

Lutherische Kirche in der Welt

NZ

h

225⁶⁶

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 44 • 1999

210V

N12<507643999 021

UB Tübingen

6
LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1997

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 44 - 1997



MARTIN-LUTHER-VERLAG, ERLANGEN

6

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 44 · 1997



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN
1997

44-1997

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Heft 44 · 1997



ISBN 3-87513-107-X

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1997

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Claus-Jürgen Roepke

Redaktion: Rudolf Keller

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 bb - 44

Inhalt

Claus-Jürgen Roepke	
Zum Geleit	7
Gottfried Voigt	
Im Haus Gottes – Bibelarbeiten	9
THEOLOGIE	
Ulrich Wilckens	
Was heißt heute, das Rechte zu tun?	33
Hans Christian Knuth	
Luthers Anfrage an unsere Zeit – „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“	45
Ulrich Kühn	
Bedingungen von Kirchengemeinschaft aufgrund von Luthers Kirchenverständnis	59
Thomas Hohenberger	
Luthers Vermächtnis – lähmende Last oder belebende Kraft?	74
Udo Hahn	
Dem Volk aufs Maul schauen – Was die evangelische Publizistik von Martin Luther lernen kann	93
Rudolf Keller	
Luther als Seelsorger	101
Andreas H. Wöhle	
Gesetzesfreude bei Luther – Einige Beobachtungen zur Oszillation des Gesetzesbegriffes in Luthers Predigten über das Alte Testament	119

Maurice Schild
 Hermann Sasse und Dietrich Bonhoeffer als Männer der Kirche 131

Inhalt

DIASPORA

Andrej Hajduk
 Melanchthons Beziehungen zur Slowakei 143

Theodorus Arnoldus Fafié
 Das Evangelisch-Lutherische Seminar zu Amsterdam 157

Marianna Mátrai-Szabó
 Wie soll ich verstehen, wenn mir niemand erklärt?
 Lehrmöglichkeiten in der Praxis gemeindlicher Bibelstunden 166

Zoltán Csepregi
 Das „Wahre Christentum“ und die kaiserlichen Generale –
 Diasporahilfe im 18. Jahrhundert 175

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 185
 Anschriften der Autoren 197



Gh 5235 bb - 44

Zum Geleit

„Martin Luther. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das separatistisch Antirömische, Antieuropäische befremdet mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint. Und das spezifisch Lutherische, das cholerisch Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemütsiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, erregt meine instinktive Abneigung. Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen.“

Kein Geringerer als Thomas Mann hat in seiner berühmten Washingtoner Rede vom Juni 1945 in diesen Worten mit Martin Luther abgerechnet. Das hinter uns liegende Gedenkjahr, mehr als fünfzig Jahre nach dieser Äußerung, war nicht von Liebe zu Luther geprägt, gewiß aber auch nicht von Abneigung. Eher könnte eine gewisse Luther-Vergessenheit konstatiert werden. Dem möchte die Veröffentlichung des diesjährigen Jahrbuchs des Martin-Luther-Bundes entgegenwirken. Zugleich möchte das Jahrbuch die europäische Dimension lutherischen Glaubens aufweisen und dabei auch im Melancthon-Gedenkjahr 1997 dem Mitstreiter Luthers seine Referenz erweisen.

In den zurückliegenden Jahren trug Dr. Rudolf Keller in umsichtiger Weise für das Jahrbuch die inhaltliche Verantwortung. Seinem weit gespannten wissenschaftlichen Interesse und seiner dezidiert lutherischen Grundhaltung verdankt das Jahrbuch sein besonderes Profil. Wenn Herr Dr. Keller jetzt aus der Arbeit des Martin-Luther-Bundes ausscheidet, um neue Aufgaben in der Verantwortung für die lutherische Diaspora zu übernehmen, haben wir ihm für seine treue und engagierte Mitarbeit, auch für dieses Jahrbuch, von Herzen zu danken.

München/Erlangen, im März 1997

Claus-Jürgen Roepke
Oberkirchenrat

Präsident des Martin-Luther-Bundes

Im Haus Gottes

Bibelarbeiten¹

I.

*Wie lieb sind mir deine Wohnungen, Herr Zebaoth!
Meine Seele verlangt und sehnt sich nach den Vorhöfen des Herrn. Mein
Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott.
Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest für
ihre Jungen: deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott.
Wohl denen, die in deinem Hause wohnen; die loben dich immerdar.
Wohl den Menschen, die dich für ihre Stärke halten
und von Herzen dir nachwandeln!
Wenn sie durchs dürre Tal ziehen, wird es ihnen zum Quellgrund,
und Frühregen hält es in Segen.
Sie gehen von einer Kraft zu andern und schauen den wahren Gott in Zion.
Herr Gott Zebaoth, höre mein Gebet; vernimm es, Gott Jakobs.
Gott, unser Schild, schau doch; sieh doch an das Antlitz deines Gesalbten!
Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend.
Ich will lieber die Tür hüten in meines Gottes Hause als wohnen in der
Gottlosen Hütten.
Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild, der Herr gibt Gnade und Ehre;
er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen.
Herr Zebaoth, wohl dem Menschen, der sich auf dich verläßt.*

Psalm 84,2–13

Werner Jetter verdanken wir eine schöne Besinnung über diesen Psalm²; er gibt ihr die Überschrift: „Erfreuliches über den Gottesdienst“. Zwar ist dort auch vom Elend unserer Gottesdienste die Rede und von der Pflicht-

1 Vorgetragen bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg, 5.–7. November 1996.

2 In: Das lebendige Wort, Festgabe für Gottfried Voigt, hg. von Hans Seidel und Karl-Heinrich Bieritz, Berlin 1982.

übung des sonntäglichen Kirchgangs. Aber die Auslegung will uns zu neuer Freude am Gottesdienst verhelfen. Darum soll es auch heute gehen.

Wir wollen selbst auf diesen alten Text hören. Auf neue Einfälle sind wir nicht aus. Wir wollen das Alte neu entdecken. Damit sei nichts gegen Versuche gesagt, dem gottesdienstlichen Geschehen neue – anziehende, verständnis-bewirkende – Gestalt zu geben, wenn nur das, was dabei geschieht, wirklich dem Hören auf Gottes Anrede, dem Bekenntnis und dem Lobe Gottes gemäß und dienlich ist. Einspruch müßten wir freilich erheben, wenn vermeintlich-gottesdienstliches Handeln der Selbstdarstellung oder der autogenen „Verlustierung“ der Anwesenden dient. Gerade bei Erneuerungsversuchen wird es darauf ankommen, das Eigentliche wahrzunehmen, das sich nach Gottes Stiftung und Weisung ereignen soll. Was uns, dem Volke Gottes, anvertraut und mitgegeben ist, will immer neu entdeckt sein und wird sich, je aufmerksamer wir darauf bedacht sind, als bewegend, hilfreich und (wie sagt man heute gern?) „spannend“ erweisen.

Psalm 84 ist ein *Wallfahrtslied* – wie die Psalmen 120–132. Wir haben solche Lieder im Ohr. „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen ...“ „Ich freue mich über die, die mir sagten: Laßt uns ziehen zum Hause des Herrn ... Nun stehen unsere Füße in deinen Toren, Jerusalem.“

Wir Protestanten haben zu solchem nicht die unmittelbare Beziehung, wie sie unseren katholischen Mitchristen geläufig ist. Wir denken vielleicht an Luthers Warnung: „Nu ist das ja gewiß, daß solch Wallfahrten uns nicht geboten, auch nicht vonnöten [ist] ... Warum läßt man daheim eigen Pfarr, Gottes Wort, Weib und Kind usw., die nötig und geboten sind, und läuft unnötigen, ungewissen, schädlichen Teufelsirrwischen nach ..., womit die Leute ja häufig von Christo [weg] auf ihr eigen Werk fielen.“³ Luthers Sorge und Anstoß: Flucht aus dem ureigenen Bewährungsfeld unseres Glaubens – und Bemühen um Verdienste, „Punkte sammeln“ beim lieben Gott. Doch solche Bedenken müssen nicht die Sache selbst treffen. Wir werden – etwa bei Kirchentagen – an das Erlebnis der Gemeinschaft denken, an das Sichtbarwerden des Volkes Gottes vor den Augen der Welt und an das weithin vernehmliche Bekenntnis der Christen zum dreieinigen Gott („Stadt auf dem Berge“). Vielleicht zieht uns auch die Bedeutung bestimmter Orte an, die Haftpunkte der Erinnerung an den Glauben der Väter sind (vgl. Hebr 11). Die Gemeinde Jesu Christi weiß (sollte wissen), daß sie auf ihrem Weg durch die Zeiten mit denen von einst verbunden ist.

In *Israel* war es noch anders. Der *Tempel* in Jerusalem, von Salomo erbaut und eingeweiht (vgl. bes. I Kön 8) und von Josia zur konkurrenzlosen

3 Schmalk. Artikel, BSLK S. 422.

Stätte der Anbetung für das ganze Volk gemacht, ist der „Ort“, zu dem man „hinaufzieht“. Unserm – heutigen, christlichen – Denken mag das befremdlich sein: man kann doch *überall* Zugang zu Gott finden. Vielleicht sind wir, in historischer Sicht, geneigt, die „Zentralisation des Kultus“ durch Josia (um 620 v. Chr.) als ein Politikum zu sehen: Wiederherstellung staatlicher Einheit (nach der Teilung von 926), zugleich Abrücken von kanaanäischheidnischen Traditionen (Ortsheiligtümer). Man sollte aber darüber nicht vergessen, daß Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott nicht zu dem gehören, was uns jederzeit und allgemein zugänglich ist (wie z. B. mathematische Sachverhalte). Gott können wir nur da finden, wo er sich uns *gibt*. Der Tempel ist (nach 5. Mose 12,4f) „die Stätte, die der Herr, euer Gott, *erwählen* wird ..., daß er seinen Namen daselbst wohnen läßt“; diese Stätte „sollt ihr aufsuchen und dahin kommen“. (Wir verfolgen diese Linie nachher noch weiter.)

„Schir hamma'alah“ ist das „Wallfahrtslied“; in dem zweiten Bestandteil dieses Ausdrucks steckt das Wort 'alah – hinaufgehen; dies ist geradezu technischer Ausdruck für den Besuch des Heiligtums. So meint Jesus: „Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem“ (Mk 10,33).

Was also zieht die Menschen dorthin? Worauf richtet sich die im Psalm sich aussprechende „Sehnsucht“? Warum „muß“ jemand sein in dem, was seines Vaters ist (Lk 2,49)?

Im Tempel wohnt Gott. „Jahwe der Heerscharen“ wird er gerade in Jerusalem genannt. Seltsame Bezeichnung. Eine Erinnerung wohl an älteste Zeiten Israels, als die Lade – jetzt im Allerheiligsten des Tempels (I Kön 8,6) – mit in den Kampf zog: „Jahwe, Gott der Heerscharen Israels“. Aber „z'baoth“ können auch die Gestirne sein oder himmlische Wesen (was uns, dürfte man nach dem „Geschmack“ gehen, viel besser gefiele). Die archaische Deutung, auch wenn sie durch neue Glaubenserkenntnis überholt wäre, ist durch I Sam 17,45 gesichert. Hier spricht uns Uraltes an. Es will, wie in Salomos ergreifendem Weihegebet (I Kön 8, bes. 27–30), neu verstanden werden.

Jerusalem – der heilige Ort, an dem Gott gesucht, gefunden und angebetet werden soll. Wir könnten *Einspruch* erheben, von zwei Seiten her.

Einmal: Weiß Israel nicht, daß Gott allgegenwärtig ist? Und *ob* es das weiß! „Alle Lande sind seiner Ehre voll“, singen die himmlischen Gottesdiener gerade im Tempel von Jerusalem (Jes 6,3)! „Bin ich nur ein Gott, der nahe ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott, der ferne ist? ... Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllt?“ (Jer 23,23f). Der Sänger des 139. Psalms weiß es, daß er Gott nicht entrinnen kann, wohin er auch flieht: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist ...?“ Himmel, Hölle, äußerstes Meer – überall

könnte er Gott nur in die Arme laufen. – So ist es. Und doch hat Luther – als Schüler der Heiligen Schrift – recht, wenn er auf den Unterschied hinweist, der darin liegt, ob Gott „da“ ist, oder ob er „dir da“ ist. Anders gesagt: Gott ist, als Schöpfer aller Dinge, allgegenwärtig in seiner *Unterschiedenheit* von der Schöpfung. Aber er *bindet* sich an den von ihm erwählten „Ort“ in seinem sich offenbarenden Handeln, zuletzt und recht eigentlich in seinem *Eingehen* ins Geschaffene, im Wunder der Menschwerdung. In der Krippe – dieses Kind: *so* ist er *nur hier* gegenwärtig und sonst nirgend in der Welt. Wie immer man über Josias „Zentralisation“ denken mag: an ihr wird uns deutlich, daß es allein bei Gott steht, wo er sich finden lassen will.

Zum andern: Der Tempel in Jerusalem ist 587 v. Chr. und – nach glanzvoller Wiedererrichtung – 70 n. Chr. zerstört worden. Jesus hat diese zweite, endgültige Zerstörung vorausgesagt. Es war auch – nach Joh 4,19ff – keine interessante Frage mehr, ob Gott in Jerusalem oder, wie die Samaritaner meinten, auf dem Garizim angebetet werden sollte. „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“: Spiritualisten haben sich immer wieder auf diese Stelle berufen. Leicht wird übersehen, daß Jesus Ort der Gegenwart Gottes in unserer Welt ist und daß, was Jakob mit der Himmelsleiter erlebt hat (1. Mose 28), sich von nun an in Jesus Christus ereignet (Joh 1,51). Wo Jesus ist, da ist die „Kontaktstelle“ zwischen Himmel und Erde. Der heilige „Ort“, das ist ER, für uns: der Auferstandene – aber nun gerade nicht „diffus“ und „freischwebend“, wie sich das die Gnostiker dachten, sondern wirksam-gegenwärtig in den von ihm dafür bestimmten Gnadenmitteln Wort und Sakrament. Im Kirchenlied heißt es: „Seht, wie so mancher Ort / hochtröstlich ist zu nennen, / da wir ihn finden können / in Nachtmahl, Tauf und Wort.“⁴

Es bedurfte eines langen Weges, um herauszufinden, wieso Gottes Haus den Pilgern von Ps 84 so „lieb“ und Ziel ihrer „Sehnsucht“ sein mußte – und wie wir uns als neutestamentliche Gemeinde diesen Psalm aneignen können. Es hätte so ausgreifender Überlegungen nicht bedurft, wenn unter uns und um uns her nicht soviel natürliche und spiritualistische Theologie und Glaubensweise wäre. Unbegreiflich, daß nach der „kopernikanischen“ Wende zu Beginn unseres Jahrhunderts und nach der Wiederentdeckung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein solches Comeback der natürlichen Religion passieren konnte. Wenn alles Profane heilig wäre, wozu dann die „Wallfahrt“ zu den „heiligen Wohnungen des Höchsten“ (Ps 46,5)?

Haus und Nest: das Bergende, Schützende, Sammelnde, Bewahrende, Anheimelnde. Ein weiter Blick von einem Berg ist erhebend. Aber der

4 EKG 8,2; leider nicht im EG.

Mensch verlangt – wie alles Lebendige – nach einem Zuhause. Es gibt zu denken, daß auch in der Generation, die sich den Kosmos erobern will, Menschen – vielleicht nicht einmal weit von ihrer Stadtwohnung – sich im Schrebergarten ein winziges Hüttchen bauen; vielleicht liegt darin eine unbewußte Sehnsucht nach der umschließenden Behausung einst im Mutterleib.

Altäre (im Text tatsächlich Plural!): im Alten Testament Orte des Opfergeschehens, in dem die Verbindung mit Gott sich realisierte. Wir – die Kirche des Neuen Bundes – wissen, daß in jedem alttestamentlichen Kult nur „Schatten“ des Christusgeschehens sind, aber eben doch der vom wirklichen Geschehen verursachte Schatten und darin teilhabend an dessen Realität (Kol 2,17; Hebr 10,1). Taufstein und Altar sind die „Orte“, an denen nach der Einsetzung unseres Herrn die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott geschieht. Es ist instinktiv, wenn der Liturg beim Beten dem Altar den Rücken zukehrt, und es ist ein Zeichen der Auflösung, wenn es unter uns kaum mehr ein Äquivalent gibt für das „Ausziehen der Schuhe“ (2. Mose 3,5; Jos 5,15).

Bei Gott zu Hause? Es sieht so aus, als gäbe es hier für uns noch vieles zu entdecken. Man müßte den Psalm Vers für Vers immer wieder langsam und laut lesen. Warum müssen wir allerlei Novitäten aus der Luft angeln, wenn es hier noch soviel zu entdecken gibt?

Muten wir uns und anderen damit zuviel zu? Findet sich im „religionslosen Zeitalter“ überhaupt Sehnsucht nach dem Heiligen? Wenn es sogar Theologie gibt, die über den Horizont des Vorfindlichen nicht hinauszudenken vermag, dürfen wir uns nicht wundern, wenn „Otto Normalverbraucher“ „mit dem lieben Gott nichts am Hute“ haben will und andere – etwa in der Nachfolge marxistisch-leninistischer Schulung – auf ein „wissenschaftliches Weltbild“ schwören, in dem Gott nicht Platz hat. – Freilich muß es uns in um so größeres Erstaunen versetzen, wenn sich, mit mehr oder weniger Niveau, auch ganz anderes regt: Meditation, fernöstliche Philosophie und Religiosität, Esoterik, Scientismus, der Zug zum Ekstatischen (besonders unter jungen Leuten in Pop-Veranstaltungen), der Umgang mit Astrologie.

„Meine Seele verlangt und sehnt sich ...“: dies hängt im Eigentlichen nicht davon ab, ob das Feld „Religion“ so oder so oder gar nicht besetzt ist. Kommt es zu dieser Sehnsucht nach Gott und zu dieser Freude an Gott, dann hat immer Gott selbst den Anfang gemacht. Von der Freude an Gott redet der Psalm in ergreifender Weise. Aus Israels Gotteserfahrung entsteht immer neu die Sehnsucht nach dem Heiligtum.

Aber noch findet sich in diesen Versen so etwas wie ein retardierendes Moment: die Verse 7–10. Sie machen uns damit etwas Mühe, daß der Text „fraglos verderbt“ (H. J. Kraus) ist, mindestens nicht eindeutig zu überset-

zen. Schon in V. 7. Der revidierte Text lautet: „durchs dürre Tal“. Wahrscheinlich hat dieses Tal einen bestimmten Eigennamen, dessen Wortstamm die Bedeutung „weinen“ hat; ein solches Tal kennen wir nicht. Man denkt an das „finstere Tal“ in Ps 23. Kraus: „Das ‚Baka-Tal‘ wird wohl ein bestimmtes Tal gewesen sein – und zwar ein wüstes, wasserloses Gebiet. Wie anders soll das Wunder der Tränkung und Durchhilfe zu verstehen sein, von dem in 7 und 8 gesprochen wird?“ In V. 7b kommt ein Wort vor, das zwei ganz verschiedene Bedeutungen haben kann. „morä“ kann „Lehrer“ heißen; Luther hat in dem Halbvers das „gesegnete“ Predigtamt gesehen („und die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“); aber genauso lautet das hebräische Wort für „Frühregen“, und so deutet es der revidierte Text (dem wir folgen). Was sagen uns diese Verse?

■ Noch sind die Pilger unterwegs. Die Freude des Geborgenseins bei Gott steht noch aus. Man denke an Ps 42: „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue?“ Der Wander- und Pilgerweg zum Heiligtum ist beschwerlich, mühsam, entbehrungsreich (anders als in einem modernen Pilger-Bus mit Klimaanlage!). Im Sinne der neutestamentlichen Denk- und Lebensweise: die Unterwegssituation entspricht der „Theologie des Kreuzes“. „Wer mir nachfolgen will, ...“ Mit „wallen“ übersetzt Luther das Unterwegssein derer, die noch nicht „daheim“ sind beim Herrn (II Kor 5,6.8.9).

■ Welche Erfahrungen machen sie? Sie werden gestärkt von einer Raststätte (Text: „Kraft“, V. 8) zur andern. Es springen unvermutet Quellen auf, man kann trinken (Joh 7,37b). Der Glaube erwartet nicht, daß der Weg zum Hause Gottes bequem sein müsse. Im Gegenteil, er „rühmt sich“ der Trübsal. Aber er erfährt eben darin wunderbare Durchhilfen. Und er richtet sich an dem auf, was er *vor sich* hat, „fröhlich in Hoffnung“.

■ „Herr Gott Zebaoth, höre mein Gebet; vernimm es, Gott Jakobs.“ Gehört dieses Beten noch in die Situation der mühsamen Wanderung? Oder befinden wir uns schon im Heiligtum? Wir müssen das nicht entscheiden. Auch und gerade in Gottes Wohnung *betet* die Gemeinde. Wir überlesen nicht, daß der „Gott Jakobs“ angeredet ist; damit berufen sich die Betenden auf die Erwählung, die Jakob widerfahren ist (z. B. 1. Mose 28,13–15) und die wir, die Christenheit, als in Christus verwirklicht für uns annehmen dürfen (II Kor 1,20). Die Gemeinde Gottes betet nicht ins Ungewisse hinein, sozusagen auf gut Glück; sie beruft sich in ihrem Beten auf die vorausgegangenen Zusagen ihres Gottes, anders gesagt: sie betet „in Jesu Namen“. Sie ist gewiß: „Gott, der Herr, ist Sonne und Schild.“ Statt „Sonne“ könnte man auch übersetzen: „Zinne“; das könnte an Gott als die feste Burg erinnern. Aber näher liegt die Bedeutung „Sonne“. In den berühmten Armanatafeln (14. Jahrhundert v. Chr.) redet der palästinische Stadtfürst Labaja den Pharao, seinen Oberherrn, an

als „meine Sonne“. Was hier übertriebener Hofstil ist, gilt für Gott in Wahrheit und in umfassender Weise. Die Sonne strahlt Licht, Wärme, Leben aus. Nicht auszudenken, was wohl wäre, wenn (in einer Art negativem Urknall) die Sonne auch *einen* Tag nicht mehr wäre. Ob wir Gott gelten lassen oder nicht: wir verdanken uns ihm. Wer in sein Haus kommt, widmet sich nicht – etwa wie bei einem Opernbesuch – einer Sache, auf die man im Leben ohne Schaden verzichten kann; er kommt zu dem, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Gott ist wie die Sonne. – Und er ist *Schild*, also Schutz gegen das Bedrohliche und Feindliche, gegen das also, was unser Leben zerstören und vernichten will. Pfeile prallen ab (vgl. Eph 6,16). Der Verkläger (Offb 12,10) kann nichts gegen uns ausrichten. Wir sagen es neutestamentlich: Nichts kann uns mehr scheiden von der Liebe Gottes.

Die Gemeinde betet auch für den König (V. 10). Der „Gesalbte“ könnte auch der Hohepriester sein (was uns in nachexilische Zeit weisen würde); näher liegt die Deutung auf den regierenden König (in vorexilischer Zeit). Ist er für Israel „Repräsentant des Herrschafts- und Heilswirkens Gottes“ (Kraus), so würde diese Stelle auf die verborgen-messianische Implikation des Jerusalemer Königtums deuten (II Sam 7 u. a.). Wir wollen, was hier zu bedenken wäre, für diesmal unerörtert lassen.

„Leib und Seele“ freuen sich in dem lebendigen Gott. Wir kehren noch einmal zum Anfang des Psalms zurück. Gibt sich Gott an dem von ihm bestimmten Ort, so ist auch unsere leibhafte Gegenwart in seiner Nähe von Bedeutung. Und *seine* leibhafte Anwesenheit bei uns! „Das ist mein Leib“, „mein Blut“. Wer im Sakrament nichts weiter sieht als ein (symbolisiertes) Wortgeschehen, den möchte ich dazu verpflichten, auch seine Ehe künftig nur noch durchs Telefon zu führen. Christi leibhafte Gegenwart gibt uns im gottesdienstlichen Geschehen das Zuhause. Auch ein bescheidenes Fleckchen im Heiligtum („Tür hüten“) gewährt die Geborgenheit bei Gott. „Gut, daß ich hier zu Hause bin!“, nicht in den „Zelten des Frevels“ (so richtiger am Ende von V. 11).

„Die loben dich immerdar.“ Das Gotteslob – in biblischer Sprache und in musikalischer Gestalt unzählig oft variiert – steht in der Gefahr, bloßes „Lören und Tönen“ (Luther) zu werden, frommer Leerlauf, darum nicht nur langweilig, sondern auch unehrlich. Es gibt genug Leute, die sich eben darum nicht in den Himmel wünschen; wer hält das aus, eine Ewigkeit lang? Im Scherz wird uns solches entgegengehalten. Wir brauchten darauf nicht einzugehen, wenn dahinter nicht ein Quentlein Ernst wäre – törichter Ernst, denn wer so redet, hat das Woher des Gotteslobes noch nicht entdeckt und sich noch keine Gedanken darüber gemacht, was es wohl heißen könnte, Gott zu schauen in der Unerschöpflichkeit seiner Gedanken und Taten, seines Wir-

kens und Schaffens, seiner hingebenden Liebe. Unser Gotteslob kann immer nur Reflex sein dessen, was Gott selbst ist und tut.

Kein Zweifel: es gibt schon langweiliges, leerläufiges liturgisches Gehabe. Dem wäre aber nicht abgeholfen, wenn wir es im Gottesdienst einfach mit „Schmissigem“ und „Fetzigem“ versuchten. Daß wir uns recht verstehen! Wir werden es besonders jungen Menschen nicht verdenken, daß sie „sich austoben“, ihrer Emotionalität Ausdruck verschaffen wollen. Alles dort, wohin es gehört. Es darf auch im Gottesdienst locker und spontan-fröhlich zugehen – wenn man nur weiß oder darauf bedacht ist, daß wir weder uns selbst predigen (II Kor 4,5) noch uns selbst produzieren und darstellen sollen. Es waren die Baalspropheten, die sich „vom Morgen bis zum Abend“ in ihre Emotionalität hineingesteigert haben, bis zum Umfallen. Rausch? Religiosität ohne Gott?

Das Lob der Kirche kommt aus dem großen Staunen über Gott. Es hat externen Ursprung. Ist es schon bei Menschen so, die einander liebhaben, daß sie es sich gegenseitig zeigen und sagen müssen, wie lieb und kostbar eines dem andern ist, so muß es wohl erst recht geschehen, daß die Glaubenserfahrung mit Gott uns drängt, dem zu antworten, der zu uns kommt und sich uns schenkt. Je mehr Gotteserkenntnis, desto mehr Lob.

II.

ER ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst.

Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren.

Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger und Gottes Hausgenossen, erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinandergefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.

Durch ihn werdet auch ihr miterbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.

Epheser 2,14–22

Vom Gottesdienst ist in diesem Abschnitt nicht ausdrücklich die Rede. Wohl aber vom Haus Gottes (Gesamtüberschrift der Bibelarbeiten). Stichworte: Gottes Hausgenossen – erbaut – der ineinandergefügte Bau – der heilige Tempel in dem Herrn – die Wohnung Gottes im Geist.

Was in Ps 84 gesagt ist, gewinnt hier soteriologische, christologische und ekklesiologische Fülle und Tiefe. Soteriologisch: Friede, Einheit, Zugang zu Gott. Christologisch: Christus ist der „neue Mensch“, in dem sich Himmel und Erde verbinden. Ekklesiologisch: Menschen werden in Gottes Tempel und Wohnung zu seinen Hausgenossen. Dies alles aber wird für uns konkret und erfahrbar im Gottesdienst.

Sollte man meinen, dies wäre ein bißchen viel (dogmatischer) Aufwand für die schlichte Tatsache, daß sich im Gottesdienst Menschen treffen, die religiös-ethische Interessen oder vielleicht Ideale haben und als eine Interessengruppe nach Bedarf zusammenkommen, um für das, was sie bewegt, Mitstreiter und Gleichgesinnte zu finden? Oder noch anders: Sind die, die zum Gottesdienst kommen „ein Haufe von Pneumatikern, die je ihr individuelles Christusverständnis haben und genießen“? Auch für sie bedürfte es dessen, von dem der Text spricht, nicht. „Der Leib (Christi) wird nicht durch die Glieder, sondern durch Christus konstituiert“⁵. Was uns zur Kirche und die Einzelnen zu Christen macht, ist, was *Gott* tut. Der Text bringt es zum Ausdruck. Daß er zu den schwer verständlichen Aussagen des Neuen Testaments gehört, soll uns nicht schrecken. Es ist zu hoffen, daß unsere Mühe belohnt wird.

„ER ist unser Friede.“ Das ist der Kernsatz des Abschnitts. Der Urtext läßt besser als die Übersetzung erkennen, wie diese Uraussage sich entfaltet. Der Abschnitt ist bewußt stilisiert. Man kann eine gewisse Rhythmisierung erkennen. Partizipiale Aussagen, Finalsätze, das (im ganzen Brief häufige) „in ihm“: man hat den Eindruck, daß Paulus – oder der, der in seinem Namen schreibt – gottesdienstliche Formulierungen benutzt, um zu zeigen, in welchen Kategorien hier gedacht ist und an welchem „Ort“ man das zu suchen hat, wovon hier die Rede ist.

Daß Christus unser Friede ist, wird unter uns oft zitiert – in Demonstrationen und sonstigen Verlautbarungen, in denen es um den Frieden der Welt geht. „Laßt Frieden sein!“ „Macht Frieden!“ Unser blutiges, gewalttätiges Jahrhundert hat es bitter nötig, sich dazu immer wieder mahnen zu lassen. Man könnte V. 17 so deuten: Christus „hat im Evangelium Frieden verkündigt“ – wir haben viel Grund, die Friedensbotschaft Jesu als Unterweisung und Weckung der Gewissen zu verstehen. Dies ist außer aller Frage, auch

5 Beide Zitate bei Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, § 34.

dann, wenn wir uns klar darüber sind, daß Jesus uns keine Zusage für die Realisierung eines irdischen Friedensreiches gegeben hat (z. B. Mt 24,6f: „Ihr werdet hören von Kriegen und Kriegsgeschrei.“).

Mir fällt ein Novemberabend in meiner Leipziger Zeit ein. Ich hatte einen weit draußen am Stadtrand wohnenden Studenten besucht und fuhr mit meinem Auto stadtwärts. Finsternis. Dicker Regen. An einer Omnibushaltestelle sah ich einen Mann warten; ich nahm ihn mit. Er war Oberleutnant der Nationalen Volksarmee. Ich nannte ihm meinen Namen und Beruf: Theologiedozent. Er mußte sich ein paar Augenblicke lang fassen und sagte dann: „Ach, das macht gar nichts.“ Und nach noch einer kleinen Weile: „Für den Frieden sind wir ja alle.“

Nun müssen wir den Kernsatz V. 14a freilich noch genauer ansehen. Er lautet nicht: „Christus *gebietet* Frieden.“ Auch nicht: „ER *bringt* uns den Frieden.“ Es heißt: „ER *ist* unser Friede.“ (Der Satz ähnelt in seinem Aufbau den großen Ich-bin-Worten des Johannesevangeliums.) Also ist Friede im Sinne des Textes nicht ein Zustand, auch nicht ein diesen Zustand herbeiführendes Programm, sondern eine Person – *diese* Person: Jesus Christus. Die Bedeutung Christi wirkt sich zwar in der Existenzwende aus, die mit dem Christwerden gegeben ist; man vergleiche das Einst mit dem, was *jetzt* gilt (2,11ff): einst „fern“, „ausgeschlossen“ aus Gottes Volk, „ohne Hoffnung“, „ohne Christus“, „ohne Gott“ – „jetzt aber“, „nahe geworden“ (13), „Mitbürger der Heiligen“, „Hausgenossen Gottes“. Man lebt nun anders als einst (4,1ff.22ff). Diese neue Lebensweise hat ihren Grund in dem Christus, „in dem“ (immer wieder dieses „in Christus“!) „wir erwählt sind vor Gründung der Welt“ (1,4) und in dem „alles zusammengefaßt werden soll, was im Himmel und auf Erden ist“ (1,10). Was ist damit gemeint?

Wir sollten uns nicht wundern, daß hier in Begriffen und Vorstellungen gedacht ist, die aus dem Denken der Gnosis stammen, der religiös-philosophischen Bewegung, mit der sich die junge Christenheit auseinanderzusetzen hatte. Auseinandersetzung – ja; aber so, daß man in Sprache und Denkart auf die Gesprächspartner eingeht. Den Juden ein Jude – den Gesetzlosen einer ohne Gesetz – den Schwachen ein Schwacher – „allen alles“ (I Kor 9). Also, soweit möglich, den Gnostikern ein Gnostiker. Nur so können auch wir uns den Menschen um uns her verständlich machen, die mit *ihren* Anschauungen und Denkgewohnheiten auf uns zukommen; freilich so, daß dabei das Evangelium nicht verfälscht oder verleugnet wird, sondern erst recht in seiner Unverwechselbarkeit heraustritt. Unser Abschnitt ist ein schönes Beispiel dafür, wie Paulus (oder „Paulus“) damit umgeht.

Wir sahen schon: In Christus sollte „alles zusammengefaßt“ werden, „was im Himmel und auf Erden ist“ (1,10), stärker noch in der Sprache der

Gnosis: „aus zweien“ sollte „ein neuer Mensch“ geschaffen werden (2,15). In den gnostischen Vorstellungen war die Gottes- und Himmelswelt scharf von der – geschaffenen – Erdenwelt geschieden. Man dachte an das Firmament, das die Himmelssphäre vom Raum unserer Erdenwelt schied. Ich meine, man kann das schon nachempfinden, wenn man – ohne unsere störenden technischen Lichter – den gestirnten Himmel auf sich wirken läßt. Daß die Gestirne nicht an eine große Kuppel geheftet, sondern in der unermesslichen Raumtiefe in ganz verschiedenen Entfernungen angeordnet sind, wissen wir, weil wir's so gelernt haben, aber aus dem *unmittelbaren Eindruck* zu sagen, welcher Stern uns näher steht, welcher weiter entfernt ist: das vermögen wir nicht. Die Kuppel- und Sphärenvorstellung der Alten können wir (im Abstand) nachvollziehen. – Freilich entsteht für uns sofort die Aufgabe des Umdenkens: Wie haben wir uns bei unseren ganz anderen kosmologischen Einsichten das Zueinander von „Himmel“ und „Erde“ mit unbeschädigtem intellektuellen Gewissen verständlich zu machen? Wir kommen darauf noch zurück.

Nach gnostischer Auffassung gab es zwischen Unten und Oben eine überwindbare Sperre. Die in die verächtliche, gottferne, heillose, ja stinkende Welt verbannten Seelen der Menschen könnten nicht zurück in ihre himmlische Heimat; die Mächte der Finsternis hielten sie gefangen und bewachten eifersüchtig die Grenze zwischen den beiden Welten. Der Erlöser müßte kommen und ihnen – durch „Erkenntnis“ (Gnosis) – den Weg ins Himmlische freimachen.

In DDR-Zeiten hatte ich meine liebe Not, die Auslegung dieses Textes bei der Zensurbehörde durchzubringen. Christus hat den „Zaun“ abgebrochen, der dazwischen war. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, welcher Argwohn bei den Gewaltigen aufkam, die die Mauer errichtet hatten. Man suchte als Autor nach anderen Worten: Trennwand, Sperre, Hindernis, Schranke u. ä. Immerhin kann uns an unseren eigenen Erfahrungen die Gefühlsqualität dessen anschaulich werden, was der Gnostiker mit dem Eingesperrtsein meinte. Und – zur Ehre der Zensoren (die ja auch keine freien Leute waren) – die Auslegung konnte *doch* gedruckt werden!

Friede zwischen Himmel und Erde: das Evangelium spricht die Gnostiker in ihrer „fremdartigen Sprache und Vorstellungswelt“ an, indem es auf das Versöhnungswerk Jesu Christi verweist: Friede zwischen Gott und uns durch das „Opfer seines Leibes“ (14), durch sein „Blut“ (13). Damit wird die Frage, was sich zwischen Himmel und Erde ereignet, aus der gnostischen in eine ganz andere Vorstellungswelt transponiert. Nicht ein materielles Hindernis ist zu beseitigen – die knallharte Kuppel, die die Gestirne trägt. Auch ist nicht ein physischer Machtkampf mit den dämonischen Mächten auszu-

stehen. Das Werk Christi besteht darin, daß er einen *Konflikt* zwischen Gott und uns beseitigt hat. „Versöhnung mit Gott in *einem* Leib durch das Kreuz“ (16). Denn *das* ist das zu überwindende Hindernis gewesen: die Sünde als *Feindschaft* zwischen Gott und uns. Man werfe einen Blick auf Röm 5: wir waren „Gottlose“ (6), „Sünder“ (8), „Feinde“ (10). Sünde verstanden als moralisches Versagen, als ethische Fehlleistung, als Ausrutscher, den man korrigieren kann: dies wäre keiner allzu großen Aufregung wert. Die Verfassung des „fleischlichen“, d. h. dieser alten, sündigen Welt zugehörigen Menschen ist nicht die Belastung durch ein moralisches Defizit. Die Lebensanschauung der bürgerlichen Wohlanständigkeit sieht bestenfalls die *Symptome* unserer Heillosigkeit. Die aber sind harmlos gegenüber dem *Eigentlichen*, das unsere Schuld ausmacht. Leben ohne Gott (12), an Gott vorbei. Gott mißachtet, ihm den Rücken zugekehrt und nicht das Angesicht (Jer 2,27). Gott nicht geehrt, ihm nicht gedankt. Man vertraut dem Nichtigen und ist ihm damit verfallen (Röm 1,21). Wollten wir auf das *Gesetz* – als Heilsweg! – vertrauen, so würden wir nur noch tiefer in den Konflikt hineingeraten. Die Gesetzesfanatiker haben Jesus ans Kreuz gebracht.

Nach gnostischer Meinung bestünde die Befreiung der Unerlösten in „Erkenntnis“. Nach dem Neuen Testament bedurfte es des Christusopfers. Wir haben damit zu rechnen, daß uns von vielen die Predigt vom Sühnetod Christi nicht abgenommen wird. Gott ist Liebe, sagt man – es bedürfe keiner besonderen Bereinigung des Konflikts. Gott hat ein weites Herz; er läßt Sünde ungestraft. Jesu großzügig-barmherziger Umgang mit Sündern begründe hinreichend das Evangelium von der Vergebung. Unser Brief sagt es anders: „In ihm (Christus) haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden“ (1,7). Gott vergibt nicht, indem er sein heiliges Recht außer Kraft setzt, sondern indem er ihm Genüge tut. Er nimmt sich selbst ernst, und er nimmt *uns* ernst. Unser Gewissen soll nicht beschwichtigt, es soll getröstet werden.

Wir erinnern uns einer alten Geschichte. Eine arme Frau steht vor Gericht. Sie gesteht den Ladendiebstahl. Urteil: 50 Mark Strafe. Nach Schluß der Verhandlung geht der Richter ihr nach. „Ich mußte Sie verurteilen, das Gesetz verlangt es so.“ Und er gibt ihr einen 50-Mark-Schein aus seiner Brieftasche.

So wird das Gesetz „abgetan“. Ihn, Christus, „hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühne in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ (Röm 3,25). Nun sind wir nicht mehr „Kinder des Zorns“ (3). Zwischen Gott und uns ist *Friede*. Wir haben „Zugang zum Vater“ (18). Als wir noch „Feinde“ waren, haben wir draußen stehen müssen. Die Tür war zu. „Ihr habt hier nichts zu suchen.“ Das ist nun ganz anders geworden. „Ihr dürft kommen.“

☞ Damit sind wir unverkennbar beim *Gottesdienst*. Solange jemand im Gottesdienst eine „Pflichtübung“ sieht, hat er das Wesentliche nicht begriffen. Schon wahr: es gibt das dritte Gebot, das, aller protestantischen Lässigkeit zuwider, nicht weniger verbindlich ist als die anderen Gebote. Wenn die meisten Menschen den Predigern nicht viel abgenommen haben: daß man auch ohne Gottesdienstbesuch ein guter Christ sein kann, *das* haben sie uns geglaubt! – Oder „muß“ man doch vor Gott erscheinen? Man „*darf*“! Soherum muß man es sehen! Wäre der Gott-Mensch-Konflikt unbereinigt, dann dürften wir eben *nicht*! So aber sind wir willkommen. Im Himmel ist Freude über jeden, der kommt (Lk 15,10). Freiheit zum „Eingang in das Heiligtum“ – „durch das Blut Jesu“ (Hebr 10,19).

☞ Der Text will uns davor bewahren, daß wir aus der Offenheit Gottes für uns eine allgemeine Wahrheit machen, die man ein für allemal zur Kenntnis nimmt oder mehr oder weniger stillschweigend voraussetzt. „Gott ist Liebe“: dieser Satz ist auf eine ganz andere Weise wahr als die Gleichung $2 \times 2 = 4$. Der „Friede“ (14) ist nicht ein theoretischer Sachverhalt, sondern – wir sahen es – eine Person. ER ist es! Der Text sagt es in einer uns fremden Sprache. Christus, der uns Friede ist, hat aus zweien *einen neuen Menschen* geschaffen. In diesem universalen, Himmel und Erde umgreifenden Christus-Menschen, in dem wir – als sein Leib, die Kirche – einbeschlossen, eingegliedert sind, ist zugleich der Gott-Mensch-Konflikt und der Unterschied zwischen denen, die „drinnen“, und denen, die „draußen“, also ferne waren, behoben. In seinem Leibe, der Kirche, verbindet Christus die Gotteswelt mit den Irdischen, die als Glieder seines Leibes zu ihm gehören.

☞ Wir hatten uns vorgenommen, uns über die Denkmöglichkeit dieser „Gotteswelt“ noch Rechenschaft zu geben. Solange man, wie die Menschen der Bibel zumeist, in einem Drei-Stockwerk-Weltbild dachte oder unsere Erdenwelt durch Sphären überwölbt meinte, war es einfach, Gott und seinen Engeln und damit auch dem auferstandenen Christus einen kosmischen Ort oder Raum zuzuweisen. Dies können, sollen und wollen wir nicht mehr. Der Himmel grenzt nicht an unsere physikalisch-kosmische (unendliche) Welt. Ihn deshalb „abzumelden“, ist ein verbreiteter Kurzschluß. Das „Ganz-Andere“ kann man nicht mit unserem erfahrbaren Kosmos zusammenaddieren. Man kann es aber auch nicht in unsere Denk- und Erfahrungswelt hineininstallieren – als sei Gott etwas wie die weltimmanente Dynamik oder Logistik. Gott, der Ganz-Andere, war, „ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden“ (Ps 90,2), und hat uns in Christus „erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war“ (Eph 1,4). Gott *spricht* – und wenn er spricht, so *geschieht*'s. Sein Wort läßt Wirklichkeit entstehen. Hat er sich zu seinem gekreuzigten Sohn bekannt, dann *lebt* dieser als der auferstandene

Kyrios. Die Auferstehungswirklichkeit – deren Andersartigkeit Paulus in I Kor 15,35ff unmißverständlich behauptet – gehört zu den *epouránia* (1,3,20), also zur himmlischen Wirklichkeit. Gott hat „auch uns, die wir tot waren in Sünden, mit Christus lebendig gemacht ...“, und er hat uns mit auferweckt und mit eingesetzt im Himmel in Christus Jesus“ (5). Im Heiligen Geist, der Anbruch des Kommenden ist, „Anzahlung“ auf diese Himmelswirklichkeit, haben wir den „Zugang“ dazu (18). Über unseren Anteil an diesem Kommenden soll in der nächsten Bibelarbeit noch die Rede sein.

In diesem einen – uns einigenden – Christus wird nun auch der Unterschied zwischen Israel und den Heiden überwunden. Eine „Sperre“ hat es nicht nur zwischen Himmel und Erde gegeben, sondern auch zwischen den Menschen. Im Tempel versperrte – so an mehreren Stellen der jüdische Geschichtsschreiber Josephus – ein „Gitterwerk“ den Heiden den Zugang zum inneren Tempelbezirk; eine Warnungsschrift bedrohte den Eindringling mit dem Tode. Paulus ist verhaftet worden, weil man ihm vorwarf, er habe den Trophimus, einen Unbeschnittenen, in den Bereich des Heiligen eingeschleust (Apg 21,27ff). Solcher Trennung hat Christus ein Ende gemacht.

Man hat mit Recht gefragt, ob den Lesern unseres Briefes diese Abspernung im Jerusalemer Tempel bekannt sein konnte. Wir können dies auf sich beruhen lassen. Ob Heiden zur Gemeinde Jesu Christi kommen können, das ist uns kein Problem mehr. Näher liegt uns die Frage, ob wir, Christen und Juden, uns ohne weiteres in einer Gemeinschaft des Glaubens befinden. Synagoge und Kirche (Straßburger Münster): werden sie zu *einer* Gestalt? Die Frage kann jetzt nicht nebenher erörtert werden. Aber was der Text enthält, sollten wir nicht übersehen: Christus *ist* der Friede, der alle verbindet, die in seinen Leib eingegliedert werden. Wir haben die Einheit „in ihm“. (Ich rate, im ganzen Brief einmal die Worte „in Christus“ bzw. „in ihm“ mit Rotstift zu markieren.) Er aber will uns „in sich selber“ (15) zu dem einen universalen „Menschen“ machen. Darum ist er gekommen „und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart“ (Heiden), „und Frieden denen, die nahe waren“ (Juden). Dieser Friede ist realisiert in IHM und in seiner Kirche.

So sind wir nun bei Gott zu Hause. „So seid ihr nun ...“ – wir haben den eindrucksvollen Satz im Ohr und Herzen. Es ist nicht vergessen, was der Text über die Himmel und Erde umspannende Einheit des Christusleibes sagt. Aber wir sollten doch auch nicht dem Irrtum verfallen, die Kirche sei eine himmlische und darum unsichtbare Größe. Unsichtbar ist dem natürlichen Auge das Himmlische an ihr. Aber sie ist auch etwas Wahrnehmbares, Greifbares, nämlich ein „Bau“, in dem nicht nur Gott wohnt, sondern

in den auch wir einziehen, ja, der wir selber sind. Ein „heiliger Tempel in dem Herrn“ (21).

Daß wir an „Apostel und Propheten“ erinnert werden, bezeugt uns die Sichtbarkeit der Kirche. Sie hat ihre Geschichte, bisher, auf Erden. Propheten können die auf Christus vorausschauenden alttestamentlichen Gotteszeugen sein (vgl. z. B. Röm 1,2), aber auch die das apostolische Christuszeugnis weiterreichenden neutestamentlichen Geist- und Amtsträger (I Kor 12,28; 14). „Ist jemand Prophetie gegeben, dann soll sie dem Glauben gemäß sein“ (Röm 12,6), d. h. Prophetie ist nicht Ausdruck eines freischwebenden Geistes, sondern lebt vom und im Glauben der Kirche. Prophetie führt nicht über die apostolische Überlieferung hinaus, sondern in sie hinein. – Und wieso ist die Kirche auf die Apostel gegründet? Wir stehen hier vor der Frage des Amtes im allgemeinen, des apostolischen Amtes im besonderen. Wir erinnern an Schon-Gesagtes. Brächte die Gemeinde kraft ihrer natürlichen oder pneumatisch verstandenen Religiosität das, was verkündigt und geglaubt wird, aus sich selbst hervor, dann bedürfte es des Amtes nicht. Aber dem ist ja nicht so. Der Glaube lebt aus dem Wort, das auf die Gottesoffenbarung in Christus zurückgeht. „So kommt der Glaube aus gehörter Botschaft“⁶, „die Botschaft aber aus dem Wort Christi“ (Röm 10,17). Das Evangelium liegt nicht in der Luft, es kommt aus der Quelle. Paulus – sogar er – sagt: „Ich habe euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe“ (I Kor 15,3; vgl. 11,23). Es bedarf in der Kirche des Amtes, weil das, wovon die Kirche lebt, von *außen* bzw. von *oben* kommt. Und es bedarf des apostolischen Amtes, weil dieses Empfangene und Weitergegebene von seiner Urgestalt herzuleiten ist. Diese normative Bedeutung der Urgestalt der Verkündigung ergibt sich aus der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: „Er ist gekommen“ (17).

Die Ausleger tun sich immer wieder schwer damit, daß, was die „Gründung“ der Kirche angeht, drei Aussagen vorliegen. Einmal: Petrus – der Fels (Mt 16,18). Sodann: Christus – der eine Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann (I Kor 3,11). Und nun: Die Kirche – erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten. Wäre die christliche Überlieferung in einem Studio mit lauter Schreibtischen entstanden, dann müßte Stimmigkeit verlangt werden. Zum Glück ist es ganz anders. Mag sein, daß I Kor 3,11 bewußt gegen einen überhöhten Anspruch der Kephaspartei gerichtet ist; auch und gerade dann dürfte es sich um eine polemisch zugespitzte Korrektur handeln, ohne daß damit die besondere Rolle des Petrus bestritten wäre. Und daß Paulus, der viel über seinen apostolischen Auftrag nachgedacht hat, nicht auch ein-

mal objektivierend und damit distanziert über ihn geredet haben dürfte (vgl. übrigens I Kor 12,28), dies zu bestreiten hätte ich nicht den Mut.

Wichtiger aber ist die sachliche Aussage. Der „Bau“ Kirche hängt weder in der Luft noch entsteht er aus planlos hingeworfenen Baumaterialien. So wahr der Himmel und Erde erfüllende Christus als der – die Kuppel krönende – „Schlußstein“ das Ganze zusammenhält, so wahr hat die Kirche in seinem irdischen Gekommensein und damit in der dieses Offenbarungswirken artikulierenden Überlieferung der Kirche einen irdischen Boden. In diese große – Himmel und Erde umschließende und erfüllende – Wirklichkeit treten wir ein, wenn wir im Gottesdienst zu Gottes Hausgenossen werden.

III.

Denn ihr seid nicht gekommen zu dem Berg, den man anrühren konnte und der mit Feuer brannte, und nicht in Dunkelheit und Finsternis und Ungewitter und nicht zum Schall der Posaune und zum Ertönen der Worte, bei denen die Hörer baten, daß ihnen keine Worte mehr gesagt würden; denn sie konnten's nicht ertragen, was da gesagt wurde (2. Mose 19,13): „Und wenn auch ein Tier den Berg anrührt, soll es gesteint werden.“

Und so schrecklich war die Erscheinung, daß Mose sprach (5. Mose 9,19): „Ich bin erschrocken und zittere.“

Sondern ihr seid gekommen 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, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das besser redet als Abels Blut.

Hebräer 12,18–24

„Gottesdienst im Leben der Kirche“ – so lautet das Gesamtthema der Tagung. Man könnte die Überschrift der Bibelarbeiten – „Im Haus Gottes“ – als eine Verengung empfinden. Hätten wir für die dritte Bibelarbeit besser einen Text wählen sollen, der uns aus diesem „Hause“ herausführt in die Welt des Alltags, in der es gilt, uns selbst (unsere „Leiber“) als „Opfer“ hinzugeben, also Gott zur Verfügung zu stehen im „vernünftigen Gottesdienst“? Wir hätten die Propheten des Alten Bundes für uns (z. B. Amos 5,21ff; Jes 1,10ff); auch Jesus (Mt 7,21; 9,13). Es gibt nicht wenige unter uns, die den Gottesdienst aus dem Kirchenraum hinausverlegen wollen in

die Praxis des gelebten Lebens und damit – absichtlich oder nicht – in den Bereich des Vorzeigbaren und statistisch Erfassbaren.

Indes: Dienst in der Welt und Dienst an der Welt – der wir uns auch nach Röm 12,1ff nicht „gleichzuschalten“ haben – ist ein Thema für sich. Es muß, gerade unter dem Vorzeichen des christlichen Weltverständnisses, im rechten Zusammenhang Raum haben. Daß jedoch das, was wir als Gottesdienst im Hause Gottes bedenken, nicht aus dem Bereich des Heiligen auswandern und einfach in die Welt hinausverlegt werden darf, das ist bei Paulus und auch sonst im Neuen Testament unstrittig. Hat sich Christus für uns „als Gabe und Opfer“ gegeben, so hat das seine Konsequenzen für unsern Alltag (Eph 5,2ff), aber ohne das, was Gott in Christus für uns getan hat und tut, wäre unser vermeintlich „christliches“ Leben ein Leben unter dem Gesetz, das uns aus unserer Heillosigkeit nicht heraushelfen kann.

Noch einmal eröffnet uns der heutige Text die Dimension des Eschaton. (Überschneidungen mit dem Text Offb 7,9–17, den wir vor zwei Jahren hier bedacht haben, werden sich nicht vermeiden lassen.) Wir haben es nötig, uns immer wieder bewußt zu machen, daß wir im Gottesdienst schon am Kommen teilhaben und damit in den „Raum“ des Himmlischen einbegriffen sind.

Vielleicht bringt es uns den in seiner Begriffs- und Anschauungswelt etwas fremden Text ein wenig näher, wenn wir fragen, aus welcher Situation heraus er entstanden ist.

Wer mag den Hebräerbrief geschrieben haben? Origenes meint, dies wisse (der liebe) Gott (allein); alexandrinische Tradition sah in diesem Brief (eigentlich: Ermahnungsrede, 13,22, allerdings mit Briefschluß) eine Schrift des Paulus, wegen der deutlichen stilistischen Unterschiede dachte Origenes eher an einen Paulusschüler. Gemeinsamkeiten mit Paulus, aber auch Verschiedenheiten. Übrigens: Gemeinsames hat Hebr auch mit den Johanneschriften.⁷ Nur zu gern würden wir die zahlreichen Berührungspunkte aufzeigen. Der Brief selber läßt seinen Verfasser als einen hochgebildeten Mann erkennbar werden, „mit jüdisch-alexandrinischer Exegese vertraut“⁸. Er spricht von dem „Heil ...“, das seinen Anfang nahm mit der Predigt des Herrn und bei uns bekräftigt wurde durch die, die es gehört haben“ (2,3); so haben wir in ihm einen Mann der zweiten Generation zu sehen (wie auch seinen „Bruder Timotheus“, 13,23, den wir – mögen die Pastoralbriefe nun

7 Vgl. Werner Vogler, Johannes und der Hebräerbrief, Theol. Versuche XVIII, Berlin 1993, S. 83ff.

8 Harald Hegemann, Der Brief an die Hebräer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XVI, Berlin 1988, S. 53.

echt paulinisch sein oder nicht – in Ephesus zu suchen haben, I Tim 1,3). Faßt man das alles zusammen und liest Apg 18,24f, dann ist einem, als wisse nicht allein der liebe Gott, wer der Verfasser ist: „Es kam aber nach Ephesus ein Jude mit Namen Apollos, aus Alexandria gebürtig, ein beredter Mann und gelehrt in der Schrift. Dieser war unterwiesen im Weg des Herrn ... und lehrte richtig von Jesus.“ Die Apollos-Partei in Korinth hängt ihm an. Paulus sieht in ihm seinen Mitarbeiter und einen seiner Nachfolger in der Leitung der Gemeinde von Korinth (I Kor 3,6; 4,6; 16,12). Am Schluß des Hebräerbriefes (13,24) grüßen „die Brüder aus Italien“ – dies paßt gut auf Aquila und Priszilla, die Apollos in Ephesus aufgenommen haben (Apg 18,2.26); hätte es in Ephesus noch mehr aus Italien stammende Christen gegeben, so dürften diese ebenfalls in diesen Kreis gehören. Schon Luther vermutete Apollos als Verfasser unseres Briefes. Trifft unsere Vermutung zu, so haben wir den Hebräerbrief mitteninne zu sehen zwischen paulinischer und johanneischer Tradition.

Wo die Empfänger zu suchen sind, wissen wir nicht. In Italien? Italiener grüßen Italiener – das könnte man sich schon denken. Von der neronischen Verfolgung findet sich keine Spur. Also empfiehlt es sich nicht, an die Stadt Rom selbst zu denken. Aber Italien ist groß. Interessant ist uns die innere Situation der Angeredeten. Müde Hände, wankende Knie (12,12) – Gefahr, am Ziel vorbeizutreiben (2,1) – ungläubige Herzen, die vom lebendigen Gott abfallen (3,12) – Gefahr, die Zuversicht nicht bis zum Ende durchzuhalten (3,14) – einige verlassen die Versammlungen (abnehmender Kirchenbesuch; 10,25). Und dabei haben sie doch nach ihrer „Erleuchtung“ (Taufe, vgl. Eph 5,14) „einen großen Kampf des Leidens erduldet“, sind durch Schmähungen und Bedrängnisse zum Schauspiel geworden – haben den Raub ihrer Güter mit Freuden erduldet (10,32ff). Die Reihen der Gläubigen lichten sich (vgl. Mt 24,9–12). Verschleiß? Abnutzung? Vielleicht Flucht in den Schutz der „religio licita“, also der Synagoge? Es sieht so aus, als beschwichtige man sich: Es geht auch ohne Jesus Christus.

Dem begegnet der Hebräerbrief mit der „Lehre von Christus als dem himmlischen Hohenpriester, durch dessen Opferdienst wir Sünder das Recht und die Macht haben, dem ewigen Gott freimütig zu nahen, um schon jetzt an seiner Freiheit und Lebensmacht Anteil zu erhalten, bis wir für immer das verheißene Erbe empfangen“⁹.

Gewisse Parallelen zur inneren Lage unserer Gemeinden fallen auf; um so mehr werden wir auf das achten, worin der Text die Abhilfe sieht bzw. was ihm in dieser Lage geboten scheint. Eine Kirche, der es um sich selbst

9 Hegermann (wie Anm. 8), S. 3.

zu tun wäre – um ihren Erfolg, ihre Akzeptanz und Resonanz, um ihren Bestand, ihre Finanzen, ihren Stellenplan – würde möglicherweise vorrangig auf Publikumswirksamkeit bedacht sein – auf public relations – auf Bundesgenossenschaft mit irgendwelchen Größen und Mächten des Säkulum's. Absicht und Mittel sind in unserem Brief ganz andere. Er weist auf den Ernst der Situation. Er macht deutlich, was auf dem Spiele steht; was sich mit dem Verhalten der Angeredeten – so oder so – entscheidet. Die Tonart ist ernst, fast drängerisch. „Den Sohn Gottes mit Füßen treten“ (10,29) – wer wollte das schon? Der Stil solcher Warnung klingt nach pfäffischem Eifer oder sektiererischer Werbungsmanier. Falsche Tonart kann viel verderben. Auch im Nachsprechen wird es darauf ankommen, daß die Liebe das Dominierende ist – auch in der Sorge und in dem Bangen um die angeredeten Menschen.

In der Sache geht es allerdings darum: Meint ihr, ohne Christus leben und bestehen zu können? Und das heißt, auf die gängige theologische Formel gebracht: Wollt ihr unter dem Gesetz leben oder aus dem Evangelium? Genauer gesagt: Die erste Möglichkeit – Rückfall ins Gesetzliche – ist die im Text von vornherein *negierte* Möglichkeit. Ihr seid *nicht* zum Berg Sinai gekommen, sondern zum himmlischen Jerusalem. Uns klingt noch Ps 122 im Ohr: „Unsere Füße stehen in deinen Toren, Jerusalem.“ Ihr „Hebräer“, wißt ihr, wo ihr steht? Man liest bei Otto Michel: „Mit der Überschrift“ – so schon im Papyrus 46, um 200 – „könnte eine judenchristliche Gemeinde ins Auge gefaßt sein, die in Gefahr steht, ins Judentum zurückzusinken“. Jedenfalls ist eingehende Kenntnis alttestamentlicher Überlieferung vorausgesetzt. Ihr Hebräer, wollt ihr den „Schatten“ oder die „Wirklichkeit“, die diesen Schatten wirft (10,1)? Darauf läuft es ja hinaus, wenn ihr die „Versammlungen“ verlaßt (10,25). Aber nein – das wäre noch zu harmlos geredet; ihr würdet „Gottes Gnade versäumen“ (12,15). Was Schatten war, ist ja durch die Wirklichkeit überholt, der erste „Bund“ ist „veraltet“ (8,13). Vollzöge man sozusagen die „Buße“ *rückwärts*, so würde man damit „für sich selbst“ – in dieser bewußten Entscheidung des Abfalls – „den Sohn Gottes abermals kreuzigen“ (6,1). Das wäre aber Rückkehr in die Heillosigkeit. (Die Stelle 6,4ff ist eine harte Nuß; wir können die Probleme hier nicht ausdiskutieren.)

Will uns der Verfasser ein abergläubisches Gruseln suggerieren? Die Leser müßten den Ernst der Situation aus dem Alten Testament kennen. Am Sinai, am Gottesberg, konnte man die Unnahbarkeit und Schrecklichkeit Gottes wahrnehmen. Man muß nur 2. Mose 19ff lesen. Da ist der „Berg“, der „anrührbare“, also geographisch lokalisierbare Berg beschrieben – im Unterschied zum himmlischen Heiligtum. Man *konnte* den Berg anrühren, aber man *durfte* ihn *nicht* anrühren. Von Feuer ist die Rede, von Donner und Blitzen, von Dunkelheit und Finsternis (V. 18: gnóphos und zóphos, Wort-

spiel), von Ungewitter und Beben des Berges. Und dazu der gellende Ton der Posaune und der (ohrenbetäubende) Schall der Gottesworte. Das Volk konnte es nicht ertragen. „Hör auf, so zu reden!“ Sogar Tieren war der heilige Bezirk versperrt. Und selbst Mose, der Beauftragte, der Mittelsmann zwischen Gott und dem Volk, bekennt: „Ich bin voll Furcht und zittere.“

Nun sind wir, wie es scheint, doch in eine Art pfäffischen Terrorismus geraten. Den Menschen bange machen, sie ideologisch und psychologisch unter Druck setzen? Allerdings kann kein Argument überzeugen, nach dem Gott – wenn er denn etwas auf seinen guten Ruf hielte – verpflichtet sei, uns vor allem Erschreckenden und Belastenden zu bewahren und statt dessen für eitel Sonnenschein zu sorgen. Gott fordern? Ihn zum kosmischen Bodyguard machen? Ihn noch verklagen, wenn er die Welt, die wir mit unserer Sünde korrumpiert und zum Tummelplatz des Teufels gemacht haben, nicht schleunigst und umfassend in Ordnung bringt? Solche Einfalts-Dreistigkeit kann vor dem biblischen Gotteszeugnis nicht bestehen. Wir haben auch kein Recht, von ihm zu fordern, daß er das scheinbar Sinnlose verhindern müßte. Im Blick auf den Karfreitag sollte es uns vergehen, so zu reden. In einem Roman aus unseren Tagen kann man lesen: „Die einzige Entschuldigung für Ihn ist, daß es Ihn nicht gibt.“ Ein Gott, auf den solches zuträfe, wäre nicht der Gott der Bibel, sondern ein selbstkonstruierter Vernunftgott.

Die eine Seite des Heiligen ist das *Tremendum*. Werner Elert hat uns das Urerlebnis Luthers beschrieben (nach der Vorlesung über den 90. Psalm). Es war ihm, als schauten ihn aus dem Dunkel der Nacht zwei glühende Augen an. „Alle Kreaturen dünken einen eitel Gott und Gottes Zorn sein, wenn's auch gleich ein rauschend Blatt ist.“ Geschöpfe werden zu Gottes „Ruten und Waffen“, gleichviel, ob es „das Meer mit seinen Wellen und Wogen“ oder „Krankheit, Hunger, Pestilenz, Feuer, Wasser, Krieg“ ist – oder (auch von daher kann Erschrecken kommen) „die Obrigkeit“.

Solche Erfahrungen – deren unser Jahrhundert voll ist – sind aber noch nicht das Eigentliche. Selbst wenn uns unsere Welterfahrung *nicht* erzittern ließe: Gottes Zorn wird doch vom Himmel offenbart über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit der Menschen (Röm 1,18). Das Evangelium, von dem sogleich noch die Rede sein wird, ist jedenfalls keine platte, langweilige Allerweltswahrheit, sondern hebt sich von dem Hintergrund ab, der, als letzter Satz unseres Kapitels, noch einmal sichtbar wird: „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (29). „Weh mir, ich vergehe!“ ruft Jesaja, als er den Herrn gesehen hat (6,5).

Wir erinnern uns: Dies alles ist die Möglichkeit, die die Leser des Briefes *hinter* sich haben sollten. Zu diesem grauerregenden Berge seid ihr *nicht*

gekommen (18). Bitte, strebt nicht wieder dahin zurück! Ihr werdet doch nicht das viel Bessere, das ihr habt, preisgeben! Das Beglückende, Befreiende, in der Sprache der Psychologen gesagt: das *Faszinosum*.

„Ihr seid gekommen“ (22), „herangetreten“ an dieses Neue. Das Verbum hat gottesdienstlichen Klang. So schon im Alten Testament das Wort *na-gásch*: man „nähert sich“, man „tritt heran“ zum Herrn (Jer 30,21; Hes 44,13 u. v. a. m.), zum Allerheiligsten (4. Mose 4,19; I Sam 9,18 u. a.). „Naht euch zu Gott!“ (Jak 4,8) ist Einladung zum Gottesdienst. „Es traten zu ihm seine Jünger“ (Mt 5,1) – feierliche Einleitung zur Bergpredigt.

Uns öffnet sich das himmlische Jerusalem, das eigentliche, wahre Heiligtum. Wir erinnern uns der Beobachtungen aus der ersten der drei Bibelarbeiten. Was für die Gemeinde des Alten Bundes der Tempelberg war (Zion), das ist für uns: Christus, der auferstandene, erhöhte Herr zur Rechten Gottes. Feiern wir Gottesdienst, dann sind wir bei IHM und damit in dem Heiligtum, das zur himmlischen Wirklichkeit gehört. „Christus ist nicht eingegangen in das Heiligtum, das mit Händen gemacht“ (also „anzufassen“) ist (vgl. 18) „und nur ein Abbild des wahren Heiligtums“, „sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen“ (10,24).

Ich bekenne, daß ich mir dieses himmlische Heiligtum – besonders in Gottesdiensten – so ähnlich vorstelle wie in den Thronvisionen Offb 4 und 5 oder in Dürers Allerheiligenbild (1511, Wien), wohl wissend, daß alle unsere Vorstellungen unangemessen sind, nicht unangemessener jedoch als die blässen Gedanken, die durch das Ausweichen ins Abstrakte entstehen. So erkennt unser innerer Blick beim Vater oder vor dem Vater den uns vertretenden „Mittler“ Jesus (24), den ewigen Hohenpriester („er lebt für immer und bittet für sie“, „die durch ihn zu Gott kommen“ 7,25). Er gebietet nicht nur, er droht nicht, er stellt uns nicht bloß, er verurteilt uns nicht – wie er wohl könnte und, aufgrund des Gesetzes, müßte –, sondern er „*bitter*“ für uns, und all unser Beten als Gemeinde hängt sich sozusagen an sein Bitten an. Wir beten „im Namen Jesu“ (Joh 16,23f). Unser Beten ist einbezogen in Sein Gebet. Wir beten nicht aufs Geratewohl, nicht auf eigenes Risiko, nicht (man verzeihe den Ausdruck:) auf eigene Faust. Fühlen wir es? Unsere Gebete geschehen im „Sog“ seines Betens. Ich denke, hier gibt es für uns alle noch viel zu lernen.

Daß Jesus, der Mittler, und das „Blut der Besprengung“ in einem Atem genannt wird, will – so fremd uns die Vorstellung sein mag – beachtet sein. Die Apokalypse hat in ihren Thronvisionen den Sohn als das Lamm wahrgenommen. Jesu Eintreten für uns ist beglaubigt, ja ermöglicht durch seinen Sühnetod. Er ist mit uns verbunden auf Gedeih und Verderb, und, da wir als

die Abgefallenen und darum Verlorenen bei Gott nichts mehr zu hoffen hatten, tatsächlich auf Verderb. Gerade so ist er für uns der Mittler. Er läßt uns seine „Brüder“ sein (2,11.17). „Vater, nimm sie an, sie sind meine Menschen-Geschwister!“

„Besprengt mit Blut“: für die Menschen der Bibel war das Blut Träger des Lebens schlechthin; wurde das Blut des Opfertieres auf die Gemeinde gesprengt (2. Mose 24,8; I Petr 1,2), dann wurden die Menschen in den Gottes-Kreislauf des Opfertieres einbezogen. Es bedarf für uns einer kräftigen Umwandlung der Aussage, wenn wir Offb 7,14 lesen: Die aus der großen Trübsal Gekommenen „haben ihre Kleider hell (wörtlich: weiß) gemacht im Blut des Lammes“.

Wir haben uns in der vorangehenden Bibelarbeit schon Gedanken darüber gemacht, warum Gott nicht Gnade walten lassen konnte, ohne an seiner Gerechtigkeit festzuhalten. Dies sei hier nicht wiederholt. Blut „schreit“ von der Erde zu Gott (1. Mose 4,10). Abels Blut schrie nach Rache. Das Blut Jesu „redet besser“.

Nun, ihr „Hebräer“, *diesen* Christus wollt ihr verlassen? Der steht vor dem Vater und bittet unablässig und inbrünstig für euch, und *ihr* sagt: Laßt ihn beten, uns interessiert es nicht? Merkt ihr gar nicht, was aufzugeben ihr im Begriff seid? Ihr mögt entgegnen, man müsse ja nicht gerade verloren sein, wenn man sich von ihm lossagt oder ihn ignoriert. Nur: wer sich weigert, mit Christus ins himmlische Heiligtum einzutreten, steht notwendigerweise wieder am Sinai.

In der Sprache von Werner Elert geredet: *Gesetz*, als Heilsweg und Heilsgrundlage verstanden, und *Evangelium* stehen zueinander in einem „realdialektischen Gegensatz“. Von Realdialektik ist die Rede, weil es sich hier nicht nur um ein *Denken* in Gegensätzen handelt, sondern weil hier Wirklichkeiten gegeneinander stehen. Wer den *einen* Raum betritt, verläßt damit notwendigerweise den *anderen*. Man kann nicht sagen: Kehre ich Christus den Rücken, stehe ich noch immer auf neutralem Boden. Neutraler Boden? Ich werde Gott nicht los, wohin auch immer ich entlaufe (Ps 139,7ff).

Noch einmal weitet sich unser Blick. Als Gemeinde Jesu Christi haben wir Anteil an der *vollendeten Kirche* in ihrem Gottesdienst. Wieder hilft uns das letzte Buch der Bibel, auch Dürers Allerheiligenbild. Als Gemeinde auf Erden sind wir eingebendet in das himmlische Geschehen. Der Text beschreibt es, so gut man es eben als die Noch-Unterwegs-Gemeinde beschreiben kann:

Myriaden von Engeln. Die große „Festversammlung“ der Erstgeborenen¹⁰, derer also, die es „geschafft“ haben (in der Offb: die „gesiegt“, „überwun-

10 Wahrscheinlich eine Würdebezeichnung der Gemeinde Jesu, so O. Michel.

den“ haben). Ihre Namen sind im Himmel aufgeschrieben (Lk 10,20): kennt Gott unsere Namen, dann werden wir nicht in einer unpersönlichen Himmelswirklichkeit auf- bzw. untergehen, sondern dann ist uns unsere (in der Taufe begründete) Identität zugesagt. – So haben wir die, die vor uns aberufen wurden, nicht bloß, ja nicht einmal eigentlich in Gräbern zu suchen, sondern finden sie mit uns versammelt vor Gottes Thron. Die „Wolke der Zeugen“, von denen Kap. 11 gesprochen hat, blickt auf uns.

Gottesdienst: ein Geschehen zwischen Himmel und Erde. Unser Brief steht damit nicht allein. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“; das sagt Jesus vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mt 22,32). Nach dem alten Hymnus in Phil 2 „beugen sich die Knie aller derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind“; auch das kleine Häuflein Menschen in einer schlichten Dorfkirche gehört in die Himmel und Erde umspannende Schar der Christus-Bekenner und hat damit eine alle kosmischen Maße sprengende Weite.

Wer das begriffen hat, wird sich nicht dagegen sträuben, daß wir in unseren Gottesdiensten – neben dem „neuen Lied“, dessen Recht nicht bestritten sein soll – die Gebete und Gesänge der Vorfäter im Glauben uns zu eigen machen. Wir beten ihre Psalmen. Mit den Engeln aus der Christnacht singen wir das Gloria in excelsis. Das Dreimal-Heilig hat Jesaja im Tempel gehört, und die verfolgte Gemeinde Kleinasiens hat es aufgenommen (Offb 4,8). „Du bist würdig ...“ heißt es (in einer uns ungewohnten Sprache) in Offb 5,9 u. ö. Und wir beten das Gebet, das der Herr selbst uns mitgegeben hat: „Vater unser ...“ Singen und beten wir Vergangenes? Überliefertes lebt, weil es zugleich und erst recht *Zukünftiges* ist. Wir wünschen uns gegenseitig die *Erkenntnis* dessen, was uns in Christus gegeben ist, und in jedem Gottesdienst die *Erwartung* dessen, was bisher kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was aber Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (I Kor 2,9).

Was heißt heute, das Rechte zu tun?¹

Ich will diese Frage nicht allgemein als Frage gegenwärtiger ethischer Orientierung aufnehmen, sondern als Frage im Blick auf unsere *Kirche*: Was ist zu tun, daß sie sich in der gegenwärtigen Situation ihrer selbst und der Lebenswelt, in der sie lebt und für die sie da ist, als *Kirche Jesu Christi* erweist und von daher als „*Kirche für das Volk*“?

I.

Die Frage entspringt einer tiefen aktuellen *Sorge* um unsere Kirche – einer Sorge, die wir wohl alle teilen. Der Wind öffentlicher Meinung bläst ihr auf einmal kräftig ins Gesicht, kräftiger, als wir es – jedenfalls im Westen – früher gewohnt waren. Sehr viele bisherige Mitglieder der Kirche haben sie verlassen. In bestimmten Volksschichten gehört es heute mehr und mehr geradezu zum guten Ton, nicht mehr zur Kirche zu gehören. Aber nicht nur das – besorgniserregender ist der *innere Zustand* unserer Kirche: in vielen Häusern von Mitgliedern der Kirche selbst ist jegliche Form gemeinsamer Glaubenspraxis wie erloschen. Eltern beten nicht mehr mit ihren Kindern, singen keine Glaubenslieder mit ihnen, lassen die Phantasie ihrer Kinder nicht mehr in der Bilderwelt biblischer Geschichten bestimmt und geordnet werden, sondern überlassen sie der Flut von Horrorbildern immerfort um ihr Leben kämpfender und aus eigener Kraft siegreicher Helden-Typen, wie sie vor allem unsere Medien täglich anbieten. Glaube ist kein Thema des täglichen Miteinanders. Den sonntäglichen Gottesdienst erleben nicht mehr viele Kinder an der Seite ihrer Eltern. Diese lassen sie also nicht mit der Erfahrung aufwachsen, daß der Gottesdienst der Höhepunkt alles alltäglichen Lebens ist, seine entscheidende Kraftquelle. Immer mehr Eltern empfinden es als Zumutung, ihre Kinder zum Kindergottesdienst zu bringen

1 Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in der Evangelischen Akademie in Bad Segeberg am 29. Januar 1996.

– zu einer Zeit, wo doch Ausschlafen, Brunch mit Freunden und jedenfalls häuslich-private Behaglichkeit angesagt ist. Dabei ist man keineswegs religionslos. Der Markt religiöser „Esoterik“ blüht, das Interesse an Selbstfindung im Spiegel fremdartiger Religiosität ist durchaus vielfältig, Meditations-schulen jeder Art haben viel Zuspruch, und die Bilderwelt von Werbung, Film und Kunst ist voll von religiösen Motiven, die sich freilich als solche nicht zu erkennen geben und in ihren Konturen verschwimmen. Daß an alledem auch Kirchenmitglieder teilnehmen, die nicht daran denken, aus der Kirche auszutreten, ist ein Symptom für eine tiefe Unsicherheit in der inneren Einstellung und im alltäglichen Verhalten zu dem, was Glaubenslehre und Glaubenspraxis der Kirche ist. Viele *leben* damit nicht mehr. Selbst Zentrales ist vergessen, nicht weil man atheistisch gesinnt wäre, sondern weil alle *konkreten Formen, sich täglich darin einzuüben*, seit langem wie erloschen sind und darum als fremd und unzugänglich, als „veraltet“ und „nicht mehr zeitgemäß“ empfunden werden. Gleiches trifft auf den Bereich alltäglicher Sittlichkeit zu. Wie man sich „*religiös*“ seine ganz eigenen, persönlichen Wege auswählt und sich dabei faktisch doch ganz „trendgemäß“ verhält, so auch in dem, was man in seiner Lebensführung tut und läßt.

– Man sollte meinen, die Leitungsorgane unserer Kirche reagierten auf diese deutliche Krise mit deutlichen Versuchen zu einer Regeneration aus der Wurzel und Mitte. Das öffentliche Erscheinungsbild von Kirchenleitung ist jedoch ein anderes. Als aktuelles Hauptproblem wird gegenwärtig erstens überall die *Finanzlage* der Kirche verhandelt, und zwar zumeist so, daß nach einem Verteilungsmodus gesucht wird, durch den alle Gemeinden und „Dienste und Werke“, alle Arbeitszweige und Gruppen quantitativ gleich behandelt werden. Nur so scheinen Verteilungskampf-Mentalitäten auszuschließen zu sein. Der primäre Leitungsgesichtspunkt ist der Erhalt des Kommunikationspegels.

– Ein weiteres Interesse konzentriert sich zweitens darauf, wie der schwindenden *Präsenz der Kirche im Bereich der Öffentlichkeit* aufzuhelfen ist. Dabei geht es vor allem um die Frage, wo Themen und Motive der Kirche an Themen und Trends der gegenwärtigen Lebenswelt anzupassen seien, damit „Kirche“ für mehr Menschen „wieder interessant“ werde. Voraussetzung ist die Sorge, die Kirche habe die zentralen Lebensinteressen „der Menschen unserer Zeit“ verloren beziehungsweise einfach noch nicht erreicht, sie sei allzu lange ihrer „veralteten Tradition“ verhaftet geblieben und habe sich selbst nicht im Gleichmaß mit ihrer Umwelt „verändert“. Dieses Anpassungs-Interesse ist bis heute vorherrschend – obwohl Fachleute aus der Industrierberatung den Fehler eher darin vermuten, daß die Kirche kein deutliches Bewußtsein vom *Eigenwert* ihrer „Produkte“ habe und *dies* der

entscheidende Grund für ihre mangelnde „Werbewirksamkeit“ sei. Symptomatisch sind die sich abwechselnden Hauptthemen unserer Synoden, als deren treibendes Anliegen jenes Anpassungsinteresse deutlich erkennbar ist – es ist offenbar unstillbar.

Dahinter steht drittens ein *Verständnis* von „Volkskirche“, das allzu selbstverständlich am *Leitmodell der modernen freiheitlich-pluralen Gesellschaft* orientiert ist, deren Kommunikationsstruktur so eingerichtet sein muß, daß jedes Mitglied ein Höchstmaß an individueller Selbstbestimmung und „Selbstverwirklichung“ haben muß und als deren einzige *Toleranzgrenze Intoleranz* gegenüber anderen zu gelten hat. Entsprechend wird als primäre Aufgabe kirchlicher Leitungsorgane gesehen und in der Leitungspraxis mit mehr oder weniger Geschick und Erfolg befolgt, was Bischof Wölber bereits Ende der sechziger Jahre als „Zusammenhüten“ griffig beschrieben hat. Der Pfahl im Fleisch solcher Leitungsideen allerdings ist die *Wahrheitsfrage*. Wissen wir doch alle, daß die Kirche einen Herrn hat, dessen Heilswille eigentlich das alleinige Maß aller Kirchenleitung zu sein hat. Ist aber Kirche nach Confessio Augustana VII in ihrer Sozialgestalt definiert als Versammlung, in der das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden, so ist *dies* das allein wahre gültige Kriterium von Kirche – und nicht die durchweg tolerante Kommunikation ihrer Mitglieder untereinander.

Hier ist die Reibungsfläche, an der gegenwärtig immer tiefere Verwerfungen in der faktischen Kirchengemeinschaft entstehen: Eine wachsende Zahl von „Konservativen“ beziehungsweise „evangelikalen“ Christen und Gruppen besteht auf der Wahrheitsfrage im Sinne der Bibel- und Bekenntnismäßigkeit alles kirchlichen Lebens und Handelns und so auch aller Leitungsentscheidungen. Unter dem Leitgesichtspunkt der Wahrheitsfrage verengt sich dann freilich die Toleranzgrenze in der faktisch-gegenwärtigen Volkskirche; und dort, wo Kirchenvorstände, kirchliche Gruppen, Kirchenleitungen und Synoden Erklärungen abgeben, Beschlüsse fassen und Orientierungspapiere veröffentlichen, die zwar von Gremienmehrheiten getragen werden, jedoch mit der Grundlage von Bibel und Bekenntnis nicht vereinbar sind, werden sie mit der kritischen Frage konfrontiert, ob sie nicht ihr kirchliches Amt verfehlt beziehungsweise mißbraucht haben, und zwar gerade damit, daß sie sich korrekt an die Verfahrensregeln einer als offenen Kommunikationsprozeß verstandenen Kirche gehalten haben.

Die Konsequenz solcher Kritik ist freilich, daß dort, wo nach ihrer Regel Kirche *geleitet* würde, die „Volkskirche“, wie sie faktisch besteht, Grenzen bekäme, durch die sich nicht wenige Kirchenmitglieder als „ausgegrenzt“ erführen, beziehungsweise fühlten, weil *ihre* Meinungen und *ihr* Verhalten als kirchlich defizitär, wenn nicht als widersprüchlich zu beurteilen wären

oder beurteilt würden. So würden sehr schwere Kommunikationsprobleme und mancherorts auch Kommunikationsbrüche in der Kirche entstehen, die in der ohnehin äußerst schwierigen und allseits empfindlichen Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden, leicht zu einer Strukturkrise führen können, die man, wenn man dramatische Ausdrücke liebt, als „das Ende der Volkskirche“ bezeichnen könnte. Die Besorgnis davor hat gewiß gewichtige Gründe. Ungleich *gewichtiger* Gründe jedoch – so scheint mir – haben die kritischen Grundfragen an unsere Kirche von dem ernstgenommenen Fundament in Bibel und Bekenntnis her; „Quo vadis – wohin gehst du?“ Der Apostel sagt: „Nichts vermögen wir gegen die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit!“ (II Kor 13,8). Wer darauf sogleich mit der Pilatusfrage kontert: „Was ist denn (schon) Wahrheit?“ (Joh 18,38), und diese Frage in unsere plurale Gegenwart hinein als Vorwurf verlängert: „Ich habe meine Wahrheit, du die deine – wer Wahrheit schlechthin behauptet als Wahrheit für alle, ist ‚Fundamentalist‘ und handelt autoritär!“, der möge genau hinhören, was Jesus Pilatus gesagt hat: „ICH – bin dazu geboren und in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme“ (Joh 18,37)! Eines der entscheidenden Kriterien, nach denen Martin Luther „die“ Wahrheit des Evangeliums verstanden hat, war die Einsicht, daß diese „*extra nos*“ besteht – nämlich allein in Christus –; und das hatte *nicht* den Sinn, es gebe kein Recht für irgendeinen Christen oder für irgendeine Kirchenpartei, *die* Wahrheit in Anspruch zu nehmen; sondern im Gegenteil: Weil Wahrheit nur im Munde *Christi* zu vernehmen ist, vertritt mit Recht in seiner Kirche *die* Wahrheit, wer Christi Wort bezeugt; und wer felsenfest darauf vertraut, daß Christi Wort die Macht und Überzeugungskraft hat, sich in der Kirche durchzusetzen.

Hier scheint mir das Wurzelproblem unserer kirchlichen Gegenwart zu liegen. Und hier zugleich der Ansatzpunkt zur Antwort auf die Frage: „Was heißt heute, das Rechte zu tun?“

Weil aber die vielen gegenwärtigen Auseinandersetzungen um diese Frage immer wieder zeigen, wie hautnah einerseits in der Tat autoritäres Mißverständnis und autoritärer Mißbrauch im Umgang mit der Wahrheit in unserer Kirche beieinander liegen, wie verführerisch andererseits die Möglichkeiten sind, der Wahrheitsfrage mit scheinbar vernünftigen und pragmatisch unausweichlichen Argumenten auszuweichen, darum möchte ich mich im folgenden Hauptteil meiner Ausführungen ganz darauf konzentrieren, den beiden Aspekten der Wahrheit des Wortes Christi nachzudenken: seiner absoluten Verbindlichkeit und seiner umfassenden Überzeugungskraft – oder johanneisch ausgedrückt: der *Wahrheit*, die als solche *das Leben* ist (Joh 14,6). In einem Schlußteil sollen dann daraus einige praktische Konsequenzen im

Blick auf eine geistliche Reform und Erneuerung unserer Kirche ausgezogen werden, nicht zuletzt auch unter ökumenischem Gesichtspunkt.

II.

Den Kern der Krise unserer Kirche sehe ich darin, daß für immer mehr Menschen, auch für viele Christen Gott nicht mehr als persönliches *Gegenüber* erlebt wird: als ein ICH, das dem Menschen zum Du wird und ihn als Du anspricht. So wird Religion diffus und neigt sei es zu pseudoreligiöser Selbstüberhöhung des Menschen, als sei er göttlich, sei es zum Mißbrauch von Religion zur Befriedigung individueller Bedürfnisse, als könne er aus dem, was Gottes ist, für sich auswählen. Das erste kann kollektiv zu verantwortungslosem Umgang mit Menschenleben und Schöpfung führen, das Zweite zu narzistischer Grundhaltung mit der Folge schwerer Störungen im seelischen „Haushalt“.

Aber kein Mensch kann in Wirklichkeit *Gott selbst* beseitigen. Er kann sich ihm entziehen, sich taub machen für Gottes Anruf und blind für Gottes Handeln. Den Schaden trägt dann der Mensch, nicht Gott. Das Wunderbarste an Gott aber besteht darin, daß *Er* sich Menschen nie entzieht, immer erreichbar bleibt für jeden; daß *Er* „nicht will, daß irgendeiner verlorengeht“, und uns darum die Möglichkeit, uns Ihm zuzukehren, lebenslang offenhält (II Petr 3,9).

Die Bibel bezeugt das mit Gottes eigenen Worten. Israels Erwählung ist *das* zentrale Vorbild für Gottes Verhalten zu seiner Schöpfung insgesamt. Seinem Volk spricht er zu: „ICH BIN Jahwe, Dein Gott“ (2. Mose 20,2). Das heißt: So sehr er *Gott* ist und kein Mensch, allmächtig und ewig-lebend, so *ganz* ist er in seinem *Selbst*-Sein für Israel da. Nichts Solipsistisches also ist in ihm; es geht ihm nicht zuerst und zuletzt um sich selbst, sondern alles Eigene setzt er ein für sein Volk. In diesem Sinne ist sein Name eine Zusage: Er ist, was er ist, als *Israels* Gott, und wird und will es immer sein. Sein Name lautet darum nach der anderen zentralen Selbstoffenbarung (2. Mose 34,6): „Barmherzig, gnädig, geduldig und von großer Güte und Treue“. All dies sind „Eigenschaften“ Gottes, die er in seinem *Handeln* erweist. Es gibt eine Fülle von Stellen im Alten Testament, in denen dieser Name Gottes immer wieder im Lobpreis und Grund-Dank der Seinen anklingt – bis in ganz späte Zeugnisse und bis ins Neue Testament, zum Beispiel im Magnifikat Marias. Zwar wird der Ernst dessen, daß Israel sich mit seinem ganzen Leben diesem seinem Gott anvertrauen und ihm gehorchen soll, und entsprechend der Ernst der Gerichtsdrohung Gottes gegenüber allem Unglauben

und Ungehorsam nicht im mindesten beseitigt. (Das zeigt sich in der Fortsetzung 2. Mose 34,7.) Gott nimmt den Menschen als verantwortlichen Adressaten seiner Zusage vollkommen ernst. Würde aus seiner Barmherzigkeit, was Dietrich Bonhoeffer „billige Gnade“ genannt hat, so würde sie ihr Wesen als *Heilshandeln* verlieren. Gottes „Zorn“ ist die Kehrseite der Wirklichkeit seiner barmherzigen Gnade. Aber wer sich ihr im Glauben in die Arme wirft, der erfährt durch sie selbst, daß *sie* es ist, die Gottes *Sein* bestimmt, daß Gott zürnt, weil er barmherzig ist und sein will, weil es dieser sein Barmherzigkeitswille ist, dem der Unglaube sich versagt. Das Kommen Jesu, seine Menschwerdung, seine Heilsverkündigung, sein Sühnetod am Kreuz und seine Auferstehung, Erhöhung und Verherrlichung sind die äußerste Verdichtung dieses Seins Gottes für seine Erwählten, die er liebt auch noch als Sünder, für die er seinen eigenen Sohn und in ihm sich selbst ganz hingibt, um sie aus der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, aus der Verfehlung des Lebens, die sie sich selbst zugezogen haben, herauszuholen und ihr Leben von Grund auf zu erneuern.

Sie werden vielleicht entgegenn wollen: Das alles wissen wir doch, es ist jedem Christen wohlbekannt und wird in jedem Gottesdienst immer wieder angesprochen. Aber nach der Weisheit der Bibel ist alles *Wissen* um Gott ein zentraler *Lebensvorgang*! Löst sich das Glaubenswissen vom Glaubensvollzug ab oder separiert sich das Glaubensleben aus dem *Ganzen* des Lebens und wird darin wie zu einer Exklave, dann wird das bloße Wissen alsbald leer. Das kann man sich nicht oft genug bewußt machen. Man empfindet dies Wissen dann mit Recht als „unlebendig“ und „lebensfern“, es verliert sein Gewicht und seine Bedeutung; es wird „gleichgültig“ und durch anderes, Näherliegendes, zum Leben „Brauchbares“ ersetzbar. *Das* ist das Problem heute! Wenn aber dieses Elementarwissen *wahr* ist, weil Gott wahr ist und es bleibt, dann muß sich die Frage, was für die Kirche heißt, *heute* das Rechte zu tun, darauf konzentrieren, wie ihre fundamentale Lehrtradition zur *lebendigen* Tradition werden kann, wie Christen dazu bewegt werden können, den Glauben an den dreieinigen Gott wieder als *Lebensvollzug* zu finden, und wie dem christlichen Glauben entfremdete Menschen entdecken können, daß sie für ihr eigenes Leben in der modernen Lebenswelt Gott notwendig brauchen, damit ihr Leben nicht letztlich verkommt und buchstäblich verspielt wird.

Dazu bedarf es zu allererst einer persönlichen Sprachweise. Es gibt ja tatsächlich eine große Zahl von Christen, die sehr wohl persönlich um Gott wissen als Mitte, Ursprung und Ziel ihres Lebens. Aber woher kommt die so verbreitete Genanz, davon zu reden – so „natürlich“ zu reden wie von Essen und Trinken, Liebe und Arbeit, Glück und Leid?

Das kann man nirgendwo besser lernen als von den Betern des Psalters. Sie *leben* mit ihrem Gott. Für sie ist Gott „die Quelle des Lebens“ (Ps 36,10). „Wenn ich mich zu Bett lege, so denke ich an dich; wenn ich wach liege, so sinne ich nach über dich“ (Ps 63,7). Gott ist wie der Geliebte, den sie herzlich lieb haben (Ps 18,2f), der ihnen ein und alles ist, über dessen Nahesein sie sich freuen, nach dem sie sich sehnen, wenn er abwesend ist, wie der Hirsch nach Wasser schreit und dürres Land nach Regen; und dessen Kommen sie entgegenjauchzen. Sie freuen sich über jedes Wort, das er zu ihnen spricht, und sind tief dankbar, wo immer er sein Ohr ganz nahe an ihren Mund hält, um ihr Klagen zu hören. Er ist für sie wie ein Felsen, auf dem das Haus ihres Lebens sicher aufrucht, wie eine Burg, in der sie vor Feinden sicher sein können, wie ein Schild, der giftige Pfeile auffängt, und wie ein Schwert, mit dem sie sich gegen Verfolger wehren können. Sie können ihm alles erzählen, was sie erleben, was böse Nachbarn ihnen angetan haben, aber auch, was sie selbst Böses getan und womit sie ihren Geliebten, Gott, gekränkt und verletzt haben. Sie vertrauen sich seiner Hilfe an, seiner Rettung aus Todesnöten *media in vita* – mitten im Leben – seiner Vergebung. Sie wissen, wo er zu finden ist: in seinem Hause, und sehnen sich danach, im Gottesdienst mit dabei zu sein. Es ist „ihres Herzens Wonne“, ihn zu loben und zu preisen: daß er da ist, daß er alle Wunden heilt, alle Tränen trocknet, aus Gefängnishaft und aus Gefahren auf dem Meer errettet. Und selbst da, wo er fern scheint und sie sich von ihm verlassen fühlen, hören sie nicht auf, nach ihm zu schreien: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne ...“ (Ps 22,2).

Könnte man so nicht auch heute von Gott reden, von dem beseligenden Wunder seiner Nähe, der Begegnung mit ihm, von Führungen und Errettungen, von seinen Tröstungen in Angst und Not, von all den überraschenden Erlebnissen, daß er mich kennt und versteht, tiefer und umfassender als ich mich selbst kenne, daß er mich liebhat, mit mir geht und mir selbst in die äußersten Wüsten, in die ich mich verrannt habe, nachgeht, und wo ich mich selbst schon verloren gebe, *Er* mich nicht aufgibt und mir Wege zeigt und öffnet, auf denen es für mich weitergeht. Wie ich in Angst und Gefahr auf einmal seiner Nähe inne geworden bin, der ich mich getrost anvertrauen konnte – in dem geheimnisvollen Wissen, daß die Hand, die mir da jetzt gereicht wird, mich auch dann noch festhält und hindurchzuführen vermag, wo es in den Tod geht.

Lebendiger Glaube ist in der Tat ein Lebensverhältnis ganz eigener Art. Es wird von daher in seinem Hinter-Sinn durchaus verständlich, daß in einem glaubensfernen Leben so oft die innige Liebesverbindung zwischen zwei Menschen geradezu religiöse Qualität gewinnt – nur, daß deren Gelin-

gen eine Sache ungestillter Sehnsucht ist, allenfalls produktiver Fantasie, die aber meine Wirklichkeit nie einholt, den wirklichen Partner maßlos überfordert, und die eigene Seele mit all ihren Tiefen und Untiefen mit sich allein läßt. Da liegt es nahe zu vermuten, daß auch der Glaube an Gott zum Bereich dieser Glücksfantasien gehören müsse, und zu urteilen, darin sei der Traum von einem in himmlisches Licht getauchten *menschlichen* Liebesverhältnis immer noch ungleich *lebensvoller*. Aber lebendiger Glaube ist in all seinen zweifellos mystisch zu nennenden Erlebensweisen in der Wirklichkeit irdischen Lebens fest verortet. Menschliche Liebe und Partnerschaft wird gerade von allen Überhöhungen entlastet, wo die Liebe dieser beiden zu Gott die Mitte zwischen ihnen ist. Ebenso das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, das so rasch heillos wird, wenn Eltern, die in sich selbst keinen Stand und zueinander kein tragendes Vertrauen haben, sich an ihre Kinder klammern, anstatt sie zu führen. Was bedeutet es für das Selbständigwerden von Kindern, wenn sie von früh auf erfahren, daß auch ihre Eltern mit ihnen zusammen, einen himmlischen Vater haben, der unendlich verlässlich ist, wo sie erfahren, wie menschliche Verlässlichkeit ihre Grenzen hat.

Wie ein menschliches Liebesverhältnis, will auch das zu Gott im Verlauf des alltäglichen Lebens kontinuierlich geübt und gepflegt werden. Dazu bedarf es Begegnungs- und Kommunikationsformen, die im Tages-, Wochen- und Jahresverlauf ihren festen Ort haben. So gehört das Gebet zum Leben im Glauben notwendig hinzu. Wer nicht mehr miteinander redet, lebt sich auseinander. Es belebt so auch die Beziehung zu Gott, wenn es feste Zeiten gibt, in denen ich ihm alles erzählen kann, was in meinem Leben „gerade dran“ ist, und umgekehrt auch ich meinem Gott Raum in mir gebe, zu mir zu reden. Nur im konkreten *Leben* des Redens und Hörens kann ein Mensch dessen *gewahr werden*, daß Gott wirklich hören und reden kann – anders als Menschen, aber nicht weniger erfahrbar, sogar viel inniger und dichter, als Menschen es miteinander üben und erfahren können. Für beides gibt es von Gott selbst gegebene Medien: für das Beten den Psalter und einen großen Reichtum von Gebeten und Liedern aus dem Schatz der in Jahrhunderten gewachsenen Gebetskultur der Kirche in einer Vielfalt, die für jeden von uns geeignete Vorbilder enthält, und in einer Gebetsqualität, an der wir unser eigenes Beten gut schulen können. Und für das Hören gibt es die Bibel, die sich seit den ersten Anfängen der Kirche als das maßgebliche Zeugnis des Lebens mit Gott, in dem Gott selbst zur Sprache kommt, erwiesen hat – so daß sein von Menschen bezeugtes Tun und Reden als ein solches hörbar wird, das *mich* und *mein* Leben vollauf miteinbezieht. Wir haben heute die so bewährte Kunst des Umgangs mit der Bibel als *Gottes Wort* und als sein persönliches Sprechen zu mir leider weithin verloren und

sie auch richtiggehend verkommen lassen, sei es, daß die für alles Verstehen so wichtige *historische* Auslegung die biblischen Texte nur noch in ihrer Entferntheit von uns übrigbleiben läßt, wie einen Steinbruch, aus dem sich jeder auswählen und für sich zurechtlegen kann, wie es ihm gerade paßt, sei es auch, daß die historische Auslegung Reaktionen heftiger Ablehnung hervorruft, die dann zu allerlei Weisen frommer Besitzergreifung führen. So werden wir es neu zu lernen haben, wie man genau auf das Wort der Apostel und Propheten zu achten und *darin* auf *Gottes* Wort zu hören vermag. Der tägliche persönliche Umgang mit der Bibel als *der* Heiligen Schrift jedenfalls ist für die Praxis gelebten, in das eigene Leben integrierten Glaubens unerläßlich. Nur so kann jene geistliche Faszination für die eigenartige Sprachkraft des Wortes Gottes entstehen, in der er uns zu Herzen redet und die Herzen von sich überzeugt, so daß jede Langeweile gegenüber der Bibel vergeht und eine „Wonne“ des inneren Hörens entsteht, wie sie zum Beispiel der 119. Psalm in unaufhörlicher Variation und Wiederholung ausdrückt.

Ich breche hier ab, obwohl darüberhinaus noch so viel mehr zu sagen und zu bedenken wäre. Worauf ich hinauswill, ist dies: Ein konkretes Gegenüber zu Gott kann nur noch als *wirklich und wirksam* wahrgenommen und als Element menschlichen *Lebens* ernstgenommen werden, wo wir Wege finden und einander zeigen, wie dies Gegenüber in einer geistlichen Kultur täglich-vertrauten Umgangs mit Gott als dem „ganz *Anderen*“, der uns so unendlich *nahekommt*, in das *tägliche Leben integriert* wird als elementar lebensnotwendiger Vorgang, ja: als der für das Gelingen von Leben *allerwichtigste*. Viel von der heute um sich greifenden tiefen religiösen Unsicherheit und Diffusion hat schlicht darin ihren Grund, daß unter uns Christen inmitten unserer Kirche diese Kunst und Kultur des *Lebens* mit Gott fremd geworden und weithin verlorengegangen ist. Also sind das Wichtigste, was wir in der Kirche brauchen, Schulen des Gebets und des hörenden Umgangs mit der Bibel: Orte, an denen diese praxis pietatis eindrücklich echt vermittelt und regelrecht erlernt werden kann. Denn nur, wenn wir selbst hör- und sprachfähig werden im Glauben, kann der Mehltau von Genanz und Berührungsangst in unserer eigenen Mitte allmählich wie ein Morgennebel in der aufgehenden Sonne weichen. Und nur dann werden dem Glauben entfremdete Menschen unserer modernen Lebenswelt *merken*, daß an diesem Christentum „etwas dran“ ist, um zu einem erfüllten Leben zu kommen, einem Leben, das seinen Namen verdient. (Übrigens: Genauso war es im vierten Jahrhundert, als die „Gemeindekirche“ zum ersten Mal „Volkskirche“ wurde – da hat die Kultur der Mönche viel dazu beigetragen, den vielen Nichtchristen, die sich plötzlich in einem christlichen Imperium Romanum verfan-

innere Achtung und Interesse für diese neue Religion zu vermitteln; und Theologen wie Ambrosius und Augustin haben diese monastischen Beiträge in verstehbare gedankliche Form gebracht. Und wiederum im sechzehnten Jahrhundert waren es die Reformatoren, die die Schätze klösterlicher praxis pietatis zwar gründlich entrümpelt, aber dann in den bürgerlichen Alltag täglichen Lebens hineingegeben haben. So erst ist der Umgang mit der Heiligen Schrift zu *allgemeiner* praxis pietatis geworden. Und Martin Luther hat dem den Weg geöffnet durch seine Theologie sowie besonders durch seine Übersetzung der Bibel, in der sich philologische und geistliche Kunst zu einer Einheit verbinden, die bis heute von keiner anderen Übersetzung erreicht worden ist.)

III.

Lassen Sie mich zum Schluß in ein paar Thesen wenigstens noch andeuten, was für Konsequenzen sich aus diesem Ansatz im Blick auf eine Kirchenreform als geistliche Erneuerung ergeben könnten.

1. Wir brauchen mehr Hilfe für alle Leitungsgremien unserer Kirche zu neuem Ernstnehmen ihrer Aufgabe, die Christen in den Gemeinden und Einrichtungen *zum Leben mit Gottes Wort in der Praxis des Alltags* zu ermutigen und *praktische Hilfen* dazu anzubieten. Im Bereich jeder unserer Landeskirchen sollte es geistliche Zentren geben, die Rüstzeiten für Kirchenvorstände, für Mitarbeiter, für interessierte Gemeindeglieder mit erfahrenen Teams ausrichten. Solche Häuser personell wie finanziell hervorragend auszustatten, sollte zu den „ersten Prioritäten“ gehören. Die Gründung des Bibelklosters in Schleswig innerhalb der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist zum Beispiel ein Schritt in die richtige Richtung.

2. Wir brauchen dringend eine erneute durchgreifende Reform der Aus- und Fortbildung unserer Pastorinnen und Pastoren. Sie sind ja die Ersten, die im Leben mit Gottes Wort selbst erfahren sein müssen, um davon in Gottesdienst und Seelsorge, Predigt, Unterricht und Erwachsenenbildung zu anderen überzeugend zu reden und die ihnen anbefohlenen, auf ihren Dienst angewiesenen Christen zu einer praxis pietatis zu ermutigen und zugleich zuzurüsten. Gründliche und detaillierte Bibelkenntnis ist dafür das A und O und eine Amtsauffassung im Sinne der biblischen Lesungen zur Ordinationshandlung die nötige Voraussetzung.

3. Wir brauchen eine Reform der Aus- und Fortbildung der Pastorinnen und Pastoren zugleich auch im Sinne einer Befähigung und geistlichen Be-

reitschaft zu missionarischer Aktivität unter der wachsenden Zahl der Kirche entfremdeter Menschen. Dazu ist nach wie vor eine solide „humanwissenschaftliche“ Bildung eine notwendige Voraussetzung, jedoch in Veränderung ihrer Bedeutung, die ihr seit den sechziger Jahren bis heute zugeschrieben wird: nicht als Maß für die Auswahl und Umprägung theologischer Themen, sondern zu verstehender Einsicht der Gründe solcher Entfremdung und der Chancen, ihnen das Evangelium so nahezubringen, daß sie es als für das Gelingen ihres Lebens notwendig erkennen. Dazu bedarf es wiederum einer verstehenden Kenntnis und Anerkennung der *Glaubenslehre* der Kirche!

4. Für die beiden letztgenannten vordringlichen Aufgaben ist eine verantwortungs- und vertrauensvolle ständige Arbeitsgemeinschaft zwischen Kirchenleitungen und theologischen Fakultäten unabdingbar. Die leider traditionelle Reserve gegeneinander muß überwunden werden.

5. In einer lutherischen Kirche ist die Rechtfertigung des Sünders allein kraft Gottes Gnade in Christus durch den Heiligen Geist nicht nur der Kern und das Maß aller Glaubenslehre, sondern auch aller christlichen Lebenspraxis. Wer sie verkündigt und lehrt, muß sie darum auch das eigene Leben bestimmen lassen. Dazu hat Christus Beichte und Absolution eingesetzt (Joh 20,23). Diese hat unsere Kirche weitgehend verloren. Sie muß dringend wiedergewonnen werden, angefangen bei den Pastorinnen und Pastoren selbst. Es ist zu überlegen, ob es dazu nicht eines eigenen Amtes bedarf: eines „Spirituals“, der beziehungsweise die – unabhängig von allen Dienstrechtswegen – für die geistliche Begleitung aller Theologen bereit steht, von den Studierenden bis zu den Bischöfen. Ein solcher Spiritual sollte auch regelmäßig geistliche Rüstzeiten leiten, in denen so viel geschwisterliches Vertrauen unter Pastorinnen und Pastoren geschenkt wird, daß die im Dienstrecht genannte „Gemeinschaft der Ordinierten“ geistliche Lebenswirklichkeit und deswegen eine wichtige Hilfe für sie wird. Die pastoralpsychologische Einzel- und Gruppenberatung hat eine davon völlig verschiedene Bedeutung und wird so von dem verbreiteten Mißverständnis entlastet, als sei sie etwa die moderne Form von Beichte und Absolution.

6. Die Mitte des Gottesdienstes der Kirche nach Confessio Augustana VII ist Christi Gegenwart in Wort und Sakrament. Die liturgische Entwicklung nach 1945 hat dazu geführt, daß unsere Gemeinden das heilige Abendmahl deutlich öfter feiern und es zum Teil liebgewonnen haben. Von dem Wort- und Sakramentsgottesdienst nach Confessio Augustana VII sind die meisten Gemeinden aber noch weit entfernt. Das muß als geistlicher Mangel erkannt werden, den beharrlich und behutsam zu überwinden in gesamt-kirchlichem Konsens das Ziel bleiben muß. Leib und Blut Jesu Christi zu empfangen, bedeutet in der praxis pietatis: von der entscheidenden Nahrung

des ganzen Lebens und Zusammenlebens zu zehren. Die sonntägliche Erfahrung, in der Predigt Christi eigenes Wort zu hören und in Seinem Mahl leibhaftig an seinem Auferstehungsleben teilzuhaben, ist in der praxis pietatis die Weise, wie das Grundgeheimnis der Verbindung zwischen Christus und den Seinen – er in ihnen und sie in ihm – konkret zu erfahren ist, ist „gelebte Rechtfertigung“. Dazu bedarf es einer gründlichen theologischen wie liturgisch-praktischen Hinführung und Einföhrung der Studenten und Vikare. Auch von der Art und Weise, wie die Liturgie – ebenso zucht- wie liebevoll – am Altar vollzogen wird, hängt viel ab, daß der Gottesdienst in seiner geistlichen Ausstrahlungskraft von der Gemeinde erlebt werden kann.

7. Ich kehre zum Anfang zurück. Die drei dort genannten gegenwärtigen Leitungsprobleme würden in einem anderen Licht erscheinen, und die Chancen, besser mit ihnen umzugehen, würden steigen, wenn im Sinne dieser sechs Gravamina Bewegung in unserer Kirche entstünde. Leitungsgremien hätten es dann leichter, 1. Konsens auch für Prioritätensetzungen zu finden; 2. die Weisen öffentlicher Präsenz der Kirche mit mehr echtem Selbstbewußtsein gegenüber den Meinungs- und Verhaltenstrends auszuwählen und wahrzunehmen; und 3. alle Kirchenmitglieder zu missionarischem Dienst zu motivieren, zu sammeln und zu befähigen.

Ich hoffe ja, ihr werdet so viel christlichen Verstand haben, daß ein Pfarramt, Predigtamt und das Evangelium sei nicht unser, noch eines Menschen, ja auch keines Engels, sondern allein Gottes, unseres Herrn, der es mit seinem Blut uns erworben, geschenkt und gestiftet hat zu unserer Seligkeit. Darum er gar hart über die Verächter urteilt und spricht: „Wer euch verachtet, der verachtet mich“ (Lk 10,16) und: „es wäre ihm besser, er hätte es nie gehört“ (II Petr 2,21).

Martin Luther, WA.B 10, 255,18–24

Luthers Anfrage an unsere Zeit

„Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“

„Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Das war *Luthers* Grundanliegen und Lebensthema. Durch den Ernst, mit dem er dieser Frage nachging, hat er seine Zeit aus den Angeln gehoben. Mit diesem Problem – radikal gestellt – hat er die mittelalterliche Kirche, Gesellschaft und Geisteswelt herausgefordert und die Neuzeit entschieden geprägt.

Hat unsere Zeit, haben wir – 500 Jahre danach – ein solches Thema, das uns unbedingt angeht, auf das es uns wirklich ankommt, bei dem wir es ernst meinen?

Es ist schon sehr schwer, für sein eigenes Leben klar zu beantworten, welches die Mitte ist, um die alles kreist. Wieviel schwerer ist das für unsere ganze Zeit, der man den „Verlust der Mitte“ bescheinigt hat! Wenn es uns gelänge, unser Leben auf ein einziges wesentliches Ziel, ein Grundanliegen, zu konzentrieren, dann hätten wir sicher nicht umsonst gelebt, wenn es uns gelänge, unserer Zeit *eine* ernsthafte Frage zu stellen, dann wäre uns viel gelungen.

Luther hat mit seiner Frage nach dem gnädigen Gott auch nicht einfach einen naheliegenden Gedanken aufgegriffen. Zwar gab es im frommen Mittelalter schon vor ihm die Frage nach dem gnädigen Gott. Aber es war seine herausragende Leistung, daß er alles, Theologie und Kirche, Wissenschaft und Frömmigkeit unter diesem „Thema“ zusammenfaßte. Man muß seiner Zeit also auch Fragen *stellen*, nicht nur beantworten. Darum ist es noch nicht ausgemacht, daß Luthers Frage nach dem gnädigen Gott überholt ist, nur weil sie in unserer zeitgenössischen Öffentlichkeit keine auffällige Rolle zu spielen scheint. Im Gegenteil! Ich erlebe die großen Probleme unserer Generation als verborgene Aktualisierung von Luthers Frage nach dem gnädigen Gott. Wenn man einen Blick in die Zeitung wirft, scheinen wir uns vor allem mit der *Angst*, der Angst vor Kriegen, mit der Angst vor Umweltzerstörung und mit dem Hunger in der Welt zu beschäftigen.

Dies scheinen alles rein sachliche Probleme zu sein. Der Glaube an Gott ist offenbar keine zwingende Voraussetzung, um sich darin zu engagieren.

Aber wenn man genauer hinhört, haben doch alle Menschen, die sich da engagieren, eine ganz bestimmte *Beziehung* zu diesem Problem. Der eine sagt: „Ich mache Friedensarbeit, weil ich nicht wieder schuldig werden möchte, wie im Dritten Reich!“ Ein anderer meint: „Umweltschutz, das sind wir unseren Enkeln schuldig!“ Andere „können es nicht mehr aushalten, daß wir satt sind auf Kosten anderer, die verhungern“. Wir haben es heute also nicht nur mit Sachproblemen zu tun, auch nicht nur mit Überlebensproblemen. Vielmehr wissen wir uns durch diese Herausforderung in unserem *Gewissen* angesprochen. Unser eigenes Menschsein steht auf dem Spiel dabei. Wir wären gar keine Menschen, wenn wir die Welt und die anderen Menschen teilnahmslos der Umweltvergiftung, dem atomaren Tod oder Siechtum oder dem Hungertod überließen.

Vielleicht sind es auch gar nicht einmal nur die *großen* Probleme, durch die wir uns herausgefordert fühlen. Auch als Ehepartner, Vater oder Mutter, Kollege oder beruflich Geforderter stehen wir in einem Geflecht von Ansprüchen und Herausforderungen, von guten und schlechten *Urteilen* über uns, von Stimmen, die uns bejahen und solchen, die uns ablehnen. Und wir sind, was wir sind, dadurch, daß wir auf diese Stimmen hören. Der Mensch ist darauf angelegt, daß er sich selbst erfährt im Lichte einer Fremd- und Selbsteinschätzung. Dabei ist hier zunächst unwesentlich, ob diese Einschätzung überwiegend positiv oder negativ ausfällt. Entscheidend ist, daß wir unsere Identität im Lichte eines *Urteils* gewinnen. Es ist eine ganz simple, aber eben doch fundamentale Einsicht Luthers, daß ich das, was ich bin, nur im Urteil der anderen oder in meinem eigenen Urteil bin, jedenfalls in Beziehungen zu anderen.

Der Grund meines Seins liegt also nicht in mir, sondern in einer Beziehung zu etwas außer mir. Entscheidend ist nun allerdings, ob ich dem, was nach meinem Urteil und dem meiner Umwelt mein Lebensgrund ist, entspreche, gerecht werde.

Verstehe ich mich ganz und gar als *Ehefrau* von meinem Ehemann her, dann bin ich zutiefst vernichtet, wenn mein Mann mich nicht mehr als Frau akzeptiert. Verstehe ich mich ganz als *Mutter*, lebe ich vom Urteil meiner Kinder über mich bzw. von meiner eigenen Einschätzung als Mutter. Sehe ich im Geldverdienen den höchsten Wert des Menschen, bedeutet ein finanzieller Zusammenbruch zugleich einen existentiellen Untergang, d. h. ein Konkurs bzw. Armut wären dann ein vernichtendes Urteil über mein ganzes Leben.

In jedem Fall hängen Sein oder Nichtsein daran, ob ich *dem* entspreche, woran ich mein Herz hänge, dem gerecht werde, wovon ich mir selbst die Erfüllung des Lebens verspreche.

In diesem Sinne verstand Luther sich als ganz und gar abhängig von dem, woran er sein Herz hängte, als einen Menschen vor *Gott* und im Urteil *Gottes*. Aber er wußte nie, ob er diesem Gegenüber auch entsprach. Er wußte nie genau, ob er genug dafür tat, daß sich das in ihm realisierte, was ihm das Grundanliegen war: die Liebe zu Gott.

Wer sich selbst mit einer bestimmten Aufgabe identifiziert, wird diese Unruhe in Luther verstehen: „Tue ich genug? Leiste ich das, was ich selbst von mir erwarten kann und muß?“ Wobei bei Luther nicht nur seine *Selbstachtung*, sondern auch die Angst im Spiele war, seine ewige Seligkeit zu verscherzen.

Wenn man einmal die wichtigsten Anschauungen der Neuzeit über den Menschen und seine Lebenserfüllung überprüft, dann stellt sich heraus, daß sie in einem Punkt übereinstimmen mit der *Gnadenlehre*, die Luther damals zur Verzweiflung brachte.

Die Neuzeit geht davon aus, daß der Mensch nur zu sich selbst kommt, wenn er das realisiert, was an Anlagen in ihm steckt. Daß man ein gutes Urteil über sich, von anderen oder von einem selbst, nur bekommt, wenn man alles dafür tut, was einem möglich ist, das ist der gemeinsame Nenner der mittelalterlichen und modernen Anschauung vom Menschen.

„*Facere quod in se est*“ – das tun, was in einem ist:

„Sei stark, sei kreativ, sei selbstlos, sei glücklich, sei fortschrittlich usw.!“ Alle modernen Welterlöser tönen mit Forderungen auf uns herab, wie wir uns zu verwirklichen haben. Luther durchschaute, daß der Versuch der Selbsterlösung in der Verzweiflung enden muß, weil wir uns eben nicht aus uns heraus zu etwas entwickeln, sondern weil unser Sein uns von außen zugesagt und zugespielt wird. Die Liebe kommt von der Liebe, nicht von den Anstrengungen für die Liebe. *Die Quelle der Menschlichkeit ist nicht der Mensch selbst, sondern ist der Schöpfer, dem der Mensch sein Leben verdankt.* Vertrauen, Urvertrauen ins Leben, können wir uns nicht selbst verschaffen. Bei aller Notwendigkeit, auch aktiv zu sein, um dieses Leben meistern zu können und bestimmte Aufgaben zu erfüllen, ist und bleibt *Liebe zu Gott* im tiefsten ein Geschenk, das wir nur entgegennehmen können, aber worüber wir nicht verfügen.

Für Luther war die Entdeckung grundlegend, daß nicht er etwas tun müsse, damit ihm sein Leben gerechtfertigt wird, sondern daß in Christus bereits alles getan ist. Wie läßt sich diese Erfahrung in die heutige Zeit übertragen? Zunächst ist sicher unmittelbar einleuchtend, daß auch heute Selbstrechtfertigung und wirkliches Engagement sich geradezu ausschließen. Wenn es mir in der Friedensfrage, in der Umweltethik, in der Entwicklungspolitik immer

nur darum geht, daß ich mich selbst erfülle und finde – dann ist mein Engagement stets von der Wurzel her verkorkst. Denn Frieden stiften kann ich nur, wenn meine eigenen fundamentalen Interessen dabei nicht störend ins Spiel gebracht werden, eine Politik des Umweltschutzes werde ich nur dann sachlich und erfolgversprechend betreiben oder unterstützen können, wenn Umweltschutz nicht zu einer Art Religionsersatz, meine Beteiligung nicht zur frommen Übung wird. Und wenn ich allein verantwortlich wäre für den Hunger in der Welt, dann müßte jeder einzelne Schritt wie ein Hohn wirken angesichts der Not, die ich nicht behebe. Hier ergeben sich wichtige Zusammenhänge zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Lehre von den beiden Reichen. Wenn der Mensch sich durch seine guten Werke nicht mehr das Heil verdienen muß, dann kann er unfanatisch, sachlich, „weltlich“ weltliche Probleme lösen. *Wenn er aber die Frage nach dem gnädigen Gott beantworten will mit dem Hinweis auf sein gutes Handeln, wird er in beiden Bereichen scheitern.*

Wichtigste Bücher der letzten Jahre, die aufmerksam machen darauf, daß die Welt total verändert werden muß, fangen wieder beim Menschen an.

Nach Erich Fromm z. B. brauchen wir den neuen Menschen, um eine globale Katastrophe abzuwenden: „Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab.“¹ Nicht das Haben kann uns retten, sondern das Sein. Nicht, was wir besitzen, sondern was wir sind, versetzt uns in die Lage, uns selbst und unsere Welt zu retten. Nicht von den Dingen und Verhältnissen gesteuert zu werden, sondern sich selbst zu steuern in Freiheit und kritischer Vernunft, ist das Ideal und die Voraussetzung für das Leben der Menschheit: „Wer bin ich, wenn ich bin, was ich habe, und dann verliere, was ich habe? Nichts als ein besiegter, gebrochener, erbarmenswerter Mensch, Zeugnis einer falschen Lebensweise.“² „Wenn ich bin, der ich bin, und nicht, was ich habe, kann mich niemand berauben oder meine Sicherheit und mein Identitätsgefühl bedrohen. Mein Zentrum ist in mir selbst.“³ So löst sich nach Fromm sogar die Angst vor dem Sterben, „da man nichts zu verlieren hat“⁴.

Hier zeigt der Humanismus seine Kraft und Größe. Mögen auch die Säulen des Weltalls bersten, in der Selbstgewißheit des seiner selbst gewis-

1 Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, S. 19.

2 A. a. O., S. 110.

3 A. a. O., S. 111.

4 A. a. O., S. 127.

sen Ich vermag der Mensch nach Fromm die Zügel zu ergreifen, um der rasenden Fahrt in den Abgrund ein Ende zu machen. Fromm hat mit seiner Unterscheidung von Haben oder Sein sicher einige Fragen berührt, die auch in Luthers Rechtfertigungslehre eine große Rolle spielen. Denn es geht in der Tat um das Sein und nicht um die Werke, den Besitz oder das Haben. Es kommt in der Tat auf einen „tiefgreifenden Wandel des menschlichen Herzens“⁵ an, wenn gesellschaftliche und politische Fehlentwicklungen abgewendet werden sollen.

Ich glaube, kein evangelischer und wohl auch kein katholischer Theologe kann sich dem eigentümlichen Reiz der Bücher von Erich Fromm entziehen. Und es spricht eigentlich sehr für unsere Gesellschaft, daß „Die Kunst des Liebens“⁶, aber vor allem auch „Haben oder Sein“ so eifrig und massenhaft gelesen werden. Für viele junge und sensible Menschen sind diese Bücher zu echten Erbauungsbüchern geworden. Daß der Mensch vom Sein und nicht vom Haben lebt, das entspricht genau dem christlichen Menschenbild und erst recht auch der reformatorischen Unterscheidung von Person und Werk. Fromm beruft sich ja auch direkt auf Mystiker des Mittelalters, die unter anderem auch für Luther Gesprächspartner waren. Aber gerade Fromm gegenüber muß man ja fragen: „Wie kommt der Mensch zum Sein in der Eigentlichkeit, wie kommt er dazu, nicht mehr vom Haben, sondern vom Sein zu leben? Woher gewinnt er die Freiheit?“ *An dieser Stelle, wo die Fragen der Reformation ja überhaupt erst aufbrechen, hört Fromm schon zu denken auf.* Man mag ja stöhnen über subtile Untersuchungen der Lutherforschung, die gerade Luthers Verhältnis zur Scholastik differenziert untersuchen. Aber sie haben wenigstens eines gezeigt. Es ist ganz entscheidend wichtig, ja geradezu die Wurzel der reformatorischen Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, die Frage zu stellen, *wie man in das von Fromm beschriebene Paradies des Seins hineinkommt.*

Die Bibel sagt, durch Glauben und Erkennen des Seins, das wir bei Gott haben. Die Liebe, die Gott zu uns hat, das heißt, unser Sein vor Gott, wird im Glauben erkannt und angeeignet. Mich beflügelt der Gedanke, daß hier ein Ansatz für das Gespräch mit den wachen und sensiblen Vertretern der zeitgenössischen humanistischen Kultur besteht. Dies ist auch nicht nur ein Gespräch mit anderen, es ist ein Dialog, den wir als Christen auch mit unseren Fragen und unserem eigenen Bewußtsein führen, das wir selber sind.

5 A. a. O., S. 133.

6 Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, Stuttgart ⁷1990.

Der berühmte Tübinger Ordinarius für Philosophie, Walter Schulz, hat vor längerer Zeit formuliert, die Psychologie sei die Sprache, in der der moderne Mensch seine Lebensprobleme artikuliert. Und dieser Satz hat um so mehr Gewicht, weil er gesagt wurde von jemandem, der selber kein Psychologe ist. Und ich glaube, es ist ein hoffnungsvoller Weg, denen, die in dieser Sprache und Kultur zu Hause sind, das Evangelium nun auch in ihrer Sprache zu sagen, und gegenüber einer nur humanistischen Psychologie durchaus die Fragen zu stellen und zu beantworten, die die Bibel stellt und auch beantwortet.

Soweit besteht Einigkeit bei fast allen relevanten, utopischen Denkern. Von Robert Jungks „Jahrhundertmensch“ bis zu Carl Friedrich von Weizsäckers „Wege in der Gefahr“. Von Herbert Marcuses Kritik am „Eindimensionalen Menschen“ bis zu Eriksons „Urvertrauen“, von Horst Eberhard Richters Kritik am „Gotteskomplex“ bis zum Spott der Psychoanalytiker über ein naives Manipulieren am menschlichen Verhalten.

Aber wie, wie *werden* wir zu den neuen Menschen, die wir *sein* sollen? Fromm gibt keine Antwort darauf, wie das Sein, von dem alles abhängt, sich konstituiert.

Auch der Club of Rome, eine maßgebliche Vereinigung führender Wissenschaftler in aller Welt, stellt fest, „daß die Lösungen zur Überwindung des menschlichen Dilemmas und die Garantien für die Zukunft des Menschen einzig in uns selbst zu suchen sind. Wir alle müssen *lernen*, unsere verborgenen Kräfte zu wecken und sie in Zukunft sinnvoll und umsichtig zu nutzen.“⁷ Es wird nicht mehr nur gefragt: Wie erhalten wir unsere Erde im technischen Sinn, sondern: Wie erhalten wir die Menschlichkeit des Menschen? Viele Weltprobleme sind nach Einsicht des Club of Rome nur entstanden aus der mangelhaften Ausschöpfung menschlicher Fähigkeiten. Darum: „Die Entfaltung und sinnvolle Nutzung des menschlichen Potentials entscheidet letztlich über Erfolg oder Versagen ökonomischer, gesellschaftlicher oder anderer Arten der Entwicklung“⁸.

Fromm und die etwa einhundertfünfzig engagierten Wissenschaftler, die an dem geschilderten Programm des Club of Rome gearbeitet haben, setzen alles auf die eine Karte: Die inneren Kräfte des Menschen, das Sein des Menschen, das Vertrauen auf das eigene Sein und die vollständige Ausschöpfung und Nutzung des menschlichen Potentials.

7 Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen. Bericht für die 80er Jahre, hg. v. Aurelio Peccei, München 1979, S. 12.

8 A. a. O., S. 192.

Aber soll das die Lösung sein: Nach der hemmungslosen Ausbeutung der Umwelt nun die ebenso unbegrenzte Ausbeutung der Innenwelt? Will der Club of Rome, dem wir die Einsicht in die Grenzen des äußeren Wachstums verdanken, uns nahelegen, es gäbe keine Grenzen des inneren Wachstums, hier könnten wir unbegrenzt Ressourcen abbauen?

Wir können von Luther lernen, daß die verhängnisvollen Entwicklungen der Neuzeit nicht zuletzt darauf zurückzuführen sind, daß der Mensch über sich selbst verfügen wollte und will. Auf diese Weise hat er die Natur und sich selbst zugrunde gerichtet. Wenn er nun auch die *Korrektur* dieses Kurses wieder selbst in die Hand nehmen und steuern will, so ist nicht zu erwarten, daß es im Grundsatz besser wird. Wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren, nur wer sein Leben hingibt, um Gottes und des Nächsten willen, wird es erhalten. Die Freiheit lebt von der Freiheit des Gekreuzigten, sein Leben hinzugeben. Der Gekreuzigte ist der Beginn des Verzichtes auf Weltbeherrschung und Weltherrschaft, auf Leben um des eigenen Lebens willen. Im Sterben des Gekreuzigten wird dem Glaubenden sein eigenes Sterben zum Anfang eines neuen Lebens. Solcher Glaube, solches Vertrauen in den Gott, der die Toten auferweckt, ist zunächst ein Geführtwerden ins Nichts. „Denn“, sagt Luther, „wo anders hin gelangt der Mensch, der auf Gott hofft, als in sein Nichts? Wohin aber sollte einer, der in sein Nichts geht, anders hingehen als dahin, woher er kam? Er kam aber von Gott und seinem Nichts, darum kehrt der zu Gott zurück, der in sein Nichts zurückkehrt.“⁹ Das gewaltige Nein Luthers gegenüber Papst, Kaiser und Wissenschaft seiner Zeit lebt auf dem Grunde dieser Frömmigkeit. Es war Luthers Urerlebnis auch gegenüber Mystik und Humanismus, daß wir uns selbst entzogen werden müssen, um zu uns selbst zu kommen. Daß wir Anteil haben an einem Sein, das nicht dem Tode verfallen ist, das wissen wir nicht aus uns selbst, sondern das wird *von außen* in uns hineingetragen durch die Botschaft von der Macht der Liebe Gottes, gerade angesichts des Todes und auch aller denkbaren globalen Katastrophen. Erst Gottes Wort, das wir *von außen* hören, wendet uns selbst *als Gewissen* so nach innen, daß wir uns unterscheiden können von unserem äußeren Sein, von uns selbst als äußeren Menschen. Die innerste Freiheit, die wir sind, kommt von außerhalb unserer selbst zu uns und macht uns frei, indem wir *hören*, wer wir eigentlich sind.¹⁰ *Des Menschen Sein wird erst im Gemachtwerden durch Gott. Das ist die Wurzel von Luthers Rechtfertigungserlebnis und Rechtfertigungs-*

9 Martin Luther, Operationes in psalmos. WA 5, S. 167f.

10 Vgl. dazu Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, S. 76.

lehre. Und in dieser Urerfahrung liegt gerade für unsere über alles selbst verfügen wollende Zeit der einzige Weg in eine hoffnungsvolle Zukunft.

Wenn die Seele des Menschen von sich selbst entleert ist, ist sie bereit, Christus in sich aufzunehmen. Luther hat von seiner ersten Vorlesung an den geistlichen Advent Christi gelehrt. Die Menschwerdung Christi hat sich nicht nur einmal vollzogen, sie vollzieht sich als geistliche Fleischwerdung in jedem glaubenden Gewissen. Gott schafft den inneren Menschen neu aus dem Nichts, in das sein Zorn ihn versetzt hat. Christus regiert in uns, der Glaube an Christus ist es, durch den wir gerechtfertigt, durch den wir befriedet werden, durch den Christus in uns regiert.¹¹

Gott handelt mit den Menschen durch Jesus Christus. Christus ist das Antlitz des Vaters, er schenkt sich selbst in Christus und zwar so, daß ein Menschenherz wiedergeboren wird, indem der Gottessohn in ihm gegenwärtig ist: „Christus durch den Glauben in uns ist die gegenwärtige Wirklichkeit Gottes für uns. Christusglaube ist die Gegenwart Christi im Glauben, seine Einwohnung und Herrschaft in unserem Gewissen.“¹² Glaube ist also Gegenwart Christi im Geist. Aus solchem Glauben ergibt sich neue Erkenntnis und neue Erfahrung. Solcher Glaube ergreift Intellekt und Affekt und macht beides neu in Christus. So wirkt und ist Christus selbst in uns durch den Glauben. „Die größte Macht liegt im Glauben“¹³.

Durch den Glauben wird eine neue Kreatur geschaffen. Er ist Wesen, Grund, Quelle, Ursprung, Prinzip, Erstling alles Lebens außer Gott. Gott schafft diesen Glauben in uns, der Mensch ist ganz passiv, er wird ergriffen, gefangen genommen, beschenkt, lebendig und gläubig gemacht. Solcher Glaube ist Geschenk voll überquellender Freude, ein Brunnen ewiger Liebe.

Christus kommt zu uns und in uns hinein, indem er in unser Verlorensein und in unsere Verzweiflung hineinkommt. Er ist der Samariter, der uns – dem Tode Verfallene – aufhebt und heilt.

Wie aber ist diese Heilung zu denken? Gilt nun plötzlich nicht mehr, was über die Angst und Verzweiflung des Menschen gesagt wurde? Hebt Gott die Angst gewissermaßen auf, so daß wir statt einer Außenerfahrung eine Innenerfahrung machen, die wir zwar nicht als historische, aber als psychologische Wahrheit erfassen können? Hier gilt es, einem vorschnellen Miß-

11 Erich Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, Berlin 1929, S. 74ff.

12 A. a. O., S. 75.

13 WA 3, 651,16.

verständnis zu begegnen. Die Wahrheit von Gottes Zorn und Gericht wird ja nicht einfach aufgehoben durch den Christusglauben in uns. Das Wunder der Inkarnation in uns besteht nach Luther vielmehr darin, daß sich der Gekreuzigte in uns inkarniert. So wenig wie in die Welt kommt auch in unser Herz Christus als offener Herrscher, nein, er kommt auch zu uns in der Niedrigkeit seines Kreuzes. Als Luther über den Psalmen entdeckte, daß Gott den gekreuzigten, den leidenden Christus in die Welt gesandt hatte, verschärfte sich ihm zunächst der Gerichtsernst Gottes. Der Gekreuzigte zog ihn noch tiefer in sein Leiden und Gekreuzigtwerden hinein. Die Kreuzesgemeinschaft stellt den Glaubenden ebenfalls in die Gottverlassenheit, in die Hölle, in die Wahrheit des die Sünden verdammenden Gerichts. Immer tiefer haftet Luthers Blick am Gekreuzigten, immer schärfer sieht er seine eigene Sünde und Angst und Gottes strafendes Gericht. Aber zugleich weiß Luther ja, daß der Gekreuzigte der einzig geliebte Sohn Gottes selber ist, der hier am Kreuz die Sünden der Welt trägt. Und so wird ihm klar, daß es eine abgründige Einheit gibt von Gottes Liebe und Gericht: „Das Wunder der unbedingten göttlichen Liebe verbirgt sich unter dem wahrhaftigen Ernst des Gerichtes“¹⁴. Liebe und Zorn liegen ineinander. Gott schlägt und zerstört die Sünde, um zu heilen. Indem er tötet, macht er lebendig. Sein Zorn ist sein fremdes Werk, mit dem er seine Liebe, sein eigentliches Werk, realisiert. Liebe und Zorn schwächen sich nicht ab. Der Zorn steht im Dienst der Liebe. Im Kreuz liegt das Heil, im Tod das Leben.¹⁵ Christus ist unser Richter, aber er trägt *zugleich* die Strafe und nimmt das Gericht *selbst* auf sich. „Was Gott in Christus *für* uns getan hat, das tut er fortdauernd durch Christus *in* uns“¹⁶. Das erspart uns zwar nicht unser eigenes Leiden, aber läßt es uns als barmherziges Gericht Gottes verstehen. *Und eben dieses Verstehen ist die geistliche Auferstehung Christi in uns.* So wie Luther in dem Gekreuzigten schon den Erhöhten sieht, so kann er im Kreuz des Christen zugleich seine Herrlichkeit sehen. *Freiheit von der Welt und Freiheit zur Liebe und Hingabe an die Welt: das sind die Folgen des mit Christus Sterbens und Auferstehens.* Christus hat uns ja nicht irgend etwas – sondern sich selbst geschenkt. Damit gibt er uns auch Anteil an seiner Liebe zur Welt.

Es mag überraschen und hoffentlich nicht verärgern, daß zuletzt so viel von den Tiefen und Untiefen des menschlichen Herzens die Rede war. Und in der Tat kann man sich die Veränderung nicht radikal genug vorstellen, die

14 Vogelsang (wie Anm. 11), S. 98.

15 Vgl. dazu a. a. O., S. 98–100.

16 A. a. O., S. 107.

mit Luthers Urerlebnis von Sündenangst und Glaubenshoffnung auch für die Erfahrung der „Welt“ in der Geschichte des abendländischen Denkens eingeleitet wurde. Es gibt sie eben nicht, die „objektive Welt“. So wie es den objektiven Gott – Gott als Objekt! – nicht gibt und auch kein objektives Christentum!

So wie das raschelnde Blatt dem Geängstigten einen höllischen Schrecken versetzt, so kann den, der sich von Gott geliebt weiß, nichts, aber auch nichts mehr erschrecken: *Das ist die Wurzel aller Freiheit.*

Luther wird nicht müde, diese Gelenkstelle, diese fundamentale Bedingung aller Welterkenntnis in immer neuen Wendungen zu beschreiben: *Wie die Hoffnung, so ist die Wirklichkeit*, denn in Wahrheit wird der Mensch regiert durch seinen Glauben an Gott.¹⁷ Der Glaube aber entsteht durchs Wort Gottes. Darum gilt: „*Wie das Wort Gottes ist, so ist das Gottesvolk*, ja Gott selbst, der Gottesdienst, der Glaube, das Gewissen, so sind alle Werke und überhaupt alles. Also wird im Menschen alles allein durch das *Wort* getrieben.“¹⁸

Luther sagt: „Denen, die an Gottes Wort ihre Lust und Freude haben, ist alles lieblich, gut, heilsam und selig, nach dem Wort des (18.) Psalms, (Vers 26): Den Reinen ist alles rein. Um das in Kürze zu sagen: Wie du bist, so ist dir Gott und erst recht die Kreatur. Gott ist bei den Heiligen heilig, aber verkehrt bei den Verkehrten. Daher kommt es, daß dem nichts gut ist, der böse ist und daß der von keiner rechten Lust und Freude weiß, der nicht Lust zum Gesetz Gottes hat.“¹⁹ Wer gegen die Welt gegenanliebt, dem wird sie geliebt, wie dein Glaube, so dein Gott, wie dein Glaube, so bist du selbst, so sind deine Werke, so ist deine Welterfahrung. Wie wir glauben, so geschieht's uns, denn die Welt wird dadurch bestimmt und gelenkt, wie wir über sie denken und alle Dinge sind uns so, wie unsere Meinung von ihnen ist. „Denn der Glaube ist nichts anderes als eine lebendige und unzweifelhafte Meinung, durch die der Mensch gewiß ist, daß er über alle Gewißheit hinaus Gott gefällt, daß er einen gnädigen und verzeihenden Gott in allem hat, was er getan oder getrieben hat: einen gnädigen Gott im Guten, einen verzeihenden im Bösen. Denn was ist Glaube, der nicht eine solche Meinung ist“²⁰.

17 WA 5, 216,5–7.

18 WA 5, 259,18–20.

19 WA 5, 27,13–18.

20 WA 5, 393,12.16.

So sieht denn der Glaube die Vergebung der Sünde durch Gott sogar „in alle seine Kreaturen gesteckt“²¹. Ja sogar in den Feind, dem man vergeben, in das Rind und das Schwein, das man verschonen muß.²²

Wer aus der Vergebung heraus lebt und aus der Gnade, der erkennt, daß sein ganzes Sein, ja die Schöpfung selbst lebt „ohn all Verdienst und Würdigkeit“. Wir sind schon aus Gnaden geschaffen, wieviel mehr werden wir auch aus Gnaden ernährt und erhalten.

Luther malt sich aus,²³ wie es wäre, wenn Gott uns einmal Sonne, Luft, Wasser usw. nähme, da würden wir gern alles Geld dafür hergeben. Gott könnte darüber schnell ein reicher Mann werden. Gott brauchte uns auch nicht unseren Körper auf einmal zu geben, er könnte uns Bein um Bein und erst im 20. Lebensjahr die zweite Hand geben. Wir wären für Gottes Wohltaten und Gaben bestimmt dann dankbarer, wenn wir sie eine Zeit lang entbehren müßten.²⁴

Gott gibt sich selber in seinen Gaben. Die ganze Schöpfung ist sein Geschenk, ja er selbst in ihr schenkt sich uns. Darum sind die Dinge nicht als „Dinge an sich“ anzusehen, sondern als Kreaturen Gottes, der sie uns gibt, um sich selbst zu schenken. Im Großen Katechismus heißt es, daß die Schöpfung nur „Hand, Röhre und Mittel“ ist, dadurch Gott alles gibt. Auch die ganze Welt ist an sich nichts für sich und ohne ihn. Die Welt ist seine Welt, ihr Antlitz trägt sein Antlitz.

Das gilt sogar bei denen und für die, die selber Gott durchaus leugnen. Herzog Georg zum Beispiel, einer von Luthers schärfsten Gegnern, regiert nach Luthers Meinung besser als mancher fromme Herrscher. Denn Gottes Güte erhält auch ihn. Luther kennt sogar ein Wirken Gottes durch den Satan, wenn etwa Aufruhr gegen die Obrigkeit – an sich böse – schließlich doch einem guten Zwecke dient.²⁵

So heißt es ja auch im Kleinen Katechismus bei der Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers: „Gott gibt täglich Brot auch wohl ohne unser Gebet allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebet (Unser täglich Brot gib uns heute), daß er uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfangen unser täglich Brot.“

21 WA.TR 1,815.

22 Vgl. zur Frage Rudolf Hermann, Vorsehung und Heilsglaube bei Luther, in: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, S. 167–195, hier S. 176.

23 WA.TR 1, Nr. 993; vgl. WA.TR 2, Nr. 2407 b.

24 WA.TR 2, Nr. 2407 b.

25 WA.TR 2, Nr. 2082.

Und mit dem Brot ist der ganze Kosmos des Lebens umschrieben: Nahrung, Haus, Verdienst, Familie, Regierung, Frieden, also im Grunde „die Welt“. Und alles wird von Gott geschenkt. So stehen ja auch schon in der Erklärung des ersten Artikels in auffallender Konkretion die Schuhe neben der Erschaffung der Welt: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen ... dazu Kleider und Schuh usw.“ So sagt Luther denn auch, daß die Heilige Schrift nicht allein von den höchsten Wundern kündigt, „sondern sie bezeugt auch, daß Gott von der Sorge für alle Knechte und alle häuslichen Dinge berührt wird, was Gegenbild der höchsten Wunder ist und Zeichen sonderlicher Gnade und Huld Gottes“²⁶.

Mit einem letzten Lutherwort leite ich über zu der Frage, was die Welt-sicht Luthers für uns heute bedeuten mag. In seinem Buch: „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters“²⁷ zitiert Heinz Heimsoeth das folgende Lutherwort: „Wir sind jetzt an der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben ... Jetzt sehen wir die Kreatur recht an, mehr denn im Papsttum etwan – wir beginnen von Gottes Gnade sein herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümelein zu erkennen ... in seinen Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei.“²⁸

Gottes gnädige Welt!

Aus solchen religiösen Quellen stammt die neue Naturliebe und der Forschungseifer, der zur Naturphilosophie und zur Naturwissenschaft der Neuzeit führt. Auch die ästhetische Naturbegeisterung der Renaissance, die man so gern in den Mittelpunkt der Frage nach dem Ursprung der modernen Wissenschaft und Weltansicht stellt, ist nach Heimsoeth nur eine besondere Phase in jenem großen Umbruch.²⁹

Luther hat damit den Dualismus der Antike, den Gegensatz von weltlichem und geistlichem Sein im Mittelalter überwunden. Man kann das gar

26 WA 44, 5,26ff zu Gen 31,3.

27 Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 3. Aufl., Darmstadt o. J.

28 Tischreden, zit. bei Heimsoeth, a. a. O., S. 34.

29 A. a. O., S. 33f.

nicht hoch genug einschätzen: Er hat in einer letzten Klarheit durchschaut, daß menschliches Leben – in Sinnlichkeit und Geistigkeit – der Sünde verfallen ist. Aber eben darum werden auch beide – Geist und Leib, die geistige und sinnliche Welt – von Gottes Gnade gegeben, erhalten und erlöst.

Über dem Abgrund des Nichts, auf der Nadelspitze des Glaubens an Gottes Güte, empfängt der Christ nach Luther jede Blume, jedes Lächeln, jedes Stück Brot und alles, was diese Welt ihm bieten mag, aus Gottes gnädiger Hand. *Auch der Gottlose empfängt dieses alles aus Gottes Güte*; mit einem Unterschied: er erfährt und erkennt diese Güte als solche nicht.

Luther hat sich diese Welt besonders in der Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers dargestellt. Im Großen Katechismus hat er das noch breiter entfaltet. Bei der Bitte um das tägliche Brot im Vaterunser sollen wir nicht nur in den Backofen oder den Mehlkasten schauen. Das Wort greift weit um sich und schließt ein, was zu diesem ganzen Leben in der Welt gehört:

Der tägliche Handel und Wandel, Ruhe und Frieden im Haus und im Staatswesen, gerechte Obrigkeit und Regiment, „als durch welche uns Gott allermeist unser täglich Brot und alle Ruhe dieses Lebens erhält“. Denn wenn wir auch alle Güter dieses Lebens in Fülle von Gott erhielten, so könnten wir davon doch nichts behalten und uns daran freuen, wenn er uns nicht stabile und friedliche Regierungen gäbe: „Denn wo Unfriede, Hader und Krieg ist, da ist das tägliche Brot schon genommen oder wenigstens bedroht.“

Luther schlägt vor, daß die Fürsten in ihr Wappen statt eines Löwen oder anderer kriegerischer Symbole ein Brot einzeichnen, damit beide, die Fürsten selbst und die Untertanen, daran erinnert werden, daß ihr Amt für Schutz und Frieden einzustehen hat. Man möge auch für solche Obrigkeit beten, „daß Gott desto mehr Segen und Gutes durch sie uns gebe“.

Noch einen weiteren Gedanken fügt Luther an. Außer dem persönlichen, familiären, beruflichen und politischen Bereich bittet er auch um eine gnädige Bewahrung in und vor den Kräften der Natur. Nicht nur die Früchte und das Getreide auf dem Feld läßt Gott wachsen, sondern wir dürfen ihn auch bitten um Schutz vor „Schaden des Leibes und der Nahrung, Ungewitter, Hagel, Feuer, Wasser, Gift, Pestilenz, Viehsterben, Krieg und Blutvergießen, teurer Zeit, schädlichen Tieren, bösen Leuten“. Dies alles, Frieden, Umwelt ... muß von Gott gegeben und von uns erbetet sein.

Und doch haben Christen in dieser Welt und für diese Welt eine entscheidende Bedeutung – wenn sie beten zu dem gnädigen Gott um seine gnädige Welt. „Denn Christen, die beten, sind lauter Helfer und Heilande, ja

Herren und Götter der Welt ... Was die Welt hat und vermag, das haben sie zu Lehen von den Bettlern ... Und alles, was der Welt von Gott zu gut gegeben wird, das gibt er um derselben willen, daß es alles der Christen Werk und Wunder heißt, das sie bis an den Jüngsten Tag treiben und tun, daß, wenn sie aufhören werden, Gott auch der Welt ein Ende machen und alles mit Feuer verbrennen wird ... Christen sind die Beine, die die ganze Welt tragen³⁰.

So ruht die Zukunft nicht auf den Schultern der Täter, sondern der Beter. So ruht die Zukunft nicht auf den Menschen, sondern allein auf Gott. Das ist die ergänzende Provokation der Reformation, und das Herz der Rechtfertigung des Sünders.

Bedingungen von Kirchengemeinschaft aufgrund von Luthers Kirchenverständnis¹

I. Das Problem

1. Die Frage nach Kirchengemeinschaft gehört hinein in die Zielvorstellungen der ökumenischen Bewegung. Der Schmerz über den Verlust von Kirchengemeinschaft und die damit verbundene Unglaubwürdigkeit der Kirche sind das entscheidende Stimulans für das Bedenken dieser Frage. Hinzu kommt die Frage nach Grenzen der Gemeinschaft innerhalb der Kirche. Es geht dabei in erster Linie um die Gemeinschaft am Altar, deren Zerbrechen das Zeichen von verweigerter Gemeinschaft ist. Gegenwärtig sind wir geneigt, die Verweigerung von Kirchengemeinschaft trotz der fortgeschrittenen ökumenischen Verständigungsbemühungen besonders der römisch-katholischen Kirche (und den orthodoxen Kirchen) anzulasten, während der Protestantismus sich offensichtlich hier nicht so schwer tut. Dennoch sollten wir als Lutheraner daran denken, daß auch für die lutherischen Kirchen diese Frage mitunter eine ernsthafte Schwierigkeit darstellte.

2. Das Ringen um das Wiedererlangen der Gemeinschaft der Kirchen am Altar hat verschiedene mögliche Modelle – die mit entsprechenden Voraussetzungen für solche Gemeinschaft verbunden sind – deutlich werden lassen.

a) Lehrkonsens

Es ist als erstes an das Modell zu erinnern, das wir in der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa von 1973 vor uns haben. Es besagt in etwa: In den bislang kirchentrennenden innerevangelischen Differenzen (Abendmahlslehre, Christologie, Prädestinationslehre) war es mög-

¹ Überarbeitete (und durch einen Anmerkungsteil erweiterte) theseartige Grundlage eines Vortrags auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 30. Januar 1996.

lich, aufgrund neuerer neutestamentlicher, dogmengeschichtlicher und hermeneutischer Einsichten ein gemeinsames Grundverständnis zu formulieren. Dies berechtigte zu der Aussage, daß die in den geltenden Bekenntnissen ausgesprochenen Lehrverurteilungen (die als solche nicht aufgehoben werden) den gegenwärtigen Stand der Lehre des Partners nicht mehr treffen.² Außerdem wurde ein gemeinsames Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre an den Anfang des Dokuments gestellt.³ Das alles war die Begründung für die Erklärung von Kirchengemeinschaft durch die Unterzeichnerkirchen.⁴

Innerhalb der lutherischen Kirchen stieß dieser Vorgang hier und da auf erhebliche Skepsis, weil in den theologischen Klärungen von den Spitzenformulierungen der lutherischen Lehre abgerückt worden war, etwa aufgrund neuer exegetischer Einsichten zum Thema Abendmahl. Ist hier nicht das Ziel der Kirchengemeinschaft eher pragmatisch zulasten der Wahrheitsfrage entschieden worden?⁵ Eine andere Befürchtung kam aus einer sozusagen entgegengesetzten Sorge: Ob denn nicht die erklärte Kirchengemeinschaft mit der Möglichkeit der Gemeinschaft am Altar letztlich eine „kalte“ Kirchengemeinschaft bleiben müsse, wenn hier nicht auch organisatorische Konsequenzen gezogen würden, die ein praktisches gemeinsames Wirken garantieren. Genau diese organisatorischen Konsequenzen waren aber – als den evangelischen Grundsätzen nicht entsprechend – in Leuenberg bewußt nicht ins Auge gefaßt worden.

2 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) Ziff. 20.26.32.

3 Ebd., Ziff. 7ff.

4 Ebd. Ziff. 34. Kirchengemeinschaft meint dabei „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“, d. h. gemeinsamen Vollzug von Verkündigung und Feier der Sakramente unter Einschluß der wechselseitigen Anerkennung der Ordination, aber ohne notwendige Übereinstimmung in den Amtsstrukturen (vgl. das Dokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994, abgedruckt in den Leuenberger Texten Nr. 1, hg. v. W. Hüffmeier, Frankfurt 1995, hier S. 55, 57). Sie ist – angesichts der bleibenden Unterschiedlichkeit der beteiligten Kirchen – ein Beispiel für eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (ebd. S. 58).

5 Mein Lehrer Ernst Sommerlath hatte bereits die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 nicht unterschrieben, die den Weg zur Leuenberger Übereinkunft bereitet haben. Vereinzelt wurde das Verfassungsgericht der VELKD angerufen mit der Frage, ob eine lutherische Landessynode den von der Konkordie vorgeschlagenen Beschluß überhaupt fassen dürfe. Zögerlich reagierten auch die skandinavischen lutherischen Kirchen, besonders in Finnland.

b) Lehrkonsens und verpflichtende Amtsstruktur

Im Vordergrund der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion in unserem Raum steht das evangelisch(-lutherisch)-katholische Verhältnis. Auch hier haben die Gespräche zu der Einsicht geführt, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen.⁶ Dabei hat sich die Frage erhoben, wieso damit noch keine Kirchengemeinschaft vollzogen werden kann. Die katholische Antwort ist: neben den Klärungen auf der Ebene der Lehre müssen auch Voraussetzungen in der Ämterstruktur, die zum Kirchesein der Kirche nötig sind (apostolische Sukzession der Bischöfe) gegeben sein, ehe an weitere Schritte zu denken ist. Demgegenüber hat die lutherische Seite immer auf das „Satis est“ von CA VII verwiesen.

c) Wünschenswerte Amtsstruktur

Nach der Vereinbarung von Porvoo zwischen den nordeuropäischen lutherischen Kirchen und der Kirche von England kommt für volle Kirchengemeinschaft dem Bischofsamt in apostolischer Sukzession als Zeichen eine wichtige Funktion zu. Dieses Zeichen garantiert zwar weder die Treue der Kirche noch diejenige des so Ordinierten. Und es ist auch nicht in dem Sinne konstitutiv für die Kirche, daß Kirchen ohne dieses Zeichen nicht auch in apostolischer Kontinuität haben stehen können (wie die mitteleuropäischen reformatorischen Kirchen). So geht auch „die gegenseitige Anerkennung“ der Kirchen und Ämter „dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession theologisch voraus“⁷. Mit dem Zeichen der historischen Sukzession aber „gibt die Kirche ihrer Sorge für die Kontinuität der Gesamtheit ihres Lebens und ihrer Mission Ausdruck und unterstreicht ihre Entschlossenheit, die bleibenden Merkmale der Kirche der Apostel zum Ausdruck zu bringen“⁸. In diesem Sinne – so wäre zu interpretieren – gehört es nicht schlechterdings zum „esse“ der Kirche, aber doch zu ihrem „bene esse“. Hier zeigt sich, wie auch innerhalb des Lutheriums aufgrund unterschiedlicher geschichtlicher Entwicklungen die theologischen Akzente unterschiedlich gesetzt werden.

6 Vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I., hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986, z. B. S. 10, 27, 32.

7 Die Porvooer Gemeinsame Feststellung (1992), n. 53 (dt. Text in: epd-Dokumentation 23/1995).

8 Ebd. n. 50.

d) Konziliare Gemeinschaft

Im Ökumenischen Rat der Kirchen ist das Modell der konziliaren Gemeinschaft der Kirchen diskutiert worden. Es geht von einem lebendigen und partnerschaftlich gelebten Miteinander der verschiedenen Kirchen aus („Konziliarität“). Die volle kirchliche Gemeinschaft – als Ziel des ökumenischen Weges der Kirchen – erfordert nach diesem Modell neben der Übereinstimmung in der Lehre und der Gemeinschaft in den Sakramenten ebenfalls ein Minimum an gemeinsamen Entscheidungsstrukturen, insbesondere konziliare Zusammenkünfte. Nur so sei die sichtbare Einheit als die Gemeinschaft der Kirchen wirklich funktionsfähig und sei insbesondere gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst in der Welt gewährleistet.⁹

3. Im Zusammenhang des ökumenischen Nachdenkens über mögliche Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen hat man zwischen verschiedenen Formen und Graden solcher Gemeinschaft unterschieden, die mit dem bloßen Stichwort „Gemeinschaft am Altar“ noch nicht zureichend im Blick sind. Bereits 1952 bei der Weltkonferenz von Faith and Order in Lund wurden sieben verschiedene Möglichkeiten und Stufen der Interkommunion unterschieden,¹⁰ die in der zwischenkirchlichen Praxis tatsächlich begegnen. Es wäre hier zu fragen, welche theologischen Faktoren und Entscheidungen hinter der unterschiedlichen Praxis stehen.

Ein wieder anderes, vor allem seit 1968 diskutiertes Problem bestand und besteht nach wie vor in der Frage, ob nicht eine gemeinsame ethische Praxis Ausweis von Gemeinschaft sein muß, oder negativ: ob es nicht so etwas wie ethische Häresien gibt?¹¹ Der Lutherische Weltbund hat in dieser Richtung

9 Vgl. den Bericht der Sektion II der 5. Vollversammlung des ÖRK, in: Bericht aus Nairobi 1975, hg. v. H. Krüger u. W. Müller-Römheld, Frankfurt 1976, bes. S. 26, unter Rückgriff auf die Erklärung der Faith-and-Order-Konsultation von Salamanca 1973. Ausführlicher im Bericht der Sitzung der Faith-and-Order-Kommission 1974 in Accra „Einheit der Kirche – der Weg und das Ziel“, in: Accra 1974, hg. v. G. Müller-Fahrenholz (ÖR Beih. 27), Korntal 1975, bes. S. 69ff: „Auf dem Weg zur vollen konziliaren Gemeinschaft“. Da dieses Modell zugleich von der bleibenden konfessionellen und kulturellen Verschiedenheit der Kirchen ausgeht, nimmt es den Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit“, wie er auf der LWB-Vollversammlung 1977 in Daressalam entwickelt wurde, auf.

10 Vgl. Die Einheit der Kirche. Materialien der ökumenischen Bewegung, hg. v. L. Vischer, München 1965, S. 130ff.

11 Vgl. die Ansprache von W. A. Visser't Hooft in Uppsala 1968 (Bericht aus Uppsala 1968, hg. v. N. Goodall, Genf 1968, S. 337), ebenso den Bericht der Sektion III in Uppsala (ebd. S. 53).

gehandelt, als er beschloß, eine Delegation zu den lutherischen Kirchen Südafrikas zu entsenden, für die das Prinzip der Rassengleichheit ein besonderes Problem darstellt, und sie zu bitten, „ihr Verhalten in Rassenfragen so rasch wie möglich in Übereinstimmung mit den Prinzipien der christlichen Gemeinschaft zu bringen“¹².

Was ergibt sich im Blick auf all diese erwogenen und praktizierten Formen und Bedingungen kirchlicher Gemeinschaft von Luthers Kirchenverständnis her?

II. Luthers Kirchenverständnis¹³

4. Der Hintergrund für Luthers Nachdenken über das Wesen der Kirche ist sein Konflikt mit der damaligen Kirche und insbesondere mit der Autorität des römischen Lehramtes und des Papstes. Auf diesen Konflikt hat sich die Diskussion zunächst um das Ablassproblem, dann um Rechtfertigung und Heil zunehmend verlagert – so schon am Schluß der Leipziger Disputation mit Joh. Eck, 1519.¹⁴ Luther bestreitet dem Papst die Vollmacht, etwas gegen den wahren Sinn der Schrift in der Kirche festzulegen. Und er kommt auch im Blick auf Konzilien zu dem grundsätzlichen Urteil, daß sie irren können¹⁵ – auch wenn sie in der alten Kirche in ihren wesentlichen Aussagen nicht geirrt haben. Damit kommt zum Ausdruck, daß alle Lehrautorität in der Kirche an der übergeordneten Autorität der Schrift zu messen ist. Noch 1531 kann Luther deshalb sagen, daß er dem Papst die Füße küssen würde, wenn er nur das in der Bibel bezeugte Evangelium zuließe.¹⁶

12 Evian 1970. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des LWB, hg. v. W. Heßler, bearb. v. Chr. Krause u. W. Müller-Römheld, Witten/Berlin 1970 (epd-Dokumentation Bd. 3), S. 195. Es ging de facto dabei auch um die Frage der Aufkündigung der Abendmahlsgemeinschaft mit den betr. Kirchen in Südafrika. Dieser Vorgang ist auch im Rahmen des damals im LWB und auf der Vollversammlung diskutierten Problems des sog. „Säkularökumenismus“ zu sehen.

13 Ich verweise für das Folgende auf den Abschnitt über Luther in meinem Buch „Kirche“ (HST 10), Gütersloh ²1990, S. 21–38. Er orientiert sich insbesondere an den ekklesiologischen Spätschriften Luthers „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539), WA 50, S. 509ff; „Wider Hans Worst“ (1541), WA 51, bes. S. 477ff.

14 In der berühmten „Propositio 13“ der Leipziger Disputation (WA 2, S. 161,35; dazu: ebd. S. 180ff; S. 432,16). Vgl. dazu: S. H. Hendrix, *Luther and the Papacy*, Philadelphia 1981, S. 51ff.

15 Vgl. die *Disputatio de potestate concilii* (1536), WA 39 I, S. 181ff. Dazu: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, S. 293f.

16 WA 40 I, S. 181,11.

5. Auf diesem Hintergrund des Konflikts mit der römischen Autorität hat Luther dann allerdings ein durchaus alternatives Verständnis von dem entwickelt, was Kirche überhaupt ist. Er klagt darüber, daß das Wort „Kirche“ ein blindes, undeutliches Wort ist, weil man sich darunter auch ein Gebäude, eine Institution etc. vorstellen kann (wie das auch heute der Fall ist). Luther schlägt vor, daß man, um exakter zu sprechen, lieber von der „heiligen Christenheit“ oder auch vom „Volk Gottes“ sprechen soll, um das, was das Wort „Kirche“ biblisch eigentlich meint, zum Ausdruck zu bringen.¹⁷ Das dahinter zum Vorschein kommende Grundverständnis der Kirche als „populus fidelis“ bahnt sich schon beim frühen Luther an.¹⁸ In den späteren Schriften beschreibt Luther zum Teil sehr schlicht, was mit diesem „blinden Wort Kirche“ eigentlich gemeint ist: etwa eine „Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind“, oder „ein heilig christlich Volk, das da glaubt an Christus“¹⁹. Nach den Schmalkaldischen Artikeln „weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“²⁰. Dieses ganz auf die personale Gemeinschaft der Glaubenden und nicht auf die Institution ausgerichtete Verständnis von Kirche wird dann auch sehr kräftig dem überkommenen Verständnis gegenüber geltend gemacht: „der Papst ist kein Volk“²¹, auch Bischöfe, Pfaffen, Mönche nicht – freilich nicht nur, weil damit der Charakter als Volk Gottes nicht zureichend zum Ausdruck kommt, sondern auch deshalb, weil sie de facto nicht zu den wirklich Glaubenden gehören.²²

6. Zentral für Luthers Verständnis von Kirche ist die Korrespondenz zwischen Wort Gottes und Volk Gottes, wenn er herausstellt: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne

17 WA 50, S. 625,16; Die Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche (im Folg. BSLK), Ausg. Göttingen 1930 und Nachdrucke, S. 656.

18 Vgl. J. Vercruyse, *Populus fidelis*, Wiesbaden 1968, als Luthertext etwa den Abendmahlssermon von 1519 (WA 2, S. 742ff).

19 WA 50, S. 624,17.29.

20 BSLK, S. 459,20.

21 WA 50, S. 625,9.

22 Wie sehr hier zwei verschiedene Grundverständnisse von Kirche einander gegenüberstehen, zeigt die Definition der Kirche bei Kardinal Robert Bellarmin als „coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communionem colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis“ (Disp. de controver. christianae fidei, 1586ff, tom. II, lib. III, c. 2; zit. nach C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen ²1901, S. 274).

Gottes Wort sein, wer wollt's sonst predigen oder predigen hören, wo kein Volk Gottes da wäre?"²³ Die Kirche ist also (a) Geschöpf des Wortes Gottes, nicht Versammlung lediglich religiös Gesinnter, aber sie ist zugleich (b) der Ort und die Gemeinschaft, wo und durch die das Wort Gottes gepredigt wird, das dann allerdings immer wieder neu Kirche zeugt. Es gibt so etwas wie eine wechselseitige Bedingung von Kirche und Wort Gottes. Das spiegelt sich auch in CA VII wider: dort ist die Kirche die „Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente nach Maßgabe eben dieses Evangeliums verwaltet werden“. Die Kirche ist Geschöpf und Subjekt des Wortes Gottes, die Formulierung „in qua“ hat doppelte Bedeutung.²⁴

7. Dies bringt nun zunächst eine wichtige Folgerung mit sich. Sie besteht in Luthers Rede von der Verborgenheit der Kirche. Man hat hier häufig auf das Begriffspaar „Sichtbare – unsichtbare Kirche“ zurückgegriffen, das sich bei Luther findet.²⁵ Von daher ist dann mitunter gesagt worden: die eigentliche, wahre Kirche, das wirkliche Volk Gottes ist unsichtbar. Was wir sehen, ist „nur“ die äußere Institution. Das klingt indessen in Wirklichkeit eher nach Kant als nach Luther. Zwar weiß Luther selbstverständlich darum, daß das entscheidende geistliche Geschehen, das Menschen zum Glauben bringt und zur geistlichen Gemeinschaft zusammenfügt, eine wesentlich unsichtbare, von uns nicht verfügbare Seite hat. Aber er weiß zugleich, daß dieses geheimnisvolle geistliche Geschehen gewirkt ist durch das ganz äußere Geschehen der Verkündigung des Wortes Gottes, ebenso durch die Sakramente und durch die Ämter, die beides in der Gemeinde zu besorgen haben, also durch Handlungen der sichtbaren Kirche. Ohne diese äußeren Mittel gibt es das geistliche Geschehen nicht, und deshalb ist die Rede von der wahren als der „unsichtbaren Kirche“ im Grunde unlutherisch. Das belegen auch die Gedanken Luthers über die Zeichen, an denen die wahre Kirche erkannt wird. Im Unterschied zu den späteren zwei *notae ecclesiae* kann Luther selbst noch wenigstens sieben solcher Zeichen nennen: außer der Verkündigung des Wortes und den Sakramenten nennt er: Ämter, Gebet, Kreuz, Bekenntnis, Ehrung der Obrigkeit – und auch das Fasten kann ein solches Zeichen sein.²⁶ Kurzum: das Leben der Christenheit, das jedermann

23 WA 50, S. 629,34.

24 Vgl. E. Schlink, *Theologie der luth. Bekenntnisschriften*, München 1946, S. 272.

25 Literaturhinweise bei U. Kühn, *Kirche* (wie Anm. 13), S. 24, Anm. 13.

26 WA 50, S. 632,35; WA 51, S. 482,17.

sichtbar ist, gehört zum Wesen der wahren Kirche. Im selben Sinne betont Melancthon, daß die wahre Kirche keine „civitas platonica“ sei.²⁷

8. Dennoch hat die Rede von „sichtbar“ und „unsichtbar“ etwas Unverzichtbares. Nach Luther ist nämlich tatsächlich nicht alles, was an Äußerem zu sehen ist an der Kirche, Ausweis ihres geistlichen Kircheseins. Die unverwechselbaren äußeren Zeichen der Kirche (Wort und Sakramente an erster Stelle) schließen nicht aus, daß sehr verschiedene Menschen formell zur Kirche gehören. Manche gehören nur in einem äußeren Sinne dazu (oder haben sich, obwohl getauft, wieder von ihr getrennt). Deshalb gilt: die wahre Kirche ist verborgen unter dem, was wir an äußerer Gesellschaft Kirche sehen, und diese äußere Gesellschaft ist ein gemischtes Gebilde.²⁸ Melancthon unterscheidet deshalb zwischen *ecclesia proprie dicta*, der Gemeinschaft der wirklich Glaubenden (die als solche nur Gott kennt), und der *ecclesia large dicta*, der Gemeinschaft aller Getauften,²⁹ mögen sie mit ihrer Taufe auch umgehen, wie es am Tage ist. Hier nimmt die lutherische Reformation ein altes Problem auf, das spätestens seit Augustin virulent war – jedenfalls von der Zeit an, in der deutlich wurde, daß die Kirche keine „reine Gemeinschaft“ ist. Es zeigt sich aber auch schon in neutestamentlichen Texten, etwa im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24ff), und kommt später in der kirchlichen Ablehnung des Donatismus zum Ausdruck.

9. Darüber hinaus ist die Kirche für Luther noch in einem spezifischen Sinne verborgen. Sie ist verborgen unter der falschen Kirche – konkret: unter der Papstkirche. Luther spricht in einer Situation, in der die abendländische Kirchentrennung noch nicht definitiv vollzogen war. Die rechte Kirche ist für Luther „unter so viel Greueln und Teufelei“, inmitten einer Institution, die eine Verkörperung des „verfluchten Endeichs“ ist.³⁰ Aber auch in dieser Greuelanstalt wurde ja die Taufe gespendet, erklang noch etwas vom Evangelium und konnte so Glaube entstehen. Auch hier gibt es etwas zu sehen – zumindest für den Glauben. Aber die wahre, unter dem Widerspiel verborgene Kirche steht in einem eschatologischen Kampfgeschehen, wobei den Gliedern der falschen Kirche ständig das Angebot des wahren

27 Vgl. ApolCA VII, 20, BSLK, S. 238.

28 Vgl. WA 50, S. 505,22.

29 ApolCA VII, 5, BSLK, S. 234.

30 WA 50, S. 505,29; 506,22.

Evangeliums gemacht wird, umgekehrt aber die Glaubenden ständig in der Gefahr des Abfalls stehen. Diese Situation Luthers unterscheidet sich von unserer neuzeitlichen, wo es im Abendland wenigstens zwei große getrennte Kirchenkörper gibt. Die Frage der Kirchengemeinschaft, wie wir sie heute stellen, gibt es bei Luther noch nicht.³¹

10. Zu den Zeichen, an denen die Kirche zu erkennen ist, gehören nach Luther auch Ämter. Hier stoßen wir auf einen Punkt, der in besonderem Maße bedeutsam ist für die Frage nach Kirchengemeinschaft im Sinne unseres heutigen Fragens.

Eine konkrete immer wieder diskutierte Frage ist, ob nach Luther die Ämter und speziell das Pfarramt, zu dem ordiniert wird, durch eine Delegation der Gemeinde konstituiert werden, also eher soziologische Gründe für sich geltend machen können. Luthers Antworten sind nicht immer leicht auf einen Nenner zu bringen. Einerseits spricht er von der Stiftung der Ämter durch Christus, aber er tut es in dem Sinne, daß der Geist Christi nach Pfingsten zu entsprechenden Ämtern, wie wir sie in der apostolischen Zeit sehen, geführt hat.³² Diese Ämter haben die Stimme Christi in der Gemeinde lautwerden zu lassen und auch für Unterweisung etc. zu sorgen. Dabei fällt auf, daß Luther immer von Ämtern im Plural spricht, also durchaus an verschiedene Dienste in der Gemeinde gedacht hat, zu denen der Geist Menschen erweckt. Dies steht in einem gewissen Gegensatz zum späteren Luthertum, das, schon bei Melanchthon anfangend, immer stärker den einen ordinierten Pfarrer theologisch der Gemeinde gegenübergestellt hat.³³ Für die heutigen Gespräche über das Amt bedeutet das, daß wir über das Problem „Einzahl oder Vielzahl der Ämter und Dienste“ zu sprechen haben, und zweitens auch über den Sinn der von Luther benannten Stiftung der Ämter durch Christus, die jedenfalls nicht auf ein Wort des Vorösterlichen zurückgeführt wird.

31 Allenfalls ansatzweise kommen Fragen auf ihn zu, wie man sich etwa verhalten soll, wenn nur ein altgläubiger Pfarrer in der Nähe ist und man den Wunsch hat zu kommunizieren. Luther rät hier zur Zurückhaltung. Der Stellungnahme Luthers auf Anfragen zu diesem Problem ist der verstorbene katholische Lutherforscher P. Manns in einer bemerkenswerten Studie nachgegangen: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: P. Bläser u. a., Amt und Eucharistie, Paderborn 1973, S. 68–173.

32 Vgl. WA 50, S. 633,2.

33 Das hat den späten Melanchthon zur Charakterisierung der Kirche als „coetus scholasticus“ geführt (in den Loci praecipui theologici von 1559, Studienausg., hg. v. R. Stupperich, Bd. II/2, S. 480,31, 481,6).

11. Dem Amt kommt nach Luther auch Lehrautorität zu, und zwar unter der Maßgabe der Heiligen Schrift, das heißt: immer auch wieder relativiert an ihr. Zugleich gibt es Aussagen bei Luther, die eine beängstigende Steilheit erkennen lassen: „Ein Prediger muß nicht das Vater unser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist); sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen: Herr, du weißest, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und dir gefällig.“³⁴ Dies schließt den ständigen Vorbehalt der von der Hl. Schrift her gegebenen Wahrheit scheinbar aus. Nur dann ist das nicht der Fall, wenn in Luthers Formulierung „wenn er ein rechter Prediger ist“ die Realität eingeschlossen gedacht wird, die es immer wieder zu nötiger Kritik und Neubesinnung unter dem Evangelium kommen lassen muß.

Von daher tritt Luther dann auch dem Gedanken entgegen, daß eine bestimmte äußere Qualifikation die Lehre einer Person, eines Amtsträgers gewissermaßen sakrosankt macht. „Von den Personen auf die Sache ist kein Argument gültig“³⁵, sagt er in einer der späteren Disputationen und setzt sich damit mit dem formalen apostolischen Anspruch der katholischen Bischöfe (und des Papstes) auseinander. Und in der Praxis der Auseinandersetzung mit der altgläubigen Kirche setzt Luther die Akzente dann ganz eindeutig: sofern die verantwortlichen, die Kirche leitenden Amtsträger (Bischöfe, Papst) die Wahrheit des schriftgemäßen Evangeliums nicht zulassen, ist diesem Evangelium zu gehorchen und ist der Gehorsam diesen Bischöfen gegenüber aufzukündigen. Es ist wichtiger, die Kontinuität in der Sache als die Kontinuität in der formalen Struktur zu wahren. Denn die formale Struktur kann als solche keine Garantie für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit sein. Aus diesem Grunde haben die Reformatoren in Mitteleuropa im Konflikt sich für die Kontinuität in der Sache entschieden – und in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich dem Papst bestritten, daß er die Kontinuität mit der alten Kirche wahrte.³⁶ Im übrigen hält die lutherische Reformation grund-

34 WA 51, S. 517,22.

35 „A personis ad res non valet argumentum“ (WA 39 I, S. 194,4).

36 „Ja sagen sie: Wir Papisten sind blieben in der alten vorigen Kirchen, sint der Apostel Zeiten her, darumb sind wir die Rechten aus der alten Kirchen kommen und bis daher blieben, ihr aber seid von uns gefallen und eine neue Kirche worden wider uns. Antwort: Wie aber, wenn ich beweise, daß wir bei der rechten alten Kirchen blieben, ja daß wir die rechte alte Kirche sind, ihr aber von uns, das ist von der alten Kirchen abtrünnig worden, ein neue Kirchen angericht habt, wider die alte Kirche“ (WA 51, S. 478,13–479,3). Diese Frage steht bis heute zwischen den großen Kirchen das Abendlandes.

sätzlich am Bischofsamt fest³⁷ und hat es in Teilen Europas (England, Nord-europa) auch ungebrochen durch die Reformationszeit hindurch bewahrt, weil sich dort die altgläubigen Bischöfe der Reformation geöffnet haben. Dies ist gegenwärtig einer der Anlässe für neue Überlegungen zu angemessenen Modellen auch innerevangelischer kirchlicher Einheit.

III. Ziel und Bedingungen von Kirchengemeinschaft

12. Das Kirchenverständnis Luthers bietet nur in beschränktem Maße direkte Aussagen für die Fragen ökumenischer kirchlicher Gemeinschaft, wie sie sich für uns heute stellen. Dennoch können Luthers Modell von Kirche entscheidende Gesichtspunkte entnommen werden.

Ein erster Gesichtspunkt dürfte mit der Konfliktentscheidung in der Frage gegeben sein, worin sich eigentlich die wahre Kontinuität der Kirche zeigt. Die Reformation hat eindeutig der Kontinuität in der Sache des Evangeliums die Priorität vor einer strukturellen Bewahrung dieser Kontinuität eingeräumt. Das hängt mit dem Kirchenverständnis insgesamt zusammen. Es geht darum und muß darum gehen, daß das Volk Gottes aus dem Wort des Evangeliums lebt und die Sakramente feiert, und das Ziel kann im Grunde nur darin bestehen, daß die Kirchen hier eine wechselseitige Teilnahme gewähren und praktizieren: im Zentrum die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, und von daher im gemeinsamen Zeugnis und gemeinsamen Dienst in der Welt. Welche Bedingungen ergeben sich aus Luthers Kirchenverständnis für die Möglichkeit solcher voller geistlicher Gemeinschaft?

13. Die entscheidende Bedingung dürfte nach dem Gesagten darin liegen, daß die Treue zum apostolischen Evangelium in Verkündigung, Lehre und dem Verständnis und der Praxis der Sakramente gewahrt bleibt. Dies ist ganz eindeutig der Art zu entnehmen, wie Luther gegenüber dem Papst argumentiert. Die *Confessio Augustana* hat hier ihr großes „*satis est*“ ausgesprochen. Es ist genug – wenn auch nötig³⁸ – zur wahren Einheit der Kirche,

37 Vgl. CA XXVIII. Das festzustellen, ist indessen nicht die eigentliche Aussageintention dieses Artikels.

38 Das in der Ökumene wichtige Prinzip „*Quod requiritur et sufficit*“ ist auch Kriterium des Einheitsmodells von CA VII, wenn es auch inhaltlich anders gefüllt wird als dort, wo bestimmte Amtsstrukturen als für die Einheit der Kirche unerlässlich angesehen werden.

daß ein Konsens in der schriftgemäßen Lehre des Evangeliums und der Praxis der Sakramente besteht. Das heißt negativ: einförmige Ordnungen in Liturgie, Leben, Verfassung sind zur wahren Einheit – und also als Bedingung der Gemeinschaft am Altar – nicht nötig. Weil das so ist, deshalb muß der lutherischen Kirche im ökumenischen Gespräch grundlegend am zureichenden Konsens mit den ökumenischen Partnern gelegen sein. Aus diesem Grunde gibt es auch zu den entsprechenden ökumenischen Lehrbemühungen keine Alternative.³⁹ Dabei hat das Beispiel der Leuenberger Konkordie gezeigt, daß solche Übereinstimmung zureichend auch bei unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Bekenntnisformulierungen und -traditionen entdeckt und formuliert wird. Dies muß dann allerdings auch als verbindliche Interpretationsanweisung gelten.⁴⁰

14. Gegenwärtig stellt sich allerdings, wie eingangs gezeigt, die Frage, ob das „satis est“ von CA VII in unserer veränderten ökumenischen Situation wirklich genügt. In welchem Maße gehören auch strukturelle Konsequenzen zu einer vollen kirchlichen Gemeinschaft? Das ist eine Frage, die der Welt-

39 Das ist gegen die (protestantischen) Stimmen zu sagen, die die Suche nach einem Lehrkonsens für einen verfehlten ökumenischen Weg halten.

40 Im Blick auf das evangelisch-katholische Verhältnis ist hier noch einmal auf das Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ zu verweisen. Es hat erfreulicherweise auch zu einer im Ganzen positiven Rezeption in den Kirchen geführt. Vgl. für die evangelische Seite die in dem Band „Lehrverurteilungen im Gespräch“, Göttingen 1993, wiedergegebenen ersten offiziellen kirchlichen Stellungnahmen sowie die gemeinsame Stellungnahme aller Gliedkirchen der EKD von 1994 (Text in: Lutherische Generalsynode Schweinfurt 1994, Hannover [1994], S. 358–361). Diese Stellungnahmen unterscheiden sich trotz einer gewissen Zurückhaltung entscheidend von dem grundsätzlich und radikal negativen Votum der Göttinger Theologischen Fakultät (Überholte Verurteilungen? hg. v. D. Lange, Göttingen 1991). Es ist allerdings zu bedauern, daß die Stellungnahmen der Kirchen es ablehnen, das Ergebnis des ökumenischen Dialogs als „Auslegungsinstanz gegenüber den Bekenntnisschriften“ anzuerkennen, weil das „nicht unserem Verständnis von der Stellung der Bekenntnisse“ entspricht (VELKD-Votum, in: Lehrverurteilungen im Gespräch, S. 158, ebenso in der gemeinsamen Stellungnahme aller evangelischen Kirchen). Die ökumenischen Einsichten sollen bei der Auslegung der Bekenntnisse lediglich „zur Sprache gebracht“ werden. Welches Verständnis von Bekenntnis liegt dieser Absage zugrunde? Gerade um eine verbindliche Auslegungsanweisung müßte es sich doch handeln, wenn in den Kirchen wirklich ein Prozeß ökumenisch-theologischer Lehrorientierung erfolgen soll. Welche kirchliche Lehrbedeutung könnte dann die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung auf Weltebene zur Lehre von der Rechtfertigung haben, wie sie jetzt für 1998 vorgesehen ist?

rat der Kirchen, wie wir sahen, im Modell der Konziliaren Gemeinschaft der Kirchen mit dem Hinweis auf gemeinsame Entscheidungsstrukturen angesprochen hat. Es ist eine Frage, die immer wieder an das Leuenberger Modell gerichtet wurde. Und sie ist auch gestellt durch die anglikanisch-lutherischen Verhandlungen, die zum Porvoo-Dokument geführt haben.

Die lutherischen Kirchen bewegen sich hier auf einem relativ schmalen Grat. Es ist nämlich tatsächlich nicht von der Hand zu weisen, daß um des Funktionierens und der Lebendigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft willen übergreifende Strukturen im Prinzip unerlässlich sind – wie sie in Ansätzen in nationalen und weltweiten Zusammenschlüssen auch der lutherischen Kirchen in unserem Jahrhundert ja schon geschaffen worden sind. Solche Strukturen sind nötig, um die Gemeinschaft fördern und zugleich die Vielfalt der Kirchen in ihrem Reichtum erhalten zu können. Und sie sollten dazu dienen, daß die Christenheit miteinander ihren Dienst in der Welt tut und, wo nötig, mit einer Stimme spricht. Uns sind damit über die Reformation hinausgehende Fragen an die Kirche und ihre Einheit zugewachsen, die heute der Beantwortung bedürfen.

Dennoch ist daran festzuhalten, daß die Kirchen ihre Rechtsgestalt, auch ihre Ämterordnung unterschiedlich gestalten können („versöhnte Verschiedenheit“). Wenn heute die bischöfliche Sukzession als ein Element voller kirchlicher Gemeinschaft ins Gespräch kommt, dann dürfte dies für die lutherischen Kirchen nur unter einer Bedingung akzeptabel sein: daß diese Form des Amtes weder eine Garantie für die Wahrheit ist, noch daß dadurch allererst die volle Gültigkeit der Ordinationen und der Eucharistie hergestellt wird.⁴¹ Vielmehr muß es im Blick auf die Kirchen, in denen seit dem 16. Jahrhundert der historische Episkopat nicht bewahrt werden konnte, dabei bleiben, daß die Gestalten dieser Kirchen, die sich seit der Reformation entwickelt haben, im Prinzip ihr eigenes Recht haben und als eigenständige Antworten auf die Herausforderungen zu würdigen sind, denen das Evangelium im Laufe seiner Geschichte begegnet ist.⁴² Die Übernahme der bischöflichen historischen Sukzession heute könnte dann eine Antwort auf heutige Herausforderungen an die weltweite Christenheit sein. Sie könnte heute den guten Sinn eines Zeichens für die nicht nur sachliche, sondern auch personale Kontinuität und Gemeinsamkeit des Dienstes und der kirchlichen Verantwortung durch die Zeiten hindurch haben.

41 Gegen UR 22, mit Lima, Amt, n. 34.

42 Das schließt selbstverständlich kritische Rückfragen an die Angemessenheit – etwa des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland – nicht aus.

Selbst die Frage eines universalkirchlichen Petrusdienstes muß in diesem Zusammenhang neu aufgerollt werden, so sehr wir uns mit dessen Gestalt im römischen Papsttum auseinanderzusetzen haben. Ein Dienst an der universalen Einheit der Kirche, der von allen Kirchen getragen wird, könnte ebenfalls eine Antwort auf neue Herausforderungen sein, vor der die Kirchen heute stehen.⁴³ Auch hier sind wir aber frei, nach neuen Formen Ausschau zu halten, die dem Geist und der Verheißung des Herrn der Kirche und seinem Geist am besten entsprechen. Und es muß ebenfalls dabei bleiben, daß eine Kirche ohne eine spezifische Form solchen Petrusdienstes nicht in einem nur geringeren Sinne Kirche wäre.

15. Schließlich stellt sich das Problem kirchlicher Gemeinschaft auch sozusagen nach innen.⁴⁴ Die Ausdifferenzierung der Richtungen von Theologie, Frömmigkeit und Praxis ist weit über das hinausgewachsen, was im 16. Jahrhundert ahnbar war. Und die Gegensätze sind zum Teil Zerreißproben. Hier könnte das „satis est“ der CA hilfreich sein insofern, als es uns nötigt, nach notwendigen und zureichenden Kriterien für innerkirchliche Gemeinschaft zu fragen. Die lutherische Kirche wird hier auf die Rechtfertigung des Sünders verweisen. Diese Mitte evangelischen Glaubens wäre kritisch geltend zu machen, sowohl bestimmten Formen eines neuen Donatismus wie bestimmten Formen einer politische Entscheidungen zur Bekenntnisfrage hochstilisierenden Kirchlichkeit und Theologie gegenüber. Andererseits erschließt diese Mitte eine große Freiheit für plurale Formen von Frömmigkeit und Kirchlichkeit und vor allem auch für unterschiedliche ethisch-politische Optionen. Es wäre dann aber auch nach weiteren theologischen Kriterien Ausschau zu halten. Der Streit um Israel, die Auseinandersetzungen um die feministische Theologie, manche neuen religiösen Strömungen in unseren Gemeinden sind Phänomene, die z. B. auch christologischer oder schöpfungstheologischer Orientierungen bedürfen. Und auch im Blick auf ekklesiologische (Volkskirche etc.) und sakramenten-theologische Fragen (Abendmahl als Eucharistie der Gemeinde Jesu?) muß sich die lutherische Kirche

43 Die ökumenische Diskussion über diese Frage ist ebenfalls seit längerem in Gang gekommen. Neuerdings wird sie auch im Rahmen der Bilateralen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Bishopskonferenz in Deutschland und der VELKD geführt. Vgl. auch U. Kühn, Papsttum und Petrusdienst. Evangelische Kritik und Möglichkeiten aus der Sicht reformatorischer Theologie, in: Cath. 50, 1996, Heft 22, S. 181–192. In diesem Heft auch weitere katholische und evangelische Beiträge.

44 Das kann hier nur noch angedeutet werden.

und Theologie mit denkbaren Bedingungen kirchlicher Gemeinschaft befassen. Es kann hier gerade nicht um eine fatale Rekonfessionalisierung gehen. Aber es muß darum gehen, die Identität des Christlichen – inmitten aller Pluralität – als konzentrierende und gestaltende Mitte deutlich zu erhalten. Es könnte sein, daß es lutherischem Denken aufgegeben ist, mindestens dieses Erfordernis und diese Frage wachzuhalten – damit die Gemeinschaft der Kirchen wirklich dort gründet, wo auch ihr Leben ständig neu entspringt: im „satis est“ des über die Zeiten hin tragenden Evangeliums.

Wir wollen nun wieder zum Evangelium kommen, welches gibt nicht nur auf eine Weise Rat und Hilfe gegen die Sünde; denn Gott ist reich in seiner Gnade: zuerst durchs mündliche Wort, in dem gepredigt wird Vergebung der Sünde in alle Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangeliums, zweitens durch die Taufe, drittens durch das heilige Sakrament des Altars, viertens durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matthäus 18: „Ubi duo fuerint congregati.“ [= auch durch gegenseitiges Gespräch und die Tröstung der Brüder, wie Matthäus 18,19 steht: „Wenn zwei unter euch eins werden ...“]

Frankfurt a. M. 1983, S. 199-201. Martin Luther, Schmalk. Artikel, BSLK 449

THOMAS HOHENBERGER

Luthers Vermächtnis – lähmende Last oder belebende Kraft?¹

Von Luthers Zeitgenossenschaft trennen uns 450 Jahre. Der Geburtstag Martin Luthers liegt bereits über ein halbes Jahrtausend zurück, und die reformatorischen Anfänge, eingewoben in die bewegende Biographie dieses Mannes, haben in der gleichen Zeitspanne eine wechselvolle Wirkungsgeschichte freigesetzt. Belastende Verpflichtung und befreiende Kraftentfaltung haben in der Auseinandersetzung mit Luthers Lebensleistung und seinem Glauben die Geschichte des Protestantismus geprägt. Im Laufe der Zeit verschwamm aber auch das reformatorische Lutherbild und es setzten sich Klischees² fest. Manche dieser Klischees belasten, erdrücken und lähmen; manche wiederum werden bis heute euphorisch gefeiert. Und nicht selten handelt es sich dabei um ein- und dieselben Vorverständnisse, die wir nur unterschiedlich aufnehmen.

So wurde Luther einerseits zum Glaubenshelden stilisiert. Er ist dann der Unerschütterliche, der Kraftvolle, trutzig, standhaft und in Erz gegossen. Ohne Selbstzweifel steht er auf dem Denkmalsockel mit verwegendem Bekennermut als „Hercules Germaniae“ und „Praeceptor mundi“. Kein Wort von den quälenden Klosteranfechtungen, den terrores conscientiae, dem Gewissensterror! Kein Wort auch von den leisen Tönen! „Ein feste Burg ist unser Gott“ hat Luther ja ursprünglich zur zarten Laute gesungen!

-
- 1 Vortrag zum 450. Todestag Martin Luthers, der an verschiedenen Orten gehalten wurde.
 - 2 Anhand Luthers Stellung zur Obrigkeit und unter aktueller Bezugnahme auf die Nachwirkungen lutherischer Theologie im Kontext der deutschen Wiedervereinigung führt der Journalist und evangelische Theologe Uwe Siemon-Netto den Klischeebegriff ein: Hitler als Wegbereiter Luthers? Zur Geschichte eines Vorurteils, Gütersloh 1993. In seiner ursprünglichen Bedeutung handelt es sich Siemon-Netto zufolge beim Klischee um eine stereotype Druckplatte, mit deren Hilfe ein Bild immer neu aufgelegt werden kann. „Das Klischee gibt das dargestellte Objekt nie genau wieder, denn zum einen ist ein Klischee immer nur zweidimensional, zum anderen ist es nicht lebendig; einmal gegossen, ändert es sich nicht mehr. Und selbst das beste Klischee ist in der letzten Konsequenz eine Schraffur, die mindestens ebensoviel ausläßt wie sie zeigt“ (a. a. O., S. 17).

Auf der anderen Seite steht das Klischee des Fürstenknechts, der im Bauernkrieg 1525 Hochverrat beging an der Freiheit eines Christenmenschen für den „Gemeinen Mann“. Obrigkeitshörig, grob und antijudaistisch am Ende seines Lebens wird Luther als ganz und gar unerfreuliche Erscheinung der frühen Neuzeit charakterisiert. Kein Wort von seinem abwägenden Urteil, seinen theologischen Bedenken, seinem situationsgerechten Verhalten! Populistisch war er eben nie, stets sah er sich der Hl. Schrift und seinem Doktoreid verpflichtet. Bleiben die Nuancen ungenannt, so entsteht ein Zerrbild.

Um nun bei der Frage nach Luthers Vermächtnis nicht einem erneuten Klischee zu erliegen, müssen wir uns an Luther selbst halten, ihm volle Menschlichkeit mit allen Ambivalenzen und Brüchen zugestehen. Schon zu Lebzeiten hatte es Luther mit den belastenden Mißverständnissen seiner Person zu tun bekommen. Den Anhängern seiner Reformation schärfte er daher ein, man möge am besten von seinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern einen Christen nennen: „Was ist Luther?“ fragt er 1522 in seiner „treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“. Und mit dem Ausruf der Entrüstung antwortet er: „Ist doch die Lehre nicht mein! Ebenso bin ich auch für niemanden gekreuzigt. St. Paulus, 1. Kor. 3,4, wollte nicht leiden, daß die Christen sich paulinisch oder petrisch hießen, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi dürfe nach meinem nichtswürdigen Namen nennen? Nicht so, liebe Freunde! Laßt uns tilgen die parteiischen Namen und uns Christen heißen, nach Christus, dessen Lehre wir haben ... Ich bin und will keines Menschen Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die eine, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist, Matth. 23,8“³. Nur insofern der Glaube an Christus gefördert und dem Evangelium die Treue gehalten wird, ist Luthers Lehre zu folgen, weil es sich dann um nichts anderes als um die Lehre Christi selbst handelt. Das ist der große Interpretationsrahmen, der dem reformatorischen Denken zugrunde liegt. Luthers eigenen Intentionen folgend erschließt sich darum wohl am besten, was wir sein Vermächtnis nennen. Doch dazu müssen wir Luther jetzt genauer kennenlernen. Wer war also dieser Mann, der die Welt seiner Zeit aus den Angeln hob, und uns mit seiner Reformation ein so großes Erbe hinterließ?

3 Martin Luther, Eine treue Vermahnung Martin Luthers an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, 1522, eingeleitet u. bearb. v. Oswald Bayer, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 4, Frankfurt a. M. 21983, S. (19) 20–35, hier S. 32.

1. Luthers Werdegang und die Anfänge der Reformation⁴

Martin Luther wurde am 10. November 1483 in Eisleben geboren und am nächsten Tag, dem Martinstag, getauft. Dabei erhielt er nach damaliger Gewohnheit kurzerhand den Namen seines Taufpatrons. Bald darauf zogen seine Eltern nach Mansfeld, wo es der Vater als Hüttenmeister und Pächter einer Kupfermine zu einigem Ansehen und gutem Auskommen brachte. Fleiß, Gehorsam und Sparsamkeit waren im Hause Luder, wie sich Martins Vater noch schrieb, ein ehernes Prinzip. „Meine Eltern haben mich in strengster Ordnung gehalten, bis zur Verschüchterung“, erinnert sich Luther später. „Und durch diese harte Zucht trieben sie mich schließlich ins Kloster, obwohl sie es herzlich gut meinten“⁵.

Doch soweit sind wir noch nicht. Ersteinmal besuchte Luther mit etwa fünf Jahren die Elementarschule in Mansfeld, wo er bereits in die Anfangsgründe der lateinischen Sprache eingeführt wurde. Es folgten der Besuch der Lateinschule in Magdeburg sowie von 1498 bis 1501 der Abschluß seiner Schulzeit in Eisenach, wo er bei Verwandten wohnte. Dann setzte Luther seine Ausbildung als Student fort. Im Jahre 1501 bezog der Siebzehnjährige die weithin berühmte Universität Erfurt. Der Sitte seiner Zeit entsprechend begab er sich in die durch kirchliche Lebensordnung geprägte Georgenburse. Bis zu seiner Verheiratung im Sommer 1525 sollte Luther von nun an in einer fast oder ganz nach klösterlichem Rhythmus ablaufenden Tagesordnung leben.

Mit dem Studium selbst hatte Luther keine Schwierigkeiten, er wurde spielend damit fertig. Im Januar 1505 promovierte er zum Magister artium, und einer glänzenden Laufbahn standen jetzt alle Wege offen.⁶ Martins Vater hat die Karriere seines Sohnes schon fest ins Auge gefaßt: Jurastudium, dann hoher Beamter, vielleicht sogar Rat im Dienst des Kurfürsten. Der

4 Zum biographischen Hintergrund vgl. insbesondere Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 31983. Auch einige Neuerscheinungen zum Luther-Gedenken verdienen hier besondere Beachtung: Hans Schwarz, Martin Luther. Einführung in Leben und Werk, Stuttgart 1995; Dietrich Gronau, Martin Luther. Revolutionär des Glaubens, München 1996; Hans Jochen Genthe, Martin Luther. Sein Leben und Denken, Bensheimer Hefte 77, Göttingen 1996; sowie Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995. Zum letztgenannten Werk vgl. auch die Rezension von Walter Allgaier in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 51 (1996), S. 17.

5 Münchener Lutherausgabe, 3. Aufl. (zit. Mü³), Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 4, S. 12.

6 Zur Schulzeit Luthers vgl. auch Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Martin Luther und die Anfänge der Reformation, Evangelische Enzyklopädie 7/8, Gütersloh 1965, S. 52–55.

erfolgreiche Sohn gehorchte. Doch der eben erst eingeschlagene Weg endete abrupt und völlig überraschend.

Am 17. Juli 1505 trat Luther ins Schwarze Kloster in Erfurt ein. Woher kam diese plötzliche Wende? Genau wird sich das sicher nicht mehr klären lassen. Der Tod eines Kommilitonen, eine Degenverletzung, an der Luther fast verblutete, und schließlich der Blitzschlag bei Stotternheim, als er von einem Besuch der Eltern nach Erfurt zurückwanderte: all das mag zusammengeholfen haben, als er sich in Todesangst Luft verschafft und ausruft: „Hilf du, heilige Anna, ich will ein Mönch werden!“⁷ – Jetzt war es heraus. Und Luther nahm sich in die Pflicht. Ein Gelübde, so wußte er, mußte unbedingt befolgt werden; nicht auszudenken der Zorn Gottes, der ihn träfe, wenn er nun nicht Wort hielte. Der Zorn Gottes, die Höllen- und Sündenangst zertränkten an ihm, und er war bereit, alles zu tun, um Gottes Gnade und Ruhe für seine Seele zu finden.

Der Orden der Augustinereremiten hatte die härtesten Regeln. Bewußt wählte Luther gerade ihr Kloster aus. Er wollte sicher gehen. Denn wer es sich zu leicht macht, bekommt es mit Gottes Gericht zu tun. Luther nahm seine Sache ernst, sehr ernst. In einem Jahr durchlief er vom Novizen bis zur Profess alle Stufen im Kloster, 1507 wurde er zum Priester geweiht. Der Vater aber war ganz und gar nicht einverstanden mit dem eigenwilligen Entschluß des Sohnes. Bei der Primizfeier kam es dann auch zu einem handfesten Krach, und Hans Luther fragte seinen Sohn recht nachdrücklich, ob er denn auch das vierte Gebot kenne. Doch für Martin gab es kein Zurück mehr.

Einen großen Vorteil aber bot das Augustinerkloster immerhin: Martin Luther konnte hier Theologie studieren. Auch in dieser Disziplin eilte er von einer Qualifikation zur anderen. Schon im Herbst 1508 erhielt er einen Lehrauftrag und übernahm für ein Jahr die Vorlesungen in Moralphilosophie an der neugegründeten Universität Wittenberg. Es ist die erste Begegnung mit dem Ort, der zum Inbegriff seiner Lebensleistung werden sollte.⁸ Nach Ablauf seiner Aushilfsverpflichtung wurde Luther dann von seinem Wittenberger Lehrer und Beichtvater Johannes Staupitz nach Rom geschickt, um in einer Ordensangelegenheit von päpstlicher Seite Unterstützung zu erhalten. Aufgrund dieser Reise kam es zu einer Verstimmung der Erfurter Ziehväter Luthers. Man wollte seine in Wittenberg erworbenen theologischen Abschlüsse nicht anerkennen und schickte ihn schließlich, einer Strafverset-

7 Mü³ Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 32, S. 18.

8 Vgl. hierzu neuerdings Helmar Junghans, *Martin Luther und Wittenberg*, München/Berlin 1996.

zung gleich, nach Wittenberg zurück. Dort nahm ihn Staupitz wieder unter seine Fittiche und drängte den außerordentlich begabten Hochschuldozenten zur Doktorpromotion. Am 19. Oktober 1512 legte Luther den Doktoreid ab und übernahm in Wittenberg die Bibelprofessur von Johannes Staupitz. Nun hatte Luther endlich „etwas zu schaffen“, wie Staupitz meinte,⁹ seiner Meinung nach die beste Therapie für Luthers skrupulösen Charakter.

Und tatsächlich stürzte sich Luther mit voller Kraft in die Arbeit. Es folgten die berühmten ersten Wittenberger Vorlesungen über die Psalmen, den Römer-, Galater- und Hebräerbrief, dann nochmals über die Psalmen. Im exegetischen Arbeiten brach sich jetzt Schritt für Schritt Luthers reformatorische Erkenntnis Bahn. Was er existentiell in seinen Klosteranfechtungen durchlitten hatte – „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ – das begegnete ihm nun auf wissenschaftlicher Ebene wieder: „Im Anfang, da ich im Psalter las und sang [als Mönch beim Chorgebet]: ‚In deiner Gerechtigkeit errette mich!‘ [Ps 31,2] – da erschrak ich allemal und war den Worten feind: ‚Gerechtigkeit Gottes‘, ‚Gericht Gottes‘, ‚Werk Gottes‘. Denn ich wußte nichts anderes, als daß ‚Gerechtigkeit Gottes‘ sein strenges Gericht bedeute. Nun sollte er mich noch mit seinem strengen Gericht erretten? Da wäre ich ewig verloren!“¹⁰. Und an anderer Stelle sagt Luther ganz ähnlich: „Jenes Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ist in meinem Herzen ein Donnerschlag gewesen ... Ich war dem Paulus von Herzen feind, wenn ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durchs Evangelium offenbart‘ [Röm 1,17]“¹¹. Doch dann las Luther weiter. Und er fand den Schlüssel, der ihm die Tür zum Paradies öffnete: Der Gerechte wird aus Glauben leben! „Dieser Spruch ist die Erklärung jener Gerechtigkeit Gottes. Als ich das fand, freute ich mich mit solchem Jubel, daß nichts darüber ging. So war mir der Weg offen, als ich in den Psalmen las: ‚In deiner Gerechtigkeit errette mich‘ – vielmehr: ‚In deiner Barmherzigkeit errette mich!‘ Vorher erschrak ich und haßte die Psalmen und die Schrift, wo von der Gerechtigkeit Gottes die Rede war, d. h. von der Gerechtigkeit, mit welcher er selbst gerecht war und nach unsern Sünden richtete, nicht mit der er uns annahm und gerecht machte. Die ganze Schrift stand wie eine Mauer da, bis mir beim Lesen das Verständnis aufging: ‚Der Gerechte wird seines Glaubens leben‘. Daraus habe ich gelernt, die Gerechtigkeit Gottes sei der Glaube an seine Barmherzigkeit, mit welcher er selbst uns rechtfertigt durch das Geschenk seiner Gnade“¹².

9 Mü³ Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 60, S. 27.

10 Mü³ Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 73, S. 31.

11 Mü³ Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 74, S. 31.

12 Mü³ Erg.-Bd. 3 (Tischreden), Nr. 75, S. 31f.

Was zunächst in der Studierstube die Erkenntnis eines Einzelnen war, ist im weiteren zum Urgestein der Reformation geworden. Mit seiner Schriftauslegung geriet Luther aber immer deutlicher in einen systemsprengenden Gegensatz zur spätmittelalterlichen Theologie, Kirche und Gesellschaft. Doch niemand – außer den Wittenberger Kollegen und Studenten – hätte davon etwas mitbekommen, wäre da nicht eine skandalöse Ablaßangelegenheit ans Licht gelangt, zu der Luther das Wort ergriff.

Ablaß – darunter verstand man den Erlaß zeitlicher Sündenstrafen aufgrund irdischer Ersatzleistungen. Als Voraussetzung zum Erwerb des Ablasses galten tiefe innere Reue und die Bereitschaft zur Buße. In den Tagen Luthers aber war ein reines Geldgeschäft daraus geworden. Und ein Finanzskandal höchster Ordnung war es auch, der den Wittenberger Professor auf den Plan gerufen hat. Die Vorgeschichte ist rasch erzählt: 1513 wurde der Hohenzoller Albrecht von Brandenburg¹³ Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt. Nur ein Jahr später übernahm er auch noch das Erzbistum Mainz und erhielt die Kurwürde. Diese Ämterhäufung war gegen kirchliches Recht. Um nun vom Papst die Genehmigung dafür zu erhalten, mußte eine beträchtliche Summe gezahlt werden. Das Bankhaus Fugger gewährte großzügig Kredit und streckte die Gelder einstweilen vor. Damit nun die Rückzahlung nicht zu lange in Verzug geriet, schrieb Papst Leo X. einen Ablaß aus, bei dem natürlich auch für ihn selbst nocheinmal etwas herausprang. Denn die Hälfte der Einnahmen sollte dem Weiterbau der Peterskirche dienen, die andere Hälfte kassierten die Fugger zur Tilgung der Schulden Albrechts – mit Zins und Zinseszins, versteht sich. Albrecht wiederum betraute gegen hohes Gehalt den Dominikanermönch Johannes Tetzel mit der Organisation des Ablaßhandels.

Mit viel Redegeschick hat Tetzel eine regelrechte Ablaßhysterie ausgelöst. Die Ablaßzettel wurden Tetzel förmlich aus der Hand gerissen, vor allem, weil man sie jetzt auch für Tote erwerben konnte. Wer wollte da nicht alles daran setzen, den verstorbenen Eltern oder Geschwistern die Fegefeuerqualen durch den Erwerb von Ablaßbriefen zu verkürzen. Laut päpstlicher Anordnung mußte jeder Priester den Besitzern solcher Zettel die Absolution erteilen, und der Ablaß wurde rechtskräftig. Die sächsischen Fürsten, Herzog Georg und Kurfürst Friedrich, verboten Tetzel das Betreten ihrer Länder; weniger aus Glaubensgründen – sie sahen vielmehr ungerne sächsisches Geld in fremde Kassen fließen!

13 Zu seiner Person vgl. Walther Hubatsch, Hohenzollern in der Geschichte, Frankfurt a. M./Bonn 1961, S. 40–59.

Luther wettete inzwischen von der Kanzel der Wittenberger Stadtkirche gegen das Ablasswesen. Doch seine Beichtkinder liefen hinüber in das benachbarte Jüterbog und kauften dort Ablassscheine, die sie ihm dann im Beichtstuhl unter die Nase hielten. Mit 95 lateinischen Thesen über Buße, christliches Leben und Ablass wollte er in dieser Lage zumindest in der Fachwelt eine theologische Diskussion anregen. Die am 31. Oktober 1517 an der Tür der Schloßkirche, dem Schwarzen Brett der Universität, ausgehängten Streitsätze wurden sofort ins Deutsche übersetzt und von vielen im Volk, von Gesellschaftskritikern und von humanistisch denkenden Gelehrten begeistert aufgenommen. Wie ein Lauffeuer verbreiteten sie sich in ganz Deutschland. Über Nacht war Luther zu einem der bekanntesten Männer des Landes geworden. Nun sah sich Luther gezwungen, weitere Erklärungen abzugeben. Er begann, kleine Schriften in deutscher Sprache zu verfassen, um seine Position jedermann einsichtig zu machen. Die Druckerpressen standen nicht mehr still. Überall las man nur noch Luther.¹⁴

Luthers theologischer Gesamtentwurf nahm jetzt immer deutlicher Gestalt an. Beim Augustinerkonvent 1518 in Heidelberg stellte er die neu entdeckte Kreuzestheologie, die im Leiden Christi Gottes Gnade erkennt, seinen Ordensbrüdern vor und gewann damit eine große Schar von Anhängern, vor allem bei der Ordensjugend. Der spätmittelalterlichen Verdienstlehre einer Gerechtigkeit aus eigenen Werken (*theologia gloriae*) stellte er seine Gnadentheologie des Kreuzes (*theologia crucis*) gegenüber und entlarvte damit die unbiblische Grundlage der kirchlichen Leistungs-, Ablass- und Verdienstmaschinerie. Der Glaube allein ließ die Werke der Frömmigkeit im Staub zerfallen.

In Rom unterdessen unterschätzte man von Anfang an, was da nördlich der Alpen in Bewegung geriet. Papst Leo X. tat die ganze Sache als „Mönchsgezänk“ ab und beschäftigte sich nicht weiter damit.¹⁵ Das sollte sich aber recht bald ändern. Als einige scharfe Eingaben und Denunziationen seitens der Dominikaner, den Ordensbrüdern Tetzels, vorlagen, wurde die Kurie aktiv. Luther erhielt den Befehl, innerhalb von sechzig Tagen in Rom zu erscheinen. Was das bedeutete, war klar. Man meinte, in dieser Angelegenheit kurzen Prozeß machen zu können. Doch da hatten sich die hohen Her-

14 Vgl. zu dieser Entwicklung Thomas Hohenberger, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22* (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 6), Tübingen 1996, S. 15ff.

15 Luther berichtet: „Als meine ersten Thesen dem Papst vorgelesen wurden, soll er gesagt haben: ‚Die hat ein betrunkenener Deutscher geschrieben; er würde anders vom Ablass denken, wenn er wieder nüchtern würde.‘ Mit solch erhabener Hoffart verachteten mich alle andern von Anfang an“ (Mü³ Erg.-Bd. 3 [Tischreden], Nr. 103, S. 40).

ren in Rom gründlich getäuscht. Luthers Landesherr, Kurfürst Friedrich der Weise, drang darauf, ein Verhör auf deutschem Boden abzuhalten. Vom 12. bis 14. Oktober 1518 kam es in Augsburg vor Kardinal Cajetan zustande. Luther versprach zu widerrufen, wenn ihm Irrtümer anhand der Bibel nachzuweisen seien. Heftig stritten beide über den Schatz der Kirche und das Verdienst Christi. Am Ende blieb nur noch Geschrei und Luther floh in der Nacht des letzten Verhandlungstages aus der Stadt.

Mit mehr Diplomatie, aber ebenfalls ergebnislos, ging dann der päpstliche Kammerjunker Karl von Miltitz zu Werke. Er las Tetzels gewaltig die Leviten wegen seiner unehelichen Kinder und einer angeblichen Veruntreuung von Ablassgeldern, Luther im Gegenzug stellte er ein unparteiisches Schiedsgericht in Aussicht. Doch zu solch weitreichenden Aktionen war Karl von Miltitz gar nicht autorisiert. Er verstrickte sich in seinen eigenen Winkelzügen und wurde schließlich von niemanden mehr ernstgenommen. Tetzels aber, schon dem Tode nahe, hatte er über Gebühr gedemütigt. Luther schrieb dem Sterbenden noch einen Trostbrief und versicherte ihm, daß er persönlich an dem entstandenen Streit keine Schuld hätte.

Mit einer Reihe von Streitgesprächen in Leipzig 1519 kam dann für die römische Seite endlich Klarheit in die Luthersache. Der Ingolstädter Theologieprofessor Johannes Eck überführte den Wittenberger Augustinermönch der offenkundigen Ketzerei. Es gelang ihm, Luther „festzunageln“. Papst und Konzilien können irren, zweifelte Luther die kirchliche Autorität an und gab dem Wort der Hl. Schrift uneingeschränkten Vorrang. Er bestritt das göttliche Recht des Papsttums. Und obendrein erklärte er, daß einige Sätze des Jan Hus, die das Konzil von Konstanz verdammt hatte, durchaus christlich und evangelisch gewesen seien. Die Kirche war für Luther nun einmal keine Rechtsgemeinschaft zur Durchsetzung von Konzilsbeschlüssen, sondern eine Glaubensgemeinschaft, die aus der Bibel lebt.

Von nun an beschleunigte Rom den Ketzerprozeß gegen Luther. Schon Mitte 1520 war die Bannandrohungsbulle ausgestellt. Es ist das Jahr, in dem Luther mit den drei sog. reformatorischen Hauptschriften seinen reformerischen und rechtfertigungstheologischen Ansatz noch einmal klarlegte. Ihre Titel sind weithin bekannt: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“¹⁶; „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“¹⁷; und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁸.

16 Vgl. Martin Luther, Studienausgabe (zit. StA) 2, S. (89) 96–167 = Weimarer Ausgabe (zit. WA) 6, S. (381) 404–469.

17 Vgl. StA 2, S. (168) 172–259 = WA 6, S. (484) 497–573.

18 Vgl. StA 2, S. (260) 263–309 = WA 7, S. (12) 20–38. (39–42) 49–73.

Zum endgültigen Bruch kam es dann am 10. Dezember 1520. Vor dem Elstertor der Stadt Wittenberg verbrannten an diesem Tag die Mitglieder der Universität das Kanonische Recht, päpstliche Dekretalien und einige scholastische Schriften. Kaum bemerkt, trat auch Luther ans Feuer und ließ die Bannandrohungsbulle in die Flammen gleiten mit den Worten: „Weil du die Wahrheit Gottes verderbt hast, verderbe dich heute der Herr“¹⁹. – Der Rest war Formsache: Am 3. Januar 1521 sprach Papst Leo X. gegen Luther den Kirchenbann aus.

Doch damit war die Luthersache noch keineswegs erledigt. Auf der politischen Bühne hatte sich inzwischen Wichtiges ereignet. Kaiser Maximilian I. war 1519 gestorben. Im Juni dieses Jahres, während Luther mit Eck disputierte, wählten die deutschen Kurfürsten Maximilians Enkel Karl zum Kaiser. Dafür hatte vor allem auch Friedrich der Weise geworben, der auf eine eigene Kandidatur verzichtete. Für das Frühjahr 1521 lud Karl V. zu seinem ersten Reichstag nach Worms ein.

Schwerwiegende Entscheidungen standen an. Die das Reich bedrohende Türkengefahr verlangte die Konzentration aller Kräfte. Der entstandene Glaubensstreit war da eine Nebensache, die der Kaiser möglichst bald aus der Welt schaffen wollte. Und dazu wurde Luther auf den Reichstag vorgeladen. Der päpstliche Nuntius Hieronymus Aleander beschrieb die damalige Stimmung in Deutschland und meldete nach Rom: „Euere Herrlichkeit können sich von der Erregung in Deutschland nicht entfernt eine Vorstellung machen ... Jetzt ist ganz Deutschland in hellem Aufruhr; neun Zehntel erheben das Feldgeschrei ‚Luther!‘ und für das übrige Zehntel, falls ihm Luther gleichgültig ist, lautet die Losung wenigstens ‚Tod dem römischen Hof!‘“²⁰.

Am 18. April 1521 kam es dann zu jenem denkwürdigen Auftritt Luthers in Worms, der als Sieg der Gewissensfreiheit in die Geschichte eingehen sollte. Mit klaren Worten lehnte Luther den geforderten Widerruf ab und sprach: „Überwunden bin ich durch die von mir herbeigezogene Schrift. Widerrufern kann und will ich nichts. Denn gegen das Gewissen zu handeln ist weder sicher noch ehrenhaft“²¹. Das war etwas noch nie Dagewesenes: Ein Mönch bot Kaiser und Papst die Stirn – allein mit der Bibel in der Hand und Glaubensgewißheit im Herzen.

19 Zitiert nach Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 31989, S. 404.

20 Vgl. dazu Walther von Loewenich (wie Anm. 4), S. 178f.

21 Übersetzt nach einem anonymen Bericht über Luthers Auftreten in Worms. Die lateinische Formulierung lautet: „... victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit“.

An dieser Stelle möchte ich Luthers Werdegang verlassen. Und das hat auch mit der Entwicklung der Reformationgeschichte selbst zu tun. Luther war freies Geleit zugesichert worden, und der Kaiser hielt sein Versprechen. Auf der Rückreise von Worms ließ Kurfürst Friedrich der Weise Luther durch einen fingierten Überfall auf die Wartburg bringen. Niemand wußte zunächst, was mit Luther geschehen war. Einige meinten, er sei tot, und Erasmus, der Humanistenfürst, solle nun an seine Stelle treten. Tatsächlich begannen jetzt andere, das Anliegen Luthers weiterzuführen. Und so wird das Gesamtbild zunehmend unübersichtlich. Es folgen die Wittenberger Unruhen mit Luthers Rückkehr von der Wartburg, Reichsritteraufstand und Bauernkrieg, die Reformation Zwinglis in Zürich, der Abendmahlsstreit und die Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Luther hat nach seiner Schutzhaft alle Hände voll zu tun, sein Vermächtnis zu bewahren. Er wird zunehmend gereizt und schlägt sich mit Krankheiten herum.²² Er findet aber auch wieder sehr viel mehr Zeit für seine wissenschaftliche Tätigkeit. Er heiratet und wird Vater von sechs Kindern.

2. Luthers Urteil über seine Hinterlassenschaft

Was bleibt nun von einem solch bewegenden Leben? Um welches Erbe handelt es sich dabei? Äußerlich betrachtet ist es eine recht sperrige Hinterlassenschaft. Über hundert Foliobände umfaßt die Weimarer Gesamtausgabe seiner Schriften, Briefe, Tischreden und Bibelübersetzung. Und die Lutherforschung hat mittlerweile ganze Bibliotheken gefüllt. Jedes Jahr verzeichnet das Lutherjahrbuch ca. tausend neue Titel. Das ist ein unergründlicher Ozean an Literatur. Themen und Druckvolumen sind unüberschaubar geworden. Auch das kann eine lähmende Last sein!

Luther selbst war an diesem Punkt sehr viel kritischer gegenüber seinem Erbe und der Einschätzung dessen, was das Überdauern seines Werkes anbelangt. Wie in Hinsicht auf seine eigene Person urteilt er 1539 in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften: „Gern hätte ich's gesehen, daß meine Bücher allesamt wären dahinten geblieben und untergegangen ... Denn ich sehe wohl, was an Nutzen in der

²² Dazu ausführlich Hans-Joachim Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin 1995. Nach Helmar Junghans sind die Ergebnisse dieser Studie allerdings äußerst kritisch zu betrachten: Martin Luthers letzte Jahre, Luther 67 (1996), S. 114–131.

Kirche bewirkt ist, wo man angefangen hat, außer und neben der heiligen Schrift viele Bücher und große Bibliotheken zu sammeln, insbesondere unterschiedslos allerlei [Kirchen-]Väter, Konzilien und Lehrer aufzustapeln. Damit ist nicht allein die kostbare Zeit und das Studieren in der Schrift versäumt, sondern auch die reine Erkenntnis des göttlichen Wortes schließlich verloren, bis die Bibel ... unter der Bank im Staube vergessen ist“²³.

Luthers Sorge galt stets der rechten Evangeliumsverkündigung. Und so weist er auch in diesem Zusammenhang auf seine Bibelübersetzung hin. Viele sehen bis heute darin auch das bedeutendste Vermächtnis des Reformators. Doch im eigentlichen handelt es sich bei der Wiederentdeckung der Bibel um ein humanistisches Anliegen. Zurück zu den Quellen – „ad fontes!“ – so lautete die Forderung der Humanisten. Das verband sich freilich auch mit den Absichten Luthers und hat sein Bekanntwerden rasch voranschreiten lassen. Außerdem diente ihm ja auf der Wartburg die griechische Bibelausgabe des Erasmus von Rotterdam als Grundlage für die Übersetzung des Neuen Testaments. Doch weit wichtiger als die bloße Wiederentdeckung der Bibel ist Luthers Umgang mit der Schrift als dem Zeugnis der freien Gnade Gottes. Damit hat Luther, wie wir noch genauer sehen werden, die humanistische Formalbestimmung der Bibel als *lex Christi* (Gesetz Christi) epochal durchstoßen und theologische Leitlinien für einen evangeliumsgemäßen Schriftgebrauch geprägt, die seine Zeit bei weitem überdauern sollten.

Ohne die Rückbindung an die Schrift mit ihrer Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders als ihrem Gesamtsinn wären Luthers Theologie und seine Reformation überhaupt nicht denkbar. Erst dieser Zusammenhang verschaffte seinem Vermächtnis eine überragende Bedeutung. Luther war sich darüber wohl sehr genau im klaren. Zwar stand er dem Plan seiner Freunde Capito und Bucer, eine Gesamtausgabe seiner Werke zu erstellen, von Anfang an kritisch gegenüber, weil er zum Bibelstudium anleiten und keinesfalls die Schrift durch seine Werke verdrängen wollte. Ganz in diesem Sinne nannte er 1537 in einem Brief an Capito dann aber doch zwei seiner Schriften, die ihm am besten gelungen und die es wert seien, der Nachwelt erhalten zu werden: Zum einen handelt es sich dabei um das gegen Erasmus von Rotterdam geschriebene Buch über den unfreien Willen von 1525 und zum anderen um den Katechismus von 1529. In diesen beiden Werken sah Luther selbst sein Vermächtnis. Und so wenden wir uns diesen Schriften etwas genauer zu.

23 Martin Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers, 1539, eingel. u. bearb. v. Gerhard Ebeling, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, S. (5) 6–11, hier S. 6.

3. „De servo arbitrio“ oder „Daß der freie Wille nichts sei“²⁴

Die Auseinandersetzung mit dem Humanistenfürsten Erasmus von Rotterdam über die Willensfreiheit des Menschen läßt nach Anbruch der Reformation in gedanklicher Klarheit noch einmal wiederkehren, was im Ablaßstreit zwar schon Luthers Grundüberzeugung war, aber durch die atemberaubende kirchenpolitische Entwicklung teilweise überdeckt wurde. Erasmus hat den „Kardinalpunkt“²⁵ der Sache erkannt, den Luther in seinen 95 Thesen verfochten hat und den er während der Heidelberger Disputation im Blick hatte, als er seinen Klosterbrüdern seine neue Kreuzestheologie darzulegen versuchte. Um nichts anderes ging es dann auch bei dem Verhör vor Kardinal Cajetan in Augsburg und bei der Leipziger Disputation mit Dr. Eck aus Ingolstadt. Dieser von Erasmus getroffene „Kardinalpunkt“ hat Luther dazu veranlaßt, die Bannandrohungsbulle des Papstes ins Feuer zu werfen und in Worms vor Kaiser und Reich den geforderten Widerruf seiner Lehre zu verweigern. Stets ging es dabei um die feste Überzeugung, daß wir zu unserem Heil nichts tun können, Gottes Gnade in Jesus Christus aber schon längst alles getan hat. Diese Frage nach dem Heil bei Gott ist Luther viel wichtiger als die Fragen über „fremdartige Sachen“²⁶, wie er selbst sagt, bezüglich Papsttum, Fegefeuer, Ablaß und dergleichen.

Doch wir müssen noch genauer hinsehen: Der Konflikt mit Erasmus kam nicht unerwartet,²⁷ überraschend aber war die Schärfe, mit der er ausgetragen wurde. Ein von Luther abweichendes Paulusverständnis ist schon mit der Herausgabe des Griechischen Neuen Testaments wahrnehmbar. Für Erasmus war die Kenntnis der neutestamentlichen Schriften insbesondere deshalb wichtig, weil es sich hier um das Gesetz Christi handle. Christlicher Glaube bezog sich für Erasmus auf die Erfüllung dieses Gesetzes und hatte darum stets die sittlich-moralischen Möglichkeiten des Menschen im Visier. Mit Luthers Rechtfertigungslehre war dies schlechterdings unvereinbar. Die gemeinsam geforderte Reform des Christentums hatte beide Männer für kurze Zeit eine gemeinsame Wegstrecke zurücklegen lassen, nun aber zerbrach ihre Weggenossenschaft an der unterschiedlichen Auffassung vom Menschen.

24 Vgl. WA 18, S. (597) 600–787 = Bonner Ausgabe (zit. BoA) 3, S. 94–293. Ich folge hier der deutschen Übersetzung nach Mü³ Erg.-Bd. 1.

25 Mü³ Erg.-Bd. 1, S. 248, Z. 10.

26 Ebd. Z. 7.

27 Zur Auseinandersetzung mit Erasmus vgl. insbesondere Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, S. 210–234.

Reformatorische und humanistische Grundanschauungen prallten schroff aufeinander, wobei die bisher unsichtbar gebliebenen Tiefenschichten der lutherischen Glaubenslehre freigelegt wurden. Nirgends bricht die belebende Kraft von Luthers Vermächtnis deutlicher hervor als hier.

Nach Luthers Bannung und Ächtung bemühte sich Erasmus erst einmal um Neutralität in Sachen Reformation, dann distanzierte er sich zusehends. Auf Drängen Heinrichs VIII. von England faßte er schließlich den Plan, ein Buch über den freien Willen gegen Luther herauszugeben, damit er vom katholischen Vorwurf der verdeckten evangelischen Parteigängerschaft loskäme. Unter dem Titel „De libero arbitrio DIATPIBH sive collatio“ (Gespräch oder Vergleichung vom freien Willen)²⁸ erschien am 1. September 1524 die angekündigte Streitschrift des Erasmus. Ausgangspunkt seiner Argumentation war dabei die vage Behauptung, daß es irgendeine Kraft des freien Willens gebe,²⁹ seine Meinung darüber aber noch nicht festliege. Und so definiert er am Ende seiner zweiten Vorrede zunächst den freien Willen als „das Vermögen des menschlichen Willens, mit dem der Mensch sich dem, was zur ewigen Seligkeit führt, zuwenden oder von ihm abwenden kann“³⁰. Es folgen alttestamentliche und neutestamentliche Beweisstellen, scheinbare Beweise gegen die Willensfreiheit und eine Zusammenfassung des gesamten Sachverhaltes. Die spannungsreiche Auskunft der Bibel über den freien Willen versuchte Erasmus auszugleichen durch den Gedanken des Zusammenwirkens von menschlichem Willen und göttlicher Gnade. Dabei hielt er an einem guten Kern im Menschen fest, der als Anknüpfungspunkt für die Ausprägung eines Christenlebens unerläßlich sei. Den biblischen Aussagen vom uneingeschränkten Sündersein des Menschen maß er im Gegenzug einfach weniger Bedeutung zu und bemühte sich, sie zu verharmlosen. Schließlich kommt er zu dem Ergebnis, „daß gute Werke, wenn auch nicht vollkommene Werke, möglich sind“³¹. Mit seiner Auslegung wollte Erasmus in der Kontinuität der Kirche bleiben. Und so bricht an dieser Stelle die folgenschwere Differenz zwischen humanistischem Traditionalismus und reformatorischem Biblizismus auf.

In der Widerlegung dieser Schrift entfaltete Luther in bis heute unerreichten Spitzensätzen die belebende Kraft des evangelischen Glaubens. „De

28 Leicht zugänglich ist die Übersetzung von Otto Schumacher: Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1533, Göttingen 61988. Diese Ausgabe liegt auch den weiteren Ausführungen zugrunde.

29 Vgl. a. a. O., S. 12.

30 A. a. O., S. 24.

31 A. a. O., S. 88.

servo arbitrio“ (Vom geknechteten Willen) lautete die Antithese gegen Erasmus. Oder anders ausgedrückt: „Daß der freie Wille nichts sei“, wie Justus Jonas seine Übersetzung titelte. Mit Fug und Recht kann diese große Schrift als „Konzentrat der Theologie Luthers“³² bezeichnet werden. Luther folgt weithin dem Aufbau der Diatribe, so daß sich das Gesamtbild aus vielen einzelnen Gegenargumenten zu den Aussagen des Erasmus zusammensetzt. Dabei wird Luther aber nicht müde, dem Leser immer wieder von neuem aufzuzeigen, was er aus der Schrift über Gott, den Menschen und seine Erlösung erkannt und gelernt hat. Luther setzt ein mit dem Verständnis des freien Willens, wie es Erasmus vorgetragen hat. Er sieht sehr genau, daß damit eine Entscheidungsfreiheit des Menschen gegenüber dem Wort und Werk Gottes eingeräumt wird, die jede Wirkung des Heiligen Geistes ausschließt. „An die Stelle des Geistes Gottes“, urteilt Hans Joachim Iwand, „tritt in der Theologie des Erasmus des Menschen eigener Geist; der Mensch wird als ein Wesen gedeutet, das souverän sein eigenes Schicksal in der Hand hat oder, was dasselbe ist, dem Heil und Verdammnis immer nur als Möglichkeiten *seiner* Wahl, nicht aber als Wirklichkeiten in Gottes Wahl vor Augen stehen“³³. Dagegen verwahrt sich Luther und stellt realistisch fest: „So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen“³⁴. Was nun aber die vermeintliche Unterstützung des freien Willens durch die Gnade Gottes anbelangt, bleibt für Luther folgender Zusammenhang unumstößlich: „Was ... die Gnade Gottes nicht tut, ist nicht gut. Darum folgt, daß der freie Wille ohne die Gnade Gottes ganz und gar nicht frei, sondern unveränderlich ein Gefangener und Knecht des Bösen ist, da er sich allein nicht dem Guten zuwenden kann“³⁵.

Aber nicht nur die Wirkung des Heiligen Geistes wird in den Augen Luthers bei Erasmus geleugnet, sondern auch die Erlösung in Christus und die Geschöpflichkeit des Menschen vor Gott. In der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus geht es für Luther um die wirkliche Lage des Menschen, um seine Unfreiheit und Verlorenheit, sowie um Gottes Barmherzigkeit, die ganz allein das menschliche Schicksal ändern kann. Erasmus aber hebt den

32 Martin Brecht (wie Anm. 27), S. 231.

33 Hans Joachim Iwand, Mü³ Erg.-Bd. 1, S. 256f (Theologische Einleitung).

34 A. a. O., S. 46, Z. 37–S. 47, Z. 2.

35 A. a. O., S. 47, Z. 17–20.

Willen des Menschen aus seiner sündhaften Kreatürlichkeit heraus und gesteht ihm als unauslöschlichen göttlichen Funken die Kraft zum Guten zu. Vom Reformator muß sich Erasmus deshalb sehr genau nach dem Sinn der Erlösung überhaupt befragen lassen. In seiner rhetorisch gestellten Anfrage führt Luther die Argumentation des Erasmus dann auch meisterlich ad absurdum: „Wenn nämlich“, so Luther, „das Vortrefflichste [der Wille des Menschen] nicht gottlos, verderbt oder verdammt ist, sondern allein das Fleisch, d. h. die gröberen und niederen Affekte, was für einen Erlöser werden wir, frage ich, aus Christus machen? Wollen wir etwa den Preis seines Blutes so gering achten, daß er allein das, was das Wertloseste im Menschen ist, erlöst hat, dagegen das Vortrefflichste im Menschen durch sich selbst kräftig ist und Christus nicht mehr nötig hätte?“³⁶. Für Luther ist das völlig ausgeschlossen. Die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus wäre ganz und gar hinfällig, könnte der Mensch nur irgendetwas selbst zu seinem Heil beitragen. So bedeuten die Ausführungen des Erasmus im Grunde genommen einen Angriff auf Gottes Gottheit. Der freie Wille ist und bleibt aus Luthers Sicht ein göttliches Attribut. Ihn auf den Menschen beziehen zu wollen, ist höchste Anmaßung und eine „Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann“³⁷.

Gott der Schöpfer, Gott der Erlöser und Gott der Heilige Geist müßten gezeugt werden, wollte man der Position des Erasmus folgen und dem Menschen uneingeschränkte Willensfreiheit zuerkennen. Umgekehrt aber löst Luther gerade mit seinem Bekenntnis zum dreieinigen Gott die Position des Erasmus auf.³⁸ Natürlich gesteht auch Luther dem Menschen freie Entscheidungsgewalt zu, wenn es um Dinge geht, die niedriger sind als er selbst (Inferiora). Gott gegenüber aber und in allen Dingen, die höher sind als er selbst (Superiora), hat er nicht den freien Willen.³⁹ Er würde sonst dem Wahn göttlicher Vollmacht erliegen, für Luther die Wurzelsünde des Menschen überhaupt.

In seiner eigenen Argumentation, die im Schlußteil der Schrift nicht mehr auf den Gedankengang des Erasmus eingeht, gelingt Luther dann der entscheidende Stoß gegen den freien Willen. Mit einem bemerkenswerten Durchgang durch den Römerbrief demonstriert er eindrucklich den paulinischen Charakter seiner Theologie. Sofort begegnet die Stelle Röm 1,17, von der er in seinem reformatorischen Selbstzeugnis behauptet, daß sie ihm das Tor

36 A. a. O., S. 186, Z. 24–30.

37 A. a. O., S. 48, Z. 15f.

38 Vgl. Hans Joachim Iwand, a. a. O., S. 260 (Theologische Einleitung).

39 Vgl. a. a. O., S. 49, Z. 32–S. 50, Z. 2.

zum Paradies geöffnet habe: „Der Gerechte wird aus Glauben leben“⁴⁰. Das ist Luthers *cantus firmus*, von dem her sich die ganze Reformationsmelodie aufbaut. Darin besteht im eigentlichen Luthers Vermächtnis, den Sinn dieser biblischen Worte wieder deutlich hervorgehoben zu haben. Und Luther braucht nur einfach weiter zu zitieren: „Aus den Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“ (Röm 3,19). Das Gesetz führt zu nichts anderem als zur Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20). Die Gerechtigkeit aber kommt aus der Offenbarung des Glaubens an Christus (Röm 3,21ff). Für einen Beitrag des freien Willens oder für menschliche Verdienste bleibt kein Raum. Die Rechtfertigung ist und bleibt Geschenk.⁴¹

Erasmus hatte Luther am entscheidenden Punkt herausgefordert. Und manches klingt dabei sehr modern! Heute noch sind kirchliche Konflikte, ökumenische Streitigkeiten und persönliche Glaubensfragen durchzogen von dieser Auseinandersetzung, die im 16. Jahrhundert mit der Reformation einen historischen Ort bekommen hat. Aktuell ist die alte Frage Luthers: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, schon allein deshalb, weil es hier ums Grundsätzliche geht, um Gott und Mensch und ihrer beider Verhältnis. Die Schwerfälligkeit der Sätze in Luthers Schrift, die auch eine Darstellung nicht leicht macht, mag zunächst wie eine lähmende Last wirken, doch bei näherer Betrachtung entbergen sie ganz im Gegenteil die befreiende Kraft des biblischen Rechtfertigungsevangeliums.

4. Die Freiheit des Glaubens

Das andere Werk, das Luther für wert erachtete, seine Lebenszeit zu überdauern, ist der Katechismus.⁴² Er beschreibt die große Freiheit des Glaubens und ist das genaue Gegenstück zu seiner Schrift vom unfreien Willen. Denn den unfreien Willen ins Dunkel zu bannen, heißt die Gnade ins Licht rücken und umgekehrt. Beides hängt untrennbar zusammen und bedingt einander. Es genügen einige Anmerkungen, um dies deutlich zu machen.

40 So Martin Luther in der Praefatio zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften von 1545: „... mihi iste locus Pauli fuit uere porta Paradisi“ (StA 5, S. 637, Z. 9f = WA 54, S. 186, Z. 15f); „Hic me prorsus renatum esse sensi, <et> apertis portis in ipsam Paradisum intrasse“ (StA 5, S. 637, Z. 2f = WA 54, S. 186, Z. 8f).

41 Vgl. zur Römerbrief-Argumentation Luthers v. a. Martin Brecht (wie Anm. 27), S. 229.

42 Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (zit. BSLK), Göttingen ¹⁰1986, S. 499–542.543–733.

Der Katechismus gehörte ursprünglich zu den „dringenden Notmaßnahmen zum Aufbau der evangelischen Kirche“⁴³. Welch große Unkenntnis der evangelischen Lehre im ganzen Land herrschte, war bei der ersten kursächsischen Visitation 1526 bis 1529 zutage getreten. Die Leute lebten, so Luther wörtlich, „wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue“⁴⁴, die die evangelische Freiheit meisterlich zu mißbrauchen gelernt hätten. Mit der Bereitstellung eines leicht zu behaltenden Grundwissens möchte Luther diesem schlimmen Zustand Abhilfe schaffen. So erschien 1529 in zwei Ausführungen der Katechismus, die Glaubenslehre Luthers – neben seiner Bibelübersetzung das bekannteste und weitverbreitetste Werk des Reformators überhaupt. Der Kleine Katechismus war für den Unterricht der Schulkinder und aller Laien gedacht, der Große Katechismus für die Bildung der Pfarrerschaft, der es z. T. ganz erheblich an biblischer Elementarkenntnis fehlte. In seinem Vorwort zum Großen Katechismus erklärt der Wittenberger Reformator sehr deutlich, wie er sich den Umgang mit dem von ihm zusammengestellten und kommentierten Glaubenswissen vorstellt. Dabei spricht er vom Katechismus als einer „Kinderlehre, die ein jeglicher Christ notwendig wissen soll, so daß wer solches nicht weiß, nicht könnte unter die Christen gezählt und zu keinem Sakrament zugelassen werden“⁴⁵. Umgekehrt ließe sich aber auch formulieren: Wer dies alles weiß, bewegt sich sicher und frei in seinem Glauben, weil er sich gerechtfertigt weiß und damit seine Existenz in sakramentaler Gemeinschaft mit Christus verstehen lernt.

Wieder geht es Luther um das Grundsätzliche, um Gottes Gottheit, die Erlösung in Christus und das Werk des Heiligen Geistes. Fünf Hauptstücke (Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Taufe und Abendmahl) sowie eine kurze Vermahnung zur Beichte fassen dabei alles Wesentliche zusammen.

5. Viermal „allein“

Der Einblick in die von Luther selbst als sein Vermächtnis bezeichneten Hauptwerke führt auch an die Grundsätze der Reformation heran. Sie bündeln formelhaft die belebende Kraft Luthers für die Existenz des Christen – damals wie heute. Zusammenfassend ist darum festzuhalten:

43 Martin Brecht (wie Anm. 27), S. 269.

44 Zitiert ebd.

45 BSLK, S. 553f.

Bedingungslos gerechtfertigt stehen wir Menschen vor Gott – *sola gratia*, allein aus Gnade. Weder gibt es einen freien Willen, der die natürlichen Kräfte des Menschen zur Annahme der Gnade mobilisieren könnte, noch sind gute Werke imstande, dazu würdig zu machen.

Dem entspricht das vollkommene Vertrauen auf Gott als die Weise des reinen Empfangens solcher Gnade – *sola fide*, allein aus Glauben. Diese Glaubenszuversicht gestaltet die Lebensrealität des Gerechtfertigten und befreit vom Zwang zur Selbstrechtfertigung.

Garant solcher Heilsgewißheit ist die Offenbarung Gottes in seinem Wort – *sola scriptura*, allein die Schrift. Allein das biblische Wort, nicht aber die kirchliche Tradition, ist bindende Autorität und Norm für den Glaubenden. Im Wort teilt Gott sich selber mit und befreit den Menschen durch sein Evangelium von der Last des Gesetzes und aller selbstgewählten Vernechtungen.

Personifiziert ist dieses Evangeliumswort schließlich in Christus selbst. Im sog. fröhlichen Wechsel nimmt Christus die Sünde des Menschen auf sich und verleiht ihm seine stellvertretende Gerechtigkeit. So finden alle Überlegungen wieder zusammen im Bekenntnis zu Christus – *solus Christus*, Christus allein.

Diese Verdichtung lutherischer Theologie darf nicht zum Denkmal erstarren oder zum Klischee verkommen. Sie will gelebt werden und sich in unseren menschlichen Lebensläufen bewähren. Und nicht zuletzt drängt Luthers Vermächtnis über diesen individuellen Bereich hinaus nach ökumenischer Bedeutung. Die Rückbindung an die Schrift und die Freilegung der biblischen Grundlagen des christlichen Glaubens sind eine tragfähige Verständigungsbasis, die unterschiedliche Meinungen auszuhalten und ins Gespräch zu bringen vermag. Weil es hier um den christlichen Glauben selbst geht, darum sind Luthers Theologie und sein reformatorisches Gedankengut bis heute nicht überholt. Aber sie wollen in unserer Gegenwart immer wieder neu ihren Platz finden wie der christliche Glaube auch. Jubiläen und Gedenkfeiern helfen dabei. Sie sind Knotenpunkte der Erinnerung, Verdichtungen historischer Bewußtmachung und Herausforderungen zur persönlichen Verarbeitung und Stellungnahme. Sie sind Anlaß genug, sich wieder einmal Gedanken zu machen, um der eigenen Herkunft und der gegenwärtigen Prägungen willen. Und so liegt es letztendlich an uns selber und unserem Umgang mit einer fast 500jährigen Konfessionsgeschichte, ob wir uns mit Luthers Vermächtnis eine lähmende Last aufbürden oder ob wir eine belebende Kraft daraus empfangen.

6. Ein letzter Blick auf Luther

Januar 1546 wird Luther von den Mansfelder Grafen nach Eisleben gerufen. Die Grafen hatten sich wegen Bergwerksrechten zerstritten. Luther soll vermitteln und so macht er sich auf die beschwerliche Reise in seine Geburtsstadt.⁴⁶ Nach zähen Verhandlungen gelingt das Friedenswerk, und die streitenden Personen unterzeichnen am 17. Februar die Einigung. Luther aber ist sehr schwach geworden. Die Sonntagspredigt am 14. Februar über den Heilandsruf Mt 11,28, „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“, muß er abbrechen. In der Nacht vom 17. auf den 18. erfolgt ein neuer Anfall. In den Morgenstunden stirbt Luther.

25 Jahre nach dem Wormser Reichstag schloß sich in Eisleben ein weit ausgezogener Lebensbogen.⁴⁷ Luther war nun nicht mehr der große Volksheld von einst. Er war nicht mehr der von allen geehrte Mittelpunkt weltgeschichtlicher Entscheidung. Er war gealtert, hatte gesundheitliche Schwierigkeiten, und sein Körper hatte erheblich zugenommen. Die Welt, in der er lebte, sah nicht rosig aus. Es gab mehr Enttäuschungen als Hoffnungen. Ihn aber hält und trägt, was er erkannt, geglaubt und gelehrt hat. Auf dem Sterbebett noch beantwortet Luther die Frage, ob er auf Christus und die Lehre, die er gepredigt habe, getrost sterben wolle, mit einem klaren „Ja“.

Luthers Person und Persönlichkeit können nur in enger Verflechtung mit seiner Zeit und der Geschichte gewürdigt werden. Im Lauf von 450 Jahren aber haben sich Kirche und Gesellschaft stark verändert. Die römisch-katholische Kirche unserer Tage ist mit der Kirche des ausgehenden Mittelalters nicht zu vergleichen. Auch die Kirchen, die sich nach Luther nennen, sind anders geworden. Glaube und Leben sind neuen Schwierigkeiten ausgesetzt. Und für vieles läßt sich bei Luther keine Antwort finden. Aber so frisch wie am ersten Tag ist sein „Ruf zur Sache“. Luther löschte die Nebenlichter der mittelalterlichen Kirche aus, um die Hauptsache deutlich zu machen. Und das ist sein lebendes Vermächtnis, daß er bis zu seinem letzten Atemzug aus der Erkenntnis heraus lebte, die er der Bibel abgerungen hat: Gott macht gerecht in Christus – allein aus Gnade durch den Glauben.

46 Über Luthers letzte Reise informiert sehr ausführlich Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, S. 362–375.

47 Vgl. resümierend auch Hanns Lilje, *Martin Luther. Eine Bildmonographie*, Hamburg 1964, S. 235–240.

Dem Volk aufs Maul schauen

↳ *Was die evangelische Publizistik von Martin Luther lernen kann¹*

Einer meiner Theologieprofessoren übergab mir einmal eine Seminararbeit mit dem Kommentar, sie sei in ihren Formulierungen zu journalistisch ausgefallen. Als ich die Bewertung sah – Note zwei –, wußte ich nicht so recht, wie ich die Kritik einordnen sollte. Als Erläuterung erfolgte der Hinweis, meine Ausführungen seien allgemeinverständlich und ließen nicht auf den ersten Blick erkennen, daß es sich hier um eine wissenschaftliche Arbeit handelte. Die Antwort befriedigte mich überhaupt nicht, sie löste vielmehr Unbehagen in mir aus, das ich damals, am Beginn meines Studiums, jedoch noch nicht genau beschreiben konnte. Jene Situation ist für mich aber zum Schlüsselerlebnis geworden, mich nicht nur mit praktischer journalistischer Arbeit intensiver zu beschäftigen, sondern mich für die Theoriedebatte evangelischer Publizistik sowie für die Kommunikationswissenschaften zu interessieren.

Als Anfrage bis auf den heutigen Tag bleibt für mich, daß sich wissenschaftliche Qualität offensichtlich dadurch auszudrücken scheint, daß sie nur von einem kleinen Zirkel verstanden wird. Auf Verständlichkeit, also Transparenz der Gedanken und Argumentationsstränge, scheint dagegen weniger Wert gelegt zu werden. Unbeschadet der Tatsache, daß jede Wissenschaft – und das gilt auch für die Theologie – ihre eigene Begrifflichkeit haben muß, so soll doch alles theologische Nachdenken der Kirche, der Gemeinde, den Christen, ja letztlich der Profilierung des Glaubens dienen und kein Selbstzweck sein. Kommunikation – auch in der Kirche – ist darauf angelegt, daß Menschen einander verstehen, sich über den christlichen Glauben austauschen und Gottes Wort als sie selbst betreffend empfinden können.

1 Vortrag zur Verleihung der Martin-Luther-Medaille in Gold des Martin-Luther-Vereins in Bayern am 13. November 1995 in Neuendettelsau. Der Autor ist evangelischer Theologe und leitet das Ressort „Christ und Welt“ bei der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“ in Bonn.

Wie mag Martin Luther über die Kommunikation in der evangelischen Kirche, wie sie sich heute präsentiert, denken? Wenn wir den Reformator im 450. Todesjahr auch als großen Publizisten würdigen, der die technischen Möglichkeiten seiner Zeit wie kein anderer für die Sache des Evangeliums zu nutzen wußte, dann geht es nicht nur um das „daß“ seines Schaffens, sondern auch um das „wie“. Der Buchdruck erst machte die Reformation zum „Medienereignis“. Aber ohne einen entsprechenden Inhalt hätte das Medium sicher nicht den Erfolg gehabt, der sich schließlich einstellte. Deshalb ist die Frage, wie sage ich etwas, daß ich auch verstanden werde, noch wichtiger als die nach dem geeigneten Medium. Sie war für Luther ständig gegenwärtig. Und sie ist auch für jeden Publizisten unserer Zeit von bleibender Aktualität. Schließlich geht es ja im Kern darum, wie eine Botschaft überzeugend und plausibel an den Mann und an die Frau gebracht werden kann. Journalistische Arbeit ist Übersetzungsarbeit. Und dies ist der Anknüpfungspunkt bei Martin Luther.

Wie zum Reformator so ist Luther auch zum Publizisten nur wider Willen geworden. Er tat sich mit dem Schreiben anfangs schwer, vor allem damit, sich für ein breites Publikum verständlich zu artikulieren. Aber er hat einen Reifeprozess durchlaufen, der mit der Übersetzung der Bibel ganz wesentlich zusammenhängt. Erst übersetzt er das Neue Testament ins Deutsche. Als er im März 1522 nach fast zehnmonatiger Einsamkeit auf der Wartburg nach Wittenberg zurückkehrte, hatte er ein Konzept seiner Übersetzung im Gepäck. Zusammen mit Melanchthon, einem Spezialisten für das Griechische, arbeitete Luther das Manuskript noch einmal durch. Als das „Neue Testament Deutsch“ im September 1522 erschien, war die Übertragung zwar Luthers Werk, doch er hätte den Text ohne kollegiale Hilfe nicht zu dem Format bringen können, den er bekam. Im Januar 1522 hatte er noch von der Wartburg nach Wittenberg geschrieben: „Ich habe inzwischen mit der Bibelübersetzung angefangen, obwohl diese Aufgabe meine Kräfte bei weitem übersteigt. Nun erst entdecke ich, was Übersetzen eigentlich bedeutet und warum es bislang niemand gewagt hat, seinen Namen mit einem solchen Unternehmen zu verbinden. Das Alte Testament würde ich überhaupt nicht ohne eure Nähe und Hilfe bewältigen können ... Die Aufgabe ist so groß und wichtig, daß wir alle daran schaffen sollten, da es ein öffentliches Werk ist und dem Gemeinwohl dient.“

Weitere zwölf Jahre gingen ins Land, bis auch das letzte Buch des Alten Testaments übersetzt vorlag. Im September 1534 ist die erste Wittenberger Vollbibel erschienen. Diese Übersetzung hat die deutsche Sprache geprägt, bis auf den heutigen Tag. Der Text ist deshalb zu einer echten Volksbibel geworden und hat so nebenbei die Reformation zu den Menschen getragen,

weil Luther eine lebendige Umgangssprache für seine Übersetzung genutzt hat. Er hat dem Volk aufs Maul geschaut. Die Sprache des Mannes und der Frau auf der Straße war ihm nicht zu schäbig für die Sprache Gottes.

Um es an einem Beispiel deutlich zu machen, das Luther in seinem Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen im Jahre 1530 anführte: Es geht um die Bibelstelle Matthäus 12,34. „Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund“, übersetzt Luther zunächst und fragt dann: „Sage mir, ist das deutsch geredet? Welcher deutsche versteht so etwas? Was ist ‚Überfluß des Herzens‘ für ein Ding? Das kann kein Deutscher sagen, er wolle denn sagen, daß einer ein allzu großes Herz habe oder zuviel Herz habe, obwohl das auch noch nicht richtig ist. Denn ‚Überfluß des Herzens‘ ist kein Deutsch, so wenig wie das Deutsch ist: ‚Überfluß des Hauses‘, ‚Überfluß des Kachelofens‘, ‚Überfluß der Bank‘; sondern so redt die Mutter im Haus und der einfache Mann: ‚Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über‘“.

Luthers Erkenntnisse aus dem Übersetzungsprozeß: 1. „Wer dolmetschen will, muß großen Vorrat von Worten haben“. 2. Das Dolmetschen ist nicht eines jeden Kunst, es gehört dazu „ein recht, fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübt Herz“.

Als Konsequenz daraus ergibt sich für mich, daß journalistische Professionalität und theologische Kompetenz zusammengehören. Diese zu fördern, ist eine Aufgabe der evangelischen Kirche. Daß sie dieser Aufgabe bereits Priorität eingeräumt hätte, kann ich nicht sehen – trotz ermutigender Signale. Über Strukturfragen evangelischer Publizistik hinaus, ist es wichtig, die Person des Journalisten/der Journalistin zu sehen. Denn: Die Botschaft ist nicht vom Boten abzulösen. Daß Luther ein gefragter Autor war, hängt damit zusammen, daß er nie distanziert vom Glauben sprach, sondern lebte, was er glaubte, und immer signalisierte, daß die Botschaft letztlich auch sein Innerstes traf. Das ist keine Feststellung, die durch eine das Leben und Wirken des Reformators idealisierende Sicht getroffen worden wäre, sondern sie läßt sich aus dem, was er dachte, sagte und schrieb, ableiten.

Eine Aufgabe evangelischer Publizistik – neben anderen – muß es daher sein, Journalisten in den eigenen Reihen und solchen von säkularen Medien Räume zu eröffnen, auch persönliche Glaubenserfahrungen zu machen und sich über Glaubensfragen auszutauschen. Obwohl drei Viertel aller in den Medien tätigen Menschen keiner Kirche mehr angehören, sind diese dennoch nicht taub gegenüber Glaubensfragen. Ganz im Gegenteil: Ihr religiöses Suchen konzentriert sich nur oft auf Wege, die nicht zum erhofften Ziel führen – zu einem sinnvollen Leben. Nebenbei bemerkt: Seelsorge an Journalisten ist in der evangelischen Kirche leider (noch) kein Thema.

Nun mag man einwenden, daß ein evangelischer Journalist seinem Selbstverständnis nach doch kein Prediger ist, der im Verkündigungsdienst der Kirche steht. Dieser Einwand ist berechtigt, aber journalistische Arbeit, ob sie in der Kirche, von ihr oder über sie getrieben wird, kann Zuarbeit für die Verkündigung des Evangeliums leisten und darauf hinweisen, wo man es hört und was es bedeutet. Auch evangelische Publizistik ist kein Selbstzweck. Sie ist am Publikum, am Menschen orientiert – wie die Kirche. Das verbindet.

Immer wieder ist zu hören, daß die Botschaft des christlichen Glaubens in den Medien nicht oder kaum zu vermitteln ist. Meine Gegenfrage lautet: Werden denn in dieser Richtung überhaupt genügend Anstrengungen unternommen? Wenn ich Predigten oder Vorträge beispielsweise von Bischöfen höre und später lese, was darüber gemeldet wird, dann sehe ich immer wieder eine Reduzierung der Aussagen auf gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und soziale Fragen. Das halte ich für akzeptabel, weil der Kirche offensichtlich zugetraut wird, zu diesen Fragen uneigennützig und kompetent zugleich sprechen zu können. Aber da war doch noch mehr in den Predigten und das wird nicht mitgeteilt. Letztlich, so scheint es mir, könnten die Namen der Theologen durch Namen von Menschen, die aus anderen gesellschaftlichen Institutionen wie Parteien und Verbänden kommen, ersetzt werden. Es wirkt so, als seien die Kirchenleute austauschbar. Und wenn der Stellenwert von Kirche in unserer Gesellschaft sinkt, dann könnte es ja so weit kommen, daß nicht einmal mehr ihre Aussagen zu politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen via Medien transportiert werden.

Gewiß, Agenturen wie DPA oder AP sind nicht so sehr an den theologischen Themen und Glaubensaussagen interessiert, aber evangelische Publizistik sollte sich nicht selbst Beschränkungen auferlegen, sondern leisten, was aus meiner Sicht zu ihrem Auftrag gehört. Sie könnte das in stärkerem Maße leisten als bisher, was man von ihr erwartet: sich durch theologische Kompetenz von anderen Agenturen abheben.

Konzeptionell wird evangelische Publizistik von einem doppelten Ansatz bestimmt: Ausdrücklich heißt es im Publizistischen Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1979, daß sie auch am Verkündigungsauftrag teilhat, der Gottes Zuspruch und Anspruch formuliert, aber ebenso, daß sie als eine gesellschaftliche Gruppe neben anderen einen unverwechselbaren Beitrag im Interesse des Friedens und der Versöhnung leistet. Evangelische Publizistik steht im Spannungsfeld zwischen Verkündigung und sozialer Diakonie. Entscheidend ist aber, daß diese Spannung ausgehalten und nicht einseitig aufgelöst wird. Glauben und Handeln gehören zusammen.

Evangelische Publizistik lebt aus dieser Spannung, die in der Bibel angelegt ist. Bei Paulus heißt es, daß der Mensch gerecht wird ohne die Werke des Gesetzes, allein durch den Glauben. Und bei Jakobus, daß der Mensch durch Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein. Beide Sätze haben ihre bleibende Gültigkeit. Der Glaube drängt zur Tat. Christsein, das von der Verantwortung für andere Menschen absieht, verdient nicht diesen Namen.

Aber wie ist diese Spannung zu verstehen? Luther hat sie in seiner reformatorischen Entdeckung von der Rechtfertigung allein aus Glauben so verstanden: Lebt der Mensch, um sich durch Leistung vor Gott einen Namen zu machen, dann lebt er an der Bestimmung seines Lebens vorbei. Leistung wäre dann schlicht Selbstzweck. Durch die Zuwendung Gottes zu uns Menschen in Jesus Christus ist jeder davon befreit, sich selbst ins rechte Licht rücken zu müssen. Ich muß nicht alles für mich tun, sondern ich bin frei, mich einem anderen Menschen oder einer Idee zuzuwenden.

Evangelische Publizistik hat eine gesellschaftliche Verantwortung. Aber wie ist sie wahrzunehmen? Und ist hier überhaupt von Luther zu lernen? Ich meine ja, auch wenn es sowohl eine Neigung zu einem Übermaß an politischem Engagement in der evangelischen Kirche als auch eine Neigung zu politischer Enthaltensamkeit gibt. Keine dieser beiden Neigungen darf sich aber auf Luther berufen. Er hatte Augenmaß und Gespür für Politik. Nicht umsonst ist er von Fürsten und Ratsherren befragt worden, so daß er seine Zeit nicht nur religiös, sondern auch ethisch veränderte. Dennoch: Luthers Menschenbild war nicht optimistisch. Die politische Unzulänglichkeit der Herrschenden seiner Zeit war für ihn mit Händen zu greifen. Deshalb hat der Aufbau eines allgemeinen Schulwesens auch seine Ursache in der politischen Unzulänglichkeit der Menschen. Durch Information sollten sie befähigt werden, das soziale und politische Geschick ihres Landes mitzubestimmen. Ziel der Bildung sollte es sein, durch Entwicklung und Förderung vernünftigen Denkens Frieden zu sichern und Wohlergehen zu ermöglichen.

Evangelische Publizistik hat Teil an dem eben beschriebenen Bildungsauftrag. Zu ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gehört es, das Gespräch über Politik und Gesellschaft in der Kirche in Gang zu bringen und dort, wo es läuft, in Gang zu halten. Die in Kirche und Gesellschaft vorhandene Polarisation aufzubrechen und Gespräche der Verständigung zu stiften, dies kann evangelische Publizistik leisten.

Aber auch hier ist die Spannung wieder zu sehen: Evangelische Publizistik kann sich nicht darauf beschränken, gesellschaftspolitische Aufgaben wahrzunehmen. Ebenso wenig kann sie sich damit begnügen, nur vom Glauben zu sprechen, ohne über Konkretionen nachzudenken. Zwei Tendenzen

sind derzeit wahrnehmbar. Die eine: Es gibt eine evangelische Publizistik, die in der Gefahr steht, durch die Wiederholung richtiger Glaubenssätze zu erstarren. Ihr fehlt der Blick für das real Notwendige. Dogmatik ohne Ethik führt zum Rückzug aus der Welt in eine Wagenburg. Die andere Tendenz: Es gibt eine evangelische Publizistik, die so weltoffen ist, daß der Inhalt des Glaubens kaum noch spürbar ist. Eine derartige Ethik ohne Dogmatik führt dann auf Dauer zur Profillosigkeit. Die dargestellten Extreme zu vermeiden beziehungsweise wieder zusammenzuführen, ist eine wichtige Aufgabe.

Mir scheint, daß es mit dem Zusammenführen deshalb gegenwärtig so schwer ist, weil kein Konsens darüber besteht, in welcher Gesellschaft wir leben. Wer überall nur Kapital und Markt am Werke sieht, wird andere Konsequenzen sehen als einer, der das sozialstaatliche Gefüge im Großen und Ganzen für funktionsfähig hält. Und wer heute überzeugt ist, wir leben in einer säkularisierten Gesellschaft von lauter genußsüchtigen Individualisten und Egoisten, wird andere Wertungen vornehmen, als einer, der neue Formen solidarischen, am Gemeinwohl orientierten Handelns wahrnimmt.

Es ist vor extremen Positionen zu warnen: die einen verzweifeln an der Kirche – sie erscheint nicht mehr fromm genug –, die anderen verzweifeln an der Gesellschaft – sie scheint nicht zu reformieren. Die Grundstimmung bei beiden Extrempositionen ist die Hoffnungslosigkeit.

Läßt sie sich überwinden, wenn wir auf Luther schauen? Warum hatte der Reformator mit seinem publizistischen Schaffen einen so großen Erfolg? Luther verstand es meisterhaft, Lebensfragen als Glaubensfragen zu deuten und Glaubensfragen als Lebensfragen. Darin tun sich viele Theologen heute schwer. Auch darin, publizistisch tätig zu sein, was für Theologen früherer Generationen selbstverständlich war: Seelsorger und Publizist zu sein. Luthers Suche nach Fundamenten, nach Verlässlichem in einer Welt des Umbruchs – darin unterscheidet sich das ausgehende 20. nicht vom 16. Jahrhundert – mündete in die Gewißheit, daß es einen tragenden Grund gibt. Diese Einsicht kann auch heute noch Kräfte mobilisieren aus einer inneren Freiheit heraus, sich für andere einzusetzen, Welt und Gesellschaft mitzugestalten, in der Zuversicht, daß Leben gelingt. Luther nahm die Kraft für seine Botschaft aus der Bibel. Als öffentliches Werk und dem Gemeinwohl dienlich – so hat Luther die Übertragung der Bibel ins Deutsche verstanden wissen wollen. Und an diese Kraftquelle zu erinnern, ist auch heute eine Aufgabe für die Kirche und ihre Publizistik. Die nachlassende Kraft kirchlichen Lebens hat ihre Ursache darin, daß die Bibel nicht mehr zur Hand genommen, ins Denken einbezogen und um Rat befragt wird. Ist dieser Zustand erreicht, dann erlahmt auch das Interesse am Gottesdienst und am Gemeindeleben.

☒ Kann man dagegen etwas unternehmen? Schau ich mich in der Kirche und in der evangelischen Publizistik um, dann nehme ich viel Skepsis, Ratlosigkeit, Resignation, ja auch Angst wahr. Wird in einer pluralistischen Gesellschaft die Botschaft des christlichen Glaubens überhaupt noch gehört? – so lautet die Frage. Zunächst einmal kann man niemandem einreden, er sei stark, wenn er sich schwach fühlt. Eine der Ursachen für das Verharren in der Schwäche liegt meines Erachtens in einem Mangel an Gottvertrauen, der das Zentrum der Kirche erfaßt hat. Wer sagt denn, daß in einer pluralistischen Gesellschaft die Botschaft der Kirche nicht doch Gehör findet.

☒ Von Luther zu lernen, heißt auch, die eigenen Argumente zu prüfen. In einer pluralistischen Gesellschaft kommt es darauf an, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens darzulegen. Luther konnte das. Und auch er hatte es mit Widersachern und Gegenargumenten zu tun, gegen die er sich zu behaupten hatte.

☒ Der religiös-weltanschauliche Markt hat keineswegs die Tendenz zur Belieblichkeit in sich. Ich habe lange gebraucht, um mir dies klarzumachen. Der einzelne Christ lebt ja keineswegs Beliebigkeit, sondern eine individuelle Form der Eindeutigkeit. Er hat sich für einen – seinen – Weg entschieden. Pluralismus ist eine Herausforderung an die Dialogfähigkeit innerhalb der Kirche, zwischen den Christen. Das Leben im Pluralismus ist schwierig. Es verlangt nach Kriterien, mich im Supermarkt der Angebote für das richtige zu entscheiden. Hier haben Kirche und christlicher Glaube eine Chance. Aber diese Chance wahrzunehmen, kostet ihren Preis: sich dem Dialog zu stellen – und zwar auf dem Marktplatz. Die Bildungsverantwortung der Kirche steht im Hintergrund. Wie anders sollen christliche Überzeugungen wachsen, wenn sie nicht vermittelt werden. Wer die Kirche in ihrer Entfaltung hemmen will, drängt sie aus der Bildungsverantwortung. In der DDR hatte die Kirche keinen Zutritt zur Schule. Wer den Auftrag wahrnehmen will, muß also – ich bleibe bei meinem Beispiel – in der Schule präsent sein. Daran, daß die Kirche sich in historischen Situationen phasenweise aus dem öffentlichen Leben drängen läßt, ist mitunter wohl nichts zu ändern. Aber wenn sie die Möglichkeiten hat, und sie dennoch nicht wahrnimmt, dann tritt sie den Weg ins selbstgewählte Ghetto an. An der Aufgabe, die öffentliche Präsenz des Glaubens zu erhalten, hat auch die evangelische Publizistik Anteil.

☒ Daß von diesen Fragen auch die Zukunft einer Gesellschaft abhängen kann, ist überdeutlich. Wer nicht mehr nach dem Schöpfer des Lebens fragt, der steht in der Gefahr, aus vorletzten Fragen letzte zu machen. Wer nicht mehr mit der Fürsorge Gottes rechnet, der macht den Menschen zum Homo faber, der sein Geschick in die eigenen Hände nimmt. Eine daraus resultie-

rende Selbstüberschätzung der eigenen Möglichkeiten muß zwangsläufig in Verzweiflung und Apathie umschlagen. Vor der Frohbotschaft, die als Befreiung zu einem Handeln aus Glauben verstanden werden kann, bleibt dann nicht mehr viel übrig.

Heute spricht man immer häufiger von den Überlebensfragen der Menschheit. Wir kennen die Phänomene, aus denen sich das Katastrophenbewußtsein speist – und ich will diese Phänomene nicht verharmlosen. Doch auch in der evangelischen Publizistik wächst die Bereitschaft, die Wahrnehmung dieser Probleme zu dramatisieren und sie mit endzeitlichem Pathos aufzuladen. Es kann aber doch nicht der Auftrag sein, die Gottlosigkeit und Gottvergessenheit der Welt zu proklamieren. Die Steigerung moralischer Sensibilität ist wichtig, aber sie kann nicht das letzte Wort sein. Der Auftrag der evangelischen Publizistik, Stimme der Stimmlosen zu sein und durch diese anwaltschaftliche Funktion auf die Probleme von Welt und Gesellschaft hinzuweisen, bedarf einer Ergänzung, nämlich Raum zu schaffen für die Sensation des Guten, für die Wahrnehmung gelingenden Lebens. Danach suchen die Menschen. Ihnen aufs Maul zu schauen, ihre Fragen ernst zu nehmen, das hat Luther in seiner Zeit beherrscht. Und diesem Vorbild sollten alle nacheifern, ob als Theologen, Publizisten oder Laien.

Aus dem allen lernen wir, daß es nicht genug gepredigt ist, wenn man Christi Leben und Werk obenhin und nur als eine Historie und Chronikengeschichte predigt, geschweige denn, daß man überhaupt nicht von ihm redet und das geistliche Recht und andere Menschengesetze und -lehre predigt. Ihrer sind auch viele, die Christus so predigen und lesen, daß sie Mitleid mit ihm haben, mit den Juden zürnen und andere kindische Weise darin üben. Aber es soll und muß so gepredigt sein, daß mir und dir der Glaube daraus erwächst und erhalten wird. Dieser Glaube erwächst und wird erhalten dadurch, daß mir gesagt wird, warum Christus gekommen ist, wie man ihn gebrauchen und genießen soll, was er mir gebracht und gegeben hat.

Martin Luther, WA 7,29

Luther als Seelsorger

Luther als Seelsorger hat das Interesse der Forschung neu anzuziehen vermocht. Wenn auch länger schon Einvernehmen darüber bestand, daß Luthers ganzes Wirken „seelsorgerlichen Charakter“ habe,¹ so standen diese Aspekte in der Lutherforschung² doch eher am Rande, waren lange Zeit nicht Gegenstand einer Monographie.³

Das Subjekt der Seelsorge

Auch für die Ermittlung des Verständnisses seiner Seelsorge können wir nicht umhin, nach der Mitte von Luthers Theologie zu fragen, die diese Seelsorge bestimmt. Und wenn wir fragen, worin das Spezifische dieser Theologie liegt, dann stoßen wir in die Richtung vor, die bei der Orientierung über seine Seelsorge wichtig ist. Bernhard Lohse hat in seinem neuen Buch über „Luthers Theologie“ herausgearbeitet, Luther habe bereits sehr früh an einen Freund geschrieben, daß er von Anfang an lieber auf die Kernfragen der Theologie gestoßen wäre: „Ich hätte von Anfang an am liebsten die Philosophie mit der Theologie vertauscht. Ich meine mit einer Theologie, die den Kern der Nuß, das Innere des Weizens und das Mark der Knochen erforscht. Aber Gott ist Gott; der Mensch täuscht sich oft, ja im-

1 Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, S. 340.

2 Ich nenne hier vor allem: Eberhard Winkler, Luther als Seelsorger und Prediger, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. v. Helmar Junghans, Berlin/Göttingen 1983, Bd. 1, S. 225–239 und Bd. 2, S. 792–797.

3 Gerhard Ebeling kündigte an, daß er eine Monographie plane, vgl. ders., Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers, in: Luther als Seelsorger. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg, Bd. 18, hg. v. Joachim Heubach, Erlangen 1991, S. 21–48, hier S. 46, Anm. 1.

mer in seinem Urteil. Dieser ist unser Gott, er wird uns stets in Freundlichkeit leiten.“⁴ Als den Kern von Luthers Theologie wird man die Kreuzestheologie ansehen können, zugespitzt in der Anwendung auf den Menschen und sein Heil. Das ließe sich an vielen Texten zeigen. Ich greife hier Luthers Erläuterung der Lutherrose heraus, seine eigene Deutung seines Siegels also, wie er sie in einem Brief an Lazarus Spengler am 8. Juli 1530 von Coburg aus bietet. Er sieht in dem Petschaft, das Spengler ihm in Nürnberg hatte anfertigen lassen, ein Merkzeichen seiner Theologie.⁵ Deshalb teilt er dem Nürnberger Lientheologen und Stadtsyndicus mit, welche Gedanken für ihn als Deutung dieses Siegels wesentlich sind. „Das erste sollt ein Kreuz sein, schwarz im Herzen, das seine natürliche Farbe hätte, damit ich mir selbs Erinnerung gäbe, daß der Glaube an den Gekreuzigten uns selig machet. Denn so man von Herzen gläubt, wird man gerecht. Obs nu wohl ein schwarz Kreuz ist, mortificieret und soll auch wehe tun, noch läßt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist, es tötet nicht, sondern behält lebendig. ‚Iustus enim fide vivet‘, sed fide cruzifixi. Solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rosen stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Friede gibt und kurz in eine weiße fröhliche Rosen setzt, nicht wie die Welt Fried und Freude gibt, darumb soll die Rose weiß und nicht rot sein; denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche Rose stehet im himmelfarben Felde, daß solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen Freude zukünftig, itzt wohl schon darinnen begriffen und durch Hoffnung gefasset, aber noch nicht offenbar. Und in solch Feld einen gulden Ring, daß solch Seligkeit im Himmel ewig währet und kein Ende hat, und auch köstlich uber alle Freude und Güter, wie das Gold das höhest köstlichst Erz ist. Christus unser lieber Herr sei mit eurem Geist bis in jenes Leben, Amen.“⁶ In dieser Beschreibung seiner in ein Siegel hinein dargestellten Theologie klingen die drei Glaubensartikel auf. Die Schöpfung soll ihr Recht behalten, wie das rote Herz anzeigt und wie an der Freude der weißen Rose erkennbar wird. Die Erlösung steht gewichtig im

4 Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 48f mit Anm. 58 (WA.B 1, Nr. 5, 40–46; Brief vom 17. 3. 1509 an Johannes Braun in Eisenach).

5 In den Wochen um den 450. Todestag Luthers (18. Februar 1996) hat sich eine Debatte in der Presse entwickelt, ob das Symbol der Lutherrose als solches nicht älter ist als Luthers Wappen. Ein Pfarrer der St.-Lorenzkirche in Nürnberg hat in Stein gemeißelt ein solches Symbol an der Kirche entdeckt, das aus baugeschichtlicher Sicht älter sein müßte. Andere Theologen sind aber dennoch für die Neuschaffung durch Luther eingetreten. Luthers Deutung des Symbols wird dadurch aber auch nicht verändert.

6 BoA 6, S. 320, Nr. 252; WA.B 5, S. 444f, Nr. 1628.

Zentrum, wie aus dem schwarzen Kreuz deutlich hervorgeht. Das schwarze Kreuz „mortifizieret“ – darin klingt das tägliche Sterben des Alten Adam auf, von dem Luther in seiner Taufdeutung im Kleinen Katechismus spricht. Die Hoffnung umgreift alles, wie aus dem Blau der Himmelsfarbe hervorgeht. Alles wird durch den köstlichen goldenen Ring zusammengehalten. Später ließ er in das himmelblaue Feld auch noch mit Buchstaben hineinschreiben: „vivit“ – ER lebt – der Gekreuzigte und Auferstandene, der uns Freude und Trost gibt. Er ist letzten Endes das Subjekt aller Seelsorge, wenn er auch Menschen dazu in Dienst nimmt.

Der höchste Tröster

Wir wollen über Luthers Seelsorge sprechen und müssen doch zunächst über seine Kreuzestheologie und sein Verständnis von Christus nachdenken. Das ist bei Luther nicht anders denkbar, aber wie bei ihm die Lehre von Christus nicht zu haben ist ohne die Zuspitzung auf mein Heil – das Luther'sche PRO ME – so ist auch ein Verständnis von Freude und Trost nicht zu finden ohne den zentralen Inhalt der Erlösungstat Christi. Wir könnten dies auch beobachten bei einer genaueren Analyse von Luthers Erklärung des Glaubens im Kleinen Katechismus.⁷ Wir konzentrieren uns aber an dieser Stelle auf den einen Satz: Christus ist unser Herr. Dem räumt der Reformator in der Auslegung des zweiten Artikels einen gewichtigen Platz ein. Von diesem Herrn sagt er: „Siehe, also soll man ihn lernen kennen, daß er ein solcher HERR sei, der uns hilft, schützt und rettet, solange wir leben, nicht allein in allerlei äußerlicher Fahr und Not, sondern wider die Pforten der Hellen und den leidigen Teufel.“⁸ Das Herrsein des lebendigen Christus hat seine schützende Bedeutung über die Zeit hinaus.

Ich will das an einem weiteren sehr bekannten Text verdeutlichen. In dem beliebten Choral „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ hat Luther seine Theologie unvergleichbar in Dichtung gefaßt. Hier besingt er den Dialog zwischen dem Christus, der den Teufel fangen will, und der glaubenden

7 Vgl. Albrecht Peters, Luthers Christuszeugnis als Zusammenfassung der Christusbotschaft der Kirche, in: ders., Rechenschaft des Glaubens. Aufsätze, zum 60. Geburtstag des Autors hg. v. Reinhard Slenczka und Rudolf Keller, Göttingen 1984, S. 40–91, hier S. 57, und ders., Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 2: Der Glaube, hg. v. Gottfried Seebaß, Göttingen 1991, S. 111–115.

8 Peters, Kommentar, Bd. 2 (wie Anm. 7), S. 115 mit Anm. 195 als Zitat aus WA 37, 51,3.

Seele. Der Herr spricht: „Halt dich an mich, es soll dir jetzt gelingen“. Er selbst stellt sich in den Kampf mit dem Teufel. Er sichert zu: „mein Unschuld trägt die Sünde dein“ und zieht daraus die Konsequenz: „da bist du selig worden“. Er fährt in den Himmel und dort ist er unser Meister, läßt sich mit diesem Wort des Vertrauens erkennen, wie ihn der Jünger am Ostermorgen erkannte und mit Rabbuni anredete. Der ist es, der den Geist geben will, „der dich in Trübnis trösten soll und lehren mich erkennen wohl und in der Wahrheit leiten“. Er selbst ist der, der den Trost gibt und der sich als der lebendige Herr erweist. Und er hinterläßt als sein Testament, daß sich der Glaubende vor Menschensatzungen hüten soll, die den edlen Schatz des allerheiligsten Evangeliums verderben.⁹ Der Trost des Evangeliums ist für Luther an die Person Jesu Christi gebunden, fließt aus ihr aber auch so, daß es genug ist.

meritum und distributio meriti

Um diesen Gedankenkreis abzuschließen, will ich unser Augenmerk noch richten auf Luthers Auseinandersetzung um das Altarsakrament mit Karlstadt, Zwingli und anderen. Luther führt ja diesen ganzen Kampf in der festen Überzeugung, daß er sich auf die klaren Worte der heiligen Schrift berufen kann und daß es Christus selbst ist, der auch im Altarsakrament handelt und sich uns selbst gibt. Deshalb verlangt er von seinem Gegner, daß er unterscheiden könne zwischen meritum Christi und der distributio meriti, zwischen dem Verdienst Christi und der rechten Austeilung. „Also stehets geschrieben / das Christus mußte leiden und am dritten tage auferstehen (Da stehet sein verdienst) und inn seinem namen predigen lassen busse und vergebung der sunden (da gehet seines verdiensts austeilung)“¹⁰. Und Luther fährt dann fort in der Explikation, warum das heilige Abendmahl nur zu verstehen ist als Bestandteil der Austeilung des Verdiensts Christi, das wir geschenkt bekommen. Noch eine Stufe direkter kann Luther an anderer Stelle vom Gottesdienst sagen, „das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“¹¹. Hier merken wir, wie Luther ganz direkt und unmittelbar Christus am Werk weiß im

9 Zitate nach EG 341 bzw. EKG 239, 6–10.

10 BoA 3, S. 376, 32–35.

11 WA 49, S. 588 (Predigt zur Einweihung der Schloßkirche in Torgau am 5. 10. 1544.

gottesdienstlichen Handeln der Kirche, das ja Seelsorge ist. Ich will es durch ein weiteres Zitat beleuchten: „Denn aus seinen [Jesu Christi] wunden fliesen warlich ... die Sakrament, und [er] hatts warlich theur erarnt [erworben], das man jnn der gantzen welt solch ampt hat, zu predigen, teuffen, lösen, binden, Sakrament reichen, trosten warnen, vermanen, mit Gottes wort, und was mehr zum ampt der seel sorgen gehoret.“¹² An diesem Zitat wird sehr schön deutlich, wie für Luther dies alles aus Christi Wunden, aus seinem Verdienst fließt, was auf der ganzen Welt in der Seelsorge geschieht. Diese Reihe umgreift die ganze Breite der Tätigkeit des Amtes eines evangelischen Pfarrers, wie es in den Bekenntnisschriften unserer Kirche mehrfach umschrieben wird. Aber das Wort Seelsorge ist hier so etwas wie ein Oberbegriff für die gesamte Amtstätigkeit, kann auch zusammengefaßt werden als Predigt von Buße und Vergebung. Wir haben damit einen wichtigen Aspekt für das Verständnis von Luther als Seelsorger gewonnen. Seelsorge ist nicht eine Technik, die man in der Ausbildung zum Pfarrerberuf relativ spät durch einen Spezialkurs lernen kann, sondern Seelsorge ist alles, was der Pfarrer im Auftrag Jesu Christi in der Gemeinde zu tun hat. Auch die Predigt ist Seelsorge, auch das Schlüsselamt ist Seelsorge.

Dieser Befund ließe sich durch viele weitere Zitate belegen und untermauern. Wir fassen diese gezeigten Grundlinien im Auge. Eine besonders markante Stelle wollen wir noch beleuchten. In den Schmalkaldischen Artikeln, wo Luther die Vielfalt des Evangeliums beschreibt, also des Verdiensts Christi, das uns zugeeignet wird, „welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde; denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“¹³. Hier begegnet also die bekannte Reihe, wie das Evangelium in seinem ganzen Reichtum zu uns kommt, aber es gehört dazu auch der geschwisterliche Austausch und die Tröstung durch die Brüder und Schwestern. Der Dienst, den ein Christ dem andern im Gespräch erweist, wird hier einmal ausdrücklich auch beim Namen genannt.¹⁴

12 WA 30 II, S. 527, 17–21, hier zitiert nach Gerhard Ebeling, *Luthers Gebrauch der Wortfamilie „Seelsorge“*, in: LuJ 61, 1994, S. 36 mit Anm. 117.

13 BSLK S. 449, 6–13 (Vom Evangelio).

14 Vgl. Jürgen Henkys, *Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel „per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung*, Berlin/Stuttgart 1970.

Was ist die Eigenart von Luthers Seelsorge?

Die moderne Seelsorge ist in das Gespräch mit den Humanwissenschaften über den Dienst am Menschen und die „Wege zum Menschen“ getreten. Dazu kann sie von Luther her Rat suchen.¹⁵ Von da aus ist Luthers Beitrag auch näher beleuchtet worden im Sinne der Rückfrage an den Reformator.¹⁶ So hat man schon in früherer Zeit immer wieder Luther befragt und für die je eigene Zeit fruchtbar zu machen gesucht. Das gleiche Bemühen läßt sich schon überprüfen in den Werken von der Spätreformation¹⁷ über das zu Ende gehende 19. Jahrhundert¹⁸ bis in unsere Zeit.

Wollen wir Luther als Seelsorger verstehen, dann müssen wir uns erinnern, daß er weder Fachmann für Seelsorge noch Gemeindepfarrer je gewesen ist. Er war Professor für Bibelauslegung und Lehrer seiner Studenten und natürlich auch geweihter Priester, für den eine aktive Beteiligung am Gemeindedienst in der Wittenberger Stadtpfarrkirche St. Marien ebenso selbstverständlich war wie die Predigtstätigkeit in der Schloßkirche, wo sich Universität und kurfürstlicher Hof zum Gottesdienst versammelten. In diesem Tätigkeitsbereich übt er seine Seelsorge aus. Da er selbst aus der spätmittelalterlichen Frömmigkeit kam und im Kloster gelebt hatte, blieben viele Elemente dieser Frömmigkeit bei ihm lebendig. Luther dachte nie daran, die Beichte abzuschaffen. Wohl kritisierte er die Beichtpflicht und den Gedanken, daß man ohne die Leistung der eigenen Zerknirschung nicht selig werden könne, aber es war für ihn selbstverständlich, daß Menschen, die die

15 Vgl. Albrecht Peters, Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel. Aspekte einer theologischen Anthropologie, in: ThLZ 114, 1989, Sp. 641–660.

16 Vgl. zuletzt Gerhard Hennig, „Wir sollen Menschen sein ...“ – Luthers Seelsorge und unsere Seelsorge, in: ThBeitr 27, 1996, S. 6–21 und Christian Möller, Martin Luther, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius, Göttingen 1995, S. 25–44.

17 Vgl. Conrad Porta, Pastoralis Lutheri, Das ist: Nützlicher und nöthiger Unterricht von den fürnehmsten Stücken des heiligen ministerii, vor angehende Prediger und Kirchen=Diener aus Gottes Wort und D. M. Lutheri Schrifften zusammen getragen [1582 und 1586], Neuauflage durch Joh. Christoph Cramer, Jena 1789. Hier finden wir kein Kapitel zum Thema „Seelsorge“, wohl aber „Vom Trösten“ (Cap. VII, S. 320–412), „Vom Vermanen und Warnen“ (Cap. VIII, S. 412–479), „Von Schwermüthigen, Angefochtenen und Besessenen, und wie mit denselben zu handeln“ (Cap. XVII, S. 786–846) und „Von Krancken und Übelthättern, die das Leben verwirkt haben, zu besuchen und zu trösten“ (Cap. XVIII, S. 846–900).

18 Die Alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evang.-luth. Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts, hg. v. Constantin Große, Hermannsburg 1900, hier zu Luther S. 19–65.

Beichte als solche völlig ablehnen, folglich auch von der Abendmahlsgemeinschaft auszuschließen seien.¹⁹ Wir kommen darauf noch zurück. Ebenso selbstverständlich hat Luther an allen Apostel- und Heiligengedenktagen, die biblisch zu begründen sind, gepredigt. Seine Abendmahlsfrömmigkeit können wir uns gar nicht lebendig genug vorstellen.

Ein wichtiges Feld seiner Seelsorge wurde jedoch seine weitreichende Korrespondenz mit so vielen, die sich mit irgendeiner Frage an ihn wandten.

Wollen wir Luther als Seelsorger nachzeichnen, so dürfen wir nicht allein die Briefe zu Rate ziehen. Wir greifen also exemplarisch einige Textgattungen heraus, um so einen Eindruck von dem Ganzen zu gewinnen.

Luthers frühe Predigten

Im Jahr 1519 schrieb Luther fünf wichtige Sermonen über die Betrachtung des heiligen Leidens Christi, über die Bereitung zum Sterben, über die Sakramente der Buße und der Taufe und das hochwürdige Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften.

Gerade im Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi tritt deutlich in Erscheinung, wie Luther eine Betrachtung an sich, die nicht vorstößt zu dem, was Christi Leiden für mich und mein Heil bedeutet, ablehnt oder wenigstens zurückdrängt. Der Christ soll sich tief einprägen und nicht zweifeln, „du seyest der / der Christum alßo marteret dan deyn sund habens gewißlich than“²⁰. In den Nägelmalen Christi soll man seine eigenen Werke, in der Dornenkrone seine eigenen bösen Gedanken erkennen. Aber das alles soll nicht bei einer Selbstmarterung stehen bleiben, sondern man soll hindurchdringen „und ansehen seyn fruntlich hertz / wie voller lieb das gegen dir ist / die yhn da zu zwingt / das er deyn gewissen / und deyn sund ßo schwerlich tregt. Alßo wirt dir das hertz gegen yhm susse / und die zuvorsicht des glaubens gstercket.“ Und weiter soll der Gläubige durch Christi Herz zu Gottes Herz aufsteigen. Daraus folgert er: „Das heist dan gott recht erkennet / wan man yhn nit bey der gewalt adder weyßheit (die schrecklich seyend) sundern bey der gute und liebe ergreyfft / da kan d' glaub und zuvorsicht dan besteen / und ist der mensch alßo warhafftig / new yn gott geporen.“²¹ In solcher Besinnung sieht Luther die rechte Betrachtung des

19 Vgl. CA 25 und BoA 3, S. 513, 1–12.

20 BoA 1, S. 156, 18f.

21 BoA 1, S. 159, 25–38.

Leidens, und das heißt, der Frucht seines Leidens, und grenzt sich daher gegen eine falsche Leidensbetrachtung ab.

Ähnlich direkt stößt er in dem Sermon von der Bereitung zum Sterben ins Zentrum. Nachdem er einige bis heute bedenkenswerte Anweisungen zur Annahme des eigenen Sterbenmüssens gegeben hat, empfiehlt er: „Alßo mustu dich / mit dem todt Christi alleyn bekummern / so wirstu das leben finden / und wo du den todt anderswo ansihest / so tödt er dich mit grosser unrüge unnd peyn.“²² Luther empfiehlt in diesem Zusammenhang die Sakramente, „dan yn den Sacramenten handelt / redt / wirckt durch den priester / Deyn gott Christus selbs mit dyr / und geschehen da nit menschen werck oder wort / Da geredt dyr gott selbs alle ding / die itzt von Christo gesagt seyn / und will die sacrament eyn wartzeichen und urkund seyn / Christi leben soll deynen tod / seyn gehorsam soll deyn sund / seyn liebe / deyn helle auf sich genomen und ubirwunden haben. Darzu wirst du durch dieselben sacrament eyngeleybet und voreiniget mit allen heyligen und kumist yn die rechte gemeynschafft der heyligen / alßo dz die mit dyr in Christo sterben / sunde tragen / hell ubirwinden. Darauß folget / dz die sacrament / das ist die eußerliche wort gottis durch einen priester gesprochen / gar eyn großer trost seynt / und gleich eyn sichtlich zeichen gottlicher meynung / daran man sich halten soll mit eynem festen glauben / als an eynen guten stab / damit Jacob der patriarch durch den Jordan gingk ...“²³ Die „sacrament seyn wort gottis die dienen dazu / das sie unß Christum zeygen und zusagen / mit allem seynem gutt / das er selbs ist“²⁴. Daraus folgt für Luther die Aufforderung zum Lob des Gottes, der durch Christus den Tod, die Sünde und die Hölle überwunden hat. Das ist die rechte Bereitung zum Sterben.

Und die Sakramente, über die Luther in seinen Sermonen spricht, werden von ihm in dieser Richtung weiter seelsorgerlich entfaltet, daß sie uns Christus zeigen und zusagen, nicht nur etwas andeuten, sondern zueignen, auf den Kopf zusagen. Deshalb sollen die Worte Christi bei den sichtbaren Zeichen unverzichtbar dabei sein.

Wir erfahren hier nicht nur etwas über Luthers Deutung der Sakramente, sondern zugleich auch etwas über seine Glaubenszuversicht. Deshalb wollen wir noch eine weitere Predigtreihe Luthers aufgreifen. Als er im Frühjahr 1522 auf der Wartburg saß und von Unruhen in Wittenberg hörte, ließ es ihm keine Ruhe. Er ging selbst nach Wittenberg und predigte dort in der Woche nach Invokavit. Seinem Kurfürsten, der ihn ja auf der Wartburg

22 BoA 1, S. 165, 33–33.

23 BoA 1, S. 168, 39–169,11.

24 BoA 1, S. 171, 15f.

geschützt halten wollte und der es nicht zulassen wollte, daß Junker Jörg sich aus seinem Refugium hervorwage, schrieb er trotzig: „Solchs sei E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] geschrieben in der Meinung, daß E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höhern Schutz denn des Kurfürsten. Ich habs auch nicht im Sinn, von E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] Schutz begehren. Ja ich halt, ich wolle E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Dazu, wenn ich wüßte, daß mich E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] könnte und wollt schützen, so wolt ich nicht kommen. Dieser Sachen soll noch kann kein Schwert raten oder helfen, Gott muß hie allein schaffen, ohn alles menschlich Sorgen und Zutun. Darumb: wer am meisten gläubt, der wird hie am meisten schützen. Dieweil ich denn nu spür, daß E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keinerlei wege E[uer] K[ur=] F[ürstlichen] G[naden] fur den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte.“²⁵ Das ist gegenüber dem Kurfürsten ein ungeheuer kühnes Wort und ein Zeugnis für die innere Freiheit, die den Reformator in seinen Absichten getragen hat. Und so ging er nach Wittenberg und hielt seine „Invokavitpredigten“²⁶, die so direkt ins Zentrum aller Glaubens- und Lebensfragen vordringen: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes: Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir. Hierin muß jedermann die Hauptstücke, die einen Christen angehen, genau wissen und gerüstet sein. Das sind die Stücke, die ihr Lieben vor vielen Tagen von mir gehört habt.

Zum ersten müssen wir wissen, wie sehr wir Kinder des Zornes sind und alle unsere Werke, Sinne und Gedanken gar nichts. Dafür müssen wir einen klaren, starken Spruch haben, der solches anzeigt, so merk dir gut den Spruch des Paulus an die Epheser 2,3 – denn obwohl viele solche in der Bibel sind, will ich euch nicht mit vielen Sprüchen überschütten –: ‚Wir sind alle Kinder des Zornes.‘ Und nimm dir nicht vor, zu sprechen: Ich hab einen Altar gebaut, Messen gestiftet usw.

Zum zweiten müssen wir wissen, daß uns Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, damit wir an ihn glauben, und wer ihm vertrauen wird, soll von Sünde frei sein und ein Kind Gottes. Wie Johannes in seinem ersten Kapitel

25 BoA 6, S. 105, 1–11 (Brief vom 5. März 1522).

26 BoA 7, S. 362–387.

sagt: ‚Er hat ihnen Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden, allen denen, die an seinen Namen glauben.‘ (1,12) Hier sollten wir alle in der Bibel recht geschickt sein und mit vielen Sprüchen gerüstet, sie dem Teufel vorzuhalten. [...]

Zum dritten müssen wir auch die Liebe haben und durch die Liebe untereinander tun, wie Gott uns getan hat durch den Glauben. Ohne diese Liebe ist der Glaube nicht. So sagt St. Paulus 1. Kor. 13,1: ‚Wenn ich gleich Engeln reden hätte und könnte aufs allerbeste vom Glauben reden und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts.‘ Hierin, liebe Freunde, hat’s da nicht sehr gefehlt? Ich spüre in keinem die Liebe und merke sehr gut, daß ihr Gott nicht dankbar gewesen seid für seinen reichen Schatz, seine Gabe.²⁷

Das ist einmal eine Kostprobe, wie Luther hier angefangen hat. Und so entfaltet er die Grundfragen des Glaubens und kann im Streit der Wittenberger Unruhen in das Zentrum der Glaubensfrage zurückführen und äußerlich die Revolution abwenden, die Messreform in sachliche Bahnen lenken. Diese Predigten hinterließen einen tiefen Eindruck in Wittenberg.

Luthers Seelsorge in Briefen

Während des Augsburger Reichstags 1530 durfte der geächtete Luther nicht mit zur Versammlung, sondern mußte in der südlichsten Festung in Sachsen nahe der Grenze – auf der Veste Coburg – verweilen. Er schrieb scherzend über den Reichstag der Dolen, den er da oben auf der Veste erlebte, die hin und her keckten. In seinen Briefen begleitet er das Geschehen von Augsburg und berät Melanchthon und die anderen Wittenberger Theologen und Kurfürst Johann. Es ist vor allem Melanchthon, den er ermutigen zu müssen meint, weil er ihm zu leise tritt, dessen Kompromißbereitschaft er auch zu tadeln weiß. In diesen Briefen geschieht Tröstung. Wir müßten sehr genau in die Einzelstapfen der Geschichte dieses Reichstags eindringen, wenn wir Einzelpassagen aus dieser Korrespondenz recht würdigen wollten.²⁸ Diese Briefe haben später eine eigene Geschichte erlebt, als sie 1549 durch Matthias Flacius erstmals zum Druck gebracht wurden und nach Luthers Tod

27 Hier zitiert nach Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1: *Aufbruch zur Reformation*, Frankfurt 1982, S. 271f (bearbeitet von Gerhard Krause).

28 Vgl. Julius Seebaß, *Luther als Seelsorger in seinen Koberger Predigten, Schriften und Briefen*, Gütersloh o. J. [= 1930] (= Hefte der Sydower Bruderschaft 4).

Melanchthon zu mehr Glaubensmut entfachen sollten.²⁹ Im Kirchenkampf unseres Jahrhunderts wurden sie erneut als Sonderband gedruckt und entfaltet eine glaubensstärkende Wirkung.³⁰ Dieser Briefbestand ist also nur ein Teil des Ganzen, von dem Ute Mennecke-Haustein in ihrem Buch über „Luthers Trostbriefe“ urteilt: „Das consolatorische Element darf also als ein charakteristischer Wesenszug der Lutherschen Gesamtkorrespondenz gelten.“³¹ Sie betont jedoch, daß eben diesen Trostbriefen von den Zeitgenossen ein ganz besonderes Interesse entgegengebracht wurde und daß sie deshalb so zahlreich überliefert sein könnten. „Zwangsläufig mußte Luthers Entdeckung des Evangeliums als der tröstlichen Botschaft das besondere Interesse am Trostbrief als einer evangeliumsgemäßen Form der Seelsorge nach sich ziehen, mußte auch das reformatorische Vertrauen in die Wirksamkeit des Wortes Gottes an Luthers Trostbriefen bestätigt und bewährt werden.“³²

Geht man einmal Briefen Luthers an die Christen in der Diaspora nach, dann wird man erstens wahrnehmen, wie weit seine Seelsorge bis nach Österreich und Ungarn und Siebenbürgen reicht, aber auch ins Baltikum oder bis nach Venedig, aber man wird zugleich wahrnehmen, wie hier besonnener Rat und von Gottvertrauen getragenes Zuwartenkönnen am Werk sind.³³ Als der Landeshauptmann von Oberösterreich Christoph Jörger auf seinem Schloß Tollet keinen evangelischen Prediger behalten konnte, weil dieser durch ein Generalmandat König Ferdinands in Gefahr geraten und für sein Leben bedroht war, schrieb ihm Luther einen Brief, tröstete ihn und mahnte zur Geduld: „Christus wird ob seinem Wort wohl halten, daß es Euch nicht die Länge entzogen werde, sondern mit großer Frucht wieder kommen lassen. Indes müßt ihr Geduld haben, bis das Wetter uberhin gehet.“ Und er bestätigt ausdrücklich die Entscheidung Jörgers, daß er den Prediger Michael Stiefel habe ziehen lassen. In diesem Trost klingt auf, wie sehr Luther die Gewißheit der Kraft des Wortes unterstreicht, wenn auch Menschen der politischen Gewalt einmal weichen müssen.³⁴ Die gleiche Adelsfamilie in

29 Vgl. WA.B 14, S. 400–408.

30 Vgl. Martin Luther, *Des Glaubens Trost und Trutz. Briefe von der Veste Coburg*, [hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf], München 1930, ²1936, ³1938, gekürzte Neuauflage unter dem Titel: *Martin Luther, Briefe von der Veste Coburg*, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, München 1967.

31 Ute Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe*, Gütersloh 1989 (= QFRG 56), S. 13.

32 A. a. O., S. 12f.

33 Rudolf Keller, *Luther als Seelsorger und theologischer Berater der zerstreuten Gemeinden*, in: *Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach*, hg. v. Bengt Hägglund und Gerhard Müller, Erlangen 1995, S. 58–78.

34 Vgl. A. a. O., S. 63 (Zitat aus WA.B 4, S. 344, Nr. 1204).

Österreich gab 1532 ein Stipendium für Theologiestudenten in Wittenberg. Als Luther den Empfang mit Dank bestätigte, fügte er die Bemerkung an, daß er in Wittenberg derartige Gebefreudigkeit nicht beobachten kann, ja es klingt ein Stück Enttäuschung und Resignation doch auch einmal auf: „Denn leider jetzo auch bey uns, da doch Gottes wort bis zu uberdrus reichlich gepredigt wird, solcher gnade wenig oder gar nichts scheint, sondern vil mehr das widerspil, das sie ihre arme Pfarrherr schier erhüngern, beide die vom Adel, Bawr, und ist jederman zu rauben geneigt mer denn zuhelffen.“³⁵ Diese Töne gibt es also doch bei Luther auch. Das dürfen wir nicht übersehen.

Ein anderer Fall von Seelsorge an entfernt lebenden Briefpartnern ist eine Stellungnahme zur Frage der Königin Maria von Ungarn im Jahr 1530, ob es notwendig sei, die Eucharistie in beiderlei Gestalt zu empfangen. Luthers Antwort von Coburg lautet, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Ein Christ müsse die Anordnungen des Herrn Christus kennen. Wer das volle Sakrament zu erhalten wünsche, könne es an einem Ort christlicher Freiheit erhalten. Ansonsten solle man vom Empfang in der einzigen Gestalt des Brotes zurückstehen und zwischenzeitlich das Sakrament „spiritualiter“ – geistlich – gebrauchen und sein Gewissen dabei befestigen durch Gottes Wort im Mahl und durch die Meditation des Leidens Christi. Niemand dürfe das Sakrament am geheimen Ort für sich empfangen oder anderen darreichen. Christus habe das Sakrament für den öffentlichen Gottesdienst eingesetzt, daß man seiner dabei gedenke durch Predigt und Bekenntnis, wie das aus seinen Einsetzungsworten hervorgehe. Im Mahl werde nach Paulus der Tod des Herrn verkündigt. Gegen Gottes Wort gelte der Gehorsam einer Obrigkeit gegenüber nichts. Dies würde bedeuten, ein Geschöpf dem Schöpfer überzuordnen. Wenn das Gewissen sicher sei, das Sakrament sei einsetzungsgemäß in zwei Gestalten zu empfangen, so stehe es nicht in der Macht von Menschen, daran etwas zu ändern.³⁶ Damit hatte Luther eine klare Antwort auf die Fragen der Königin gegeben, die für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft und für Luthers Toleranz gegenüber Lehrabweichungen sehr bedeutend ist. Wir lassen es hier auf sich beruhen, wie sich Königin Maria in der Sache später verhielt. Luther hat jedenfalls immer wieder in seinen Briefen auch zum Thema der Abendmahlstheologie Stellung genommen.

Den verfolgten evangelischen Christen in Venedig schreibt Luther auf Bitten von Matthias Flacius 1543. Auch hier besteht sein Trost in dem Hinweis

35 A. a. O., S. 63f (Zitat aus WA.B 6, S. 273f, Nr. 1910, Zeile 26–29).

36 A. a. O., S. 68 (Zitat nach WA.B 5, S. 525–529, Nr. 1674, mit Beilage).

auf die überragende Kraft Gottes: „Sed fortior et maior est, qui in nobis, quam qui in mundo est; ipse triumphat et triumphabit in vobis usque ad finem; ipse consoletur vos Spiritu suo sancto, in quo vocavit vos ad societatem corporis sui. Nos gratias non desinemus agere pro vobis, quod vicissima vobis fieri non dubitamus.“³⁷ Luther versäumt also auch das Dankgebet nicht, wenn er vom Lauf des Evangeliums unter schweren Bedingungen hört.

Als er von den evangelischen Gemeinden im Baltikum hörte, schrieb er darüber an seinen Freund Spalatin und setzte unter den Bericht die Bemerkung: „Sic mirabilis est Christus.“³⁸ Dieses Staunen hat sich Luther nicht nehmen lassen.³⁹

Luthers Umgang mit den Psalmen

Die Psalmen waren Luther durch das Stundengebet im Kloster besonders vertraut, aber ebenso durch seine Tätigkeit als Professor für Bibelauslegung, in der er sich mehrfach mit den Psalmen beschäftigte. Seiner Übersetzung der Bibel fügte er zu jedem Buch eine Vorrede bei, so auch zum Psalter. Er empfiehlt darin den Gebrauch des Psalters. Er meint, „Der Heilige Geist habe selbs wöllen die mühe auff sich nemen / und eine kurtze Bibel und Exempelbuch von der gantzen Christenheit oder allen Heiligen zusammen bringen. Auff das / wer die gantzen Biblia nicht lesen kündte / hette hierin doch fast [= sehr wohl] die gantze Summa verfasst in ein klein Büchlin.“⁴⁰ Hier werde uns Rede der Heiligen vor Augen geführt, wie sie mit Gott selbst geredet haben. Der Psalter lege uns nicht allein die Worte der Heiligen über ihre Werke vor, „Sondern auch jr hertz und gründlichen schatz jrer Seelen“. Dies geschehe, „Das wir in den grund und quelle jrer wort und werck / das

37 WA.B 10, S. 328–333, Nr. 3885, hier Zeile 116–120. Deutsche Übersetzung: Aber stärker und größer ist der, der in uns ist, als der in der Welt ist; er hat triumphiert und wird in euch auch triumphieren bis ans Ende; dieser tröstet euch durch seinen Heiligen Geist, in dem er euch berufen hat zur Gemeinschaft seines Leibes. Wir zögern nicht, für euch zu danken, und zweifeln nicht, daß solches durch euch auch für uns geschieht.

38 WA.B 3, S. 241f, Nr. 709 vom 1. Februar 1524. Deutsche Übersetzung: So wunderbar ist Gott.

39 Vgl. Keller (wie Anm. 33), S. 77.

40 Luther, Die gantze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1545, hg. v. Hans Volz, München 1972, Bd. 1, S. 964, 40–46 (Vorrede zum Psalter).

ist / in ir hertz sehen können / was sie fur gedanken gehabt haben / Wie sich jr hertz gestellet und gehalten hat / in allerley sachen / fahr und not.“ Dies könnten die Legenden und die Beispielgeschichten über die Heiligen nicht bieten, weil man daraus nicht erkennen könne, wie die Herzen der Heiligen standen.⁴¹ Dann beschreibt er die Gefühlslage des menschlichen Herzens: „Denn ein menschlich Hertz ist wie ein Schiff auff eim wilden Meer / welchs die Sturmwinde von den vier örtern der Welt treiben. Hie stösset her / furcht und sorge fur zukünftigem Unfal. Dort feret gremen her und traurigkeit von gegenwertigem Ubel. Hie webt hoffnung und vermessenheit / von zukünftigem Glück. Dort bleset her sicherheit und freude in gegenwertigen Gütern. – Solche Sturmwinde aber leren mit ernst reden und das hertz öffnen / und den grund eraus schütten. Denn wer in furcht und not steckt / redet viel anders von unfal / denn der in freuden schwebt. Und der in freuden schwebt / redet und singet viel anders von freuden / denn der in furcht steckt. Es gehet nicht von hertzen / (spricht man) wenn ein Trawriger lachen / oder ein Frölicher weinen sol / das ist / Seines hertzen grund stehet nicht offen / und ist nicht er aus.“⁴² Hier erkennen wir den Seelsorger Luther, der im Leben beobachten gelernt hat. Und er will das alles im Gebet zurückgebracht wissen zu Gott, weil er weiß, daß aus diesem Gebet Hilfe und Orientierung kommt. Dazu ist ihm der Psalter Hilfe. „Denn er leret dich in Freuden / Furcht / Hoffnung / Trawrigkeit / gleich gesinnet sein und reden / wie alle Heiligen gesinnet und geredt haben. – Summa / Wiltu die heiligen Christlichen Kirchen gemalet sehen mit lebendiger Farbe und gestalt / in einem kleinen Bilde gefasset / So nim den Psalter fur dich / so hastu einen feinen / hellen / reinen Spiegel / der dir zeigen wird / was die Christenheit sey. Ja du wirst auch dich selbs drinnen / und das rechte Gnotiseauton [= Erkenne dich selbst] finden / Da zu Gott selbs und alle Creaturn.“⁴³ Ich denke, in diesen Ausführungen wird deutlich, wie Luther in seinen Umgang mit der heiligen Schrift die ganze Erfahrung lebensvoll einbringt und nichts davon abschneiden oder geistlich verdrängen will.

41 A. a. O., S. 965, 25–40.

42 A. a. O., S. 966, 1–19.

43 A. a. O., S. 967, 23–34.

Luthers Umgang mit der Beichte

Wie bereits angedeutet, haben wir hier bei Luther viel zu lernen. Er schätzte die Beichte hoch.⁴⁴ Ich will an dieser Stelle nicht auf die ganze Problematik der Beichte in unserer evangelisch-lutherischen Kirche eingehen,⁴⁵ auch nicht auf die Geschichte, die sie durchlaufen hat, sondern ganz schlicht einige Zentralsätze aus dem Großen Katechismus in Erinnerung rufen. Luther betont immer wieder, daß die Beichte frei und ungezwungen sein soll. Er sieht in der Beichte zwei Stücke, nämlich unser Werk, daß wir unsere Sünde beklagen und Trost und Erquickung für unsere Seele suchen. Und das Werk, das Gott tut, „der mich durch das Wort, dem Menschen in den Mund gelegt, losspricht von meinen Sunden, welchs auch das Furnehmste und Edelste ist, so sie lieblich und tröstlich machet.“⁴⁶ Und neben die ganze Auseinandersetzung mit dem falschen Werkcharakter der Beichte in der vorreformatorischen Kirche stellt er dann positiv sein Verständnis: „Wer ein Christen ist oder gerne sein wollte, der hat hie einen treuen Rat, daß er hingehe und sich den köstlichen Schatz hole.“ Und er fügt doch antithetisch an: „Bist Du kein Christen oder begehrest solchs Trosts nicht, so lassen wir dich ein[en] andern zwingen.“⁴⁷ Luther ist der Überzeugung, daß jeder, der sein Elend erkannt hat, ein Verlangen nach der Beichte bekommt und hingeht. „Welche es aber nicht achten noch von ihm selbs kommen, die lassen wir auch fahren. Das sollen sie aber wissen, daß wir sie nicht für Christen halten.“⁴⁸ Wir können nicht so tun, als seien nicht die Jahrhunderte seit Luthers Tod vergangen. Leider können wir das von Luther Gehörte heute in vielen Gemeinden so nicht einfach in die Tat umsetzen, aber gerade in unserer Zeit, in der die psychologischen Praxisräume überbeansprucht werden, liegt hier eine Einladung Gottes und eine Aufgabe für seine Kirche, die wir nicht gering schätzen sollten. Wir müssen uns da aber in der Regel auf einen Lernweg erst noch begeben.

44 Vgl. vor allem BoA 3, S. 513, 1–12.

45 Vgl. dazu Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5: Die Beichte, Die Haustafel, Das Traubüchlein, Das Taufbüchlein. Mit Beiträgen von Frieder Schulz und Rudolf Keller, hg. v. Gottfried Seebaß, Göttingen 1994, S. 13–93.

46 BSLK, S. 729, 10–20.

47 BSLK, S. 730, 14–21.

48 BSLK, S. 731, 37–40.

Luthers praktische Schritte in der Seelsorge

Was wir heute als seelsorgerlichen Dienst im engeren Sinn bezeichnen, hat sich für Luther durchaus auch ergeben. Da ist zuerst an seine Besuche bei Kranken und Sterbenden sowie an seine Briefe an Leidtragende⁴⁹ zu denken. Die Schilderung von einem Krankenbesuch aus den Tischreden wird in vielen Darstellungen über Luthers Seelsorge immer neu vorgestellt. „Wenn er zu den Kranken hineingeht, redet er ganz vertraut mit ihnen, beugt sich, soweit es schicklich ist, nahe zu ihnen mit seinem ganzen Körper und fragt zuerst, an welcher Krankheit einer leide, wie lange er schon krank sei, welchen Arzt und welche Arznei er gebraucht habe. Dann ob er auch gegen Gott geduldig sei ... Wenn er weggeht, legt er ihnen ihren Glauben ans Herz, daß sie darin beharren mögen, und verspricht, für sie zu beten. Wenn sie aber sagen, daß sie die Wohltat seines Besuches nicht wiedergutmachen können, so antwortet er, es sei sein Amt und seine Pflicht ...“⁵⁰ Das beinhaltet alle Momente, die für den seelsorgerlichen Krankenbesuch wichtig sind. Die Anamnese des persönlichen Befindens erhält ihr Recht. Die Zuwendung erfolgt ganzheitlich. Und das Gespräch kommt zur Grundfrage nach der Geduld gegenüber Gott. Er legt dem Patienten den Glauben ans Herz und verspricht auch selbst die Fürbitte. Das Ganze ist nicht eine persönliche Nettigkeit, die der Patient vergelten könnte, sondern Amt und Pflicht des Pfarrers.

Einen anderen sehr konkreten Fall will ich auch noch darstellen, weil er heute wieder von stärkerem Interesse sein kann, als noch vor fünfundsingzig Jahren. An den Pfarrer Severin Schulze in Belgern schreibt Luther in seinem letzten Lebensjahr. Er war von anderen Personen gebeten worden, einer Frau Trost zu spenden, deren Mann krank war. Die Ärzte wußten bei dieser Krankheit keinen Rat. Es mußte mehr sein als eine gewöhnliche Melancholie. Luther meint, es könne eine Versuchung des Teufels sein (*tentatio Diaboli*), gegen die man durch das Gebet des Glaubens an die Kraft Christi angehen müsse. Er rät nun dem Pfarrer, daß er zusammen mit dem Kaplan und zwei oder drei bewährten Männern hingehen solle und in dem gewissen Vertrauen, da er ja im öffentlichen kirchlichen Amt stehe und Pastor an jenem Ort sei, ihm die Hand auflegen und sagen: Friede sei mit dir, Bruder, von Gott, unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Danach solle er mit hörbarer Stimme über ihm das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser beten und anschließend die Verheißungen für das Beten aus der heiligen Schrift

49 Vgl. Gerhard Ebeling, *Trostbriefe Luthers an Leidtragende*, in: *Kirche in der Schule Luthers* (wie Anm. 33), S. 37–48.

50 WA.TR 2, 2194 A, zitiert nach Hennig (wie Anm. 16), S. 15.

hörbar sagen und beim Gehen mit aufgelegten Händen wiederum sagen mit Markus 16,17f: „Die Zeichen aber, die folgen werden denen, die da glauben, sind diese: ... auf Kranke werden sie die Hände legen, so wird's besser mit ihnen werden.“ Dies soll dreimal wiederholt werden, aber nur einmal pro Tag. Darüber hinaus empfiehlt er die öffentliche Fürbitte in der Kirche und versichert, daß er sich selbst den Gebeten anschließen werde.⁵¹

Wir kennen nur diesen Brief und nichts weiter aus der Krankengeschichte des Hans Korner in Belgern. Aber das ist ein interessanter Fall, wie Luther mit diesem Depressiven umgeht.⁵²

In den Darstellungen über Luthers Seelsorge werden immer wieder verschiedene von den vielen sprechenden Beispielen aufgegriffen und für die Leser entfaltet.⁵³ Hier mögen diese Beispiele genügen.

Luthers Trostschriften

Luther als Ausleger der Bibel hat gelegentlich in bestimmten Situationen besondere Trostschriften verfaßt, die mehr oder weniger eine Zitatesammlung aus dem Trost der heiligen Schrift sind. Verschiedene dieser Schriften sind geradezu klassisch geworden. Für Kurfürst Friedrich den Weisen schrieb Luther 1519 seine „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene – Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“⁵⁴. 1521 schrieb er eine „Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen“⁵⁵. In der Coburger Zeit stellte er eine Sammlung von Trostsprüchen zusammen, denen in den ersten Drucken die Überschrift gegeben wurde: „Etliche trostliche vermanungen in sachen das heilig Gottes wort belangend“⁵⁶. Diese verschiedenen Spruchsammlungen zeigen den höchst existentiellen Umgang des Reformators mit der Bibel, der den Trost der heiligen Schrift auf den einzelnen Fall

51 WA.B 11, S. 111f.

52 Vgl. auch Karl-Hermann Kandler, Luther als Seelsorger an Depressiven, in: Luther 65, 1994, S. 104–110.

53 Vgl. auch Michael Plathow, Christus als Arzt. Zu Luthers integrierendem Verständnis von Diakonie und Seelsorge, in: Luther 64, 1993, S. 23–34, jetzt in: Ders., Freiheit und Verantwortung. Aufsätze zu Martin Luther im heutigen Kontext, Erlangen 1996, S. 105–117.

54 WA 6, S. 99–134 und die deutsche Ausgabe: „Vierzehn Tröstungen ... von D. M. Luther, übersetzt und eingeleitet von Theodor Heckel, Helsinki 1941 (= SLAG 3).

55 WA 7, S. 779–791.

56 WA 48, S. 323–333.

und auf allgemeine Lebenserfahrungen anzuwenden wußte. Darin liegt das Geheimnis von Luthers Trost, daß er die Kraft des göttlichen Wortes in seinem Trost wirksam werden läßt und einbringt in das Kraftfeld, auf dem Trost erbeten oder nötig ist.

Hierhin könnte auch noch gehören, was Luther über das Beten und über die Zuversicht der Beter in konkreten Situationen schreibt und wie ihn seine Zeitgenossen als Beter⁵⁷ und als Kommunikant⁵⁸ wahrgenommen haben. Aber das wären ganz eigene Themen.

57 Vgl. Ingetraut Ludolphy, Luther als Beter, in: dies., Was Gott an uns gewendet hat. Lutherstudien, Berlin 1965, S. 63–80.

58 Vgl. Hans Preuß, Luther als Kommunikant, in: Lutherische Kirche in Bewegung. Festschrift für Friedrich Ulmer zum 60. Geburtstag, hg. v. Gottfried Werner, Erlangen 1937, S. 205–214.

Gesetzesfreude bei Luther

Einige Beobachtungen zur Oszillation des Gesetzesbegriffes in Luthers Predigten über das Alte Testament¹

Gesetzesfreude bei Luther – diese Begriffskombination will so gar nicht zu dem Bild passen, das wir in der Regel von Luthers Sicht des Gesetzes haben. Für den mit jüdischer Tradition vertrauten Leser klingen im Titel dieses Aufsatzes zurecht Aspekte von SIMCHAT TORAH an. Ist das überhaupt denkbar bei Luther, für den die Gesetzesfrage gerade vom schroffen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium geprägt ist? Diese und andere Fragen bringen uns auf die Spur der Predigten des Reformators² über alttestamentliche Texte. In der Predigt über Texte aus dem Gesetz des Alten Testaments, so dürfen wir erwarten, wird sich der Reformator auch und in besonderer Weise mit der Frage der Bedeutung des Gesetzes auseinandersetzen. In diesem Artikel soll versucht werden, in kurzen Zügen einige Aspekte einer ausführlichen Untersuchung zu dieser Frage wiederzugeben.³

1 Vgl. die an anderer Stelle beschriebenen Beobachtungen zu dieser Frage: A. H. Wöhle, *De vreugde der engelen – Luthers visie op de wet*, in: *Interpretatie 95-7*, Zoetermeer 1995, S. 13f. Ders., *Luther en de wet – Het begrip wet in het licht van Luthers prediking over teksten uit het Oude Testament*, in: *Luther-Bulletin 4*, Kampen 1995, S. 86–93.

2 Zur besonderen Bedeutung der Predigten bei der Darstellung der Theologie Luthers, vor allem in der Frage des Gesetzesverständnisses, vgl. U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, S. 54.

3 A. H. Wöhle, *Dilectio Legis. Zur Oszillation des Gesetzesbegriffes Martin Luthers im Licht seiner alttestamentlichen Predigten*, Diss. Amsterdam (UVA) 1995.

Einige Vorüberlegungen

„Das Gesetz ist ein Wort des Todes und eine Lehre des Zorns“⁴.

Zitate wie dieses sind uns aus den Briefen des Paulus und aus Texten von und über Luthers Einschätzung des Gesetzes zur Genüge bekannt. Aus einem vorrangig negativen Verständnis des Begriffes Gesetz im Sinne der Urteils- und Zornmacht entwickelte sich in jenem Teil des Spektrums theologischen Denkens, der sich der Theologie Luthers in besonderer Weise verpflichtet weiß, häufig eine schematische und starre, beinahe dualistisch zu nennende Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Die hier referierten Beobachtungen stützen sich neben der Untersuchung der Bezeichnungen „Gesetz“ und „lex“ auch auf den Gebrauch verschiedener anderer Begriffe und Formen bildhafter Sprache, die Luther zur Bezeichnung des Gesetzesbegriffes verwendet. Das Forschungsinteresse in dieser Frage hängt mit der Bedeutung zusammen, die das Begriffspaar „Gesetz und Evangelium“ im lutherisch-reformierten Gespräch zuerkannt bekommt, sowie mit der Rolle, die dieser Begriffskombination in den verschiedensten anderen Disputen von jeher zufällt. Die Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen gehört anerkanntermaßen zur Wesensstruktur lutherischer Theologie und kirchlicher Lehrdefinition. Sowohl im systematisch-theologischen Gespräch als auch innerhalb der sich als historische Forschung verstehenden Lutherforschung sorgt eine unterschiedliche Interpretation der Rolle des Gesetzes im Heilsgeschehen für Meinungsverschiedenheiten. So ist es denn auch zu begrüßen, daß sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft für die kommende Periode der Lehrgespräche in einer der beiden Projektgruppen mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium beschäftigen wird.

Das Quellenmaterial

Bei einer Sichtung der Sekundärliteratur zur Frage des Gesetzesverständnisses stellt sich heraus, daß die (Nachschriften der) Predigten des Reformators über Texte aus dem Alten Testament bisher vielfach unbeachtet geblieben sind. Die Vernachlässigung des Predigtmaterials wird häufig mit der eingeschränkten Zuverlässigkeit der Nachschriften begründet.⁵ Es handele

4 WA 10 I/1, 520,22f (1522).

5 So z. B. E. Hirsch in seiner Einleitung zur Bonner Luther-Ausgabe, hg. v. O. Clemen, Bd. 7, Berlin 1932, S. VII.

sich nicht um authentische Luthertexte, und Textverfremdung käme aus den unterschiedlichsten Gründen in den Nachschriften häufig vor. Die Nachschriften wurden bekanntlich von verschiedenen Schülern und Kollegen Luthers angefertigt. Vor allem Georg Rörer spielt bei der Überlieferung der Predigten Luthers eine wichtige Rolle. Dem Argument der Unzuverlässigkeit dieses Quellenmaterials ist allerdings entgegenzuhalten, daß z. B. Vergleiche der Aufzeichnungen Rörers mit anderem parallelen Textmaterial eher dessen ausgesprochen penible Weise der Mitschrift bzw. Nachschrift illustrieren.⁶

Gesetz und Evangelium

Die Texte der Predigten ihrerseits illustrieren immer wieder: Wie Luther über das Gesetz spricht, hängt stets mit der Weise, wie er über das Evangelium spricht, zusammen. Die beiden Begriffe sind bei Luther immer aufeinander bezogen. Darum wird der Gesetzesbegriff bei Luther grundsätzlich im Spannungsfeld zwischen Gesetz und Evangelium untersucht und beschrieben werden müssen. Durchgängig versteht Luther dabei das Gesetz von der Gestalt des gebietenden Gotteswortes her. Dieses Wort Gottes kennt für Luther (in der Gestalt des Gesetzes) zwei Basisvarianten: Gottes Urteil über den Menschen als Sünder und Gottes „Weisung“ zum rechten Leben. Dort, wo Luther inhaltlich über das Gesetz spricht, läßt er sich in der Wahl der verschiedenen Bilder und Motive von dem Bildmaterial bestimmen, das ihm die alttestamentlichen Texte anbieten. Mit der Bildsprache der Texte ändert sich auch Luthers Bildsprache in der Beschreibung des Gesetzesbegriffes. Die Tatsache, daß das Gesetz bei Luther stets eine wichtige Rolle innerhalb der Heilsbewegung von Gott her spielt, bildet dabei die Konstante. Der Mensch wird auf zwei charakteristische Weisen in diese Bewegung des göttlichen Heils einbezogen: durch Gesetz und Evangelium. Für Luther handelt es sich bei diesen beiden Begriffen um zwei Qualitäten des einen Gotteswortes im Alten und Neuen Testament. Beide Qualitäten gehören für ihn zur existentiellen Begegnung des Menschen mit dem Wort Gottes und lassen sich darum nicht auf heilshistorische Phasen festlegen, bzw. verteilen.

6 Sogar gänzlich irrelevante Ausrufe und Einfügungen Luthers hält er in seinen Aufzeichnungen fest. Vgl. z. B. in WA 20, 770,20, wo auch ein „ah“-Ausruf Luthers festgehalten wird.

Zur Interpretationsgeschichte

Innerhalb der lutherischen Orthodoxie gibt es die Neigung, die Funktion des Gesetzes in einem System „dreier Gebrauchsweisen des Gesetzes“ (usus legis) zu fixieren:

- In einem ersten Schritt geht es um den „politischen“ Gebrauch des Gesetzes, mittels dessen die Sünde eingedämmt und die Ordnung der Gesellschaft konstituiert werden soll.
- Danach wird der „pädagogische“ oder „entlarvende“ Gebrauch des Gesetzes unterschieden, mittels dessen dem Menschen seine Sündhaftigkeit bewußt werden soll.
- Und zuletzt gilt es dann noch den erziehenden Gebrauch des Gesetzes zu beschreiben, durch den der gläubige (wiedergeborene) Mensch lernt, wie er sich Gott gegenüber zu verhalten hat.

Auf der Basis dieses in einem Dreischritt angelegten „Heilsmethodismus“, bzw. der Abweisung desselben, entwickeln sich in der Theologiegeschichte verschiedene Interpretationen bezüglich des Gesetzesbegriffes bei Luther. In der jüngsten Geschichte der Lutherforschung lassen sich zwei Haupttypen der Interpretation in dieser Entwicklung unterscheiden:

Die Vertreter des ersten Haupttyps betonen vor allem den Gegensatz von Gesetz und Evangelium bei Luther.⁷ Das Gesetz verkörpert dabei als Fluch- und Urteilsmacht (lex damnans) stets das Gegenteil des Evangeliums. In diesem Sinne kann von zwei Worten Gottes⁸ gesprochen werden, wobei das Urteil des Gesetzes das erste Wort ist, das danach durch den Freispruch des Evangeliums aufgehoben wird. Dem Gesetz wird keine fortdauernde Bedeutung für den Gläubigen innerhalb des Heilsgeschehens von Christus her zugestanden. Die Aufgabe des Gesetzes begrenzt sich damit auf die ersten beiden Gebrauchsweisen des Gesetzes im Sinne des orthodoxen Schemas und endet mit dem Freispruch im Namen Christi. Dieser Interpretation zufolge spielt im eigentlichen Heilsgeschehen dann nur noch das Evangelium eine Rolle.

7 Als „klassische“ Vertreter dieses Interpretationstyps wären zu nennen: W. Elert, C. F. W. Walther, R. Bring, H. Olsson und L. Pinomaa, aber auch G. Ebeling gehört inhaltlich dieser Richtung der Lutherinterpretation an.

8 G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: Die Kunst des Unterscheidens, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 14, hg. v. J. Heubach, Erlangen 1990, S. 19–58, hier S. 36.

Daneben gibt es einen zweiten Haupttyp der Interpretation, dessen Vertreter neben den ersten beiden Formen des Gesetzesgebrauchs auch den Aspekt des dritten Gebrauches bei Luther finden. Das Gesetz wird dann als Weisung zur fortschreitenden Heiligung („progressus“)⁹ im Leben des Gläubigen verstanden.¹⁰

Jede Untersuchung, die sich dem Gesetzesbegriff Luthers widmet, wird sich notwendigerweise im Spannungsfeld dieser Interpretationsansätze verantworten müssen.

Verschiedene Aspekte des Gesetzesbegriffes

Eine Untersuchung der Predigten Luthers über Texte aus dem Alten Testament macht deutlich, daß in Luthers Bemerkungen zur Bedeutung des Gesetzes verschiedene voneinander zu unterscheidende Aspekte eine Rolle spielen. Auch in anderen Texten von Luthers Hand lassen sich diese Aspekte aufweisen. Auffällig sind vor allem die freudebestimmten Konnotationen, die häufig mit anklingen.

Die Wortbedeutung

Luther beschäftigt sich mit Blick auf seine Predigt über Texte aus dem Alten Testament zu allererst mit der ursprünglichen Wortbedeutung des hebräischen Begriffs TORAH:

„Der Begriff Torah kommt im Hebräischen von dem Wort weisen und lehren, sodaß das Gesetz Moses von vielen auch ‚das alte Lehrmittel‘ (instrumentum) genannt wird, das wahrlich Torah, was Gesetz bedeutet, etymologisch Lehrmittel oder Lehre (doctrina) bedeutet.“¹¹

9 W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen 31961, S. 71ff.

10 Vertreter dieses Typs der Lutherinterpretation sind unter anderen: W. Joest, B. Häggelund, N. J. Lund und O. Modalsli. P. Althaus' Lutherinterpretation ist in dieser Frage zwischen den beiden Haupttypen anzusiedeln.

11 WA 4, 322,33–36 (1513–1516). Siehe auch WA 49, 1,10–12 (1540).

Der „traditionelle“ Gesetzesbegriff

In diesem Zusammenhang soll unter einem „traditionellen“ Gesetzesbegriff derjenige verstanden werden, bei dem das Gesetz hauptsächlich unter dem Aspekt der Anzeige der Sündhaftigkeit beschrieben wird. Dieses „negative“ Gesetz treibt den sich selbst als Sünder erkennenden verzweifelten Gläubigen zu Christus, der ihm die Freiheit gegenüber dem zwingenden Anspruch des Gesetzes zuspricht.¹² Luther kombiniert diesen Aspekt mit verschiedenen anderen Elementen und betont dabei vor allem die positive Richtung und Aufgabe des Gesetzes, das durch „Bewahrung“ und „Bewegung“ den Menschen auf den Weg zu Christus bringt.¹³

Die Frage nach dem Adressaten

Gegenüber „Schwärmern“ und „Rottengeistern“, die sich in fundamentalistischem Sinn auf das Gesetz Moses berufen, stellt Luther die kritische Frage nach dem Adressaten der Schrift: Wer ist gemeint und angesprochen?¹⁴ Luther läßt dies insbesondere in der Formulierung kulminieren, daß das Gesetz als Instanz, die das Gewissen bindet, für den gläubigen Christen keine Rolle spiele.¹⁵ Luther unterscheidet aber grundsätzlich zwischen der freiheitlichen Verpflichtung des Christen gegenüber dem Gesetz und der Gebundenheit der jüdischen Gemeinschaft an das Gesetz.¹⁶ Für beide sei das Gesetz auf eine jeweils spezifische Weise wichtig, grundsätzlich aber dort, wo es „evangelischen“ Charakter habe.¹⁷ Wo dies nicht bedacht wird, geschieht, so Luther, Mißbrauch (abusus)¹⁸ und Perversion von Schrift und Theologie.¹⁹

12 Siehe WA 9, 578,14 (1521).

13 WA 40 I, 530,19.23 (1531/35).

14 WA 16, 384,14 (1526).

15 Die Frage nach dem Adressaten wird bei Luther allerdings nie zum textkritischen hermeneutischen Prinzip, auf Grund dessen prinzipiell theologisch auszuscheiden wäre, „was zur temporären und partiellen Kult- wie Rechtsordnung Israels gehört“ (anders: A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. I: Die Zehn Gebote Luthers Vorreden, Göttingen 1990, S. 75). Luther gebraucht, wie erläutert, dieses Argument im Konflikt mit den Schwärmern, die „mechanisch“, d. h. in Luthers Sicht: „nicht-theologisch“, an Christus vorbei, direkte ethisch-moralische Richtlinien aus der Schrift ableiten wollen. Ihm selbst geht es gerade um die theologisch-christologische Bedeutung auch des Gesetzes.

16 WA 16, 430,31f; 458,25f (1525).

17 WA 16, 166,8–167,2 (1525); siehe auch WA 4, 37,13f; 322,37 (1513–1516) („evangelica lex“).

18 WA 28, 554,6 (1529).

19 WA 40 I, 476,8–477,2 (1531/35).

Innerliche und äußerliche Bedeutung

In seiner Funktion gegenüber dem Menschen beschreibt Luther das Gesetz prinzipiell unter den beiden Perspektiven der Bedeutung für den innerlichen, bzw. den äußerlichen Menschen. Die beiden Perspektiven sind aufeinander bezogen, denn das äußerliche „Unterwerfen“ des Menschen unter das Gesetz nach dem Fleisch dient wiederum dem innerlichen Prozeß der Heiligung und der Vorbereitung auf das Regiment des Evangeliums.²⁰ Eine an den Grundlinien des Gesetzes des Alten Testaments orientierte Lebens- und Glaubenspraxis fördert so den innerlichen und äußerlichen „Wachstumsprozeß“ des Menschen,²¹ und in diesem Prozeß wird sichtbar, worum es bei einem Leben „in Christus“ geht. Das Leben des Christen wird so „transparent“ auf Christus hin, der im Gläubigen zu „wachsen“ beginnt.²² Das Gesetz hat bei Luther in diesem Sinn in der Bewegung des Heils eine durchaus positive, auf die aus dem Glauben fließenden Werke bezogene Funktion.²³

Das zweifache Amt des Gesetzes

Im Prozeß der Heilsgeschichte spricht Luther dem Gesetz ein zweifaches Amt zu (*duplex officium*), das – und dies ist besonders auffällig und zugleich verwirrend – bei Luther zugleich auch als das zweifache Amt des Evangeliums beschrieben werden kann.²⁴ Evangelium wird somit zum Synonym für den ganzen sich in Christus realisierenden und die ganze biblische Geschichte umfassenden Prozeß des Heils. Im „existentiellen“ Moment der „Begegnung“ mit dem Wort Gottes fallen die beiden Modelle zusammen, und Christus steht im Kreuzpunkt der beiden Amtsmodelle. So wie Moses Dienst (das Gesetz) in einer zweifachen Bewegung von Verheißung und „(Vor)bereitung“ auf Christus hin beschrieben werden kann, geht es im zweifachen Amt des Evangeliums darum, das Gesetz in seiner vorbereitenden und Ordnung schaffenden Wirkung vom Evangelium her in Dienst zu nehmen, so daß das Evangelium selbst sich in der ihm passenden Sphäre *coram Deo* entfalten kann.

20 Siehe WA 4, 389,37f (1513–1516); WA 16, 396,5 (1525).

21 WA 16, 396,28–31 (1525).

22 Vgl. WA 50, 643,24–26 (1539).

23 WA 2, 492,22–35 (1519); siehe WA 37, 525,26f (1534): „Qui agnoscunt deum misericordiam, misericordiam exercent erga proximum.“

24 WA 1, 113,4–17 (1516).

Der Zeichencharakter des Gesetzes

An anderer Stelle beschreibt Luther das Gesetz unter dem Aspekt des sakramentalen Zeichens (*signum*), in dem sich Gottes Handeln am Menschen manifestiert und mitteilt. Gott will in diesem Zeichen, analog zu den Zeichen von Taufe und Abendmahl²⁵, sichtbar und fühlbar werden.²⁶ Als Vorbild (*exemplum*) des Handelns Gottes am Menschen²⁷ und in den Beispielen der gläubigen Antwort der „Väter“²⁸ (*praxis pietatis*) ruft das Gesetz zur Nachfolge dieser Glaubensintention auf.²⁹

Dilectio legis – Simchat Torah?

Wenn das Gesetz in dieser Weise gehört und befolgt wird, entsteht, so Luther, *DILECTIO LEGIS*, Freude, Liebhaben des Gesetzes.³⁰ Da das Gesetz in Christus prinzipiell erfüllt ist, kann es als Freund³¹ erfahren werden, wenn es im Licht des Evangeliums gelesen und gehört wird. So wird der Weg frei zur freudigen, fröhlichen Erfüllung und Einübung des Gesetzes durch den Gläubigen.

„Wenn ichs aber fassete und gleubete, gieng ich stets in sprängen und lachete.“³²

Ist es wirklich so grundverkehrt, sich hier an den ausgelassenen Tanz mit der Torah nach dem Laubhüttenfest in der jüdischen Gemeinschaft zu erinnern?

25 Vgl. u. a. WA 9, 349,2–4 (1519–1521) und WA 15, 430,20–22 (1524).

26 „... apud Israelitas instituit pascha et varias weysen (2) servandas. ... (9) ... Sic et Iudeis instituit signum, (179,1) quod servarent pascha, ... (5) Debeo habere äußerlich weiss, per quam ich mag er(6)greiffen deum et dicere: hoc placet deo. (7) Et necessarium fuit Iudeis, quod deum vere ergreiffen“ (WA 16, 178,1–179,7 (1525)). Siehe auch WA 9, 448,24–29 (1519/20).

27 WA 9, 353,8–11 (1519–1521).

28 WA 16, 1,2–3 (1524).

29 „Respondeo: videnda sunt exempla patrum non iuxta externa opera sed (4) iuxta fidem“ (WA 9, 498,3f) (1520).

30 WA 4, 647,9f (1517?); siehe auch: WA 28, 626,3–6 (1529); WA 2, 498,25ff; 499,6–8; 528,27f (1519); WA 39 I, 373,24; 374,8–18; 438,1–8 (1537–1540); WA 40 I, 456,30–35 (1531/35) und an vielen anderen Stellen.

31 WA 2, 528,35–38; 574,36 (1519).

32 WA 49, 232,25f (1541).

Die Erfüllung des Gesetzes

Das Gesetz wird unter der Perspektive der Freude nicht mehr als „zwingend“ (non ut lex) erfahren,³³ und deshalb fließen die guten Werke, in der Form des praktischen gehorsamen Handelns nach dem Gesetz, gerade aus dem Verständnis dieser Freiheit. Bezüglich des eschatologischen Charakters, den der Aspekt der freudigen Erfüllung des Gesetzes in sich trägt, dienen die Engel und Heiligen den Gläubigen zum Vorbild:

„So regiert er auch im Himmel, wo bei den Engeln nur Freude und Wonne ist, sie springen und tanzen, wenn sie sehen, daß sie etwas tun können für ihren Gott, das Herz brennt vor Lust zum Tun.“³⁴

Gesetz und Verheißung

Die eschatologische und damit fortdauernde Bedeutung des Gesetzes beruht auf der Tatsache, daß Luther im Gesetz Aspekte der Verheißung entdeckt,³⁵ die für ihn in besonderer Weise im ersten Gebot zum Ausdruck kommt. Diese Verheißung, die für Luther in der Selbstvorstellungsformel, dem „Ich bin ...“ in der Präambel der Zehn Gebote, gipfelt, geht allem Gebieten Gottes voran und ist für Luther der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der ganzen Schrift.³⁶

Oszillation des Gesetzesbegriffes

Aus der Untersuchung der Predigten über das Alte Testament zeigt sich, daß Luther in vielschichtiger Weise über das Gesetz spricht. Die divergierenden und einander an manchen Stellen widersprechenden Aspekte lassen es nicht zu, Luthers Rede vom Gesetz in ein abgeschlossenes System zu zwingen. Vielmehr ist bei Luther eine Schwingungsbewegung, eine Oszillation in seiner Sicht des Gesetzes zu beobachten. Die Antwort, die Luther auf die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes und dem Umgehen mit dem

33 WA 39 I, 413,17 (1537–1540); siehe WA 50, 565,18–20 (1539).

34 WA 37, 85,4–9 (1519).

35 WA 30 I, 29,26f (1529).

36 WA 20, 336,22–25 (1526). Vgl. in diesem Sinne: Peters, Kommentar (wie Anm. 15) S. 129.

Gesetz gibt, schwingt zwischen den verschiedenen Aspekten hin und her. Die *Oszillation* zwischen den Aspekten gehört für Luther prinzipiell zum Begriff des Gesetzes.³⁷ Diese lebendige Beweglichkeit im Gesetzesverständnis Luthers wird zerstört, wenn das Gesetz bei dem Versuch einer „punktuellen“ Definition in einem System fixiert werden soll. Die Bewegung hat einerseits mit dem simul-Charakter des Menschen zu tun und ist zugleich Folge der Tatsache, daß Luther sich in seinem theologischen Denken und Sprechen über das Gesetz prinzipiell durch die jeweils wechselnden Elemente der biblischen Texte und der Situation in der Gemeinde bestimmen läßt. „Gesetz“ ist darum bei Luther viel mehr ein „Begriffsfeld“³⁸ als ein zu definierender „Begriffspunkt“. Dieses Begriffsfeld wird durch die oszillierende Bewegung zwischen den verschiedenen Aspekten des Gesetzesbegriffes aufgebaut und instandgehalten.

Luthers „oszillierender“ Gesetzesbegriff im theologischen Gespräch

Gegenüber beiden zu Beginn beschriebenen Haupttypen der Lutherinterpretation stellt sich die Frage, ob sie nicht aufgrund eines von einer systematisch-theologischen Fragestellung her vorgeprägten Zugangs zu Luther die Dynamik der Bewegung des Gesetzesbegriffes antasten, indem sie diesen in ein festes System zwingen. In jüngster Zeit bestätigen sowohl Ulrich Asendorfs Untersuchungen der Predigten Luthers, wie Albrecht Peters Studien zum Dekalog und zu Gesetz und Evangelium Teilaspekte dieser Einschätzung.³⁹

37 Asendorf (wie Anm. 2), S. 73, gebraucht in diesem Zusammenhang das Bild von der Kontrapunktik.

38 Im Ergebnis bestätigt dieser Befund die Formulierung Asendorfs, der Luthers Theologie als ganzer bescheinigt, sie sei „nicht nur eine Theologie wechselseitiger Verschränktheiten, sondern genauso eine Verschmelzung verschiedenster Elemente, wobei das Ganze in allen seinen Teilen ständig präsent ist. Sie hat also den Charakter einer Flächenstruktur im Unterschied zu einer linear operierenden loci-Methode. Sie ist eine Theologie der Interferenzen von einer bemerkenswerten inneren Geschlossenheit, und dieses läßt sich nur im Medium der Predigt darstellen“ (Asendorf [wie Anm. 2], S. 420).

39 Vgl. A. Peters, Gesetz und Evangelium, Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 2, Gütersloh 1981, S. 37. Asendorf resümiert, „daß sich Luthers Theologie jeder diskursiv ansetzenden Interpretation entzieht. Er hat, so gesehen, vom Ansatz her keine Beziehung zum orthodoxen System, weil er einer gänzlich anderen theologischen Methode folgt“ (Asendorf [wie Anm. 2], S. 335). Vgl. ders., Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgrund der Predigten Luthers, in: Die Kunst des Unterscheidens, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 14, hg. v. J. Heubach, Erlangen 1990, S. 73–89, hier S. 84.

Aus dem Quellenmaterial der Predigten kann gefolgert werden, daß Luther neben traditionellen Äußerungen über die Fluch- und Todesmacht des Gesetzes durchaus positiv über eine fortdauernde, weitergehende Bedeutung des Gesetzes in mehr als „informatorischem“ Sinne (als Information bezüglich des sündigen Charakters der fleischlichen Natur des Menschen) sprechen kann, ohne daß er dazu eine abgerundete Lehre über den „dritten Gebrauch des Gesetzes“ entwickelt.⁴⁰ Luther hält sich dort, wo er ausdrücklich die Terminologie des „Gebrauches“ (usus) benutzt, an eine zweigestaltige Form, erweitert aber den zweiten, theologischen Gebrauch so, daß dieser Elemente eines „dritten“ in sich tragen kann. Gerade in dieser letztgenannten Bedeutung wird die Freude über das Gesetz sichtbar und äußert sich im Tun der guten Werke. Das Tun der guten Werke läßt sich von dorthier als eine Form des Dankes für die Gabe des Gesetzes verstehen. Das ist die freudige Erfüllung, in der die Heiligen und Engel den Gläubigen jetzt schon vorangehen. Diese Erfüllung reicht in ihrer Bedeutung weiter und tiefer als eine stark auf die fortdauernde „ethische“ Bedeutung gerichtete Interpretation suggeriert.⁴¹ Das eschatologische Element der Bedeutung des Gesetzes endet nicht dort, wo sein zwingender Charakter „aufgehoben“ wird. Das Gesetz ist auch und vielleicht gerade in seiner „nicht zwingenden“ Form ganz und gar „Gesetz“⁴², Gottes Wort an den Menschen, das Freude und Liebe (*dilectio*) weckt, Simchat Torah. Luther kann es so ausdrücken:

„Wenn der Mensch durch diese Liebe tut, was Gott fragt, verursacht das Gesetz nicht ein schlechtes Gewissen, sondern Freude, denn es ist ein anderer Mensch geworden.“⁴³

40 Vgl. Peters, Kommentar (wie Anm. 15), S. 135.

41 Auch Albrecht Peters' Zuspitzung des Amtes des Dekalogs an den Glaubenden auf die Funktion des „Anleitens“ und „Ermahnens“ nach „dem jeweiligen Maße ihres Glaubens“ (Peters, Gesetz und Evangelium [wie Anm. 39], S. 52) greift hier zu kurz.

42 Wenn Peters feststellt, die *lex Christi* sei „in Wahrheit gar kein Gesetz, sondern die göttliche Predigt vom göttlichen Sinn des göttlichen Gesetzes“ (Peters, Kommentar [wie Anm. 15], S. 84, cf. Heckel/Althaus), so ist dies ein klassischer Zirkelschluß, der Formulierungen Luthers („non ut lex“) überdeckt. Der Begriff Gesetz wird hier in einer Weise definiert, die sich nicht mit Luthers Beschreibung der *lex Christi* deckt. Darum, so der Zirkelschluß, sei diese *lex Christi* kein Gesetz. Die Schlußfolgerung kann, und im Licht der Ergebnisse dieser Arbeit scheint dies sinnvoll, allerdings auch umgekehrt werden: Luther spricht vom Gesetz in einer Weise, die sich der klassischen Definition des Gesetzes in systematischer Terminologie widersetzt. Diese Definition ist damit offensichtlich nicht unverkürzt auf Luther anzuwenden.

43 WA 16, 285,9 (1524/25).

Hermann Sasse und Dietrich Bonhoeffer als Männer der Kirche

Der hundertste Geburtstag von Hermann Sasse (* 17. Juli 1895) fiel in das gleiche Jahr wie der fünfzigste Gedenktag an Dietrich Bonhoeffers Ermordung durch die Nationalsozialisten († 9. April 1945). Sasse, der elf Jahre älter war, hat seinen jüngeren Berliner Kollegen um drei Jahrzehnte überlebt.

Dieses Zusammentreffen denkwürdiger Augenblicke zu registrieren, kann zur Klärung historischer Fragen anregen. Wann und wie sind sich die beiden so bedeutsamen Gestalten auf ihrem Lebensweg konkret begegnet? Natürlich gibt dies doppelte Jubiläum auch der Frage eine besondere Pointe, ob das, was jeden von ihnen (oder auch beide gemeinsam) bestimmte, uns noch erreicht und vielleicht heute mit doppeltem Gewicht angeht.

Sasse und Bonhoeffer sind beide gestandene Pastoren, Theologen und Bekenner gewesen. Beide waren in der Kirche der Altpreußischen Union getauft. Dennoch sah sich jeder von ihnen bereitwillig und bewußt als Lutheraner. Aber wie sie sich in vielem gleich oder ähnlich waren, so haben sie sich doch zugleich auch merklich voneinander unterschieden.

Gegensätzlichkeit ist auch eine Dimension zur Beschreibung der menschlichen Prägung dieser beiden Männer. Sasses Leben war „ein Leben voller Kontraste“¹. Hoch tröstlich ist noch immer der Nachklang seiner Verkündigung des Evangeliums in den Ohren derer, die ihn hörten. Dennoch liest man in der neueren Literatur von ihm als einem „schwierigen Mann“². Und Bonhoeffer, der im Tegeler Gefängnis bald als Gefangener besonderer Art erkannt und als Träger von Licht und Humanität galt, war es ein Rätsel, wie dieses Äußere sich mit dem reimt, was er von innen her – mit seinen Gefühlen – kennt.³

1 Ronald Feuerhahn, Hermann Sasse as an Ecumenical Churchman, Diss. Cambridge, 12. – Vgl. neuerdings auch: Ronald R. Feuerhahn, Hermann Sasse. A Bibliography, Lanham (Maryland) und London: The Scarecrow Press, 1995, 243 Seiten.

2 Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 1, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, S. 177; Karlmann Beyschlag, Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993, S. 180.

3 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, hg. v. Eberhard Bethge, München 1961, S. 37f.

Auf diesen Seiten sollen einige biographische Ähnlichkeiten in Erinnerung gerufen, etwaige gedankliche Konvergenzen bezeichnet und die gemeinsame Arbeit beider Theologen an einem bedeutsamen Projekt kurz vor Augen geführt werden. Wie sich ihre Wege danach dann entzweiten, gehört auf ein anderes Blatt: einerseits endete der kurze Leidensweg Bonhoeffers im widerrechtlichen Justizmord,⁴ andererseits führte der Weg von Sasse, der den Krieg überlebte und danach seine Karriere in Europa beendete, ins Weite, und zwar bis nach Australien. Der jüngere Mann hatte sein Zeugnis früh – und obwohl fragmentarisch – doch endgültig abzulegen; der ältere erhielt Zeit, das Bekenntnis der Kirche weiter zu bedenken und davon vor einer neuen Generation in einer anderen Nation als Professor zu lehren.

1. Ihre theologische Ausbildung erhielten beide Männer in Berlin, an der „ökumenisch fortschrittlichsten Fakultät“ Deutschlands und zu Füßen so berühmter Lehrer wie Adolf von Harnack, Karl Holl, Adolf Deissmann und Reinhold Seeberg. Die großen Leistungen des Kirchenhistorikers Harnack wurden durch seine Arbeit auch auf anderen Gebieten und durch seine glänzenden Gaben als Lehrer nur noch mehr ins Licht gestellt. Und Karl Holl, der selbst schon ein Schüler Harnacks war, initiierte die „Lutherrenaissance“ des zwanzigsten Jahrhunderts. Sasse schrieb 1923 – er war damals schon Pastor in Oranienburg in der Nähe von Berlin – seine Dissertation jedoch bei Deißmann, der die Professur für Neues Testament innehatte. Deißmann galt zugleich als der „führende Deutsche in der jungen ökumenischen Bewegung“⁵. Bonhoeffers Promotionsarbeit – „Sanctorum Communio“ –, die er bei Seeberg ausarbeitete, ist wegen seiner Sicht der Kirche bekannt: „Christus als Gemeinde existierend“⁶. Kirchliche Interessen haben in beiden Theologen gestaltend gewirkt.

Sasses Theologiestudium hatte der Erste Weltkrieg unterbrochen. Von seiner Kompanie, die mit einhundertfünfzig Männern bei Passchendaele gekämpft hatte, war er einer der sechs Überlebenden. Seinem Bewußtsein von dieser persönlichen Bewahrung gesellte sich eine andere Erkenntnis zu. Er meinte, die liberale Theologie der vorangehenden Jahrzehnte sei in den Westfrontschlachten gestorben. Der Gott, der in den Schützengräben erfahren wurde, war weder die berechenbare Gottheit der Aufklärung noch die

4 Vgl. Heinz Ponnath, „Ein schändliches Urteil“, in: Evangelische Kommentare 1995, Nr. 4, S. 200–203.

5 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1967, S. 101.

6 Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 1, München 1986, S. 87.

des Idealismus oder des Individualismus des vorangegangenen Jahrhunderts. Auch für Bonhoeffer machte der Krieg einer augenscheinlich heilen Welt ein Ende. Einer seiner älteren Brüder, Walter – der zweite Sohn in einer Familie von acht Kindern – starb verwundet in Frankreich.⁷ Den sensiblen Dietrich rührte das tief. Es traf auch seine Eltern, besonders die Mutter, sehr hart.

Im Jahr 1927 nahm Sasse an der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne teil und gab sodann den amtlichen Bericht in deutscher Sprache heraus.⁸ Fünf Jahre später wurde Bonhoeffer Mitglied des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, wovon Sasse schrieb, dies sei „die einzige ökumenische Organisation, die durch ihre Landes- und Ortsgruppen bis in die Gemeinden hineinreicht“⁹. Hinsichtlich seiner eigenen Beteiligung an der ökumenischen Bewegung urteilte Sasse später: „I gave more time to it than any theologian in this country“ (Deutschland).¹⁰ Und über Bonhoeffer meinte Bethge, sein Freund, daß er vielleicht die größte ökumenische Gestalt des deutschen Protestantismus war.

In der Familie Bonhoeffer war man hinsichtlich der Nationalsozialisten ohne Illusionen. Am Tag der Machtergreifung Hitlers (30. Januar 1933) kam Dietrichs Schwager, Rüdiger Schleicher, mit den Worten ins Haus: „Das bedeutet Krieg!“¹¹. Am 1. Februar sprach Bonhoeffer in einer Rundfunksendung über den sich wandelnden Führerbegriff und warnte seine Hörer: „Läßt der Führer ‚sich von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen –, dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers ... Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes“.¹² Noch bevor diese Schlußsätze gesprochen waren, war sein Mikrophon abgeschaltet worden. Die Angelegenheit – und sein Biograph wird damit recht haben, daß sie für die Zeit „zumindest symptomatisch“ war – blieb unaufgeklärt.¹³

Sasse hatte schon früher die Maske des Nationalsozialismus abgezogen. Unvergessen ist seine Stellungnahme im Kirchlichen Jahrbuch von 1932, für das er zugleich Mitarbeiter und neuer Herausgeber war. Er erklärte hier, daß

7 Vgl. Eberhard und Renate Bethge und Christian Gremmels (Hgg.), Dietrich Bonhoeffer – A Life in Pictures, London 1986, 42, und Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 40.

8 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hg. v. Hermann Sasse, Berlin 1929.

9 Zitiert bei Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 236.

10 Feuerhahn (wie Anm. 1), 65.

11 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 305.

12 Bethge, a. a. O., S. 308.

13 Bethge, a. a. O.

der 24. Artikel des Parteiprogramms der NSDAP, der „die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat“ fordert, „soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen“, „jede Diskussion mit einer Kirche unmöglich“ mache.¹⁴ Sasse fährt anschließend fort:

„Man kann dem Nationalsozialismus alle seine theologischen Sünden verzeihen, dieser Artikel 24 schließt jedoch 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 ... 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. Da die Führung der Partei hauptsächlich in katholischen Händen liegt und da evangelische Parteimitglieder, auch soweit sie die normale theologische Bildung genossen haben, im allgemeinen darüber keine klaren Vorstellungen besitzen, sei es hier gesagt, daß die evangelische Lehre von der Erbsünde ... die Möglichkeit nicht offenläßt, daß die germanische oder nordische oder auch irgendeine andere Rasse von Natur imstande ist, Gott zu fürchten und zu lieben und seinen Willen zu tun, daß vielmehr das neugeborene Kind edelster germanischer Abstammung mit den besten Rasseeigenschaften geistiger und leiblicher Art der ewigen Verdammnis ebenso ist wie der erblich schwer belastete Mischling ... 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; und wir erlauben uns die Behauptung, die wieder eine schwere Beleidigung der nordischen Rasse darstellt, daß die Juden Jesus Christus um dieser alle Moral umstürzenden Lehre willen zugleich im Namen des deutschen Volkes und der nordischen Rasse ans Kreuz geschlagen haben ... Wir erklären des weiteren, daß wir an dem, was hier ‚Christentum‘ genannt wird, kein großes Interesse haben, daß uns aber alles an dem in Wort und Sakrament gegenwärtigen Christus, dem Herrn, an seinem Evangelium und 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 verkünden 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 Einschränkungen auferlegt werden – z. B. daß wir es nicht mehr in der Schule tun dürfen –, und wer das Recht hat, uns diese Einschränkungen aufzuerlegen.“¹⁵

14 Hervorhebung im Text!

15 Abgedruckt in: Hermann Sasse, In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Berlin 1966, Berlin und Schleswig-Holstein ²1975, S. 262f.

Daß das *Kirchliche Jahrbuch* danach durch die ganze Nazizeit hindurch nicht erscheinen durfte, versteht man.

Sasse wie auch Bonhoeffer machten bereitwillig Umwege, um gute kirchliche Beziehungen zu fördern und um Freundschaft mit anderen Ländern aufzubauen. Amerika ist hier ein hervorragendes Beispiel. Wie Sasse vor ihm (1925/26), reiste auch Bonhoeffer in die Vereinigten Staaten, um seinen Studien- und Erfahrungshorizont zu erweitern (1930). In der Tat, er sah in dem kritischen Bericht von Sasse, *Amerikanisches Kirchentum*¹⁶, die seinerzeit beste Vorbereitungslektüre. Nach seinem zweiten, sehr kurzen Aufenthalt (1939) reflektierte auch Bonhoeffer sein Amerikaerlebnis in einer Qualitätsschrift, *Protestantismus ohne Reformation*¹⁷; sie kam allerdings erst nach dem Krieg ans Licht, regt aber bis heute als „Baustein allgemein gültiger ökumenischer Erkenntnis“¹⁸ viele Leser an.

Beide Männer waren in Berlin Pastoren, die den gewöhnlichen Menschen dienten. Ihre Beziehung zur Kirche unterschied sich merklich von dem, was in der vorangehenden Generation gang und gäbe war: dem Neubekehrten, der irgendwie den Weg zur Taufe fand, wurde es dann auch noch überlassen, sich den Pfad in die Gemeinschaft der Kirche hinein selbst zu entdecken. „... many ministers had so little love for the Church themselves“, schrieb Hans Ehrenberg 1943 aus eigener Erfahrung.¹⁹ – Bonhoeffer arbeitete als Dozent an der Berliner Fakultät, war aber dazu noch als Studentenfarrer tätig. Er mietete sich im Arbeiterviertel Wedding eine einfache Wohnung, um dort für seine Konfirmanden wirklich auf ihrem Boden zugegen zu sein. Und Sasse war von 1928 bis 1933 sowohl Gemeinde- wie auch Berliner Sozialpfarrer. Indem er in Erlangen auch während des Krieges neben seiner Professur den Dienst als Krankenhauspfarrer versah, verlängerte sich diese „Schule des Lebens“ für ihn. In Australien galt er als „always the pastor“²⁰.

2. Es fällt bei Sasse wie bei Bonhoeffer eine wachsende Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, vor seiner einmaligen Gestaltnahme in der Bibel und vor seiner Kraft zur Reform der Kirche ins Auge. So hat Hans-Siegfried Huß die herausfordernde Aussage Sasses zitiert: „Wenn wir uns darüber einig wären, was Kirche und Wort Gottes ist, und in welchem Verhältnis sie zueinander

16 Hermann Sasse, *Amerikanisches Kirchentum*, Berlin 1927.

17 Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, München 1958, S. 323–354.

18 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 742.

19 Hans Ehrenberg, *Autobiography of a German Pastor*, London 1943, 113.

20 Feuerhahn (wie Anm. 1), 12.

stehen, dann stünde der Einigung der Kirchen gar nichts mehr im Wege.²¹ Dies führt ja auf die Verheißung vom siebten Artikel des Augsburger Bekenntnisses zu. Bonhoeffers ähnliche Einsicht, die er darlegt, um der Wahl von ausschließlich biblischen Predigttexten Nachdruck zu verleihen, weist auch zugleich auf den ökumenischen Horizont hin: „Der biblische Text schließt ... als solcher die gesamte christliche Gemeinde als Einheit zusammen. Er vergewissert uns unserer brüderlichen Verbundenheit nicht nur mit der Gemeinde Christi aller Vergangenheit und Zukunft (quod ecclesia perpetuo mansura sit!), sondern mit der gesamten gegenwärtigen Gemeinde. Als solcher ist der biblische Text von ungeheuer einender, ökumenischer Bedeutung.“²²

Es bestehen natürlich ebenso Divergenzen wie auch beachtliche Konvergenzen zwischen beiden Denkern. Beide haben sich über ihren großen Lehrer, Adolf von Harnack, geäußert, und zwar sehr unterschiedlich. Dem weiter nachzugehen, wäre eine lohnende Aufgabe. Bezeichnendes Auseinandergehen wird auch in dem offenbar, worin sie sich eigentlich am nächsten standen, ihrem Verständnis des „kirchlichen Bekenntnisses“. Dieses Thema erhielt ja gerade eine hervorragende Stelle in der theologischen Diskussion der dreißiger Jahre. Forderte die sich stets wandelnde Lage nicht neues Bekenntnen, ja ein neues gemeinsames Bekenntnis heraus, wie es Karl Barth verlangte?²³ Oder sollten die in den protestantischen Kirchen offiziell geltenden Bekenntnisse der Reformation Basis und Boden für eine Gegenstellung gegen das manichaeistische Neuheidentum Hitlers hergeben?²⁴ Sasse befürwortete damals und auch später durchaus das klare christliche Zeugnis verbündeter Bekenntniskirchen; er stemmte sich aber dagegen, daß sie ihre eigene Identität in eine schnelle Union aufgehen ließen, für die keine ernsthafte wirklich theologisch begründete Basis vorhanden war. Das durfte nicht geschehen, auch nicht zugunsten eines oberflächlichen Ökumenismus, und noch viel weniger weil es Hitler passender erschien, es mit nur einer einzigen protestantischen Kirche zu tun zu haben. Entschieden bezog hier der Erlanger seinen konfessionellen Standpunkt. Über Wilhelm Zoellner schrieb er, was auf ihn selbst gemünzt sein könnte: „Je mehr er seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von 1927 ... in die ökumenische

21 Hans-Siegfried Huß, „Was heißt lutherisch?“ Zum Gedenken an Hermann Sasse, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 42, 1995, S. 90.

22 Dietrich Bonhoeffer, Werke, Band 10, S. 350.

23 Vgl. Hans Asmussen, Zur jüngsten Kirchengeschichte, Stuttgart 1961, S. 30f. Vgl. auch Hermann Sasse, Um die Existenz der lutherischen Kirche in Deutschland, in: Freimund 83, Nr. 31 (5. August 1937), S. 244–246, hier S. 245.

24 Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Berlin 1985, S. 97 und 169.

Arbeit hineinwuchs, umso größer wurden ihm die Probleme des deutschen Kirchentums.²⁵ Aber schon zwei Jahre früher formulierte er einen Satz, auf dessen paradoxen Charakter er selbst hinwies: „So ist der Beitrag, den das Luthertum zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart liefert, sein Konfessionalismus.“²⁶ Wenige sind ihm darin gefolgt. Schon hatte er aber schweren Herzens als Einzelner die Barmer Synode der Bekennenden Kirche verlassen. Dazu schreibt Klaus Scholder die denkwürdigen Worte: „... für Sasse, der von Anfang an zu den kompromißlosen Gegnern des Dritten Reiches zählte, war die theologische Problematik offensichtlich wichtiger als die politische, während die Geschichtsschreibung durchweg zur umgekehrten Wertung neigt.“²⁷ – Bonhoeffer, der 1934 in einer Londoner Gemeinde deutscher Sprache den Dienst als Pastor versah, war in Barmen nicht anwesend.

Sasse beteiligte sich allerdings weiterhin an der Diskussion und behauptete das Prinzip, daß eine Kirche, in der neben dem lutherischen noch ein anderes Bekenntnis Geltung bekommt, aufhört, Lutherische Kirche zu sein. Mit anderen Worten, die offiziellen Bekenntnisse des sechzehnten Jahrhunderts sind in dem Grad neutralisiert, in welchem die Barmer Erklärung als ein gemeinsames Bekenntnis der unierten, der lutherischen und der reformierten Kirchen akzeptiert wird in dem Sinn, daß es zur Abendmahlsgemeinschaft führt (wie es dann 1936 die Synode zu Halle entschieden hat). Auf reformierter Seite mag solche Bekenntnisänderung keine tiefgreifenden Folgen haben (hierfür zitiert Sasse Barth); den Lutheranern aber – so behauptet er – ertönt damit das Todesgeläut für ihre Kirche.²⁸

Der Briefwechsel Bonhoeffers zeigt, daß er die Position Sasses verstanden hat und auch zu würdigen wußte, sie aber letztlich selbst nicht vertreten konnte. Seine Sicht ist auf das Geschehnis des Wortes Gottes konzentriert, das im Kern der Kirche sich ereignet. Die Scheidungen, die angesichts des Nazismus quer durch die protestantischen Kirchen hindurch ans Licht traten, resultierten aus dem Einschlag des Wortes und verliefen anders als nach den vormals fixierten Linien. 1936 sagt er darum: „Hinter Barmen und Dahlem können wir nicht darum nicht mehr zurück, weil sie geschichtliche Tatsachen unserer Kirche sind, denen wir Pietät zu erweisen hätten, sondern weil wir

25 Hermann Sasse, Wilhelm Zoellners Kampf um das Bekenntnis, in: Freimund 83, Nr. 35 (2. September 1937), S. 280f, hier S. 281.

26 Hermann Sasse, Die Einigung der Kirchen und das lutherische Bekenntnis. Gedanken zur ökumenischen Bewegung, in: Luthertum 46, Nr. 9 (Sept. 1935), S. 257–278, hier S. 278.

27 Scholder (wie Anm. 24), S. 187.

28 Vgl. Hermann Sasse, Wohin geht die altpreussische Kirche?, in: Lutherische Kirche 19, Nr. 7 (15. Juni 1937), S. 92–94.

hinter Gottes Wort nicht mehr zurückkönnen.²⁹ Diese Einstellung behauptet er trotz seines weiteren expliziten Zugeständnisses in Richtung Sasse: „Es kann ja mit keinem Mittel des Bekenntnisses bestritten werden, daß ... mit der Anerkennung ‚gleichberechtigter Bekenntniskirchen‘ die Augustana bereits in entscheidender Weise verlassen ist. Vor dem Buchstaben der lutherischen Bekenntnisschriften kann die Bekenntnissynode nicht bestehen.“³⁰ Wenige Monate später anerkennt er in einem Brief an Barth das Gewicht substanzieller Fragen zwischen Reformierten und Lutheranern und behauptet, daß die Unterschiede viel tiefere Erforschung verlangen. Er bedauert aber: „... die Argumente von Sasse sind ja gänzlich formal und alle unsere Gegenäußerungen ebenso. Es weiß einfach keiner genug Bescheid.“³¹ Und im November 1940 stellt er sich in einem Brief an Eberhard Bethge nochmals die Frage: „Wie sind wir Lutheraner mit den Reformierten zusammengekommen?“ und antwortet frei heraus: „Eigentlich ganz untheologisch (die theologische Formulierung von Halle ist ja doch auch mehr eine Feststellung von Tatsachen als eine theologische Lösung, das ist sie wirklich nicht!), nämlich durch zweierlei: durch ‚Führung‘ Gottes (Union, BK) und durch Anerkennung des im Sakrament objektiv Gegebenen: Christus wichtiger als unsere Gedanken über ihn und seine Gegenwart. Beides theologisch fragwürdige Grundlagen, und doch entschied die Kirche im Glauben sich für Abendmahls-, d. h. Kirchen-Gemeinschaft. Sie entschied sich für Anerkennung der Union als einer Führung Gottes, sie entschied sich dafür, ihre Gedanken bzw. Lehre über Christus hinter die Objektivität der Gegenwart Christi (auch im reformierten Abendmahl) zurückzustellen. Sie einigte sich aber theologisch (abgesehen von Halle) nicht!“³²

Sasse war „ein aufrechter Kämpfer für das lutherische Bekenntniserbe“, wie es Jelle van der Kooi ausgedrückt hat.³³ Der Erlanger brachte die Bekenntnisfrage in moderner Form mit sich nach Australien, wo das Luthertum sie in älterer Gestalt seit dem Auszug aus Preußen und seinem Gründungs-erlebnis im vorigen Jahrhundert gut kannte.³⁴ Auf Sasse hörte man darum

29 Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 231.

30 A. a. O., S. 233. Zu Sasses Einstellung dazu vgl. Sasse, *Um die Existenz der lutherischen Kirche in Deutschland* (wie Anm. 23), S. 246.

31 Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 286f.

32 A. a. O., S. 380.

33 Jelle van der Kooi, *Das Betheler Bekenntnis*, Bethel bei Bielefeld 1983, S. 11.

34 Vgl. Maurice Schild, *Historic Heritage – Lively Hope. Forces in Lutheranism transported to Australia*, in: *Lutheran Theological Journal*, Adelaide, Vol. 28, No. 1, 3–10, hier 8; Adolf Ortenburger, *Präliminarfragen für die Geschichte der australisch-lutherischen Kirche*, in: *Luthertum* 46, 1935, S. 289–308.

bereitwillig. Die Stimme Bonhoeffers und seine Motive sind aber in dieser Angelegenheit erst noch vernehmbar zu machen. Nicht allgemein bekannt sind z. B. seine Vertrautheit mit den lutherischen Bekenntnisschriften und seine Zuneigung zu ihnen. Einen förmlichen Beitrag hierzu hat aber vor kurzem Richard Bliese in seinem Artikel: „Bonhoeffer: a Lutheran Confessor“³⁵ geleistet. Eberhard Bethge, der in den 1935 in Finkenwalde gehaltenen Vorlesungen zugegen war, bezeugt, Bonhoeffer habe gern bei den Schmal-kaldischen Artikeln verweilt. Und: „Im letzten Teil der Vorlesung beschäftigte sich Bonhoeffer ausschließlich mit der Konkordienformel ... Bonhoeffers Exemplar der Bekenntnisschriften ist auf jeder Seite der Konkordie übersät mit Strichen, Ausrufungszeichen und Fragezeichen. Sie verdrängte in den späteren Finkenwalder Kursen sogar fast alle anderen Themen dieser Vorlesung... Er hat die Konkordie geliebt ...“³⁶

3. Noch vor Barmen und dessen Nachgeschichte hatten sich Sasse und Bonhoeffer in Berlin gekannt. Im August 1933 haben dann die beiden in Bethel bei Bielefeld (Sasse kam inzwischen aus Erlangen) die Erstform des „Betheler Bekenntnisses“ erarbeitet. Berliner Theologiestudenten und Pastoren hatten ein solches Bekenntnis von der Führerschaft kritischer Pastoren – die Bekennende Kirche war vorerst noch im Kommen – verlangt und hatten die beiden Namen genannt. Es sollte ein klares Bekenntnis sein, nach dem engagierte Christen und ihre Hirten angesichts der Abirrungen der DC und anfangender Ausschreitungen der Nazis sich ausrichten konnten. Da es von Lutheranern angeregt war und formuliert werden sollte, war der konfessionelle Gesichtspunkt hier anfangs nicht problematisch.

Sasse und Bonhoeffer gingen zügig und zielbewußt an die unter der Aufsicht Bodelschwingshns unternommene Arbeit. Der jüngere schrieb, er habe „wirklich leidenschaftlich mitgearbeitet“. Sasse drückte – auf dieses Arbeitsstadium rückblickend – später aus, daß es „das Werk einer beglückenden Zusammenarbeit“ war.³⁷

Bonhoeffer ging danach als Pfarrer zu deutschen Gemeinden nach London (1933–1935). Zu diesem Schritt hatte ihn Sasse ermutigt: „Ich sah in ihm einen der besten Theologen Deutschlands und wollte nicht, daß er in dem Kleinkrieg mit der Gestapo und Rosenberg zugrunde ginge.“³⁸

35 In: Lutheran Theological Journal, Adelaide, Vol. 29 (1995), No. 1, 20–32.

36 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 512 und 514f.

37 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 354.

38 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 352.

Guy Carter hat 1987 die Entstehung des Betheler Bekenntnisses sowie dessen sich hinziehende Bearbeitung und das Absinken auf den Status eines Pamphlets beschrieben.³⁹ Die von verschiedenen Theologen durch Bodelschwingh angeforderten Gutachten und Stellungnahmen führten zu einer „Verwässerung“ des Textes,⁴⁰ die dann weder Bonhoeffer noch Sasse noch andere Mitarbeiter unterschrieben. Das Dokument wurde endlich gegen Jahresende von Niemöller, der daran fast verzweifelte, ohne die Nennung der Namen anderer Mitverantwortlicher veröffentlicht.

In seiner Endform⁴¹ befaßt sich das Betheler Bekenntnis mit folgenden Loci:

1. die Reformation,
2. die Heilige Schrift,
3. der Dreieinige Gott,
4. Schöpfung und Sünde,
5. Christus,
6. der Heilige Geist und seine Gaben,
7. die Kirche, und
8. die Geschichte und das Ende aller Dinge.

Verschiedene Themen, die 1933 zur Debatte standen, wurden unter 6. oder 7. verhandelt (dazu gehörte das Leben in den Ordnungen, das heilige Amt, der Staat, das Volk, und zuletzt „die Kirche und die Juden“).

Es wäre nützlich, die beiden Versionen des Bekenntnisses zu vergleichen, die erste, die in Bonhoeffers Gesammelten Schriften von Bethge 1959 herausgegeben wurde,⁴² und der endgültige Text, der jetzt in neuer Edition vorliegt.⁴³ Es ist nur ein Beispiel zu erwähnen. In der ersten Fassung ist die Judenfrage voll aufgegriffen, das heißt, ohne sie plötzlich auf die getauften Juden zu beschränken. Aber auch diesbezüglich verdient es die Aussage, für alle Zeit dazustehen: „Die aus der Heidenwelt stammenden Christen müssen eher sich selbst der Verfolgung aussetzen als die durch Wort und Sakrament gestiftete kirchliche Bruderschaft mit den Judenchristen freiwillig oder gezwungen auch nur in einer einzigen Beziehung preiszugeben“⁴⁴. Dieser Satz stand nicht in der Revision. Der berüchtigte Arierparagraph, vor dem Bon-

39 Vgl. Feuerhahn (wie Anm. 1), 78 und Guy Carter, *Confession at Bethel*, August 1933, Dissertation Milwaukee 1987.

40 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 355.

41 Bei Jelle van der Kooi (wie Anm. 33), S. 22–60.

42 Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 90–119.

43 Jelle van der Kooi, *Das Betheler Bekenntnis* (wie Anm. 33).

44 Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 117.

hoeffer früh gewarnt hatte, war aufgerichtet worden. Am 5. September hatte die „braune Synode“ der Kirche der altpreußischen Union in Berlin angenommen, daß Nicht-Arier in Zukunft nicht mehr zu ihren Ämtern zugelassen werden könnten. Bonhoeffer, der jetzt zur Separation bereit war, schrieb an Barth, der dachte, daß der rechte Augenblick erst in der Zukunft an einer „noch zentraleren Stelle“ bevorstehen würde.⁴⁵ Sasse riet dazu, lutherische Bischöfe in die Fragen einzubeziehen, besonders Bischof Meiser aus Bayern. Unglücklicherweise kam dies nicht zustande. Aber wie nahe Sasses Sympathien bei denen von Bonhoeffer waren, geht aus seiner Antwort hervor. Er hält fest, daß der Arierparagraph

„bedeutet, daß auch die Apostel Jesu Christi, ja, der Herr selbst, der ein Sohn Davids nach dem Fleisch war, aus dem Predigtamt der preußischen Kirche weichen müßten. Das neue Gesetz scheidet die preussische Kirche ja von der Christenheit. Es bedeutet eine Lästerung des hl. Geistes, für die es keine Vergebung gibt, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen.“⁴⁶

Bonhoeffer ließ auch in London nicht locker und schrieb von dort aus zusammen mit Franz Hildebrandt an Niemöller folgende, unser Thema noch einmal in ein verändertes Licht stellende Passage:

„Unerläßlich ist doch nun die sofortige Auflösung der Synoden und die Reinigung der ganzen Kirche von der ganzen Pest – nach dem alleinigen Gesichtspunkt eines strengen Lehrzuchtverfahrens (Kollegium Sasse als Lutheraner, Barth als Reformierter) – und die strengste Mitgliedersperre gegen alle alten und neuen Halben in unserem Kreis. Eben weil es um die Lehre und nicht um die Stellen geht, ist es jetzt wirklich egal, ob einige Ignoranten von Postenjägerei reden. Wer glaubt denn das! Es hilft heute nur die Sprache Luthers und nicht die Melancthons – gerade in den Behörden.“⁴⁷

So gestalteten sich die Geburtswehen der Bekennenden Kirche. Aber das Schicksal des Betheler Bekenntnisses war symptomatisch. Als in der „Kristallnacht“ über das ganze Land hinweg jüdische Geschäfte und Synagogen brannten, kam von keiner Kirchengemeinschaft ein lauter Aufschrei des Protestes. In seiner Arbeitsbibel unterstrich Bonhoeffer Psalm 74, Vers 7: „Sie verbrennen dein Heiligtum; sie entweihen und werfen zu Boden die Wohnung deines Namens.“ Und er schrieb „9. 11. 1938“ daneben. Inzwischen hatte das Euthanasie-Programm den Weg geebnet zur ruchlosen „Endlösung“ hin: Völkermord an den Juden und anderen Minoritäten. Nicht einmal die Öku-

45 Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 128.

46 Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 71.

47 Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 13, S. 45f.

mene konnte helfen. Erschüttert liest man bei Adrian Hastings: „The British government ... steadily blocked every proposal to help the Jews ...“⁴⁸ Und auch in Australien wurden entflozene Juden interniert – falls sie als Deutsche wegen ihrer Flucht verdächtig schienen.

Dietrich Bonhoeffer fand sich mit anderen Mitgliedern seiner Familie im Widerstand ein, „entfloh“ 1939 noch kurz nach New York und kehrte dann sogleich entschieden in seine Heimat und zu ihrem Schicksal zurück. Auch Hermann Sasse hat überlegt, Hitlers Deutschland zu verlassen. 1938 wurde ihm mitgeteilt: „Sie können ausreisen, auf Sie können wir verzichten, aber ihre Frau und ihre beiden Söhne bleiben hier.“⁴⁹ Es kam dann der Krieg.

Unsere Väter im Glauben sind in jene Geschichte, deren Zukunft Gott ist, eingegangen. Ihr Fortschritt über unseren Ort hinaus liegt darin, daß sie schon eingesammelt sind. Hier bestanden die genannten als mutige und begabte Kämpfer gegen Sünde und Bosheit; nun stehen sie im Licht des Lebens. Darauf weisen die letzten Worte Bonhoefferes hin: „Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens.“⁵⁰ Und in einer seiner Erlanger Predigten – zu Ostern 1938 – gedachte Sasse an „unsere lutherische Schwesternkirche in Australien“⁵¹, die in jenem Jahr ihr hundertjähriges Jubiläum feierte. Auf der südlichen Halbkugel – so erinnert er seine Zuhörer – fällt Ostern in die Herbstzeit, es sei also dort – und überhaupt – wahrlich kein Frühlingsfest. Ostern ist kein Mythos, sondern erscheint „fremd und unbegreiflich“. Es geht um harte Tatsachen: „Das Grab war leer. Christus ist auferstanden.“ Seitdem beginnt das Licht des neuen Aeons zu strahlen. Bald ist Sonnenaufgang. An jedem Sonntag, an jedem Ostersonntag beginnt die neue Schöpfung rund um die Erde. Diejenigen, die schon in den neuen Aufgang eingingen, stehen im Licht. Dessen Aufgang erblicken auch wir – und gehen ihm froh entgegen. Schon beginnen auch unsere Gesichter zu strahlen.

48 Vgl. Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920–1990*, SCM, London 1991, 377.

49 Vgl. Huß, „Was heißt lutherisch?“ (wie Anm. 21), S. 76.

50 Vgl. Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 5), S. 1037.

51 Sasse, *Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944*, Erlangen 1979, S. 65–73, hier S. 67.

Melanchthons Beziehungen zur Slowakei

Das 16. Jahrhundert ist für Europa das Jahrhundert der Reformation. Zum Zentrum der reformatorischen Gedanken, die sich über fast alle europäischen Länder ausbreiteten, wurde die Universität Wittenberg. Persönlichkeiten wie Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Jonas und andere zogen Studenten aus den verschiedensten Ländern an.

Vor allem Philipp Melanchthon übte großen Einfluß auf die Studenten aus. Mit mehreren von ihnen blieb er bis zu seinem Lebensende in brieflichem Kontakt, auch nachdem sie die Universität verlassen hatten.

Religiöse, geistliche und kulturelle Impulse gingen von Wittenberg vor allem im 16. und 17. Jahrhundert auch nach Ungarn aus. Anregungen und Einflüsse machten sich besonders in der geistlichen Literatur, im Schulwesen und ganz allgemein im geistlichen Leben des Landes gerade zu der Zeit bemerkbar, in der sich das Gesicht ganz Europas auf konfessionellem Gebiet grundlegend veränderte.

Die Anziehungskraft der Wittenberger Universität wurde so groß, daß die Studenten aus Ungarn nicht mehr wie bisher in Krakau, Wien, Prag oder Padua studierten, sondern lieber nach Wittenberg gingen. Luthers und Melanchthons Lehre zog sie mehr an als der damals an den Universitäten herrschende Humanismus. Doch wollten sie nicht nur die reformatorischen Lehren, sondern auch die Reformatoren selbst kennenlernen. So studierten in Wittenberg während der Zeit, in der Melanchthon dort lehrte (1522–1560), insgesamt 442 Studenten aus Ungarn, davon allein aus der Zips (Ostslowakei) zwanzig.

Der 500. Geburtstag Philipps Melanchthons soll Anlaß sein, dessen besondere Kontakte zur Slowakei, die damals Oberungarn genannt wurde, zu würdigen. Das erscheint vor allem deshalb nötig, weil die Aufmerksamkeit bisher mehr auf seine Beziehungen zu ganz Ungarn gerichtet ist. Darüber liegen verhältnismäßig viele Studien sowohl neueren als auch älteren Datums vor.¹

1 Neuere Arbeiten: Jenő Sólyom: Melanchthonforschung in Ungarn. In: Luther und Melanchthon, hg. v. Vilmos Vajta, Göttingen 1961, S. 178–188; Endre Kovács: Melan-

Mit Melanchthons besonderen Beziehungen zur Slowakei beschäftigt sich vor allem Adalbert Hudak.² Diese Studie weist allerdings zahlreiche Lücken auf. Deshalb sollen im folgenden nicht nur Melanchthons Beziehungen zur Slowakei erneut beleuchtet werden. Es soll auch aufgezeigt werden, wie groß das Echo war, das sein Werk in Oberungarn während des 16. Jahrhunderts gefunden hat.

1.

Scheible erwähnt,³ daß Melanchthon zum ersten Mal in der Lateinschule von Pforzheim Näheres über die Ungarn durch seinen Mitschüler Simon Grynaeus, der später in Ofen Rektor und Bibliothekar wurde, gehört hat.

Melanchthon lernte später auch noch andere Oberungarn kennen, so zum Beispiel Johannes Kresling oder den in der Mittelslowakei wirkenden Österreicher Konrad Cordatus.

Cordatus und Grynaeus zeigten wohl schon bald nach dem Wormser Reichstag 1521 für Luther Interesse, später auch Grynaeus' Schulkollege in Ofen, der damals zwanzigjährige Franke Veit Oertel aus Windsheim.

Melanchthon als Humanisten war sicher die ehemals in Preßburg bestehende Academia Istropolitana nicht unbekannt gewesen. In einer seiner akademischen Reden sprach er sich jedenfalls lobend und voller Anerkennung über den ungarischen König Matthias Corvinus wegen seiner Unterstützung der humanistischen Ideale aus.⁴ Dieser hatte am 19. Mai 1465 die Academia Istropolitana in Preßburg gegründet; eröffnet wurde sie 1467. An dieser

chthon und Ungarn, in: Philipp Melanchthon. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae. Berlin 1963, S. 261–269.

Besonders hervorzuheben ist die Studie von Heinz Scheible, Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546, in: Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa, hg. v. Georg und Renate Weber, Köln/Wien 1985 (= Siebenbürgisches Archiv 19), S. 36–67.

Sehr wichtig: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. v. H. Scheible, Bd. 1–8, Stuttgart-Bad Canstatt 1977–1995 (Regesten); Bd. T 1 + T 2, bearb. v. Richard Wetzel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 und 1995 (im folgenden zitiert: MBW).

2 Adalbert Hudak, Melanchthon und die Slowakei, in: Ein Leben für Kirche und Volk. Festschrift zum 90. Geburtstag von Roland Steinacker, hg. v. Desider Alexy, Stuttgart 1960 (Hilfskomitee für die ev.-luth. Slowakeideutschen), S. 33–37.

3 Scheible, Melanchthons Beziehungen (wie Anm. 1), S. 36.

4 Näheres bei G. Loesche, Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn, Tübingen 1909, S. 173.

Universität wirkte auch der deutsche Humanist Johannes Müller-Regiomontanus, Astronom und Mathematiker aus Königsberg in Franken. Obwohl die Istropolitana 1491 nach dem Tode Matthias' einging, hinterließ sie doch deutliche Spuren nicht nur in Preßburg, sondern in ganz Mitteleuropa.

Am Königshof in Ofen gab es zur Zeit Ludovicus' II. (1516–1526) einen humanistischen Kreis, der sich besonders für Erasmus begeisterte. Dieser Kreis fand vor allem Unterstützung durch Königin Maria von Ungarn, deren Hofprediger Johann Henckel (1481–1539) Melanchthon auf dem Reichstag zu Augsburg kennen gelernt und dort mit ihm Gespräche geführt hatte.⁵

Der englische Humanist und Dichter Leonhard Coxe war während Melanchthons Lehrtätigkeit in Tübingen (1514–1518) dessen Schüler und dann an der Universität Krakau gewesen. 1520/21 wirkte er an der Schule von Leutschau (Levoča), wechselte jedoch schon bald nach Kaschau (Košice) und kehrte von dort nach Krakau zurück. Coxe begründete Melanchthons Einfluß an den Schulen in Leutschau und Kaschau.

Einer seiner Schüler war Leonhard Stöckel, der bedeutende Reformator der Ostslowakei. Sicher ist es dem Einfluß von Coxe zu verdanken, daß Stöckel Melanchthon persönlich kennenlernen wollte. Am 18. Oktober 1530 ließ er sich in Wittenberg immatrikulieren.

2.

Die engsten Kontakte zwischen Melanchthon und der Slowakei kamen jedoch durch die slowakischen Studenten an der Universität Wittenberg zustande. Zu erwähnen wären etwa Martin Cyriacus aus Leutschau, Georg Baumhäckel und Matheus Thome aus Banská Bystrica und nicht zuletzt Leonhard Stöckel.

Melanchthon hielt die Verbindungen zur Slowakei durch eine rege Korrespondenz mit seinen ehemaligen Schülern aufrecht. Er schrieb für sie Empfehlungsbriefe – zum Beispiel an Stadtverwaltungen, wenn Gemeinden einen geeigneten Pfarrer suchten –, er half ihnen bei der Lösung von Streitigkeiten um die Lehre und pflegte auch sonst freundschaftliche Beziehungen mit ihnen.

5 Vgl. auch Rudolf Keller, Luther als Seelsorger und theologischer Berater der zerstreuten Gemeinden, in: Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach, hg. v. Bengt Hägglund und Gerhard Müller, Erlangen 1995, S. 58–78, hier S. 66–73.

3.

Die Stadtverwaltung von Bardejov (Bartfeld) hatte sich 1539 an Melanchthon gewandt, weil sie Leonhard Stöckel für ihre Schule gewinnen wollte. Melanchthon setzte sich in einem Schreiben vom 23. Mai 1539 für den von ihm hochgeschätzten Stöckel ein, obwohl er ihn nicht gern aus Wittenberg ziehen lassen wollte. Melanchthon schrieb damals: „Gott wolle ihn glücklich zu euch bringen, und wiwohl ich bey vielen Ursachen gern gesehen, daß er in der Universität bliebe, so habe ich doch seinen gehorsam auch nicht verhindern oder straffen wollen. Bitte also ihr wollet ihn euch freundlich lassen befohlen seyn. Denn er in Wahrheit ein vernünftiger, wohlgelehrter, frommer und geistlicher Mann ist, desgleichen nicht viel zu finden.“⁶

Verhältnismäßig regen Briefwechsel hatte Melanchthon mit Schemnitz (Banská Štiavnica). Im Februar 1544 hatte er den Schemnitzern empfohlen, sie sollten Johannes Hartler beim Studium unterstützen. Das Studium von Martin Valentkovitz aus St. Elisabeth förderte der Bürgermeister von Schemnitz, Quirin Schlafer, auf Empfehlung Melanchthons vom 16. Februar 1546.⁷

Nach dem Tode ihres Pfarrers Johann Kresling wandten sich die Bürger von Schemnitz an Melanchthon wegen eines Nachfolgers.

Melanchthon hatte zunächst mehrere Kandidaten im Blick. Er empfahl ihnen schließlich im März 1549 Leonhard Stöckel: „In eurer Nachbarschaft habt ihr einen gelehrten, frommen und klugen Mann L. Stöckel, von dem ich denke, daß er fähig ist, eine größere Gemeinde zu leiten.“⁸ Stöckel wurde von den Schemnitzern jedoch nicht zum Pfarrer gewählt.

Der Stadtrat wandte sich vielmehr an Pfarrer Ambrosius Moibanus aus Breslau. Dieser antwortete am 5. März 1549, er wolle sich darüber mit Melanchthon beraten: „habe ich kein Mühe und Fleiß gespart mit schreiben an Herrn Philippum und andere gelehrte.“⁹ Am 24. Mai 1549 teilte er den Schemnitzern mit: „Hab ich dem Herrn Philippo E. N. Schreiben zugefertigt, versehe mich genzlich, er werde ein Antwort geben ...“¹⁰

6 Andrej Hajduk, Philipp Melanchthon und Leonhard Stöckel, in: *Communio viatorum* 20, 1977, S. 177–180, und MBW Bd. 2, S. 439, Nr. 2209.

7 CR 6,49f, Nr. 3385, und MBW Bd. 4, S. 330, Nr. 4160.

8 Egyháztörténelmi EMLÉKEK a Magyarország hitujítás korából, hg. v. Karácsonyi, Kollányi, Lukacsics, Bd. 5, Budapest, S. 154f, Nr. 136, vgl. MBW Bd. 5, S. 436, Nr. 5464.

9 Ebd., S. 139, Nr. 124.

10 Ebd., S. 162, Nr. 146.

Am 22. April 1549 hatten sich auch die Schemnitzer an Melanchthon gewandt.¹¹ Die Antwort kam mit Datum vom 4. August 1549 von der Universität und war von Bugenhagen, Maior und Melanchthon unterschrieben.¹² Diese empfahlen, ihren Schüler Egidius Faber als Pfarrer zu berufen. Doch auch das zerschlug sich.

Am 16. Oktober 1549 schlugen Bugenhagen, Maior und Melanchthon Wolfgang Ampherach vor.¹³ Dieser wurde dann schließlich zum Pfarrer von Schemnitz gewählt.

Er hielt auch von Schemnitz aus Kontakt zu Melanchthon. Ihn bewegten vor allem Fragen zur Änderung der Gottesdienstordnung, die er sehr vorsichtig und einfühlsam durchführte. Melanchthon schrieb ihm am 25. Mai 1550, er sei damit einverstanden, daß er die Zeremonien nicht verändere, die sein Vorgänger eingeführt habe, weil häufige Änderungen zu Unaufmerksamkeit Anlaß gäben und die Menschen verwirrten. Überhaupt sei es bedenklich, wenn in Frömmigkeit durchgeführte Zeremonien einfach durch andere ersetzt würden.¹⁴

Scheible¹⁵ berichtet auch über Kontakte Melanchthons mit Kremnitz. Bekannt seien Briefe Wolfgang Guglingers an Melanchthon vom 16. März 1538¹⁶ und vom 2. Juni 1542.

Den ersten dieser Briefe hatte der in Wittenberg immatrikulierte Andreas Sauer überbracht. Darin äußerte sich Guglinger unter anderem erbittert darüber, daß König Ferdinand I. und Johann Zápolya nur zuschauen würden, wie die Türken Slawonien und den größten Teil Ungarns vernichteten. Seine Bergstadt Kremnitz sei allein durch ihre natürliche Lage vor den Türken geschützt.

Am 12. Oktober 1553 schrieb Melanchthon an den Stadtrat von Kremnitz wegen seines aus Namslav (Nemésvath) stammenden Schülers Paul Niceus. Dieser hatte sein Studium in Wittenberg beendet und war dort auch ordiniert worden. Nun setzte sich Melanchthon für ihn ein. Er berichtet über dessen Studium und schließt mit der Bitte: „Bitt Ich Ewer Erbarkeit wolle yhr yhn gunstiglich lassen beuohlen sein, den er hat vleissig studiert vnd ist Zuchtig, das ich hoffe ehr werde sich geburlich halden.“¹⁷

11 MBW Bd. 5, S. 460, Nr. 5510.

12 MBW Bd. 5, S. 504f, Nr. 5606.

13 MBW Bd. 5, S. 524, Nr. 5650.

14 Ebd. (wie Anm. 8), S. 355, Nr. 321, und MBW Bd. 6, S. 55, Nr. 5806.

15 Scheible, Melanchthons Beziehungen (wie Anm. 1), S. 39.

16 MBW Bd. 2, S. 358, Nr. 2008.

17 CR 8,162, Nr. 5482; A. Hudak (wie Anm. 2), S. 34; P. Križko, Ein Brief Philipp Melanchthons. Eigenhändig geschrieben an den Magistrat der königlichen Bergstadt

Mit Käsmark stand Melanchthon ebenfalls in Verbindung. Er legte dem dortigen Pfarrer Johann Sommer nahe, dem Schloßherrn Albert Laski von Käsmark seinen Schüler Erasmus Krossensky als Prediger zu empfehlen. Diesen Brief hatten neben Melanchthon auch die Professoren Eber, Fröschel, Sturio und Etzel unterschrieben.¹⁸

4.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Korrespondenz zwischen Melanchthon und Leonhard Stöckel aus Bartfeld (1510–1560).¹⁹ Dieser hatte sieben Jahre an der Universität Wittenberg verbracht. Er achtete Melanchthons und Luthers Autorität der göttlichen gleich.

Erhalten sind drei Briefe Melanchthons an ihn, datiert vom September/Oktober 1542²⁰, 19. Juli²¹ und 10. August 1544²². Weitere Briefe sind verloren gegangen. Außerdem existieren, soweit bisher bekannt ist, vier Briefe von Stöckel an Melanchthon.

Es handelt sich bei all diesen Briefen um Schreiben persönlichen Inhalts. Melanchthon zeigte sich um Stöckels Zukunft besorgt. Er hätte es gern gesehen, wenn er wieder nach Deutschland gekommen wäre. Deshalb empfahl er ihm im Brief vom 10. August 1544, er solle doch den Pfarrdienst in Mansfeld übernehmen. Stöckel lehnte aber mit der Begründung ab, dem stünde manches, was ihm Sorgen mache, entgegen.²³ Leider ist nicht bekannt, worum es sich dabei handelte.

Als Rektor wollte der Stadtrat von Breslau Stöckel gewinnen. Eine verbindliche Einladung hat Stöckel allerdings nie erhalten. Darüber schrieb er am 21. November 1551 an Melanchthon.²⁴ Dabei äußerte er sich mit scharfen Worten über die Lehre Oslanders.

Die Nachricht von Melanchthons Tod am 19. April 1560 erreichte Stöckel in Bartfeld, wo er schwer erkrankt darniederlag. Studenten überbrachten

Kremnitz im Jahre 1553 nach Christo, Budapest 1897, vgl. MBW Bd. 7, S. 127, Nr. 6993.

18 A. Hudak (wie Anm. 2), S. 35, und MBW Bd. 8, S. 427, Nr. 9174; vgl. auch S. 412, Nr. 9130, und S. 422, Nr. 9159. Erasmus Krossensky aus Käsmark wurde am 10. 12. 1559 in Wittenberg für den Dienst in Käsmark ordiniert.

19 Dazu A. Hajduk (wie Anm. 6), S. 171–180.

20 MBW Bd. 3, S. 318, Nr. 3051.

21 MBW Bd. 4, S. 103, Nr. 3625.

22 MBW Bd. 4, S. 113, Nr. 3650.

23 MBW Bd. 4, S. 120, Nr. 3666.

24 MBW Bd. 6, S. 231, Nr. 6261.

ihm zusammen mit dieser Nachricht Briefe, die Melanchthon noch vor seinem Tode verfaßt hatte. Stöckel las sie unter Tränen und meinte, er werde Melanchthon auf seine Briefe demnächst wohl mündlich antworten können. Er starb bald darauf am 7. Juni 1560.

5.

Matthias Lauterwald, Pfarrer in Prešov (Eperies), hatte 1551 mit der Verbreitung der Lehre Osianders begonnen. In Abweichung vom reformatorischen Grundsatz des sola fide lehrte er, außer dem rechtfertigenden Glauben gehöre zur Erlösung notwendigerweise auch die tätige Buße. Das führte zu Unruhen in Prešov und seiner Umgebung.

Zunächst kam es zu einer Beratung unter Leitung des Seniors Michal Radašfn und Leonhard Stöckels. Sie endete erfolglos.

Radašfn wandte sich daraufhin an Melanchthon und erbat dessen Hilfe. Er teilte ihm mit, Lauterwald begründe mit seiner Lehre scholastische Dogmen, „weil angeblich nicht nur Glaube, solange er Christus mit seinen Verdiensten versteht, treibt die Sündenvergebung ein, sondern Glaube mit guten Werken verbunden erwirbt die Vergebung, solange er gute Werke tut, die in der Gegenwart stattfinden sollen.“²⁵

Auch der Rat von Prešov wandte sich am 12. August 1554 an Melanchthon. Er schilderte Lauterwalds Lehre dahingehend, „daß der Glaube rechtfertigt, der Buße tut mit guten Werken, und nicht der Glaube allein, der keine Buße tut.“²⁶

Melanchthon antwortete am 3. Oktober 1554. Er zeigte sich über die Vorkommnisse in Prešov sehr betroffen. Er kannte Lauterwald bereits aus dessen Studienzeit in Wittenberg, hatte mit ihm allerdings keine allzu guten Erfahrungen gemacht; er beurteilte ihn als einen Mann von streitsüchtiger und scharfzüngiger Natur. „Deshalb haben wir ihn oft ermahnt, daß er nicht richtig gelehrte Gegenstände aus purer Spitzfindigkeit verdunkelt.“ Melanchthon rät den Bürgern von Prešov, den Streit zu beenden und dazu die Ansicht der Gemeinde von Kronstadt einzuholen. Der Brief endet streng: „Und falls Matthias nicht einverstanden wäre mit der Entscheidung der Frommen, dann wird es Sache Eurer Frömmigkeit und Ehre sein, ihn aus dem Dienst am Evangelium zu entfernen. Dieses schreibe ich nicht ohne Schmerz,

25 CR 8,358 und MBW Bd. 7, S. 226, Nr. 7270.

26 CR 8,359 und MBW Bd. 7, S. 220, Nr. 7254f.

es ist aber notwendig, daß wir uns alle für die Wahrheit und fromme Eintracht der Kirche einsetzen.“²⁷

Lauterwald blieb mit seinen Ansichten allein. Anders sah es dagegen mit den Streitigkeiten um die Abendmahlslehre aus.

Nachdem Melanchthon den Reformierten etliche Zugeständnisse gemacht hatte, fanden Zwinglis und Calvins Abendmahlsauffassungen in der Slowakei, von Melanchthons Schülern dorthin gebracht, viele Anhänger.

6.

Zur jener Zeit gab es in Ungarn keine Hochschule, die mit der in Wittenberg zu vergleichen gewesen wäre. Daher schlug Melanchthonen ungarischen Adligen vor, eine eigene hohe Schule zu gründen. Er schrieb darüber am 27. März 1545 an Peter Perényi. Er bat ihn, die Studien in Ungarn zu fördern.²⁸ Er zeigte sich dessen gewiß, daß Gott nach der Vertreibung der Türken den Ungarn eine Erneuerung der Studien und der Kirche schenken werde. Ähnlich äußerte er sich auch gegenüber Thomas Nádasdy, dem er ebenfalls nahelegte, eine Schule in Ungarn einzurichten.²⁹ Er hatte mit seinen Anregungen allerdings keinen Erfolg.

7.

Melanchthons *Grammatica latina Philippi Melanchthonis*, Hagenau 1525, wurde lange Zeit auch in der Slowakei gedruckt und benützt. Unter dessen Einfluß reformierte sein treuer Schüler Leonhard Stöckel das Schulwesen in der Slowakei. Nach Melanchthons Vorbild verfaßte er 1540 seine *Leges scholae Bartphensis*. Diese gelten als die ersten Schulgesetze in der Slowakei.

In Bardejov eröffnete Stöckel ein dreiklassiges lateinisches humanistisches Gymnasium. Wie auch Melanchthon stellte er die Schule ganz in den Dienst der Kirche und der Bildung. Auch er blieb nur Pädagoge. Nach Melanchthons Vorbild verfaßte er Schulbücher.

27 CR 8,361: *Ac si Matthias non adsentietur piorum iudiciis, erit pietatis et gravitatis vestrae removere eum a ministerio Euangelii. Haec non sine dolore scribimus, sed necesse est nos omnes et veritati et piaae concordiae Ecclesiarum consulere; vgl. MBW Bd. 7, S. 238, Nr. 7300.*

28 MBW Bd. 4, S. 206, Nr. 3863.

29 E. Kovács (wie Anm. 1), S. 265.

Wurde Melanchthon wegen seiner Lehrtätigkeit Praeceptor Germaniae genannt, so bekam Stöckel die Ehrenbezeichnung Praeceptor Hungariae. Bardejov nannte man das ungarische Wittenberg.

8.

Melanchthons Interesse für die Ungarn hatte nicht zuletzt in dem von ihm mit großer Sorge verfolgten ständigen Vordringen der Türken in Europa seinen Grund. In seinen Briefen erwähnt er häufig die Türkengefahr. Informationen erhielt er vor allem durch seine ungarischen Schüler.

Andreas Batizi teilte in einem umfangreichen Bericht vom 8. Dezember 1543 über die Türken mit, daß diese den Evangelischen Frieden garantieren.³⁰ Ähnlich berichtete auch Melanchthons Schüler Sigismund Gelous in seinen Briefen vom 21. Januar 1551³¹, vom 14. März 1555³² und vom 16. März 1559³³.

Guglinger dagegen berichtete über türkische Verwüstungen. Ähnlich äußerte sich Leonhard Stöckel in seinen Briefen vom 25. August 1544³⁴, vom 21. November 1551³⁵ und vom 23. Januar 1557³⁶.

Das Vorgehen der Türken war für die Reformatoren ein apokalyptisches Geschehen. Weil die Ungarn den Rest Europas vor dieser Gefahr schützten, schätzte Melanchthon deren Widerstand besonders hoch. Er hob die große Bedeutung Ungarns in diesem Kampf hervor. Zugleich stellte er die Ungarn den Deutschen als Vorbild hin.³⁷ Für das so schwer geplagte Ungarn hat er viel gebetet.

Aber auch über die innerkirchliche Lage in Ungarn, so über das feindliche Vorgehen Kaiser Ferdinands I. und des Erzbischofs Olahs aus Gran gegenüber den Evangelischen, zeigte er sich gut informiert.

30 MBW Bd. 3, S. 453, Nr. 3388.

31 MBW Bd. 6, S. 124, Nr. 5983.

32 MBW Bd. 7, S. 291, Nr. 7493.

33 MBW Bd. 8, S. 323, Nr. 8888.

34 MBW Bd. 4, S. 120, Nr. 3666.

35 MBW Bd. 6, S. 231, Nr. 6261.

36 MBW Bd. 8, S. 29f, Nr. 8106.

37 CR 7,330, 334, 339, 505.

9.

Enge Beziehungen verbanden Melanchthon mit seinem Schüler Paulus Rubigallus aus Kremnitz, der 1536/37 an der Universität Wittenberg studiert hatte.

Bereits im November 1536 war er Melanchthon als Dichter aufgefallen. Nach 1537 hatte er mehrere poetische Werke in Wittenberg drucken lassen.

1540 unternahm Rubigallus eine Reise mit einer ungarischen Delegation nach Konstantinopel. Dort sollte er Sultan Suleiman um Schutz für Zápolyas Sohn Sigmund bitten.

Über diese Reise schrieb er das 1544 erschienene „Hodoeporicon itineris Constantinopolitani“. In diesem Gedicht beklagt er bewegt, was die Türken den christlichen Ländern und deren Bürgern antun. Er endet mit der Bitte, daß unser wahrer Gott die türkischen Heere austreiben und das Auslöschen des Lichtes seiner Lehre nicht zulassen möge. Zu diesem Werk dichtete Melanchthon eine Vorrede.³⁸

Am 27. April 1545 stellte ihm der Rektor Georg Maior ein glänzendes Abgangszeugnis aus, das höchstwahrscheinlich von Melanchthon verfaßt worden war.

Zu seiner Hochzeitsfeier, die am 26. Mai 1551 in Breslau stattfinden sollte, lud Rubigallus auch Melanchthon und andere Wittenberger Freunde ein. Melanchthon hatte ernsthaft erwogen, die weite Reise zu unternehmen, doch war es ihm schließlich nicht möglich gewesen, der Einladung zu folgen.

Rubigallus lebte als reicher Bergwerksbesitzer in Schemnitz. Er stieg zum königlichen und kaiserlichen Rat und Bergamtmann auf und wurde 1564 geadelt. 1577 ist er gestorben.

10.

Kontakt pflegte Melanchthon auch mit dem gelehrten Amtmann G. Werner, mit Paul Scipio aus Trnava sowie mit Sigismund Gelous, B. Bogner und anderen.

38 Melanchthon an den Leser. Gedicht. Vorrede zu: Paulus Rubigallus, Hodoeporicon itineris Constantinopolitani, Wittenberg (Veit Kreutzer) 1544, MBW Bd. 4, S. 167, Nr. 3777. – An dieser Stelle ist hinzuweisen auf zwei Neudrucke: Pauli Rubigalli Pannonii Carmina, hg. v. M. Okál, Leipzig 1980, S. 12, und dessen slowakische Übersetzung: Pavol Rubigall, Opis cesty do Konštantínopolu, übersetzt von M. Okál, Bratislava 1985 (hier auch die slowakische Übersetzung von Melanchthons Vorrede).

11.

In der Bibliothek der evang.-luth. Kirchengemeinde in Leutschau befinden sich mehrere Werke von Melanchthon aus älterer Zeit, darunter ein Autograph:³⁹

Der Spruch des propheten Eliah
 Sex tusent iar bleibet dise welt,
 darnach wirt sie verbrinnen
 Zwei tusent iar oed
 Zwei tusent iar Das gesetz Moisi
 Zwei tusent iar, Die Zeit Messiah
 vnd von wegen vnsrer sunden
 die viel vnd gros sind,
 werden die iar daran
 mangeln, welche nicht
 erfullt werden,

Geschrieben, Anno 1560 nach
 der geburt des Herrn Christi
 auß der Jungfraw Maria,
 Nach Anfang der welt Anno
 5522

Scriptum manu Philippi
 Melanthonis.⁴⁰

In der Bibliothek des Lyzeums von Käsmark befinden sich 118 Schriften Melanchthons, von denen 51 bis 1560, also noch zu dessen Lebzeiten, erschienen waren.⁴¹

39 In: Der Zwelffte und letzte Teil der Bücher des Ehrnwürdigen Herr: D. Martin. Lutheri ... Wittenberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1559, Sign. 5372.

40 Es handelt sich um ein Zitat: „In der Schule des Eliahu wurde gelehrt: Sechstausend Jahre wird die Welt bestehen; zweitausend Jahre der Nichtigkeit (oder Öde); zweitausend Jahre der Tora und zweitausend Jahre der messianischen Zeit.“ Nach dem babylonischen Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 9, Berlin 1934, S. 66.

41 Besonders zu erwähnen sind: Confession oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Stedte, 1530, und: Deutung czwo grewliche Figuren Baptese zu Roma, Wittenberg 1523.

12.

Unter Melanchthons Einfluß waren in der Slowakei nicht nur die *Leges scholae Bartphensis* entstanden, sondern auch einheimische Glaubensbekenntnisse sowie mehrere Artikel verschiedener Fraternitäten. Sie alle berufen sich auf Melanchthon und seine *Loci communes*. Anscheinend hatten diese die Werke Luthers in der theologischen Arbeit weitgehend verdrängt.

Schon im August 1549 hatte Senior Michal Radašín ein Glaubensbekenntnis für Leutschau auf der Grundlage der *Loci communes* geschrieben. Dieses Bekenntnis war allerdings sehr umfangreich und wenig aussagekräftig. Es lag nur als Handschrift vor und ging verloren.

Eine wichtige Rolle spielten dagegen drei andere Glaubensbekenntnisse. Sie entstanden ebenfalls im 16. Jahrhundert und sicherten den Evangelischen ihre Existenz. Es ist erstaunlich, daß in der kleinen evangelischen Kirche der Slowakei innerhalb eines Jahrhunderts eine so umfangreiche und fruchtbare theologische Arbeit geleistet wurde.

Das erste einheimische Bekenntnis, die *Confessio Pentapolitana* (Bartfeld, Eperies, Kaschau, Leutschau und Zeben), stellte der Melanchthonschüler Stöckel 1549 zusammen. Es ist im Geiste der *Augustana* in Melanchthons Art und Weise verfaßt worden, so daß es keinen Anlaß zur Polemik und infolgedessen zu Angriffen gegen die evangelische Kirche bot.

Das zweite Bekenntnis, die *Confessio Montana* von 1559, ist von der *Pentapolitana* abhängig.

1569 entstand in der Zips schließlich das dritte Glaubensbekenntnis, die *Confessio Scepusiana*, von Melanchthons Schülern Megander und Obspoeus verfaßt.

Auch mehrere Fraternitätsartikel des 16. Jahrhunderts berufen sich auf Melanchthons Lehre, so zum Beispiel die *Šarišské*, *Prešovské* und *Popradské články* (Artikel von Šariš, Artikel von Eperies, Artikel von Poprad).

13.

Kryptocalvinisten beriefen sich gern bei ihren Streitigkeiten auf Melanchthon, so zum Beispiel Gregor Szegedi in Kaschau. Sie behaupteten, Melanchthon habe seine Meinung in der Abendmahlsfrage geändert.

Damals schrieb Stöckel an den Richter und an den Rat von Kaschau,⁴² sie sollten solchen Nachrichten keinen Glauben schenken, „bevor sicherere Zeug-

42 Am 13. Juli 1577.

nisse über Melanchthon beigebracht werden. Zweitens, wenn sich herausstellt, daß Melanchthon so lehrt, muß man fragen, warum diese Nichtsnutze erst jetzt Melanchthonanhänger geworden sind, während sie ihn früher als Narren verspottet haben.⁴³

14.

Ein treuer Schüler Stöckels und Melanchthons war der Humanist und Arzt Georg Purkirchner aus Bratislava (1535–1578). Er war am 30. September 1556 an der Universität Wittenberg immatrikuliert worden. 1559 gab er ein umfangreiches poetisches Werk heraus, die „Sapientia Salomonis“. Darin äußerte er sich auch über seine Jugend. Er erinnert sich, wie die Nachricht, daß an der Elbe eine Nachtigall singe, nach Preßburg gekommen sei. Damit war Melanchthon gemeint. Diese Nachtigall habe ihn so gerührt, daß er sich entschlossen habe, die Lieder dieser Nachtigall mit eigenen Ohren zu hören. Anlässlich des ersten Todestages von Melanchthon und Stöckel stellte er diese erneut als Nachtigallen dar, die die Natur mit ihrem Singen erfreuten.⁴⁴ Er wies aber zugleich darauf hin, daß es allorts Feinde dieser Vögel gibt.

15.

Die evangelische Kirche in der Slowakei ist stolz darauf, daß 1561 die *Loci communes* Melanchthons zusammen mit Stöckels *Annotationes locorum communium doctrinae F. Melanchthonis* erschienen sind. In einem Band sind hier das Werk des großen Theologen der Reformation und das seines Schülers vereint. Die Anmerkungen Stöckels zu den einzelnen Artikeln Melanchthons zeigen deutlich, daß er sich dessen theologischen Anschauungen verpflichtet fühlte.

Melanchthon wirkte durch seine Schüler in vielen Ländern Europas. Seine Unterrichtsmethode setzte sich auch in der Slowakei durch, soweit seine Lehrbücher gedruckt und benutzt wurden. Unter Mithilfe der Schulen festigte

43 Daniel Škoviera, *Epistulae Leonardi Stöckel*, in: *Zborník Filozofickej fakulty University Komenského, Graecolatina et Orientalia*, ročník 7/8, Bratislava 1978, S. 265–359; hier S. 353.

44 Im Gedicht *Anniversarium Philomelae*, Wittenberg 1561.

er die Reformation; denn er stellte die Schule in den Dienst von Frömmigkeit, Kirche und Bildung.

Seine Schüler übten zugleich einen starken Einfluß auf das kirchliche Leben und das theologische Schaffen in der Slowakei aus.

Inwieweit allerdings Melanchthons theologische Kompromißbereitschaft, die sich vor allem nach dem Tode Luthers zeigte, das Vordringen des Calvinismus im Donauraum förderte, bedarf noch einer genauen Untersuchung.⁴⁵

Die Slowakei, das damalige Oberungarn, war Melanchthon nicht fremd. Er kannte viele Menschen aus diesem Land, über die Lage der Bürger im Kampf gegen die Türken war er informiert, die Situation der verfolgten evangelischen Kirche war ihm bekannt. Durch Philipp Melanchthon haben wir Slowaken großes geistliches Gut empfangen. Anlässlich seines Jubiläums erinnern wir uns deshalb seiner in Dankbarkeit.⁴⁶

45 A. Hudak (wie Anm. 2), S. 37.

46 Für freundliche Hilfe bei der kritischen Durchsicht des Manuskripts sowie bei der Transkription des Autographs danken wir Herrn Walter Thüringer von der Melanchthon-Forschungsstelle, Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Nach Abschluß des Manuskripts gab uns Pfarrer Mag. Pál Fónyad, Perchtoldsdorf bei Wien, den Hinweis auf folgende Arbeiten:

Katalin Keveházi, Melanchthon és a Wittenbergben tanult magyarok az 1550-es évektől 1587-ig. (Adalékok Melanchthon magyarországi recepciójának első évszázadához). (= Dissertationes ex bibliotheca Universitatis de Attila József nominatae Bd. 10) Szeged 1986 (Übersetzung des Titels: Melanchthon und die Studenten aus Ungarn in Wittenberg 1550–1587 [Miscellaneen zum ersten Jahrhundert der Melanchthon-Rezeption in Ungarn]).

István Borzsák, A magyarországi Melanchthon-recepció kérdéséhez, in: ItK (= Irodalomtörténeti Közlemények, Budapest), 69. Jg., Heft 4, 1965, S. 433–446 (Übersetzung des Titels: Zur Frage der Melanchthon-Rezeption in Ungarn).

Das Evangelisch-Lutherische Seminar zu Amsterdam

Ausbildung zu Anfang in Deutschland

Ein Streit um den Lehrsatz der Erbsünde und eine Kündigungsmittlung – die sich beide auf den Krankentröster Joost van den Populiere (ca. 1521–1611) bezogen – waren die Ursache dafür, daß die Niederländische Lutherische Kirche bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts dazu überging, ihre zukünftigen Pfarrer zu einer wissenschaftlichen Ausbildung zu verpflichten. Durch die Vermittlung von u. a. Adolf Visscher (1605–1652), der als Nachfolger von Van den Populiere nach Amsterdam berufen worden war, konnte die lutherische Gemeinde der Stadt an der Amstel es bereits 1609 ermöglichen, mit Hilfe von Stipendien des Herzogs von Württemberg zwei Studenten in Tübingen studieren zu lassen. Andere Städte, in die junge Männer, die das Amt des Pfarrers in der Niederländischen Lutherischen Kirche anstrebten, zum Studium zogen, waren Rostock, Jena, Helmstedt und Wittenberg. Daß man der liberaleren Theologie von Helmstedt den Vorzug gegenüber der streng kirchlichen von Wittenberg gab, ist keineswegs verwunderlich angesichts der Tatsache, daß Coenraad Hoppe (1621–1670) – selber ein Schüler der Helmstedter Universität – sich um 1658 der Vorbereitung junger Menschen auf den akademischen Unterricht annahm. Hoppe – den man auch den „lutherischen Gamaliël, den Vater der holländischen Lehrer“ nannte – und sein Schüler Theodorus Dominicus (1652–1713) bildeten zusammen 22 Pfarrer aus. Als die Gefahr drohte, daß ihre Ausbildung vom Studium an einer deutschen Universität abgekoppelt würde, erließ der lutherische Kirchenvorstand in Amsterdam am 4. Mai 1661 den Beschluß, „daß die Alumni wenn möglich an einer deutschen Akademie unsere Konfession studieren müssen, bevor sie berufen werden können“. Ein Dekret, dem drei Jahre später die Bestimmung folgte, „daß diejenigen, die auf Kosten der Amsterdamer Gemeinde studierten, keine Berufung ohne die Zustimmung des Amsterdamer Konsistoriums annehmen durften“. Diese Vorschriften hinderten jedoch viele nicht daran – zu Beginn des 18. Jahrhunderts –, in den Universitätsstädten, vor allem in Leiden, verschiedene Seminare zu belegen – auch

auf dem Gebiet der Theologie –, wobei sie den dogmatischen Unterricht von ihren eigenen Pfarrern erhielten. Die Toleranz ermöglichte es außerdem bereits 1713, daß beim Predigtsamtskandidatenexamen Bescheinigungen von reformierten Professoren akzeptiert wurden. Die Tatsache jedoch, daß manche lediglich für eine kurze Zeit und andere überhaupt nicht zum Studium nach Deutschland gingen, brachte das Amsterdamer Konsistorium am 26. April 1728 zu dem Beschluß, „bei Vakanz nur die Pfarrer zu nominieren, die in Deutschland an einer unserer strenggläubigen Akademien studiert haben“. Dieses Studium wurde finanziell durch den Wohltätigkeitsfonds und – seit 1759 – durch das Legat des Amsterdamer Kaufmanns und Kirchenältesten Diederich Garlich ermöglicht. Sein Testament enthielt die Bestimmung, daß die Zinsen des Legats dazu benutzt werden sollten, „einen vielversprechenden jungen Mann gut wissenschaftlich ausbilden zu lassen“, während gleichzeitig bemerkt wurde, daß dieser junge Mann „ein gesundes Urteilsvermögen und ein tugendhaftes Gemüt“ haben sollte, und daß er „in Latein, Griechisch, Hebräisch, und den Anfängen von Philosophie und Theologie bereits ausreichend fortgeschritten sein sollte, um eine Universität zu besuchen“. Seit 1767 war die Ausbildung der zukünftigen lutherischen Pfarrer so eingerichtet, daß sie nach dem erfolgreichen Besuch des Gymnasiums zwei oder drei Jahre bei einem Pfarrer in die Lehre gingen. Dieser unterrichtete sie in Hebräisch, der Exegese des Alten und Neuen Testaments, den Anfängen der spekulativen Philosophie, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie. Außerdem wurde „die Lektüre des jungen Mannes“ überwacht. Nach einem darauffolgenden, ungefähr zweijährigen Aufenthalt an einer deutschen Universität wurden die Studenten einem Predigtsamtskandidatenexamen unterzogen. Seit 1790 waren die Studenten ebenfalls verpflichtet, hierzulande die Vorlesungen am Athenaeum zu besuchen.

Seit 1816 Lutherisches Seminar zu Amsterdam

Die ersten fünfzehn Jahre des 19. Jahrhunderts – das ist die turbulente Periode des Nacheinanders von Staatsregierung, Rutger Jan Schimmelpenninck, König Ludwig Napoleon und der Einverleibung in Frankreich – förderten in Bezug auf die Ausbildung der lutherischen Theologiestudenten in unserem Land Spannungen und Probleme zutage. Es fing damit an, daß die Kommissare des Wohltätigkeitsfonds sich 1812 aufgrund finanzieller Probleme – die Bezahlung von lediglich einem Drittel der Zinsen der Staatsschuld unter Napoleon I. („tiërcering“) – genötigt sahen, dem Amsterdamer

Kirchenvorstand vorzuschlagen, künftig keine Studenten mehr an deutsche Universitäten zu schicken. Des weiteren erlebte eine Kommission, die sich vom „guten“ und „lahmen“ Ludwig Napoleon unterstützt wußte (Jan und Annie Romein haben die Qualifizierungen für den König notiert), daß ihr Plan, der Evangelisch-Lutherischen Glaubensgemeinschaft im Rahmen einer der vaterländischen Universitäten – man dachte vor allem an Groningen – eine eigene theologische Fakultät zu geben, nicht verwirklicht wurde. Außerdem implizierte die Einverleibung des Königreichs Holland in das Kaiserreich Frankreich – die Ursache für das Mißlingen des obigen Plans –, daß „kein lutherischer Student des Lehramtes außer Landes geschickt werden durfte, und es für ihn im Kaiserreich außer Straßburg keine andere Universität gab“. Als Antwort auf dieses französische Gesetz erboten sich drei Amsterdamer Pfarrer, „provisorisch den theologischen Unterricht so weit wie möglich zu versorgen“. Nach dem Sturz des französischen Imperiums und der Gründung einer neuen Staatsverwaltung in den Niederlanden unter Leitung von König Wilhelm I. legte die Kommission des akademischen Unterrichts dem Amsterdamer Lutherischen Konsistorium schriftlich die Frage vor, warum ihre Studenten in Deutschland studierten. Man antwortete wahrheitsgemäß: „... weil hiezulande keine Gelegenheit besteht, und weil das Gesetz unserer Kirche uns verpflichtet, nur diejenigen zu berufen, die in Deutschland studiert haben“. Aber als am 2. August 1815 das Reglement für den akademischen Unterricht erlassen wurde, in dem der Staat auch eine Zulage für lutherische Studenten ermöglichte (Artikel 59), und das Konsistorium am 12. Juni 1816 die Verpflichtung, in Deutschland zu studieren, aufgehoben hatte, bat man um die Mithilfe des Staates bei „der Bereitstellung einer Ausbildungsmöglichkeit für unsere Studenten“. Die erbetene Unterstützung wurde kraft königlichen Beschlusses vom 5. Dezember 1816 gewährt: „Art. 1: In Amsterdam wird ein lutherisches Seminar gegründet werden zur Ausbildung derer, die als Lehrer der Evangelisch Lutherischen Glaubensgemeinschaft hiezulande wirken wollen“. In diesem königlichen Beschluß wurden Vereinbarungen getroffen, die sich u. a. auf die einzustellenden Professoren, die Unterrichtsfächer, Examen und das Kuratorium bezogen. Das Seminar der Mennoniten – W. J. Kühler hat darauf hingewiesen – war auf einer völlig anderen Grundlage gebaut als das der Lutheraner. Während die Täufer sich stets vor Unterstützung und Einmischung des Staates fürchteten, war das Lutherische Seminar faktisch eine staatliche Institution. Der König ernannte ohne Rücksprache mit dem Kirchenvorstand die Kuratoren, die noch nicht einmal lutherisch zu sein brauchten. Außerdem stand das Seminar unter Aufsicht der theologischen Fakultät zu Leiden, „auch wenn diese bittere Pille durch die Bestimmung, daß die lutherischen

Professoren bei Prüfungen und Promotionen von lutherischen Studenten Sitz und Stimmrecht in genannter Fakultät erhielten, versüßt wurde“. Einem Professor, unterstützt von zwei Amsterdamer Pfarrern, wurde der Unterricht anvertraut. 1818 fungierte der aus Leipzig stammende J. T. Plüschke als erster Professor. Das Kuratorium, das aus dem Staatsrat Prof. Dr. jur. J. M. Kemper, dem Staatsrat Jurist A. van Gennep, Prof. Dr. A. Bonn und J. Gefken bestand, qualifizierte ihn als „einen Mann von gründlicher Gelehrsamkeit, mit Kompetenz und Erfahrung im Unterricht, ein Mann mit einem offenen und einfachen Charakter“. Neben ihm war C. H. Ebersbach und – seit 1826 – G. F. Sartorius tätig. Diese beiden Pfarrer waren zwar vielseitig begabt, aber ihre pastorale Tätigkeit verlangte zu viel von ihrer Arbeitskraft, so daß für ihren akademischen Unterricht einiges zu wünschen übrig blieb. Nachdem Ebersbach dann 1839 emeritiert wurde und Sartorius 1845 gestorben war, besetzte man die zwei freigewordenen Stellen mit einem ordentlichen Professor, der sich ausschließlich seinen Veranstaltungen und Studenten widmen konnte.

Wichtige Professoren

Von den Professoren, die am Evangelisch-Lutherischen Seminar unterrichtet haben, muß man A. D. Loman (geboren 1823) zweifellos zu den Wichtigsten zählen. Er nahm – um J. de Bosch Kemper zu zitieren – unter „den scharfsinnigsten und gründlichsten Gelehrten“ seiner Zeit einen ehrenvollen Platz ein. Wer heutzutage Lomans Werk liest – es füllt viele tausend Seiten –, ist beeindruckt von seiner sagenhaften Arbeitskraft, um so mehr, wenn man berücksichtigt, daß Loman von 1874 bis zu seinem Tod 1897 blind war. Er ließ sich in dieser Periode die Bücher, die er in sich aufnehmen wollte, vorlesen und diktierte seine Veröffentlichungen. Er betätigte sich nicht nur auf dem Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auch im breiten Bereich der Kultur (u. a. der Musik). Außerdem wagte er sich – selber ein Vorläufer des Modernismus des 19. Jahrhunderts in unserem Land – an schriftliche Diskussionen mit Zeitgenossen wie G. J. P. J. Bolland, J. Cramer, C. W. Opzoomer, J. H. Scholten und A. Pierson heran. Neben Loman müssen F. J. Domela Nieuwenhuis (1808–1869; er arbeitete auf dem noch brachliegenden Gebiet der niederländischen lutherischen Kirchengeschichte; hierbei stand ihm der Rotterdamer Pfarrer J. C. Schultz Jacobi zur Seite), D. E. J. Völter (1855–1942; er beschäftigte sich intensiv und sehr originell mit dem Studium der Apokalypse, der paulinischen Frage und dem

„Leben Jesu“) und H. A. van Bakel (1874–1948; verwiesen sei auf seine vielen gut durchgearbeiteten Artikel auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, die zum Teil in seinem Buch „Circa Sacra“, Haarlem 1935, gesammelt sind, und auf seine zahlreichen Buchbesprechungen in der „Nieuw Theologisch Tijdschrift“) als große Gelehrte betrachtet werden.

Anlegen einer Bibliothek

Im Hinblick auf „unsere Studenten, deren Mittel ihnen lediglich die Anschaffung der allernötigsten Studienbücher erlauben“, schreibt F. J. Domela Nieuwenhuis am 2. April 1846 einen Brief an die Kuratoren des Seminars mit dem Vorschlag, „an unserem Seminar eine Bibliothek“ anzulegen. Eine Bibliothek zählte doch zu den wichtigsten Mitteln, um den theologischen Unterricht fruchtbar zu machen. Amsterdam verfügte zwar über zwei Bibliotheken, die Stadtbibliothek und die Bibliothek des Institutes, doch „die Art dieser beiden Einrichtungen bringt es mit sich, daß man dort sehr wenige und beinahe keine theologischen Werke der späteren Periode findet, und gar keine, die sich insbesondere auf die lutherische Glaubensgemeinschaft beziehen“. Die Kuratoren sind mit dem Vorschlag von Domela Nieuwenhuis einverstanden, überlassen die Auswahl der Bücher den Professoren und beschließen, daß die Bücher Eigentum des Kuratoriums bleiben, aber den Studenten ständig für die Lektüre zur Verfügung stehen. Die Büchersammlung – anfänglich im Konsistorialzimmer der Neuen Lutherischen Kirche am Singel, später, 1860, teilweise im Archivzimmer der Lutherischen Alten Kirche am Spui untergebracht – wurde langsam aber sicher durch Ankäufe und Schenkungen erweitert. Die zweifellos größte Bucherwerbung, die die Bibliothek des Seminars jemals machte, verdankt sie Professor Loman. In einem Brief vom 25. November 1869 an die Kuratoren berichtet er, daß sein Versuch, die Bibliothek des Seminars durch Ankäufe auf der Versteigerung Isaac Meulman zu erweitern, über alle Erwartungen hinaus gelungen sei. Dank Meulmans Bibliophilie, die zum Teil die Schriften von und über Luther und die lutherische Kirche betraf, konnte man 976 Lutherana anschaffen. Wie der sehr wohlhabende Zuckerhändler Meulman in den Besitz dieser Lutherana kam, ist und bleibt eine vorläufig unbeantwortete Frage. Ein Teil der von ihm zusammengetragenen alten Luther-Drucke scheint aus der Bibliothek von Jean-François van de Velde, Bibliothekar zu Löwen, zu stammen. Ferner wird ihm sein Motto „Nimm, was du kriegen kannst“, bei all seinen Tätigkeiten, also auch bei seinen Buchkäufen, vor Augen gestanden

zu haben. Der enorme Bücherzuwachs in diesen Jahren veranlaßte die Kuratoren, sich nach größeren Räumlichkeiten umzusehen. Dies hatte zur Folge, daß die Bibliothek des Seminars in den Jahren 1871/72 als Leihgabe in die Stadtbibliothek (Herengracht 40, in der Nähe der Brouwersgracht) aufgenommen wurde und 1881 mit ihr an den Singel 421 – die ehemaligen Handboogsdoelen – umzog, als Teil der Universitätsbibliothek, die aufgrund der „Beförderung“ des Athenaeums zur Universität jetzt nicht mehr „Stadtbibliothek“ genannt wurde. Im Laufe der Jahre verlegte sich die Bibliothek des Lutherischen Seminars – einer der Professoren war und ist jeweils Bibliothekar – immer mehr auf die sogenannten Lutherana. Wenn wir heute die Bilanz aufstellen, dann können wir innerhalb der Büchersammlung drei Kategorien unterscheiden: 1. die Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche, ihre Glaubenslehre und ihr katechetischer Unterricht sowie die in der Kirche gehaltenen Predigten, Reden und erbaulichen Werke und Schriften von niederländischen lutherischen Autoren zu verschiedenen Themen, 2. die alten Luther-Drucke, 3. die Theologie von Luther und lutherische Theologie. Von dieser Bibliothek erschienen eine Reihe von Katalogen; der erste im Jahr 1876, der letzte 1951.

Ecclesiae Collaboramus

Die Aktivitäten der lutherischen Theologiestudenten – sofern sie sich außerhalb des eigentlichen Studiums entfalteten – müssen gesondert erwähnt werden. Sie waren, nachdem sie in den Jahren 1825–1829 die Studentenverbindung mit ihrem Senat „Ne praeter modum“ verlassen hatten, zur Gründung eines eigenen Senats mit dem Namen „Propria cures“ – mit zwei getrennten Diskussionskreisen „Omnia vincit continuus labor“ und „Nemo fit casu doctuo“ – übergegangen, der ebenso nach einiger Zeit wieder verschwand, um 1903 das „Lutheranorum Theologiae Studiosorum Sodalitium ‚Ecclesiae Collaboramus‘“ zu gründen, das bis auf den heutigen Tag existiert, die letzten Jahre jedoch in passiver Form. Dieser lutherische Studentenverein, der sich während seiner ersten Versammlung am 30. November 1903 die Pflege einer positiven Theologie zum Ziel setzte, brachte die zukünftigen lutherischen Pfarrer von Zeit zu Zeit zusammen, um sich anhand von Einleitungsreferaten ihrer Mitglieder in verschiedene theologische Themen zu vertiefen. Nach dem zweiten Weltkrieg hielt „Ecclesiae Collaboramus“ neben den regelmäßigen Sitzungen mehrtägige Konferenzen auf Schloß Hoekelum zu Ede und in den lutherischen Gemeinden vor Ort.

Strukturelle Veränderungen

Im Laufe seines Bestehens hat das Lutherische Seminar einige strukturelle Veränderungen erfahren. Die Regierung gab allmählich ihre Vormundschaft über das Seminar auf. 1845 verpflichtete sie sich, künftig drei Kuratoren aus dem Kreis der Mitglieder und zwei aus der Pfarrerschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu wählen. Dennoch sollte es bis 1878 dauern, bevor der Staat sich völlig aus der Aufsicht zurückzog und die Synode die Befugnis erhielt, Kuratoren und Professoren gänzlich unabhängig zu berufen. Am 7. April 1876 verabschiedete die Zweite Kammer der Generalstaaten den Artikel, der Amsterdam die Genehmigung erteilte, das Athenaeum als Universität einzurichten. Die Seminare traten damals in eine neue Beziehung zur Universität: Sie stellten nicht nur ihre Professoren häufig teilweise der Universität zur Verfügung, sondern sie vertrauten dieser auch die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Studenten an und beschränkten sich selber für die Zukunft auf den kirchlichen Teil der Ausbildung.

Mit Beginn des akademischen Jahres 1968/69 hat sich die kirchliche Ausbildung an der Universität von Amsterdam drastisch verändert, da die Professoren der Niederländisch Reformierten, der Mennonitischen und Evangelisch-Lutherischen Seminare die verschiedenen Disziplinen in der Hoffnung untereinander verteilt haben, daß die Spezialisierung dem Unterricht in den verschiedenen Fächern zugute kommt. Seit dieser Zeit – es sind dies die Jahre, in denen die Wellen der Demokratisierung die Universitäten überflutet haben – halten die Lutheraner ihre sogenannten „Seminar-Abende“ (Zusammenkünfte, die das „Ecclesiae Collaboramus“ ersetzen), an denen Studentinnen und Studenten mit den Professoren zusammen die Geschehnisse in Kirche und Seminar besprechen, wobei auch jeweils aktuelle theologische Themen und Veröffentlichungen zur Sprache gebracht werden.

„Hersteld“ Lutherische Hochschule

Zum Schluß noch ein Wort über die seit 1952 mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche fusionierte „Hersteld“ Evangelisch-Lutherische Glaubensgemeinschaft („Hersteld“ bezeichnet die orthodox-lutherische Kirche, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Glaubensbasis der Evangelisch-Lutherischen Kirche wieder herzustellen). Diese 1791 entstandene orthodox-lutherische Gemeinschaft hatte ihre eigene Ausbildung der Studenten für das Hirten- und Lehreramts. 1853 wurde G. H. Sesbrugger (1813–1864)

innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft auf Lebenszeit mit dem Unterricht beauftragt und erhielt den Titel „Dozent“. Nach ihm wurden nacheinander noch die Pfarrer G. W. Stemler (1808–1895) und J. P. G. Westhoff (1832–1906) als Dozenten gewählt, während 1903 J. W. Pont (1863–1939) als Professor berufen wurde. Letzterer beschäftigte sich ausführlich mit der Geschichte der Lutherischen Kirche in den Niederlanden, wobei er u. a. das Standardwerk „Geschichte des Luthertums in den Niederlanden bis 1618“ schrieb, das von „Teyler's Godgeleerd Genootschap“ den ersten Preis erhielt. 1915 verlegten die Hersteld-Lutheraner ihre selbstverständlich kleine Hochschule nach Utrecht, wo schließlich noch J. C. V. van Bommel (1880–1946) und J. E. B. Blase (1883–1954) als Professoren gewirkt haben.

Bibliographie

- J. de Bosch Kemper, *Godsdienst en Wetenschap*, Amsterdam 1867.
- F. J. Domela Nieuwenhuis, *Geschiedkundig overzicht der vroegere zorg van de Nederlandsche Lutherse Kerk voor de opleiding tot het herder- en leeraarambt*, Amsterdam 1852.
- P. Estié, *De Stichting van een kerkgenootschap*, Amsterdam 1982, S. 49–52, S. 53–85.
- Th. A. Fafié, „Een Lutherse bibliotheek in de 17e eeuw“, in: *Maandblad Amstelodamum*, 59. Jg., Nr. 1, Januar 1972, S. 20–22.
- Th. A. Fafié, „De bibliotheek der Hersteld Evangelisch-Lutherse Gemeente Amsterdam“, in: *Samen Leven. Evangelisch-Luthers Dagboek 1979–1980*, S. 308–317.
- Th. A. Fafié, „Dr. H. A. van Bakel als Haarlems predikant“, in: *De Hoeksteen – Tijdschrift voor Vaderlandse Kerkgeschiedenis*, X (1), Januar 1981, 13–20 en XIII (6), Dezember 1984, S. 212–223.
- Th. A. Fafié, „De bibliotheek van het Evangelisch-Luthers Seminarium“, in: *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam*, Festschrift für Dr. S. L. Verheus, Amsterdam 1985, S. 66–75.
- Th. A. Fafié, „De schending van een mensenrecht. H. C. Milliës' visie op de slavernij“, in: *Documentatieblad Lutherse Kerkgeschiedenis*, Nr. 1, 1987, S. 3–15.
- Th. A. Fafié, „Waarom sterven de vromen zo vroeg? Een preek van Ds. H. C. Milliës uit 1844“, in: *Documentatieblad Lutherse Kerkgeschiedenis*, Nr. 2, 1988, S. 25–30.
- Th. A. Fafié, „Dr. C. Riemers (1900–1967) – Luthers predikant en hoogleraar“, in: *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, Jg. 1, Kampen 1993, S. 61–76.
- Th. A. Fafié, „Wat is karakteristiek voor het Nederlandse Lutheranisme?“, in: *Documentatieblad Lutherse Kerkgeschiedenis*, Nr. 18, 1996, S. 47–55.
- C. Ch. G. Visser, *Hollands Lutheraner. Geschichte und Gegenwart*, Erlangen 1991, S. 123f.

Zu den Biographien der verschiedenen Professoren des Evangelisch-Lutherischen Seminars

J. Loosjes, Naamlijst van predikanten, hoogleeraren en proponenten der Luthersche Kerk in Nederland – Biographie en bibliographie, 's-Gravenhage 1925, passim.
 D. Nauta u. a. (Red.), Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme, dl. 1–3, Kampen 1978, 1983, 1988.
 Ant. Johannes, Kleine Naamlijst van Lutherse predikanten in Nederland 1925–1994, SLUB/Woerden 1994, passim.

Professoren des Evangelisch-Lutherischen Seminars zu Amsterdam:

1818–1846	Johann Gottlieb Plüschke
1818–1839	Christian Heinrich Ebersbach
1826–1845	Georg Frederik Sartorius
1845–1869	Ferdinand Jacobus Domela Nieuwenhuis
1847–1855	Hendrik Christiaan Milliès
1856–1893	Abraham Dirk Loman
1870–1885	Johan Gerard Diederich Martens
1893–1909	August Johann Heinrich Wilhelm Brandt
1885–1925	Daniel Erhard Johannes Völter
1909–1945	Hendrik Antonie van Bakel
1925–1935	Jakob Loosjes
1936–1946	Popke Stegenga Azn.
1945–1968	Willem Jan Kooiman
1946–1963	Pieter Boendermaker
1963–1967	Cornelis Riemers
1968–1984	Cord Hendrik Lindijer
1969–1996	Johannes Pieter Boendermaker
1985–	Sonny Eugène Hof
1996–	Klaas Zwanepol

MARIANNA MÁTRAI-SZABÓ

Wie soll ich verstehen, wenn mir niemand erklärt?

4335 *Lehrmöglichkeiten in der Praxis gemeindlicher Bibelstunden¹*

Das lernende Volk Gottes und die Bibelstunden in der Gemeinde

In der Zeit der Wende rechnete unsere Kirche – neben vielen anderen Erwartungen – damit, daß die wichtigste Änderung in ihrem Dienst in der Ausweitung der Lehrtätigkeit bestehen würde. Diese Erwartung spiegelte sich in den um 1990 erschienenen Artikeln und Gedanken wieder, aber sie war auch Gesprächsthema und entsprach der allgemeinen Stimmung.

Wenn wir versuchen zu überprüfen, inwieweit sich diese Erwartungen verwirklicht haben, fällt auf, daß sie einerseits übertroffen wurden. Dabei reicht es aus, nur an unsere neubegonnenen Schulen zu denken, an die verschiedenen Kurse, die sich in den letzten Jahren stark vermehrt haben, an die Vereinigungen, an die Neuerscheinungen mehrerer Zeitschriften, ja, an die Ausbildungsstätte für Religionslehrerinnen und Religionslehrer selbst. All diese Beispiele und besonders letzteres zeigen, mit welch großen Schritten die Lehrtätigkeit unserer Kirche wieder aufgenommen wurde oder wuchs. Wenn wir mit derselben Absicht auf die Gemeinden blicken, können wir dort dieselbe erfreuliche Tendenz feststellen: Die religionspädagogische Arbeit wurde wieder aufgenommen und auch in den Strukturen der Gemeinden änderte sich einiges. Es entstanden verschiedene Bibelkreise für Menschen gleichen Alters oder gleicher Situation (beispielsweise junge Ehepaare) oder gleicher Interessen (beispielsweise Bibelkurse für Erwachsene).

Diese offensichtlich erfreuliche Tendenz läßt dennoch eine Frage aufkommen: Ist der ganze Vorgang nicht einseitig begonnen? Ist es nicht pro-

1 Für die Übersetzung ins Deutsche danke ich Frau Birgit Jenik.

blematisch, daß der Unterricht beschränkt wird auf die Schule beziehungsweise auf diejenigen, die in speziellen Gruppen zusammenkommen? Sollen nur diejenigen teilnehmen, die zur Kinder- oder Jugendarbeit gehören bzw. zu einer streng umgrenzten Gruppe, die sich vielleicht dadurch von anderen abgrenzt, daß ihre Mitglieder zu einer bestimmten Vereinigung oder einem Freundeskreis gehören?

In diesem Gesamtbild fehlt ein unerläßlicher Teil: Die lernende Gemeinde. Es fehlt der Anspruch, daß das ganze Volk Gottes ein lernendes Volk sein muß, und daß das Lernen und Lehren nicht an einen Ort oder ein Alter oder eine Gruppe gebunden sein darf. Der Weltkirchenrat hat speziell im Blick auf Osteuropa ein Programm mit dem Titel „Education for all God's People“ ausgearbeitet. Es ist bedenklich, daß wir diesen allgemeinen Anspruch, der alle erreichen will, verlieren, während wir in der religionspädagogischen Arbeit in einer bestimmten Richtung unbestreitbar große Fortschritte gemacht haben.

Meiner Meinung nach spricht über diesen Mangel auch András Csepregi, der einen in Deutschland veröffentlichten und später auch ins Englische übersetzten Katechismus für Erwachsene kennengelernt hatte und in einem Artikel schrieb: Wir brauchen dringend so einen Katechismus, den wir in die Hand der „Lernenden Gemeinde“ geben können. Diesen Bedarf hatten auch andere mehrmals betont, aber trotzdem ist das Thema irgendwie von der Tagesordnung gekommen. Die Überlastung der Pfarrer ist zu groß. Das Wachstum und die Vervielfachung der Aufgaben und Lasten ist auch unübersehbar. Aber während wir – zu langsam und zu beschwerlich aber dennoch – daran arbeiten, verschiedene Religionsbücher, Lehrpläne und Programme für Schule, Gemeinde und verschiedene Jugendarbeit zu schaffen, haben wir das Fehlen eines Katechismus für Erwachsene und die ganze Gemeinde übersehen. Zeigt diese Tatsache nicht, daß der Anspruch, eine „Lernende Gemeinde“ zu schaffen, eine Lehre für das „ganze Volk Gottes“ in den Hintergrund gedrängt wurde?

Unsere reformatorische Aufgabe bezieht sich jedoch ohne Zweifel auf die ganze Gemeinde. Aus diesem Anspruch heraus entstand jene andere Art von Gemeinschaft, die Gemeinde der Reformation, die eine lernende Gemeinde war. In ihr verschwanden die Unterschiede zwischen dem in die Wahrheit eingeweihten Klerus und den unwissenden Laien. Stattdessen wurden sie gemeinsam zu einer lernenden Gemeinschaft, und das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ wurde in die Praxis umgesetzt. Als Zeichen dieses Geistes entstanden die Katechismen und auf dieser Grundlage bekannte Luther, daß er sein ganzes Leben lang Schüler des Katechismus bleiben wolle. Ich denke, heute sollten wir nicht nur darüber sprechen, daß

wir die Lehre als Erbe der Reformation oder konfessionelle Identitätsbewahrung wiederaufnehmen und deshalb Schulen eröffnen und unterhalten, sondern auch darüber, daß dies bedeutet, die ganze Gemeinde zu lehren. Dabei liegt der Akzent auf der *ganzen* Gemeinde, auf der diesem Ausdruck inwohnenden Verpflichtung, sich allen zuzuwenden.

Die besondere Situation unserer Zeit, in der wir in Ungarn (aber auch in ganz Europa) leben, weist uns auf diese umfassende Aufgabe hin. Mehrere Untersuchungen kamen zu dem Ergebnis, daß die Mehrzahl der Gemeindeglieder mit ziemlich bescheidenen Voraussetzungen vor der Lehre der Kirche steht. Wenig Information, kein klares Wissen und verschwommene Erinnerungen aus der Kindheit bilden heute leider die Kenntnis über den Glauben bei der Mehrheit unseres Kirchenvolkes. Mit diesem begrenzten Wissen geht verständlicherweise die Unfähigkeit zur Auswahl und Orientierungslosigkeit einher. Innerhalb der Lehre über den christlichen Glauben sind nicht nur einzelne Inhalte schwer zu unterscheiden, sondern auch die Gedanken, Glaubens- und Lebensformen anderer Religionen. Dies gilt natürlich nicht für die aktiven Gemeindeglieder, die Verantwortungen übernehmen (und in der Minderzahl sind), sondern für den Teil, der mit der Gemeinde nur locker verbunden ist, in den Namenslisten auftaucht, also für diejenigen, deren Angehörige kirchlich getraut, beerdigt, getauft und konfirmiert werden. Die letztgenannten stellen eine Gruppe dar, die sich in dem religiösen und geistigen Pluralismus nicht zurechtfindet, der ihnen bei der „Wende“ überraschend ihr Land gestohlen hat. Sie sind unsicher und werden von einer Bewegung zur anderen getragen und wissen nicht, was sie glauben sollen, bis sie am Ende aus allem herausfallen, was Glauben genannt werden könnte. Dabei bräuchten wir sie, und sie bräuchten uns. Deshalb sollten wir entschiedener die Möglichkeit anbieten, lernende Gemeinschaft zu bilden mit dem Ziel zu klären, zu orientieren, zu ermuntern, Inhalt anzubieten, klar sehen zu lassen und einen Ort zu bieten, wo man hingehören kann.

Deshalb wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun der Bibelstunde in der Gemeinde zu als einer Möglichkeit, die im Zusammenhang mit dem bisher Erörterten eigentlich auf der Hand liegt. Wie wir schon betont haben, gab es einschneidende Veränderungen in den Gemeinden im Bezug darauf, daß die einzelnen Gruppen farbiger geworden sind. In der Bibelstunde jedoch hat sich die Atmosphäre kaum gewandelt. Normalerweise ist der kleine Kern der Gemeinde anwesend, der nach dem „Amen“ nichts mehr sagt, still zuhört und den Pfarrer erträgt, der – meistens schlecht vorbereitet – eine erweiterte Predigt hält, außerdem vielleicht das, was immer gesagt wird, und der zu jedem Thema stets das gleiche sagt. Auf diesem Niveau kann dann die Bibelstunde bald ins Museum verfrachtet werden.

Natürlich ist das übertrieben. Das Ziel ist aber, daß wir alle angespornt werden, die bestehenden anderen Linien zu pflegen und auszubauen, die von der einseitigen Kommunikation der Predigt und des Frontalunterrichtes zum Dialog führt. Wenn wir das Ganze von der Seite der Methodenlehre her betrachten, dann müssen wir sagen, daß die traditionelle, graue und immer weniger interessante Bibelstunde nur bestehen kann, indem sie zur zweiseitigen Bewegung wird, zum Dialog, zum Streitgespräch, zur Möglichkeit weiterzudenken.

Die aktive Gemeinschaft des lernenden Gottesvolkes

Der Dialog ist notwendig. Der Ort einer gehaltvollen und guten Predigt ist der Gottesdienst, sind die Kasualien. Auch wenn es in Europa andere Stimmen gibt (oder vor allem gab), ist die Predigt einzig Aufgabe der Pfarrerinnen und Pfarrer. Die Predigt erfüllt ihre Aufgabe dann, wenn sie in den Hörern Gedanken weckt, Meinungen anstößt, Entscheidungen vorbereitet oder allgemein: Reaktionen hervorruft, auch wenn diese Reaktion – durch die Form des Gottesdienstes bedingt – nicht hörbar wird. Es ist ein persönlicher Dialog, dessen eine Seite hörbar wird, die andere unhörbar bleibt. Ich glaube nicht, daß sich an dieser Stelle etwas ändern müßte. Auf jeden Fall leben wir heute nicht in der Situation, die ein richtiger Moment wäre für Versuche im Sinne von Ernst Lange. Jetzt ist nicht der geeignete Zeitpunkt, beispielsweise den Sonntagsgottesdienst in eine politische Podiumsdiskussion umzufunktionieren. Dennoch müssen die stummen Fragen, Widersprüche und Gedanken irgendwo ein Forum bekommen.

Die Sache selbst verlangt nach dem Dialog. Das Volk Gottes antwortete immer auf die Worte Gottes. Sie betrachteten seine Botschaft niemals als eine solche Art von Offenbarung, auf die das Schweigen antwortet, in der es keinen Raum gibt zu fragen, zu streiten, sich zu stärken, einen Standpunkt zu beziehen. Gott selbst beansprucht den Dialog, die Antwort des Volkes. Beispiel dafür ist das Selbstverständnis des Volkes Israel², das von einigen Psalmen³ und auch von Jesus selbst⁴ angesprochen wurde, um zur Stellungnahme aufzurufen, zur Entscheidung, zur Antwort. Es gehört zum Wesen des Wortes Gottes, daß es anspricht. Es bringt nicht unpersönliche und zeitlose Wahrheiten nahe, sondern trifft den aufmerksamen Menschen. Schon

2 Z. B. 2. Mose 19,1–19.

3 Z. B. Ps 73 und andere Klagepsalmen.

4 Z. B. Mt 16,13–20.

die Form selbst, das Wort, das Geschehen, daß Gott sein Volk angesprochen hat, legt den Grund dafür, daß pausenlos Antworten entstehen, daß Begegnung möglich wird.

Auch die Situation der Kirche durch die Geschichte braucht als Bedingung den Dialog. Károly Pröhle zeigt in einem Aufsatz, daß die Kirche immer in einer hinterfragten und hervorgehobenen Situation steht. So ist sie entstanden und ist es auch heute. Besonders heute zeigt sich diese hinterfragte Situation der Kirche. Daß diese Frage in Ungarn immer noch wohlwollend gestellt wird, zeigt sich an der immer noch hohen Zahl von Erwachsenentaufen und Konfirmationen. Aber es gibt auch ein Hinterfragen auf dem Nährboden der aktuellen Politik, der Verbreitung von säkularen Gedanken gegenüber dem die Kirche nicht so anziehend wirkt, wie sie sollte und erst recht nicht, wenn sie dem Missionsbefehl genüge leisten will. In einer Welt der Fragen und Fragezeichen steht die Kirche. Auch die treuesten Glieder, die hauptamtlichen Mitarbeiter, die Pfarrerrinnen und Pfarrer haben existenzielle Fragen, Glaubensfragen, auch sie gehören zu den Fragenden. Die Kirche kann also keine andere Lebensform wählen, als die des Gesprächs, der Diskussion.

Auch die Hörer, die Gemeindemitglieder, haben ein Bedürfnis, ihre Fragen auszudrücken. Überall auf der Welt ist die Zeit vorüber, in der die Menschen ohne Nachfragen und ohne Entscheidung zur Kirche gehörten. Auf die Schicht, die nur aus Tradition, aus Gewohnheit zum Gottesdienst kommt oder auf andere Weise ihre Zugehörigkeit zur Kirche ausdrückt, können wir nicht mehr zählen, denn wir bewegen uns mit Riesenschritten auf die Zeit zu, in der diese Menschen aus unserem Blickfeld verschwinden werden. Nur der bleibt, der das Evangelium braucht. Die dieser Schicht angehörigen Menschen aber fragen, weil sie sich darüber klarwerden müssen, was sie glauben. Sie müssen den Punkt finden, wo das Evangelium ihr Leben trifft. Wenn sie diesen Punkt nicht finden, werden sie dem Christentum den Rücken kehren als einer Lehre oder einer Institution, die sie nicht berührt. Ohne Gespräche, ohne Denkversuche kann das Evangelium dem täglichen Leben nicht kompatibel gemacht werden.

Die Bibelstunden haben hauptsächlich in Großstadtgemeinden Veränderungen erfahren. Im Umkreis von Budapest sind diese Veränderungen schon spürbar. Die Bibelstunde erreicht wie seit Jahrzehnten hauptsächlich ältere Menschen. Die Einsamkeit der alten Menschen in der Großstadt ist ein trauriges Zeichen der modernen ungarischen Gesellschaft. Die Menschen, die in die Bibelstunden kommen, leben nicht nur einsam, sondern erleben auch die Angst und die Unsicherheit des gegenwärtigen Lebensgefühls in Ungarn – und wir versuchen sie durch unsere Bibelstunden aus ihrer engen

Welt zu befreien. In diesem Sinn haben die Bibelstunden seelsorgerlichen Charakter, den wir weiterentwickeln sollten. Wenn wir diesen bestimmten Kreis genauer ansehen, dann fällt uns genau das gleiche Bedürfnis ins Auge, das wir bisher untersucht haben und weiterhin untersuchen werden. Die Menschen in der oben beschriebenen Situation brauchen Aktivität, Meinung, Möglichkeit zu lernen und zu denken, anderen Meinungen zu begegnen, denn nur so können sie ihre Angst und Unsicherheit überwinden. Stehende Programme, unvorbereitete Treffen und eher kindliche Themen beschäftigen nur, helfen aber nicht. Nur sinnvolle Beschäftigung und wirkliche Gemeinschaft befreien aus der Einsamkeit.

Auch Pfarrerinnen und Pfarrer haben das Bedürfnis nach Gespräch. Ihre Berufung und ihre besondere Situation können leicht in die Isolation führen. Die Sache, die sie vertreten, ist grundsätzlich eine andere als die immanente Wirklichkeit des täglichen Lebens. Beide sind weder auf der Begriffsebene, noch in der Umgangssprache oder der dichterischen Sprache identisch. Pfarrerinnen und Pfarrer verrichten ihre tägliche Arbeit auch dann einsam, wenn sie Kollegen um sich haben. Ihre Situation ist so außergewöhnlich, daß sie zur Isolation führen kann. Das interessante Paradoxon des Pfarrberufes ist jedoch, daß die Pfarrerinnen und Pfarrer Beziehung herstellen sollen zwischen der Welt Gottes und der Alltagswelt. Sie müssen mit ihren Mitmenschen darüber sprechen, sie müssen sie davon überzeugen, daß Gott die Menschen aufgesucht hat, daß er mit ihnen in Beziehung getreten ist, sie angesprochen hat und für sie etwas getan hat. Sie müssen das Wort Gottes in Menschensprache erklingen lassen und Gemeinschaft fördern zwischen Mensch und Mensch und auch zwischen Gott und Mensch. Um diese Aufgaben erfüllen zu können, ist ständiger Dialog erforderlich mit Menschen, mit Laien, die in der Wirklichkeit der profanen Welt leben und ihre Sprache gebrauchen. Nichts anderes hält Pfarrerinnen und Pfarrer im Leben, als das ständige wechselseitige Gespräch und die dazugehörigen Beziehungen. Hier spüren sie das Leben, treffen auf die aktuellen Fragen, Probleme, Themen und hier haben sie Anschluß an die Alltagssprache. Wenn es nicht zu solchen Gesprächen kommt, können sie nicht mit den ihnen anvertrauten Menschen dieselbe Sprache sprechen und der Dienst wird zur Enttäuschung. In dieser Hinsicht kommt auch das reformatorische Modell, von dem wir bereits sprachen, zu seiner Bedeutung: Die Gemeinde ist nicht eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, sondern eine Gemeinschaft von gemeinsam Lernenden.

Das lernende Gottesvolk um die Bibel versammelt

Wenn wir auf die Themen der Bibelstunden blicken, können wir in vielen Gemeinden eine erfrischende Veränderung entdecken. Die Themen sind bunter und die Leiterinnen und Leiter der Bibelstunden bewegen sich auf einem weiteren Gebiet. Die Zeiten sind vorbei, in denen wir die Losungen aufgeschlagen haben und schon hatten wir das Thema für die heutige Bibelstunde.

Nur schade, daß unter den Pfarrerinnen und Pfarrern praktisch kein Erfahrungsaustausch stattfindet. Selten geben wir Ideen weiter, selten sprechen wir Enttäuschungen durch, selten fragen wir einander um Rat wegen Dingen, die in der Gemeinde geschehen sind. Auch unsere Themen und Arbeitspläne stellen wir nicht in dem Maße einander zur Verfügung, daß eine Bereicherung an Erfahrungen und Ergebnissen stattfinden könnte. Nur von Zeit zu Zeit fällt von irgendeinem Tisch ein interessanter Krümel. Wie einige dieser Krümel zeigen, versuchen wir, Textreihen aufzustellen, holen allgemein ansprechende Themen heran, bemühen die Kirchengeschichte – mit anderen Worten versuchen wir, ein farbiges Angebot auf den Tisch der Gemeinde zu legen.

Nach meiner Erfahrung nehmen Gruppen, die ein bestimmtes Alter und ein gemeinsames Thema zusammenführt, das vorgeschlagene Thema gerne an, erwarten und erweitern es durch ihre Erfahrungen. Ich hatte jedoch in dieser Hinsicht in der Bibelstunde in der Gemeinde noch keine positiven Erfahrungen. Es ist doch eher der konservative Teil der Gemeinde, der an der Bibelstunde teilnimmt, und dieser bewegte sich verwirrt auf diesem neuen Gebiet und zeigte nur höfliches Interesse.

Vielleicht unterstützen andere auch diese meine Erfahrung: In der Bibelstunde muß die Bibel entdeckt werden – mit einem der Bibel angemessenen Stil. Was für ein Stil das ist? Am besten hat vielleicht Walther Lüthi in seiner Zeit ein Beispiel dafür gegeben. Zuletzt hat vielleicht Jörg Zink versucht, die Bibel ins heutige Deutsch zu übersetzen. Einleitung in die Bibel und verständliche Sprache? Bibel, ausgelegt für die Gemeinde, wie es Walther Lüthi nannte? Einfachheit und Verbreitung von Kenntnissen? Der Wissensvermittlung in der Bibelstunde könnten wir viele Namen geben. Wenn wir statt dessen zur Tat schreiten, müssen wir zwischen der Verkündigung und der Wissenschaft zu suchen beginnen. Gegenstand der Wissensvermittlung ist nicht ein herausgesuchter Text, eine Perikope, sondern ein biblisches Buch oder mindestens seine Zusammenfassung. Auf jeden Fall müssen wir den geschichtlichen Hintergrund erläutern, denn der ist für das Verstehen unerlässlich. Aus der Einleitungswissenschaft brauchen wir nur solche Fakten, die für das Verstehen des Buches notwendig sind. (So beispielsweise die Probleme, die mit der Entstehungszeit des Buches Daniel

verbunden sind.) Die Einzelheiten der Einleitungswissenschaft sind nicht für die Bibelstunde bestimmt. Wir würden die Anhänger einer traditionellen oder fundamentalistischen Frömmigkeit aufbringen und mehr verlieren als gewinnen. Großes Gewicht liegt aber auf den Ergebnissen der Exegese. Auch hier geht es nicht um Einzelheiten, sondern darum, daß uns die Exegese Hilfestellungen leistet beim Verstehen größerer Themenkomplexe und bei Auslegungsversuchen. Die Suche nach dem, was gesagt werden muß, geschieht in diesem Schritt, in dem Ringen um die Botschaft des Textes. Weiterhin müssen wir uns um eine umfassende Sicht bemühen und dürfen uns nicht bei Einzelheiten aufhalten, die vielleicht die Theologen brennend interessieren, die Gemeinde von Laien aber zu Tode langweilen. Auf jeden Fall können wir die Auslegung mit spannenden oder allgemein interessanten Episoden würzen. Auf das richtige Verhältnis müssen wir achten. Das bedeutet dann volksnahe Exegese. Sie versteckt nicht den Kampf, der gekämpft werden muß, bis eine Bibelstelle, ein Ansatz oder auch nur ein Wort sich vor uns öffnet und das zeigt, was es zu sagen hat: die Botschaft Gottes. Zielsicher müssen wir sein bei unserer Arbeit, denn die ganze Zeit müssen wir im Auge behalten, daß wir die Botschaft Gottes suchen. Wir wollen nicht nur interessante Meinungen wiederholen, grenzenlose Diskussionen führen oder uns unsere Informiertheit beweisen. Nein, wir bemühen uns darum, die Botschaft Gottes zu verstehen, wir bemühen uns, daß Begegnung zustande kommt zwischen dem, von dem das Wort ausgeht, und der Gemeinde.

Wahrscheinlich geschieht in der ersten Phase in einem Atemzug die Übertragung: Wo holt uns die Botschaft ein? Welches Gebiet unseres Lebens gibt eine Resonanz darauf? In welcher Form leben solche Fragen, Versuchungen, Sünden oder was auch immer uns aus dem Text klargeworden ist? Dieser Punkt ist der wirkliche Ort der gemeinsamen Arbeit, des Dialogs, des gemeinsamen Lernens. Je mehr wir versuchen, den Bogen vom Wort Gottes zum täglichen Leben zu spannen, um so reicher wird das, was wir in der lernenden Gemeinde zu sagen haben. Das ist etwas anderes als die Wortverkündigung. Die Assoziationen sind freier, die Sprache ist einfacher, der Kreis ist weiter, die Welt, in der wir uns bewegen, ist bunter. Wir können in dem gemeinsamen oder einzelnen Leben überall herumstreifen beziehungsweise uns von dem verstandenen Wort entführen lassen. Bei diesem gemeinsamen Lernen eröffnet sich klar vor uns, daß das Wort Gottes wirklich immer neu ist, aktuell, und es führt uns überhaupt nicht in fremde Gebiete, sondern es führt uns durch unser Leben und es zieht ein in unseren Lebensraum.

Diese Art von Lernen kann eine bleibende, bestimmende Kraft für uns sein, in der wir alle Jünger sind, vom Wort gesandte Jünger, und alle Ge-

schwister sind, die miteinander glauben, Erfahrungen und Gedanken teilen und so miteinander wachsen.

Es ist besonders wichtig, Kinder und Jugendliche zu lehren. Es ist eine wichtige Aufgabe, die Themen, die die verschiedenen Gruppen interessieren, interessant und gut vorbereitet vorzutragen. Die Bibelstunden in der Gemeinde, bei denen das Lernen aus der Bibel im Mittelpunkt stand, haben uns der Vorstellung der lernenden Gemeinde Christi nähergebracht – ganz gleich, ob wir Laien oder Pfarrerinnen und Pfarrer sind. Im Prinzip können wir in dieser Lerngemeinschaft der Bibelstunden für unser ganzes Leben bleiben, auch wenn wir in einen neuen Lebensabschnitt treten oder sich unsere Situation aus anderen Gründen ändert. Wir können in uns entdecken, wie spannend Lernen sein kann, wir können an altbekannten biblischen Büchern neue Züge entdecken. Und neben alledem erneuert sich unser eigener Dienst, und Gott bewahrt uns vor Teilnahmslosigkeit und geistlichem Ergrauen.

Aber Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, gebe uns durch Jesus Christus, seinen lieben Sohn, den Geist der Einigkeit und Kraft, seinen Willen zu tun. Denn auch wenn wir aufs allerschönste einträchtig sind, haben wir dennoch alle Hände voll zu tun, daß wir Gutes tun und in der göttlichen Kraft beständig bleiben. Was sollte denn daraus werden, wenn wir uneins und ohne Übereinstimmung untereinander sein wollten? Der Teufel ist nicht fromm und gut geworden dieses Jahr, wird's auch nimmermehr. Darum laßt uns wachen und sorgsam sein, die geistliche Einigkeit, wie Paulus lehrt, zu halten im Band der Liebe und des Friedens (Eph 4,3).

Martin Luther, WA 26,201

Das „Wahre Christentum“ und die kaiserlichen Generale

§ 355 Diasporahilfe im 18. Jahrhundert

„Wir kriegen wieder in unsere Sprach ein theures Buch. Wolte Gott, daß doch nur die Prediger es nicht zerlästern, als wo sie es mit dem böhmischen Arnd gemacht haben. Aber ich glaube immer, es wird noch der gantze äußerliche Cultus bey uns auff[ge]hoben und da werden diese böhmische und ungarische Büchlein in den Kellern und Kammern besser predigen, als die heutigen Prediger es thun ...“

(F. W. Beer)

1.

Im Tagebuch von August Hermann Francke (1663–1727) ist der folgende Eintrag (16. Januar 1717) zu lesen: „Der Herr General-Lieut. von Seckendorf hat heute frühe das Waysenhaus besucht nebst seiner Gesellschaft und viel Vergnügen verspüren laßen. Nachmittag war er hier und besprach sich mit dem Herrn Professor, daß hier das Edenburgische Gesangbuch solle gedrucket werden, daß er 1000 Bibeln für die Ungarn auf seinen Rüstwagen hinein senden wolte, daß er einen ungerschen Tisch einrichten wolte.“¹

1 Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle/Saale (AFS), A 170:1.

Friedrich Heinrich von Seckendorf (1673–1763)² hatte damals bereits eine ansehnliche Karriere hinter sich und war sowohl mit den halleschen Anstalten als auch mit den ungarischen Religions-Beschwerden längst vertraut. Sein Onkel, Veit Ludwig von Seckendorf (1626–1692)³ ist der erste Kanzler der Universität zu Halle gewesen, und er selbst besuchte auch eine Schule in der Saalestadt. Bereits 1698 machte der verheißungsvolle junge Offizier einen Feldzug unter dem Kommando des Prinzen Eugen von Savoyen (1663–1736) in Ungarn mit, wobei er übrigens seine Gattin in Ödenburg/Sopron kennenlernte.

Seckendorfs Vorschlag in Halle, eine ganze Menge von Bibeln nach Ungarn mitzubringen, ist nicht ohne Wirkung auf Francke geblieben, obwohl es keine einfache Aufgabe war, so viele Bücher in kurzer Zeit anzuschaffen. Evangelische Bücher ins Habsburgerreich einzuschmuggeln, galt ja damals als ein Hochverrat auf der katholischen und eine Heldentat auf der protestantischen Seite. Die Verwirklichung des Planes wurde von Barner,⁴ Seckendorfs Reisegefährten, übernommen. Er war früher ein Student von A. H. Francke, mit dem er einen regen Briefwechsel pflegte. Am 7. April schrieb er aus Meuselwitz nach Halle: „Weilen ich auch von den Gen. Seckendorff vernehme, daß in Ungarn ein großer Mangel an Gottes Wohrt sich finde, so wollen wir beyde einen Rüstwagen mit geistlichen Büchern dahin führen. Bitte also die Guhtheit zu haben, tausent Stück von den neugedruckten Neuen Testament, wobey man den Psalter fügen könte, einbinden zu laßen. Dieses dürffte nuhr mit einem schlechten [= schlichten] Bande geschehen, hernach möchte ich noch 40 oder 50 Stück gantze Bibeln fertig haben, welches sämttlich an arme Leute und an evangelische Kirchen soll gegeben werden.“⁵

2 Vgl. Bellamintes [Heinrich Cornelius Hecker]: *Leben Des Kays. General-Feld-Marschalls, HERRN Friedr. Heinrichs Reichs-Grafen Von Seckendorff Biß auf Dessen gegenwärtige Umstände aufrichtig beschrieben*. Amsterdam 1739; [Theresius Frh. von Seckendorf]: *Versuch einer Lebensbeschreibung des Feldmarschalls Grafen von Sekendorff*, meist aus ungedruckten Nachrichten bearbeitet. 1–4. [Leipzig] 1792–1794.; Constant von Wurzbach: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. 33. Wien 1877. S. 261–267.; ADB 33,514–517.

3 ADB 33,519–521. RGG³ 5,1629–1630. Sein *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismō seu de reformatione* (Leipzig 1692) ist von unvergänglichem Werte.

4 Die Würdigung von Barner findet man in einem Brief von Christoph Voigt (Wien, den 4. Jan. 1715. AFS A 168:3): „Dieser redliche Mann hat zeithero unter den Großen viele Frucht geschaffet und leuchtet unter ihnen als ein Licht. Noch neulich hat er einen ungarischen vornehmen Bischoff dergestalt eingetrieben, daß er kein Wort weiter aufbringen können.“

5 AFS A 166:28.

Dieser Wunsch mochte zwar sehr schön klingen, die Buchhandlung des Waisenhauses war aber nicht dazu geeignet, solchen Bestellungen ohne Verzug Folge zu leisten, denn im nächsten Brief hieß es: „Da ich auß den Bericht sehe, den der Man, so die Bücher souvniren soll, thut, daß er deren biß vier Wochen braucht, umb so viele anzuschaffen, wie ich gerne hätte, so werden nuhr die zu nehmen seyn, die man fertig findet, den diese Bücher aufs längste in 10 Tagen zu Meuselwitz seyn müßen. Ich werde 100 thlr. dafür ihn Buchladen alhie schicken, wähe ein mehrers, alß waß diese Summe austrägt, zu bekommen, so soll es sogleich bezahlet werden. Der Gen. Sekendorff grübet dienstl.“⁶

Aus dem darauffolgenden Brief erfährt man zwar, daß Seckendorf und Barner im Lager vor Belgrad glücklich angekommen sind, von den Bibeln ist aber leider keine Rede. Barner berichtet nur über die Kriegshandlungen und seine Eindrücke sowie über seinen Lesestoff: „Des sehl. Johan Arnds Wahres Christenthumb, welches mir hier erst in die Hände gekommen ist, meines Bedünnkens das beste Buch nebst der Bibel, so gefunden mag werden, wolte Gott, daß ich die Gnade hätte, mich darnach formirt zu wißen.“⁷ Ob die Verzögerung der Buchhandlung bei Anschaffung der Bibel die geplante Bücherlieferung völlig vereitelt, ist aber aus dem Schweigen eindeutig nicht zu schließen.

2.

1726 wurde der nicht nur auf dem Schlachtfeld erfolgreiche General – seit 1719 Reichsgraf von Seckendorf – zum kaiserlichen Gesandten in Berlin, vertrat aber nicht nur die kaiserlichen Interessen am preußischen Hofe, sondern legte zugleich zugunsten der bedrängten evangelischen Gemeinden seine Fürsprache ein. Der schwedische Gesandtschaftsprediger, Johann Christian Lerche (1691–1768, in Wien 1723–1733), berichtet seinen Freunden in Halle folgendermaßen: „Vorgedachter Herr von Sekendorf wird nun nächster Tages nach Berlin retourniren, und da er causam religionis im Nahmen des Königs in Preußen alhier vorzutragen gehabt, auch solches mit grossen Ernst gethan, so steht nun zu erwarten, was damit erfolgen werde.“⁸

1733 wandte sich Gotthilf August Francke (1696–1769) an den berühmten Diplomaten, als es wieder um eine Bücherlieferung ging: „Hiernechst

6 Ohne Datum. AFS F 14:12.

7 Vor Belgrad, den 27. Juli 1717. AFS F 14:16–17.

8 An Johann Anastasius Freylinghausen vom 3. April 1728; AFS A 116:1037–1040.

gebe mir mit Ew. Hochgräfflichen Excellenz verhoffenden gnädigen Erlaubnis die Freyheit, Dieselben gantz unterthänig zu ersuchen, daß nachdem in verwichenem Sommer einem Buchführer in Brieg, namens Samuel Trautmann, 172 Stuck deutsche, 100 Stuck slavonische und 28 Stuck polnische Bibeln, die man ihnen auf sein Verlangen von hier aus gesendet hat, in Breßlau unter dem nichtigen Vorwand, als ob die alhier gedruckte Bibeln verfälschet wären, weggenommen worden, Ew. Hochgräffliche Excellenz die Gnade haben und es dahin vermitteln wollen, daß solche Bibeln demselben entweder nachverabfolget oder doch selbige anhero zurück zu senden ihme verstattet werde. Es schwebet die Sache vor dem Königl. Ober-Amte zu Breßlau und ist noch nie kein käyserl. Inhibition oder Befehl ergangen, daß dergleichen Bibeln nicht eingeführet werden solten. Dahero der Buchführer sich durch die Verschreibung derselben nicht verschuldet noch etwas strafbares begangen hat. Es werden auch übrigens sonst viel Klagen geführt, daß an gedachtem Orte in dergleichen Anliegenheiten vieles von denen Herrn Jesuiten ohne käyserl. Befehl unternommen und die Einfuhre unwerflicher Bücher sehr schwer gemacht werden.⁹ Seckendorf nahm sich dieser Angelegenheit an und tat die nötigen Schritte: „Wegen derer in Breßlau arretirten Bibeln habe nachdrückl. dahin geschrieben und werde Ew. Hochehrwürden die Antworth zu seiner Zeith zu wißen fügen.“¹⁰ Die Entscheidung wurde wirklich „zu seiner Zeith“ getroffen: es ist charakteristisch für die damaligen Verhältnisse, daß Seckendorf schon längst seinen Posten in Berlin verlassen hatte, als endlich ein – leider ungünstiges – Urteil betreffs der Bibeln gefällt wurde. Es war zwei Jahre später sein Neffe, Christoph Ludwig Freiherr von Seckendorf (1709–1781), der die aus Breslau erhaltene Antwort an Gotthilf August Francke überschicket hat.¹¹ Das königliche Oberamt teilte darin mit, daß es nicht ihm, sondern dem Hofe in Wien zusteht, in der Konfiszierung der Bücher „eine Änderung zu machen“, und rechtfertigte das Verfahren auch durch die Bemerkung: „sonst ist dieser Trautmann ein unruhiger Confusor und impertinenter Mann, so wegen seiner übelen Aufführung schon etzlich mahl angefertiget worden.“¹²

9 Halle, den 26. Okt. 1733. AFS C 343b:6.

10 Berlin, den 7. Nov. 1733. AFS C 343b:7.

11 Berlin, den 1. Jun. 1735. AFS C 343a:6.

12 Graf Schaffgotsch an Freiherr von Seckendorf vom 25. Mai 1735. AFS C 343a:7.

3.

1736, kurz vor seinem Tode, sollte Prinz Eugen von Savoyen einen Vorschlag machen, wem der Oberbefehl über das kaiserliche Heer anvertraut werden könnte. „Wenn von der Religion abgesehen würde, sei Seckendorf der, den ich vorschlage“ – soll er gesagt haben. Der Kaiser, Karl VI., war einverstanden und versuchte, den General zum Übertritt zum Katholizismus zu überreden. Seckendorfs Ausrede war nicht ohne Schärfe formuliert: „Wie könnte ich Ew. Majestät getreu sein, wenn ich Gott ungetreu wäre?“¹³ Damit war die Religionsangelegenheit abgetan und Seckendorf übernahm das Oberkommando.

Der Feldzug des Jahres 1737 gegen die Türken, der sich anfangs vorteilhaft anließ, endete unglücklich für Österreich. In Wien entstand Unzufriedenheit beim Hof: man legte alles dem Fremdling zur Last. Ins Lager wurde dem Feldmarschall der Befehl zugeschickt, sofort das Kommando niederzulegen und Rechenschaft abzulegen. Das Volk schrieb die Niederlage einem Verrat zu. Als Seckendorf im November nach Wien kam, wurde ihm Hausarrest angekündigt und eine Anklageschrift zählte in 18 Punkten die Fehler auf, die er sich hatte zu Schulden kommen lassen. In der Untersuchung, die nun folgte, wurde in Seckendorfs Verfahren dennoch nichts Strafwürdiges gefunden, der General aber nichtsdestoweniger in Haft behalten, weil über den an den Kaiser erstatteten Bericht noch immer kein Bescheid erfolgte. Es ist anzunehmen, daß an Seckendorfs Verhaftung mehr Haß und Mißgunst wegen seiner Konfession und seiner Herkunft aus der Fremde als eigentliches Verschulden die Ursache war. Diese Vermutung läßt sich auch durch eine weitere Anklage gegen den General beweisen: er soll bei dem Feldzug mehrere tausend Exemplare von Luthers Katechismus in „sclavonischer“ Sprache¹⁴ in Kroatien und Slavonien haben austeilten lassen.¹⁵ Ob diese Beschuldigung einen Grund hatte oder nicht, dafür gibt es keinen direkten Hinweis, die protestantischen Länder aber jubelten und lobten Seckendorf und man erzählte in zahlreichen Zeitschriften, „was dieser vortreffliche General durch diese Austheilung bey der tapfern Führung der Waffen zugleich vor eine ungemeyne Liebe der Religion an Tag geleyet habe, und wie die darauf erfolgte Anklage ihm mehr zu einem besondern Ruhm gereichen müsse“.¹⁶

13 Beide Zitate nach Wurzbach (wie Anm. 2).

14 Hier ist eher an einen „bibeltschechischen“ Katechismus zu denken, der auch unter den Slowaken und Lausitzer Sorben gelesen wurde, als an die „illyrische“ Übersetzung von Primus Truber.

15 Acta Historico-Ecclesiastica (Weimar) III (1738), S. 84–85.

16 Ebd. IV (1740), S. 1150.

Indessen war der Volksunwille ihm gegenüber immer mehr gestiegen und einmal war es nahe daran, daß man das Haus, wo Seckendorf in Haft saß, gestürmt hätte. Deshalb war man genötigt, Seckendorf nach Graz zu transportieren. Hier wurde er zuerst im Schloß unter den strengsten Maßnahmen untergebracht, bis sein Neffe, Christoph Ludwig, sein Nachfolger auf der Berliner Gesandtschaft, bei dem Kaiser erreichte, daß der Gefangene – allerdings unter Bewachung – in die Stadt ziehen, mit seiner Frau wohnen, Besucher empfangen, jeden Tag spazierengehen und mit Hilfe seines Sekretärs Briefe schreiben durfte. Indessen betrieb der Neffe persönlich in Wien die Freilassung seines Onkels – jedoch vergebens.¹⁷ Seckendorf blieb in Haft bis zum Tod des Kaisers (1740).

Seckendorfs Briefwechsel mit Gotthilf August Francke bestand auch in der Grazer Zeit ununterbrochen und er gedachte oft der verschiedenen Anstalten in Halle. In seinem Brief aus Graz vom 29. März 1739 liest man: „Da ich in meinen betrübten, doch Gottlob! ohne mein Verschulden mir zugestoßenen Trübsaalen mich unter andern mit denen leztern heraußgekommenen Continuationen Tranquebar¹⁸ erquicket und darinn wahrgenommen, daß die Mission und vornehmlich der auß denen Heyden berufene Aaron ein Pferd zur Erleichterung der Amtßlos [!] nöthig haben, so wurde bey mir die Resolution indeßen genommen, so bald Gott meine Umstände, wie ich in ihm das Vertrauen setze, ändern würde, von meiner equipage ein Pferd abzuschaffen, und so lang ich lebe, eineß weniger im Stall zu halten, hingegen der Mission das Geld dafür zu Unterhalt des Pferds, so lang ich lebe, zu reichen. Nachdem aber sich das End von meinen Drangsaalen von einer Zeit zum andern verziehet, so habe [ich] unter heutigem Dato an meinen Agenten in Leipzig, Herrn Bucklitz, ordiniret, [daß] über dasjenige, was er jährlich all Ostern wegen Unterhalt der Kinder von der Mission und vor das Waysen Hauß zu Halle übermacht, baar annoch zwanzig Rthl. zu den obigen Absichten vor die Mission an Ew. Hochehrwürden würden auszahlet, welches, so lang Gott mein Leben fristen wird, soll continuiret werden, doch bitte meinen Nahmen dißfals nicht zu nennen.“¹⁹

17 Abschriften der Memorialien: AFS C 661:65–68.

18 Die Fortsetzungen der malabarischen (ostindischen) Missionsberichte erschienen in Halle seit 1710 regelmäßig.

19 AFS C 661:70. Seit 1717 unterstützte Seckendorf mit jährlichen Zuschüssen das hallische Waisenhaus und die dänisch-hallische Mission in Ostindien. Der letzteren gedachte er auch in seinem Testament (vgl. AFS C 661:231).

4.

Die Grazer Gefangenschaft hat sich aber nicht nur für die Mission in Tranquebar, sondern auch hinsichtlich der ungarischen Diaspora als fruchtbar erwiesen. Seckendorf konnte nämlich dadurch zur Erstveröffentlichung der ungarischen Übersetzung von Johann Arndts (1555–1621) *Wahrem Christentum* einen unentbehrlichen Beitrag leisten. Um jedoch den Hintergrund dieser Ausgabe besser zu verstehen, bedarf es eines Rückgriffes in die Vorgeschichte der Übertragung.

Das Arndt'sche Werk hat eine verwickelte Rezeptionsgeschichte in Ungarn gehabt.²⁰ Nach handschriftlichen Übersetzungsversuchen und in Druck gegebenen Exzerpten gelang es erst dem pietistisch gesinnten Predigerkreis um Raab/Győr,²¹ die vollständigen „Vier Bücher“ ins Ungarische zu übertragen. Zuerst ging der in Vadosfa wirkende Márton Vázsonyi (1688–1737) ans Werk, konnte aber die Übersetzung vor seinem frühen Tod nicht abschließen. So übernahm György Bárány (1682–1757)²² die Aufgabe, dessen Arbeit schließlich János Sartoris (1695–1756), Pfarrer zu Nemescsó,²³ revidierte und mit den noch fehlenden Kapiteln ergänzte. Die Drucklegung plante man zuerst in Halle oder in Jena, weil das Werk umfangreicher war, als daß es heimlich in Ungarn in Druck gehen und die Finanzierung durch einheimische Mittel gesichert werden konnte. Die ins Ausland geschickten Briefe wurden wohl mit großer Freude empfangen, aber die Hilfe blieb aus.²⁴ Trotz-

20 Vgl. Márta Nagy: „*Pietas Hungarica*“. Die ungarischen Übersetzungen *Wahren Christentums* und *Paradiesgärtleins* des Johann Arndt. In: J. Wallmann/U. Sträter (Hgg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, *Halle-sche Forschungen* 1, Tübingen 1997 (im Druck).

21 Zu diesem Kreis siehe: Béla Szent-Iványi, *Der Pietismus in Ungarn. Ungarische Jahrbücher* 17 (1937), S. 252–267, sowie Zoltán Csepregi, *Die Beziehungen ungarischer Pietisten zur Halleschen Druckerei Orban*, in: Erich Donnert (Hg.), *Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt zum 75. Geburtstag*, III. *Aufbruch der Moderne*, Köln 1997 (im Druck).

22 Über ihn siehe: Zoltán Csepregi, *György Bárány von Szenicze (1685–1757) und sein Bibelwerk*, in: *Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 41, Erlangen 1994, S. 129–135.

23 Zu ihm siehe: Gizella Lambrecht, *Nemescsó als Pflanzstätte des halleschen Pietismus*, in: W. Kaiser/A. Völker (Hgg.), *Johann Heinrich Schulze (1687–1744) und seine Welt. Hallesches Symposium 1987. Wiss. Beitr. der Martin-Luther-Universität-Halle-Wittenberg* T 68, Halle 1988, S. 35–42.

24 Vgl. Eduard Winter, *Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin 1954, S. 138–139, 251–252; sowie Sartoris' Schreiben an Johann Christoph Coler vom 12. Mai 1738. *Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Chart. A 962:32*.

dem erschien das Buch mit der Bezeichnung „Jena 1741“ auf seinem Titelblatt,²⁵ und aus den Widmungen ist darauf zu schließen, daß die Herausgabe durch die Spenden von ungarischen Magnaten ermöglicht wurde (nämlich durch die Familien Jeszenák, Zitkovszky, Radvánszky, Podmanitzky und Prónay). Das Impressum kommt zwar verdächtig vor, weil man den Titelblättern, die den Druckort ohne Drucker oder Verleger mitteilen, nicht trauen darf, der Umfang (knapp 1000 Seiten) schien jedoch auszuschließen, daß es sich hier wieder um einen ungarischen illegalen Druck handelt. Denn die meisten evangelischen Bücher dieser Epoche trugen zwar die Namen Frankfurt, Jena, Nürnberg, Augsburg auf ihrem Titelblatt, das Tageslicht erblickten sie doch in den Druckereien von Ödenburg, Raab und Preßburg. Dieses Buch war aber zu dick und zu teuer, daß man eine heimliche Drucklegung bei Umgehung der Zensur riskieren konnte. Unser Zweifel über die Veröffentlichung in Jena stützte sich so nur auf den Umstand, daß in der Saalestadt keine Spur einer solchen Arbeit zu finden war.²⁶

Ein klares Licht wird auf den wirklichen Druckort durch den Brief geworfen, den der Preßburger Schulrektor Friedrich Wilhelm Beer (1691–1774) am 1. August 1740 an Gotthilf August Francke richtete: „Von hieraus kan Ew. Hochehrwürden versichern, daß das Arndische Wahre Christenthum und Paradisgärtlein in Oedenburg fleißig gedrucket werde. Der liebe Herr Sartoris hat unter großen Anfechtung [!] endlich einen geseegneten Vorschuß, so wohl von einigen Adtlichen als insonderheit von den in Grätz aretirten Feldmarschall Sekendorf bekommen. Dieser liebe Herr hette verlangt, daß von der Nemescoischen Gemeine bey Güntz einer von den Predigern zu ihm komme, daß er mit seinen Leuten communiciren möchte. Diese Sache muste sehr heimlich zu mahl bey der Sperr angegrifen werden. Es reiße Herr Pitroff, Prediger bey den Teutschen,²⁷ dahin und berichtet ihm seines Collegens Vorhaben. Der Herr General resolvirte sich, dann das Werck an Arme desto leichter könte ditribuiret werden, von den Seinigen 1000 fl. darzulegen und auch bey anderen Orten das Werck zu recommendiren. Kurtz, das Werck hat glücklichen Fortgang. Wir kriegen wieder in

25 Faksimile des Titelblattes im Katalog von Judit V. Ecsedy, *Titkos nyomdahelyű régi magyar könyvek 1539–1800*, Budapest 1996, Nr. 55.

26 „Leider sind diese Jenaer ungarischen Drucke in der UB Jena nicht vorhanden, da die Jenaer Waisenhausdruckerei ihrer Verpflichtung zur Pflichtexemplarlieferung an die UB Jena sehr schlecht nachkam“, erklärt die Lage Othmar Feyl (Beiträge zur Geschichte der slawischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena, Jena 1960, S. 33).

27 Paul Pitroff, Prediger zu Güns/Kőszeg (1738–1741). Unter der deutschen Gemeinde zu Nemescsó ist die 1684 aus Güns geflohene lutherische Gemeinde zu verstehen.

unsere Sprach ein theures Buch. Wolte Gott, daß doch nur die Prediger es nicht zerlästern, als wo sie es mit dem böhmischen Arnd²⁸ gemacht haben. Aber ich glaube immer, es wird noch der gantze äußerliche Cultus bey uns auf[ge]hoben und da werden diese böhmische und ungarische Büchlein in den Kellern und Kammern besser predigen, als die heutigen Prediger es thun.“²⁹

Was die Finanzierung des Druckes betrifft, muß man außer den erwähnten Magnaten und Seckendorf an die frommen Kollekten von den dänischen und schwedischen Gesandtschaftskapellen in Wien denken. In den Aufzeichnungen des dänischen Gesandtschaftspredigers Christian Kortholt (1709–1752, in Wien 1736–1742) liest man nämlich, daß Sartoris während Kortholts Amtszeit neben anderen Zwecken „zum Druck von Joh. Arnds wahren Christentum in Ungarischer Sprache 15 fl. + 8,20 fl. + 75 fl.“ = 108,20 fl. erhielt.³⁰ Eine sogenannte „Ungarische Cassa“ brachte Kortholts Vorgänger, Christian Nicolaus Möllenhoff (1698–1748, in Wien 1728–1736),³¹ aufgrund der Osterkollekten in beiden Kapellen zustande, und auch er kam auf den Gedanken, mit den jährlichen Zuschüssen in erster Reihe die Veröffentlichung und Verbreitung ungarischer Erbauungsliteratur zu unterstützen.³² Seine Verbindungen zu ungarischen Predigern vererbte er dem Nachfolger Kortholt, der die „Cassa“ mit Stiftungen frommer Adliger vermehrte und das Hilfswerk im breiteren Kreis fortsetzte. Der nächste dänische Prediger, Peter Nicolaus Schmidt (in Wien 1742–1755) erhielt von ihm darüber eine ausführliche schriftliche Instruktion, in der Kortholt auch seine Korrespondenten in Ungarn aufzählte. Unter diesen hielt er für wichtig, einen mit einer besonderen Bemerkung hervorzuheben: „Hr. Sartoris hat Arndts wahres Christentum ins Ungarische übersetzt.“³³

Beers oben zitierte Worte bedürfen noch einer Erklärung. Wie ist es zu verstehen, daß z. B. Arndts Erbauungsbuch „in den Kellern und Kammern besser predigt“, als viele Prediger auf der Kanzel? Handelt es sich um einen

28 Die tschechische Version erschien in Halle 1715.

29 Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz. Francke-Nachlaß, Kapsel 27, Faszikel 8:38–39.

30 Christian Stubbe, Die dänische Gesandtschaftsgemeinde in Wien und ihre letzten Prediger. Beiträge und Mitteilungen des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 9 (1932), S. 257–312, 287. Vgl. auch Fritz Seefeldt, Diasporahilfe vor 1750 in Wien, JGPÖ 83 (1967), S. 82–92.

31 ADB 22,121.

32 Vgl. Elias Friedrich Schmersahls Zuverlässige Nachrichten von jüngstverstorbenen Gelehrten, II. Zelle 1751, S. 235–240.

33 Stubbe, a. a. O., S. 287.

Separatismus? Verachteten Beer und Sartoris den öffentlichen Gottesdienst als einen „äußerlichen Cultus“ und boten sie dafür abgeschlossene Zusammenkünfte?

Die Antwort auf diese Fragen findet man in der von Sartoris verfaßten Vorrede des Arndt'schen Werkes. Sartoris hat das Wahre Christentum wirklich als eine Art Postille angesehen und nach dem Kirchenjahr zu Sonntagslesungen aufgeteilt. Er empfiehlt aber diese Lesungen nebst dem Gebrauch der Bibel und des Gesangbuchs nicht anstatt des Kirchenbesuchs, sondern entweder nach diesem oder in einem solchen Fall, wenn man an keinem Gottesdienst teilnehmen kann und doch den Sonntag heiligen möchte. Denn gerade das war der Fall damals in Ungarn, wo die meisten Gemeinden ohne Bethaus und Pfarrer auskommen mußten, wo die Hausandacht oder Bibelstunde in der Tat den öffentlichen Gottesdienst ersetzte. Das Ziel – und die Wirkung – war demzufolge nicht die Zersplitterung, sondern der Zusammenhalt der Gemeinden.

Die Carolina Resolutio (1731) schränkte nämlich nur die öffentliche Religionsausübung ein, erlaubte aber das private Lesen religiöser Schriften. Diese Möglichkeit wurde von dem Raaber Pietisten-Kreis erkannt und deshalb gab er sich mit großem Eifer den übersetzerischen und verlegerischen Aufgaben hin. Das Lesen der Erbauungsliteratur wurde zum Ausweg aus einer bedrängten Lage, zur Ausfüllung einer riesigen Lücke im kirchlichen Leben zur Bekämpfung der geistlichen Not und zu einem wirkungsvollen Mittel zum Überleben.

So wird doch die Schrift, besonders die Psalmen, viel guten Trost geben und den süßen, lieblichen Vater und Sohn gar reichlich zeigen, in dem das gewisse und ewige Leben verborgen liegt. Und wirklich, für wen es dahin kommen wird, daß er des Vaters Liebe zu uns in der Schrift sehen und fühlen kann, der kann auch leichtlich alles Unglück ertragen, das auf Erden sein mag. Wiederum, wer die selbige nicht fühlt, der kann auch nicht recht fröhlich sein, wenn er auch gleich in der Wollust und Freude der ganzen Welt schwämme. Es kann ja keinem Menschen ein so großer Unfall widerfahren, wie er Gott dem Vater selbst widerfahren ist, daß man sein liebstes Kind für alle seine Wunder und Wohltat zuletzt verspeit, verflucht und durch den allerschändlichsten Tod am Kreuz tötet.

Luther an Königin Maria von Ungarn, WA 19, 553,11–21

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke,
Landeskirchenamt, Meiserstr. 13, 80333 München; Tel.: (089) 55 95-271, Fax: (089) 55 95-444;
2. Stellv. Präsident: Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.,
Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen; Tel.: (09131) 49 09 39;
3. Schatzmeister: Präsident Dr. jur. Michael Winckler,
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel.: (05722) 9 60 12;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0.

Weitere Mitglieder:

5. Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,
Bümmersteder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 4 85 10 75;
6. Barbara Blomeyer, Burgbergstr. 99, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 14 70;
7. Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (1) 3 62 11 62;
8. Pastor Uwe Hamann, Zum Sportplatz 1, 21516 Müssen; Tel.: (04155) 8 21 74;
9. Pfarrer Ernst-Martin Kittelmann, Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
10. Oberkirchenrätin Käthe Mahn, Lutherisches Kirchenamt,
Richard-Wagner-Str. 26, 30177 Hannover; Tel.: (0511) 62 61-223, Fax: (0511) 62 61-211;
11. Pastor Johannes Nordhoff, Wentorfer Str. 88, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;
12. Pastor Siegfried Peleikis, Steinmarnr Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;
13. Kirchenrat Dr. h. c. Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 70184 Stuttgart; Tel.: (0711) 21 59-363;
14. Professor Dr. Andras Reuss,
Gyöngyösi ut. 17/5/17, H-1131 Budapest; Tel.: (1) 1 63 64 51;
15. Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 95 10;
16. Landeskirchenrat Pfarrer Dr. theol. habil. Rainer Stahl,
Dr.-Moritz-Mitzenheim-Str. 2 a, 99817 Eisenach; Tel.: (03691) 6 78-99; Fax (03691) 67 83 55;
17. Oberlandeskirchenrat Dieter Vismann,
Landeskirchenamt, Rote Reihe 6, 30169 Hannover; Tel.: (0511) 12 41-319

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

- Pastor Alfred Bruhn, Niedernstr. 2, 23628 Krummese; Tel.: (04508) 4 20;
Dekan em. Walter Hirschmann, Dorfstr. 9, 95503 Pittersdorf; Tel.: (09201) 9 54 20;
Superintendent em. Dr. Werner Monselewski,
Heyestr. 24, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 6 56 52;

Ehrenmitglieder:

Landesbischof em. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,
Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;

Oberkirchenrat em. Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Roßkampstr. 1, 30519 Hannover; Tel.: (0511) 837040.

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;

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.

Postbank 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: N. N.

Studienleiter: Pfr. Michael Hübner,

privat: Buckenhofer Str. 9a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 5 96 25.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; 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 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: N. N.

Studienleiter: Pfarrer Michael Hübner,
privat: Buckenhofer Str. 9a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 5 96 25.

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD
Exekutivsekretär: Pfarrer Michael Hübner,
privat: Buckenhofer Str. 9a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 5 96 25.

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 e.V.

Sondermeierstr. 86, 80939 München; Tel.: (089) 32 36 93 00, Fax: (089) 32 36 93 03;
E-Mail: 101610.3046@compuserve.com.

Vorstandsvorsitzender: Pfarrer Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 95 10; Fax: (09171) 95 11 50;

Studienleiter: Pfarrer Jürgen Reichel.

Ephorus: Prof. Dr. Gunther Wenz.

Das Collegium Oecumenicum wurde 1987 gegründet und versteht sich als Internationales Theologisches Studienkolleg: Ausländische und deutsche Studierende verschiedener Fachbereiche bilden eine Lern- und Lebensgemeinschaft, ausgehend von einer gemeinsamen Praxis Pietatis: Jeder Abend wird durch eine Andacht beschlossen; regelmäßig werden Gottesdienste im Haus und in Münchner Gemeinden gefeiert. Dazu findet wöchentlich der „Dies Academicus“ statt, und die Bewohner und Bewohnerinnen planen jedes Semester Gemeindeeinsätze und eine Studienfahrt zu Semesterbeginn. Das gemeinsame Frühstück und der Mittagstisch führen die Bewohner, die in Stockwerken zusammenleben, im Alltag zusammen.

Das Collegium Oecumenicum bemüht sich, den ausländischen Kommilitonen das Einleben in Deutschland und die Orientierung im deutschen Studiensystem möglichst zu erleichtern. Dazu stehen Studienleiter, Bibliothekarin und Wissenschaftliche Tutorin zur Verfügung. Die Studierenden selbst übernehmen zahlreiche Verantwortlichkeiten bis hin zu akademischen und sprachlichen Arbeitsgruppen und Förderkursen. Das Haus verfügt über eine gut ausgestattete theologische Studienbibliothek.

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);

Postbank Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Spar- und Kreditbank Nürnberg Nr. 3 118 100 (BLZ 760 605 61);

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.

Postbank 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 abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

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

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes (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 Rußland sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Michael Josupeit, Brühlstr. 33, 71083 Herrenberg; Tel.: (07032) 7 34 35.

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) 6 67 05, 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, Fax: (07221) 3 86 97;
Stellv. Vors. u. Schriftführer: Pfarrer Christof Schorling,
Schweibelstr. 7, 75172 Pforzheim; Tel.: (07231) 4 17 55;
Kassenführer: Markus Lützen, Hermannstr. 15, 79098 Freiburg; Tel.: (0761) 3 24 54;
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,
Am Regelsberg 6, 91301 Forchheim; Tel.: (09191) 3 38 81;
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);
Spar- und Kreditbank Nürnberg Nr. 3 118 100 (BLZ 760 605 61);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 13 15;
Leiter: Dr. theol. habil. Rudolf Keller, Fliederstr. 12, 91564 Neuendettelsau.

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: N. N.
Kassenführer: Justizamtman 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;

Postbank Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

1. Vorsitzender: Pastor Johannes Nordhoff,

Wentorfer Str. 88, 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. Kassensführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;

2. Kassensführerin: Lore-LieB 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, Fuhlsbüttler Str. 652, 22337 Hamburg, Tel.: (040) 6 30 49 59;

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;

Martha Sellhorn, Heußweg 6, 20257 Hamburg; Tel.: (040) 49 50 70;

Postbank 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,

Heyestr. 24, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 6 56 52;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,

Berlinstr. 13, 29223 Celle; Tel.: (05141) 5 34 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,

Steinmarnar Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;

Stellvertr. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,

Lehrter Str. 11, 30559 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassensführer: 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;

Postbank Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto:

Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473 (BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vorsitzender: Pfarrer Winfried Müller,
Zeppelinstr. 29, 35039 Marburg; Tel.: (06421) 4 25 73;
Stellv. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg; Tel.: (06451) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt,
Sandweg 8, 35085 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel.: (06424) 13 96;
Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 35279 Neustadt; Tel.: (06692) 64 20;

Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 34119 Kassel; Tel.: (0561) 310 21 31;

Konto: Ev. Gemeindeamt Marburg/Lahn;
Postbank 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 Peter Helms, Hauptstr. 20, 23899 Gudow; Tel.: (04547) 2 91;
Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Hans Heinrich Lopau,
Kanalstr. 3, 21514 Siebeneichen; Tel.: (04158) 424;
Kassenführerin: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 23879 Mölln; Tel.: (04542) 60 97;
Schriftführer: Pastor em. Alfred Bruhn,
Schönberger Str. 2, 23909 Ratzeburg; Tel.: (04541) 30 87;
Beisitzer: Pastor Dr. 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)

Geschäftsführung: Superintendent Dieter Lorenz,
Martin-Luther-Str. 9 a, 32105 Bad Salzuflen; Tel.: (05222) 6 10 13, Fax: (05222) 6 13 03;
Bankkonto: Sparkasse Bad Salzuflen 24 190 (BLZ 494 512 10).

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;
Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,
Bümmersteder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 4 85 10 75;
Kreispfarrer Martin Meyer, Franziskus-Str. 13, 49393 Lohne; Tel.: (04442) 13 78;
Kassenführer: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;
Bankkonto:
Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme Nr. 071-405 674 (BLZ 280 501 00).

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender: Pastor Josef Kalkusch, Holztrift 2, 31553 Sachsenhagen; Tel.: (05725) 333;
Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Hans Wilhelm Rieke,
Pfarrweg 8, 31675 Bückeberg; Tel.: (05722) 44 65;
Schatzmeister: Angelika Fehrmann, Herderstr. 27, 31675 Bückeberg;

Beisitzer:

Landesbischof Heinrich Herrmanns, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel. (05722) 96 00;
 Superintendent i. R. Friedrich Strottmann,
 Landsbergstr. 55, 31655 Stadthagen; Tel.: (05721) 48 18;

Landeskirchenkasse, Volksbank Bückeburg 50 477 700 (BLZ 255 914 13).

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender: Pastor i. R. Uwe Hamann,

Zum Sportplatz 1, 21516 Müssen; Tel.: (04155) 8 21 74;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg, Erikaweg 2, 25917 Leck; Tel.: (04662) 7 08 09;

Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 25541 Brunsbüttel; Tel.: (04852) 63 33;

Kassenführerin: Hanna Mascoff, Niflandring 23, 22559 Hamburg; Tel.: (040) 81 28 23;

Postbank 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,

Zum Sportplatz 1, 21516 Müssen; Tel.: (04155) 8 21 74;

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. theol. 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 i. R. 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;
 Kassenfürer: 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;
 Helmut Höller, Westerwaldstr. 96, 65549 Limburg; Tel.: (06431) 2 71 70;
 Prof. Dr. theol. habil. Werner Klän,
 Krockhausstr. 25b, 44797 Bochum; Tel. (0234) 9 48 90 22;
 oder: Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel; Tel. (06171) 2 43 40;
 Pastor Siegfried Matzke, Straße der Jugend 62 b, 02906 Klitten; Tel.: (035895) 5 04 18;
 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)

Geschäftsstelle: Postfach 68, 91561 Neuendettelsau;
 Hausanschrift: Missionsstr. 3, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 75; Fax: (09874) 93 22.
 Geschäftsführer: Dipl.-Kfm. Dr. Martin Köbler; Tel.: (09874) 93 21;
 1. Obmann: Pfarrer Dr. Wolfhart Schlichting,
 Zobelstr. 11, 86153 Augsburg; Tel.: (0821) 55 12 44;
 2. Obmann: Pfarrer Albrecht I. Herzog,
 Büttelochweg 1, 95643 Tirschenreuth; Tel.: (09631) 13 96;
 3. Obmann: Dr. Hans Paul Kreßel, Ebenreuther Str. 13, 90482 Nürnberg; Tel.: (0911) 54 13 74;

2. Martin-Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Pfarrer Mag. Pál Fónyad,
 Wenzel-Frey-Gasse 2, A-2380 Perchtoldsdorf; Tel.: (1) 8 69 25 47;
 Bundesobmannstellvertreter: Pfarrer Mag. Hans Hubmer,
 Schaumburger Str. 17, A-4070 Eferding; Tel.: (07272) 22 54;
 Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Gerhard Hoffleit,
 Kainachgasse 37/41/4, A-1210 Wien; Tel.: (1) 2 92 29 96.
 Bundesschatzmeister: Rosalia Kaltenbacher,
 Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (1) 69 66 70;
 Stellvertreter: Amtsdirektor 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. Herwig Sturm, 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, A-7501 Siget i. d. Wart; Tel.: (03352) 3 33 35;

Kärnten: Pfarrer Siegfried Lewin, A-9853 Dornbach; Tel.: (04732) 20 85;

Niederösterreich: Pfarrer Mag. Pál Fónyad,
 Wenzel-Frey-Gasse 2, A-2380 Perchtoldsdorf; Tel.: (1) 8 69 25 47;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer,
 Schaumburger Str. 17, A-4070 Eferding; Tel.: (07272) 22 54;

Salzburg: Pfarrer Mag. Peter Buchholzer,
 Nösnerstr. 12, A-5161 Elixhausen; Tel.: (0662) 48 08 03;

Steiermark: Pfarrer Mag. Frank Schießmann,
 Schillerstr. 13, A-8280 Fürstenfeld; Tel.: (03382) 5 23 24;

Tirol: Pfarrer Bernhard Groß, Technikerstr. 50, A-6020 Innsbruck; Tel.: (0512) 28 74 32;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
 Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 86 56 75;

Pfarrer Mag. Johann Pitters, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel.: (1) 2 82 21 40

Ehrenmitglieder:

Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
 Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 86 56 75;

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, Griestorgasse 1, A-5400 Hallein; Tel.: (06245) 7 57 03;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (1) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien 7 824 100.

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 Renate Daub, Eggasweg 10, FL-9490 Vaduz; Tel.: (075) 232 25 15;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (01) 302 53 22.

Schriftführer: Herbert Dipner, Dorfmatstr. 8, CH-4132 Muttenz/BL.; Tel.: (061) 461 07 59;

Beisitzer:

Marianne Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein; Tel.: (071) 777 17 15;

Günter Klose, Mühlerain 15, CH-3210 Kerzers; Tel.: (031) 755 69 42;

Henry Newman, Grubstr. 443, CH-5300 Turgi-Wil; Tel.: (056) 223 11 57;

Pfarrer George Posfay,

4, chemin de la Bride, CH-1224 Chêne-Bougeries; Tel.: (022) 348 76 77;

Kooptiertes Mitglied:

Pfarrer Reinhold Netz, L'Imperial 611, 9, Avenue de la Madone, F-06500 Menton

Obleute für die Gemeinden:

Basel: Herbert Dipner (s. o.);

Bern: Günter Klose (s. o.);

Vaduz: Ingrid Kobel, Schaaner Str. 110, FL-9494 Schaan; Tel.: (075) 232 49 24;

Zürich: Henry Newman (s. o.);

Nina Michel, Südstr. 108, CH-8008 Zürich; Tel.: (01) 381 5232;

Postkonto: Martin Luther-Bund, 8057 Zürich, Nr. 80-5805-5.

4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 23904 Ratzeburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof i. R. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,

Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;

Sekretär: Oberkirchenrat i. R. Sibrand Siegert,

Mechower Str. 38, 23909 Bäk bei Ratzeburg; Tel.: (04541) 8 41 14.

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle: Prediger 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, Kiehnlestr. 10, 75172 Pforzheim;

Reinhard Schott, Burgweg 1, 67304 Eisenberg;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 74072 Heilbronn;

Jakob Zerr, Tannhoferweg 14 a, 75179 Pforzheim;

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel Nr. 2119 (BLZ 520 604 10).

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/Marne; 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. Fundacion Luterana de Chile

Präsident: Dr. Julio Lajtonyi G.,
 Avda. Lota 2330, Providencia, Casilla 16067, Santiago 9, Chile; Tel.: (0056 2) 2 31 72 22;
 privat: Piacenza 1090, Santiago 10, Chile; Tel.: (0056 2) 2 20 59 40.

9. The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend Pastor Paul G. Fritz,
 Lutherhaus, 24 Adelaide Road, IRL-Dublin 2, Tel.: 6 76 65 48.

10. Lutherstichting (Niederlande)

Geschäftsleiter: Ds. J. A. Roskam,
 Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 3 45 17 83;
 ab 20. 11. 1997: Jibbo Poppen, Berkenlaan 25, NL-9678 RT Westerlee; Tel.: (0597) 41 63 99;
 Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, Den Haag.

11. Luther-Bund in Ungarn

Präsidenten:
 Rektor Prof. Dr. András Reuss,
 Rózsavölgyi köz 3, H-1141 Budapest; Tel.: (1) 3 63 64 51, Fax (1) 3 63 74 54;
 Gymnasialdirektor Mátyás Schulek,
 József krt. 71-73 III.43, H-1085 Budapest; Tel.: (1) 1 14 27 15;

Vizepräsidenten:

Pfarrer und Senior László Bálint, Dévai B. M. tér 1, H-1034 Budapest; (1) 1 68 68 93;
 Univ.-Dozent Dr. Tibor Fabiny jun., Lukács u. 1, H-1023 Budapest; Tel.: (1) 1 89 62 93;
 Geschäftsführer: Pfarrer Pál Lackner, Petöfi tér 2, H-9025 Győr; Tel.: (96) 32 03 12;

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.

Anschriften der Verfasser

Assistent Zoltán Csepregi,
Kalmár u. 16, H-2096 Üröm, Ungarn

Drs. Theodorus Arnoldus Fafié,
„In der Librije“, Kempen 80, NL-2036 EM Haarlem, Niederlande

Udo Hahn,
Elliger Höhe 29, 53177 Bonn

Pfarrer Dr. Andrej Hajduk,
Zéhorského 12, SK-96231 Sliac, Slowakei

Pfarrer z. A. Dr. Thomas Hohenberger,
Schmiedstr. 12, 95233 Helmbrechts

Pfarrer Dr. habil. Rudolf Keller,
Fliederstr. 12, 91564 Neuendettelsau

Bischof Dr. Hans Christian Knuth,
Plessenstr. 5 a, 24837 Schleswig

Professor Dr. Ulrich Kühn,
Denkmalsblick 17, 04277 Leipzig

Pfarrerin Marianna Mátrai-Szabó,
Napos utca 2, H-1125 Budapest, Ungarn

Professor Dr. Maurice Schild,
Luther Seminary, 104 Jeffcot Street, North Adelaide, South Australia 5006

Professor D. Dr. Gottfried Voigt,
Hausstockweg 57/621, 12107 Berlin

Bischof em. Professor Dr. Ulrich Wilckens,
Alte Schmiede, 23758 Weißenhaus

Pfarrer Dr. Andreas H. Wöhle,
Contrabasweg 96, NL-1312 WP Almere, Niederlande

DAS GUTE BEHALTET

KIRCHEN
UND
RELIGIÖSE
GEMEINSCHAFTEN
IN DER
SOWJETUNION
UND IHREN
NACHFOLGESTAATEN

Das Gute behaltet

Kirchen und religiöse
Gemeinschaften in der
Sowjetunion und ihren
Nachfolgestaaten

Hg. v. Hans-Christian
Diedrich, Gerd Stricker,
Helmut Tschoerner

336 Seiten, EfaIn gebd.,
DM 34,-
ISBN 3-87513-101-0

Nach sieben Jahrzehnten gewalttätiger Unterdrückung allen religiösen Lebens hat sich in Rußland und den anderen Nachfolgestaaten der früheren Sowjetunion ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Die Russische Orthodoxe Kirche, die Lutherische Kirche und die anderen seit Jahrhunderten in Rußland beheimateten Glaubensgemeinschaften können sich wieder ungehindert entfalten. Aber auch neuere religiöse Bewegungen und Sekten dringen mit ihren Heilslehren ins Land.

Die Autoren des vorliegenden Bandes unternehmen den Versuch einer Übersicht und einer theologischen Wertung. Ihr Ausgangspunkt und Kriterium ist das Apostelwort aus dem ersten Thessalonicherbrief: »Prüfet alles, und das Gute behaltet.«



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35

Gerlinde Viertel

EVANGELISCH
IN
POLEN

Staat, Kirche und Diakonie
1945–1995

Gerlinde Viertel

Evangelisch in Polen

Staat, Kirche und Diakonie
1945–1995

ca. 220 Seiten, Efalın gebd.,

ca. DM 32,–

ISBN 3-87513-105-3

Über die Evangelisch-Lutherische Kirche Polens gibt es wenig Literatur, insbesondere über ihre Geschichte nach 1945. Die Gründe hierfür sind ebenso vielfältig wie einleuchtend. Die Zeiten waren nicht so, als daß solche Darstellung hätte entstehen können, weder in der Kirche, die darzustellen ist, noch in ihrer – deutschen – Nachbarschaft.

Mit dem vorliegenden Band wird eine der Einzeldarstellungen vorgelegt, die der fälligen Gesamtdarstellung regelmäßig vorausgehen. Sie ist hervorgegangen aus einer Diplomarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg. Ihr Thema, die Orientierung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche an der diakonischen Aufgabe, läßt sich mehr als alles als ein Charakteristikum des polnischen Protestantismus bezeichnen. Insofern ist der Weg zu einem umfassenden Porträt des polnischen Luthertums nicht mehr weit, wie denn auch das Inhaltsverzeichnis ausweist.

Die Verfasserin, Erziehungswissenschaftlerin und Pfarrfrau in Köln, die seit langen Jahren in der polnisch-deutschen Partnerschaftsarbeit engagiert ist, stützt sich in wesentlichen Teilen ihrer Arbeit auf Quellen, die nur wenigen zugänglich sind: Aufsätze, Manuskripte, Nachschriften in polnischer Sprache sowie auf Gesprächsprotokolle, die im Lauf ihrer eigenen Forschungsarbeit durch den Kontakt mit unmittelbaren Zeugen entstanden sind. Hieraus bezieht der Band »Evangelisch in Polen« die Unmittelbarkeit und Sensibilität, die ihn zu einer lesenswerten Lektüre macht. Auch derjenige, dem das Thema vertraut ist, wird überraschende Einblicke gewinnen.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35

