



N12<511477153 021



UB Tübingen

Lutherische Kirche in der Welt

45-47
1998-2000

WZ

G h

5225^{bb}

106

1012

~~N12<508914722 021>~~

gelöscht



UB Tübingen

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1998

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 45 1998



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
1998

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1998

Herausgeber: von Christian Jahl
Herausgeberin: von Christiane Jahl

120-22747-5600-218

120-22747-5600-218

120-22747-5600-218

Inhalt

Christoph Reuter

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 45 · 1998



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN
1998

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 42 - 1998



ISBN 3-87513-113-4

Gh 5225 bb - 45

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1998

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

Redaktion: Helmut Tschoerner

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Inhalt

Claus-Jürgen Roepke Zum Geleit	7
Georg Kretschmar Gott schenkt einen neuen Anfang	9
Predigt über Johannes 21,15–19	
In memoriam Dr. h. c. Peter Schellenberg	14
10. 10. 1935–28. 9. 1997	
THEOLOGIE	
Bernhard Maurer Martin Luther und die Mystik	23
Reinhard Brandt Luthers Einsicht in „De servo arbitrio“ und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute	47
Klaus Raschzok Der Feier Raum geben	79
Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst	
Hans Krech Unser Gottesdienst: Die Feier der heilschaffenden Gegenwart Gottes	104
Rudolf Keller Wilhelm Maurer	121
Ein Rückblick auf den Ephorus im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes	

Karl Lehmann	
Luther als Lehrer des Glaubens?	131
Die ökumenische Bedeutung seiner Katechismen	

DIASPORA

Werner Monselewski	
Melanchthon und die Diaspora	147

Juris Rubenis	
Wiedergeburt und Erneuerung in den osteuropäischen Kirchen unserer Zeit	161
Ein Beitrag aus der Perspektive der Kirche Lettlands	

Arthur Hermann	
Die Litauische Evangelisch-Lutherische Kirche im Exil	173

Manfred Brockmann	
Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks ...	195

Helmut Tschoerner	
Zum Gedenken an Harald Kalnins und Wilhelm Kahle	203

Gliederung des Martin-Luther-Bundes	210
Anschriften der Autoren	223

Zum Geleit

Auch dieses Jahrbuch dokumentiert erneut die Breite und Vielfalt der Diasporaarbeit des Martin-Luther-Bundes, seine lebendigen Beziehungen zu den lutherischen Minderheitskirchen im osteuropäischen Raum und das geistliche Fundament seines Engagements im gottesdienstlichen Leben. Eine Reihe von Aufsätzen geht auf theologische Tagungen zurück, die nicht nur der Begegnung und dem geistig-geistlichen Austausch dienen wollen, sondern die sich verpflichtet wissen, im Tagungsbetrieb landauf, landab die lutherische Stimme zu Gehör zu bringen. Die Predigt zur Wiedereinweihung der durchaus respektvoll als „Schwimmbadkirche“ bezeichneten Kathedrale des russischen Luthertums in St. Petersburg, der Beitrag über Harald Kalnins und Wilhelm Kahle sowie der Situationsbericht aus Lettland sind mehr als Erinnerungen an vergangene Zeiten. Dem aufmerksamen Leser veranschaulichen sie den von Gott geschenkten Neuaufbruch lutherischen Lebens im Ostseeraum.

Wir haben uns entschieden, in diesem Jahrbuch auch die Predigt und die Ansprachen abzdrukken, die am 7. Oktober 1997 beim Abschied von unserem Bruder und Freund Peter Schellenberg gehalten wurden. An diesem Gottesdienst in der Neustädter Kirche zu Erlangen nahmen mehrere hundert Pfarrer aus ganz Deutschland und den Nachbarkirchen teil. Fürbitte und Dank, getragen von den trostreichen Chorälen unserer Kirche, kennzeichneten diese Feier zusammen mit der Familie von Pastor Dr. Peter Schellenberg und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, den Freunden und Verantwortlichen des Martin-Luther-Bundes. Die Monate, die seitdem vergangen sind, haben ebenso wie die zahlreichen Briefe, die in der Geschäftsstelle eingingen, unterstrichen, was Gott der Diasporaarbeit der lutherischen Kirche mit Peter Schellenberg geschenkt hatte und wie sehr sein Verlust ein Einschnitt in unserer Arbeit bedeutet.

So erscheint dieses Jahrbuch nun erstmals nicht mehr in der gestaltenden Mitverantwortung von Peter Schellenberg. Wir danken Herrn Oberkirchenrat i. R. Helmut Tschoerner, Potsdam, sehr herzlich für die Betreuung dieses Jahrbuchs. Auch diese Publikation gehört zum Vermächtnis Peter Schellenbergs, das zu bewahren wir uns in dankbarem Gedenken verpflichtet wissen.

München/Erlangen, im März 1997

Claus-Jürgen Roepke
Oberkirchenrat
Präsident des Martin-Luther-Bundes

Gott schenkt einen neuen Anfang

Predigt über Johannes 21,15–19¹

Hohe Festversammlung, liebe Gemeinde, liebe Gäste aus nah und fern!

Dies ist ein Freudentag für unsere Kirche, für St. Petersburg und für uns alle, die wir hier versammelt sind. Daß die Kirche der hll. Apostel Petrus und Paulus, die Petrikirche, wieder Ort für regelmäßige Gottesdienste sein darf, daß unsere Kirche, die sich über so große Weiten erstreckt, ein sichtbares geistliches Zentrum erhält und daß dieser Kirchenbau so schön geworden ist – das ist eine große, wundersame Gabe Gottes. Gewiß haben Menschen dies ermöglicht und gewirkt, ihnen wird später zu danken sein. Aber zuerst wollen wir dem Evangeliumstext nachsinnen, der eben verlesen worden ist, dem Bericht des Evangelisten Johannes von der Neu-Berufung des Apostels Petrus durch den auferstandenen Christus. Es ging um einen neuen Anfang wie für uns.

I.

Petrus und Paulus, die Apostel, deren Namen unsere Kirche trägt, waren Männer ganz unterschiedlicher Herkunft und Prägung: der eine, Simon, Fischer vom See Genesareth, der andere studierter Theologe, aus einer griechischen Handelsstadt im Gebiet der heutigen Türkei, Saul, der sich griechisch Paulus nannte. Was sie zusammenhielt, war der Auftrag des auferstandenen Christus, Träger und Boten Seines Evangeliums zu sein. Und noch etwas verband gerade diese Männer: es gab in ihrem Leben einen dunklen Fleck, eine Zeit oder auch nur eine Stunde, in der sie versagt hatten. Paulus schreibt von sich selbst, er habe die Gemeinde Gottes ver-

¹ Festpredigt aus Anlaß der Wiedereinweihung der Petrikirche in St. Petersburg am 16. September 1997.

folgt, und Petrus hat in der Nacht der Verhaftung seinen Herrn dreimal verleugnet. Aber der Auferstandene hat sie dennoch oder neu in Seinen Dienst gestellt. Dreimal hat Petrus verleugnet, und dreimal wiederholt Christus den erneuerten Auftrag. Die Kirche Jesu Christi ist die Gemeinschaft der begnadigten Sünder. Dafür stehen beide Apostel mit ihrem Leben.

Gott schenkt einen neuen Anfang. Dieser neue Anfang ist aber auch Bestätigung der alten Zusagen. Der Apostel Paulus ist sich gewiß, daß Gott ihn schon von seiner Mutter Leib an ausgesondert hatte. Und über Petrus stand doch schon das Wort Jesu, daß Er auf ihn, dem Er den neuen Namen „Felsenmann“ gab, Seine Kirche bauen werde. Auch wir haben keine neue Kirche gebaut, sondern die alte zurückerhalten und erneuert. Das Dunkle, das dazwischen kam, ist überwunden, aber es ist nicht einfach vergessen. Petrus bleibt immer der Mann, den der Herr berufen hat zum Menschenfischer, zum Haupt der Kirche, der diesen Seinen Herrn verleugnet hat und der dennoch von diesem Herrn neu die Weisung erhalten hat: Weide meine Schafe, leite meine Kirche.

Ihr Lieben, ich denke, wir dürfen uns in diesem Bericht wiederfinden. Uns ist ein neuer Anfang geschenkt. Die Petrikerche ist wieder ein Haus, in dem Gott uns segnet mit Seinem Wort und Seinen Sakramenten und in dem wir ihm dienen dürfen in Gebet und Lobpreis. Die Zeit der Repressionen, die Zeit der Schließung und Entweiheung dieser Kirche war gewiß eine Epoche der Verleugnung Gottes in unserem Land. Und es war auch eine Zeit des Abfalls vieler von dem, was ihren Müttern und Vätern heilig gewesen war. Aber nicht darin sehe ich die Analogie zum Weg der Apostel. Es liegt mir auch fern, den Eindruck zu erwecken, als wäre es eine Sünde oder gar Gotteslästerung gewesen, in diesem Hause zum Schwimmen zu gehen. Aber wie für die Apostel gilt auch für uns, daß diese Vergangenheit nicht einfach getilgt ist, daß man sie vergessen könnte. Sie ist zugedeckt, so wie das Schwimmbassin unter den Platten, auf denen die Bänke stehen. Aber sie ist da und setzt den Rahmen, wenn wir unsere Zukunft bedenken. Denn auch uns gilt wie den Aposteln: daß Gott einen neuen Anfang schenkt, schließt einen neuen Auftrag ein.

II.

Wenn der Apostel Paulus von diesem neuen Auftrag schreibt, dann spricht er von Gottes Barmherzigkeit, von Seiner Gnade: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin“, schreibt er den Korinthern (I Kor 15,10). Petrus redet

anders. Er beruft sich darauf, daß sein Herr ihn, den Fischer Simon vom See Genzareth, kennt, mit seinen guten und mit seinen schwierigen Eigenarten, mit seiner ganzen Vergangenheit, und daß Er, der auferstandene Herr, weiß, daß er, Petrus, Ihn lieb hat, was immer gewesen war. Beide apostolischen Antworten gehören zusammen. Aber ich denke, die Worte des Petrus können uns gerade heute helfen. An einem solchen Tage gehen wohl jedem von uns die verschiedensten Erinnerungen und Überlegungen durch den Kopf. Die alten Petersburger könnten so vieles erzählen aus guten und bösen Tagen. 1837 ist diese Kirche zum ersten Mal geweiht worden. Ich nenne danach die Jahreszahlen 1917 – das Jahr der Oktoberrevolution – und 1937 – damals wurde diese Kirche geschlossen und beschlagnahmt. Was ist allein in diesen letzten sechzig Jahren geschehen! Ich denke nicht nur an die Unterdrückung aller Kirchen und die Verfolgung der Gläubigen, sondern auch an die Blockade Leningrads, durch die doch Glieder unserer Gemeinde ebenso umgebracht wurden wie andere Bürger dieser Stadt. Es gäbe so vieles zu berichten auch über die verschlungenen Wege der Neusammlung unserer Gemeinden in Leningrad/St. Petersburg, Gutes und Nicht-Gutes. Woher wir auch kommen – aus Rußland, Usbekistan, Weißrußland, aus Deutschland, Finnland, der Slowakei, aus Amerika, es sind Jahre, die uns geprägt haben, durch unsere Taten und durch das, was uns widerfahren ist, auch durch Geschehnisse, über die wir mit keinem Menschen reden würden. Aber Gott weiß alle Dinge. Bei Ihm sind sie aufgehoben. Er bringt zusammen, was wir nicht mehr verknüpfen können. Und am Ende zählt nur das eine, daß wir mit Petrus sagen können: Du, Herr, weißt, daß ich Dich lieb habe. Wenn wir dies wissen, dann sind wir frei für den neuen Anfang. Dann können wir mit dem Apostel Paulus die Gnade Gottes rühmen.

III.

Gott vergibt verschiedene Aufträge. Schon Paulus hatte der auferstandene Christus eine eigene Mission anbefohlen. Wir sind nicht Petrus. Aber die Weisung an ihn: Weide meine Schafe, gilt der Kirche aller Zeiten und an jedem Ort. Immer brauchen die Gemeinden Leitung durch den Dienst der Verkündigung des Evangeliums von der Auferstehung des gekreuzigten Sohnes Gottes und durch die Verwaltung der hl. Sakramente. Dabei ist in diesem Wort des Herrn an Petrus vorausgesetzt, daß es diese Herde Christi, die Gemeinden gibt. Das gilt auch für uns. Lutheraner sind wohl nie als Missionare nach Rußland gekommen. Sie waren hier und deshalb brauchten sie

Kirchen für den Gottesdienst. Aber heute ist es doch anders als 1729 – damals ist der Grundstein zur ersten Petrikirche an diesem Ort gelegt worden – oder 1837. Nach allem, was gewesen ist, mußte und muß die Lutherische Kirche in unserem Land neu gesammelt werden. Gewiß nicht dadurch, daß Schafe aus anderen Herden gestohlen werden. Aber wer zu dieser Herde gehört, das wird eben erst beim Sammeln und Hüten sichtbar. Ein Kirchengebäude am Nevski-Prospekt in St. Petersburg darf keine sich abschließende Gemeinschaft beherbergen. Wir sind ein Teil dieser Stadt wie unsere ganze Kirche ein Teil der russischen Gesellschaft ist. Das gilt – natürlich – ebenso für die anderen Staaten, die aus dem alten Zarenreich und dann der Sowjetunion hervorgegangen sind und in denen wir Gemeinden haben. Es sind neue Herausforderungen und damit neue Aufgaben hinzugekommen. Deshalb ist das russisch-deutsche Begegnungszentrum in Verbindung mit unserer Kirche und durch sie mitbegründet worden. Wir waren immer eine christliche Kirche neben anderen in St. Petersburg und ganz Rußland, und wir waren immer eine Minderheitskirche neben der so viel größeren Russischen Orthodoxen Kirche. Wir haben immer respektiert, was Gott anderen Kirchen aufgetragen und anvertraut hat. Aber heute ist uns geboten, so viel zusammenzuarbeiten, wie es uns möglich ist, eben weil die Jahrzehnte seit der Oktoberrevolution und der Wende, die zum Zerfall der Sowjetunion führte, Folgen hinterlassen haben in der Gesellschaft, bei denen, deren Mütter und Väter Christen gewesen waren: Zusammenarbeit im Bereich der Diakonie und auch des Heimholens der Menschen dieser Stadt in den Glauben, den die Apostel Petrus und Paulus gepredigt haben. Begegnung von Russen und Deutschen war in diesem Land und in unserer Stadt immer auch Begegnung insbesondere von orthodoxen und lutherischen Christen und den Traditionen, aus denen sie kommen. Natürlich sollen damit die anderen christlichen Kirchen, mit denen wir in Freundschaft, ja brüderlicher Verbundenheit in dieser Stadt, in diesem Land zusammenleben, nicht ausgegrenzt werden.

Gott schenke, daß alle Begegnungen in diesem Haus der Versöhnung dienen und die Verbundenheit in Freundschaft fördern. Der neubestätigte Auftrag isoliert uns nicht gegenüber anderen Gemeinden, sondern muß uns gerade zusammenführen, so wie der Auftrag des Auferstandenen, der Petrus und Paulus als Apostel berief, sie trotz der Verschiedenheit des Auftrages und ihrer menschlichen und theologischen Unterschiedenheiten zusammenzwang und zusammenhielt.

IV.

Petrus hört aus dem Munde seines Herrn, daß am Ende seines ihm anbefohlenen Dienstes das Martyrium stehen wird, der Tod am Kreuz mit ausgereckten Armen in der Nachfolge seines Herrn, des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Man kann vom Weg der Christenheit in diesem Jahrhundert nicht reden, ohne von den Märtyrern zu sprechen. Das gilt auch für unsere Kirche und für die Gemeinden dieser Stadt. Auch der letzte Pastor der Petrikirche vor dem Neuanfang ist Märtyrer geworden. „Und führen, wohin du nicht willst“, das können so viele Brüder und Schwestern aus unseren Gemeinden im Rückblick über ihr Leben setzen. Nicht nur die Vergangenheit, auch die Zukunft kennt Gott allein. Aber, was der Evangelist am Ende über das Sterben des Apostels Petrus schreibt, ist nicht eine Drohung und soll nicht schrecken, es ist eine Verheißung. Wir leben in Hoffnung und sehen eine Zukunft mit den alten und mit neuen Aufgaben vor uns. Die Dämonen der Vergangenheit sind gefesselt. Sie sind geschwunden wie das Schwimmbecken in der Mitte der Petrikirche. Gott gebe, daß sie nie mehr freigelassen werden. Wir dürfen fröhlich, gelassen, dankbar und mit Zuversicht in die Zukunft gehen. Denn was auch kommen mag, wenn wir gewiß sein können, daß Gott uns kennt und weiß, daß wir Ihn, den dreieinigen Gott, lieben, dann dürfen wir uns auch daran halten, daß niemand uns aus Seiner Hand reißen kann: im Leben und im Sterben dürfen wir Gott preisen.

Möge der allwissende dreieinige Gott uns segnen, daß diese Verheißung an uns wahr wird.

§ 320

In memoriam Dr. h. c. Peter Schellenberg,

10. 10. 1935–28. 9. 1997

Am 28. September 1997, dem Vorabend des Michaelistages, verstarb nach kurzer Krankheit im Alter von 61 Jahren der Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg.



Der aus Hamburg stammende Theologe leitete die Arbeit des Diasporawerkes der lutherischen Kirchen Deutschlands seit 1974. Der Präsident des Martin-Luther-Bundes, Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke, erklärte zum Tod von Pastor Schellenberg:

„Die lutherischen Minderheitskirchen Europas verlieren mit dem Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes einen langjährigen väterlichen und verständnisvollen Förderer ihres Dienstes. Peter Schellenberg verkörperte in der weltweiten evangelischen Christenheit Treue und Verlässlichkeit des Luthertums im Land der Reformation. Von der Zentrale des Martin-Luther-Bundes in Erlangen aus wirkte er mit unermüdlicher Freundlichkeit für die

lutherische Diaspora, vor allem in Mittel- und Osteuropa. Wir beugen uns dem Willen Gottes, denken fürbittend an die Familie Schellenberg und danken Gott für den Dienst unseres Bruders in unserer Mitte. Der Dreieinige Gott geleite ihn durch seine Engel in sein himmlisches Reich.“

Am 7. Oktober 1997 fand in der Neustädter Kirche in Erlangen ein Gedenkgottesdienst statt, in dem eine große Trauergemeinde Abschied nahm von dem Heimgegangenen.

Nachfolgend drucken wir die in diesem Gottesdienst gehaltenen Nachrufe von Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke und Bischof Dr. Christoph Klein, Hermannstadt (Rumänien), sowie die Trauerrede von Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller:

Verehrte, liebe Frau Schellenberg,
liebe Freunde des Martin-Luther-Bundes,
liebe Trauergemeinde!

Sehr traurig, ja bestürzt, nehmen wir in dieser Stunde Abschied von unserem Bruder Peter Schellenberg. Wir – der Vorstand des Martin-Luther-Bundes, die Träger der Arbeit im Bundesrat und in der Mitgliederversammlung, die regionalen Vereine im In- und Ausland, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Zentrale drüben an der Fahrstraße und der unüberschaubare Kreis von Freunden, der sich im Martin-Luther-Bund der Hilfe für die lutherische Diaspora in Europa und Brasilien verpflichtet weiß.

Am 1. September 1974 hat der Hamburger Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg die Aufgabe des Generalsekretärs übernommen. Seitdem hat er die Arbeit des Martin-Luther-Bundes in ungewöhnlicher Weise als ein Netzwerk lutherischer Gemeinschaft quer durch Europa geprägt: durch seinen Arbeitseinsatz, sein theologisches Profil und seine geistliche Ausstrahlung, seine Menschenfreundlichkeit, sein Verhandlungsgeschick und seine unmittelbare Zuwendung zu den Schwestern und Brüdern in der Diaspora. Im Baltikum, in den kleinen lutherischen Kirchen West- und Osteuropas und im fernen Brasilien stand sein Name für Treue und Verlässlichkeit des Luthertums im Land der Reformation.

So haben wir ihn erlebt: Neben der Bibel das Kursbuch der Bundesbahn und den Flugplan im Gepäck, immer unterwegs mit Laptop und Kopfhörer für das Klassikprogramm im Intercity – unterwegs zu Sitzungen, in denen er leise, aber deutlich für die Interessen der Minderheitskirchen kämpfte, unterwegs zu Gemeinden, die ihm ihre Pläne für den kirchlichen Wiederaufbau vertrauensvoll erläuterten, unterwegs als geistlicher Krisenmanager,

wenn irgendwo im osteuropäischen Luthertum wieder einmal Bischof und Pfarrer aneinander gerieten. Unterwegs zu Menschen, an deren Geschick er Anteil nahm und denen er neue Hoffnung, Trost und Hilfe brachte. Ein bischöflich-brüderlicher Visitator im Sinn der alten lutherischen Visitationsordnung war Peter Schellenberg für die Kirchen in der Diaspora. Bischof Volny aus dem Teschener Land schreibt uns: „Ich will ausdrücken aufrichtiges Beileid und Mitleid zum Ableben des Freundes unserer Kirche. Es war ein Mensch großen Glaubens, der reiche Früchte für kleine Kirchen in Mittel- und Osteuropa gebracht hat. Er konnte uns allen ein wirkliches Heim in Erlangen schaffen, lebte mit Freuden und Sorgen von allen kleinen Kirchen. Mit tiefer Demut beugen wir uns vor Gott und danken für die Gabe des Lebens und Dienstes unseres verstorbenen Bruders im Herrn.“

Aber wir haben ihn auch daheim erlebt, im Haus an der Fahrstraße. Als Redakteur der kleinen Zeitschrift, beim Entwurf neuer Projekte für den von ihm wieder belebten und besonders geschätzten Verlag. Wie er tagaus, tagein die Besucher empfing, so daß die Zentrale des Martin-Luther-Bundes für unendlich viele Menschen, vor allem aus Osteuropa, zu einer wahren „Herberge zur Heimat“ wurde. Bei der Planung von LKW-Hilfstransportkreuz und quer durch die Weiten des russischen Landes. Und als ein Generalsekretär, der vielen, langjährigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern eher väterlicher Freund und Wegbegleiter denn Chef und Dienstvorgesetzter war.

Andere Vereine haben Projekt- und Arbeitsgruppen, Gremien, die über Anträge entscheiden, eine Finanzabteilung, ein Öffentlichkeitsreferat, eine ganze theologische Fachabteilung und einen Frühstücksdirektor, der Geld beschafft und die VIPs streichelt. Peter Schellenberg war für den Martin-Luther-Bund alles dies – und mehr – in seiner Person. Und er war dies in großer Bescheidenheit.

Bemerkenswert – und ein verpflichtendes Erbe für uns – ist dabei die Einbindung dieses Vereins in das Ganze unserer lutherischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes. In die Zeit des Wirkens von Peter Schellenberg fällt die Gründung einer ganzen Reihe von Martin-Luther-Vereinigungen im benachbarten Ausland, in Ungarn, der Schweiz und Liechtenstein etwa. Weitere derartige Neugründungen sind in Vorbereitung. Hier wird deutlich, daß es dem Martin-Luther-Bund nicht nur um praktische Hilfe, sondern um Pflege und Weitergabe des geistigen Erbes der Reformation geht.

Das Vereinsleben des deutschen Protestantismus zeichnet sich im allgemeinen nicht durch eine besondere Nähe zur Kirche und den Gemeinden vor Ort aus. Daß dies im Martin-Luther-Bund von Anfang an ganz anders war, hängt mit seiner Entstehungsgeschichte zusammen. Daß es so blieb, lag aber in hohem Maß an der Art, wie Peter Schellenberg sein Amt in den zu-

rückliegenden 23 Jahren verstand und wahrnahm. Der Martin-Luther-Bund versteht sich als ein Werkzeug der lutherischen Kirchen in Deutschland, als ein Werk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, ein „anerkanntes Werk“, wie es in der Satzung heißt. Peter Schellenberg hat diese „Anerkennung“ des Martin-Luther-Bundes mit steter Liebenswürdigkeit angemahnt und die VELKD ermutigt, sich dieses Werkes zu bedienen. Daraus ist eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen dem Lutherischen Kirchenamt und der Zentrale in Erlangen erwachsen. Wenige Tage vor seinem Tod waren Peter Schellenberg und ich zum Gedankenaustausch in der Kirchenleitung. In Erinnerung an diese guten Gespräche würdigte Bischof Hirschler jetzt in einem Brief an den Martin-Luther-Bund Bruder Schellenbergs „Zuversicht, Aufmerksamkeit und Umsicht“. Wir danken Frau Oberkirchenrätin Mahn, die heute unter uns die Vereinigte Kirche, das Lutherische Kirchenamt und das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes vertritt und uns die Anteil nehmenden Grüße von Generalsekretär Noko vom Lutherischen Weltbund überbringt.

Auch in die Arbeit der EKD, die heute durch OKR Mildenerger vertreten ist, und in die Kooperation mit dem großen Bruder, dem „Gustav-Adolf-Werk“, hat Peter Schellenberg seine Kompetenz eingebracht. Daß im Martin-Luther-Bund dabei immer auch lutherische Kirchen mitarbeiteten, die nicht der VELKD angehören und zu diesen auch die Selbständige Lutherische Kirche zählt, verdanken wir ohne Zweifel dem theologischen Profil und dem geistlich-diplomatischen Geschick Peter Schellenbergs. Und so darf vielleicht in dieser Stunde doch gesagt werden, daß einer der letzten Abendmahlsgottesdienste, in denen er am Tisch des Herrn kniete, in der Gemeinschaft der Selbständigen Lutherischen Kirche stattfand.

Bischof Kohlwege, der Bischof der nordelbischen Heimatkirche unseres Bruders, hat in seinem Schreiben an den Martin-Luther-Bund festgestellt, daß Peter Schellenberg unter uns „deutliche Spuren“ hinterlassen habe, Spuren, „die ihren Grund im Evangelium haben und zu den Menschen führen“. So hat er 23 Jahre in unserer Mitte gewirkt: Ein im Evangelium verwurzelter Mensch, der unterwegs war zu den Menschen.

Damit hat er der Arbeit des Martin-Luther-Bundes über seine Zeit hinaus den Weg gewiesen. Und dieser Prägung – der geistlichen, praktischen und persönlichen, der unbürokratischen Zuwendung zu den Schwestern und Brüdern der lutherischen Diaspora – wollen wir verpflichtet bleiben.

Wir danken Gott für alles, was unser Bruder unter uns durch Gottes Gnade wirken durfte. Und wir lassen uns trösten durch den Trostbrief Martin Luthers, den er wenige Jahre vor seinem Tod einer „ehrsamen, lieben Frau“ zum Heimgang ihres Mannes schrieb: „Ich habe leider erfahren, wie

Gott, der liebe Vater, Euch – ja auch uns – mit Ruten geschlagen hat und Euren lieben Mann von Euch – und auch von uns – genommen hat. Das ist uns allen sehr weh, obwohl er doch nun in guter Ruhe beim Vater ist. So laßt euch nun trösten in dem Herrn Jesus, der für euch, für uns alle und auch für Euren Mann gestorben ist. Der meint es viel Mal besser mit uns allen als es je ein Mann, eine Frau oder Kinder auf dieser Erden vermögen. Denn wir sind doch sein, wir sterben oder leben, wir darben oder haben, wie es auch geht und steht. Sind wir aber sein, so ist er auch unser mit allem, was er hat und ist, auch mit seiner Auferstehung von den Toten. So sollt Ihr nie einen anderen Gedanken haben als: Diese seine Auferstehung ist für uns geschehen.“

Erlangen, den 7. Oktober 1997

Oberkirchenrat
Claus-Jürgen Roepke

In Matthäus 5,8 lesen wir: „*Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.*“

Dies war der Taufspruch unseres Heimgegangenen und zugleich ein Leitspruch für sein Leben. Er wußte, was die Heilige Taufe bedeutet: Durch sie werden wir hineingenommen in den Tod Jesu Christi und in seine Auferstehung, „damit wir in einem neuen Leben wandeln“, wie der Apostel Paulus sagt. Die Seligpreisungen, die dem Schwerkranken in der Klinik zugesprochen wurden, sind Hinweise auf Gottes Güte und Treue: Er macht uns rein durch das Sakrament der Taufe, er vergibt uns unsere Schuld und gibt uns Gemeinschaft mit ihm, bis wir ihn zuletzt schauen in seiner Herrlichkeit.

Der Verstorbene wurde am 10. Oktober 1935 in Hamburg als zweites von drei Kindern geboren. Am 29. Dezember desselben Jahres wurde er getauft. Daß ihm die Taufe wichtig war, belegt die Tatsache, daß sein Taufspruch mit ihm gegangen ist durch sein Leben. Hinzu tritt die Konfirmation am 18. März 1951. Sein Konfirmator Reinhard Schröder beeinflusste Peter Schellenberg und viele seiner Freunde tief. Sein Konfirmationsspruch, den er von seinem Konfirmator erhielt, mag seine Berufsentscheidung mitgeprägt haben: Christus spricht: „Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater.“ Der Heimgegangene arbeitete nach der Konfirmation in der Gemeinde mit und auch in der Hamburger Bahnhofsmision, wie Uwe Hamann zu berichten weiß. Früh fand er Interesse am Beruf des Pastors, was seine Schwester erzählte.

So war es folgerichtig, daß er Theologie studieren wollte. Sein Vater fand das nicht klug. Er meinte, womit er sicher recht hatte, daß Peter auch

in anderen Berufen Erfolge haben könne, und zwar in solchen, in denen dabei mehr klingende Münze herauspringt. Aber der Sohn ließ sich nicht beirren. Was er als richtig erkannt hatte und was er sich vornahm, daran hielt er während seines ganzen Lebens konsequent fest – so haben wir ihn ja in Erinnerung. Peter Schellenberg studierte nach dem 1955 abgelegten Abitur zunächst in Hamburg und dann in Erlangen Theologie. Er wohnte hier nicht im Martin-Luther-Heim. Diese Kontakte entstanden erst später. Aber daß ihm lutherische Theologie wichtig war, belegt die Tatsache seines Wechsels nach Erlangen. Ihn zu vollziehen, war nicht einfach – auswärts war das Studium für den Hamburger teuer. Sein Vater konnte ihn finanziell zwar in Grenzen unterstützen, aber der Sohn mußte selber als Werkstudent und als Vorführer im Kirchlichen Filmdienst in Bayern hinzuverdienen. Das war nicht immer attraktiv, wenn etwa ein und derselbe Film zimal vorzuführen war. Peter Schellenberg hat aber nie darüber geklagt, daß er für seinen Unterhalt als Student teilweise selber sorgen mußte. Vielmehr hat es ihm sicher geholfen, Menschen in ihren Berufen und unterschiedlichste Gemeinden kennenzulernen.

Zu Peter Schellenbergs geistlicher Heimat wurde die Ansverus-Bruderschaft, in die er als Student eintrat. Besonders Albrecht Peters hat ihn hier geprägt. Lutherische Theologie, die von Gottes Heilshandeln und zugleich von der Frucht des Glaubens weiß, wurde bestimmend für die Arbeit des jungen Pastors – und sie blieb es. Am 28. Oktober 1962 wurde er ordiniert und Hilfspastor in der Paul-Gerhardt-Gemeinde in Winterhude. Hier blieb er auf Wunsch der Gemeinde, in der er ausgesprochen gerne gearbeitet hat. Gemeindefarbeit war eigentlich das, was er zeit seines Lebens tun wollte: Verkündigung des Wortes Gottes, Verwaltung der Sakramente, seelsorgerliche und pädagogische Tätigkeiten. Am 24. April 1963 heirateten Eva Sieveking und Peter Schellenberg. Zwei Kinder wurden den Eheleuten geschenkt: Matthias und Susanne.

Der große Einschnitt war der Wechsel in das Amt des Generalsekretärs des Martin-Luther-Bundes 1974. Die Familie mußte sich von der Freien und Hansestadt Hamburg auf Franken umstellen. Der Heimgegangene arbeitete in seinem neuen Amt, so weit es irgend ging, wie ein Gemeindepastor: Nichts war ihm zuviel; ruhig ging er seine Aufgaben an, und mochten sie noch so zahlreich sein. Alles überblickte er und hielt die Fäden zusammen. Zugleich hatte er noch Zeit für Studenten und Besucher, die deswegen immer wieder gerne zurückkehrten. Er blieb auch dort Seelsorger, wo Managementaufgaben gelöst werden mußten. Im Alter von 61 Jahren, elf Monaten und 18 Tagen wurde er aus dieser Zeitlichkeit abgerufen. War es ein vollendetes Leben, so werden wir fragen?

Ich denke: Ja, es war ein vollendetes Leben. Peter Schellenberg hat seinen Lauf vollendet, einen Lauf, der geprägt war von den Aufgaben eines Pastors. Gern übernahm er zusätzlich zu allen Verwaltungsaufgaben und zu allem Management Gottesdienste, weil Gott uns nicht nur in der Taufe zu seinen Kindern macht, sondern weil er uns stets aufs neue Sündenvergebung durch sein Wort zuspricht. Der Vollendete bekannte sich zu dem, der ihn gerufen hatte, und bezeugte die Gnade Gottes, die in seinem Sohn Jesus Christus offenbar geworden ist. Das Heilige Abendmahl wurde im Martin-Luther-Heim auch zu Zeiten gefeiert, in denen das sonst an Universitäten zurückgetreten oder ganz verschwunden war. Der Verstorbene wußte von der leibhaften Teilhabe, die der Gottessohn uns im Heiligen Abendmahl gewährt.

„*Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.*“ Peter Schellenberg darf nun schauen, was er geglaubt hat: die Güte und Barmherzigkeit Gottes, die uns begleitet und die uns zu unserem Ziel führt. „Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater“, sagt Jesus Christus. Er wird seine Zusage halten, der alle vertrauen können. Amen.

Landesbischof i. R. Dr. Gerhard Müller

Liebe Trauergemeinde,
tiefgebeugte Familie,
liebe Schwestern und Brüder!

Während wir hier Abschied nehmen von unserem verehrten Freund und lieben Bruder Peter Schellenberg, trauern in den evangelisch-lutherischen Minderheitskirchen überall in der Welt viele Menschen. Denn auch einzelne Menschen in der Diaspora, nicht nur Kirchenleitungen und Würdenträger, hat unser Heimgegangener besucht und zu seinen Freunden gezählt. Vielen stand er nahe mit Rat und Tat dort und hier. Und immer war in Erlangen sein gastliches Haus für jedermann offen. Wenn zu dieser Stunde unserer Trauerfeier alle Glocken der ungarischen und der noch bewohnten sächsischen evangelischen Gemeinden in Siebenbürgen läuten, dann soll dies zum Ausdruck bringen: ganze Gemeinden und viele, viele Brüder und Schwestern haben einen treuen Freund verloren und befehlen ihn der Gnade des barmherzigen und gütigen Gottes – in großer Dankbarkeit für sein Wirken und in ehrfürchtiger Anerkennung seiner Verdienste für die Sache Gottes und der Menschen evangelischen Glaubens und anderer.

„*Man kann nur schützen, was man kennt.*“ Diesen weisen Ausspruch sollte man auch auf das Verständnis des Dienstes in der Diaspora von Pastor Dr. Peter Schellenberg anwenden. Für ihn war die kirchliche Diaspora nicht nur die Situation einer Minderheit in einer anderen, einer fremdkonfessionellen, einer ethnischen oder einer säkularen Umwelt. Er hat Diaspora erlebt und verstanden als die Not der Zerstreuung und die Zerstreuung als die Not, ganz im Sinne des Wortes über Jesu: „Jesus jammerte es des Volkes, denn sie waren zerstreut, wie die Schafe, die keinen Hirten haben“ (Matthäus 9,36).

Darum war sein innerstes und tiefstes Anliegen, da zu sein für notleidende Kirchen und einzelne Schwestern und Brüder, wie ein Hirte, der das Zerstreute sammelt. Das Hilfswerk war für Peter Schellenberg mit Sammlung des Zerstreuten im Sinne von Schutz des Gefährdeten und Trost des Bedrängten verbunden. Darum war es ihm ein Anliegen kennenzulernen, was er schützen wollte. „*Man kann nur schützen, was man kennt.*“ Er bereiste die Diasporakirchen, die nach 1990 bis Wladiwostok reichten. Er kannte Pfarrhäuser und ihre Familien, er gewann Einblick in die Verhältnisse vieler schlichter und bedürftiger Menschen, er wußte von der verborgenen Not von Amtsbrüdern und -schwestern. Es wurden ihm Dinge anvertraut, die man sonst verschwieg. Er hat in den schweren Jahren des Kommunismus in unseren atheistischen Ländern den Weg zu den bedrohten Kirchen, ihren Kirchenleitungen *und* ihren Gemeinden gefunden. Seine von Wärme und Freundlichkeit getragenen Hilfeleistungen waren unkonventionell, unbürokratisch und bedeuteten oft den einzigen Beistand, die letzte Rettung. Es war immer diskrete und subtile Zuwendung, verbunden in Seelsorge, im Gespräch, in der Anteilnahme: ein Bruderdienst mit dem Hirtenamt, eine Diakonia mit der Martyria verbunden. Da war die geistliche und geistige Unterstützung, durch das Sendschriften-Hilfswerk durch Bücher, aber auch durch die Möglichkeit eigenen Publizierens; da war die leibliche Unterstützung durch die medizinischen Einzelhilfen, für manche lebensnotwendig, es war Unterstützung des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens durch Subventionen für viele Projekte in den lutherischen Minderheitskirchen im Ausland und vieles anderes.

Sammlung der Zerstreuten war aber auch ein Konzept bei seiner Tätigkeit in der Geschäftsstelle hier vor Ort. Pastor Schellenberg hat dieses Haus in der Fahrstraße in Erlangen zu einem Sammelpunkt für Menschen aus der Diaspora weltweit, für junge Leute aus der Ökumene, für geistliches Leben – vor allem der ausländischen – Theologiestudenten gemacht. Auch hier gilt: „*Man kann nur schützen, was man kennt.*“ Er war ein Hausvater, der seine Schutzbefohlenen persönlich kannte, der mitten unter ihnen leben

wollte und seine Türe für sie als Hausgäste oder Durchreisende offen hielt. Darum war auch so viel grenzüberschreitende Bewegung in diesem Haus, im Büro und in der Wohnung der Familie Schellenberg, wahrscheinlich viel zu viel Arbeit, zu viel Einsatz, zu viel Dienst für andere. – Aber sollen wir im Blick auf das Zurückliegende all diese selbstlose, ans Mark gehende Arbeit bedauern oder verantwortlich machen für seinen frühen, allzu frühen Tod?

Wilhelm von Humboldt schrieb einmal: „Die Vergangenheit und die Erinnerung haben eine unendliche Kraft, und wenn auch schmerzliche Sehnsucht daraus quillt, sich ihnen hinzugeben, liegt doch darin ein unaussprechlich süßer Genuß.“ Schmerz und Trauer erfüllt uns alle und besonders Euch, liebe leidtragende Familie, aber auch ein unaussprechlich tiefes Gefühl der Dankbarkeit für das, was Peter Schellenberg für uns bedeutet hat. Möge diese Dankbarkeit schließlich stärker sein als der Schmerz im Wissen um das Wort des Psalmisten: „Meine Zeit steht in deinen Händen, Herr“ (Ps 31,16). Wir alle hätten nie gedacht, daß seine Zeit so knapp bemessen sei, und wir alle hätten seiner noch dringend bedurft, auch die Familie, die oft zu kurz gekommen sein mag. Aber: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege“ (Jes 55,8), antwortet uns Gott in dieser Stunde. Wir wissen nur dies eine: wie sein Leben ist auch seine *Zukunft* in Gottes Händen. Dem allmächtigen Schutz und seiner liebenden Fürsorge befehlen wir den, der ein Beschützer und sorgender Hausvater der Zerstreuten und Hilfesuchenden war. Auf seinen Trost, auch für Euch, schwer geprüfte Familie, hoffen wir und vertrauen darauf, daß er Euch trösten, stärken und versorgen wird.

Im Namen der Kirchen Osteuropas und besonders der ungarischen und sächsischen Kirchen Siebenbürgens und ihres Protestantischen Theologischen Instituts in Klausenburg und Hermannstadt, dessen Ehrendoktor Dr. h. c. Peter Schellenberg ebenso war wie der Theologischen Fakultäten aus Budapest und Bratislava, spreche ich dem Martin-Luther-Bund, der Zentrale und allen seinen Zweigstellen, der Evangelischen Kirche in Deutschland, die einen treuen Arbeiter im Weinberg Gottes verloren haben, und nicht zuletzt der trauernden Familie – der Gattin, den Kindern und Geschwistern – unsere tief empfundene Anteilnahme aus und sage mit einer alten Formel aus der siebenbürgischen Kirche: „Der Herr tröste ihm seine Seele im ewigen Leben. Der Herr tröste seine Hinterbliebenen.“

Der Herr lasse ihn ruhen in seinem Frieden und das Licht seiner Gnade leuchte ihm. Amen.

Bischof Dr. Christoph Klein

Martin Luther und die Mystik

Die Geschichte der Lutherdeutung ist nicht frei von Geist und Umständen der jeweiligen Zeit. In seinem Lutherbuch spricht Gerhard Ebeling von einem Kaleidoskop der Lutherauffassungen.¹ Unser Thema „Luther und die Mystik“ läßt vielleicht den Verdacht aufkommen, hier solle nun noch ein neues Lutherbild angeregt und aufgezeigt werden: Martin Luther, der feinsinnige Mystiker. Zumindest ist das Thema für die Theologie nicht ohne Brisanz, denn es gibt eine antimystische Tendenz in der evangelischen Theologie, die sich seit dem Jahr 1870 und seit Albrecht Ritschls dogmengeschichtlichen Arbeiten über Adolf von Harnack, Emanuel Hirsch, Karl Holl bis zu Karl Barth, Emil Brunner und der Dialektischen Theologie verfolgen läßt. In Kurt Alands Lutherlexikon findet sich das Stichwort Mystik nicht. Die Auffassung ist unter gebildeten Protestanten weit verbreitet, daß die Mystik eine Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche und der katholischen Frömmigkeit sei, von der Luthers theologisches Denken klar unterschieden werden müsse. Glaube sei eine Angelegenheit des Bewußtseins und des Gehorsams gegenüber dem „Wort“. In der evangelischen Schultheologie ist es nicht üblich, vom Erleben Gottes oder gar von mystischen Gotteserfahrungen zu reden. Grundlage des Glaubens und der Theologie ist vielmehr Gottes Offenbarungstat in Jesus Christus und dessen geschichtliches Zeugnis in der Bibel. Erst die neuere Forschung ist auf Zusammenhänge zwischen der Lebensgeschichte und der Theologie des jungen Luther einerseits und der vorreformatorischen Kirche andererseits gestoßen und würdigt den Einfluß der Mystik auf Luther positiv. Dies ist durch Vorträge während des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Järvenpää in Finnland 1966 besonders deutlich geworden.² Inzwischen haben

1 G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 12.

2 I. Asheim (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Järvenpää, Finnland 11.–16. August 1966, Göttingen 1966; darin: H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, S. 20–59; E. Iserloh, *Luther und die Mystik*, S. 60–83; B. Hägglund, *Luther und die Mystik*, S. 84–94. Zur Mystik allgemein: F.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972.

sich weitere Autoren dem Thema zugewandt.³ Gewiß wird man Luther nicht zu den großen Mystikern zählen können. Er selbst äußerte sich sogar kritisch zur spekulativen, neuplatonisch geprägten Mystik des Dionysius Areopagita, eines unbekanntes Mönchs aus dem 6. Jahrhundert. Aber es gibt andererseits genügend Hinweise darauf, daß zumindest der junge Luther durch die Tradition der Mystik stark geprägt wurde und sein Werdegang und seine Theologie ohne die Kenntnis der Mystik nicht zu verstehen sind. Oberman spricht von einem mystischen Gewebe, das Luthers Geistigkeit und Theologie unablösbar durchziehe.⁴

I.

Zunächst aber ist wichtig, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was Mystik ist, und in welchem Sinn bei Luther von Mystik zu reden ist. Eine einflußreiche Definition der Mystik stammt aus einer 1656 in Lyon erschienenen theologischen Summe des Thomas-Interpreten Philippus a St. Trinitate und lautet: „Die himmlische mystische Theologie ist eine gewisse Kenntnis Gottes, die durch die Vereinigung des Gott anhängenden Willens hervorgerufen oder durch das vom Himmel her eindringende Licht hervor gebracht wird.“⁵ Es geht in der Mystik also um eine Erkenntnis Gottes, die durch den nach der Vereinigung mit Gott strebenden Willen gesucht und in der mystischen Union mit Gott oder durch das vom Himmel eindringende Licht – die „Aufklärung“ – erreicht wird. In der Regel ist in der mystischen Lehre von Stufen die Rede. Man beginnt beispielsweise mit der inneren Sammlung und der aktiven Reinigung im Gebet, kommt dann zur Betrachtung, in der ein Übergang vom diskursiven Denken in das intuitive erfolgt, bis schließlich die Seele mit Gottes Gnade zum Frieden kommt und „völlig rezeptiv und passiv die göttlich eingegossene Beschauung erleidet“⁶.

3 K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Lutherische Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972; W. Rochler, *Luther und die mittelalterlichen Mystiker*, 2 Bde, Dissertation, Leipzig 1973; A. Rühl, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Dissertation Marburg, Flensungen 1960. – Zum Wort als Sakrament, der Verbalpräsenz Christi und der Erfahrung der Worthaftigkeit des Heilsereignisses sowie dem Zusammenhang von Sacramentum und Exemplum Christi in der Meditation: Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984.

4 H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus* (wie Anm. 2), S. 21.

5 Zitiert nach Oberman, a. a. O., S. 22.

6 So E. Hendriks, zitiert nach Oberman, a. a. O., S. 23.

Luther lehnte die mystische Geburt, also die Erneuerung des Menschen in der mystischen Erfahrung nicht ab, hat allerdings der neuplatonisch-spekulativen Mystik gegenüber eine kritische Haltung eingenommen, die die Einigung von Intellekt und Willen mit Gottes Geheimnis sucht. Er wandte sich auch kritisch gegen die, die „das ungeschaffene Wort selbst hören und anschauen wollen, aber vorher noch nie die Augen ihres Herzens durch das geschaffene Wort haben rechtfertigen und reinigen lassen.“⁷ Luther stand aber historisch unter dem Einfluß der Mystik. Im Jahr 1523 schrieb er, er sei einmal in den dritten Himmel entrückt gewesen (raptus),⁸ und in seiner Jesaja-Auslegung berichtete Luther als Sechzigjähriger, auch er sei in der Schule der mystischen Theologie gewesen und währte, er sei zwischen den Chören der Engel, obwohl er doch vielmehr zwischen Teufeln weilte. Luther riet deshalb, sich davor zu hüten; er hielt es für besser, mit dem Sohn herabzusteigen, „der darum zu dir herabstieg“, so schreibt er, „daß du in ihm Gott erkennst“⁹. Gott erkennen heißt also nicht abheben, sondern mit dem Sohn herabsteigen und unter das Kreuz gehen. In seiner Genesis-Auslegung bekannte er sich dazu, daß es lauter satanische Illusionen gewesen seien, von denen er als Mönch beinahe gefangen genommen worden wäre, wenn ihn Staupitz nicht zurückgerufen hätte.

Luther hielt die neuplatonische, areopagitische mystische Theologie für spekulativ und für nichtig. „Ich las Bonaventura darüber, aber er hätte mich fast toll gemacht, weil ich die Einigung Gottes mit meiner Seele, von der er fabelt, durch die Einigung von Intellekt und Willen spüren wollte. Es sind lauter fanatische Geister“, schrieb er und meinte, die wahre Theologie sei praktisch: „Glaube an Christus und tue, was du sollst.“ Die mystische Theologie des Dionysios Areopagita hielt Luther für „reines Fabelwerk“¹⁰. Das praktische Fundament der wahren Theologie war für Luther nicht die persönliche geistliche Erfahrung, sondern Jesus Christus, dessen Tod im Glauben erfaßt wird. Darum noch einmal: So sehr Luther historisch unter dem Einfluß der Mystik stand, „so gewiß ist es auf der anderen Seite, daß Luther die Mystik im Sinne seiner theologia crucis gedeutet hat“¹¹. Im Hineinsterven in den Tod Christi erfährt der Mensch die Begrenzung und die Nichtigkeit seiner eigenen Existenz, aber indem er diese reale Erfahrung des Hineinsterbens in den Tod Jesu erträgt und auf sich nimmt, widerfährt ihm

7 WA 56, 299.

8 WA 11, 117,35f.

9 WA 40, III, 657.

10 WA 43, 667,31.

11 W. v. Loewenich, *Theologia Crucis*, Bielefeld 1982, S. 93.

auch die Gelassenheit und ein Sein, das ihn trägt. Luther hat sich dazu bekannt. In einer seiner Tischreden, die von seinen Schülern aufgeschrieben worden sind, erzählte er: „Ich habe es oft erfahren, wie der Name Christus hilft, daß mich, so Gott will, niemand soll davon trennen, dieselbe experientia macht mir die Schrift gewiß.“¹² Insofern war Luther auch Erfahrungstheologe, und das heißt im weiteren Sinne Mystiker.

Wichtiger als die spekulative Mystik im Sinne des Areopagiten, der Neuplatonismus und Christentum miteinander zu verbinden suchte, waren für Luther die romanische Mystik, wie er sie bei Bernhard von Clairvaux und in dessen Christus-Liebesmystik gefunden hat, und die deutsche Mystik, die er besonders durch die Lektüre der Predigten des Straßburgers Johannes Tauler kennengelernt hat.¹³ In seinem 14. Lebensjahr, also etwa um das Jahr 1497, besuchte Martin Luther ein Jahr lang die Schule in Magdeburg, ehe er dann vermutlich aus familiären Gründen¹⁴ nach Eisenach wechselte. In Magdeburg wohnte er bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben, wo er die *devotio moderna*, die „moderne“, die neuzeitliche Frömmigkeit kennenlernte. Im Unterschied zur objektiven, an äußere Formen gebundenen Frömmigkeit betonte diese neue Frömmigkeit die Verinnerlichung des Glaubens und die erbauliche Betrachtung des Lebens Jesu. Die Brüder vom Gemeinsamen Leben bildeten eine geistliche Gemeinschaft ohne monastische Gelübde, und statt in klösterlicher Abgeschiedenheit zu leben, wandten sie sich praktischen Aufgaben des Christentums in der Welt wie Armenfürsorge, Krankenpflege, Schulen und anderen Werken der helfenden Liebe zu. Sie pflegten nicht das scholastische Gedankengut, sondern legten Wert auf eine affektive, das heißt auf Erfahrung beruhende Gotteserkenntnis. Aus dem Geiste dieser *devotio moderna* ist um 1420 die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempfen entstanden. Auch das *Rosetum* des Johannes Mauburnus, ein Lehrbuch der Meditation mit Betrachtungen zum Leiden Christi, das Luther in seiner Psalmenvorlesung zitierte und auf das er sich in Predigten zur Passion Jesu bezog, stammt aus dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur.¹⁵

12 Zitiert nach A. Köberle, *Universalismus der christlichen Botschaft*, Darmstadt 1978, S. 11 (Legitimation der religiösen Erfahrung).

13 M. Brecht, *Martin Luther*. Bd. I: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1990, S. 137ff; Erich Vogelsang, *Luther und die Mystik*, in: *Luther-Jahrbuch* 19/1937, S. 32–54.

14 Brecht, a. a. O., S. 27.

15 M. Elze, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie*, in: *ZThK* 62/165, 4,381ff.

Über Luthers Zeit in Magdeburg ist wenig bekannt; wichtig ist aber, daß er Jahre später als junger Mönch wieder mystischem Gedankengut im Augustinerkloster in Erfurt begegnete. Selbstverständlich lernte Luther hier die Grundlagen monastischer Meditationspraxis kennen, die der augustinischen Tradition des Ordens entsprachen. Aber in einem Kloster der observanten, also der strengen Richtung, in der das Erfurter stand, hatten auch Schriften aus der *devotio moderna* große Bedeutung.¹⁶ Luther befand sich in einer schweren persönlichen Krise. Erik H. Erikson hat in seiner Studie „Der junge Mann Luther“ die Lebenskrise Luthers psychoanalytisch darzustellen versucht; was er aber aus seiner Sicht nicht sehen und berücksichtigen konnte, das waren die theologischen Implikationen dieser Krise und die Lösung, die Luther in seiner Glaubenserfahrung gefunden hat.¹⁷ Die Frage, die Luther bekanntlich umtrieb, war die, wie er einen gerechten Gott bekommen könne. Wie sollte er vor Gott bestehen und seines Heils gewiß sein können, wo doch die herrschende Lehre den Menschen auf sich selbst zurück warf. „*Fac quod in te est*“: Tue, was an dir liegt, so lautete der Rat der nominalistischen Moralthologie. In seiner skrupulösen Einstellung war Luther nicht sicher, ob er genug gefastet und den Leib abgetötet habe, und nach jeder Beichte mußte er sich fragen, ob er alles gebeichtet habe und ob seine Reue aus Einsicht kam und echt war oder nur eine Reue aus Angst vor Strafe.

Entscheidende Anregungen für sein geistliches Leben erhielt Luther von seinem Ordensoberen und Beichtvater, dem Generalvikar des Augustinerordens Johann von Staupitz, den er auch nach der im Jahr 1521 deutlich gewordenen Entfremdung noch „ehrwürdigen Vater“ genannt hat. Staupitz hat Luthers Anfechtungen im Kloster ernstgenommen und ihm geraten: „Man muß den Mann ansehen, der am Kreuz hängt, der da Christus heißt.“¹⁸ Luther berichtete später in einer Tischrede, Staupitz habe ihm gesagt, nicht Gott zürnt mit dir, sondern du zürnst mit Gott.¹⁹ Und von Staupitz hat er erzählt, daß dieser die Lehre des Evangeliums angefangen habe, und daß er die ganze Sache von ihm habe. Er habe ihm dazu geholfen.²⁰ Staupitz war

16 M. Nicol, *Meditation bei Luther* (wie Anm. 3).

17 E. H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, München 1958; auf die Kritik an diesem Buch kann hier nicht eingegangen werden, hierzu: H. Bornkamm, *Luther und sein Vater*, in: *ZThK* 66/1969, S. 38–61; H. Faber, *Religionspsychologie*, Gütersloh 1973 L, S. 92–122; J. Scharfenberg, *Luther in psychohistorischer Sicht*, in: *Anstöße* 32/1985, 1, S. 19–26.

18 WA TR 1, 526.

19 WA TR 1, 122.

20 WA TR 1, 173.

durch die augustinische Ordenstradition geprägt und stand der Mystik nahe. Seine christozentrische Frömmigkeit hat Luther stark beeinflusst.²¹ Indem er auf Christus blickte, wurde Luther von seiner Verfallenheit an sich selbst, der *incurvatio in se ipsum* befreit. Diese Erkenntnis verdankte Luther seinem geistlichen Lehrer, der seinerseits allerdings seinen Schüler später nicht mehr verstehen und ihm nicht mehr folgen konnte. In der meditativen Betrachtung des Gekreuzigten wird das Bild Christi verinnerlicht, und in dieser inneren Bildung kommt der Mensch in die *Conformitas*, in die Gleichförmigkeit mit Christus. Das war für Luther das entscheidende Erlebnis. Dazu kam aber Luthers eigene Beschäftigung mit der mystischen Theologie. Vermutlich ist ihm das im Mittelalter weit verbreitete Erbauungsbuch „*Meditationes vitae Jesu Christi*“ des Straßburger Kartäusermönchs Ludolf von Sachsen nicht unbekannt geblieben.²²

II.

Staupitz hatte als Dekan der theologischen Fakultät Luther in Wittenberg 1512 zum Professor der biblischen Theologie gemacht. In seinen Vorlesungen über die Psalmen 1513/15, die er aus den Stundengebeten im Kloster ja genau kannte, und zum Römerbrief 1515 läßt Luther seine Beschäftigung mit mystischen Schriften erkennen. Das Seelenfünklein Meister Eckharts, das der Grund ist, in dem Gott geboren wird, wird bei Luther zum Ankläger Gottes im Gewissen. Luther kannte auch die Werke von Johannes Tauler, durch den ihm Gedanken Meister Eckharts vermittelt wurden. Es sind Randbemerkungen Luthers zu Taulers Predigten erhalten. 1516 notierte er, daß diese geheime Beschäftigung selten und mit ernstesten Gefahren verbunden sei.²³ Das Streben nach dem Genuß der *suavitas* (Lieblichkeit) sei „eher die Frucht und der Lohn der Liebe als die Liebe selbst“. Das praktische Fundament der wahren Theologie war für Luther Jesus Christus selber, dessen Tod im Glauben erfaßt wird.²⁴ Die spekulative Theologie aber gehört „in die hell zum Teuffel“²⁵. In seinen *Dictata super psalterium* (1513 bis 1516)

21 E. Wolf, *Staupitz und Luther*, Leipzig 1927.

22 G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt ²1962, S. 158.

23 WA 9, 98,19; 9, 100,38f, zitiert nach Oberman (wie Anm. 2), S. 20.

24 WA 25, 172,45.

25 WA TR 1, 72.

konnte Luther jedoch auch anerkennend auf die „negative Theologie“ des Dionysios hinweisen, weil er lehre, sich durch geistliche Finsternisse und durch Verneinung aufzuschwingen; denn so verborgen und unbegreiflich sei Gott. An anderer Stelle sagte er: „Unsere Theologen sind viel zu unbesonnen, die kühn über göttliche Dinge diskutieren und Meinungen austauschen. Denn wie ich gesagt habe, die affirmative Theologie ist im Vergleich zur negativen wie Milch zu Wein, und das kann durch Disputation und viel Rederei nicht traktiert werden, sondern nur in höchster Ruhe des Geistes und im Schweigen, wie in der Entrückung und in der Ekstase, und das macht den wahren Theologen.“²⁶ Luther vertrat in dieser Zeit noch eine Demutstheologie, in die sich die Gedanken der negativen Theologie gut einfügten. Negative Theologie heißt, daß über Gottes Wesen keine positiven Aussagen gemacht werden können, und daß der Gang in das Nichtwissen und in die innere Dunkelheit des Nichtwissens die Voraussetzung für das Erkennen des ungeschaffenen Lichtes Gottes sei.

Luthers Beschäftigung mit Tauler hat sicher auch seine Auffassung der Anfechtung mitgeprägt. Bernd Moeller glaubte im Blick auf die Anfechtung neben einem Unterschied im Verständnis der Rechtfertigung und der Überwindung der Anfechtung doch auch eine starke Verwandtschaft zwischen dem Mystiker Tauler und dem Reformator Luther „in der formalen Gestalt ihrer Frömmigkeit und Verkündigung“ nachweisen zu können.²⁷ War bisher die Anfechtung der dunklen Nacht der Seele der Weg, auf dem sich der Mensch gewaltsam vom Unvollkommenen lösen mußte, so wird dem Selbst jetzt in der Anfechtung das Vollkommene entzogen.²⁸ Soweit die Anfechtung von Gott kommt und nicht vom Teufel, der den Menschen zur Sünde drängen will, muß sich der Mensch in der mystischen Nacht von allem Kreatürlichen lösen und sich für Gott öffnen. Die Anfechtung besteht darin, daß Gott nicht kommt. Gott entzieht dem Menschen den Trost und alle Freude. Der Mensch hängt hilflos und bedroht zwischen Gott und aller Kreatur und dürstet nach Gott. Es kommt zur Conformitas mit Christus am Kreuz und zum Sterben. Tauler vergleicht die Verlassenheit des Menschen mit der Verlassenheit Christi am Kreuz. Im Tod stirbt der Mensch endgültig, oder er wird des Grundes gewahr und erlangt die Seligkeit in der „Überformung durch Gott“. Gott wird in der Seele des Menschen geboren, jedoch

26 WA 3, 372.

27 B. Moeller, Die Anfechtung bei Johannes Tauler, Dissertation Heidelberg 1956, S. 72.

28 E. Underhill, Mystik, München 1928, S. 494ff, S. 506; zitiert nach Moeller, a. a. O., S. 46.

nicht aufgrund einer menschlichen Haltung, sondern einer schöpfungsmäßigen Notwendigkeit. Die Seligkeit ist das Werk Gottes durch die Anfechtung; der Mensch allerdings muß sich ihr stellen. Bernd Moeller hat festgestellt, daß Luther zwischen 1515 und 1544 den Namen Tauler in seinen Schriften 26mal und immer positiv erwähnt.²⁹

Einen weiteren Beleg für Luthers Beschäftigung mit der Mystik gibt es in einer Veröffentlichung Luthers: In den Jahren 1516 und 1518 gab er die von einem Frankfurter Priester des Deutschen Ordens stammende Theologia deutsch heraus. Im existentiellen Verständnis der Sünde als eines Fernseins von Gott und nicht nur im Sinne einer moralischen Defizienz, im Ledigwerden aller Dinge, nämlich des Anmaßens, des Nichtigwerdens und Sterbens des eigenen Ich und in den Schilderungen des Erleidens Gottes und der Vergottung des Menschen in Christus fand Luther seine eigenen Erfahrungen wieder. Auch seine Äußerung über den freien Willen und seine Unterscheidung vom inneren und äußeren, vom geistigen und fleischlichen Menschen in seiner Schrift über die „Freiheit eines Christenmenschen“ des Jahres 1520 sind vor dem Hintergrund der Mystik zu verstehen. Aus seiner eigenen Erfahrung heraus schrieb Luther in den Operationes in Psalmos (1519–1521), der zweiten Psalmenvorlesung, „durch das Leben, ja sogar durch Sterben und Büßen wird ein Theologe, nicht durch Erkenntnis, Lesen oder Spekulieren“³⁰.

Für die abendländische Theologie und Frömmigkeit war im Mittelalter die Lehre vom stellvertretenden Sühneleiden des Gottessohnes, wie sie Anselm von Canterbury aufgestellt hat, bedeutend geworden. So konnte die compassio mit Christus – im Sinne der Gedanken Bernhards von Clairvaux von passio und compassio Christi – zur sublimsten Form der Selbstliebe verkommen. Die Selbstliebe der zur anima curvata in se ipsam gewordenen Seele, also dieses in sich selbst Verfangensein des Menschen, führt jedoch zum Leiden an sich selbst. Der im Mittelalter gelehrte Affekt des Mitleidens mit Christus bewirkt den Effekt der Selbstliebe und der Selbstgerechtigkeit in der Tugendliebe. In der Nachfolge Christi ist Christus das Exemplum und das Vorbild, dem man nachfolgt, indem man das Leiden auf sich nimmt und tugendhaft zu leben versucht, aber in diesem Leiden letzten Endes immer nur sich selbst in seinem Ich vor Gott erfährt.³¹ Der leidende Christ bleibt im Grunde doch bei sich selbst.

29 B. Moeller, a. a. O., S. 46–52, S. 71f.

30 WA 5, 163,28f.

31 A. M. Haas, „Die Arbeit der Nacht“. Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler, in: G. Fuchs (Hg.), Die Nacht der dunklen Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989, S. 9–40.

Luther konnte im Blick auf Tauler verstehen, daß christliches Leben eine durch meditatives sich Einlassen auf Christi Wunden geformte Nachfolge Christi ist. Diese aller „Aufstiegsmystik“ entgegengesetzte Mystik des sich in Christi Tod Fallenlassens ist Erfahrung der eigenen „Nichtshaftigkeit“ und deren „Nicht-Erfahrung“. In dieser Gelassenheit des in keiner Weise mehr Auf-sich-selbst-bezogen-Seins, in dieser letzten Nichtigkeit des Erlebens des eigenen Nichts angesichts der Finsternis und des Erlöschens des geschaffenen Lichts liegt die Möglichkeit der Bereitung der Seele für die Gnade der Erleuchtung durch das göttliche Wort. Die „Arbeit der Nacht“, ein Wort aus der Mystik, besteht also im Verzicht auf jede Gotteserfahrung, und im sich Einlassen auf diese Nichtigkeit der eigenen Existenz hält sich der Mensch für die „Überformung“ durch Gott in der Auferstehung Christi bereit.

III.

Luther ist in seiner tiefsten Krise Staupitzens Rat gefolgt und hat auf den Mann am Kreuz geblickt, bis ihm, wie er später selbst berichtete, in der Häßlichkeit Christi, in der foeditas Christi, die claritas, die Klarheit Gottes erschien. Jetzt wußte er, Gott in Christus ist auch im Leiden, auch in der Finsternis, auch im Sterben, auch in der Gottesferne Gott. Christus ist der Grund des Heils. Das eigene Leiden hat keine Heilsbedeutung. Der Affekt der Christusliebe und der compassio Christi bringt als Effekt nicht ein intensiveres Mitleiden mit Christus, sondern befreit zur Annahme des eigenen Leidens in der Hingabe an ihn. Der Effekt ist die Befreiung des Menschen von der incurvatio in se ipsum, vom Selbstmitleid zur Liebesfähigkeit, zur Hingabe an das Leben, zum Kampf mit den Mächten des Verderbens und zum getrosteten täglichen Sterben und Neuwerden in Christus. Erst wenn Christus zum Sakrament geworden ist, kann er auch exemplum sein. Das Vorbild der Nachfolge steht also nicht vor der Christuserfahrung, sondern das Geheimnis des Sterbens mit Christus bringt das Leben und läßt Christus zum Vorbild der Nachfolge werden. Auch das sind klassische Begriffspaare in der mittelalterlichen Mystik, nämlich exemplum und sacramentum, die bei Luther in der Reihenfolge umgekehrt werden.³² Das Leiden in der Nach-

32 M. Elze, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag, Berlin 1966, S. 127–151.

folge bringt Gott nicht näher. Die Leidensnachfolge ist nicht verdienstlich, sondern im Glauben als einem Akt des Gehorsams und der Hingabe ist überhaupt erst ein vom Selbstmitleid befreites Leiden möglich. Der Glaube an die Verdienstlichkeit des Leidens ist mit einer Projektion menschlicher Erwartungen in Gott verbunden, die eher zur Entfremdung vom lebendigen Gott als zu ihm hinführt.

In seinem Werk „Von der Gottesliebe“ (De diligendo Dei) unterschied schon Bernhard von Clairvaux vier verschiedene Formen der Liebe: die Selbstliebe, die gute Wohltaten begehrende Liebe, die uneigennützig Freundschafts- und die Liebe um Gottes Willen, in der der Mensch alles liebt, was Gott ist, also auch sich selbst. In der liebenden Beziehung zu Gott muß der Christ sein Proprium verlieren. Dieses sein Eigenes ist die von der Sünde verzerrte Selbstliebe, nicht aber seine Individualität als Gottes Ebenbild. Diese wird ihm vielmehr in der Hingabe an Gottes Liebe zuteil und erschließt sich ihm mitsamt der mit ihr verbundenen Würde als Mensch. Das fromme Leiden, auch wenn es das Leiden am eigenen Tod ist, kann in seinen masochistischen Formen subtilste Selbstbehauptung des Menschen vor Gott sein, wenn der Leidende sich nicht ganz in den österlichen Sieg Christi, in das Ja zum gegenwärtigen und zukünftigen Leben hineinnehmen läßt – und so erkennt, daß vor Gott auch die Finsternis nicht finster ist.³³ Vor dem Hintergrund dieser Fragen wird freilich deutlich, wie fatal die „völlig ungeistliche Konzentration des Interesses auf Straferlaß im Ablaßwesen“³⁴ war.

Das Turmerleben Luthers, das in der neueren Forschung auf das Jahr 1518 datiert wird,³⁵ brachte Luther bezüglich des Verständnisses der Ge-

33 O. Langer, Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux, in: G. Fuchs (wie Anm. 31), S. 41–62; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 229ff; B. J. Vosicka, In Liebe heilen. Die Begriffe „sacramentum“ und „mysterium“ in den Werken Bernhards von Clairvaux, Heiligenkreuz 1987. – Zum Einfluß Bernhards auf Luther: W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, Bd. I, Erlangen 1900, S. 302ff.

34 G. Ebeling (wie Anm. 22), S. 260.

35 E. Bizer, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen 1966 (1958); O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt 1989; Brecht (wie Anm. 13), S. 214ff; eine Sammlung von Aufsätzen und Buchauszügen verschiedener Autoren zur Frage nach Luthers reformatorischem Durchbruch hat B. Lohse zusammengestellt und herausgegeben: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968; O. H. Pesch faßt die Diskussion zusammen und unterscheidet bei Luther eine frühe, teilweise unbewußte reformatori-

rechtigkeit Gottes die Gewißheit einer Erfahrung, die in seinem Denken seit seiner ersten Auslegung der Psalmen, seit dem Römerbrief-Kommentar und seiner Lektüre der Schrift Augustins *De spiritu et litera* sowie durch seine betende Betrachtung des Wortes Gottes vorbereitet war: Nicht der Mensch muß sich vor Gott als gerecht erweisen, sondern Gott macht den Menschen ihm gerecht („*iustitia passiva*“). In dem Schlüsselerlebnis verdichtet sich die meditative Praxis des angefochtenen Mönchs zu einer tröstlichen und befreienden Erfahrung der Ganzheit der Person. Daher wird dieses Erlebnis mit dem Ende der Demuthaltung und einem gegenüber der Tradition neuen Ansatz einer Theologie des Wortes in Verbindung gebracht.

Luther kannte die Kommentare des Faber stapulensis zu den Psalmen und zu den Paulusbriefen und war über Faber auch von Nikolaus von Kues beeinflusst; dieser Einfluß bezog sich besonders auf sein Gottesverständnis und seine Auffassung von der Inkarnation im Wort als einer äußeren Lautbildung mit einem „inneren“ Sinn.³⁶ Nun war Luther frei und stark genug, Papst und Kaiser zu widerstehen, mit denen er infolge seiner Ablaßthesen und seiner Infragestellung kirchlicher Machtpositionen in Konflikt geraten war. Im Augsburger Gespräch von 1518 mit dem päpstlichen Legaten Kardinal Cajetan wurde deutlich, daß Luthers Position auch Konsequenzen für das Verständnis der Kirche hatte. Die Kirche war für ihn nicht die Institution, die das von Christus im Kreuzesleiden erworbene Heil verwaltet, vermittelt und verkauft, sondern die Gemeinschaft derer, die von Gott durch Christus im Heiligen Geist in das Heil gerufen und auf den Namen des Dreieinigen Gottes getauft sind. Die Kirche soll nicht Heilsanstalt sein, sondern das Heil verkündigen und leben. Aber dieser Bezeugung des Heils stand ihre konkrete Gestalt im Wege. Für Cajetan hieß das jedoch, eine andere Kirche bauen. Darum traf Luther 1519 die Bannandrohungsbulle, und er reagierte darauf mit dem Verbrennen dieser Bulle und der kanonischen Rechtsbücher vor dem Elster-Tor in Wittenberg.

Einen wichtigen Hinweis auf die Bedeutung der Jahre 1517/18 für Luther sahen Bernd Moeller und Karl Stachmann in der Weise, in der Luther seinen Namen schrieb. Ursprünglich hieß der Reformator Luder. Das Wort

sche Wende, die sich in der tropologischen Schriftauslegung zeigt, und einen späteren, bewußten reformatorischen Durchbruch („Turmerlebnis“) als eines auch psychologischen Erlebnisses: O. H. Pesch, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende*, in: B. Lohse, a. a. O., S. 445–505.

36 F. Hahn, *Faber stapulensis und Luther*, in: *ZKG* 57/1938, S. 356–432; R. Haubst (Hg.), *Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8.–12. 8. 1964. Die wissenschaftlichen Referate, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Bd. IV, Mainz 1964, S. 214–229.

bedeutet soviel wie Aas. Vermutlich im Herbst 1517 nahm er den uns geläufigen Namen Luther an und nannte sich vorübergehend auch Eleutherius. Mit diesem griechischen Namen unterschrieb er einen Brief an Melanchthon. Für Kurt Aland ist diese Schreibweise „ein scherzhafter Hinweis auf die Augsburger Verhandlungen wie auch seine durch Melanchthon hervorgerufene Hinwendung zum verstärkten Studium des Griechischen.“³⁷ Moeller und Stachmann gingen jedoch davon aus, daß eine ungefähre Ähnlichkeit der Namen damals für die Konstatierung eines etymologischen Zusammenhangs genügt habe und stellten die überzeugende Hypothese auf, daß sprachhistorische und grammatikalische Überlegungen allein keine befriedigende Lösung für die konsequente Änderung der Schreibweise des Namens ergäben. Sie kamen zu dem Schluß, die Wahl der „th“-Schreibung für den Familiennamen Luthers beruhe „auf Überlegungen, die aus der Praxis der mittelalterlichen Namensetymologie zu erklären sind“. Das „th“ soll die Ähnlichkeit mit dem griechischen Wort verdeutlichen, das der Freie heißt.³⁸ Also nannte sich Luder eine Zeit lang, möglicherweise auch unter dem Einfluß des Humanismus und der Begegnung mit Melanchthon, der Eleutherios, der Freie, und von 1518 an schrieb er sich mit „th“.

Falls die Autoren recht haben, wäre die biographische und kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Namenswechsels bisher zu wenig beachtet worden. Er stand in einem inneren Zusammenhang mit Luthers Entdeckung der Freiheit, von der er später bekannte: „Ich war lange irre, wußte nicht wie ich drinnen war, ich wußte wohl etwas, oder wußte doch nicht, was es wäre, bis so lang, daß ich über den locum ad Rom 1 kam: Justus ex fide vivit“ (Der Gerechte lebt aus dem Glauben).³⁹ Diese Entdeckung der Freiheit aus der Gerechtigkeit des Glaubens war für Luther von großer Tragweite. Das Entscheidende ist, daß Luther die Gerechtigkeit nicht als eine Leistung verstanden hat, die der Mensch vor Gott aufzubringen hat und doch nie aufbringen kann, sondern Gerechtigkeit im theologischen Sinn verstand er als ein von Gott ausgehendes Wirken. Der alttestamentliche Inhalt des Wortes Gerechtigkeit ist mehr als der einer austeilenden oder zuteilenden Gerechtigkeit in unserem Sinne, sondern Gerechtigkeit ist Leben, Segen und Kraft. Diese Kraft geht von Gott aus und macht den Menschen ihm recht. Darum schreibt Paulus, „laßt euch versöhnen mit Gott“,

37 K. Aland, *Die Reformatoren*, Gütersloh 21980, S. 56.

38 B. Moeller/K. Stachmann, *Luder-Luther-Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1981, Nr. 7, Göttingen 1981, S. 181 (15) und S. 188 (22).

39 WA TR 5, 270,7ff.

laßt euch Gott recht sein (II Kor 5,20). Es geht also um die Blickwendung weg von dem auf sich konzentrierten Leistungswillen religiöser, sittlicher und moralischer Art hin auf die Gewißheit, daß Gott den Menschen liebt und ihm die Kraft zum Leben gibt.

IV.

Trotz der Anklänge an die Demutstheologie in den Wittenberger Ablaßthesen von 1517 hatte Luther schon zu dieser Diskussion aus einer inneren Freiheitserfahrung heraus aufgerufen. Aber nun versteht er den Glauben nicht mehr als Selbstverleugnung und Demut, sondern stark, kraftvoll und mutig. Hat Luther den inneren Frieden während der Römerbrief-Vorlesung noch nicht aus Erfahrung gekannt und deshalb gelehrt, daß er nur geglaubt werden könne und seine Erfahrung dem zukünftigen Leben vorbehalten sei, so lebte und lehrte er nun aus einer Spiritualität, die die tiefe Dunkelheit der früheren Jahre durchgestanden und hinter sich gelassen hatte. Die Kraft des Glaubens war an die Stelle der scholastischen rationalen Gotteserkenntnis und der mystischen Gottesehnsucht getreten.⁴⁰

Aber dieser Glaube blieb für Luther nach Rudolf Ottos Meinung wie die Erkenntnis und die Liebe eine „Beziehung auf ein mirum ac mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der *adhaesio Dei*“, des Gottanhängens, „die den Menschen eint mit Gott. Einigung aber ist der Stempel des Mystischen.“ Glaube ist ein kräftiger Affekt wie der *Amor mysticus*, die mystische Liebe, „so verschieden er von ihm ist nach seiner inneren Bestimmtheit. Und in der Seligkeit der *Certitudo salutis*“, der Gewißheit des Heils, „die er ergreift, und in der Hochgestimmtheit des Lutherischen Kinderschaftsglaubens kehren, gedämpfter, die Kinderschaftsgefühle Pauli wieder, die mehr sind als bloßer Seelentrost, Gewissensstillung oder bloße Geborgenheits-Stimmung.“⁴¹ Unter dem Kreuz hat Luther seine Ängste aufgegeben; er ist illusionslos geworden. Bei allen narzißtischen Hoffnungen und falschen Wunschvorstellungen, aber auch in allem Selbsthaß und der selbstzerstörerischen Todessehnsucht, der subtilsten, jedoch negativen Form des

40 Vom Frieden und dem Guten gilt aber, daß sie „nicht nach der Weise der Welt sichtbar sind; denn sie sind so verborgen, daß sie nur durch das Wort verkündet werden und nur durch den Glauben an das Wort ergriffen werden.“ WA 56, 27.

41 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München (1917) 1971, S. 129f.

Narzißmus, also der Eigenliebe, wurde er in seiner Schwermut ein Armer im Geist. In dieser Lage entstand in Luther jenes Kreaturgefühl, das Rudolf Otto als das eigentliche religiöse Erlebnis beschreibt. Es ist „subjektives Begleitmoment und Wirkung“, „gleichsam der Schatten eines anderen Gefühlsmomentes, nämlich der Scheu, welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das numinose Objekt.“⁴² Das ist Gott. Also mir begegnet etwas Fremdes, und dieses Fremde trägt mich, indem ich es annehme, mich ihm hingebe, mich auch von ihm durchdringen lasse. Es geht aber nicht nur um ein Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit vom Unendlichen, wie es Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ im Jahr 1799 beschreibt; das wäre immer noch ein Selbstgefühl, das heißt, ein Gefühl bei sich selbst und seiner selbst.⁴³ Das religiöse Gefühl ist vielmehr der Reflex eines als gegenwärtig erlebten göttlichen anderen im Gemüt.

Indem Luther aufhörte, sich selbst verwirklichen zu wollen, fand er seine Identität in Gott, und sein Ich wurde stark. Er fühlte in sich eine Kraft und konnte die Realität und sich selbst mit seinen Konflikten anerkennen. Er empfing seine Identität aus jener Verbindung von Werken und Liebe, die er die *opera manuum Dei*, die Werke der Hände Gottes, nannte.⁴⁴ Nun hatte Luther erlebt, was er in der Auslegung des Wortes von der Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen und im Römerbriefkommentar schon zu sagen und zu lehren versucht hatte. Aus der Demutstheologie war – wie sich schon in den Heidelberger Thesen von 1518 zeigte – eine Theologie des Kreuzes geworden.⁴⁵ Unter dem Kreuz Christi hatte er erkannt, daß sich der Mensch nicht vor Gott gerecht machen muß, sondern daß Gott den Menschen ihm gerecht macht, und daß Gott den Menschen mit ihm und sich selbst versöhnt. Im Zusammenhang mit seiner Kenntnis Taulers und des Frankfurters hatte Luther gelernt, sich von den synergistischen Elementen, also von den Elementen des Zusammenwirkens der menschlichen und geistlichen Aktivität, auch von dem kontemplativen Streben und den spekulativen Elementen im Nachdenken über das Seelenfünkeln und von einer möglicherweise eingegossenen Gnade abzugrenzen und den mystischen Affekt mit dem

42 Otto, a. a. O., S. 11.

43 Otto, a. a. O.

44 WA 3, 289.

45 Luther erklärte 1533: „Ich kannte Christus nicht anders denn als einen strengen Richter, vor dem ich fliehen wollte und doch nicht entfliehen konnte“ (WA 38, 147). Nun ist ihm – im Zusammenhang mit seiner Hebräerbrief-Vorlesung (Ostern 1517 bis März 1518)? – der Hingabe-Charakter des Christusgeschehens befreiend klar geworden.

Befreiungserlebnis des Glaubens an Christus zu verbinden. Also nicht im eigenen Tun und nicht im Reflektieren dessen, was in ihm vor sich ging, sondern in der vollkommenen Auslieferung an den gekreuzigten Christus erfuhr er die Befreiung der Auferstehung. Ja, es fragt sich, ob nicht eben dieser mystische Affekt mit seiner von der Tradition der Hochmystik vorgegebenen Nähe zum Gnadengedanken Luther ermöglicht hat, diese doppelten Abgrenzungen vorzunehmen und theologisch zu formulieren.⁴⁶

Luthers Kreuzestheologie wird in seinen *operationes in psalmos* aus den Jahren 1519 bis 1521 besonders deutlich, während deren Entstehung Luther in konkreter Todesgefahr lebte. Nicht nur wird der Glaube hier allen menschlichen emotionalen Wahrnehmungen entgegengesetzt, der Mensch fühlt seine Gottverlassenheit und darf dennoch an den gnädigen Gott glauben. Der Glaube ist dann an das Unsichtbare verwiesen, und die Erkenntnis des Glaubens ist der „Anfang jener Nacht, in der verschlungen wird, was Sinne, Verstand, Geist und Einsicht des Menschen erfassen können.“⁴⁷ Am Kreuz offenbart sich auch der verborgene Gott der finsternen Nacht. Aus diesem in die Finsternis Gehen – *ire in caliginem* – kann keine religiöse Technik und keine selbsterwählte Übung gemacht werden. Es wird dann seines Ernstes beraubt und zu einem unter dem Gericht des Kreuzes stehenden frommen Menschenwerk. Vielmehr ist es „ein Hineingezogenwerden in das Geschehen, das sich uns im Kreuz Christi offenbart. Es ist also nicht selbst erwähltes Tun, sondern kommt über uns als Gottes Tat an uns. Es tendiert nicht auf Zeitlosigkeit, sondern ist an einer Geschichte orientiert. Es ist mit alledem nicht *theologia gloriae*, sondern *theologia crucis*“, schreibt Walther von Loewenich.⁴⁸

Im Großen Galaterkommentar erklärte Luther Jahre später (1525 bis 1531): „In einem glücklichen Tausch mit uns hat er unsere sündige Person angenommen und uns seine unschuldige und siegreiche Person geschenkt.“⁴⁹ Christus schenkt dem Menschen ein neues Personsein: „Wo der rechte Glaube gelehrt wird,“ sagte Luther, „da wirst du durch den Glauben so mit Christus zusammengeleimt, daß aus dir und ihm gewissermaßen eine Person wird, die nicht getrennt werden kann, sondern ihm anhangt und sagen darf: Ich bin wie Christus und Christus wiederum sagt: Ich bin wie jener Sünder, der mir anhangt und ich ihm!“⁵⁰ Das Motiv dieses fröhlichen Wechsels zwi-

46 Oberman (wie Anm. 2), S. 38.

47 WA 5, 69; das (lateinische) Zitat findet sich bei v. Loewenich (wie Anm. 11), S. 92; dort auch weitere Hinweise auf Stellen bei Luther.

48 A. a. O., S. 94.

49 WA 40, 1.

50 A. a. O.

schen Christus und Christ läßt sich nicht aus der Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und der mittelalterlichen Scholastik, sondern nur vor dem Hintergrund des klassischen Typus der Versöhnungslehre der frühen Kirche verstehen: Christus hat durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz der Sünde, dem Tod und dem Teufel die Macht genommen und in seiner Auferstehung dem Menschen göttliches Leben geschenkt.⁵¹

Der göttliche Tausch Jesu mit dem Sünder ist ein bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bei den griechischen Vätern nachweisbarer Begriff. Auch Augustin versteht Jesu Tod als Tausch. Jesus gibt das Leben, um den Tod zu bekommen: *Qualia commercia, Welch ein Handel!*⁵² Gustaf Aulén hat auf den Zusammenhang von Versöhnungslehre und Gottesverständnis aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, daß der „klassische Versöhnungstyp“ geprägt ist von dem paulinischen Motiv der Versöhnung als Gottestat. „Während das klassische Motiv charakterisiert ist durch die ungebrochene Gotteshandlung und das durchbrochene Rechtsschema, ist das Kennzeichen der lateinischen Versöhnungstheorie das ungebrochene Rechtsschema und die gebrochene Gotteshandlung.“⁵³ Diese klassische Versöhnungslehre findet sich auch im Mittelalter, so beispielsweise bei Petrus Lombardus, den Luther ja im Anfang seiner theologischen Lehrtätigkeit kommentierte. Aber im Abendland haben die Lehre des Anselm von Canterbury und das juridische Verständnis des Gottesverhältnisses des Menschen ein starkes Übergewicht bekommen.

V.

Wenn das Heil objektiv im Heilsgeschehen am Kreuz begründet ist, dann erhebt sich die Frage nach der Beteiligung des Menschen an diesem Erlösungsprozeß oder, anders gesagt, nach der subjektiven Seite der Erlösung. Wie kommt der Mensch in den Genuß der Heilstat Gottes in Christus?

51 E. Iserloh, Luther und die Mystik (wie Anm. 2).

52 Augustinus, *Sermones* 80,5 ML 38,496: W. Maas, Staunenerregender Platztausch. Zu Versuchen der Kirchenväter, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, in: W. Maas, *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br., München/Zürich 1983, S. 47–69.

53 G. Aulén, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar*, Stockholm 1930, S. 28; ders., *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: *ZsystTh* 8/1930.

Luther beantwortete diese Frage vor dem Hintergrund der mystischen Tradition. Der fröhliche Wechsel wird mystisch erfahren. Der Mensch wird nicht nur forensisch gerecht gesprochen, sondern der Heilige Geist wirkt den Glauben und die Erneuerung im Menschen, die auch als inneres Erleben wahrnehmbar ist. „Das neue Leben der Wiedergeburt ist in diesem Sinne, wie er (Luther) sich in zugespitzter Form ausdrücken kann, *vita experimentalis*.“ Eine neue Spontaneität entsteht, der Mensch „fürchtet und liebt Gott“ und erfüllt die Gebote aus freiem Herzen. Der Glaubende hat daher durchaus ein Bewußtsein der Rechtfertigung und des Heils.⁵⁴ Torsten Bohlin erklärte: „Es handelt sich also um etwas Wichtigeres als um eine nur rhetorische Wendung, wenn Luther vom Glauben sagt, er sei gar ein lebendig, gewaltig Ding, er mache gar ein ander Herz, einen anderen Menschen. Aber diese realpsychologische Betrachtung des Menschen als eines durch die Gnade neu erschaffenen Subjekts geht bei Luther unaufhörlich in die rein religiöse Betrachtungsweise über, daß der Mensch nun, da er in Gnade aufgenommen ist, für völlig geistlich angesehen wird.“⁵⁵

Das Christusgeschehen nimmt seinen Fortgang im einzelnen Christen, er wird der Welt und diese wird ihm gekreuzigt. Der Tod Christi läßt die Seele des Menschen in Christus sterben, bis dieser schließlich auch äußerlich in seinem Tod am Todesschicksal Christi teil hat und vollends in seinen Sieg hineingerissen wird. Bis dahin tobt im Herzen des Menschen der Kampf zwischen dem Sünder und dem Gerechtfertigten, und der Mensch muß sich immer wieder neu an seine Taufe erinnern lassen und in den Tod in Christus hineinsterven, um mit ihm neu zu werden. So schrieb Luther in der Auslegung der Taufe im Großen Katechismus: „Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welches nichts anderes ist, denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anderes ist, denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen.“⁵⁶ Luther

54 T. Bohlin, *Glaube und Offenbarung*, Berlin 1928, S. 138, unter Hinweis auf WA 2, 499.

55 A. a. O., S. 139, unter Hinweis auf WA 11, 339. – Den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung auf der Grundlage der Bibel und der reformatorischen Theologie hat Adolf Köberle in Auseinandersetzung mit der frühen Dialektischen Theologie aufgezeigt; gegenüber dem äußeren Gehorsam und der Gottesfurcht als Motiv der Nachfolge sollten die Dankbarkeit gegenüber Gott und die Christusliebe den Vorrang haben: A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig 1938.

56 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover 1979, S. 704.

hat seine Erfahrung mit dem mystischen Sterben und Auferstehen in Christus in Anlehnung an den Römerbrief des Apostels Paulus (Röm 6) und an die Theologie deutsch in einer noch heute verständlichen und ergreifenden Sprache klar zum Ausdruck gebracht.

Luther war durch seine Lebenserfahrung geprägt, aber nie hat er seine Autorität mit mystischen Erlebnissen zu begründen oder aus ihnen abzuleiten versucht. Wie auch immer der Begriff mystische Erfahrung expliziert und was auch unter Mystik verstanden wird, mit Bengt Hägglund sollte die Vorstellung aufgegeben werden, „hinter aller Mystik stehe ein religiöser Grundgedanke, der den reformatorischen Grundgedanken fremd sei“⁵⁷. Sicher deuten die Mystiker die religiösen Erfahrungen weithin mit ontologischen Seinskategorien; die biblischen Zeugnisse sind dagegen personale Aussagen. Die Scholastik denkt qualitativ, und die Reformatoren sprechen von Relationen. Aber es gibt auch eine Ontologie der Person, und mit dieser Ontologie der Person ist thematisiert, worauf sich in unserem Zusammenhang die Probleme zuspitzen. An die Stelle der mystischen Einung der Seele mit Gottes Sein, in der das Gegenüber von Gott und Seele aufgehoben wird, tritt bei Luther der Umgang des Menschen mit dem Wort Gottes im Glauben und das Festhalten an diesem Wort auch in der dunklen Nacht der Anfechtung. Dieses „Wort“ ist der gekreuzigte und auferstandene Christus. Das Sein Christi ist das strukturierende Prinzip in Luthers Theologie.⁵⁸ Aber Luther vertritt keine Substanzontologie, sondern die Aktualpräsenz Christi im und durch das Wort.

VI.

Luther verstand sich nicht als Mystiker und grenzte sich sogar ausdrücklich von der neuplatonischen, areopagitischen Mystik ab. Er sah die Heilsgewißheit nicht in der subjektiven Innerlichkeit des Glaubenden begründet, aber auch nicht im Dogma der Kirche, das zu glauben wäre, sondern im lebendigen Zeugnis von Jesus Christus. „In dem gekreuzigten Christus ist wahre Theologie und Gotteserkenntnis“, schrieb der junge Luther im entscheidenden Jahr 1518.⁵⁹ Aber Luther hatte erlebt, was er glaubte, und er

57 B. Hägglund, Luther und die Mystik, in: I. Asheim (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen 1968, S. 84.

58 W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

59 WA 1, 362,18f.

hat sein Erleben theologisch reflektiert. Erfahrung ist gedeutetes Erleben; Luthers Theologie ist durch seine Glaubenserfahrung persönlich „legitimiert“. In einer Randbemerkung zu Taulers Predigten bezeichnete Luther um 1516 die Theologie als „sapientia experimentalis“, das heißt als eine auf Erfahrung gründende Weisheit.⁶⁰ Weisheit – sapientia – schließt Wissenschaft – scientia – nicht aus; vielmehr verbindet sie Theorie und Praxis der Theologie mit der vorwissenschaftlichen Erlebniswelt des Menschen.

Aus Luthers Heidelberger Disputation von 1518 wissen wir, daß er nicht den als wert erachtete, ein Theologe genannt zu werden, „der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke erkennt und versteht“, sondern der verdient ein rechter Theologe genannt zu werden, „der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und Kreuz sichtbar gemacht begreift.“ Das uns zugewandte, sichtbare Wesen Gottes ist seine Menschlichkeit, Schwachheit und Torheit und „dem Unsichtbaren entgegengesetzt, wie 1. Korinther 1,25 von der göttlichen Schwachheit und Torheit sagt. Weil die Menschen nämlich die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Werke mißbrauchten, wollte nun Gott aus dem Leiden erkannt werden. Er wollte solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen, damit die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in den Leiden verborgen ist.“⁶¹ Durch den Glauben ist Christus in uns und mit uns eins. „Christus aber ist der, der gerecht ist und alle Gebote erfüllt. Darum erfüllen auch wir durch ihn alles, wenn er durch den Glauben unser geworden ist.“⁶² Gemeingut aller Philosophen und Theologen ist, daß das als liebenswert empfundene Objekt der Grund der Liebe ist, „indem man nach Aristoteles alles Vermögen der Seele als passiv annimmt, als Stoff, nur im Aufnehmen tätig, wodurch er selbst bezeugt, daß seine Philosophie gegen die Theologie ist, weil sie in allem das Ihre sucht und mehr das Gute nimmt als gibt.“ Gottes Liebe aber liebt, sofern sie im Menschen lebendig ist, „was sündig, schlecht, töricht und schwach ist, um etwas gerecht, gut, weise und stark zu machen und so viel mehr sich verströmt und Gutes schafft. Darum nämlich, weil sie geliebt werden, sind die Sünder gerecht, nicht aber werden sie geliebt, weil sie gerecht sind.“⁶³

Für Luther konnte die Philosophie nicht mehr die Grundlage der Methode und der Erkenntnis der Theologie sein. Theologie war für ihn keine Wissen-

60 WA 9, 98,21.

61 WA 1, 361f (im Zusammenhang mit Thesen 19 und 20).

62 WA 1, 364 (im Zusammenhang mit Thesen 26 und 27).

63 WA 1, 365 (Erläuterungen zur 28. These).

schaft des nach Einsicht und Verstehen verlangenden Glaubens im Sinne des Prinzips der „fides quaerens intellectum“ des Anselm von Canterbury und der mittelalterlichen thomistischen Theologie, aber auch keine neuzeitliche Erkenntnisbemühung diesseits des Wissens um Gott im Sinne der aufgeklärt-kritischen Rationalität. Ohne diese Traditionen der Bemühung um Glauben und Verstehen auszuschließen, ist Theologie vielmehr Auslegung der Botschaft der Heiligen Schrift in der Betroffenheit durch das Zeugnis vom Mensch gewordenen Gott. Theologie ist für Luther Erfahrungswissenschaft, deren Methode durch die Trias Gebet, Meditation und Anfechtung bestimmt ist. In einer Tischrede erklärte Luther, was den Theologen ausmacht: Erleuchtung des Geistes, Anfechtung, Erfahrung, Situationsbezug, häufige Lektüre der Schrift und Kenntnis der Wissenschaften,⁶⁴ und in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften von 1539 erklärte er die „drey Regel“, die „dir anzeigen eine rechte weise in der Theologia zu studirn“; sie „heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio“⁶⁵. Die Autorität der Heiligen Schrift ist das Apriori der christlichen Theologie, und ein Theologe ist, wer als vom Zeugnis der Schrift Betroffener diese anderen angefochtenen Menschen auslegt.⁶⁶ Damit ist jedoch nicht die fundamentalistische Schriftidolatrie der späteren protestantischen Scholastik gemeint. Zwar bildet der von der Alten Kirche festgelegte Kanon der für Predigt und Lehre maßgebenden Überlieferungen als „äußeres Wort“ die Grundlage der Theologie und des Glaubens, aber entscheidend ist die Auslegung der Schrift als „viva vox evangelii“, nämlich die durch den erfahrenen Zeugen sprechende lebendige Stimme des Evangeliums! Sein hermeneutisches Prinzip war dabei die Frage nach dem, „was Christum treibet“⁶⁷.

Luther konnte sagen, daß das Schriftprinzip *primum principium* sei und daß das ganze Leben und Wesen der Kirche im Worte Gottes liege, aber dann fügte er hinzu, daß er nicht vom geschriebenen, sondern vom gespro-

64 „Quae faciunt theologum: 1. gratia Spiritus; 2. tentatio; 3. experimentia, 4. occasio, 6. sedula lectio, 6. bonarum artium cognitio“: WA TR 3, 312,11–13, zitiert nach O. Bayer, *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, in: H. Junghans (Hg.), *Lutherjahrbuch 55/1988*, Göttingen 1988, S. 7–59. Dieser Studie verdanke ich für diesen Abschnitt wichtige Hinweise.

65 WA 50, 658f.

66 Vgl. O. Bayer (wie Anm. 64), S. 13f.

67 „Wer diesen Mann, der da heißt Jesus Christus, Gottes Sohn, den wir Christen predigen, nicht recht und rein hat noch haben will, der lasse die Bibel in Ruhe. Das rate ich, er wird gewißlich zu Schanden und wird, je mehr er studiert, um so blinder und toller“: WA 54, 29.

chenen Evangelium rede.⁶⁸ In seinem Verständnis des Wortes schwingt diese Dimension der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses mit. Damit ist er kein religiöses Genie, aber Exponent einer Bewegung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, die im Zusammenhang mit den allgemeinen historischen und sozialen Veränderungen zu sehen ist. Luther hat teil an der Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von feudalen Herrschaftsstrukturen und von bloß äußerlichen Frömmigkeitspraktiken. Aber letztlich entscheidend und in seiner Bedeutung neu ist nicht das System oder das Ritual, sondern das Wort als Träger der Heilungsvermittlung. Jesus Christus ist selbst das Wort Gottes an die Welt. Unter dem Wort vom Kreuz kommt der Mensch zum Glauben, und während der äußere, vergängliche Mensch dem Tod anheimfällt und stirbt, aufersteht der innere Mensch und lebt angesichts des Sterbens unter und mit dem Wort.

Dieser Dialektik von innerem und äußerem Menschen entsprechen auch die Begriffspaare „gemitus et raptus“ (im Elend Klagender und von Gott Hingerissener) in Luthers Theologie und „justus et peccator“ (gerecht und Sünder) in seiner Auffassung von der Rechtfertigung des Menschen. Diese Formulierungen sind vor dem Hintergrund der Mystik als Ausdruck des Glaubensprozesses des Individuums zu verstehen. Luthers Auffassung vom Wort, die ganz von der Begegnung mit mystischem Gedankengut beeinflusst war, trug zur „Demokratisierung“ der Mystik bei, d.h., er gab aufgrund dieser Prägung wesentliche Anstöße für die Entwicklung eines demokratischen Bewußtseins in der frühbürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit. Den Schwärmern aber machte er zum Vorwurf, daß sie das Kreuz Christi nicht ernst nähmen und damit auch das Evangelium nicht tief genug erfaßten, daß sie nicht in der sich entäußernden Liebe Gottes zu den Menschen lebten und handelten. Wie die Papisten bedürfen sie zur Interpretation der Schrift einer zweiten Offenbarungsquelle des Geistes; die Papisten materialisieren diese im Lehramt, die Schwärmer spiritualisieren sie als Offenbarung des Geistes in der subjektiven Innerlichkeit. Beide halten sich nicht an die Verheißungen des biblischen Wortes Gottes, wie es im Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi deutlich geworden ist.⁶⁹ Die Logik der Hermeneutik Luthers ist die Christologie.⁷⁰ Das Geheimnis Gottes ist nicht sein an sich Sein, sondern daß seine Gerechtigkeit Liebe ist, wie sie sich im für

68 WA 7, 721; vgl. hierzu B. Maurer, Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens, Göttingen 1976, S. 119–122.

69 G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (wie Anm. 22), S. 314.

70 A. a. O., S. 452.

uns Sein Christi gezeigt hat.⁷¹ Die Schrift muß daher von Christus her verstanden werden, und das Wort von Christus hat sakramentalen Charakter.

Es dürfte nicht richtig sein, von einer grundsätzlichen Abkehr Luthers von der Mystik, etwa im Zusammenhang mit der Begegnung mit den Schwärmern, zu sprechen. Luther warnte vor einer unkritischen und spekulativen Mystik, seine Kritik an der Mystik richtete sich gegen einen an Christus vorbeigehenden Weg der mystischen Gotteserkenntnis. Er hat den Weg der Demut ernst genommen und in seinen Anfechtungen erkannt, daß der Versuch, auf dem Weg der *imitatio Christi* zur *conformitas* mit der Menschheit Christi zu kommen und dadurch die Teilhabe an der Gottheit Christi zu erlangen, zum Scheitern und in die ohnmächtige Verzweiflung führt. Stautpitz gab Luther den Rat: „Wenn du über die Prädestination disputieren willst, so fang bei den Wunden Christi an, dann wird jede Disputation über die Prädestination aufhören. In den Wunden Christi verstehst du deine Erwählung, nirgendwo anders.“⁷² Über die Wunden Christi kam Luther zu einem neuen Gottesverständnis, und der aus sich selbst herausgehende Gott brachte ihn dazu, in sich selbst zu gehen und eröffnete ihm eine neue Selbsterkenntnis. In seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben schrieb er 1519, „suche dich nur in Christo und nicht in dir selbst, so wirst du dich ewiglich in ihm finden.“ Gott legt „deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und lehrt dich, dich daran zu halten und macht sie dir unschädlich und dazu erträglich. Er gibt dir des alles ein gewisses Wahrzeichen, daß du ja nicht daran zweifelst, nämlich die heiligen Sakramente.“⁷³

Nach dem Tod Luthers, der sich selbst in seiner derben Sprache als stinkenden Madensack und als Bettler bezeichnet hatte, fand man auf seinem Schreibtisch einen Zettel, auf den er geschrieben hatte: „Baptizatus sum“, das heißt: Ich bin getauft. Nicht sein Glaube, nicht sein Bewußtsein und nicht sein mystisches Erleben, sondern seine Taufe waren für ihn die Grundlage der Gewißheit, hineingenommen zu sein in das Geheimnis des diese Welt liebenden Gottes, das am Kreuz Christi offenbar wurde, und das sich im Sterben und Auferstehen eines jeden Menschen fortsetzt. Die Christus-erkenntnis und deren Bedeutung für das Leben des einzelnen haben sich bei Luther geändert. „Es ist nicht mehr *Christus das Vorbild* und nicht mehr der Weg der *Imitatio Christi*, der uns zu Gott führt. Es ist *Christus das*

71 A. a. O., S. 272.

72 WA TR 1, 1017.

73 WA 2, 690.

Sakrament, der ‚für uns‘ gelitten hat, ‚für uns‘ gestorben ist und alles ‚für uns‘ getan hat. Das ist der Weg der Gnade, den Gott zu uns geht.“⁷⁴ Aus dieser Umkehr ergibt sich, daß nicht aus der Nachfolge die Gotteskindschaft folgt, sondern aus der Gotteskindschaft die Nachfolge. Das Zusammenwirken von Gott und Mensch – die *cooperatio Dei* – wird nicht im Sinne der mittelalterlichen Scholastik synergistisch verstanden, sondern im Mitsterben mit Christus wird der alte Mensch überwunden, und der neue Mensch aufersteht in Gottes Kraft und arbeitet im Dienste Gottes.⁷⁵ In Christus ist der Mensch von der Last der Heilsfrage befreit und an sein Werk in der Welt gewiesen. Christus ist für Luther das Wort Gottes; in ihm ist das ewige, unerschaffene Wort Mensch geworden, und wo Christus verkündigt wird, da ist Gottes richtende und freisprechende Wirklichkeit am Werk. Das Wort Gottes ist bei Luther eine Explikation des Mysteriums Christi, in dem die Befreiung des Menschen von Sünde, Angst und Tod beschlossen ist, und in jeder Verkündigung Christi wird dieses befreiende Handeln Gottes am Menschen interpretiert und aktualisiert.⁷⁶ Die Christusmystik, das Verständnis des Wortes und der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube sind bei Luther nicht zu trennen. Für Luther war der Glaube eine Gabe der Gnade Gottes und Werk des Heiligen Geistes, zugleich aber auch „ein personaler Akt des Menschen, der das im Wort des Evangeliums bezeugte Heilswerk Jesu Christi empfängt und ergreift. Dieser menschliche Aktvollzug ereignet sich im psychischen Bereich des Handelns, der Erfahrung, der Selbstbeobachtung des Menschen. Der Glaube ist *experientia*, ist *sensus*; ist er da, so wird er auch erfahren und gefühlt.“⁷⁷ „Wie kann es geschehen“, fragte Luther in seiner Galaterbrief-Vorlesung von 1519, „daß du diesen Glauben, wenn er in dir ist, nicht fühlst?“⁷⁸

74 J. Moltmann, Die Wendung der Christusmystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther, in: StZ 200(107)/1982, 7, S. 458.

75 M. Seils, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962.

76 W. Führer, Das Wort Gottes in Luthers Theologie, Göttingen 1984.

77 O. Hof, Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben, in: KuD 13/1972, S. 295.

78 WA 2, 458.

REINHARD BRANDT

Luthers Einsicht in „De servo arbitrio“ und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute¹

Weil es in diesem Vortrag darum gehen soll, wie Luthers Einsichten in Gottes Alleinwirksamkeit fruchtbar werden können in verschiedenen Kontexten, ist zunächst von meinem Kontext zu berichten. Ich war knapp neun Jahre Dorfpfarrer in Franken, in der bayerischen Landeskirche. In dieser Zeit habe ich über Luthers „De servo arbitrio“ gearbeitet und eine systematische Rekonstruktion einer strengen Fassung von Luthers Willenslehre versucht.² Zugleich hatte ich fast jeden Sonntag zu predigen, hatte Kinder zu taufen und Menschen zu beerdigen, hielt Schulunterricht in der ersten Klasse. Was Luthers Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit, was seine Einsicht in den unfreien Willen des Menschen bedeutet, das war immer wieder meine Frage; es ist die Frage nach einer theologischen Reflexion kirchlicher Praxis heute.

Seit einigen Jahren bin ich Referent für theologische Grundsatzfragen im Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Andere Kolleginnen und Kollegen sind zuständig für Agenden, für Gemeindeaufbaufragen, für ökumenische Studien und den Dialog mit dem Judentum, für Sekten und religiöse Gemeinschaften, für die Beziehungen der Vereinigten Kirche zu anderen lutherischen Kirchen weltweit und für Rechtsfragen. Der weite Bereich von Dogmatik und Ethik gehört zu meinem Referat; und auch zu den anderen Gebieten gibt es Berührungen, wenn etwa in der Ökumene Fragen des Bekenntnisses diskutiert werden.

1 Vortrag beim 10. Falkensteiner Theologischen Symposium, 10. 10. 1996. Der Vortragstil wurde beibehalten. An verschiedenen Stellen, an denen die Diskussion weitergegangen ist, beziehe ich mich auf den aktuellen Stand der Diskussion vom Januar 1998; dies gilt insbesondere für den Abschnitt II.3 über ökumenische Fragen.

2 Reinhard Brandt, Die ermöglichte Freiheit. Sprachkritische Rekonstruktion der Lehre vom unfreien Willen, Hannover 1992.

Völlig verschiedene Fragen und Themen verlangen nach Bearbeitung und nach einem abgewogenen Urteil: Sexual- und Institutionenethik, Dominium Terrae (Herrschaft über die Erde, 1. Mose 1,28), iure bellare (gerechte Kriege führen, CA XVI), christliches Verständnis von Freiheit, interreligiöser Dialog, aber auch die Kontroverse zwischen der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und der Ganz-tot-Theologie.

In dieser Arbeit mache ich eine doppelte Erfahrung: Einerseits lassen sich Antworten auf die Fragen des Tages nicht einfach aus einem Obersatz deduzieren, auch nicht aus der Lehre vom *servo arbitrio*. Dazu sind sie zu vielfältig, haben ihre eigene Problemgeschichte, sind unter eigenen differenzierten Gesichtspunkten zu behandeln. Ähnlich vielfältig habe ich es als Pfarrer zwischen Predigtvorbereitung, Schulunterricht und Krankenbesuch erlebt. Andererseits braucht es immer wieder ein kritisches Prinzip, einen Maßstab; bestimmte Einsichten, deren man sich vergewissert und von denen aus man die Überlegungen neu beginnt. Schon äußerlich ist es in unserer Arbeit im Lutherischen Kirchenamt auffällig, wie oft wir auf die *Confessio Augustana* und auf Luthers Katechismen zurückkommen. Dem entspricht die Stellung der *Rechtfertigungslehre* und in ihr die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes und seiner Gnade. Manchmal verbirgt sich die Bedeutung der *Rechtfertigungslehre* sozusagen „hinter“ der normalen Arbeit; und manchmal ist es verblüffend, wie unerwartet und offenkundig Licht auf die Probleme fällt, wenn man ernst nimmt, daß Gottes Gnade unverfügbar ist.

Diese kriteriologische Funktion der Lehre von der *Rechtfertigung* und der *Alleinwirksamkeit Gottes* in seinem Heilshandeln will ich an einigen Beispielen illustrieren. Am Anfang sollen einige Erinnerungen an Luthers Theologie stehen. In einem längeren zweiten Abschnitt will ich nach der Bedeutung von Luthers Einsichten für Theologie und Kirche heute fragen.

I. Das Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit und die Einsicht in den unfreien Willen des Menschen ...

Theologische Spezialfrage oder Einsicht für das Volk?

Erasmus kritisiert Luther, weil er spitzfindige theologische Fragen vor allem Volk erörtere: Es wäre – so Erasmus – „vielleicht erlaubt gewesen, solche Gegenstände in Unterredungen mit den Gebildeten oder auch in den Theologenschulen zu behandeln, obwohl ich meinen möchte, daß es nicht

einmal hier nütze, wenn es nicht maßvoll geschieht; im übrigen scheint mir, diese Art Theaterstücke vor einer gemeinen Menge aufzuführen, nicht nur unnützlich, sondern geradezu verderblich“³.

Dies bestreitet Luther heftig: Es sei „dem Heil dienend und notwendig für einen Christen, zu wissen, ob der Wille etwas oder nichts leiste in den Dingen, die sich auf das Heil beziehen ... Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit, noch wieviel ich vermag und tun kann Gott gegenüber, wird es in gleicher Weise mir ungewiß und unbekannt sein, was, wie weit, wieviel Gott an mir vermag und tue ...“⁴ Luther hat deshalb nicht nur in der eher akademischen Schrift „De servo arbitrio“, sondern auch in zahlreichen anderen Texten das Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit entfaltet, es dem Wissen und dem Gewissen der Gemeinden eingeprägt.

Die tiefste Wirkung hatte wohl, wie er den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus auslegte: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...“ (EG 905). – Diese Auslegung hat Wirkungen bis heute und hilft zur kritischen Reflexion. Ich erinnere mich, wie wir uns in einem Bibelkreis über einen Erweckungsprediger unterhielten und über seinen drängenden Ruf in die Nachfolge. Da zitierte ein Kirchenvorsteher, was er als Konfirmand gelernt hatte: „Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft ...“. So kamen wir zu einem tiefen Gespräch über die Unverfügbarkeit der Gnade; auch *der* Gnade, glauben zu können.

Neben dem Katechismus für den Hausvater und seine Familie hat Luther diese Lehre auch in seinen Liedern ausgedrückt, hat es in die Herzen der Menschen hineingesungen. „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ ist eines der bekanntesten Reformationslieder. Mit der dritten Strophe bekannten die Sängerinnen und Sänger: „Mein gutes Werk, die galten nicht, es war

3 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, jetzt in: Werner Welzig (Hg.), Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden Lateinisch und Deutsch, Bd. 4, deutsch von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969, S. 1–195, z. St. I a 11, S. 21.

4 Martin Luther, *De Servo Arbitrio*. WA 18, (S. 551) S. 600–787. Zitate nach der Übersetzung von Bruno Jordahn in: Hans Heinrich Borchardt/Georg Merz (Hgg.), Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 1 (= Münchner Ausgabe, abgekürzt „MA Erg. I“ und Seitenzahl), München 1954, Neuauflage 1983. Die Belegstellen werden nach der Weimarer und nach der Münchner Ausgabe angegeben. Z. St. WA 18, S. 614, 1 ff; MA Erg. I, S. 22.

mit ihn' verdorben; der frei Will haßte Gotts Gericht, er war zum Gutn erstorben; die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen muß ich sinken“ (EG 341,3).

Die Confessio Augustana wurde wohl auch damals höchstens in den Lateinschulen auswendig gelernt. Für die einfacheren Schulen gab es unterschiedliche Volksfassungen. Artikel 18 hieß darin etwa so: „Vom freien Willen weiß der Christ, daß solcher nicht vorhanden ist; zum Guten nämlich, denn zum Bösen, ist er stets schon dagewesen.“

Auch in späterer Zeit haben die Menschen dies immer wieder gesungen, etwa mit einem Lied aus der Zeit der Orthodoxie (1651): „O heiliger Geist, o heiliger Gott, mehr' unsern Glauben immerfort; an Christus niemand glauben kann, es sei denn durch dein Hilf getan. O heiliger Geist, o heiliger Gott!“ (EG 131,3). – Oder ein Lied von Johann Friedrich Ruopp, wegen seiner pietistischen Einstellung als Pfarrer aus dem Elsaß ausgewiesen, später Inspektor am Waisenhaus in Halle (Saale): „Schaff in mir, Herr, den neuen Geist, der dir mit Lust Gehorsam leist' und nichts sonst, als was du willst, will; ach Herr, mit ihm mein Herz erfüll“ (EG 390,2).

- In drei Gedankengängen möchte ich systematisch zusammenfassen,
- was die Gründe waren, die Luther bestimmt haben, so streng Gottes Alleinwirksamkeit zu lehren;
 - wie sich diese theologischen Aussagen zur Selbsterfahrung des Menschen verhalten;
 - und was die Wirkungen dieser Lehre sind, auf die Luther abzielte.

„Gründe“ für die Lehre vom unfreien Willen

Luthers Einsichten lassen sich in vier Gruppen von „Gründen“ zusammenfassen:

1. Wer behauptet, nicht Gott allein schaffe das ganze Heil für die Menschen, vielmehr müßten diese noch etwas dazu beitragen, der gibt Gott die *Ehre* nicht. Letztlich versündigt er sich damit am ersten Gebot. Dieses fordert, das Vertrauen ganz auf Gott zu setzen und nicht auf etwas anderes neben Gott auch noch zu vertrauen, und sei es das eigene Tun.⁵

5 Vgl. etwa Luthers Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus: „Also verstehst Du nu leichtlich, was und wieviel dies gepot fodert, nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders. ... Mit dem Herzen an ihm hängen, ist nicht anders, denn sich gänzlich auf ihn verlassen“ (BSLK 562,39). Wer Hilfe, Trost und Seligkeit in den eigenen Werken sucht, „als wolle es (sc. das

2. Wer meint, der Mensch müsse noch etwas zu seinem Heil beitragen, der unterstellt dabei, daß das *Werk Christi* nicht ausreiche. Erasmus hatte einmal so ähnlich argumentiert: Es gibt doch nicht nur die niederen Triebe, sondern auch Geist, Seele und die höheren Anlagen im Menschen. Luther repliziert scharf und fragt, ob Erasmus das wolle: daß Christus nur für die niederen Triebe im Menschen gestorben sei, während dieser sich in seinen besseren Teilen selbst erlöse?⁶
3. Wer fordert, der Mensch müsse von sich aus etwas beitragen zum Heil, und sei es, daß er sich öffnet und das Angebot der Gnade annimmt, der unterschlägt, was der *Heilige Geist* an uns tut, der uns ans Herz rührt, uns aus unserer Selbstbezogenheit löst und uns frei zur Nachfolge macht.⁷
4. Wer vom Tun des Menschen, von einem Beitrag zum Heil des Reiches Gottes spricht, der unterschätzt schließlich die *Macht der Sünde*. Wir sind nicht unbeteiligt bei der Genese des Glaubens, etwa wie ein Stein oder ein Baumstumpf (*lapis vel truncus*), sondern ähneln eher wilden Tieren, die der Gnade widerstreben – solange, bis der Heilige Geist uns im Herzen anrührt und uns umwandelt.⁸ Kategorien der Schwächung reichen nicht, um die Verkehrung des Herzens durch die Sünde zu beschreiben.

Gewissen) nichts von ihm geschenkt nehmen, sondern selbs erwerben oder überflüssig verdienen“, der hat „aus Gott einen Götzen, ja einen Apfelgott gemacht und sich selbs für Gott gehalten und aufgeworfen“ (565,7).

- 6 Zu Diatribe III b 4, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 127, schreibt Luther: „Wenn nämlich das Vortrefflichste nicht gottlos, verderbt oder verdammt ist, sondern allein das Fleisch, d. h. die größeren 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?, so daß wir demnächst Christum als Erlöser nicht des ganzen Menschen, sondern seines wertlosesten Teiles, nämlich des Fleisches, predigen, den Menschen aber selbst als den Erlöser seiner selbst in seinem vorzüglicheren Teil.“ Gegen die Behauptung, der freie Wille sei solch ein guter Affekt, wendet Luther sein Argument polemisch: „Wähle, ob du das willst: Wenn der bessere Teil des Menschen unverdorben ist, bedarf er nicht des Erlösers Christus; wenn er Christus nicht nötig hat, triumphiert er mit größerem Ruhm über Christus, so daß er sich selbst um den vorzüglicheren Teil kümmert, da Christus sich nur um den wertloseren kümmert.“ – WA 18, S. 744,6–17; MA Erg. I, S. 186.
- 7 Gegen Erasmus argumentiert Luther in „De servo arbitrio“ so: „Denn du bedenkst nicht, wie Großes du jenem (sc. dem freien Willen) mit diesem Pronomen ‚sich‘ oder ‚sich selbst‘ beilegst, wenn du sagst: ‚Er kann sich hinwenden‘, daß du nämlich den Heiligen Geist mit aller seiner Kraft ausschließt, als ob er überflüssig und nicht notwendig sei.“ – WA 18, S. 665,13; MA Erg. I, S. 80.
- 8 Vgl. SD II, 19,21; BSLK 879,22.880,14 u. ö.

Theologische Deutung und Selbsterfahrung

Wichtig ist, daß dies alles spezifisch *theologische* Gründe sind, die sich nicht direkt auf die Selbsterfahrung des Menschen beziehen. In ihrer Selbsterfahrung erleben die einen, wie sie durch die befreiende Macht der Gnade herausgelöst werden aus Zweifel, Anfechtung und Selbstbezogenheit; andere erleben ein langsames Wachsen im Glauben; wieder andere erleben, daß sie sich „frei“ für die Nachfolge entscheiden. Theologisch geht es dagegen nicht um diese Einzelerfahrungen, sondern sozusagen um den Grund der Möglichkeit solcher Erfahrung. Mit einem Aphorismus: Der Mensch kann wohl tun, was er will; aber er kann nicht wollen, was er will. Wie kommt er dazu, das zu wollen, was recht ist vor Gott? Dies ist die theologische Frage.

Im Prinzip sind sich Luther und Erasmus über den Gegenstand ihres Streites einig, gelegentlich muß Luther aber daran erinnern: „Ich sage aber ‚so, daß es nicht anders sein kann‘, nicht ‚gezwungen‘ oder, wie jene sagen ‚aus der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit, nicht des Zwanges‘. Das ist: Wenn der Mensch ohne den Geist Gottes ist, so tut er zwar nicht durch Gewaltsamkeit, als würde er mit Gewalt bei der Kehle fortgeschleppt, wider Willen das Böse, wie ein Dieb oder Räuber, der wider Willen zur Bestrafung geführt wird, sondern er tut es aus eigenem Antrieb und mit bereitwilligem Wollen. Indessen vermag er diese Bereitwilligkeit oder dieses Wollen, etwas zu tun, aus eigenen Kräften nicht aufzugeben, einzuschränken oder zu ändern, sondern fährt fort, zu wollen oder bereitwillig zu sein; ...“⁹ Auch bei der Genese des Glaubens bestreitet Luther nicht die Selbsterfahrung des Menschen, sondern spricht von der Notwendigkeit, mit der ein psychologisch beschreibbarer Wille das tut, was Gott vorherbestimmt hat. Non coacte, sed necessitate wirkt der Heilige Geist.¹⁰

9 WA 18, S. 634,21; MA Erg. I, S. 45. An diese Überlegung knüpft W. Joest an, wenn er von einem responsorischen Element, von dem Selbsteinsatz des Menschen schreibt: Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, S. 220.

10 WA 18, S. 752,7; MA Erg. I, S. 197. Zu Diatribe III a 9, S. 103f, vgl. Luthers Antwort in WA 18, S. 720,31; MA Erg. I, S. 155f. Insofern sind Luthers Äußerungen kompatibel mit der psychologischen Analyse einer Willensentscheidung. Dies unterstreicht Eilert Herms, *Luther und Freud. Ein Theorievergleich*, WzM, 39. Jg., 1987, S. 280–297.

Perlokutionäre Wirkungen der Rechtfertigungsbotschaft

Aussagen haben Wirkungen. Wenn ein Freund Hilfe beim Tapezieren braucht und ich antworte: „Morgen komme ich!“, dann glaubt er dem Versprechen. Wenn der Steuerfahnder ankündigt: „Morgen komme ich!“, dann wird die Firma dies als Drohung ernst nehmen. So werden mit „normalen“ Aussagen bestimmte Wirkungen (mit einem philosophischen Fachausdruck: perlokutionäre Wirkungen) erzielt, manche beabsichtigt, manche unbeabsichtigt.

In dieser Weise ist zu fragen, welches die beabsichtigten Wirkungen sind, wenn Luther die Rechtfertigung allein aus Gnade verkündet, die Alleinwirksamkeit Gottes bekennt und den unfreien Willen des Menschen lehrt. Auf welche Wirkungen zielt Luther? Er selbst schreibt von sich: „Ich bekenne freilich von mir: wenn es irgend geschehen könnte, wollte ich nicht, daß mir der freie Wille gegeben wird ..., weil ich ... gezwungen sein würde, beständig aufs Ungewisse hin mich abzumühen und Lufthiebe zu machen; denn mein Gewissen wird, wenn ich auch ewig leben und Werke tun würde, niemals gewiß und sicher sein, wieviel es tun müßte, um Gott genug zu tun. Denn bei jedem vollbrachten Werk bliebe der ängstliche Zweifel zurück, ob es Gott gefalle oder ob er etwas darüber hinaus verlange ... Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat ..., bin ich sicher und gewiß, daß er treu ist und mir nicht lügen wird ...“¹¹

- Nach Luther ist also die erste und vornehmste Wirkung der Verkündigung der Alleinwirksamkeit Gottes, daß sie *Heilsgewißheit* schenken soll. Sie bietet *Trost* in den Anfechtungen.¹² Das Heil hängt nicht an menschlichem Wankelmut oder Festigkeit. Zwar mag ein Mensch an sich selbst zweifeln oder verzweifeln (gerade die Lehre vom unfreien Willen kann

11 WA 18, S. 883,17; MA Erg. I, S. 243.

12 Im Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ fordert Luther, Christus solle so gepredigt werden, daß mir der Glaube daraus erwachse, er sei für mich gekommen: „Denn wo ein Herz also Christum höret, das muß *fröhlich* werden von ganzem Grunde, *Trost* empfangen und süß werden gegen Christum, ihn wiederum lieb zu haben“ (WA 7, S. 29,20; MA 2, S. 277f – Hervorhebung von mir). Eine illokutionäre Rolle der Rechtfertigungsbotschaft (neben anderen) ist es, zu trösten und fröhlich zu machen. Ähnlich schreibt Luther in *De Servo Arbitrio* gegen die skeptische Zurückhaltung des Erasmus: „Das nämlich ist der Christen einziger und höchster *Trost*, in allen Widerwärtigkeiten zu wissen, daß Gott nicht lügt, sondern unveränderlich alles tut und seinem Willen weder widerstanden noch dieser geändert oder behindert werden kann“ (WA 18, S. 619,19; MA Erg. I, S. 27f – Hervorhebung von mir).

den Menschen in die *desparatio sui* stürzen), aber er kann zugleich auf Christus blicken und auf Gottes Gnade vertrauen.¹³

- Wenn das Heil allein in Gottes Hand liegt, dann ist der Mensch damit *von dem Druck befreit*, sich selbst rechtfertigen müssen; so ist er befreit von dem reflexiven Interesse am eigenen Heil.¹⁴
- Wer unter dem Druck steht, sich selbst zu rechtfertigen, der kann in aller Regel seine Schuld nicht offen zugeben; und wenn, dann nur unter Zwang und um Schlimmeres zu verhindern. So wirken die bekannten Mechanismen, Schuld zu verdrängen oder auf andere abzuwälzen. Wenn jedoch der Druck zur Selbstrechtfertigung entfällt, weil wir von Gott schon als gerecht angesehen werden, so läßt sich leichter *mit der Schuld umgehen*: sich seine Schuld eingestehen, sie anderen gegenüber zugeben, sich „entschuldigen“ und die Konsequenzen der Tat akzeptieren, dies alles kann einer leichter, wenn seine Schuld schon vergeben ist.
- Erübrigt sich das reflexive Interesse am eigenen Heil, dann werden Kräfte frei für einen neuen Umgang mit sich selbst, mit den Mitmenschen und

13 Vgl. Hans Joachim Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Eine Einführung in Luthers Schrift vom unfreien Willen, jetzt in: Ders., Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, hg. und eingeleitet von Karl Gerhard Steck (= Theologische Bücherei, Bd. 9: Systematische Theologie), München 1959, S. 13–30, z. St. S. 27. Allerdings läßt sich in der Praxis oft nicht immer zwischen der *desparatio sui* und der *desparatio Dei* unterscheiden.

14 Luther hat gelegentlich unter dem Stichwort „Demut“ davon gesprochen. In den Schriften nach 1520 ist die Demut keine Bedingung und Voraussetzung der Rechtfertigung, sondern die Wirkung der Erkenntnis, daß das Heil allein von Gott abhängt. Demut bedeutet, sich verloren zu geben und zu verzweifeln, die Rechtfertigungsversuche aufzugeben, damit auch entlastet zu sein von dem Druck, sich rechtfertigen zu müssen. So demütig sein kann nur der, der von Gottes Alleinwirksamkeit weiß; sonst ist in der Demut immer noch Anmaßung oder Hoffnung auf Zusage des Heils vorausgesetzt: „Gott hat gewiß den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, seine Gnade zugesagt. Völlig sich zu demütigen aber vermag der Mensch nicht, bis er weiß, daß sein Heil ganz und gar außerhalb seiner Kräfte, Entschlüsse, Bemühungen, außerhalb seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem freien Ermessen, dem Entschluß, Willen und Werk eines anderen, nämlich Gottes allein abhängt. Wenn er nämlich, solange er überzeugt wäre, er vermöge auch nur das Geringste für sein Heil, in dem Vertrauen auf sich selbst beharrt und nicht völlig an sich verzweifelt, demütigt er sich deswegen nicht selbst vor Gott, sondern maßt sich an oder hofft oder wünscht für sich zum wenigsten Gelegenheit, Zeit oder irgendein Werk, wodurch er endlich zum Heil gelangen möge. Wer aber in keiner Weise daran zweifelt, daß das Ganze am Willen Gottes hänge, der verzweifelt völlig an sich, wählt nichts aus, sondern wartet auf den wirkenden Gott, der ist am nächsten der Gnade, daß er gerettet werde.“ – *De servo arbitrio*: WA 18, S. 632,29ff; MA Erg. I, S. 43.

mit der *Welt*. Ein Mensch kann seine und anderer Grenzen und Endlichkeit bejahen und braucht sich und andere nicht überfordern.¹⁵

Ich fasse in Stichworten zusammen: Mit der Verkündigung der Rechtfertigung *sola gratia* und dem Bekenntnis zur Alleinwirksamkeit Gottes geht es den Reformatoren um die Gewißheit des Heils, um Trost für die angefochtenen Gewissen, um die Befreiung von dem Druck, sich selbst rechtfertigen müssen, um einen neuen Umgang mit der Schuld und einen neuen Umgang mit der Welt.

Schon in der Erinnerung an Luther wird deutlich, daß die Lehre vom *servo arbitrio* kein Rand- oder Spitzenthema lutherischer Theologie ist, sondern ein entscheidendes Moment allen theologischen Urteilens. Deshalb will ich nun an einigen Beispielen über die Bedeutung dieser Lehre für Theologie und Kirche heute sprechen.

15 Neben dem zweiten Teil von Luthers Freiheitsschrift von 1520 (Thesen 19–29) vgl. dazu besonders prägnant Luthers Vorlesung über das Buch Kohelet von 1526 (lat. Druck 1632). Luther schätzte Kohelet, weil dieser die Vergeblichkeit menschlicher Werke sehe (vgl. Sp. 2290f zu Koh 8,17: „Es unterstehe sich niemand, daß er alles wolle recht und gut machen; das kann kein Mensch thun, sondern allein Gott.“). Er sei ein Anwalt des unfreien Willens, aber kein Skeptizist (dazu vgl. Sp. 2010). Weil Christen unmöglich das tun können, was allein Gott vermag, folgt daraus ein neuer Umgang mit der Welt, der sich an den Anforderungen der Gegenwart orientiert: „Darum ist nichts bessers, denn daß wir unsern Willen recht in Gottes Willen setzen, und daß wir desjenigen, was Gott gegenwärtig vor die Hand gibt, mit Danksagung fröhlich brauchen, und das Zukünftige, wie es hernach gehen soll, Gott befehlen.“ Luther bezieht dies auf seine Stände- und Berufslehre: Zum Leben und zur Frömmigkeit der Christen gehören keine besonderen Anstrengungen wie in den Klöstern oder bei verschiedenen Bräuchen. Angemessen sei vielmehr der alltägliche Umgang mit der Welt. Kohelet lehre zu Recht, „daß keine höhere Weisheit ist auf Erden unter der Sonnen, denn daß ein jedermann sein Amt in Gottesfurcht mit Fleiß thue, und darum sich nicht ängste, ob es nicht gehet, wie er gerne wollte; sondern gebe sich zufrieden, lasse in allen großen und kleinen Sachen Gott walten“ (Sp. 2017). Es gilt, zufrieden zu sein mit dem Gegenwärtigen und nicht dauernd Höheres und anderes zu suchen (Sp. 2023). – Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus D. M. Lutheri (Druck 1532), WA 20, S. (1)7 – 203. Deutsch nach: D. M. Luthers Auslegung des Predigers Salomonis, aus dem Lateinischen übersetzt durch Justum Jonam (1533), in: Johann Georg Walch (Hg.), D. Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letzteren in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften, Bd. 5, Halle im Magdeburgischen, 1. Aufl. (!) 1741 (= Walch 1), Bd. 5, Sp. 2000–2383 (ebenso in: Walch 2, St. Louis 1896, Bd. 5, Sp. 1372–1579).

II. ... und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute

In unserer täglichen Arbeit müssen wir dieses und jenes tun, auf vielerlei Anfragen reagieren, auf verschiedenen Ebenen. Luther selbst mußte ähnlich arbeiten. Neben den Vorlesungen sind die meisten seiner Bücher Gelegenheitschriften. Er hat Mißstände auf- und angegriffen, er hat nötige Weisung gegeben, auf Anfragen geantwortet. In höchst unterschiedliche Kontexte hinein hat er die Einsicht von der unverfügbaren Gnade Gottes entfaltet. Dies gilt an erster Stelle für das Ablaßwesen, mit dem das „lutherische Lärmen“ begann, aber ebenso im Sermon über die Bereitung zum Sterben, für die Kritik am Opfercharakter der Messe und sein Verständnis von christlicher Freiheit und Dienstbarkeit. – Ähnlich unsystematisch will ich einige solcher „Gelegenheiten“ nennen, bei denen heute die Einsicht in den unfreien Willen wichtig ist.

1. Nicht über den Unglauben wundern, nicht den Glauben fordern

Helsinki 1963: Die Schuld des Menschen am Unglauben

Es ist leichter, Beobachtungen zunächst an fremden Texten zu machen. Deshalb greife ich auf Texte zurück, die inzwischen gut dreißig Jahre alt sind. 1963 hielt der Lutherische Weltbund seine Vierte Vollversammlung in Helsinki. Thema dieser Vollversammlung war, wie dem modernen Menschen, der nicht mehr nach seinem Heil fragt, die Rechtfertigungslehre neu verständlich gemacht werden kann.

Zur Vorbereitung der Arbeit auf der Vollversammlung gab es ein Heft, an dem sich gut die theologische Stimmung illustrieren läßt: Es wird „der Verlust der eschatologischen Dimension des menschlichen Lebens“ beschrieben und mit einem Unterton des Vorwurfs beklagt. Dabei knüpft man an die Überlegungen zur „Säkularisierung“ und zum „Säkularismus“ an, mit denen in den fünfziger und sechziger Jahren die „Änderung des Klimas unserer Kultur“ gedeutet wurde: „In den letzten drei Jahrhunderten hat der Geist der Renaissance die Herrschaft über die westliche Welt erlangt“; er hat sich um die „Abschaffung von Hölle und Himmel“, Dämonen und Engeln bemüht. „Aber“, so in diesem Vorbereitungsheft, „der Versuch, sich Gott zu entziehen ... und der Tatsache von Tod und Gericht zu entrinnen, verschafft dem modernen Menschen keine Rückkehr in den Garten Eden. ... Sein Leben wird von Angst und Verzweiflung bedroht. Er hat sich ... von sich selbst entfremdet.“¹⁶

Auf der Vollversammlung selbst gab es ähnliche Töne, etwa in dem Hauptreferat von Gerhard Gloege. Im Kern bedeute die Säkularisierung „das Unternehmen des neuzeitlichen Menschen, den mit der christlichen Eschatologie gegebenen ‚Gerichtshorizont‘ zu beseitigen. In der ‚Säkularisierung‘ ... verdiesseitigt der Mensch Gott als das eigentliche Gegenüber der Welt. Er verhiesigt und verheutigt die Zukunft seiner Herrschaft. Er verrät die Ewigkeit an die Zeit.“¹⁷ Vielleicht klingen solche Worte vertraut in unseren Ohren. Ähnliche Argumentationsfiguren kennt man auch anderswo. Es ist auch gar nicht zu bestreiten, daß in dieser Deutung der neuzeitlichen Entwicklung eine zutreffende Beobachtung steckt. Gleichwohl ist an dieser Stelle auf den genauen Wortlaut zu achten. Wie wird in dieser Argumentation vom freien Willen gesprochen? Der Handelnde in all diesen Vorgängen ist allein der Mensch: *Er* unternimmt es, den „Gerichtshorizont“ zu beseitigen, *er* verdiesseitigt Gott, *er* verrät die Ewigkeit.

Jenes Heft zur Vorbereitung wurde vor der Vollversammlung allen Mitgliedskirchen des LWB zur Stellungnahme zugeschickt. Die Rückmeldungen waren teils moderat kritisch, teils konstruktiv ergänzend. Den Kern traf damals eine Stellungnahme aus der ungarischen Kirche: „Es muß aber festgestellt werden, daß wir uns laut unserer Bekenntnisse gar nicht zu wundern haben, wenn der heutige Mensch sich nicht um Gott kümmert, nicht an ihn glaubt, ihn nicht kennt und nicht nach seiner Gnade verlangt. Nach unseren Bekenntnissen ist nämlich dieses der natürliche Zustand des Menschen, und dieser Zustand wird in ihnen mit dem theologischen Begriff der Erbsünde bezeichnet.“ Die ungarische Stellungnahme erinnert an den Kleinen Katechismus und fährt fort: „Nur auf Grund einer Anthropologie, die unserer Rechtfertigungslehre fremd ist, könnten wir etwas anderes von der heutigen Welt erwarten. Wenn wir also feststellen, daß der heutige Mensch ein säkularisierter Mensch ist, dann stellen wir die Wahrheit unserer Lehre von der Erbsünde fest.“¹⁸

16 Über die Rechtfertigung. Dokument Nr. 3. Vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 30. Juli–11. August 1963, Helsinki, Finnland; Zitate S. 9–11.

17 Gerhard Gloege, Gnade für die Welt, in: K. Schmidt-Clausen (Hg.), Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli–11. August 1963, hg. v. Lutherischen Weltbund, Berlin 1965, S. 79, ähnlich S. 81.

18 Stellungnahmen zum Studiendokument über die Rechtfertigung. Studien im Zusammenhang mit den Themen der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki. Ein Beitrag der Lutherischen Kirche von Ungarn, Zitat S. 11. – Dieser Text ist m. W. unveröffentlicht und zu finden im Archiv des LWB in Genf unter der Aktennummer: TH/I.4. (1) Assemblies. (4) Special Committees for Assembly Preparations. Hels. ASS. 1963. Gutachten der National-Komiteen „Über die Rechtfertigung“; gesammelt und vorgelegt von der Theologischen Abteilung.

Als ich diese Stellungnahme im Archiv des LWB in Genf entdeckte, war ich schlicht verblüfft: „Das ist es! Warum hat denn dies sonst keiner gesagt?“ dachte und fragte ich mich. Doch so zutreffend und erhellend diese Stellungnahme aus Ungarn ist, sie hat auf der ganzen Vollversammlung keinen erkennbaren Widerhall gefunden. Alle Stellungnahmen lagen wenigstens den Leitern der Diskussionsgruppen in hektographierter Form vor; doch weder in den Plenardebatten noch in den Berichten aus den Diskussionsgruppen wird dieser Text über den unfreien Willen erwähnt.

Helsinki 1963 ist *ein* Beispiel für eine verbreitete Neigung, den Unglauben in unserer Gesellschaft zu beklagen. Demgegenüber ist es nötig, sich an die Lehre vom unfreien Willen zu erinnern, wie es jene Stellungnahme aus Ungarn getan hat. Zwar müssen die geistesgeschichtlichen Wandlungen seit der Renaissance ernst genommen werden; zwar liegt es in der Tat oft an uns Predigern, wenn unsere Sprache nicht verständlich ist oder wir ungläubwürdig sind; in jedem Fall sind uns Verkündigung, Katechese und nachgehende Seelsorge aufgetragen. Und doch *entlastet* uns jene Einsicht in unserer Verantwortung: Unglaube ist zunächst einmal der natürliche Zustand der Menschen, bis der Heilige Geist, wie und wann und wo er will, uns zum Glauben und zum Leben führt. Den Unterton des halben Vorwurfs gegenüber der Welt können wir uns sparen – und so viel unbefangener mit den Menschen sprechen und ihnen Christus verkündigen.

Helsinki 1963: Annehmen der Gnade

Jener Klage über den Unglauben entspricht meist die Aufforderung zum Glauben. Solcher „Ruf in die Nachfolge“ ist ja auch aus Predigten bekannt: „Du mußt dich bekehren. Der Herr Jesus ruft dich, und du mußt diesem Ruf folgen (und kannst dies auch). Du mußt dich zur Umkehr und zur Nachfolge *entscheiden*, wie in der Geschichte vom verlorenen Sohn: So mußt du in der Fremde umkehren und heimkehren zu dem Vater, der dich neu aufnimmt.“

In Helsinki beim LWB wurde diese Aufforderung meist in einer etwas zurückhaltenderen Variante vorgetragen: Man unterschied zwischen „objektiver“ und „subjektiver Rechtfertigung“ und sprach vom „Annehmen der Gnade“¹⁹. In der Plenardebatte wird etwa der Entwurf der Schlußerklärung

19 Vgl. etwa den Bericht der Diskussionsgruppe 6: „Es ist wichtig, daß wir eine Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Seite der Rechtfertigung treffen. Gott rechtfertigt uns bereits in der Taufe. Aber der Mensch hat die Rechtfertigung *anzunehmen*, wenn er heranwächst und ihre Bedeutung versteht. Sie muß in Buße und Glauben in unserem täglichen Leben Gestalt gewinnen.“ – Offizieller Bericht, a. a. O. (s. Anm. 17), S. 489; ähnlich 512, 518.

kritisiert: Es fehle in dem Dokument, „daß es auf die Entscheidung des Glaubens ankommt. ... der einzelne muß das, was Christus getan hat, im Glauben sich zu eigen machen und muß es hier annehmen.“²⁰

Auch diese Rede hat eine *particula veri*: Viele Menschen nehmen ihre Wendung zum Glauben als Entscheidung wahr: Sie haben sich *frei* für die Nachfolge entschieden. Es wäre in der Tat kein echter Glaube, wenn man sich unter psychischem oder äußerem Druck bekehren sollte. Das Anliegen in Helsinki war vor allem, das Geschehen der „Rechtfertigung allein aus Gnade“ auf diese Selbsterfahrung des Menschen zu beziehen.

Dabei hat man allerdings den Widerfahrnischarakter des Glaubens aus dem Blick verloren. Und man hat die Erfahrung der Entscheidung so gedeutet, daß auch theologisch das Annehmen der Gnade ein eigener konstitutiver Akt gegenüber dem rechtfertigenden Handeln Gottes wurde. Gerade damit hat man aber die reformatorische Rechtfertigungslehre verfehlt. – Ich bin deshalb bis heute um so skeptischer, je größer das Pathos ist, mit dem zum Glauben gerufen wird. *Ich* bin's ja *nicht*, der sich „entscheiden“ könnte, wenn es mir der Heilige Geist nicht ins Herz legt.

So ist also die Einsicht in den unfreien Willen für unsere Analyse der Gegenwart und für unsere Predigt von hoher Bedeutung: Wir brauchen uns nicht über den Unglauben zu wundern, und wir sollen nicht den Glauben „fordern“, sondern darum den Heiligen Geist bitten.

2. Volkskirche und Gemeindeaufbau

Wenn ich aus dem Lutherischen Kirchenamt berichte, daß Bestand, Gestalt und Zukunft der Volkskirche bei uns ständiges Thema sind, wird dies kaum überraschen. Überraschender ist vielleicht, daß ich im Vortrag über den unfreien Willen auf dieses Thema komme.

Die theologische Chance der Volkskirche

Volkskirche sind wir, weil wir die Christusbotschaft allem Volk weiter-sagen sollen: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Menschen aus allen Schichten des Volkes gehören zur Kirche. Es sind immer noch sehr viele Menschen, auch wenn das nur einer der Gesichtspunkte ist. Ein weiteres Kennzeichen der Volkskirche ist, daß ein jeder sein, eine jede ihr Verhältnis in Nähe und Ferne zur Gemeinde selbst bestimmen kann. Jeder und jede ist

20 Offizieller Bericht, a. a. O. (s. Anm. 17), S. 395.

für die Art und Intensität der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zuerst vor Gott und dann vor sich selbst verantwortlich.

So wird die Mitgliedschaft in der Kirche mit unterschiedlicher Intensität wahrgenommen: Als distanzierte Mitgliedschaft, bei den Kasualien, mit der Steuerkarte (ein wichtiger Dienst!); durch die Lektüre des Kirchenboten; mit dem Gottesdienst am Heiligen Abend, mit Gottesdiensten alle zwei Monate oder öfter; mit eigener Bibel- und Gebetsfrömmigkeit; durch Teilnahme an den Gruppen und Hauskreisen der Gemeinde; als Mitarbeiterin und Mitarbeiter – aber auch als solche, die z. B. auf die Gemeindegewerkschaft angewiesen sind. Die Teilnahme am Leben der Kirche ist unterschiedlich intensiv. Dies ist auch in den östlichen Landeskirchen Deutschlands ähnlich: Die Gemeinden sind zwar kleiner und leben noch mehr von der Gemeinschaft in den Gruppen und Hauskreisen, aber insgesamt haben sie weiterhin volkskirchliche Strukturen.

Man mag solche volkskirchlichen Strukturen bedauern und sehnsüchtig auf Gemeinschaften schauen, die nicht nur das Einstimmen in das Credo voraussetzen, sondern das persönliche Bekenntnis des Glaubens in den Mittelpunkt stellen. Man mag die Freikirchen beneiden, die in verbindlicherer Gemeinschaft leben können. Trotzdem gibt es auch gute theologische Gründe, um diese „Schwäche“ der Volkskirche zu ertragen. Denn wenn der Glaube für die Menschen unverfügbar ist, dann kann man von niemandem eine persönliche Bekehrung erwarten. Wenn der Heilige Geist erst ans Herz rühren muß, dann läßt sich auch die Beteiligung, das Engagement der Menschen *nicht fordern*. Wenn der Glaube unverfügbar ist, dann können auch wir als Kirche nicht über ihn verfügen. Wir haben zu sorgen für die Mittel, durch die der Heilige Geist wirkt, nämlich für die Predigt des Evangeliums und die Sakramente. Wir können und brauchen aber kein Urteil über den Weg der Menschen in Nähe und Ferne unserer Gemeinden abzugeben.²¹ Das ist die theologische Chance der Volkskirche und in gewisser Weise ihre Notwendigkeit.

Auch Luther hat sich keine Illusionen über die Christlichkeit seiner Zeit gemacht. Den Kleinen Katechismus schrieb er, weil er bei Visitationen „die klägliche, elende Not“ erlebt hat: „Hilf, lieber Gott, welchen Jammer habe ich gesehen: daß der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christ-

21 Vgl. auch CA VIII: Dort wird die Kirche „als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen“ beschrieben, wobei „jedoch in diesem Leben unter den Frommen viele falsche Christen und Heuchler, auch öffentliche Sünder bleiben“, und zwar auch unter den Priestern. – Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh, 3., erw. Aufl. 1991, Marginalziffer 14; vgl. BSLK 62,5.

lichen Lehre, besonders auf den Dörfern; und (daß) leider viele Pfarrer recht ungeschickt und untüchtig sind, zu lehren. Sie sollen doch alle Christen heißen, getauft sein und die heiligen Sakramente empfangen, können (aber) weder das Vaterunser, noch den Glauben (das Glaubensbekenntnis) oder die Zehn Gebote, leben dahin wie das liebe Vieh und (wie) unvernünftige Säue. Und wo das Evangelium gekommen ist, haben sie dennoch fein gelernt, alle Freiheit meisterhaft zu mißbrauchen.“²² – Luther spricht alle als Christen an, auch die, die das Vaterunser nicht können und die Freiheit mißbrauchen; er macht sich keine Illusionen; und er gibt den Katechismus heraus, um der rechten Predigt und Katechese aufzuhelfen. Dies sind die Kennzeichen und die theologischen Chancen der Volkskirche.

Kirche auf dem „Markt“

In diesem Zusammenhang eine weitere Überlegung: In der Kirchensoziologie wird in den letzten Jahren immer häufiger die Rolle der Kirche in der Gesellschaft nach dem Modell des Marktes beschrieben. Auf dem Markt der Weltanschauungen, auf dem die Menschen wie in einem Supermarkt auswählen, stelle die Kirche eben nur ein *Angebot* dar. Kirche habe sich erstens endlich auf die Marktmechanismen einzulassen und müsse zweitens ihr Angebot so gestalten, daß die Kundinnen und Kunden danach greifen.

Besonders der amerikanische Soziologe Peter L. Berger argumentiert mit diesem Modell; auf der EKD-Synode 1993 in Osnabrück hat er es erneut vorgestellt. Immer öfter wird es als Standardmodell zur Erklärung unserer kirchlichen Lage verwendet. M. E. greift dieses Marktmodell jedoch in mehrfacher Hinsicht zu kurz: Schon *soziologisch* fällt auf, daß das Modell die Sozialisationsprozesse ausblendet, in denen religiöse Überzeugungen geprägt und weitergegeben werden. Nicht aus „freier Wahl“ wie im Supermarkt, sondern durch allmähliche Prägung gehören die meisten unserer Gemeindeglieder der Kirche an.²³ – *Philosophisch* wird in diesem Modell

22 Unser Glaube, a. a. O. (s. Anm 21), Marginalziffer 481; vgl. BSLK 501,13.

23 Das Marktmodell mag in den USA, wo die Denominationen leichter gewechselt werden, soziologisch eine gewisse Berechtigung haben. Für die Verhältnisse in Deutschland West und Ost genügt es nicht. Im Westen sind 91,5 % und im Osten 78 % der Personen, die jetzt unserer Kirche angehören, auch evangelisch getauft und – wie fragmentarisch auch immer – evangelisch erzogen worden. Der Leipziger Religionssoziologe Detlev Pollack hat dies am empirischen Material eindrücklich vorgeführt: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung, ZThK 93, 1996, S. 586–615. Vgl. in Kurzfassung ders., Dem Religiösen entfremdet. Zur religiös-kirchlichen Lage in Ost- und Westdeutschland. Ein Vergleich, LM. 35, H. 4, April 1996, S. 37f.

die Wahrheitsfrage egalisiert. Die verschiedenen Wahrheiten werden nebeneinandergestellt und „angeboten“. Zwar gibt es unbestritten höchst unterschiedliche Weltanschauungen, die alle „Wahrheit“ für sich beanspruchen. Über diese Ansprüche muß dann aber gestritten, um die Wahrheit muß der Diskurs geführt werden. Eben dies blendet das Marktmodell aus.

Theologisch wird im Modell des Marktes der Weltanschauungen von der freien Entscheidung, von der Wahl zwischen den Angeboten wie im Supermarkt ausgegangen. Man steht vor dem Regal und greift hier oder dort oder an mehreren Stellen zu. In dem Beobachtungshorizont eines Soziologen stellt dieses Modell – mit der genannten Einschränkung – eine mögliche Interpretation des Verhaltens von Menschen dar. Theologisch unterstellt dieses Modell jedoch den freien Willen in Fragen von Heilsangebot und Religion. Dagegen Luther: Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft glaube ich an Jesus Christus, sondern der Heilige Geist hat mich berufen, erleuchtet, im Glauben erhalten.

So mögen die Soziologen Modelle entwickeln, die aus ihrer Perspektive ein gewisses Recht haben. Warum aber evangelische Theologen dieses Marktmodell beerben wollen und nicht sehen, daß es mit grundlegenden reformatorischen Einsichten kollidiert, das ist schwer zu begreifen. Die theologische Version des Marktmodells widerspricht der Lehre vom unfreien Willen. So kann man jedenfalls als Lutheraner auf die Herausforderungen der Zeit nicht reagieren. Wir können den christlichen Glauben nicht als ein „Angebot“ neben anderen verstehen, weil wir wissen, daß er unverfügbar ist und Gott ihn schenken muß.

Die Kritik am Marktmodell besagt allerdings nicht, daß wir uns von unserem Auftrag zur Verkündigung beurlauben könnten. Der missionarische Auftrag weist uns an die Öffentlichkeit. Diesen positiven Impuls des Modells möchte ich bei aller Kritik gerne aufnehmen. Nur die Sicherung des Bestandes oder der Rückzug in die Nische wäre der falsche Weg. Wir sollen die Wahrheit unseres Glaubens bekennen, von Jesus erzählen, in christlicher Freiheit handeln. Wir sollen Christus bezeugen, auch auf dem Markt! Wir brauchen aber weder die Marktordnung noch die Vielfalt anderer Marktangebote gutzuheißen. Dies hat auch Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34) nicht getan; vielmehr entrüstete sich sein Geist, als er die Götzenbilder sah (V. 16).

Gemeindeaufbau mit der Einsicht in die Alleinwirksamkeit Gottes

Wie könnte eine Theologie des Gemeindeaufbaus aussehen, die sowohl mit dem missionarischen Auftrag als auch mit der Einsicht in die Allein-

wirksamkeit Gottes ernst macht? In den folgenden Überlegungen kann ich nicht auf einzelne Autoren und Entwürfen eingehen. Statt dessen will ich vier Punkte nennen, die mir für eine Theologie des Gemeindeaufbaus wichtig sind – und die mit der Einsicht in das *servum arbitrium* zusammenhängen:

- a) Anders als viele Autoren halte ich es für *falsch*, mit *Erfahrungen des Defizits und der Krise* zu beginnen. Die Kirchenaustritte, der Traditionsabbruch, die Mängel der Pfarrerschaft, das Fehlen des persönlichen Glaubens werden an dieser Stelle häufig genannt. Erstens wirkt die Aufzählung des Defizits geistlich und psychologisch lähmend, und zweitens ist die Gefahr groß, auf das Defizit mit Programmen und Aktionen zu reagieren. Daß nur wenige Menschen an den Herrn Jesus glauben, damit haben wir nach unserer eigenen Lehre zu rechnen.
- b) Wie viele Autoren denke ich von der Volkskirche positiv: Sie stellt nicht nur die Räume, Mitarbeiter und finanziellen Möglichkeiten für die Eklesia dar und bildet ein missionarisches Forum,²⁴ sondern sie bildet eine Gestalt der Kirche, die der Unverfügbarkeit der Gnade entspricht. Von daher bin ich vorsichtig, wenn zu glatt zwischen Glaubenden und Nichtgläubigen unterschieden wird. Wenn Jesus ruft „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid“ (Mt 11,28), dann gibt es keine Unterscheidung mehr von Nah- und Fernstehenden.
- c) Eine Definition des Gemeindeaufbaus heißt: „Gemeindeaufbau ist das Werk des erhöhten Herrn Jesus Christus, der selbst seine ‚Gemeinde von Brüdern‘ zusammenruft, ihrem Leben Gestalt gibt und sie in seinem Auftrag aussendet. Dieses Werk des Gemeindeaufbaus vollbringt Jesus Christus aber nicht ohne menschliche Mitarbeit. Von da aus gesehen ist Gemeindeaufbau ein planmäßiges Handeln im Auftrag Jesu Christi mit dem Ziel, dem Zusammenkommen, Gestaltgewinnen und Gesandtwerden der ‚Gemeinde von Brüdern‘ zu dienen.“²⁵ – Mir gefällt an dieser Bestimmung, daß Gemeindeaufbau als Werk des erhöhten Herrn verstanden und als Sammlung, Gestaltung und Sendung beschrieben wird. Auch stimme ich zu, daß der Herr uns Menschen in den Dienst nimmt. Doch kann man die „menschliche Mitarbeit“ wie in dieser Definition als „planmäßiges Handeln“ fassen? Reimt sich dies noch zu CA V? Durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente gibt Gott den Heiligen Geist, der den Glauben wirkt, „*ubi et quando visum*

24 Vgl. zu *dieser* Einschätzung der Volkskirche Fritz Schwarz, Christian A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch*, Neukirchen 1984, S. 180–186.

25 Michael Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart²1988, S. 66.

est Deo“, wo und wie Gott es will. Ist das „ein planmäßiges Handeln im Auftrag Jesu Christi“?

- d) Ich möchte gerne beim Reichtum der *Verheißung* für die Kirche den Ausgangspunkt nehmen.²⁶ „Daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß“ (CA VII), diese Zuversicht ließ sich 1530 an den empirischen Zuständen so wenig festmachen wie 1998. Luther schreibt: „Es ist dies Stücke (Ich glaube eine heilige christliche Kirche) ebensowohl ein Artikel des Glaubens als die andern. ... Sie [sc. die Kirche] will nicht ersehen, sondern erglaubt sein. Glaube aber ist von dem, was man nicht sieht, Hebr. 11,1. ... Summa, unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt, vor den Augen, wie ein Kram auf dem Markt.“²⁷

Mit diesen Andeutungen ist noch lange keine Theologie des Gemeindeaufbaus begonnen oder zu den verschiedenen Ansätzen Stellung bezogen. Es sind lediglich einige Eckpunkte bezeichnet, die mir von der Lehre des unfreien Willens her wichtig sind und die ich in die Diskussion einbringen möchte.

3. Ökumenische Fragen

Das Tridentinum und die lutherischen Bekenntnisschriften

Aus dem breiten Spektrum ökumenischer Dialoge will ich ein Beispiel nennen. Canon 5 des tridentinischen Dekretes über die Rechtfertigung lautet in deutscher Übersetzung:

„Wer sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, oder es gehe nur um eine Bezeichnung, ja, eine Bezeichnung ohne Inhalt, schließlich um eine vom Satan in die Kirche eingeführte Erdichtung: der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 1555)²⁸

26 Vgl. Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1: Konzepte – Programme – Wege, Göttingen ²1987, S. 129ff.

27 Martin Luther, Vorrede auf die Offenbarung Sankt Johannis (1530), WA DB 7, S. 406ff; MA 6, München ³1958, S. 112–119; z. St. S. 119. In diesem Zusammenhang kritisiert Luther auch „etliche Klüglinge“: „weil sie Ketzerei, Zwietracht und mancherlei Mangel sehen, daß viel falscher, viel loser Christen sind, urteilen sie flugs und frei, es seien keine Christen da“ (S. 118).

28 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch – Deutsch. Verb., erw., ins Dt. übertr. und ... hg. von Peter Hünemann, Freiburg/Br. ³⁷1991.

So bin *ich selbst* an dieser und an anderer²⁹ Stelle vom Tridentinum mit einem Anathema belegt, weil ich behaupte und lehre, was dort verworfen wird: Nach Adams Fall ist der freie Wille des Menschen verloren und ausgelöscht, es ist eben kein *freier* Wille mehr, sondern wendet sich immer zum Bösen, der „freie Wille zum Heil“ ist ein bloßer Titel ohne Inhalt.

Dies ist nicht nur meine eigene zugespitzte theologische Position oder ein Spitzensatz Luthers, sondern gehört zum *Kernbestand* reformatorischer Theologie. Von CA XVIII habe ich am Anfang gesprochen. Auch in der Konkordienformel wird die Position verworfen, die nach dem Tridentinum einzunehmen wäre, bzw. die Position vertreten, die vom Tridentinum verworfen wird.³⁰

Epitome I: Desgleichen verwerfen wir auch den Irrtum, „daß die Erbsünde sei nur ein äußerliche Hindernus der guten geistlichen Kräften, und nicht eine Beraubung und Mangel derselben ...“ In Epitome II wird gelehrt, „daß des Menschen unwiedergeborener Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, daß er nur Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist.“ Nach der Solida Declaratio kann in geistlichen und göttlichen Sachen „des unwiedergeborenen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eigenen, natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, gläuben, annehmen, gedenken, wöllen, anfangen ...“. CA XVIII drückt dies so aus: „ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu furchten, oder zu glauben“.³¹

29 Vgl. u.a. Can. 9, DH 1559: „Wer sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er [darunter] versteht, es werde nichts anderes erfordert, wodurch er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke, und es sei keineswegs notwendig, daß er sich durch seine eigene Willensregung vorbereite und zurüste: der sei mit dem Anathema belegt“. – Can. 12, DH 1562: „Wer sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden vergibt; oder es sei allein dieses Vertrauen, durch das wir gerechtfertigt werden: der sei mit dem Anathema belegt“.

30 Die Verwerfungen der Konkordienformel richten sich zunächst gegen innerreformatorische Gegner. Welche von ihnen sich gleichzeitig gegen die römisch-katholische Lehre und das Tridentinum (explizit wird dieses lediglich SD IV,35 genannt) richten, ist eine eigene Frage der Auslegung der Bekenntnisschriften. Eine andere Frage ist, ob und inwieweit die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften kirchentrennenden Charakter haben. Drittens ist zu berücksichtigen, daß die Konkordienformel nur in einigen, längst nicht in allen reformatorischen Gebieten in Geltung stand und steht. – Alle diese Fragen sind heute im Zusammenhang mit der Frage nach der (auch kirchenrechtlichen) Bedeutung der Lehrverurteilungen in den ökumenischen Dialogen zu diskutieren. Da ihnen hier nicht nachgegangen werden kann, wurde eine konjunktivische Formulierung gewählt.

31 Ep. I, Neg. 5; BSLK 773,24/Ep. II, Aff. 2; BSLK 777,7/SD II,7; BSLK 873,17/CA XVIII; BSLK 73,6.

An dieser Stelle ist eine Zwischenüberlegung notwendig: Viele evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer denken heute ganz anders. Sie verstehen und fordern die „Entscheidung zur Nachfolge“ als freien Willensakt; oder sie betonen das ethische Engagement und binden dies nicht an das Geschenk des Glaubens zurück. Soll also (im ökumenischen Dialog und anderswo) auf Positionen bestanden werden, die viele in der eigenen Kirche nicht vertreten? Um aber in der eigenen Kirche die Bandbreite der Meinungen überhaupt kritisch reflektieren zu können, brauchen wir gerade in unseren evangelischen Kirchen mit ihrem „polyzentrischen Lehramt“ eine gemeinsame, öffentlich benennbare Instanz, auf die man sich im öffentlichen Disput beziehen kann; dies ist neben der Schrift eben die Orientierung an unseren Bekenntnissen. So ist der Hinweis darauf, daß vielfach anderes gelehrt und gepredigt wird, zwar richtig; gerade deshalb ist es aber für unsere Kirche wichtig, daß sie sich im Zweifelsfall über die Interpretation der Bekenntnisse verständigt und dies in geordneten Verfahren tut. Andernfalls ginge eine entscheidende öffentliche Instanz in der theologischen Diskussion verloren.

„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“

Zurück zu Canon 5 des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. Wie könnte in diesem Fall der „Stein des Anstoßes“ umgangen werden? Die römisch-katholische Kirche könnte erklären, dieser Canon behandle nicht den freien Willen des (unwiedergeborenen) Menschen in Fragen des Heils, sondern den freien Willen in Sachen des äußerlichen ehrbaren Lebens: Acker kaufen, Beruf ausüben, heiraten. Die katholische Kirche könnte ferner erklären, Canon 5 behandle die Freiheit des Christen, die ihm durch den Heiligen Geist in der Rechtfertigung allererst geschenkt werde – und in der er dann natürlich beteiligt sei am Prozeß des Glaubens. Nur wer den so verstandenen freien Willen des Menschen leugne, der sei mit dem Anathema belegt.

Dies wäre *historisch* eine (um es vorsichtig zu sagen) etwas überraschende Interpretation. Wenn indes diese Interpretation von den in der römisch-katholischen Kirche zuständigen Stellen des authentischen Lehramtes (vom Papst und dem Bischofskollegium, vorbereitet von der Glaubenskongregation) bestätigt würde, wären *systematisch* alle Probleme und lutherischen Rückfragen gegenstandslos. Ich wäre von Canon 5 nicht mehr mit einem Anathema belegt. Denn selbstverständlich lehrt CA XVIII eine Freiheit in äußeren Dingen. Und es ist lutherische Lehre, daß der Mensch, angestoßen durch den Heiligen Geist, beteiligt ist am Glaubensgeschehen; in „ermöglichter Freiheit“ wirkt er an Gottes Tun mit.

Wenn also die katholische Kirche ihre Lehre so interpretierte, dann wären die alten Lehrverurteilungen gegenstandslos. – Nun *haben* prominente römisch-katholische Theologen eben diese Interpretation vorgetragen, und zwar in dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“³² Dort haben sich nicht nur Gelehrte als Privatpersonen geäußert; vielmehr haben sich offizielle Vertreter der römisch-katholischen Kirche in der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (GÖK) dieses Ergebnis zu eigen gemacht.³³ Folgerichtig stellt eine ausführliche Stellungnahme der VELKD von 1991 und 1994 mit einer konditionalen Formulierung fest: „Wenn die Aussage in LV 49,10–14 ... als heutige Interpretation des Tridentinums gilt, werden wir von *Canon 5* nicht getroffen“³⁴.

Anders als grundsätzliche Kritiker des Ansatzes von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ halte ich und halten die Gremien der Vereinigten Kirche eine Interpretation der Lehraussagen des 16. Jahrhunderts für möglich. Nur: diese Interpretation muß explizit vorgeführt und vom authentischen Lehramt der römisch-katholischen Kirche bestätigt werden. Deshalb dringen wir bis heute darauf, daß der Rezeptionsprozeß auf römischer Seite nicht mit einem freundlichen, aber letztlich unverbindlichen Votum der Fuldaer Bischofskonferenz abgebrochen wird.

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Das Rezeptionsverfahren zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ war auf römischer Seite noch nicht abgeschlossen (und ist es bis heute nicht), als im Februar 1995 ein neuer Text auf unsere Tische kam, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Ein kleiner Kreis aus dem LWB und dem Einheitssekretariat des Vatikans hatte diese Erklärung vorbereitet. Ursprünglich sollte der Rezeptionsprozeß 1997 mit einer feier-

32 Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Br./Göttingen 1986, ³1988, z. St. S. 49, Z. 10–14.

33 Vgl. den „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts“ vom 26. 10. 1985, LV 187–196, z. St. etwa S. 195,15.

34 Texte aus der VELKD 42/1991, S. 28. Ferner in: *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*. Hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (AKf), dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Göttingen 1993 (zit. als LViG), S. 57–160; z. St. S. 80, Z. 35.

lichen Erklärung des Papstes und der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes abgeschlossen werden. Nach verschiedenen Verzögerungen liegt jetzt seit Februar 1997 der „Endgültige Vorschlag“ der „Gemeinsamen Erklärung“ den Mitgliedskirchen des LWB vor.³⁵

Was ist der Charakter dieser „Gemeinsamen Erklärung“? Nach ihren eigenen Worten ist sie nicht nur ein pastorales Schreiben, das dem ökumenischen Klima dient. Eine Erklärung in diesem Sinn könnte man ja nur begrüßen; der Wortlaut im einzelnen wäre dann erst in zweiter Linie wichtig. Nach ihrem von ihr selbst genannten Ziel ist die „Gemeinsamen Erklärung“ aber kein solches Pastoralschreiben, sondern ein Lehrdokument. Ziel des Textes ist erstens, einen „Konsens in (den) Grundwahrheiten“ der Rechtfertigungslehre zu beschreiben (Nr. 40). Zweitens zielt der Text auf eine Erklärung zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen: „Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche“ (Nr. 41).

Ziel der „Gemeinsamen Erklärung“ ist also expressis verbis eine Aussage zu den Verwerfungen des Tridentinums und unserer Bekenntnisschriften; Ziel ist also eine in gewisser Weise verbindliche Interpretation unserer lutherischen und der römisch-katholischen Lehre. Um dieses – von der „Gemeinsamen Erklärung“ selbst gewollten – Zieles willen ist ein genauer Blick auf die Texte nötig.

Ich kehre zu Canon 5 des Rechtfertigungsdekretes aus Trient zurück. Die „Gemeinsame Erklärung“ selbst nennt keine Bezugsstellen; zur Sache erklärt sie in Ziff. 20 (Endgültiger Vorschlag):

„Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.“ – Zuvor heißt es schon gemeinsam in Ziff. 19, „daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er

35 Lutherischer Weltbund, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. 1997. Endgültiger Vorschlag. – Abgedruckt u. a. in: LM, 36. Jg., H. 10, Okt. 1997, S. 49–55 (mit Anhang bis S. 58). Die erste Fassung vom Februar 1995 ist veröffentlicht als: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Entwurf 1995 aus Genf und Rom). Stellungnahme des DNK/LWB vom 31. Januar 1996 (= Texte aus der VELKD 65/1996), Hannover, März 1996.

gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin.“ Als Sünder ist er „unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.“³⁶

Die Lehrentwicklung der römisch-katholischen Theologie in diesen Aussagen ist nicht zu übersehen. Was hier gemeinsam zum Ausdruck gebracht wird, entspricht der evangelischen Einsicht in das Unvermögen des Menschen, an seiner Rechtfertigung mitzuwirken. Wenn die Katholiken ihre Tradition, vom „Mitwirken“ des Menschen zu sprechen, in dieser Weise interpretieren, so ist dies aus lutherischer Sicht ein wichtiger Fortschritt. Es knüpft an die Interpretationen von „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“ an. In der kontroversen Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“ wird deshalb an diesem Abschnitt (Nrn. 19–21) zu Recht kaum Kritik geübt.

Doch bleiben auch bei diesem Versuch der Verständigung Schwierigkeiten. Darauf hat schon die Stellungnahme des Deutschen Nationalkomitees des LWB zum ersten Entwurf der „Gemeinsamen Erklärung“ hingewiesen:

„Dieser Paragraph enthält den Begriff ‚Mitwirkung‘, der Begriff bleibt schwierig. Die römisch-katholische Kirche soll gebeten werden, ihre Position im Sinn ihrer Aussagen zu ‚Freiheit‘ und ‚Mitwirkung‘ in LV 49,10–12; 53,20–22 in Verbindung mit LViG 80,30–32.35 f.; 81,8f.11; 83,36–84,2 zu präzisieren.“³⁷

In dieser etwas umschreibenden Formulierung geht es in der Sache um die beiden Punkte aus „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“: um Freiheit gegenüber den Dingen der Welt und um Freiheit aus dem Anruf und der Macht der Gnade. Trotz dieser Bitte wurde der belastete Begriff „Mitwirkung“ auch in den späteren Entwürfen verwendet. Hinzu kommt, daß im „Endgültigen Vorschlag“ wieder auf das scholastische und tridentinische Stufenschema zurückgelenkt wird: „bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme“, also zwischen *gratia praeveniens* und *gratia gratum faciens* wirkt der Mensch „durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln“ mit. Schließlich ist zu fragen, ob die zitierten Sätze wirklich ausreichen, um dem differenzierten Lehrbestand und den herkömmlich strittigen Problemen gerecht zu werden. Die Stichworte „Erbsünde“

36 Ebd., S. 6.

37 Ebd., S. 29. Die Stellungnahme äußert sich deshalb nur umschreibend, weil man den römisch-katholischen Gesprächspartnern nicht „vorschreiben“ konnte und wollte, was sie zu sagen haben. Daher wird auf die Texte verwiesen, die (wie LV) römische Katholiken mit formuliert haben bzw. in denen (wie in LViG) nach dem genauen Verständnis solcher Formulierungen gefragt wird.

oder „Ursünde“, „freier Wille“, „unfreier Wille“ fehlen völlig. Die Frage, ob der freie Wille des Menschen nach dem Fall verloren oder nur geschwächt sei (auf diese Kontroverse beziehen sich Canon 5 und Epitome I), wird gar nicht erörtert.

Andere Abschnitte der „Gemeinsamen Erklärung“ verlangen weit mehr nach kritischen Rückfragen. In diesem Abschnitt (Nrn. 19–21) läßt sich dagegen immerhin wahrscheinlich machen, daß das Anathema des tridentinischen Canon 5 nach heutigem römisch-katholischem Verständnis die evangelische Lehre nicht trifft; ein endgültiges und sicheres Urteil ist aber auch hier nur schwer möglich. Wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom römisch-katholischen Lehramt verbindlich als gültiger Ausdruck katholischer Lehre festgestellt würde, dann wäre dies ein wichtiger Schritt und man könnte sich darüber freuen. Es wäre gleichwohl keineswegs der entscheidende Schritt – und dies aus verschiedenen Gründen: Neben den konkreten Rückfragen bleibt in der „Gemeinsamen Erklärung“ völlig offen, welche Bedeutung der behauptete „Konsens in (den) Grundwahrheiten“ der *Rechtfertigungslehre* für die praktischen Konsequenzen im Blick auf die Kirchengemeinschaft hat.

Für eine realistische Einschätzung ist entscheidend, daß es bei der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht nur um ökumenische Freundlichkeiten, sondern um Lehr- und Bekenntnisfragen, letztlich um eine Interpretation des Tridentinums und unserer eigenen Bekenntnisse geht. Gerade hier ist es wichtig, auf die reformatorischen Einsichten in den unfreien Willen des Menschen zu achten. So sind die Fragen des *servi arbitrii* teils implizit und teils direkt auch in den ökumenischen Diskussionen präsent.

4. Die Unverfügbarkeit der Gnade und die ethischen Herausforderungen

Der barmherzige Samariter half dem, der in Not war. „So gehe hin und tue desgleichen!“ fordert Jesus am Ende dieses Gleichnisses den Schriftgelehrten auf. Auch nach reformatorischem Verständnis gehören die Werke als gute Früchte zum Glauben: „Ferner wird gelehrt, daß gute Werke geschehen sollen und müssen, aber nicht, daß man darauf vertraut, durch sie Gnade zu verdienen, sondern um Gottes willen und zu Gottes Lob.“ (CA VI) Durch den Heiligen Geist „wird auch das Herz befähigt, gute Werke zu tun“ (CA XX). Gleichwohl gehört ein bestimmtes ethisches Engagement nicht zu den *notae ecclesiae*; Kennzeichen der Kirche sind vielmehr die Predigt des Evangeliums und die rechte Feier der Sakramente.³⁸ So leben wir als Christen also in einer Spannung:

- Wir sind herausgefordert von der Not in der Welt;
- das Tun der Gerechtigkeit und der Liebe wächst aus unserem Glauben;
- und wir wissen und hoffen darauf, daß unser Tun am Ende nicht heilsentscheidend sein wird.

Die Frage ist, wie mit dieser Spannung umgegangen wird. Ich will drei Beispiele aus der jüngeren Diskussion nennen.

Orthopraxie im interreligiösen Dialog

Im interreligiösen Dialog heute gibt es eine Reihe von Vertretern einer pluralistischen Theologie der Religionen. Diese meinen, in den unterschiedlichen Religionen melde sich der eine „Gott“ bzw. der eine Transzendenzgrund; die unterschiedlichen Formen der Religionen seien vom jeweiligen kulturellen Horizont geprägt. Die ewig vorausliegende Wahrheit Gottes transzendiere jedes Glaubensbekenntnis. Absolutheitsansprüche seien zu verabschieden; Wahrheit sei kontextgebunden und zukunfts offen.

Begründet werden solche Aussagen zu einer pluralistischen Theologie der Religionen in erster Linie mit den Erfahrungen des Dialogs.³⁹ Neben der Dialogsituation selbst bilden die *mystischen Erfahrungen* in den Religionen und vor allem die *ethische Herausforderung* durch die Not der Welt den gemeinsamen Bezugspunkt. Daher wird heute im interreligiösen Dialog immer wieder der Primat der Praxis, der *Vorrang der Orthopraxie* vor der Orthodoxie gefordert. Auch wenn die Religionen unterschiedlich über den „Transzendenzgrund“, über Gericht und Heil (oder über Auflösung und Versöhnung) denken, so sind doch diese Unterschiede nicht entscheidend.⁴⁰ Entscheidend sei heute vielmehr, gemeinsam für das rechte Tun einzutreten. Orthopraxie ist wichtiger als die Fragen der Orthodoxie.

38 Vgl. CA VII sowie zu den notae ecclesiae ApolCA VII et VIII,5: BSLK 234,30–235,4; Unser Glaube, a. a. O. (s. Anm. 21), Marginalziffer 183.

39 Vgl. etwa Heinrich Ott, Ein neues Paradigma in der Religionstheologie, in: Reinhold Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, S. 31–46.

40 Vgl. etwa Paul F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (= No other name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. Maryknoll [New York] 1985), München 1988, z. St. S. 137: „Das heißt nicht nur, daß die Orthodoxie unter dem Druck der Orthopraxie adjustiert werden muß, sondern auch, daß man die Unsicherheit in bezug auf das, was ‚rechte Lehre‘ ist, leichter ertragen kann, solange man sich in verantwortlicher Weise dafür einsetzt, daß sich in der Welt etwas verändert und die Menschen befreit werden.“

Nun ist zuzustimmen, daß die Menschen aller Religionen sich einsetzen sollen für den Frieden, für gerechte Lebensverhältnisse und für die Bewahrung unserer Lebensgrundlagen. Es kommt darauf an, gesellschaftliche Strukturen zu finden, in denen die Religionen friedlich zusammenleben; in denen sie gewaltmindernde, keine gewaltsteigernden Faktoren sind. Diese Forderungen können etwa im Sinne der *iustitia civilis* verstanden werden und entsprechen ganz einer evangelischen Ethik. Auch viele Äußerungen von Hans Küng zu seinem „Projekt Weltethos“ verstehe ich in diese Richtung.⁴¹

Andere Vertreter des interreligiösen Dialogs gehen weiter. Paul Knitter etwa berichtet zustimmend, viele heutige Theologen hielten dafür, „daß es eine Vielzahl von Heilswegen gibt“; sie sähen „den Zweck der Kirche nicht in der Rettung der Seelen, sondern – gemeinsam mit anderen Religionen und Bewegungen – in der Förderung des göttlichen Reiches der Liebe und der Gerechtigkeit auf Erden.“⁴² An anderer Stelle schreibt Knitter in Fortführung der Befreiungstheologie, zum Christsein sei es „einzig notwendig, daß man sich der Reich-Gottes-Vision der befreienden, erlösenden Aktion verpflichtet weiß. Was Christen auf der Grundlage ihrer Praxis *tatsächlich* wissen, ist, daß die Vision und die Macht des Jesus von Nazaret ein Mittel zur Befreiung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist, daß sie ein effektiver, hoffnungsvoller und universal bedeutsamer Weg ist, um das Reich Gottes herbeizuführen.“⁴³

Die Position und der Gegensatz sind hinreichend deutlich: Weit über jede scholastische Argumentation⁴⁴ hinaus sind in diesem religionsphilosophischen Ansatz die Werke der Orthopraxie heilsrelevant; die Werke sind es, die das Reich Gottes herbeiführen sollen. Die christliche Theologie dagegen spricht von Gott, der sich *herabneigt* und *zu uns kommt* zu unserem

41 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 41992; vgl. etwa S. 162: Über Information und Diskussion mit den Glaubenspartnern strebt Küng „eine *Transformation*, eine *religiöse Verständigung und Zusammenarbeit*“ an, „insofern eine solche zum Frieden unter den Religionen und damit auch zum Frieden unter den Nationen notwendig ist. Dabei soll, es sei erneut betont, nicht etwa eine Einheits- oder Universalreligion postuliert werden“.

42 P. Knitter, a. a. O. (s. Anm. 40), S. 64.

43 Ebd., S. 141. Vgl. dazu die beiden Abschnitte „Der Primat der Praxis“ und „Orthopraxie vor Orthodoxie“, ebd. S. 136–141, sowie das Kapitel „Erst handeln, dann wissen – die Herausforderung des interreligiösen Dialogs“, S. 153ff.

44 Nach der scholastischen Argumentation wäre nur zwischen der *gratia gratum faciens* und dem *donum perseverantiae* der Beitrag des Menschen gefordert. – Paul Knitter selbst (als Promovend von Karl Rahner) und eine Reihe von Vertretern der pluralistischen Theologie der Religionen sind Katholiken und gehen in ihrer Argumentation oft von klassisch römischen Positionen aus, obwohl sie sich „ökumenisch“ verstehen.

Heil. Die Reformation lehrt in Fragen des Heils Gottes Alleinwirksamkeit.⁴⁵ Das Heil liegt nicht in unserer Aktion, sondern muß den Menschen verkündet und zugesprochen werden. Die rechte Lehre, die „Orthodoxie“ besteht in der Verkündigung des Evangeliums; erst daraus wächst das rechte, gestoste und gottgefällige Handeln. Luther erläutert dies so: „Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, daß du Christus, ehe du ihn zum Vorbild nimmst, zuvor entgegennehmest und erkennest als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei.“⁴⁶

„...“, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt“

Wie ist von der reformatorischen *Rechtfertigungslehre* her angemessen auf die ethischen Herausforderungen unserer Zeit zu reagieren und wie nicht? An vielen Stellen in unserer Kirche wird heute über Fragen der Lebensgestaltung in der Ehe und in wechselnden Konstellationen der Familie, über eheähnliche Gemeinschaften und Singles, über hetero- und homosexuelle Beziehungen nachgedacht. Das sind emotional stark besetzte Themen. Für ein theologisches Urteil müssen u. a. Überlegungen aus der Bekenntnishermeneutik und der Ethik einbezogen werden. Ich möchte indes diesen Überlegungen hier nicht nachgehen und nur ein Argument aufgreifen. Wenn auf dem Gebiet der Lebensformen für mehr Offenheit plädiert, für die Vielfalt der Lebensbeziehungen geworben wird, dann lautet die Argumentation häufig so:

Gott ist die Liebe. Die Heilige Schrift bezeugt Gottes Liebe zu allen Menschen, gerade zu den Ausgestoßenen und Verachteten. Die versöhnende Liebe hat sich in Jesus Christus mächtiger erwiesen als alle Ordnungen der Welt. Die reformatorische Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt, muß auch unsere Diskussion über verschiedene Formen der Lebensgestaltung bestimmen.⁴⁷

45 In „De servo arbitrio“ bezieht Luther dies ausdrücklich auch auf das Reich Gottes, indem er mit Mt 25,34 („Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.“) argumentiert: „Das Reich Gottes wird nämlich nicht bereitet, sondern es ist bereitet. Die Kinder des Reiches aber werden bereitet, nicht bereiten sie das Reich ...“ – WA 18, S. 694,26; MA Erg. I, S. 120.

46 Martin Luther, Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll (1522, zugleich Einleitung zur Kirchenpostille), Insel-Ausgabe II, S. 197–205; z. St. S. 200.

47 Vgl. u. v. a. jüngst Hanspeter Hainz, Homosexualität und geistliche Berufe. Ein pastoraltheologischer Zugang, in: StZ, 214. Bd., 121 Jg., H. 10, Okt. 1996, S. 681–692; z. St. S. 686: Wichtig sei der Blick auf die biblische Gotteserfahrung als inhaltlichen Maßstab. Es gebe keine Belege, „daß Jesus Menschen erniedrigt, sie als

Gegen den Hinweis auf Gottes Liebe und Gnade läßt sich zunächst nichts einwenden. „Gott *ist* Liebe“ (I Joh 4,16); Liebe ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern sein Wesen. Gottes Liebe überwindet, was die Menschen von Gott und voneinander trennt. Immer wieder haben die Reformatoren betont, daß Gottes Gnade ohne Bedingungen wirkt, kein bestimmtes Verhalten oder bestimmte Taten auf seiten des Menschen voraussetzt. Diese Einsichten der Rechtfertigungslehre müssen Zentrum und Maß aller evangelischen Lehre, auch der Ethik sein.

Insofern sind in jener Argumentation wichtige und richtige christliche Grundeinsichten getroffen; trotzdem wird das biblische Zeugnis an entscheidenden Stellen verkürzt. Dies gilt erstens für die Gotteslehre. Denn: Gottes Liebe ist nicht ohne seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit und seinen Zorn zu denken und zu erfahren. „„Liebe‘ ohne solchen heiligen Zorn wäre keine echte Liebe.“⁴⁸ Es ist Gottes Liebe, die im Gericht und durch das Gericht hindurch seine Geschichte mit den Menschen zum Ziel führt.⁴⁹

Versager bloßstellt, sie maßlos überfordert. Mit Trauer und Zorn begegnet er allein solchen, die ihren Mitmenschen mit rigider Gesetzhärte gegenüberreten (z. B. Mk 3,5), ihnen Lasten aufbürden, die sie selbst nicht tragen können und wollen.“ – Ähnlich die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland e. V. (EFG): „Frauen – Leben“, Positionspapier zu Lebensformen von Frauen. Vom Juni 1994, in: Ist die Ehe „Grundform menschlicher Beziehungen“ oder nur ein „Angebot“, nicht die Norm? epd-Dokumentation Nr. 18/96 vom 22. 04. 1996, S. 5–9, z. St. S. 5: „Wir glauben, daß die Liebe Gottes allen Menschen gleichermaßen gilt und sich in menschlichen Beziehungen immer neu ereignet. Deshalb ist die Gestaltung der Beziehungen, ihre Qualität, wichtiger als deren Form.“ – Vgl. ferner eine Stellungnahme der Synode der Nordelbischen Kirche vom 23. 03. 1996; in: Gesetz- und Verordnungsblatt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (GVOB1), 20. Jg., 1996, Nr. 6, S. 118f: „Die Grundlage für unsere Diskussion über Lebensformen ist die Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt. Die Liebe Gottes zu allen Menschen, unabhängig von den jeweiligen Lebensformen, ist in der Heiligen Schrift bezeugt.“ Dazu vgl.: Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung. Gutachtliche Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum Einspruch des Bischofskollegiums gegen einen Beschluß der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur Frage eheähnlicher Partnerschaften (= Texte aus der VELKD 75/1997 vom 12. 02. 1997, 3. Aufl. mit erweitertem Anhang Juni 1997).

48 Vgl. etwa Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 1995, S. 236 ff, der Abschnitt „8.1.1 Gottes Wesen als Liebe“, S. 244, zu einem verharmlosenden Mißverständnis von „Liebe“, und S. 267 ff über Gottes Heiligkeit und Zorn: „auf das Reden von Gottes *Heiligkeit* kann auf keinen Fall verzichtet werden. ... Der heilige Zorn bzw. die zornige Liebe Gottes richtet sich *um des geliebten Menschen willen* gegen alles, was ihm bzw. wodurch er sich selbst schadet. „Liebe‘ ohne solchen heiligen Zorn wäre keine echte Liebe.“

49 Vgl. Wilfried Joest, Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, S. 654f.

Auch dort, wo man sich – zweitens – in jenem Plädoyer auf Gottes Gnade beruft, wird das reformatorische Bekenntnis verkürzt. Denn Gottes Gnade ist *unverfügbar*; man kann nicht mit ihr rechnen, sondern nur in der Anfechtung auf sie vertrauen; eben dies lehrt die Einsicht in das *servum arbitrium*. Dagegen wird in jener Argumentation der Hinweis auf Gottes Gnade, die allen Menschen vorbehaltlos gilt, zum Prinzip der Begründung für die Forderung nach Anerkennung vielfältiger Lebensformen. Wird aber Gottes Gnade so zum ethischen Prinzip, dann wird sie zur billigen Gnade.⁵⁰

Ein drittes Kennzeichen jenes Plädoyers ist, daß es die Ordnungsfragen relativiert. Dies alles seien äußere Ordnungen, während es für den christlichen Glauben auf die innere Haltung des Herzens ankomme. – Auch dieser Einwand hat eine *particula veri*. Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments kennen unterschiedliche Ordnungen; Jesus hat sich teils kritisch mit ihnen auseinandergesetzt.⁵¹ Insgesamt aber gibt die Heilige Schrift Zeugnis von dem leidenschaftlichen Ringen um die *rechten Ordnungen*. Der Hinweis auf Gottes Liebe, die mächtiger als alle ausgrenzenden Ordnungen der Welt ist, kann nicht davon dispensieren, nach seinem Gebot, nach den heute nötigen, guten, lebensdienlichen Ordnungen zu fragen.

So ist jene Argumentation nur auf den ersten Blick plausibel. Der zweite Blick zeigt die Probleme solch eines ethischen Ansatzes. Alle drei genannten Aspekte haben mit der Lehre vom *servo arbitrio* zu tun: mit dem Gottesbild, mit der Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung, und vor allem mit der Unverfügbarkeit der Gnade, auf die man nicht „bauen“, die man nicht zum Prinzip machen kann. Von der Einsicht her, daß der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen ist und bleibt, kann man jedenfalls nicht so auf die ethischen Herausforderungen der Zeit reagieren.

50 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1952, S. 1: „Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee. Wer sie bejaht, der hat schon Vergebung seiner Sünden. Die Kirche dieser Gnadenehre ist durch sie schon der Gnade teilhaftig. In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes.“

51 So hat sich Jesus gelegentlich kritisch gegen die äußere Ordnung der Tora geäußert, besonders in Fragen von rein und unrein (etwa Mt 23,25f) und zur Sabbathheiligung; er hat die Forderung der Tora aber zugleich bestätigt und radikalisiert: Kein Jota davon darf vergehen (Mt 5,17ff).

Evangelische Freiheit – die Erklärung einer Synode

„Evangelische Freiheit“ und „die Entdeckung der Gewissensfreiheit“ lauten die Stichwörter, wenn vom Beitrag des Protestantismus für den modernen Staat und die Gesellschaft heute gesprochen wird. Mit gutem Recht beruft man sich dort auf die christliche Freiheit, wo es um die *Gestaltungsaufgaben* unserer Gesellschaft geht, um Gerechtigkeit und Engagement für die Hungernden, für den Frieden, für die Schöpfung.

Die Generalsynode der Vereinigten Kirche hatte 1995 als inhaltlichen Schwerpunkt das Thema „evangelische Freiheit“. Sie hat dabei – anders als viele andere Äußerungen zu ethischen Fragen – das Kunststück geschafft, bei der grundsätzlichen Struktur evangelischer Freiheit zu bleiben: Freiheit ist vor allem *zugespochene Freiheit*. So spricht die Generalsynode zuerst von der Quelle der Freiheit und dann erst von ihren Aufgaben. Weil dieser „Bericht aus der Arbeit der Generalsynode“ grundsätzliche Bedeutung hat,⁵² will ich ihn kurz vorstellen:

Christliche Freiheit ist zuerst „die Freiheit von Sünde, Tod und Teufel: Freiheit von der Sünde durch die Vergebung; Freiheit vom Tode durch das Leben, ... das mit Christi Auferstehung begonnen hat; und Freiheit von den vielen Teufeln, die in Strukturen und im Detail stecken“, in den Sachzwängen, im Horoskop und im Tarot, in den vielen Göttern der Zeit. Dies ist Luthers Bekenntnis in seiner Freiheitsschrift von 1520: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan“ (These 1).

Die geschenkte Freiheit ist dann auch *wirksame* Freiheit; der gute Baum bringt gute Früchte. Christliche Freiheit gewinnt Gestalt in der Frömmigkeit und in der Liebe, mit der der Christ anderen Leuten dient und nütze ist (vgl. These 26). Oder kurz: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan“ (These 1).

Jener Arbeitsbericht der Generalsynode blickt dann auf die Freiheitsentwicklung, die es seither im Abendland gegeben hat: Gewissensfreiheit, Redefreiheit, Religionsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Organisationsfreiheit. Obwohl manche Freiheitsrechte gegen die Kirchen erkämpft werden mußten (historisch hängt dies mit dem antiklerikalen Charakter der französischen

52 Von der Freiheit eines Christenmenschen. Generalsynode in Friedrichroda. Oktober 1994 (= Texte aus der VELKD 64/1995), Hannover 1995. – Mit weiteren Beiträgen in: Reinhard Brandt, Petra Thobaben (Hgg.), Die Freiheit haben wir (= Zur Sache; H. 35), Hannover 1996.

Revolution zusammen), läßt sich der christliche Anteil an dieser Entwicklung nicht übersehen. Heute bejahen wir als Kirche diese Freiheitsentwicklung.

Zugleich haben die Kirchen immer betont, daß Freiheit nicht ohne soziale Bindung und Verpflichtung bleiben darf. Heute wäre dafür – so ein III. Abschnitt der Synodalerklärung – der lange Katalog ethischer Themen zu nennen, aus dem ich nur einige Stichworte aufzähle: Arbeitslosigkeit und Obdachlosigkeit, Gemeinsinn und Solidarität in unserer Gesellschaft, Gerechtigkeit auch in weltweiten Beziehungen, Frieden oder wenigstens Minderung von Gewalt, Bewahrung der Schöpfung. Stärker als Luther haben wir dabei auf die gesellschaftlichen Bedingungen unseres Handelns zu achten. Wie ein freier Christ lebt, versteht sich in einer Gesellschaft, die nicht mehr durchgängig christlich geprägt ist, nicht von selbst.

Damit sind nun die üblichen Stichworte genannt; sie sind deswegen wichtig, weil sie anzeigen, wo wir von der Not herausgefordert sind. Dort zu reagieren, wo die Situation es erfordert, das ist ein Kennzeichen christlicher Ethik und der Umgang mit der Welt, der von der Einsicht in das *servum arbitrium* ermöglicht wird. Denn erstens: Wenn wir frei sind von dem Druck, uns selbst rechtfertigen zu müssen, dann sind wir auch frei, uns für andere, für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Das ist die christliche Freiheit. Umgekehrt darf sich zweitens christliche Ethik nie in der Gestaltungsaufgabe erschöpfen, sondern bleibt an die Quelle ihrer Freiheit zurückgebunden. Auch wenn die ethischen Herausforderungen drängen, zu Recht drängen, gibt es doch keine Dominanz der Ethik. Dies ist die Pointe dieser Synodalerklärung und die Aufgabe, vor der wir immer wieder bei der Vergewisserung unseres Lebens als Christen stehen.

Zum Schluß: Gelassenheit und Gottvertrauen

Aus der Einsicht, daß Gott im Regiment sitzt und er für den Lauf des Evangeliums in der Welt sorgt, kann Gelassenheit wachsen. Dies soll der letzte Punkt meines Vortrags sein.

Gelassenheit, eine programmatische Sorglosigkeit gepaart mit Gottvertrauen, dies spricht aus Luthers letzten Briefen an Frau Käthe. Die schrieb ihm aus Wittenberg sorgenvoll nach Eisleben. Am 7. Februar 1546 antwortet Luther: „Denn Du willst sorgen für Deinen Gott, gerade als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wenn der einzige alte erschöffe in der Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich hab einen besseren Sorger, denn Du

und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden, Amen.“⁵³

Vielleicht kann so nur ein Mann schreiben, der eben nicht wie die Frauen um die täglichen Dinge sorgen muß. Aber andererseits hat Luther die Sorge seiner Frau hoch geachtet und hat selber mitgesorgt als Hausvater, vom Ausbau der Dachgiebel über die Planung des Familiengeschicks nach seinem Tod bis zur Sorge um bestimmte Arzneien.⁵⁴ Luther wußte jedoch zugleich, daß es letztlich nicht an unserer Sorge hängt.

Es läßt sich wohl kaum durch die Jahrhunderte verfolgen, aber von Luther her könnte es ein Kennzeichen lutherischer Kirchen sein – oder es könnte zu einem Kennzeichen werden, daß wir auf die Herausforderungen unserer Zeit mit einer gewissen Gelassenheit und so mit Gottvertrauen reagieren. Gelassenheit und Gottvertrauen kann man nicht „machen“, und dazu auch nicht „auffordern“. Um beides können wir nur den Heiligen Geist bitten, um als Kirchen in unserer Zeit mit ihren Herausforderungen zu leben.

Luther sorgte sich um vieles, aber dies war gepaart mit eben dieser Sorglosigkeit: vor Cajetan in Augsburg, in Worms vor Kaiser und Reich, bei der Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg, 1527, als in Wittenberg die Pest herrschte, und auch in den Tagen vor seinem Tod.

Luther wußte, daß es letztlich nicht an unserer Sorge hängt. Am 10. Februar schreibt er wieder an seine Frau: „Bete Du und lasse Gott sorgen. Dir ist nicht befohlen, für mich oder Dich zu sorgen.“ So ist seine Sorglosigkeit gepaart mit Gottvertrauen; in diesem Brief erinnert er seine Frau an Ps 55,23 „und an vielen Stellen mehr“. Dies ist der letzte Grund der Sorglosigkeit: „Es heißt: ‚Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der sorget für dich‘.“⁵⁵

53 Brief vom 7. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 270.

54 Briefe an seine Frau vom 10. Juli 1540, Insel-Ausgabe VI, S. 215 ff, z. St. S. 217, zum Ausbau der Dachgiebel im Augustinerkloster, vom 28. Juli 1545, ebd. S. 262 zum künftigen Umzug der Familie. Um Arzneimittel bittet er brieflich Melanchthon am 14. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 274.

55 Brief vom 10. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 273.

KLAUS RASCHZOK

Der Feier Raum geben

§ 175 2 *Zu den Wechselbeziehungen
von Raum und Gottesdienst¹*

Als Hinführung zu den vielfältigen und komplexen Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst möchte ich Sie mit zwei Texten vertraut machen, die ich im Eingangsbereich von Kirchen als Gruß für die Besucher gefunden habe. Der eine stammt aus der Stadtkirche St. Michael in Jena, der andere aus St. Jakob in Nürnberg. Beide Texte stehen repräsentativ für das, was augenblicklich im ganzen Land sehr liebevoll in Kirchengemeinden getan wird, um herausragende historische wie auch ganz gewöhnliche Kirchenräume dem Gast zu erschließen.

Wenn wir St. Michael in Jena betreten, dann empfängt uns der folgende Text:

„Herzlich willkommen in der Stadtkirche St. Michael!

Möge die Weite des Raumes Ihr Herz weit machen.

Mögen die kunstvollen Maße der Steine Ihr Auge für die Maße des Lebens einsichtig machen.

Möge das Bild von St. Michael Ihren Glauben an den Sieg des Guten gewiß machen.“

Und in St. Jakob, einer der Nürnberger City-Kirchen, heißt es:

„Für einen Augenblick lang in einer Kirche stehen.

Für einen Augenblick lang eins sein

mit den Steinen des Bodens,

mit den Mauern, mit den Fenstern,

mit den Bögen, den spitzen und runden,

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg (Elsaß) am 6. November 1996. Der Autor, damals Pfarrer in Nördlingen, ist inzwischen Professor für Praktische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

mit Himmel und Erde,
 mit gestern und heute,
 mit Leib und Seele,
 mit mir und den andern,
 mit Freunden und Feinden,
 mit Gott in mir,
 mit Gott außer mir.
 Für einen Augenblick lang
 nichts als sein.
 Ewig sein.
 Mensch sein.“

Diese beiden Texte stellen exemplarische Zugangsbemühungen zu evangelischen Kirchenräumen dar. An ihnen fällt aber zugleich auch etwas sehr signifikantes auf: Ihre Formulierungen sind nahezu ausschließlich auf das Einzelerleben bezogen, d. h. auf den Besucher, der alleine und außerhalb des gottesdienstlichen Geschehens diesen Kirchenraum betritt. Beide blenden sie den Aspekt des gemeinsam in diesem Kirchenraum gefeierten Gottesdienstes aus. Ich habe diese Texte deshalb an den Anfang gestellt, weil sie zugleich auch eine wichtige Linie in der augenblicklichen Erschließungsdiskussion von Kirchenräumen markieren. Stellvertretend für diese Linie nenne ich das Projekt „Kirchen erzählen vom Glauben“ des Gemeindegelbes Celle der VELKD, wo wir ähnliche Gedanken finden können, wenn wir die dort entwickelten und sehr gut gestalteten Arbeitsmaterialien zum Kirchenraumprojekt studieren.² Auch dort werden Sie feststellen, daß die Haupterschließungsachse immer der Einzelne ist, der den Kirchenraum betritt, meditiert, erlebt und auf sich wirken läßt. Aber der Aspekt des gefeierten Gottesdienstes im betreffenden Kirchenraum wird – wenn überhaupt – nur sehr am Rande erwähnt. Alexander Röder schreibt im Vorwort einer Dokumentation von 1993:

„Geöffnete Kirchen sind keine Museen, sondern bieten eine Fülle religiöser und theologischer Aussagen und Symbole, die gedeutet und erschlossen werden können. Der Kirchenraum und seine Ausstattung stehen als Zeugnisse für einen sich entwickelnden und verändernden Glauben, der in unsere Gegenwart hinein-

2 Z. B. Susanne Schmauks, Kirchen öffnen, Studienbrief Gemeindeaufbau A 35, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste Stuttgart, 1992, oder Erika Huschke (Hg.), Kirchen erzählen vom Glauben. Vom Kirchenbau zum Gemeindeaufbau, Hamburg 1995.

spricht. Eine Botschaft für den eigenen Glauben und die eigene Spiritualität, die man für sich und andere im Kirchenraum entdecken kann.“³

Und einige Zeilen weiter spricht Röder noch von der „theologischen Ansprache der Kunstwerke“ des Kirchengebäudes.⁴

Es tritt noch eine zweite Linie hinzu, die in den augenblicklich kursierenden Modellen der Kirchenraumschließung ebenfalls eine Rolle spielt: Der Kirchenraum als „Stein gewordene Predigt“, wie ihn etwa Christian Möller, der Heidelberger Praktische Theologe, beschreibt.⁵ Die Steine des Kirchenraumes beginnen zu predigen. Ihre Sprache gilt es in der Kirchenraumschließung wahrzunehmen. Beide Modelle verstehen das Kirchengebäude als einen Speicher theologischer Aussagen, der durch die Erschließung für den Besucher aktiviert werden kann. Aber es ist immer das Modell der Kommunikation mit dem Einzelnen und nicht das gottesdienstliche Paradigma, das den augenblicklich vorherrschenden Erschließungsmodellen zugrundeliegt.

In insgesamt sechs Schritten will ich mein Thema entfalten. Ich werde dabei diesem Defizit nachgehen und zu ergründen versuchen, welche Zusammenhänge dahinter stehen. Warum spielt auf den ersten Blick der Gottesdienst eine so geringe Rolle für die Kirchenraumschließung und welche alternativen Modelle sind hier vorstellbar? Ich möchte in einem ersten Schritt zunächst in die Zusammenhänge von Glaubens- und Raumerfahrung einführen. In einem zweiten Schritt werde ich Kirchenräume als Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung vorstellen. Ein dritter Schritt handelt vom verantwortlichen Umgang mit Gottesdiensträumen und verdeutlicht Raumwahrnehmung als einen Teil der Lehre vom Gemeindeaufbau. Der vierte Gedankenschritt beschäftigt sich mit dem Gottesdienst als Raum. Der fünfte Gedankenschritt zeigt die Zusammenhänge von Kirchenraum und Lebensgeschichte auf und führt zum

3 Alexander Röder, Vorwort zu: Kirchen erzählen vom Glauben. Pilottraining für Kirchenführerinnen und Kirchenführer an touristisch bedeutsamen Kirchen vom 12.–15. September 1993 in Heilsbronn, Dokumentationsmappe, hg. v. Gemeindegemeinschaft der VELKG, unpag.

4 Ebd.

5 Christian Möller, Die Predigt der Steine. Zur Ästhetik der Kirche, in: Jürgen Seim/Lothar Steiger (Hg.), Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag, München 1990, S. 171–178, und ders., Ein Dom voller Hoffnung, in: ders., Wovon die Kirche lebt. Gewißheit, Gemeinschaft, Lehre, Sakrament, Göttingen 1980, S. 56–64. – Ähnlich auch: Eberhard Biberliether, Sprechende Räume. Kirche als Zufluchts-Ort für Menschen, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 51/1996, S. 246–248.

gestalthaften Erleben der Gemeinschaft der Heiligen im Kirchenraum. Ein sechster Schritt schildert in zehn Thesen die Anliegen der geistlichen Raumererschließung, die ich im Sinne eines alternativen Modells vorstellen möchte.

Gedankenschritt I:

Zusammenhänge von Glaubens- und Raumerfahrung wahrnehmen

Ein Schlüsselerlebnis für den Zusammenhang von Glaubens- und Raumerfahrung ist für mich die Begegnung mit einem Studienfreund gewesen. Dieser hatte einen schweren Lebenschnitt hinter sich. Seine Verlobte war tödlich verunglückt, und er hatte sich wenige Wochen später in seiner Trauer nach Niedersachsen auf den Weg gemacht, wohin sie beide ihre letzte Urlaubsreise gemacht hatten. Einer der Erinnerungsorte, die er aufsuchte, war auch die Stiftskirche in Gandersheim. Im Rückblick erzählte er von einem Erlebnis in diesem Kirchenraum, das für ihn sehr einprägsam gewesen war. Er stand dort im dunklen Westwerk vor dem romanischen Relief der segnenden Hand Gottes und meinte im Rückblick auf diese Erfahrung: „Dort ist mir deutlich geworden: Der Segen hat mich nicht losgelassen. Ich konnte diesem Segen trotz all dem Schrecklichen, das ich mit dem Tod meiner Verlobten erlitten habe, nicht entinnen.“ Für ihn bleibt diese Erfahrung seitdem mit der Stiftskirche in Gandersheim verbunden. Eine zentrale Glaubenserfahrung, für ihn das Deutungsmuster dieser schweren Lebenskrise, verbindet sich mit einem konkreten Kirchenraum.

Ein zweites Beispiel: Mein Mentor im Vikariat. Ich habe erlebt, wie er sich kurz vor Weihnachten zu einer schweren und lebensbedrohlichen Operation aufmachen mußte. Er hatte dem Küster den Auftrag gegeben, extra für ihn die Weihnachtsbäume schon einige Tage vor Heilig Abend in die Kirche zu stellen, zu schmücken und die Kerzen zu entzünden. Bevor er in die Klinik zur Operation ging, setzte er sich ganz alleine und still in seinen Kirchenraum. „Ich wollte noch einmal die Heilige Nacht hier ganz für mich allein erleben und so Abschied nehmen“, meinte er.

Ein drittes Beispiel für diesen Zusammenhang von Glaubens- und Raumerfahrung: Eine Erinnerung aus meiner Schulzeit. Ich habe als Schüler viele Gottesdienste in Nürnberg-St. Lorenz besucht. Einen der Prediger, Pfarrer Christian Blendiger, habe ich noch deutlich in Erinnerung. Bezeichnenderweise aber könnte ich Ihnen nichts mehr von dem sagen, was er gepredigt hat. Ich weiß nur noch, wie er durch den Kirchenraum zur Kanzel schritt. Die Art und Weise, wie er sich von seinem Platz erhob, wie er die Bibel

und sein Predigtmanuskript im Arm durch den mächtigen spätgotischen Kirchenraum schritt und dann auf die Kanzel hinauf ging: Das ist für mich das Paradigma für die Predigt geblieben. So geschieht Predigt unter dem Auftrag Gottes, wie er sich in diesem Kirchenraum bewegt hat.

Zusammenhänge und Glaubens- und Raumerfahrung wahrnehmen: Das gilt es einzuüben. Ich bin Pfarrer an einer großen spätgotischen Hallenkirche mit reicher historischer Ausstattung und habe in unserer Kirchengemeinde in Nördlingen ein zehnteiliges Kirchenführerseminar mit dem Titel „Eine Einführung in die St. Georgskirche“ gestaltet. Eine der Übungen mit den Teilnehmern hieß: „Bitte überlegen Sie still für sich, welche lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Einsichten sich für Sie mit welchem Detail oder Ort unseres Kirchenraums verbinden?“ Es war spannend, wie die dreißig Teilnehmer in kleinen Gruppen dann erzählten, was es für sie zum Beispiel bedeutet hat, Mitglied in der Kinderkantorei gewesen zu sein und die sonst nur dem Kirchenmusiker vorbehaltene und verschlossene Westempore betreten zu dürfen. Ein Kirchenvorsteher, jetzt um die fünfzig, sagte: „Das ist für mich unvergeßlich aus meiner Kindheit. Den Introitus aus dieser Perspektive über dem Kirchenraum zu singen. Das ist für mich Kindheit und Gottesdienst.“

Glaubens- und Raumerfahrung verbinden sich miteinander. Schlüsselerfahrungen des Glaubens können sich mit Räumen verbinden. Sie bleiben auch in unserer Erinnerung so als raumhafte Eindrücke aufbewahrt. Allerdings sind wir in der Regel nicht gewohnt, dies zu artikulieren. Es widerspricht den gängigen Speichervorgängen unseres Gehirns; es widerspricht auch unserer Art zu erzählen, und deshalb ist es für mich im Zusammenhang der Wechselbeziehungen von Kirchenraum und Gottesdienst ganz wichtig, darauf in der Arbeit mit Gruppen beim Erschließen gottesdienstlicher Räume zu achten. Wenn ich in einer Gemeinde als Berater in Fragen der Kirchenraumgestaltung zu Gast bin, versuche ich, solchen raumbezogenen Glaubenserfahrungen auf die Spur zu kommen. Ich lasse die Teilnehmer einer Arbeitsgruppe über ihren Kirchenraum erzählen und versuche so, die Schlüsselerfahrungen des Glaubens wieder an den jeweiligen Kirchenraum zurückzubinden. Wir erleben es in Nördlingen St. Georg sehr häufig, daß Eltern kommen, die jetzt in München, Köln, Stuttgart oder anderswo leben und sagen: „Unser Kind soll an diesem Taufstein getauft werden, auch wenn wir nicht mehr hier wohnen, denn ich selbst, mein Vater, mein Großvater, wir sind an diesem Taufstein von 1492 getauft worden. Das ist uns ein Anliegen!“ Und ich habe dann auch manchmal im Team der Kollegen zu kämpfen und um Verständnis zu bitten, weil das natürlich nicht in unsere gängigen Kategorien von Gemeindeaufbau hineinpaßt, daß da jemand aus

München nur zur Taufe seines Sohnes nach St. Georg kommt und diesen für seine Familiengeschichte wichtigen Ort wieder aufsuchen möchte. Glaubens- und Raumerfahrung sind also miteinander verbunden. Schlüsselerfahrungen des Glaubens werden in Gestalt von raumhafter Erfahrung aufbewahrt.

Gedankenschritt II:

Kirchenräume als Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung (Vision und Rekonstruktion)

Ich übernehme selber viele Kirchenführungen in der St. Georgskirche in Nördlingen und achte dabei sehr darauf, die Zeitachse in beiden Richtungen Gestalt werden zu lassen. Wenn wir uns an verschiedenen Punkten des Kirchengebäudes aufhalten, versuche ich, eine raumhafte Ahnung davon entstehen zu lassen, wie die vergangenen Gottesdienste in der Nördlinger St. Georgskirche sich gestaltet haben könnten. Das ist die eine Zeit-Achse, die vergangene gottesdienstliche Nutzung (Rekonstruktion). Ich versuche aber auch immer, Elemente in die Führung einzubauen, die die gegenwärtige Nutzung erschließen. Wenn ich etwa mit einer Besuchergruppe um den zeitgenössischen Tischaltar der St. Georgskirche stehe, dann ordne ich diese ganz bewußt so an, wie wir in der Gemeinde das Heilige Abendmahl feiern. In dieser Kreissituation um den Altartisch schildere ich, was wir im Gottesdienst als gegenwärtige Gemeinde tun. Aber ich habe immer auch, wenn ich in unser Kirchengebäude einführe, die andere Zeitachse, die zukünftige gottesdienstliche Nutzung (Vision), im Blick. Ich verdeutliche diese ebenfalls im Stehen um den Altartisch. Zuvor habe ich schon eine Reihe von Einzelheiten an den Wänden des Kirchenraumes erläutert. In St. Georg besitzen wir sehr viele Epitaphien und Totenschilde der Nördlinger alteingesessenen Familien bis zurück in die Reformationszeit. Und in der Regel habe ich zuvor auch schon die Funktion der ursprünglich zwanzig Altäre in vorreformatorischer Zeit und das an ihnen erfolgte Totengedenken erläutert, und ich habe an ausgewählten Stellen auf die Figuren der Heiligen und der Engel hingewiesen. Damit kann ich dann im Stehen um den zeitgenössischen Abendmahlstisch deutlich machen: Wenn wir als Gemeinde hier Gottesdienst feiern, ist für uns die Zeit für den Augenblick der Feier wie aufgehoben. Es ist nicht mehr nur die gegenwärtige Gemeinde, die hier feiert, sondern die Wände des Raumes mit ihrem figürlichen Schmuck machen uns erlebbar, daß die Verstorbenen mit einbezogen sind, ebenso wie die zukünftige Welt Gottes, die Heiligen, die Engel.

Christian Trappe nimmt in seinem „Führer durch die Kirche unserer Lieben Frau zu Willershausen in Kurhessen-Waldeck“ diesen Gesichtspunkt auf und versteht Kirchenräume wie ich als Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung: „Stellen Sie sich die Kirche von 1250 als einen weitgehend leeren Saal vor mit Holzpfählern, einer Holzdecke und einem niedrigen Chorraum. Im Außenbereich der Kirche erinnern Grabsteine daran, daß dort früher der Friedhof war. Eingefriedet von einer Umfassungsmauer ruhten die Toten inmitten der Dorfgemeinschaft. Beim Gottesdienst, der Feier des ewigen Lebens versammelte sich die Gemeinde im Kreise der schon Verstorbenen, mit denen man verbunden blieb.“⁶

Gottesdiensträume sind Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung. Ich vertrete die These, daß unsere Gottesdiensträume nicht so sehr Bedeutungsträger sind, wie das in den Modellen aus dem VELKD-Gemeindekolleg in Celle ganz stark herausgearbeitet wird. Sie sind nicht einfach Bedeutungsträger für theologische Aussagen, die dann unsere Zeit in besonderer Weise ansprechen. Nicht die Steine predigen, weil sie Bedeutungen aufgespeichert haben, sondern die Räume tragen Spuren der gottesdienstlichen Nutzung in sich. Spuren der vergangenen und der gegenwärtigen gottesdienstlichen Nutzung. Das läßt sich sehr genau daran ablesen, wie etwa der Altartisch gestaltet ist, was darauf steht, wo eine Leiter oder wo ein Besen in einem Kirchenraum abgestellt sind oder wo ein Gesangbuch in einem Kirchenraum liegt. Das sind alles Spuren gottesdienstlicher Nutzung. Wie die einzelnen Ausstattungselemente einander zugeordnet sind, darauf kommt es an. Und alle diese Räume tragen auch schon Spuren einer zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung in sich.

Vision und Rekonstruktion, so möchte ich diese Aufgabe beschreiben, die ich als Gemeindeglied, als Pastor, als Pastorin, als Kirchenmusiker, Kirchenmusikerin zu leisten habe. Es ist eine sehr schwierige Aufgabe, weil uns die Fachliteratur dabei in der Regel im Stich läßt. Sie müssen hier selbst kreative raumbezogene Phantasie entfalten. Wie sah denn in meiner Kirche ein Gottesdienst zur Reformationszeit aus? Wie muß ich mir das Treiben etwa in einer mittelalterlichen Marktkirche vorstellen? Was ereignete sich da im Raum? Das ist die Rekonstruktion. Mir geht es bei diesem Aspekt der Rekonstruktion gar nicht so sehr darum, daß das wissenschaftlich korrekt und exakt ist. Denn Rekonstruktion ist immer auch eine Leistung der eige-

6 N. N. (Christian Trappe), Führer durch die Kirche „Unserer lieben Frau“ zu Willershausen“, o. O. u. J. (als Manuskript gedruckt).

nen Kreativität, die sich verbindet mit Spuren, die wir im Raum aufnehmen, und mit Spuren, die wir selbst einbringen, aus unserem Gewußten, aus dem Fachwissen, aus Veröffentlichungen, und daraus entsteht eine Rekonstruktion bewußt subjektiv, ein Bild des vergangenen Gottesdienstes in verschiedenen Epochen.

Und dann aber muß ich auch das zweite tun, um nicht in der Vergangenheitsachse zu bleiben, ich muß von der Gegenwart aus in die Zukunft blicken, ich muß die Vision als den anderen Punkt meiner Raumwahrnehmung mit hineinnehmen. Eine Vision, wie denn die zukünftigen Gottesdienste in diesem Kirchenraum aussehen könnten. Die zukünftigen Gottesdienste, die dann im endzeitlichen Gottesdienst der Offenbarung ihren End- und Zielpunkt erreichen.

Unsere Räume tragen Spuren ihrer vergangenen, ihrer gegenwärtigen und ihrer zukünftigen gottesdienstlichen Nutzung in sich. Sie sind ausgerichtet auf den endzeitlichen Gottesdienst, von dem die Offenbarung des Johannes spricht. Das ist eine Wahrnehmungsaufgabe, die ich leisten muß und kann. Es geht nicht darum, Bedeutungen von gottesdienstlichen Räumen und Ausstattungstücken zu entschlüsseln. Ich möchte hierzu auf Hans Asmussen, einen der großen Praktischen Theologen der Bekennenden Kirche, verweisen.⁷ In seiner Lehre vom Gottesdienst aus dem Jahre 1937 vertritt er diese von mir aufgenommene These, die wir augenblicklich in der Liturgik ganz selten finden. Denn wenn wir Standardwerke der Liturgik für unsere Fragestellung heranziehen, dann erscheint der Kirchenraum ja in der Regel sozusagen nur als Rahmenbedingung für den Gottesdienst, ähnlich wie die Orgel oder wie die Paramente.⁸ Es gibt ganz wenige Ausnahmen bei Rainer Volp⁹ oder Theophil Müller, dem Berner Praktischen Theologen,

7 Zu Hans Asmussen als Praktischem Theologen der Bekennenden Kirche vgl. Klaus Raschzok, Schriftauslegung bei Dietrich Bonhoeffer. Ein Beitrag zur Praktischen Theologie als Gestaltlehre des Glaubens (Wechsel-Wirkungen. Traktate zur Praktischen Theologie und ihren Grundlagen 15), Waltrop 1995, S. 47f.

8 Z. B. Christian Grethlein, Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 1989, S. 82–90: Gottesdienstort und Gottesdienstraum werden zusammen mit der Gottesdienstzeit, der Paramentik und der gottesdienstlichen Musik vorab unter dem „Äußeren Rahmen des Gottesdienstes“ abgehandelt, ohne daß die wechselseitigen Beziehungen von Gottesdienstgeschehen und Raum zur Sprache kommen.

9 Rainer Volp, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1: Einführung und Geschichte, Gütersloh 1992, und Bd. 2: Theorien und Gestaltung, Gütersloh 1994, vollzieht diesen Paradigmenwechsel und versteht die Räume nicht mehr als die äußeren Voraussetzungen des Gottesdienstes, sondern als integrative Elemente eines gottesdienstlichen Gesamtgeschehens. – Auch Manfred Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine

der sagt: „Gottesdienst konstituiert sich durch...“ und dann folgen bewußt ohne eine Rangordnung der Raum, das Bewegungserleben, der Klang und das Sprechen.¹⁰ Aber auch in dem neuen Handbuch der Liturgik von Karl-Heinrich Bieritz und Hans-Christoph Schmidt-Lauber¹¹ sind bei den etwa tausend Seiten des Gesamtwerkes nur marginale 19 Seiten für den Kirchenraum reserviert. Auch wenn dann auf diesen 19 Seiten von Rainer Volp genau das Gegenteil dieses Zahlenverhältnisses behauptet wird!¹² Ganz anders dagegen 1937 bei Hans Asmussen in der „Lehre vom Gottesdienst“. Hans Asmussen macht deutlich:

„Der Bau eines kirchlichen Gebäudes wächst aus den Erfordernissen des gottesdienstlichen Geschehens und ist insofern Aufgabe der kirchlichen Gestaltung. Das Geschehen, daß sich in diesem Hause abspielt, gestaltet das Haus. Es ist töricht, davor die Augen schließen zu wollen... Es ist freilich richtig, daß christliche Gottesdienste in jedem nur denkbaren Raum möglich sind. Aber ebenso steht fest, daß jedweder Raum, der für gottesdienstliche Zwecke benutzt wird, sehr bald die Spuren dieser Benutzung an sich trägt. Er verändert sich und gewinnt eine Gestalt, die anzeigt, daß in ihm christliche Gottesdienste gehalten werden.“¹³

Gottesdiensträume als Spiegel ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Nutzung: Unsere Gottesdiensträume tragen solche Hinweise in sich. Es ist die Aufgabe, sie in einer doppelten Bewegung von Rekonstruktion und Vision zu vergegenwärtigen und die Spuren zu lesen. Ich möchte es nochmals deutlich machen: Räume verbinden sich mit dem gottesdienstlichen Geschehen. Der Gottesdienst hinterläßt Spuren in den Räumen. Spuren, die auch außerhalb des gefeierten Gottesdienstes präsent sind. Und deshalb entsteht natürlich auch dann, wenn ich alleine als Individuum in ein Kirchengebäude gehe, der Eindruck, daß mich da etwas anspricht. Und hier will ich weg von dieser Engführung auf die Bedeutungen. Ich möchte diese Spuren auch außerhalb der gottesdienstlichen Handlung zu lesen verstehen.

Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991, berücksichtigt durchgängig den Aspekt Architektur und Raum in seiner Darstellung des Gottesdienstes.

- 10 Theophil Müller, *Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S. 150–153.
- 11 Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Leipzig/Göttingen 1995.
- 12 Rainer Volp, *Kirchenbau und Kirchenraum*, in: ebd., S. 490–509.
- 13 Hans Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst. Gottesdienstlehre*, I. Band, München 1937, S. 164f.

Gedankenschritt III: Verantwortlicher Umgang mit Gottesdiensträumen – Raumwahrnehmung als Teil der Lehre vom Gemeindeaufbau

Ich greife auf das Anliegen des Heidelberger Praktischen Theologen Christian Möller zurück, der ganz bewußt deutlich macht, daß die Raumwahrnehmung und die Lehre vom gottesdienstlichen Raum Teil der Lehre vom Gemeindeaufbau sind.¹⁴ Bei Christian Möller verbindet sich damit noch ein zweiter zwingend notwendiger Schritt: Daß Gemeinde Verantwortung trägt für den Umgang mit ihren Gottesdiensträumen. Daß es vorrangig Aufgabe der Gemeinde und ihrer Verantwortungsgremien ist, mit Gottesdiensträumen umzugehen.

Es gilt für uns alle, genau darauf zu achten, welche sensiblen Verletzungen Gottesdienstraumveränderungen hervorrufen können. Ich arbeite zur Zeit gemeinsam mit dem Ortspfarrer und den Kirchenvorstandsmitgliedern an einem Kirchenführer für eine ländliche Gemeinde in Mittelfranken. Wir hatten in einer Kirchenvorstandssitzung Erinnerungen der älteren Kirchenvorsteher und Kirchenvorsteherinnen über die letzte Kirchenrenovierung in den sechziger Jahren zusammengetragen. Es war ungeheuer ergreifend, welche tiefen Verletzungen, die über Jahrzehnte einfach geruht hatten, hier plötzlich zutage traten. Es brach aus den Älteren einfach so heraus. Eine Renovierung, die fachlich damals sicher gut gemacht war, die aber verletzt hatte, weil die Gemeinde und der Kirchenvorstand durch den damaligen Pfarrer nicht beteiligt gewesen waren. Es hatte sich um Entscheidungen von Fachleuten gehandelt, die einfach durchgezogen wurden.

Verantwortlicher Umgang mit Gottesdiensträumen schließt somit auch ein, diese Gottesdiensträume als sensible, nahezu intime Gebilde zu verstehen. Jeder Eingriff in diese Gebilde kann sehr schmerzhaft sein und mir als Gemeindeglied ein Stück Lebensspur unwiederbringlich nehmen.

Wie leite ich nun zur Raumwahrnehmung an? Voraussetzung für den verantwortlichen Umgang mit Gottesdiensträumen ist die Anleitung zur Raumwahrnehmung. Ich möchte das am Beispiel meiner Tätigkeit als Pfarrer an der Nördlinger St. Georgskirche zeigen, einer reich ausgestatteten

14 Christian Möller, Die Predigt der Steine oder: Kirchen erzählen vom Glauben (18. Brief), in: ders., „Wenn der Herr nicht das Haus baut...“ Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, Göttingen 1994, S. 110–114, und Holger Müller, Kirchenraum und Gemeindeaufbau. Vortrag am 14. 2. 1995 in Herrenberg im Rahmen des „Studienkurses Kunst und Kirche“ (Vortragsmanuskript).

spätgotischen Kirche. Für mich ist das Seminar mit seinen zehn Abenden und dem Titel „Eine Einführung in unsere St. Georgskirche“, das ich für die amtlichen Stadtführer sowie für interessierte Gemeindeglieder angeboten habe, ein solcher Punkt. Daneben bieten wir ganz gezielt mehrmals im Jahr öffentliche Kirchenführungen an, die jeweils unter einem Thema wie zum Beispiel „Engel in St. Georg“ oder „Die Passion Jesu in St. Georg“ stehen. Es ist spannend, daß dazu überwiegend die Alteingesessenen und weniger die Touristen kommen, also in erster Linie diejenigen, die in einer Beziehung zu diesem Kirchengebäude und ihrem Ort stehen. Wir bieten auch bei den Konfirmationen gezielt am Nachmittag eine Kirchenführung für die Gäste der Konfirmanden an, die sehr gut angenommen wird und wieder die Funktion des auch in Nördlingen schon lange abgeschafften nachmittäglichen Gottesdienstes für die Konfirmanden übernimmt. Außerdem achte ich sehr darauf, immer wieder in meiner Predigt Anbindungen an Elemente des Kirchenraumes herzustellen. Es gibt immer wieder Passagen, wo ich Ausschnitte früherer Nutzungen unseres Kirchenraumes aufzeige und die Gemeinde darüber nacherleben lasse, welche Lebens- und Glaubensspuren in ihrem Gotteshaus ablesbar aufbewahrt sind. Ich versuche damit, die Gemeinde schrittweise zum Wahrnehmen ihres Kirchenraumes anzuleiten. Dieses Wahrnehmen kann aber auch über das Bewegungserleben im Raum geschehen, innerhalb der Gottesdienstgestaltung, indem wir uns aus den Bänken erheben und ganz bewußt durch den Raum schreiten. So haben wir in einem Familiengottesdienst am 3. Adventssonntag zum Thema „Johannes der Täufer“ all die Orte im Raum mit der Gemeinde aufgesucht, wo dieser Johannes der Täufer in der St. Georgskirche in Gestalt von Bildern oder Figuren präsent ist. Wir haben diese Prozession mit einem eigens dafür von unserem Kirchenmusiker komponierten Kanon verbunden und sind singend als große Gemeinde durch den Kirchenraum geschritten.

Verantwortlicher Umgang mit Gottesdiensträumen als Aufgabe einer Kirchengemeinde: Kürzlich hatte mich eine Kirchengemeinde eingeladen, vor der geplanten Kirchenrenovierung einen Gemeindeabend in ihrem ländlichen Gottesdienstraum zu halten. Der dortige Chorraum ist mit Fresken aus der Zeit um 1500 ausgestattet. Ich hatte am Abend vorsorglich einen großen Halogenscheinwerfer, wie man ihn auf Baustellen verwendet, in meinen Kofferraum gepackt und dann spontan während meiner Ausführungen die Fresken im Chorraum damit ausgeleuchtet, weil die vorhandene Beleuchtung mir zu schwach erschien. Hinterher kam ein Gemeindeglied zu mir und sagte: „Ich bin jetzt sechzig Jahre alt und habe den Chorraum noch nie so gesehen. Wie Sie die Lampe aufgestellt und angeschaltet hatten, da wußte ich auf einmal, was wir hier besitzen.“ Es geht also um nichts an-

deres als darum, eine Gemeinde für die Räume zu sensibilisieren, die sie besitzt und die sie Sonntag für Sonntag zu ihrem Gottesdienst aufsucht.

Wie kann ein solcher verantwortlicher Umgang mit dem Gottesdienstraum gelernt werden? Wenn ich in einer Gemeinde im Zusammenhang einer Kirchenraumberatung eingeladen bin, begehe ich zunächst mit dem Kirchenvorstand oder der Gemeindegruppe den Raum. Wir halten uns sehr lange im Raum auf. Wir wechseln die Standorte. Wir beschreiben gegenseitig, wie sich das Raumerleben durch Bewegung verändert. Wir versuchen den Klang mit einzubeziehen. Das kann durch das gemeinsame Sprechen eines Psalms verteilt durch den Raum geschehen oder durch Lieder, die wir uns von verschiedenen Orten aus zusingen. Gerne mache ich auch Übungen, die damit experimentieren, daß wir uns zur Kanzel hin unterhalten, indem wir über die Emporen hinweg ein Gespräch mit dem Prediger oder der Predigerin auf der Kanzel führen. Ganz wichtig ist dann jeweils die Fragestellung: Was nehme ich wahr in diesen veränderten Situationen? Wie empfinde ich den Raum in seinen wechselnden Benutzungen? Was verändert sich am Raum durch mein Begehen, durch mein Sprechen oder Singen von verschiedenen Orten aus? Dazu können aber auch einfache Umgestaltungen verhelfen, etwa indem wir den Altarschmuck, die Paramente und die Altardecke abnehmen, den Altartisch ohne Schmuck auf uns wirken lassen und dann lediglich einen einzelnen Kelch auf den nüchternen Altartisch stellen. Jeweils beschreiben wir uns gegenseitig dann die Wirkung dieser Veränderungen.

Eine Grundregel ist für mich bei solchen Kirchenraumerschließungen ganz entscheidend: Wir zwingen uns gegenseitig dazu, die Frage nach möglichen architektonischen Veränderungen auszublenden. Das ist dann ein Tabuthema in der Gruppe. Niemand darf mehr sagen, was er alles gerne umbauen möchte oder könnte. Ich zwinge in diesen Seminaren die Teilnehmer bewußt erst dazu, zu sehen und wahrzunehmen. Sie sollen auf die kleinen Veränderungen achten, die durch das Rücken von Stühlen, das Arbeiten mit Textilien, die wir im Raum ausbreiten, und das eigene Bewegen im Raum als Gestaltungselemente entstehen.

Ein ganz wichtiger Aspekt in dieser Raumwahrnehmung als Teil der Lehre vom Gemeindeaufbau ist es, die Gemeinde selbst als Raum im Raum zu entdecken. Wir können das an der Geschichte des protestantischen Kirchenbaus ablesen. Spätestens in der Architekturtheorie des 18. Jahrhunderts beginnt die Gemeinde konstitutives Ausstattungstück des Raumes zu werden. Der Kirchenraum des protestantischen Barocks ist nur mit einer anwesenden Gemeinde ein vollständiger Kirchenraum. Zumindest aber muß die Gemeinde durch das Gestühl und seine Anordnung repräsentiert sein.¹⁵

Auch versuche ich, bei den Kirchenraumschließungen immer wieder bewußt mit dem Raum im Raum zu experimentieren. Darunter verstehe ich diejenigen Räume, die dadurch entstehen, daß wir um den Taufstein stehen oder sitzen. Wie sich der Raum verändert, wenn wir selber in einem großen Raum kleine Binnenräume durch unser Stehen, Sitzen, Gehen, Bewegungen schaffen. Auch die Gemeinde selbst stellt also ein konstitutives Element der Raumausstattung dar. Die Gemeinde selbst schafft einen Raum innerhalb des Raumes. Und es ist ganz wichtig, daß ich über diesen Übungen das nachvollziehe und ins Bewußtsein hole, was tagtäglich in einer Gemeinde mit einem Kirchenraum unbewußt geschieht. Ich setze mich in Beziehung zu Räumen, zu meinem Gottesdienstraum, ich binde mich ein. Aber ich füge selbst auch zugleich etwas hinzu in den Raum, indem ich mich in ihm bewege, indem ich in ihm bete, in ihm singe. Ich füge mich selbst und meine Spuren diesem Raum hinzu.¹⁶

Gedankenschritt IV: Der Gottesdienst als Raum

Im Zusammenhang der Einweihung eines zeitgenössischen Kirchenraumes, der Kirche St. Michael auf dem Schwanberg, einer Communität in der bayrischen Landeskirche, schreibt Dieter Voll: „Ich wünsche mir den Gottes-

15 Vgl. Klaus Raschzok, Die Theologie des barocken Kirchenraumes von St. Gumbertus, in: 250 Jahre barocke Kirche St. Gumbertus, hg. v. der Ev.-Luth. Kirchengemeinde St. Gumbertus Ansbach, Ansbach 1988, S. 83–94, v. a. S. 88, und ders., Lutherischer Kirchenbau und Kirchenraum im Zeitalter des Absolutismus. Dargestellt am Beispiel des Markgraftums Brandenburg-Ansbach 1672–1791 (EHST 328), Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1988, S. 446–455. – Zur Gesamtorientierung vgl. Klaus Raschzok/Reiner Sörries (Hg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaus, Erlangen 1994.

16 Einige hilfreiche Literaturhinweise: Rainer Bürger (Hg.), Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995. – Dietrich Stollberg, Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale, Göttingen 1993. – Herbert Muck, Raumerfahrung als Lebensentfaltung. Wie unmittelbar ist die Raumwirkung, in: Kunst und Kirche 65/1993, S. 112–115. – Klaus Raschzok, Die geistliche Bedeutung der neuen Raumgestaltung. Eine Predigt zur Altarweihe, in: Kirche + Kunst 71/1993, S. 49. – Werner Hahne, Von der Kunst des Feiern. Liturgiewissenschaftliche Zugänge zur Begegnung von Kunst und Theologie, in: Walter Lesch (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, S. 201–217. – Herbert Muck, Die Gemeinde entdeckt ihre Orte, in: Kunst und Kirche 57/1994, S. 39–41. – Hans-Georg Soeffner, Gegen die Ruhigstellung der Körper, in: Kunst und Kirche 57/1994, S. 21–23.

dienst als einen Raum. Da kann ich mein Leben mitbringen vor Gott. Der Gottesdienst hat eine Schutzfunktion, wie ein weiter schützender Mantel ist der Gottesdienst. Darunter kann ich sein, der ich bin vor Gott.“¹⁷ Und dann im weiteren Zusammenhang: „Gottesdienst und Kirchenraum hängen auch die Woche über zusammen.“¹⁸

Es fällt auf, daß das, was Dieter Voll über den Gottesdienst sagt, genauso gut über den Kirchenraum gesagt werden kann. Wird der Gottesdienst wie etwa beim Leidener Praktischen Theologen Gijsbert D. J. Dingemans als schützender „Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch“¹⁹ verstanden, dann ist ein Brückenschlag hinüber zu den stärker einseitig auf das Erleben des Einzelnen ausgerichteten Konzepten der Kirchenraumschließung möglich. Ein Verständnis des Gottesdienstes als Raum der Begegnung mit Gott stellt nichts anderes als die notwendige zweite und komplementäre Hälfte zum auf das Einzelerleben ausgerichteten Verstehensmodell des Kirchenraumes dar.

Bei Martin Luther heißt es etwa in der Auslegung des dritten Glaubensartikels im Großen Katechismus, daß die Gemeinde den Gottesdienst im Sinn eines Raums konstituiert: „Denn wir die zusammenkommen, machen und nehmen uns einen sonderlichen Raum, und geben dem Haus nach dem Haufen einen Namen“.²⁰ Sie finden das ähnlich etwa bei Hans-Christoph Schmidt-Lauber 1990, der die Liturgie als „Haus der Gnade“ bezeichnet.²¹

Mein Anliegen ist, den Gottesdienst selbst als Raum zu verstehen, als einen bergenden Raum, in dem es zur Begegnung mit dem lebendigen Gott kommt. Und von daher dann die Brücke hinüber zu unseren Kirchenräumen zu schlagen, die einseitige Fixierung der Erschließungskonzepte auf den Kirchenraum als Bedeutungsträger zu verlassen und hier Verbindungen herzustellen. Verbindungen allerdings, die meines Erachtens noch einen weiteren Gedankenschritt erfordern. Wie können diese beiden Konzepte, der Kirchenraum und der Gottesdienst als Raum zu einander in Beziehung treten?

17 Dieter Voll, Meditation und Gottesdienst, in: H. Ritzmann (Hg.), Kirche bauen – an der Kirche bauen. Festschrift zur Weihe der St.-Michaels-Kirche auf dem Schwanberg/Ufr. am 24. Mai 1987, Schwanberg 1987, S. 135–148, S. 142.

18 Ebd., S. 146.

19 Gijsbert D. J. Dingemans, Gottesdienst und Predigt als einzigartiger Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, in: Theologia Practica 27/1992, S. 23–30, und ders., Als hoorder onder de hoorders. Hermeneutische Homiletiek, Kampen 1991.

20 Martin Luther, Großer Katechismus, Auslegung des 3. Glaubensartikels, nach: Luthers Werke, Münchener Ausgabe, Bd. 3, S. 246.

21 Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie, Stuttgart 1990, S. 12.

Gedankenschritt V:**Kirchenraum und Lebensgeschichte –
die Gemeinschaft der Heiligen wird gestalthaft erlebbar**

Ich knüpfte dabei an einen Zettel an, der sich vor einigen Jahren an der Gebetswand der Nürnberger St. Sebalduskirche fand. Auf ihm stand folgender Text:

„Ich verbinde mein Innerstes mit Dir in der Kirche, hier wo schon viele Menschen Trost fanden. In diesem großen Raum darf ich klein sein. Die gerade Senkrechte der Säulen glättet meine Nerven. Das Licht strahlt durch die Fenster und erhellt nicht nur die Kirche, sondern auch mein Innerstes. Danke.“²²

In diesem Raum, wo schon viele Menschen Trost fanden – ich denke, daß dies das Geheimnis unserer gottesdienstlichen Räume ist. Hermann von Bezzel hat einmal von den durchbeteten Räumen gesprochen. Kirchenräume tragen zwei unterschiedliche Gattungen von Spuren in sich einbeschrieben, die wie ein Netz miteinander verbunden sind. Kirchenräume tragen einmal Spuren der Lebensgeschichte ihrer gottesdienstlichen Nutzer, ihrer Beterinnen und Beter mit sich. Kirchenräume tragen aber auch Spuren des Wirkens von Christus, des Wirkens von Gott Vater und dem Heiligen Geist in sich. Und das Besondere ist, daß aus diesen zwei Gattungen von Spuren im Kirchenraum so etwas wie ein Netz entsteht. Die Spuren meiner Lebensgeschichte, die Spuren der Lebensgeschichte meiner Vorfahren, der Generationen vor mir, sie verbinden sich immer wieder mit den Christusspuren. Die Christusspuren aus den gefeierten Gottesdiensten vermengen sich mit den Lebensspuren. Sie können diesen Vorgang ganz schlicht auch mit den Worten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als die „Gemeinschaft der Heiligen“ bezeichnen. Im Kirchenraum wird die Gemeinschaft der Heiligen gestalthaft erlebbar. Die Gemeinschaft der Heiligen, die in der Zeitachse die Vergangenheit und die Zukunft umfaßt. Und deshalb ist es auch sehr wichtig, daß in unseren Kirchenräumen Spuren der Verstorbenen präsent sind, zum Beispiel in Form von historischen Grabplatten oder Epitaphien. Und auch die von vielen wenig geschätzten Kriegerehrenmäler besitzen genau diese Spurenfunktion. Sie halten die Verstorbenen im Kreis der gottesdienstlichen Gemeinschaft präsent. Und es ist sehr schmerzlich, manchmal jedoch gestalterisch notwendig, diese Namen aus der Kirche zu entfernen. Bei uns in Nördlingen-St. Georg geschah dies bei einer Renovierung in

22 Zit. nach Hermann Geyer, StadtKirche. „Standortbeschreibung“ der Touristenseelsorge an St. Sebald/Nürnberg Juni 1994 (als Manuskript gedruckt), S. 2.

den siebziger Jahren. Die einzelnen mit schlichten Holzkreuzen verbundenen Namen, die sicher gestalterisch sehr problematisch waren, verschwanden, und die rund hundert Namen von Gefallenen aus dem Zweiten Weltkrieg wurden in einer gut gestalteten Scheibe eines Münchner Bildhauers zusammengefaßt, auf der dann nur noch stand: „In Erinnerung an die Gefallenen des Krieges 1939–1945“. Ich spüre das heute noch bei Hausbesuchen, wie das schmerzt, daß die Namen nicht mehr da sind, und nur noch die Steinplatte mit der Zusammenfassung davon übriggeblieben ist.

Gunther Wenz, der Nachfolger von Wolfhart Pannenberg in München auf dem Systematischen Lehrstuhl der Theologischen Fakultät, hat 1994 Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen veröffentlicht und dabei auf die enge Verbindung von Hagiologie und Ekklesiologie, die meines Erachtens für die geistliche Kirchenraumerschließung von großer Bedeutung sind, aufmerksam gemacht. Gunther Wenz formuliert:

Die Gemeinschaft der Heiligen hat

„ihre konkrete Begründungs- und Realisierungsgestalt in der Personengemeinschaft derer, die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit gottesdienstlich versammelt sind. Trotz und unbeschadet der Unauflöslichkeit dieser Bindung ist die Kirche nach reformatorischem Urteil zugleich und ihrem Wesen nach eine raum- und zeitungfassende Größe. Sie besitzt einen auf universale Integration der Zeiten hin angelegten Charakter. Kirche transzendiert die ihr gesetzten Raumzeitschranken auf Ewigkeit hin. Das hat zur Folge, daß verstorbenen Gläubige aus der *communio sanctorum* nicht einfach herausfallen, sondern ihr in bestimmter Weise bleibend zugehören, welche Zugehörigkeit freilich nirgends anders als in der konkreten gottesdienstlichen Teilhabe an Wort und Sakrament zur Gewißheit gebracht werden kann.“²³

Das Erlebnis der Gemeinschaft der Heiligen im Kirchenraum darf jedoch nicht abhängig gemacht werden von der faktischen Zahl der Anwesenden im Kirchenraum oder ihrer Zugehörigkeit zur Orts- oder Kerngemeinde. Denn dort beginnt die Ideologie, die uns so oft den Blick verstellt für das, was sich im Kirchenraum ereignet, wenn wir uns auf die faktische Zahl der Anwesenden einlassen und fragen, ob sie zur Ortsgemeinde gehören, ob sie wirklich aktive Gemeindeglieder sind oder nur Touristen. Es ist für mich ganz wichtig, hier nicht zu trennen.

Die Gemeinschaft der Heiligen wird im Kirchenraum gestalthaft erlebbar. Gemeinschaft der Heiligen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

23 Gunther Wenz, *MEMORIA SANCTORUM*. Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht, in: *Catholica* 48/1994, S. 242–266, S. 250f.

umfaßt. Für mich umgekehrt auch ein Modell, was Heiligung von Gebäuden bedeutet. Ich vertrete hier in Anlehnung an Peter Brunner²⁴ ein prozessuales Verständnis von Heiligung. Heiligung erfolgt durch Nutzung. Nutzung hinterläßt Spuren an einem Gebäude und an einem Raum. Ein Raum wird deshalb zum heiligen Raum, weil sich in ihm Spuren der Christusanwesenheit mit Spuren der Lebensgeschichte seiner Nutzer verbunden haben.

Gedankenschritt VI:

Geistliche Raumerschließung –

Thesen einer Hermeneutik des gottesdienstlichen Raumes

Ich habe versucht, mein Anliegen einer geistlichen Raumerschließung in Thesen zusammenzufassen. In den Thesen ist das gebündelt, was aus meiner Beratungstätigkeit und auch aus meiner intensiven Arbeit mit Personen, die an touristisch herausragenden Kirchen tätig sind, entstanden ist. Es geht mir um eine Verstehenslehre des gottesdienstlichen Raumes. Aber diese Verstehenslehre ist noch nicht vollständig, sondern sie liegt erst in Gestalt des Fragmentes und deshalb bewußt in Thesenform vor. Ich möchte dazu einladen, die folgenden Thesen auf ihre Stimmigkeit hin zu überprüfen:

These 1: Geistliche Raumerschließung dient der Wahrnehmung von Kirchengebäuden als Erlebnissräumen für die Gottesbegegnung. Sie bemüht sich im Rahmen dieses spirituellen Anliegens darum, die unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Zugangsmöglichkeiten zum Kirchenraum angemessen zu integrieren. Dabei greift sie auf die einzelnen kunstwissenschaftlichen wie theologischen Disziplinen zurück, die sich mit der Entstehung wie Nutzung des Kirchengebäudes beschäftigen.

These 2: Geistliche Raumerschließung nimmt in umfassender Weise die Sehnsucht der Menschen ernst, die die Kirchenräume aufsuchen. Sie verzichtet auf die theologisch unzulässige Trennung von Gottesdienstgemeinde und touristischen Kirchenbesuchern. Sie würdigt das touristische Besuchsinteresse nicht mehr nur als Bildungsanliegen oder Bedürfnis zur Unterhaltung und Freizeitgestaltung. Sie spricht in einer Gottesdienst-, Orts- und Touristengemeinde verbindenden Weise von den „Besuchern“ eines Kirchengebäudes.

24 Vgl. Peter Brunner, die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche, in: Kerygma und Dogma 20/1974, S. 218–244.

- These 3:* Geistliche Raumerschließung bemüht sich um die Erlebnisdimension des Kirchenraumes und versteht den „Raum“ als die übergeordnete, Gottesdienst und Gebäude verbindende Erfahrungsdimension. Sie nimmt ernst, daß der Raum die Gottesbegegnung im Sinne eines Erlebnisraumes konstituiert.
- These 4:* Geistliche Raumerschließung versteht sich als Teil der Lehre vom Gemeindedaufbau. Sie leitet zur eigenen und selbständigen Wahrnehmung des Kirchenraumes als eines durch Nutzung geprägten Raumes an und gründet darin in einer Hermeneutik (Verstehenslehre) des Kirchengebäudes. Sie motiviert Gemeinden und ihre Leitungsgremien dazu, bewußt Verantwortung für den Kirchenraum zu übernehmen und auszuüben.
- These 5:* Geistliche Raumerschließung nimmt im Kirchenraum ein Sinngefüge und keine Bedeutungen wahr. Sie überwindet historisierende Betrachtungsweisen des Raumes, der Architekturelemente und der Ausstattung von Kirchen und ist sich bewußt, daß der informierende Rekurs auf ursprüngliche Bedeutungen nicht ausreicht, um einen Kirchenraum tragfähiger für jene Inhalte zu machen, die der Besucher aus seinem Kontext mitbringt.
- These 6:* Geistliche Raumerschließung versteht sich als ein offener Interpretationsprozess im Sinne des Hinzufügens eines eigenen Erfahrungs- und Erlebnisbildes zum wahrgenommenen Raum.
- These 7:* Geistliche Raumerschließung ereignet sich zwischen den beiden Polen Vision und Rekonstruktion. Sie nimmt auch die touristisch motivierten Besucher eines Kirchengebäudes als potentielle Gottesdienstgemeinde wahr, ohne diese zu vereinnahmen und läßt sich von einer liebevollen Wahrnehmung der „Gäste“ aus der Perspektive Gottes leiten. Als Rekonstruktion bemüht sie sich um die Erlebnisgestalt der früher im Kirchenraum gefeierten Gottesdienste. Als Vision nimmt sie die Gestaltung des zukünftigen wie letztlich endzeitlichen Gottesdienstes im Kirchenraum vorweg.
- These 8:* Geistliche Raumerschließung orientiert sich am Erlebnis des Zusammengehörens mit den Generationen von Christen, die das Kirchengebäude bauten und nutzten. Sie fügt sich in deren Ausrichtung auf die zukünftige Christusgemeinschaft ein und leitet zur Wahrnehmung der Gemeinschaft der Heiligen im Kirchenraum an.
- These 9:* Geistliche Raumerschließung nimmt die lebensgeschichtliche symbolische Kommunikation im Kirchenraum wahr. Sie geht davon aus, daß Lebensgeschichte und Kirchenraum in einer engen Beziehung zueinander stehen. Sie bemüht sich darum, Spuren der Lebensgeschichte im Kirchen-

raum zu entdecken und macht darauf aufmerksam, daß jeder Besucher eines Kirchengebäudes seine Spuren hinterlassen wird, die sich mit Christus verbinden. Im Kirchenraum entsteht so ein Netz von auf Christus bezogenen Beziehungen und lebensgeschichtlichen Spuren. Glaubenserfahrung und erlebter Kirchenraum stehen in einem engen Zusammenhang.

These 10: Geistliche Raumerschließung versteht sich als eine Verstehenslehre der Gestalt gewordenen Kirche. Gestalt wird im Sinne der Kunsttheorie von Joseph Beuys als ein lebendiger Prozeß verstanden. Kirchenräume werden als energetische Potentiale erschlossen und dadurch revitalisiert. So vollzieht sich ein kreativer Prozess, an dem der Einzelne mit seiner Lebensgeschichte beteiligt ist und sich als lebendiger Stein in den auf Christus bezogenen und ausgerichteten Bau einfügen läßt (I Petr 2,4–5).

Noch einige Erläuterungen:

Zu *These 1:* Ich habe den Begriff des Erlebnisraumes vom schwedischen Religionspsychologen Hjalmar Sundén übernommen. Hjalmar Sundén hat 1983 in einem Aufsatz seine religionspsychologische Rollentheorie um den Raumbegriff erweitert.²⁵ Er verwendet ganz bewußt das Wort des „Erlebnisraumes“. Es deckt sich in etwa mit dem, was Gisbert Dingemans, der Leidener Homiletiker, über den Gottesdienst in seinem Modell sagt: „Der Gottesdienst als Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch“. Wichtig ist mir das in *These 1* enthaltene integrative und spirituelle Anliegen. Es wird berücksichtigt, was die Fachwissenschaften uns über den Kirchenraum und den Gottesdienst sagen können. Aber das alleine ist noch nicht geistliche Raumerschließung.

Zu *These 2:* Ich sage manchmal bei Kirchenführungen: „Meine Gemeinde hat nicht nur 6 000 Gemeindeglieder, sondern 506 000 Gemeindeglieder. Ich zähle nämlich die 500 000 touristischen Besucher, die jährlich in die Nördlinger St. Georgskirche kommen, mit dazu.“

Zu *These 3:* Geistliche Raumerschließung bemüht sich um die Erlebnisdimension des Kirchenraumes. Zur Erlebnisdimension gehören Bewegung, Klang, Geruch usw. Mit geschlossenen Augen in einem Kirchenraum zu beten ist anders, als in einem Privathaus, und auch das stille Gebet verändert sich von Kirchenraum zu Kirchenraum, selbst wenn ich die Augen

25 Hjalmar Sundén, Einige zu wenig beachtete Bedingungen religiöser Erfahrung, dargestellt am Beispiel einer unveröffentlichten Novelle von Selma Lagerlöf, in: *Kerygma und Dogma* 29/1983, S. 225–239.

schließe.²⁶ Die einzelnen Elemente der Liturgie, die Musik, das Bewegungserleben und der Raum, der alles koordiniert, wirken zusammen und konstituieren den Raum für die Gottesbegegnung.

Zu *These 4*: Es geht mir darum, Gemeinden und ihre Leitungsgremien dazu zu motivieren, bewußt eigenständig Verantwortung für den Kirchenraum zu übernehmen und auszuüben und das nicht den Fachleuten alleine zu überlassen.

Zu *These 5*: Es genügt also nicht, in der Raumerschließung darauf hinzuweisen, was denn etwa dieser romanische Taufstein ursprünglich bedeutet hat. Oder was das Epitaph, das ich gerade in der Führung der Gruppe vorstelle, ursprünglich bedeutet hat. Das genügt noch nicht. Das ist lediglich die Stufe der Bedeutungswahrnehmung. Es geht jedoch in der Geistlichen Raumerschließung darum, ein komplexes Sinngefüge wahrzunehmen, das auf den Gottesdienst bezogen ist.

Zu *These 6*: Jeder und jede von uns nimmt den gleichen Kirchenraum anders wahr, das lehren uns die Semiotik und vor allem das Modell von Umberto Eco mit seinem offenen Kunstwerk,²⁷ aber auch die französischen Neostrukturalisten.²⁸ Ich nehme immer noch etwas hinzu. Ich integriere mein eigenes bei der Wahrnehmung zum Wahrgenommenen hinzu. Der Kirchenraum kann so als semiotisches Gebilde verstanden werden.²⁹ Er strukturiert immer auch meine Wahrnehmung im Sinne eines offenen Interpretationsprozesses. Jeder Kirchenraum wirkt auf jeden und jede von uns deshalb anders, weil wir ein eigenes Erlebnisbild unseres Kirchenraumes entwickeln.

26 Vgl. Jürgen Meyer, Zur Problematik der Raumakustik in alten und neuen Kirchen. Der Klangeindruck im Kirchenraum, in: *Kunst und Kirche* 58/1995, Heft 1, S. 42–44: „Kommunikation im Kirchenraum erschöpft sich nicht in Gottesdiensten und Kirchenkonzerten, deshalb beschränken sich die akustischen Anforderungen an den Raum auch nicht nur auf die Sprachverständlichkeit und die musikalische Klangentfaltung. Vielmehr kann der Kirchenbesucher auch in stiller Andacht mit sich selbst kommunizieren; dabei ist für ihn auch bei geschlossenen Augen noch der Raum präsent: Mit seiner akustischen Atmosphäre, deren Eigenschaften ihm im Detail zwar nicht bewußt sind, die ihm im Ganzen aber vertraut ist, so daß er sich heimisch fühlt“ (S. 42).

27 Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt/M. 1993.

28 Z.B. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1993. – Vgl. auch Eberhard Müske, *Diskurssemiotik. Zur funktionellen Integration des Frame-Konzeptes in ein dynamisches Modell literarisch-künstlerischer Texte*, Stuttgart 1992.

29 Vgl. z.B. Gerhard Lukken, *Die architektonischen Dimensionen des Rituals*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 39/1989, S. 19–36.

Zu *These 7*: Ich mache aus der Touristengruppe, die ich als Pfarrer durch Nördlingen-St. Georg führe, keine Gemeinde im Sinne der Vereinnahmung. Ich behandle sie nicht so, als seien sie Gemeindeglieder, aber ich nehme sie im Sinne einer Vision bereits so wahr und lasse mich von dieser liebevollen Perspektive der Gotteswahrnehmung leiten.

Zu *These 8*: Der Kirchenraum ist konstitutiv daran beteiligt, daß Gemeinschaft der Heiligen erlebbar wird, und ich betone, daß sich diese Aussage nicht nur auf historische Kirchengebäude bezieht. Wir haben bei einer Exkursion mit Pfarrerinnen und Pfarrern der Kurhessischen Kirche das einmal bei einem Kirchengebäude aus den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts versucht, das dann dreißig Jahre später Spuren von Überarbeitung und Umgestaltung in sich trug, und es ist uns in zwei Stunden gelungen, nur durch kleine Elemente, durch Umrücken von Stühlen und durch Arbeit mit Textilien die Ursprungsgestalt zu rekonstruieren, nämlich den Gottesdienst von 1960.

Zu *These 9*: Jede entzündete Kerze ist eine solche lebensgeschichtliche Spur, die ich als Besucher eines Kirchengebäudes hinterlasse, ebenso wie jedes Gebet und jeder Zettel an der Gebetswand.

Zu *These 10*: Ich greife hier ganz bewußt auf Joseph Beuys zurück. Kirchenräume werden als energetische Potentiale erschlossen und dadurch revitalisiert. Joseph Beuys hat ja in seinen Arbeiten und dann auch in der Theorie seines sogenannten erweiterten Kunstbegriffes dieses Grundmodell von erstarrter und wieder verflüssigter Energie entfaltet. Beuys hat sowohl gesellschaftliche Prozesse wie auch Architektur in diesem Sinne verstanden. Die in einem Objekt aufgespeicherten energetischen Kräfte können revitalisiert werden. Erstarrtes kann verflüssigt werden. Damit steht die in ihm aufgespeicherte Energie demjenigen zur Verfügung, der diesen Verflüssigungsprozeß hervorruft. Kirchenräume sind solche energetischen Potentiale. Ich habe versucht, das Modell von Joseph Beuys theologisch zu füllen, wenn ich davon spreche, daß es die Aufgabe der geistlichen Raumerschließung ist, diese oft erstarrten Gebäude-Potentiale zu revitalisieren. Ich muß dazu einem Kirchenraum gar nicht so viel Neues hinzufügen. Ich kann erst einmal das vorhandene revitalisieren und damit bereits einen kreativen Prozeß in Gang setzen, an dem der Einzelne mit seiner Lebensgeschichte beteiligt ist und sich als lebendiger Stein in den auf Christus bezogenen und ausgerichteten Bau einfügen läßt.

Abschluß:**Selma Lagerlöfs Novelle „Eine alte Kirche“ als Paradigma für die Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst**

Ich will zum Abschluß einige Passagen aus einer unveröffentlichten Lektüre aus dem Nachlaß von Selma Lagerlöf vorlesen.³⁰ Die Novelle „Eine alte Kirche“ ist für mich ein Paradigma für die Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst. Selma Lagerlöf führt uns in ihrer Novelle in ein schwedisches Dorf der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts mit einer durchschnittlichen historischen Kirche. Und in diesem Dorf ereignet sich mitten unter der Woche etwas sehr Eigenartiges. Der Küster ahnt, daß er von der Feldarbeit um zehn Uhr etwa nach Hause gehen und seinen dunklen Anzug anziehen müsse, denn es könnten ja Besucher kommen. Es hatte sich dann wirklich auch eine Besuchergruppe mit einem Kunsthistoriker aus Stockholm angemeldet, der mit Studenten anreist. Die Dorfbewohner merken auch, daß irgend etwas besonderes ist, sie sehen, daß die Kirche mitten unter der Woche aufgeschlossen ist, und sie kommen von der Feldarbeit zur Kirche. Zugleich kommt auch eine Dame mit ihren Töchtern und Schwiegersöhnen, die ziellos eine Reise durch schwedische Dörfer machen, ins Dorf. Sie treffen etwa zur gleichen Zeit in diesem Kirchengebäude ein: Die Touristengemeinde in Gestalt der Exkursion des Kunsthistorikers und der vornehmen Dame, die Ortsgemeinde, der Küster und auch noch ein Landstreicher, der sich ebenfalls wie zufällig um zehn Uhr in der Kirche einfindet.

„Ich weiß gar nicht, was diejenigen, die zur Gemeinde gehören und die Kirche ihr Leben lang gesehen haben, empfinden mögen, wenn sie dort eintreten. Falten sie die Hände und danken sie Gott, daß sie sein Wort in einem so herrlichen Tempel verkünden hören dürfen? Oder sind sie so gewöhnt an die spitzen Gewölbe und an die Pfeiler und an die alten Wandgemälde, daß sie nichts Besonderes empfinden? Keine Freude darüber, daß die Vorväter vor langer Zeit eine so glühende Liebe zu Gott hegten, daß sie diese Schönheit zu seiner Ehre schufen? Nichts von der Furcht, die den überkommen mag, der plötzlich an einen Ort kommt, wo er sich in Gottes Nähe spürt, wo alles ihm zuflüstert, daß dies ein heiliger Raum ist und daß hier wahrlich Gott wohnt?

Als jene Dame aus dem Auto in die Kirche trat, erblaßte sie und drückte die Hand gegen die Brust. Allerdings, was das Äußere anlangt, ist die Kirche nicht unähnlich jeder anderen schwedischen Kirche auf dem Lande. Sie steht da unter den Bäumen, klein und weißgetüncht mit einem Ziegeldach und geraden, glatten

30 Die Novelle findet sich abgedruckt bei: Hjalmar Sundén (wie Anm. 24), hier S. 225–234.*

Mauern; sie hat vielleicht bessere Proportionen, ist irgendwie feiner und leichter, aber sie verrät gar nichts von dem, was man in ihrem Innern finden wird...“³¹ Und so kam die Dame „ziemlich unvorbereitet hinein. Die Kirche aber versetzte sie in einer Sekunde etwa sechs, sieben Jahrhunderte zurück bis ins Mittelalter. Und sie empfand so etwas wie mystischen Schauer vor dem Richter, der den Sünder hinuntersendet in die Flammen der Hölle, und zugleich eine unerschütterliche Zuversicht und grenzenlose Liebe zu dem erlösenden Gott. Sie setzte sich ganz still und flüsterte ganz leise: Hier wohnt Gott.

Der Schwiegersohn und die Tochter kamen kurz danach in die Kirche und begannen sogleich, mit dem Küster zu reden, der sie in der Kirche herumführte und ihnen die schöne Kanzel von 1500 zeigte, das allzu neue Altarbild von 1796, die reich verzierten Kronleuchter aus Messing, die Wandgemälde aus dem Jahre 1500, die weiß übertüncht gewesen und bei der Restaurierung 1911 wieder freigelegt worden waren. Das Chorgestühl mit den schönen Bildern, das Taufbecken von 1400, ein großes Holzkreuz mit einem Christusbild.

Die Mutter folgte ihnen ganz still, ohne Fragen zu stellen. „Es ist eigentümlich“, dachte sie, „ich fühle Gottes Nähe, aber wo ist er?“ Sie ging von der Kanzel zum Taufbecken, sie sah an den bemalten Wänden hinauf. „Wo ist er?“ dachte sie, „wo ist der Allmächtige, dem dieses Haus errichtet wurde?“³²

Es treffen dann inzwischen auch der Professor und die Kursteilnehmer ein. Der Kunsthistoriker aus Stockholm betritt die Kanzel, um von dort wegen der besseren Akustik seinen kunstgeschichtlichen Vortrag zu halten. Plötzlich kommt er im Vortrag auf eine Besonderheit dieser einfachen schwedischen Landkirche zu sprechen. Er sagt: „In so einer Kirche, die viele Male angebaut und geändert worden ist, gibt es immer einige Unregelmäßigkeiten ... Hier hat das Kreuz nicht von einem Gewölbe gehalten, sondern es war an dem Pfeiler dort befestigt. Wie Sie sehen, meine Herrschaften, ist der Eisenhaken, der es getragen hat, noch da gleich unter dem Kapitell.“³³

Und dann tritt auf einmal der Landstreicher in Aktion, der schon die ganze Zeit durch die Kirche schleicht. Er deutet eifrig gestikulierend auf die Wand hinter sich, wo das große alte Kruzifix in einer dunklen Ecke abgestellt und den Blicken entzogen steht. Der Vortragende beugt sich überrascht zurück und entdeckt es nun ebenfalls. Die Entdeckung trifft ihn nicht unvorbereitet, wie Selma Lagerlöf schreibt:

„Der Professor, der auf der Kanzel stand und einen Vortrag über die Kirche hielt, auch er empfand etwas Wunderliches. Regeln und Formen wurden lebendig, heilige Geheimnisse, die er erklärte, wurden wirklich und mächtig, wenn er über die Bräuche und Symbole der Alten sprach, merkte er, daß sie hier in der

31 Ebd., S. 228.

32 Ebd., S. 228.

33 Ebd., S. 231.

Kirche nicht nur Zeichen blieben, sondern sie wurden notwendig, und sie wirkten so, wie man glaubte, daß sie wirkten.“³⁴

Und auf einmal regt der Kunsthistoriker durch den Hinweis des Landstreichers eine Entscheidung an.

„Ich sehe“, sagte er, „daß viele Bewohner des Ortes hier anwesend sind. Ich möchte jemand von Ihnen bitten, die Frage an den Kirchenvorstand zu richten, ob nicht das alte verehrte Kruzifix seinen Platz dort am Pfeiler in der Mitte der Kirche wieder einnehmen könnte.“

Wieder wollte er weiter vortragen, jetzt war es jedoch nicht mehr möglich. Alle Menschen hatten sich erhoben, man winkte, man machte heftige Bewegungen, einige drängten sich aus den Bänken.

Ein Brausen ging durch die Kirche. „Jetzt, jetzt. Nicht später. Jetzt, jetzt.“ Ein Mann erhob sich aus den Bänken, wo die Bauersleute saßen. Ein stattlicher und würdiger Mann. „Einige von uns hier sind Mitglieder des Kirchenvorstandes“, sagte er, „wir sagen, daß es sich machen läßt, das Kreuz jetzt sofort an seinen rechten Platz zu bringen.“ Indem dies gesagt wurde, fuhren alle aus den Bänken hoch und drängten gegen die Ecke, wo das Kreuz hing.“³⁵

Der Landstreicher aber kam allen anderen zuvor.

„Er kletterte auf die Rücklehne einer Bank, ergriff das Kruzifix, um es von seinem Platz zu heben. Es hätte wohl ein Unglück geschehen können, wenn man ihn hätte gewähren lassen. Jetzt aber kamen Küster und Kirchendiener herbeigeeilt und ergriffen das Kreuz mit starken Händen... Nur wenige Schritte mußte das Kreuz ja getragen werden, um an seinen früheren Platz zu gelangen, doch jetzt geschah etwas sehr Schönes. Ein junger Pfarrer, der zu der Schar der Kursteilnehmer gehörte, eilte herbei und stellte sich vor diejenigen, die trugen und stimmte an ‚O Lamm Gottes, unschuldig‘.

Niemand hatte ja vorher an so etwas gedacht; nun aber bildete sich mit einem Male eine Art Prozession. Er, der sang, die Träger und die Bauern, die seit eh und je mit der Kirche und mit dem Bild zusammengehörten, folgten ihm jetzt nach vorn an seinen rechten Platz. Zu beiden Seiten des Weges aber, den sie zu gehen hatten, drängten sich die übrigen, die in der Kirche waren.

Da geschah wieder etwas Schönes. Die feine Dame, die im eigenen Auto gefahren kam, war niedergekniet. Das Göttliche, das durch die Kirche zog, war an sie herangetreten und hatte ihre Stirn berührt und sie hatte sich auf die Knie geworfen. Gleich darauf kniete ein jeder in der Kirche nieder, außer denen, die an der Prozession teilnahmen...

Sie waren da, sie waren aber nicht sie selbst. Sie waren vielleicht Joseph von Arimathia oder Nikodemus oder der Hauptmann, der Zeugnis ablegte, als er Jesus hatte sterben sehen. Oder sie waren die Frauen, die am Kreuze gestanden

34 Ebd., S. 231.

35 Ebd., S. 232.

hatten während der Todesqualen, oder sie waren Petrus, der ihn verleugnet hatte, oder Johannes, der Jünger, den Jesus liebte. Oder sie waren der verlorene Sohn oder der reiche Jüngling oder das kanaanaäische Weib oder der barmherzige Samariter. Wer kann wissen, wer sie alles waren? Sie hatten alle im Lande des Gekreuzigten und zu seiner Zeit gelebt. Und nun wurde er tot an ihnen vorbeigetragen. Sie sahen wie durch einen Schleier, wie das Kreuz an seinem Platz befestigt wurde. Ihre Herzen empfanden Freude. Der Geliebte war erhöht worden, er war nicht tot, er war Gottes Sohn. Er regierte über Himmel und Erde. Sie empfanden eine unendliche Dankbarkeit, eine unendliche Freude ... Da hörte der Gesang auf, die Knieenden erhoben sich. Und sie waren nicht mehr Menschen im Judenlande und die Kirche war kein Golgatha, sondern sie waren gewöhnliche schwedische Menschen. Sie sahen einander an. Sie fragten einander mit Blicken, wie ihnen geschehen war. Sie wußten es ja. Sie waren von Gottes Atem berührt gewesen, welcher Propheten die Zukunft durchschauen läßt, welcher der Menschen Willen wie ein Rohr im Winde beugt. Und sie dachten: Wir haben vor Gott gestanden. Wir haben das große Abendmahl empfangen. Wir haben empfunden, daß unser Inneres sich auftut und sich mit Gott vereinte.“³⁶

HANS KRECH

#320

Unser Gottesdienst: Die Feier der heilschaffenden Gegenwart Gottes

„Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“
Luk 4,21

Ich wohne seit kurzem in dieser Gemeinde. Am ersten Wochenende frage ich in der Nachbarschaft nach dem Gottesdienst. „Ja,“ heißt es, „jeden Sonntag 10 Uhr, und im Schaukasten an der Kirche steht, wenn es anders ist.“ In der Öffentlichkeit des Dorfes gibt es keine Werbung für den Gottesdienst. Die Informationen sind sehr bescheiden. Im Schaukasten ist neben ansprechend gestalteten farbigen Plakaten des Weltendienstes ein kleiner Zettel angebracht:

„Sonntag, 10 Uhr
Gottesdienst mit Abendmahl
Predigt: Pastor Schulze“

Ich komme ins Grübeln. Was wird außer der Predigt noch sein? Wer leitet das Abendmahl, etwa auch Pastor Schulze? Welche Musik wird es geben? Sollen die Leute kommen? Warum sollen sie kommen? Was können sie erwarten? Wer soll diesmal besonders angesprochen werden? Wenn ich den Zettel mit den Plakaten des Sportvereins vergleiche, muß ich annehmen, das Fußballspiel am Sonntagnachmittag sei wichtiger. Dafür wird geworben: *Ein ganz wichtiges Spiel, das Sie nicht versäumen dürfen!* Dieses Plakat hängt an allen Ecken. Der Fußball macht von sich reden, lockt zu kommen.

Am Sonntag im Gottesdienst – der Pastor sagt: „Wir begrüßen uns mit dem Spruch dieser Woche“. Wir tun es untereinander nicht. Nur er sagt ihn. Dann heißt er alle herzlich willkommen. Er ist freundlich. Ich frage mich: Sammelt sich hier nicht die Gemeinde im Vertrauen darauf, daß sie bei Gott *willkommen* ist? Sollte sie in diesem Vertrauen nicht bestärkt werden?

Es wird nun angekündigt, daß heute einiges anders sein wird, „damit es lebendiger ist“. Ein *lebendiger Gottesdienst* – das weckt meine Erwartung.

gen. Wir lernen einen Kanon; er gelingt nicht ganz, klingt aber schön. Wir machen Bewegungen zu den Liedern, die von der Kindergruppe gesungen werden. Nicht alle machen lustvoll mit. Die Abkündigungen haben die kommende Woche im Blick, sie knüpfen am täglichen Leben der Leute an. Sie sind verständlich, Bilder werden gezeigt und zu einigen Gruppenveranstaltungen wird ebenso ausführlich wie herzlich eingeladen. Dann ist der Gottesdienst zuende. Ich gehe nachdenklich nach Hause. Ein Nachbar begegnet mir. Er kommt vom Tennisplatz, erschöpft. Er habe gründlich etwas für die Gesundheit getan, sagt er. Und im Gottesdienst? War das die über alle menschlichen Grenzen hinausragende und -führende Feier Gottes mit seinem Volk? Ist darin die Gemeinde zu Hause, die „hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14) hat? Mündet hier das Leben aus der Vielfalt der Woche ein, um sich neu aus der Quelle des Lebens zu speisen? Hat sich – wie es in den Abkündigungen zum Ausdruck kam – das traditionelle Gewicht des Gottesdienstes am Sonntag auf die Vielfalt der Veranstaltungen in der Woche verlagert?

Der Gottesdienst ist äußerlich gesehen in unserer säkularen Welt eine Freizeitveranstaltung. Menschen, die an ihm teilnehmen, sind bewußt oder unbewußt mit geprägt von ihrer Zugehörigkeit zur Erlebnisgesellschaft und von deren Normen. Das trifft auch auf diejenigen zu, die nicht teilnehmen. Der Gottesdienst hat unter solchen Vorzeichen durch die Fülle von gleichzeitigen Freizeitangeboten eine bisher ungewohnte Konkurrenz erhalten und gerät unter Druck. Wenn er in dieser Situation nicht beiseite gedrängt werden soll, muß sein Profil in der Öffentlichkeit und im Vollzug deutlich zum Ausdruck kommen. Die Leute müssen erfahren, warum Gottesdienst so lebenswichtig ist, was sie nur hier haben können: Die Feier in der Gegenwart Gottes. Danach fragen wir.

I. Gottesdienst ist Kirche

Im Gottesdienst hat die Kirche ihre unversiegbare Quelle. Da ist sie unverwechselbar. Unser lutherisches Bekenntnis definiert die Kirche durch das, was im Gottesdienst geschieht: die reine Predigt des Evangeliums und die rechte (stiftungsgemäße) Feier der Sakramente. Warum?

Das entscheidende Heilsgeschehen in einer unheilen Welt ist, daß Menschen „vor Gott gerecht werden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben“ (CA 4). Dies geschieht durch das Evangelium und die Sakramente, die Mittel, durch die Gott seinen heiligen Geist gibt, der solchen Glauben

wirkt „ubi et quando visum est Deo“ (CA 5). Darin hat die Kirche, was sie ist, was sie soll und was sie geben kann. Vieles andere am Bild der Kirche gehört dazu, ist schön, attraktiv, interessant, groß oder klein, prächtig oder bescheiden, sinnvoll und auch wichtig – *notwendig* ist nur, daß Gott selbst durch die Predigt und die Sakramente den Geist gibt, der den Glauben schafft, nährt, erneuert, durch den wir Anteil an Christus erlangen und daß er dies tut zu seiner Stunde. Das Augsburgerische Bekenntnis faßt damit außerordentlich knapp und präzise die Glaubenserkenntnis der Schrift und der Tradition der weltweiten Christenheit zusammen.

Freilich: Das Notwendige ereignet sich mitten in der Welt und in Formen, die aus einer bestimmten Lebensweise, aus einer konkreten Region und Zeit erwachsen sind. Gemessen an der uns umgebenden TV-Kultur und ihrer Kurzweiligkeit, hat dieses Notwendige der Kirche und ihrer Gottesdienste einen geringen Unterhaltungswert. Das Wort, das *sammeln* will, zerstreut nicht. Die Feier, die zur *Einkehr* lädt, ist kein Parade-Beispiel der Ausgelassenheit. Die *Gemeinschaft aller* läßt den Reiz des Wettbewerbs vermissen; eine Krönung von Siegreichen gibt es nicht. So ist die Versuchung groß, bei den anerkannten Freizeitangeboten zu lernen und Anleihen aufzunehmen. Deren Signale haben ja Wirkung, sind überall um uns, und wir nehmen sie ständig auf wie die Luft beim Atmen. Da gilt: Das Erlebnis ist machbar; es kann professionell geplant, gestaltet und an die Leute gebracht werden. Könnte man dann das nach unserem Bekenntnis Notwendige nicht ergänzen, anreichern, damit der Gottesdienst in der Freizeit akzeptabel bleibt? Ist nicht wenigstens ein Kompromiß anzuraten, um die Schwelle des Gottesdienstes für Menschen unserer Zeit niedrig zu halten?

Im Grunde ist damit eine wesentliche Frage gestellt: Was soll und muß stattfinden? Seit den Anfängen ist der christliche Gottesdienst das Gedächtnis von Kreuz und Auferstehung. Der Auferstandene tritt in die Runde der Seinen ein. Durch seinen Friedensgruß verbindet er sie mit sich und untereinander. Sie werden als sein Volk konstituiert: Er ist ihr Gott, und sie sind sein Volk. Damit ist die ganze Heilsgeschichte, von der die Schrift erzählt, unmittelbare Gegenwart. Da hinein begeben sich Menschen, wenn sie zum Gottesdienst kommen. Was seit alten Zeiten geschehen ist, wird mit ihm greifbar. Was für die äußerste Zukunft verheißen ist, tut sich in ihm jetzt schon auf: „Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein, und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen. Und der auf dem Thron saß,

sprach: Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,3 ff). In dieses Heilsgeschehen der Vergangenheit und der Zukunft kommen wir mit unserem Glauben, Fragen, Zweifeln, Hoffen im Heute des Gottesdienstes dazu (wenn sie geweckt wird, auch mit unserer Neugier). Und wir sollen gewiß werden, daß dies unsere ureigenste Vergangenheit ist und unsere ureigenste Zukunft. Weniger darf der Gottesdienst nicht sein. Er darf auch nichts anderes bezwecken wollen.

Die christliche Kirche, die auf den Friedensgruß des Auferstandenen in ihrer Mitte angewiesen ist, versammelt sich dazu vor allem am Auferstehungstag. Sie sammelt sich in der Zuversicht, daß der Auferstandene in ihre Mitte tritt, daß er seinen Geist gibt und sie in die Welt sendet. Sie erwartet, daß er mit den Versammelten teilt: seine Geschichten, sein Mahl, seine Fürsorge für die Schwachen, sein Lob des Vaters, seinen Blick zum Himmel, seine Liebe zur Welt als der Welt des Vaters. Die Kirche erwartet in all ihren großen Vorhaben und ihrer Ratlosigkeit, in ihren Plänen und ihrer Verzagttheit, in ihren Erfolgen und ihrer Schuld nicht weniger, als daß der Herr in ihrer Mitte zurechtbringt, vergibt, neu anfängt, versöhnt, daß er in ihrer Mitte seinem Volk dient. Darin liegt das Herzstück des Gottesdienstes. Weil dies lebensnotwendig ist, darum werden die Menschen am Auferstehungstag zusammengerufen. Dazu werden sie eingeladen. Das soll öffentlich werden. Dafür soll wirksam geworben werden. Dazu läuten die Glocken. Das muß auch angekündigt und damit bewußt gemacht werden, immer wieder, denn im gottvergessenen Alltag geht auch dieses Wissen unter der Hand verloren.

In ihrer Geschichte hat die Kirche die Erfahrung gemacht, daß es ein Herzstück des Gottesdienstes gibt und daß dieses Herzstück des Gottesdienstes bleibt: Gott redet ernst und freundlich mit uns, und er hält das Mahl mit denen, die er in die Welt senden will. Dieses doppelte Herzstück des Gottesdienstes ist durch die Jahrhunderte noch gefestigt worden. Und selbst die weitestreichende Anpassung des Gottesdienstes an eine lokale Kultur läßt diesen Kern erkennen. Mit diesem Herzstück kann die versammelte Gemeinde nur zurechtkommen, wenn sie von sich weg auf Gott schauen darf. Dann erschließt sich ihr das Geheimnis des Gottesdienstes, der „Schatz in irdenen Gefäßen“ (II Kor 4,7). Dann kann sie über das Augenfällige hinaus in eine Tiefe schauen, die nicht machbar ist. Dann kann sich ihr der weite Raum auftun, der jeder und jedem einen ganz eigenen Anteil am Erlebnis der Gegenwart Gottes ermöglicht – „ubi et quantum visum est deo“.

Um dieses Erlebens willen muß die Gemeinde am Herzstück des Gottesdienstes als seiner Mitte festhalten. Was ergänzt oder umgeformt, was einer bestimmten Zeit oder einem konkreten Ort angepaßt, was erneuert oder

völlig neu gestaltet wird, muß im Dienst dieses Kerns geschehen. Darin muß es jeweils deutlich erkennbare Gestalt gewinnen können, oder es ist überflüssig. Jüngste Umfragen zu Erwartungen an die Kirche in der säkulareren Gesellschaft haben dazu ein bemerkenswertes Resultat gezeigt. Gerade Menschen, die ihren Glauben eher distanziert zu den kirchlichen Veranstaltungen praktizieren, erwarten, daß die Gottesdienste von ihrem wesentlichen Kern her ansprechend gestaltet werden; die Kirche soll danach im Gottesdienst bei ihrem Thema bleiben und nicht kaum unterscheidbare Alternative zu den Freizeitangeboten schaffen. Diese Beobachtung zeigt, wie gegenwartsbezogen die Kirche handelt, wenn sie in ihrem Gottesdienst den Schwerpunkt bei dem setzt, was ihr eingestiftet ist.

Die einzelne Gemeinde wie auch der Verbund von Gemeinden in einer regionalen oder nationalen Kirche bieten von ihrer Erscheinung her zunächst nur das Bild von Glaubensgemeinschaften. Sie umschließen Menschen vereinbarter Glaubensüberzeugungen. Sie stehen in gemeinsamen diakonischen und öffentlichen Diensten. Als Kirche Jesu Christi treten sie erst dann in Erscheinung, wenn sie sich mit ihrer gottesdienstlichen Versammlung hineinbegeben in den Gottesdienst zu allen Zeiten und an allen Orten, wenn sie Anteil nehmen am ewigen Lobpreis der himmlischen Heerscharen. Dann realisiert sich für sie, Teil zu sein der *una sancta ecclesia* des Glaubensbekenntnisses, der *communio sanctorum*.

Von ihrem Gottesdienst hängt für die Kirche Entscheidendes ab. Sie ist in allem, was in ihr und durch sie geschieht, nur Kirche, sofern sie sich aus dem Gottesdienst aufbaut, den Gottesdienst sucht und von Gottesdienst zu Gottesdienst lebt. Deshalb kommt auch „Kirchengemeinschaft“ zwischen den Kirchen angemessen nur zum Ausdruck, wenn sie „Gottesdienstgemeinschaft“ ist; sie kann und soll noch mehr einschließen, aber Gottesdienstgemeinschaft muß sie sein oder sie besteht nicht.

II. Gottesdienst ist Feiern

Wir *feiern* Gottesdienste. Das ist eine traditionelle Redeweise. Aber trifft sie auch?

Feiern hat in unseren Breiten einen hohen Stellenwert. Es durchbricht den Lauf der Zeit. Im Feiern wird in besonderer Weise Akzeptanz erlebt, die im Alltag nur an Leistung gebunden ist. Feiern bedeutet Aussteigen aus dem Streß, Vergessen aller Bedrohungen in Arbeitswelt und Gesellschaft überhaupt. Feiern ist häufig das Ziel für Anstrengungen, wenn andere Ziele

unsicher und fragwürdig geworden sind. Feiern gibt die Möglichkeit für soziales Erleben in der zur Isolation des einzelnen tendierenden Entwicklung. So ist Feiern fast zu einem Synonym für Glück geworden. Entsprechend hoch sind die Erwartungen, die an Feiern geknüpft werden: Sie sollen neue Räume erschließen in einer Welt, die ständig ihre Grenzen offenkundig werden läßt, die Möglichkeiten verschließt und Zugänge absperrt. Und es bleibt nicht aus, daß in die hohen Erwartungen schon die Enttäuschungen sowie die Furcht vor ihnen integriert sind.

Solches Feiern ist kein festliches Begehen eines vorhandenen Raumes. Es hat seinen Sinn im Surfen durch Unbekanntes und Ungewohntes. Esoterische und andere „exotische“ religiösen Gruppen sind daher gefragt. Feiern soll einen „Kick“ vermitteln, den der Arbeitsalltag – oder der Arbeitslosenalltag – durch Anerkennung und Erfolgserlebnisse oft nicht zu geben vermag. Es geht in unserer pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft um die Ansammlung vieler außergewöhnlicher Erlebnisse unterschiedlichster Art. Und das Erleben wird dann nicht mehr zu einer linearen Biographie zusammengefügt, sondern eher in einer „Sammelbüchse“ ungeordnet und beziehungslos aufgehoben. Das höchstmögliche Ausreizen von außergewöhnlichen und ständig wechselnden Situationen macht in der Gesellschaft das Feiern zu punktuellen, auch voneinander isolierten Ereignissen. Man geht nicht mit Bedacht hinauf zu einem hohen Fest und langsam wieder herab in das Alltägliche; sondern schon während des Feierns ist der nächste, noch zu steigernde *event* das Thema.

Was bedeutet das für die Feier des Gottesdienstes? Soll die Messe mit gregorianischen Gesängen als nicht Alltägliches zum besonderen Angebot in der Freizeitpalette werden, im Wechsel mit Techno-Messen oder abgedunkelten, aber kerzenreichen Meditationsübungen? Ist der abwechslungsreiche, mit Spielelementen bestückte Gottesdienst in immer neuen Variationen das heute angemessene Feiern für religiös Gestimmte oder religiös Bedürftige? Ist es um der Menschen in dieser Kultur des Feierns willen nicht legitim, wenn der Erlebniswert des Gottesdienstes gesteigert wird und werden kann?

Das Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes „Gottesdienst und Kultur“ (seit 1993) hat in allen Regionen ergeben, daß die Kultur in der Geschichte immer Auswirkungen auf die Gestalt des Gottesdienstes gehabt hat. Die Kultur hat den Gottesdienst geprägt, bereichert und zu seiner Profilierung beigetragen. Sie ist ihrerseits vom christlichen Gottesdienst in die Kritik genommen und verändert worden, wo sie die Würde des Lebens, ja das Leben selbst bedroht hat. Diese gegenseitige Beziehung ist in eine Geschichte der Auseinandersetzungen eingebettet. Sie war immer dann er-

tragreich, wenn die Bibel zur ausschlaggebenden Norm wurde. Dann hat das kulturelle Element den gottesdienstlichen Handlungen einen Lebensbezug vermittelt und die gottesdienstliche Handlung kulturell Abirrungen existentiell durch Erleben korrigiert. In unserer Situation bedeutet das: Wenn die Konzeption der Erlebnisgesellschaft von der Schrift her Zustimmung verdient, dann sollte die Feier des Gottesdienstes nach dem Maßstab des Erlebniswertes gestaltet werden. Wenn das Evangelium dieser gesellschaftlichen und kulturellen Ausrichtung widerspricht, muß auch der Gottesdienst ein Ort dieses Widerspruchs sein, an dem die Menschen frei sein können und frei sein sollen vom Zugriff dieser so geprägten Kultur. Das will sorgsam bedacht sein. Vorschnelle Antworten verbieten sich um der Menschen willen und um des Gottesdienstes willen.

Es ist durchaus bedenkenswert, daß die Erlebnisorientierung den Gottesdienst aus der Gefährdung herauslösen will, nur Informationsstunde oder Schulungsveranstaltung zu sein. (Der protestantische Gottesdienst hat eine gewisse Affinität dazu!) Das Kriterium des Erlebniswertes fordert dazu heraus, in der Gestalt des Gottesdienstes Raum zu geben für tieferes Erleben, das über rationale Kenntnisaufnahme von Mitteilungen hinausreicht. M. a. W.: es entspricht ja biblischem Zeugnis, daß im Gottesdienst der Gemeinde nicht nur über die Gegenwart Gottes geredet und daß sie plausibel gemacht wird, sondern daß die Gemeinde die Nähe des gegenwärtigen Gottes aufnehmen kann, über das hinaus, was intellektuell geplant und vorbereitet ist. Es ist legitim in der christlichen Spiritualität, das Empfangen der Gaben Gottes und den Lobpreis dafür nicht nur mit dem „Kopf“ zu bewerkstelligen, sondern das Wort im Herzen zu bewegen und lebhaft auszusprechen, was Leib und Seele berührt. Es gehört zum Zusammensein des Volkes mit seinem Gott, daß es sein Herz öffnet und sein Empfinden nicht verbirgt.

Andererseits ist es nötig zu bedenken, daß die Erfahrung der Gegenwart Gottes nicht programmierbar, und das heißt: machbar ist. Die feiernde Gemeinde ist miteinander auf einem Weg, auf dem ihre Versammlung im Namen des Herrn eine Station, ein Rastplatz ist. Die Station ist von dem Weg nicht zu trennen. Die da rasten und sich bewegen, tun das mit Blick auf den Weg. Der Gottesdienst ist daher als Mittel zu einem wie immer gearteten Zweck nicht geeignet, auch nicht zum Zweck einer packenden oder kulturvollen Freizeitbewältigung. Vielmehr ist hier das zweckfreie „Spiel“ derer, die sich in der Gegenwart Gottes unbeschwert verhalten können, weil sie das Beschwerliche von ihm aufgehoben wissen.

Es ist richtig, den Gottesdienst zu *feiern*, und zwar so, daß ihn die Menschen *begehen*. D.h. sie dürfen sein in dem, was Gottes ist. Sie dürfen einkehren in des Vaters Haus und zunehmen an Weisheit, Alter und Gnade

bei Gott und den Menschen (Luk 2,52). Sie dürfen erkennen, wie Gott ihnen in ihrem Alltag dient, wie er ihnen Mut macht, ihnen traut, ihnen gut zuredet, und sie dürfen sich dessen erinnern für den neuen Alltag, auf den sie zugehen. Begehen heißt Leib, Seele und Geist in Bewegung setzen, heißt nach innen schauen und in den Raum, heißt aufnehmen und abgeben, heißt sich äußern. Begehen ist das Gegenteil von „absitzen“, aber es schließt die Ruhe, die Rast ein. Begehen braucht Vorbereitung und achtet auf den Nachhall.

Zwischen den Mustern, die die Kultur liefert, und dem „Geschehen Gottesdienst“ gibt es wesentliche Unterschiede. Sie einfach zu verwischen, wird weder der Kultur noch dem Gottesdienst und schon gar nicht den Menschen gerecht. Brückenbauen ist angesagt: Menschen, die auf der Suche nach dem Besonderen, dem Konkreten sind, dürfen nicht mit Allgemeinheiten abgepeist werden. Gottesbegegnungen sind immer konkretes Geschehen. Denen, die den Schritt in ganz anderes wagen wollen, muß das Ungewohnte, selbst Fremde des Gottesdienstes nicht erspart werden, aber sie sollen erkennen, daß es für sie persönlich offen ist. Menschen, die in allem mitten drin zu sein gewöhnt sind, sollen im Gottesdienst Gelegenheit finden, sich zu beteiligen, und nicht als Hörergemeinde ruhig gestellt werden. Gerade für Jugendliche, die durch die Freizeit surfen, kann interessant sein, Stille zu erleben, eine verbindende Tradition, aber auch die Fülle von einzelnen Begebenheiten mit ihren jeweils spezifischen Akzenten, aus denen die Heilsgeschichte zusammengesetzt ist, und sie fragen nach wiederkehrenden und immer wieder erkennbaren Worten, Gesängen, Gesten, Symbolen. Das ist eines der Geheimnisse von Taizé!

III. Gottesdienst ist das Heute Gottes und der Menschen

Von Augustin lernen wir viel über das „Heute“. Ehe wir über die „heutige Zeit“ und den „heutigen Menschen“ sprechen, sollten wir Augustins Meditation in den „Confessiones“ lesen und bedenken. In der Anrede Gottes fügt er Zeit und Ewigkeit in eins: „Deine ‚Jahre sind ein einziger Tag‘, und dein Tag ist nicht ein ‚Tag um Tag‘, sondern ein ‚Heute‘, weil dein heutiger Tag nicht einem morgigen weicht, wie er denn auch nicht einem gestern folgt. Dein Heute ist die Ewigkeit“ (Confessiones XI, Kap. 13).

Für den Menschen ist die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht. Sie sind nur bedeutsam, wie sie Gegenwart werden. D.h. von Belang sind alle 2000 Jahre Geschichte der Kirche nur in dem, was heute

von ihr da ist, angesagt wird. Gleiches gilt für die Zukunft: Alles Reden über sie und Orientieren auf sie hin ist ohne Belang, wenn sie nicht in das Heute hineinragt.

Die geplante Urlaubsreise in schöne Gefilde bleibt noch fern und blaß, solange sie mich nicht mit ihren Bildern, Vorstellungen und Erwartungen bewegt. Begebe ich mich aber hinein in das, was eigentlich nur in Zusagen da ist, erlebe ich die kommende Wirklichkeit schon jetzt. Das Künftige ist heute wirklich.

So zeichnet die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde eine gewisse Blässe und Ferne aus, wenn sie nicht als das Heute Gottes erkennbar wird, wenn es in ihr nur um das Reden über das Verheißene geht und nicht um das Hineinbegeben. Das hat Folgen für die Gestaltung des Gottesdienstes: Er ist der Ort, an dem sich das ansprechende und zusprechende Wort Gottes heute ereignet.

In liturgischen Büchern kommt das „Wort“ als Lesung vor, weniger als Predigt. Die Predigt ist einer anderen Disziplin zugeordnet. Das erweist sich als fatal. Die Predigt lebt im besonderen davon, daß sie das Heute des Wortes zum Ausdruck bringt. Wortgeschehen und Mahl sind aufeinander bezogen. Für beide gilt das „hoc est“, das Heute Gottes. Beide führen die Versammelten in die Blickrichtung Gottes hinein, auf die Welt hin – das Wort der Predigt in die Fürbitte, das Mahl in die Diakonie. Das Mahl vereint, die die Predigt *in dieser Stunde* ihrer Berufung gewiß gemacht hat, und die Predigt bezeugt vom Mahl: der Leib und das Blut Christi – *für euch* gegeben.

Die lutherische Tradition des Gottesdienstes ist zum einen von der mittelalterlichen Praxis geprägt, nach der die Predigt ihren Platz außerhalb der Eucharistiefeyer hatte, weil sie missionarisch nach draußen gerichtet war, um das Volk zu locken und zu lehren. Sie ist zum anderen bestimmt durch Luthers Predigt bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche. Bei dieser Gelegenheit ist so etwas wie die Definition lutherischen Gottesdienstes entstanden: „daß nichts anderes ... geschehe, denn, daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“. Mit dieser Hervorhebung des Wortes ist (überhaupt nicht im Sinne Luthers) – leider zu Lasten des sonntäglichen Abendmahls – für die folgenden Jahrhunderte der Schwerpunkt auf die Belehrung im Gottesdienst gelegt worden. Der Gottesdienst wird zur Lehrveranstaltung mit jeweils bestimmten pädagogischen Zielen. Prediger werden Lehrer, Gemeindeglieder zuhörende „Schüler“. Die Liturgie wird zum mehr oder weniger feierlichen Rahmen für die Lehrpredigt. Die reichen liturgischen Traditionen der Alten Kirche gehen weithin verloren; das litur-

gische Wissen verkümmert, die Praxis auch. Wer sich dennoch mit der Liturgie intensiver beschäftigt, gilt als „Liturgiker“ oder „Liturgist“, und das ist kein Ehrenname. Wie bei vielem ist diese Tendenz in Deutschland gründlich ausgeprägt und untermauert worden.

Diese einseitig ausgeprägte Tradition hat ihren Einfluß bis heute nicht völlig verloren. So werden viele Gottesdienste weniger von dem Heute der Liturgie bestimmt als von dem Gestern der erzählten Geschichte und dem Morgen der für erstrebenswert erklärten Ziele. Die Liturgie wird dann mit der Predigt harmonisiert, stimmig gemacht. Und das hat zur Folge, daß die Gedanken der Predigt ebenso in allem auftauchen, was in den weiteren liturgischen Stücken an Worten vorhanden ist – in Kyrie-Entfaltungen, in Kollektengebeten, in Fürbitten, in Präfationen ... Eine derartige Gewichtung des Predigtvorganges stand wohl hinter dem Zettel in unserem Schaukasten, der nur die Predigt für erwähnenswert fand. Sie ermöglicht zwar auch ein Erlebnis, wenn die Predigt gekonnt ist, aber sie bringt Gottes Heute und das Heute der versammelten Menschen nicht auf der Erfahrungsebene zusammen, sondern auf einer eher theoretischen Ebene. Sie schließt aus, die auf dieser theoretischen Ebene üblicherweise weder ihre Lebensfragen zu bewältigen suchen noch zu kommunizieren gewohnt sind. Hier kommt das so häufig zu beobachtende „theologische Predigen“ (meint: das Predigen in theologischen Begrifflichkeiten und Denkweisen) kritisch in den Blick, das nur die Fachleute zu faszinieren vermag, anderen eher den Eindruck vermittelt, hier sei überhaupt kein Heute im Blick. Weltferne – lautet der Vorwurf. Aber ist da nicht auch Gottesferne erkennbar?

Für Luther selbst war die Predigt im Verbund mit der Bibellesung noch die Ausrufung des Heils Gottes: Heute ist diesem Haus Heil widerfahren. Die Worte „für euch/für dich“ sind dafür kennzeichnend. Und wie die versammelte Gemeinde in der Synagoge von Jesus gehört hat „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“ (Luk 4,21), so soll es die Gemeinde heute hören. Das meint, wir wissen nicht, ob es für solche Ansage eine Wiederholung gibt, aber es gilt: Heute hat die vergangene Heilsgeschichte und die zukünftige auf euch übergegriffen, und ihr werdet durch den Heiligen Geist ergriffen. Heute ist das ganze göttliche Heil für euch da. Das ist der unverwechselbare Inhalt dieser Stunde. Dies muß gesagt werden, damit diejenigen, die gekommen sind, nicht nach einer günstigeren Gelegenheit ausschauen für das, was sie vom Heil gehört und gelernt haben.

Wenn die Predigt aus ihrem liturgischen Zusammenhang des gesamten Gottesdienstes herausgehalten wird, nimmt sie Schaden. Sie muß auch nicht den gesamten Gottesdienst regieren. Sie ist eine Weise, in der Gott sich

mitteilt, der auf vielerlei Weise redet und handelt, der sein Heute nicht nur mit dem des Predigers oder der Predigerin verbindet, sondern mit dem Heute aller, die da sind.

IV. Gottesdienst ist eine Einheit und ist komplex

Das Wort Gottes braucht nicht nur Stimme. Es braucht Raum und Gestalt. Gleiches gilt für die Worte der Menschen. Die Kommunikation zwischen Gott und seinem Volk kann nicht auf einzelne Elemente des Gottesdienstes konzentriert werden. Alle sind eingefügt in das Ganze. Allen gilt die Epiklese, und alle haben doch ganz eigene Funktionen, Farben, Möglichkeiten. Das Wachen über das Einfügen ist die Aufgabe der liturgischen Leitung des Gottesdienstes. Es ist eine Aufgabe, die es in manchen Regionen des Luthertums ziemlich neu zu entdecken gilt. Mit der Entdeckung wächst dann auch die Kompetenz dazu. Diesem Ziel dient das Bemühen der Vereinigten Kirche mit der Einrichtung ihres Liturgiewissenschaftlichen Institutes in Leipzig. Liturgische Leitung muß in doppelter Weise acht haben: – auf die Menschen vor Gott, daß sie nicht zu groß und nicht zu klein gemacht werden, – und auf Gott, daß er nicht über dem vielen, das die Menschen bewegt, zu hoch oder zu niedrig gerückt wird. Liturgische Leitung muß die Spannungen, die dabei auftreten, aushalten. Ich will das an wenigen Beispielen der Liturgie verdeutlichen:

1. Sammlung der Gemeinde

Die Anfangssituation des Gottesdienstes ist *Sammlung*:

- Die so unterschiedlichen Individuen, die Gott zu seinem Volk gemacht hat, kommen von den eigenen Wegen in die erfahrbare Weggemeinschaft.
- Die zu Zeugnis und Dienst im Alltag der Welt Ausgesandten kehren zu ihrem Herrn zurück. Sie können soviel erzählen. Dabei wird ihnen ihr Versagen bewußt, ihre Verirrungen, ihre Schuld, aber auch das Staunen ist in ihnen über die Wunder, die sie erlebt und gesehen haben (vgl. Luk 9,10).
- Die den heilenden Zuspruch erwarten und erhoffen, werden ihrer Heilsbedürftigkeit und der der Welt erst recht gewahr. Ihr Halt ist, daß sie getauft sind und daß sie nun nicht mehr fern von Gott sind.

Wie gestaltet man dieses Sammeln? Das klassische Rüstgebet unserer Kirche, ein Bußgebet, ist allein nicht mehr hinreichend, alle diese Aspekte zu bündeln, also zu sammeln. Die Spannung zwischen der Ehrfurcht vor dem heiligen Gott und dem Zutrauen zu dem neuen Leben zusprechenden Gott darf nicht einseitig aufgegeben werden. Wie sie zum Ausdruck kommt, wirkt sich auf den gesamten weiteren Ablauf aus.

2. Anrufungen

Hier ist der Ort der Hinwendung zum dreieinigen Gott mit aller Welterfahrung, die von den Versammelten mitgebracht wird und nun präsent ist. Nur Gott kennt ihre Motive, aus denen sie gekommen sind! Was sie mitbringen, wird jetzt zusammengebracht mit dem Lobpreis des Gloria, das auch über die Welt gekommen ist und seitdem in der Welt seinen Platz hat. Beides kann so disparat sein und darf auch so disparat bleiben, weil Gott selbst so disparat begegnet. Erst die Vergewisserung, daß doch alles in Gott beschlossen ist, wie sie das Tagesgebet (Kollektengebet) ausspricht, bringt das Auseinanderstrebende zusammen zum Hören auf das Wort.

3. Schriftlesungen

Die geordneten Lesereihen des Lektionars sind kein Ergebnis himmlischer Anordnung, aber sie sind durchzogen von langer Erfahrung. Deshalb ist Ehrfurcht geboten. Es stimmt ja, daß manchmal die Texte sperrig sind und untereinander in gewissem Konflikt stehen. Aber sind die Erfahrungen mit dem manchmal so verborgenen Gott nicht gerade so? Ist damit nicht der Zugang zum Hören für diejenigen gegeben, die von Gott mehr erwarten müssen als kleine Hilfen im Alltag? Ich erlebe es leider immer wieder, wie Gott das Wort abgeschnitten, entzogen wird, weil es der Prediger so nicht für geeignet, für zu hart hält oder weil er mit der Predigt auf ein anderes Ziel hin will und alles stimmen soll. Tatsächlich gehören die Lesungen in das Wort der Predigt hinein. Sie sagen allesamt Gott an. Die Predigt kann sie nicht alle auslegen, aber anerkennen, daß sie alle gehört sind.

Lesungen sind nicht nur verständliches Ablesen; Gott kommt zu Wort. Das erfordert eine Gestalt der Wertschätzung. D. h. nicht nur die Reihenfolge der Buchstaben ist von Belang, sondern der Ort der Lesung, die Art und Weise des Vortrags, die Person, die vorträgt, die Zeichen, durch die das Wort

der Lesung liturgisch zur Geltung gebracht wird. Es ist zu fragen: Ist die Lesung bedeutsam für das Beten? Wird der Ort der Lesung geschmückt? In welchem Zustand ist das Lektionar? Woran können weniger Kundige erkennen, daß hier auf den hier gegenwärtigen Gott gehört wird?

4. Predigt

Gottfried Voigt, der etwas vom Predigen versteht, hat seinen Schülern für die Predigt einen einprägsamen Maßstab mitgegeben: „Was will Gott dieser Gemeinde an diesem Tag durch dieses Wort sagen?“ D. h. auch: Was will ER sagen, und was soll ich in seinem Auftrag und Namen laut machen? Diesen Maßstab gebe ich gern weiter; er taugt für das, was der Predigt liturgisch aufgegeben ist.

Über die Sinnhaftigkeit des sog. Kanzelgrußes wird viel diskutiert. Warum soll schon wieder begrüßt werden, wenn doch der liturgische Gruß am Anfang des Gottesdienstes seinen Platz hat? Ich gewinne diesem Gruß immer mehr eine sehr existentielle Bedeutung ab: Wer predigt, ist herausgestellt – von Gott und von der Gemeinde. Ordentliche Berufung dazu ist die Voraussetzung. Es folgt kein Spaziergang auf der Wiese nützlicher Gedanken, sondern das „So spricht der Herr.“ Der Friedensgruß weist auf den Auftraggeber hin, auf den Auferstandenen selbst. Der Prediger bringt zum Ausdruck, daß er diese Leute als Gemeinde des Herrn erkannt hat, der er nun den Frieden des Herrn verkünden soll. Und mit ihrem „Amen“ bekräftigt die Gemeinde, daß sie in dem Prediger den erkennt, der von Christus gesandt ist, verbindlich den Frieden zuzusprechen; den will sie hören.

Nur – dann müssen diejenigen, die predigen, auch dieses Gegenüber aushalten. In der Praxis werden so oft Signale von der Kanzel ausgesandt, die das Gegenüber verwischen sollen. Doch falsche Solidarisierungen verwirren: „Wir wollen hören ...“, „Ich wünsche uns, daß wir das schaffen“ ... Solche Solidarisierungen zeigen an: „Ihr dürft mich im Sagen nicht so ernst nehmen. Ich stehe dafür letztlich nicht ein. Ich weiß zwar vieles, weil ich Fachmann bin, aber ich bin mir auch nicht so sicher, denn ich bin ja wie ihr.“

Lernen wir vom hl. Augustinus! Er sagte: „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof.“ Das ist klar. Die Gemeinde weiß, was sie erwarten kann und darf. Die Predigt soll ja nicht weniger, als das Reich Gottes in der Gegenwart des Herrn heute und an diesem Ort zu proklamieren. Das ist der Höhepunkt in dem ganzen Geschehen. Der muß als solcher erkennbar werden. Es ist durchaus nicht abwegig, wenn wir in der Form einmal darauf

achten, wie die Großen der Welt heute in unserer Kultur etwas proklamieren oder proklamieren lassen, das aller Leben betrifft und ändert, das verbindlich erklärt wird.

Und zugleich bleibt liturgisch auch hier eine Spannung: Die Proklamation geschieht einerseits dem ganzen Volk, und sie richtet andererseits sich in einführender, persönlicher Weise an die einzelnen. Beides hat sein Recht. Wieder darf der Liturg oder die Liturgin nicht die Auflösung der Spannung betreiben, sondern muß ihr um der Wahrhaftigkeit der Gottesbegegnung willen Raum geben, das Auseinanderstrebende beisammen halten.

5. Fürbitten

Fürbitten sind eine Folgerung aus der Predigt: eine Antwort der Gemeinde an den Herrn selbst. Der seinen heilenden Willen mitgeteilt hat, wird zur Hoffnung für die in Not. Aus dem, was er zugesagt hat, erwachsen die Bitten. Sie werden nicht durch eine Vorauswahl aus der Zeitung bestimmt. Sie folgen nicht dem Muster „Wir haben alles, und die anderen sollen auch etwas haben“. Vielmehr bittet die Gemeinde für alle: „Laß dein Heil die erfahren, die unter uns Menschen und Geschöpfen unter Unheil oder Heillosigkeit leiden.“ Fürbitten sind das Gebet für alle, denen Gott selbst durch das Wort der Predigt Gutes verheißen hat. Deshalb muß die Predigt ins Beten hineinführen und nicht nur gute Wünsche wecken. Die Sitte, die Predigt mit guten Wünschen abzuschließen, ist eine ungeistliche Erscheinung, die dem wirksamen Beten im Weg steht; ihr sollte der Abschied gegeben werden.

6. Bekenntnis und Lobpreis

Die andere Folgerung aus der Verkündigung ist die Doxologie: das Spiegeln der großen Taten Gottes, der Zusagen an sein Volk. Wenn die Predigt hier und heute das Reich Gottes ausgerufen hat, dann geschieht mehr, als daß Massen mobilisiert werden, dann läßt der Gottesdienst der Freude an diesem Reich in Wort und Gebärde freien Lauf. Und es kann nichts schaden, wenn zu sehen ist, daß die Gemeinde daran ihr Herz gehängt hat, daß ihre Freude sich wie ein Vogel in den Himmel aufschwingt. Wenn das Bekenntnis des Glaubens und der Lobpreis des Glaubens davon bestimmt werden, dann gelingen auch neue Bekenntnisse neben dem Bekenntnis der Kirche. Dann hat wohl die Predigt etwas ausgelöst. Dagegen gibt es nur

weniges, das der Predigt nachträglich so sehr im Weg steht wie Bekenntnisse, Lieder und Gebete, die das gepredigte Wort mit der Autorität des Gemeinsamen noch unterstreichen und beglaubigen sollen. Und doch ist die Versuchung dazu immer wieder so groß!

5. Gottesdienst ist die Stunde Gottes

„Ein jegliches hat seine Zeit“ – die Weisheit des Predigers Salomo (Kap. 3) begleitet uns täglich. Offensichtlich ist es schwer zu begreifen, daß es eine Stunde geben soll, die nicht die unsere ist. Was heißt das für den Gottesdienst?

Ich sehe landauf, landab einen erheblichen Aufwand für den Gottesdienst, zumal wenn er in einem größeren Kreis vorbereitet oder von Gruppen gestaltet werden soll. Und ich sehe zugleich das Problem mit der Erneuerung des Gottesdienstes für die ganze Gemeinde. Jede und jeder soll vorkommen im Geschehen, soll sich einbringen. Es gehört in der Tat zum christlichen Gottesdienst, daß der Lobpreis Gottes in der Vielzahl der Stimmen gesungen wird und daß die vielerlei Gaben des Geistes sich entfalten. Gott versammelt ja nicht eine Interessengruppe, sondern sein Volk: die Lauten und Leisen, die Kämpfer und die Geschlagenen, die Vorwärtsdrängenden und die Zögernden ... Sie alle kommen mit den unterschiedlichsten Erwartungen zu Gott, die sie ihm sagen möchten, wenn sie ihm begegnen: Bestätigung, Bitte um Rat, Hilfe, Ermahnung der Öffentlichkeit. (Wieviel wird zum Fenster hinaus gepredigt in der Hoffnung auf Kopfnicken hier und Gottes Eingreifen dort!) Sie erwarten allerdings nicht alle, daß sie ihm im Gottesdienst begegnen. Und doch sind sie alle – so bekennen wir es – in Gottes Blick und in seinen Augen wert geachtet. Läßt sich das überhaupt zusammenbringen? Ein Gottesdienst ist ja auch nicht der erste oder der einzige. Was tun?

Da ist eine gefährliche Versuchung. Weil die Menschen im Alltag der Welt es leicht haben, Gott zu vergessen, könnte man sie davon verschonen, ihnen dieses ausgerechnet am Sonntag, also in der kostbaren Freizeit bewußt (schuldbewußt) zu machen. Es ist die Versuchung, den Gottesdienst mit dem täglichen Leben zu harmonisieren. Sie ist in vielen Versuchen zur Modernisierung nicht sehr fern, aber auch nicht in den Bemühungen, den Gottesdienst weiter oder wieder nach Lebensmustern früherer (angeblich besserer) Zeiten zu gestalten. Beide Versuche gehen daran vorbei, daß die Gottesdienstfeier die einzigartig aktuelle Gelegenheit ist, in der Gott mit

seinem Volk zusammen sein will, um bei ihm zu wohnen, seine Tränen abzuwischen, von ihm wegzunehmen Tod, Leid und Geschrei. Und vielleicht ist gerade der eine Gottesdienst die einzige Gelegenheit für einen Menschen, dies zu erleben, Gott zu hören und zum Glauben zu kommen, d. h. die Stunde Gottes für ihn.

Diese Erkenntnis legt den liturgisch Verantwortlichen eine große Verantwortung bei und – sie entlastet sie. Ihnen wird die Sorge dafür aufgetragen, daß in jedem Gottesdienst Gottes Zuspruch und Anspruch ganz Gestalt gewinnt, seine Fürsorge und Leitung, sein Erbarmen und die Vergebung und der „aufgerissene Himmel“. Von dieser „Tagesordnung“ darf nichts auf das nächste Mal vertagt werden. Und sie sind verantwortlich, daß die ganze Gemeinde daran teilnehmen kann. Das erfüllt ihre schöne Aufgabe mit einem tiefen Ernst. Darum ist das, was geschieht, nicht einfach in ihr Ermessen gestellt. Sie haben ihr Reden und Tun zu prüfen, daß es nicht Geringeres anzeigt. Das Heilige fordert ihr Dienen.

Zum anderen wissen sie, daß die versammelte Gemeinde Gottes große Taten erfahren und erkennen wird zu *seiner* Zeit und Stunde. Darauf liegt die Verheißung. Das gottesdienstliche Geschehen wird zu seiner Zeit an diesem Ort „eingetaucht“ in die ganze Geschichte Gottes mit seinen Menschen, mit Adam und Eva, mit David und Salomo, mit Jesaja und Jeremia, mit Maria und Elisabeth, Maria und Martha, mit Petrus und Judas, Paulus und Timotheus, mit allen Heiligen und Vollendeten und den Heerscharen des Himmels. Es hat keinen geringeren Horizont. Gemessen an seiner Weite ist unsere pluralistische Gesellschaft noch relativ nahe beieinander. Deshalb muß uns vor ihren Herausforderungen auch nicht angst sein. Die Gemeinde, die ihren Gottesdienst begehrt, muß der Weite und Tiefe des Gottesdienstes selbst inne werden.

Es gibt ein unbestimmtes Ahnen in der Bevölkerung, daß der Gottesdienst ein Segen für die Leute sei. Man spricht nur nicht gern und offen davon. Selbst wenn kirchliche Mitarbeiter in Gemeinde und Landeskirchen öffentlich den kirchlichen Dienst darstellen, kommt vieles zur Sprache, bevor der Dienst Gottes an seiner Gemeinde genannt wird. Diese „Verschämtheit“ gibt zu denken. Der Gottesdienst paßt nicht so richtig in die vorhandenen Muster. Und sein Gelingen hängt eben zu einem wesentlichen Teil nicht von denen ab, die sichtbar dafür eintreten. Ihre Fachkompetenz ist gefragt, ebenso ihre sorgfältige handwerkliche Arbeit. Das gilt zweifellos. Aber die Wirkung im Geschehen entzieht sich zu einem beträchtlichen Teil der Leistung, die dafür vollbracht wird. Der Gottesdienst mit seinem innersten Herzstück will im Erleben aufgenommen werden, damit er sich segensreich auswirken kann. Daraufhin sind unsere Praxis und unser Erneuerungs-

wille zu prüfen. Er wird dann auch in der offensten Form kein *happening* im Sinn der Unterhaltungskultur werden. Wir sollten auch gar nicht erst den Eindruck erwecken, als könnten wir das doch damit verbinden. Aber eine Fülle von Möglichkeiten zum lebendigen, formreichen, ansprechenden Vollzug haben wir schon, und sie sind bei weitem nicht ausgeschöpft. Auf der Suche danach wird die Gemeinde entdecken, wieviel ihr der lebendige Gott dazu gegeben hat. Darauf darf sie sich einlassen – mit Fleiß und Staunen und Zweifeln und Zuversicht.

Es lohnt, sich auf diese Suche in unseren Kirchen und ihren Gemeinden zu begeben, wieder zusammenzukommen und davon einander zu erzählen. Aber wichtiger noch ist es, feiernd zu begehen, daß heute das Heil in unserer Mitte wirklich geworden ist. „Kommt mit,“ sollten wir den Leuten sagen, „da erfüllt sich das Wort Gottes vor euren Ohren.“

Wilhelm Maurer

4355 ^e
*Ein Rückblick auf den Ephorus
im Auslands- und Diasporatheologenheim
des Martin-Luther-Bundes¹*

Wenn man theologiegeschichtlich über Vertreter aus dem 20. Jahrhundert das Wort nimmt, dann treten sofort die Reaktionen der Hörer entgegen: Aus anderer Sicht gelten andere Namen für darstellungswürdig. So ist es merkwürdig, daß bestimmte Namen sehr oft verhandelt werden, während andere völlig zurücktreten. Ich hatte die Aufgabe, über Wilhelm Maurer einen Artikel für das katholische *Lexikon für Theologie und Kirche* in seiner neuen Auflage zu schreiben.² Dabei ist mir erneut vor Augen getreten, wie reich an wertvollen Aspekten der Lebensweg dieses Theologen ist, wieviele Impulse daraus auch heute noch hervorgehen. Da er für den Martin-Luther-Bund durch die lange Zeit seines Ephorats (1956 bis 1973) von hervorragender Bedeutung ist, soll hier an sein Wirken erinnert werden.

Maurer gehörte zu jener Generation von Theologen, die durch die politischen Umstände in ihrer akademischen Karriere schnell kaltgestellt werden konnten. So blieb ihm die Ernennung zum Professor in all den Jahren, in denen das Dritte Reich andauerte, aus politischen Gründen versagt. Darin liegt ein wichtiges Stück dieser Theologenbiographie. Der junge Privatdozent Maurer hatte zunächst nur eine Möglichkeit, hauptberuflich als Pfarrer zu arbeiten und seine wissenschaftliche Tätigkeit als Nebenamt mitlaufen zu lassen. Das Pfarramt war jedoch für ihn keineswegs nur Existenzgrund-

1 Diese Zusammenfassung des Lebenswegs und des Schaffens von Wilhelm Maurer wurde an der Evangelischen Theologischen Akademie in Budapest beim postgradualen Kurs im Rahmen einer vierteiligen Reihe von Theologenporträts als Vorlesung am 3. Juli 1997 vorgetragen und für den Druck leicht ergänzt und überarbeitet.

2 LThK, Bd. 6, ³1997, Sp. 1493. – Leider war die Vorgabe der erlaubten Zeilen sehr gering, aber es ist beachtenswert, daß er dort erwähnt wird. Im „Evangelischen Kirchenlexikon“, Bd. 5, Göttingen 1997, kommt er nicht mehr vor.

lage. Er war von ganzem Herzen Pfarrer und liebte diesen Beruf. Auch als Professor behielt er diese innere Grundeinstellung bei. Die pfarramtliche Tätigkeit, die ihm ans Herz gewachsen ist, hat sein kirchenhistorisches Denken und Arbeiten befruchtet. Hermann Dietzfelbinger, der damalige Landesbischof in Bayern schrieb zum 65. Geburtstag im Vorwort der Festschrift, Maurers Arbeiten „zeigen den Theologen, der zugleich im Pfarramt wie in der Kirchenleitung zuhause ist. Mit dem allen wirkt der Mann, der bewußt im lutherischen Bekenntnis steht, weit in die ganze Ökumene hinein.“³ Diese bewußte Bekenntnisbindung war für Maurer nicht selbstverständlich. Er kam aus der unierten evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und hatte dort in einem Sprengel mit lutherischer Tradition als Pfarrer und Propst gewirkt. So schwebte ihm bei aller Entschiedenheit seines lutherischen Standpunktes auch immer vor, daß die Lutheraner in den unierten Kirchen nicht ausgegrenzt, sondern als zur lutherischen Konfessionsfamilie gehörig behandelt werden sollten. Dafür wurde er auch aktiv in verschiedenen Gremien, etwa dem Lutherischen Einigungswerk und dem Theologischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses. Über seinen Weg von Marburg nach Erlangen, von den theologisch prägenden Gestalten Rudolf Bultmann zu Werner Elert und Paul Althaus, konnte er noch im Alter sehr anschaulich erzählen. Für ihn ist Erlangen Heimat und Lebensraum geworden, wenn auch das altgeliebte Marburg deswegen nicht zurücktrat.

Maurer wurde am 7. 5. 1900 in Kassel als Sohn eines Postbeamten geboren.⁴ Nach der Versetzung des Vaters wuchs er in Melsungen im Bezirk Kassel auf. Während des Studiums wurde Heinrich Hermelink in Marburg sein Lehrer. Maurer ging auch schnell eigene Wege in seiner theologischen Arbeit. Mit seiner Licentiatenarbeit (1926) wie mit seiner Habilitationsschrift (1928) wandte er sich der Theologiegeschichte seiner kurhessischen Heimat zu. Beide Arbeiten wurden unter dem Titel „Aufklärung, Idealismus und Restauration“ zusammen im Jahr 1930 publiziert.⁵ Hinter dem Titel verbirgt sich, daß Maurer sich mit einer sachgemäßen Interpretation und Einordnung des Geschehens beschäftigte, für das in Kurhessen der Name

3 Grußwort, in: *Reformatio und Confessio*. Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965, hg. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Gerhard Müller, Berlin und Hamburg 1966, o. S.

4 Für alle Daten seines Lebenslaufs vgl. *Neue Deutsche Biographie* 16, S. 442–444.

5 Wilhelm Maurer, *Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780–1850*, Bd. 1 und 2, Gießen 1930.

und der Lebensweg von August Friedrich Christian Vilmar steht. Vilmar mit seiner Pastoraltheologie und der *Theologie der Tatsachen* hat ja im Kirchenkampf unseres Jahrhunderts noch einmal neu großes Interesse gefunden. Maurers Beschäftigung mit ihm ist bis zuletzt nicht völlig beiseitegelegt worden, wenn er natürlich auch kein unkritischer Vilmarianer war und sein konnte. 1924 wurde Maurer Repetent an der Hessischen Stipendiantenanstalt in Marburg, dem seit der Reformation traditionsreichen Studentenheim im Marburger Schloß. Im Jahr 1926 übernahm er die Pfarrstelle in Michelbach, 1937 bis 1949 in Caldern, beides Orte in der nahen Umgebung von Marburg, so daß er seine Tätigkeit als Privatdozent von dort aus gut wahrnehmen konnte. Im Jahr 1934 verheiratete er sich mit Lotte, geborene Hertzberg, verwitwete Korch. Sie war die Schwester des späteren Kieler Alttestamentlers Hans Wilhelm Hertzberg. Sie hat die Arbeit ihres Mannes sehr aktiv begleitet und ihn unterstützt, nicht nur als Pfarrfrau, sondern auch in seiner akademischen Arbeit. 1946 endlich – nach dem Ende des Nationalsozialismus – konnte er zum außerordentlichen Professor ernannt werden. 1949 übernahm er das Amt des Propsts im Sprengel Oberhessen und Schmalkalden mit Sitz in Marburg. 1951 folgte er dem Ruf auf den Lehrstuhl für Reformationsgeschichte an der Universität Erlangen, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1967 innehatte. Am 30. 1. 1982 ist er in Erlangen nach Jahren schwerer Krankheit gestorben.

Bereits früh trat für Maurer neben die Beschäftigung mit dem 19. Jahrhundert auch die Hinwendung zu reformationsgeschichtlichen Themen. 1938 wurde er vorübergehend freigestellt für eine „Deutsche Biographie der Reformationszeit“. Diese Pläne kamen jedoch durch die Kriegsereignisse nicht über die erste Lieferung einer *Namenliste zur Geschichte des XVI. Jahrhunderts* (1941) hinaus. Maurer ist einen eigenständigen Weg in seiner theologischen Arbeit gegangen. Die hessische Kirchengeschichte blieb ihm ein Schwerpunkt, solange er in Marburg lebte. Durch die Entfernung von den hessischen Archiven trat dies später zurück, wenn auch seine Spezialkenntnis an markanten Punkten immer wieder abgefragt wurde. In den Kriegsjahren beschäftigte er sich mit Luther. Einen Band der Weimarer Ausgabe hatte er mit in sein Kriegsgepäck genommen. Er war kurze Zeit als Sanitäter eingezogen.

In seiner Lutherforschung betonte Maurer im Gegensatz zu vielen Forschern die Verwurzelung des Reformators in der altkirchlichen Christologie. Ihn interessierten die Bezüge zur mystischen Tradition. Er zeigte, daß die Rechtfertigungslehre des jungen wie des alten Luther nicht Ausgangspunkt, sondern Konsequenz seiner Theologie ist, die aus seinem neuen Verständnis der großen Dogmen der Trinität und Christologie erwachsen

ist.⁶ Er konnte dies nachweisen durch Analyse von Luthers Arbeit in der wissenschaftlichen Bibelauslegung und Väterkommentierung. Ohne diese Hintergründe sah Maurer die Gefahr, daß man auch Luthers programmatische Schriften einseitig deute. Es war Maurers Anliegen, vom rechten Verständnis des göttlichen Wortes in seiner neuschöpferischen Kraft her Christus und sein Wirken in seiner Kirche als Einheit zu verstehen. Von da aus beleuchtete er die ekklesiologischen Fragen der öffentlichen Verkündigung durch das Amt im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum wie auch die Fragen bischöflicher und synodaler Kirchenleitung. Diese Thematik zieht sich durch viele Arbeiten zur Reformationszeit und zu späteren Epochen. Von da aus verstand er seine Beschäftigung mit dem evangelischen Kirchenrecht⁷ als sein eigenes Thema, ebenso wie er auch in seinen Forschungen zur christlichen Mission kein zusätzliches Feld sah, sondern einen inneren Bestandteil seines Verständnisses von Kirche.⁸ Deshalb vertrat er in Erlangen auch das Fach Missionswissenschaft, für das dann 1967 im Zusammenhang mit seiner Emeritierung ein eigener Lehrstuhl geschaffen wurde. Neben seine Arbeiten zu Luther treten nicht nur die *Melanchthon-Studien*⁹, sondern auch die umfangreiche Biographie *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*¹⁰.

Sein besonderes Interesse galt der Erforschung der Bekenntnisschriften. Das kam in vielen Lehrveranstaltungen zum Tragen, nicht zuletzt in der „Bekenntnisstunde“ im Haus des Martin-Luther-Bundes, jener Arbeitsgemeinschaft, die der kursorischen Lektüre und kritischen Bearbeitung der lutherischen Bekenntnisschriften gewidmet war. Dies Interesse trat im Abschluß seiner Lebensarbeit besonders deutlich in Erscheinung, als er sein zweibändiges Werk *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*¹¹ vor-

6 Seine Lutherstudien sind zusammengefaßt in: Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Luther und das evangelische Bekenntnis, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970.

7 Vgl. Wilhelm Maurer, Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht, hg. v. Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Tübingen 1976.

8 Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970.

9 Wilhelm Maurer, Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964 (= SVRG 181).

10 Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Bd. 1: Der Humanist, Göttingen 1967, Bd. 2: Der Theologe, Göttingen 1969. Beide Bände wurden 1997, im Jahr von Melanchthons 500. Geburtstag, neu aufgelegt.

11 Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, Gütersloh 1976 (?1979), Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978.

legte. „Das Zeugnis von Augsburg muß rein erklingen; es muß so gehört werden, wie es ursprünglich gemeint war.“¹² Maurer konnte in diesem Kommentar seine Kenntnis der Theologie Luthers und Melanchthons einbringen und den ausführlichen Nachweis versuchen, wie stark Luthers Gedanken in der Confessio anklingen, obwohl diese von Melanchthon formuliert worden ist. Heinz Scheible hat kritisch bemerkt, Maurers Interesse am jungen Melanchthon sei dadurch enggeführt, daß er nur den Melanchthon des Augsburger Bekenntnisses genauer kennen wollte. Daran lag ihm auf alle Fälle sehr viel, aber diese Kritik trifft doch nicht wirklich. Maurer sah sehr genau, daß er mit dieser Präzision und Souveränität, mit der er Melanchthon darstellte, nur den jungen Melanchthon vor Augen haben konnte. Einige Dissertationen, die er betreute, arbeiteten ihm dabei zur Hand.¹³ Die Forschungsarbeit am älteren Melanchthon war damals noch nicht so weit gediehen, daß er darüber biographisch hätte schreiben können. Mit seiner Hinwendung zu Melanchthon erschloß er als Lutherkenner ein Territorium, auf dem Forschungsbedarf war.

Zu seinen wissenschaftlichen Leistungen gehört auch die Mitarbeit als Fachberater für Reformationsgeschichte bei der 3. Auflage des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957–61). Sein Artikel über das Stichwort Reformation ist zum Beispiel ein Glanzstück aus seinem Schaffen. Von 1953 bis 1958 war er Vorsitzender des evangelisch-theologischen Fakultätentages und vertrat die Interessen seiner akademischen Zunft mit viel Geschick. Unter seinen Schülern befinden sich bedeutende und heute an wichtigen Stellen tätige Forscher (u. a. Gerhard Müller und Gottfried Seebaß).

Maurer war von Marburg her an kirchliche Tätigkeit gewöhnt. So nahm er auch von seinem Erlanger Lehrstuhl aus Verantwortung in wichtigen Ehrenämtern in der Kirche wahr. Sein Einsatz für Studenten aus aller Welt als Ephorus im Auslands- und Diaspora-Theologenheim des Martin-Luther-Bundes und weit darüber hinaus bedarf hier der wiederholten Erwähnung.¹⁴ Die Sammlung der Lutheraner nach dem „Ende des Landeskirchentums“, den Einsatz im Vorstand der Leipziger Mission, sah er als seine Aufgabe.

12 A. a. O., Bd. 1, S. 15.

13 Vgl. die (nicht ganz vollständige [!]) Liste der von Maurer betreuten Dissertationen, in: *Reformatio und Confessio* (wie Anm. 3), S. 460f.

14 Vgl. Klaus Hensel/Peter Schellenberg, 40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen, in: *Lutherische Kirche in der Welt, JMLB 23*, 1976, S. 104–124, hier S. 116–120.

Bei seiner Berufung nach Erlangen würdigte ihn seine Heimatuniversität Marburg 1951 mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde. 1968 wurde er Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970 erhielt er den Bayerischen Verdienstorden.

Damit haben wir seinen Lebensgang vor Augen. Worin liegt das Spezifische zum Thema *Theologie und Frömmigkeit*? Maurer war Kirchenhistoriker mit Leib und Seele. Wie wir sahen, war er dies als Mann der Kirche und als einer, der viele praktische Arbeitsfelder der Kirche im Blick hatte. Die Gemeinschaft lutherischer Kirchen im Lutherischen Weltbund war ihm wichtig. So trug er wesentlich dazu bei, daß beim Deutschen Nationalkomitee eine Historische Kommission berufen wurde, deren Leitung er auch für einige Jahre übernahm.¹⁵ Ich zitiere, was er dazu einmal formulierte: „Die Bemühungen um eine Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes tragen also keinen antiquarischen, sondern einen in die Zukunft weisenden Charakter. Sie werden sich zwar auf die Hauptzweige des Weltluthertums – den amerikanischen, den skandinavischen und den deutschen – je in ihrer Besonderheit beziehen; aber sie sollen dazu helfen, das Gesamtbewußtsein der Lutheraner in der Welt zu wecken und zu fördern. Denn es wird dabei das Wurzelgeflecht des Baumes aufgedeckt, aus dem die Äste und Zweige sich entwickelt haben. Ein Gefühl der Zusammengehörigkeit ist in der Kirche – ebenso wie in der Welt – nur da möglich, wo man von den geschichtlichen Zusammenhängen weiß. Die Intensität eines solchen Gefühls ist nicht abhängig von dem Maße konkreten Einzelwissens. Wohl aber sollten die Repräsentanten der lutherischen Gemeinden in aller Welt nicht nur in den großen geschichtlichen Zusammenhängen denken und lehren, sondern auch die Einzelgeschehnisse und führenden Gestalten kennen, die in die Entstehung und Entwicklungen der ihnen anbefohlenen Gemeinden besonders eingegriffen haben. ... Die Beschäftigung mit der Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes führt aus der Enge in die Weite. Sie bringt uns eine Tatsache ins Bewußtsein, die vielen evangelischen Christen in Deutschland völlig unbekannt ist: Während im 19. Jahrhundert das Landeskirchentum sich bei uns unerhört verfestigte, in Großräumen wie Preußen und Bayern sich überhaupt erst begründete, ist die lutherische Kirche eine weltweite Kirche geworden, die von Nordamerika bis zu den Inseln der Südsee und

15 Aus dieser Arbeit ist die Veröffentlichungsreihe hervorgegangen, die bis heute fortgesetzt wird: *Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten*, Bd. 1: *Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, mit einem Beitrag von Maurer: „Die Verbindung zwischen nordamerikanischen und deutschen Lutheranern“ (S. 59–70).

vom Nordkap bis zum Kap der Guten Hoffnung reicht; eine Märtyrerkirche, die große Gebiete im Osten und Südosten Europas verloren und in Mitteleuropa unter der Omnipotenz des modernen Aufklärungsstaates einen Schrumpfungsprozeß erfahren hat; eine Auswandererkirche, deren Pioniere in fremden Erdteilen neue kirchliche Grundlagen geschaffen haben; eine Diasporakirche, die in der Weite des Raumes ihren Zusammenhang nicht verlieren darf. Die Geschichte Ihrer Ausbreitung ist nur Spezialisten bekannt; die führenden Gestalten, die an ihr beteiligt sind, gelten bestenfalls als Größen der Lokalgeschichte, als Einzelgänger oder gar als abenteuerliche Existenzen diesseits und jenseits der Ozeane. Daß sie mehr sind, muß erst wieder ins Bewußtsein gerückt werden.“¹⁶ Durch diese Sätze aus dem Jahr 1972, über die wir aus dem zeitlichen Abstand neu nachzudenken angeregt werden, klingt als *cantus firmus* hindurch, daß er historische Arbeit betreiben wollte um der Zukunft der Kirche und um des kirchlichen Lebens in seiner Fülle willen. Maurer wollte als Historiker der Kirche und dem Glauben der Gemeinde dienen.

Er mahnte beständig das Ende des „Landeskirchentums“ an und wies auf die die Landesgrenzen übergreifende Einheit der Kirche hin. So wollte er unmittelbar nach dem Krieg im Aufbruch der Neugestaltung die beiden auseinanderdriftenden Begriffe von Bekenntnis als aktuellem Bekennen oder als Bekenntnis im Sinne des Konkordienbuchs zusammenhalten und warb bei den getrennten Parteien um gegenseitiges Verständnis. Er wollte die Verbindung von Bekenntnis und Recht in geeigneter Weise finden. Deshalb schrieb er auch eine Monographie mit dem Titel *Pfarrerrecht und Bekenntnis*¹⁷. Was ihn im Aufbruch der Nachkriegsjahre bewegt hat, begleitete ihn auf lange Sicht. Ich stelle deshalb noch einmal ein programmatisches Zitat aus dieser Zeit vor: „Im Ringen um die Neugestaltung der Evangelischen Kirche in Deutschland geht es zunächst und vor allem um ihre *einheitliche* Gestalt. Wir wissen, daß diese Einheit nur in der Mannigfaltigkeit bestehen kann, daß diese aber nicht der Willkür – auch nicht der geschichtlichen! – ausgeliefert werden darf, sondern daß sie sich ausgestalten muß nach dem Gesetz alles leibhaften Lebens, wonach nämlich alle Mannigfaltigkeit nur in der Verbundenheit verschiedener Glieder zum Dienst an der Einheit des Ganzen ihr Recht hat. Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit suchen wir. Sie ist das Gesetz des Leibes Christi. Und sie kann nur erreicht werden durch ein

16 Wilhelm Maurer, Forschungen zur Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes, in: Lutherische Kirche in der Welt, JMLB 19, 1972, S. 96–100, hier S. 96–98.

17 Wilhelm Maurer, *Pfarrerrecht und Bekenntnis. Über die bekennnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechts in der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin 1957.

geistliches Wachstum, zu dem die Kräfte von oben kommen und uns nicht verfügbar sind. Darum hat alles Ringen um die Neugestaltung der Kirche das Beten um und die Aufgeschlossenheit für die Kräfte des Geistes Gottes zur Voraussetzung. Und wir dürfen uns nicht bestimmen lassen von der menschlichen Ungeduld, die Früchte des Geistes da hervorzaubern möchte, wo sie noch nicht gewachsen sind. Wir müssen uns tragen lassen von der Beharrlichkeit, die auch für die Gestaltung der Kirche den entscheidenden Impuls von dem Walten des Geistes Gottes erwartet, und von der Weisheit, die auf Gottes Stunde schaut, die sich nicht verleiten läßt, den Mangel an Gottesgeist durch menschliche Konstruktionen zu ersetzen, die aber auch Neues zu gestalten weiß, wenn Gott es zu seiner Zeit uns in die Hände gelegt hat.¹⁸ Wir spüren hier, wie Maurer behutsame Wege zur Neugestaltung gesucht hat, die den Ertrag der geschichtlichen Erfahrung nicht einfach zu den Akten legten. Nach fünfzig Jahren ist der konkrete Anlaß von damals Geschichte geworden, aber die Sache ist auf ganz neue Weise aktuell, da die ökumenische Arbeit weitergegangen ist und Fortschritte gemacht hat, was aber keineswegs hindert, daß das von Maurer beendet geglaubte „Landeskirchentum“ neue Formen seines beständigen Überlebenswillens zeitigt.

Es läge nahe, sich eingehender mit dem Historischen Kommentar zur *Confessio Augustana* zu beschäftigen und daraus hier zu berichten. Wir können dies hier nur andeuten. Mit diesem Kommentar wollte Maurer den Nachweis erbringen, daß im Bekenntnis von 1530 der Präzeptor *Germaniae* noch wirklich Sprachrohr der Wittenberger Theologie gewesen ist und nicht schon Haupt einer philippistischen Vermittlerpartei. Andererseits galt es auch dem Vorwurf entgegenzutreten, die Bekenntnisschriften seien ein Rückfall hinter den eigentlichen, den frühen Luther. Maurer zeigt in seinem Kommentar, wie das Bekenntnis ganz und gar von Luthers Geist durchdrungen ist. „Indem unser Kommentar die reformatorischen Grundgedanken heranzieht und zu Worte kommen läßt, schwingen die tiefen Untertöne mit, die den Bekenntnisaussagen ihr Klangvolumen verleihen. Die Gefahr einer Überinterpretation ist freilich gegeben. Sie wird aber dann ernst genommen, wenn man ständig mit der Möglichkeit rechnet, daß die Artikel inhaltliche Verkürzungen enthalten. Sie können durch die Situation in Augsburg gegeben sein; sie können aber auch auf theologischen Differenzen innerhalb des Kreises der Reformatoren beruhen. Beide Möglichkeiten müssen im Kommentar geprüft, unter Umständen nebeneinander gestellt werden. Von dem

18 Wilhelm Maurer, *Ende des Landeskirchentums?* in: *Kirche und Recht* (wie Anm. 7), S. 449 f.

aufmerksamen Leser fordert ein solches Verfahren ein beständiges kritisches Mitdenken, eine dauernde Bereitschaft, über den Bekenntnistext hinaus neue theologische Entscheidungen zu vollziehen. Wer das tut, läßt sich eine Einübung in reformatorische Theologie gefallen. Er wird dadurch dafür belohnt, daß er an dieser Theologie die Mannigfaltigkeit in der Einheit, den Reichtum in der Beschränkung auf das Zentrum wahrnimmt. Das Bekenntnis wird ihm dadurch zur bewegenden Kraft seines eigenen theologischen Denkens. Er erfährt es – bei allem Respekt vor seiner normativen Gewalt, indem er sich eins weiß mit den Vätern – als eine unerschöpflich sprudelnde Quelle, aus der er Kraft schöpft zu eigener Erkenntnis und Entscheidung.“¹⁹

Maurer wollte auf diesen Reichtum in der Beschränkung auf das Zentrum hinweisen. Ich denke, darin hat er uns etwas zu sagen über „Theologie und Frömmigkeit“²⁰: historische Arbeit kann dazu dienen, daß sie an die sprudelnde Quelle des Bekenntnisses, das seinen Zustrom nur durch das Zeugnis der Bibel haben und aufrechterhalten kann, heranführt. Der Kirchenhistoriker war bei seinem Berufshandwerk ein Helfer zu wahrer Frömmigkeit, die lebt aus dem Zentrum des Glaubens.

Was das heißt, konnte er auch sehr praktisch umsetzen. Er hielt in den Vorlesungspausen kurze Andachten. Er schätzte die häufige Feier des Altarsakramentes. Am dichtesten erlebten das die Bewohner des Auslands- und Diaspora-Theologenheims des Martin-Luther-Bundes in Erlangen, wo er als Ephorus eine mehr als akademische Wirkung entfalten konnte. Diese Aufgabe machte er sich ganz persönlich völlig zu eigen. Für viele, die dort gelebt haben, war er ein väterlicher Freund.²¹ Studienberatung geschah oft auf den Fußwegen von seinem Institut zur Wohnung. Noch nach Jahren verfolgte er die Lebenswege einzelner ehemaliger Studenten.

Ganz unmittelbar und auf andere Weise erleben wir ihn in einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1950, die er überschrieb: „Vater und Sohn. Betrachtungen zu Luthers Kleinem Katechismus“²². Dieses Plädoyer für die Glaubens-tradition, für die der Katechismus entsteht, zeigt den Seelsorger und den

19 Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar* (wie Anm. 11), Bd. 1, S. 17.

20 So lautete das Generalthema des postgradualen Kurses im Juni/Juli 1997 an der Theologischen Akademie in Budapest.

21 Vgl. „In memoriam D. Wilhelm Maurer“ in: *Lutherische Kirche in der Welt, JMLB* 30, 1983, S. 13–16, wo sich der Nachdruck eines zentralen Textes von Maurer anschließt, S. 16–35.

22 Wilhelm Maurer, *Vater und Sohn. Betrachtungen zu Luthers Kleinem Katechismus*, Niederweimar 1950 (= *Volksmisionarische Schriftenreihe*, hg. v. volksmisionarischen Amt des Kirchenkreises Marburg-Land, Niederweimar, Kreis Marburg, Wichernhaus).

väterlichen Freund seiner Gemeinde, für die er da zunächst im Gemeindeblatt geschrieben hat. Der Inhalt dieser Schrift ist hoch aktuell.

Frömmigkeit war für Maurer nicht ein Thema, über das er ständig redete. Er lebte sie ohne viel Worte. Sie stand in und hinter seiner historischen Forschung, aber er entblößte sich nicht anbietend. Insofern ist sein Wirken beispielhaft, wenn es darum geht, über Theologie und Frömmigkeit nachzudenken und diese beiden Aspekte evangelischen Glaubens nicht auseinanderfallen zu lassen. Seine Werke sind für eine auf Handbuchwissen spezialisierte Studentenschaft von heute meistens zu speziell und zu umfangreich, als daß sie noch häufig gelesen würden. Aber sie haben Standards gesetzt und sind insofern unersetzlich für weitere Forschung. Immer wieder ist man überrascht, wie breit er in seinem Arbeiten informiert und sachkundig war. Dabei hat er seine Gelehrsamkeit nicht aufgedrängt. Er war nicht darauf aus, alles und jedes in die Fußnoten zu schreiben, was er nur hatte in Erfahrung bringen können, sondern er unterschied zwischen dem Zentralen und dem Peripheren. Im Vorwort zur Melancthonbiographie schreibt er, den Stil der Dissertation, die alles nennt, was sie weiß, habe er bewußt verlassen. Das stand im Dienst der Konzentration auf das Wesentliche. Und das ist ein Aspekt seiner unprätentiösen Frömmigkeit, die er mit theologischer und wissenschaftlicher Gelehrtheit verband.²³

23 Eine Zusammenstellung der Nachrufe nach seinem Tod sowie eine abschließende Ergänzung seiner Bibliographie finden sich in dem Anm. 4 genannten Artikel in NDB 16.

Luther als Lehrer des Glaubens?

Die ökumenische Bedeutung seiner Katechismen¹

Luthers Katechismen und seine Kirchenlieder sind für die evangelischen Christen große Beispiele sprachlicher und geradezu künstlerischer Leistungen, in denen das Wort Gottes für Generationen zur nährenden Speise geworden ist. Wie nimmt ein heutiger katholischer Christ jedoch Luthers Katechismen in die Hand?

Diese Frage soll in zwei Schritten einer Antwort entgegengeführt werden. Zuerst muß grundsätzlich vom Wandel des Lutherverständnisses auf katholischer Seite die Rede sein.² Damit wird der Weg bereitet, um anschließend genauer nach der ökumenischen Bedeutung der Katechismen Martin Luthers zu fragen.³

I.

Die katholische Beurteilung Martin Luthers stand bis in unser Jahrhundert hinein unter dem Einfluß des ersten Lutherbiographen, des Humanisten und Theologen Johannes Cochlaeus. Es war ein dunkles Bild, das zwar

1 Vortrag in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin am 6. 11. 1997 auf Einladung der Luther-Gesellschaft. Wegen des mündlichen Referats habe ich nachträglich nur wenige Anmerkungen hinzugefügt. Ausführlichere Literaturhinweise können gegebenenfalls den bereits bisher in Sammelbänden gedruckten Beiträgen (s. u.) und der angegebenen Literatur entnommen werden.

2 Vgl. dazu meinen Beitrag: Karl Lehmann, Luther in der modernen katholisch-systematischen Theologie, in: P. Manns (Hg.), Zur Lage der Lutherforschung heute, Wiesbaden 1982, 79–89.

3 Vgl. zu beiden Schritten: Karl Lehmann, Neu mit Martin Luther im Gespräch – am Beispiel seiner Katechismen, in: U. Hahn/M. Mügge (Hg.), Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, Neukirchen-Vluyn 1996, 39–51.

durchaus auch positive Züge enthielt, die negativen überwogen jedoch eindeutig. Vor allem jene Ansichten Luthers wurden hervorgehoben, die letztlich kirchentrennend wirkten. Es ist auch nicht zu verwundern, daß die Polemik und bisweilen maßlose Kritik Luthers, die Schattenseiten seines Charakters und problematische Abschnitte und Themen seines Lebens und Lehrens betont wurden, wie z. B. sein Verhalten im Bauernkrieg. Der Bann dieses Lutherbildes hat bis in unser Jahrhundert hinein die Geister gefesselt. Einzelne Theologen wie der große Tübinger Johann Adam Möhler versuchten eine Wende, ihre Anstrengungen blieben jedoch zunächst vergeblich. Luther galt als Erzketzer, als Zerstörer der Einheit der Kirche und des Abendlandes. Hatte man auf lutherischer Seite im Papsttum den Antichristen gesehen, so titulierte man von Rom aus den deutschen Reformator kaum anders.

Im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts verstärkte sich die Wucht der Vorurteile. Dies geschah vor allem in der Zeit des Kulturkampfes. Die Katholiken wurden sehr oft als „ultramontan“, antideutsch und antikaiserlich verdächtigt. Die einen sahen in Luther ein „heilsgeschichtliches Ereignis“, für die anderen wurde er zum Urahn aller Spaltungen und Sektenbildungen im Protestantismus. Beispiele dieser vielfältigen Vorurteile bieten auch noch die großen Luther-Darstellungen des Dominikaners Heinrich Denifle und des Jesuiten Hartmann Grisar zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Dabei hat Denifle der Lutherforschung wichtige Impulse gegeben. Er hat nämlich als erster Forscher die Frage nach dem reformatorisch Neuen im Vergleich mit der mittelalterlichen Theologie gestellt. Die Schärfe der Polemik gegen Luther hat diese Bedeutung Denifles in den Hintergrund treten lassen. Diese großen und gelehrten Werke, in denen wir heute besser verunglimpfende Kritik und förderliche Beiträge unterscheiden können, sind bis in das Mark hinein vom Hang zur Apologetik bestimmt: Man wollte vor allem Luthers theologische Anschauungen entkräften und widerlegen. So haben Abgrenzung und Selbstbehauptung eine defensive Ausgangssituation geschaffen. Manche Einseitigkeiten der damit verbundenen Kritik erscheinen uns heute unverständlich. Dies gilt etwa für die heute kaum mehr begreifbare These Denifles, Luther habe seine Rechtfertigungslehre nur zu dem Zweck erfunden, um desto sorgloser und ungehemmter ein ausschweifendes Leben führen zu können.

Eigentlich hat erst die Geschichtswissenschaft des 20. Jahrhunderts die Blockaden des Verstehens durchbrochen. Der Würzburger katholische Kirchenhistoriker Sebastian Merkle hat aus Gründen der geschichtlichen Gerechtigkeit gegen Verzerrungen der erwähnten Art protestiert. Eine Neuorientierung setzte vor allem zwei Änderungen in der Einstellung der Menta-

litäten voraus. Einmal mußte man die kirchlichen Verhältnisse im Spätmittelalter und am Vorabend der Reformation ungeschminkt und ohne Schönfärberei kritisch sehen. Erst dann war man zum anderen auch in der Lage, Luther in seinen religiös-kirchlichen Absichten ernstzunehmen. Die Historiker dieser Generation, etwa ab 1910, haben wichtige Anstöße zur Reform des Lutherbildes gegeben, aber sie konnten die Früchte ihrer Bemühungen noch nicht ernten.

Epochemachend wurde die große Darstellung von Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland“⁴. Lortz übte schonungslose Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche mit ihrer Ablasspraxis, ihrer wenig imponierenden theologischen Arbeit, ihren Mißbräuchen im Frömmigkeitsleben und dem Machtstreben kurialer Kreise, aber auch vieler Bischöfe. Lortz hat für den Durchbruch zu einer differenzierten Neubesinnung auf Luther zwei wichtige Formeln geprägt, die die erwähnte Wende in der historischen Beurteilung der Reformation und Luthers mehr in ihrer heutigen sachlichen Bedeutung formulieren. „Luther“ – so heißt es epochemachend – „rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“⁵ So konnte Luthers Einsatz zur Erneuerung der damaligen Kirche verstanden und gewürdigt werden, ohne daß er allein deswegen schon zu einem Ketzer werden mußte. Nicht die Reformation, sondern zuerst die Reform war sein Ziel. Luther dachte zuerst keineswegs an einen Umsturz in der Kirche. Darüber hinaus wurde er – und dies ist das zweite Element – als sogenannte „religiöse Persönlichkeit“ anerkannt.

Johannes Hessen⁶ ging noch einen Schritt weiter als Lortz. Gerade weil Lortz die kirchlichen Mißstände nicht leugnete und Luthers kraftvolle, auf Reform zielende Persönlichkeit anerkennen konnte, hat er einerseits zwar Luthers Auseinandersetzung Gerechtigkeit widerfahren lassen, andererseits aber auch die sogenannte „Einseitigkeit“ und die Grenze Luthers aufgezeigt. Wenn es bei Luther besonders schwierig wird, bringt Lortz diesen sogenannten „Subjektivismus“ Luthers ins Spiel. Er habe zwar in außerordentlicher Weise Paulus aufgenommen und den Ernst der Buße erneuert, aber zugleich den Glauben einseitig ausgelegt, Paulus perspektivisch verkürzt gedeutet und sei darum kein sogenannter „Vollhörer“ der Heiligen Schrift gewesen. Johannes Hessen sieht in einer solchen provozierenden Leidenschaftlichkeit und einseitigen Parteinahme eher den Typ des Prophe-

4 1. Auflage 1939/40 in zwei Bänden, 6. Auflage in einem Band, Freiburg i. Br. 1982.

Daneben auch das Bändchen: J. Lortz, Wie kam es zur Reformation, Einsiedeln 1950.

5 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1982, 176.

6 Luther in katholischer Sicht, Bonn 1947, 1949.

ten, der für die Kirche selbst objektiv unentbehrlich ist, weil er gegen erstarrte Formen und unbeweglich gewordene Institutionen zum Anwalt eines neuen, geisterfüllten Glaubens wird. Darum hat Luther nach Hessen grundsätzlich – trotz allen Versagens und aller abgelehnten Versöhnung, für die er durchaus Verantwortung trägt – sein Recht in der Kirche. Lortz kennt durchaus solche Einzelzüge im Bild Luthers, aber er sieht doch eine scharfe Grenze: Luthers Glaubenserfahrung hat eine unerhörte Tiefe und einen unerschöpflichen Reichtum, sie ist jedoch mit einer häretischen Verfälschung verbunden. „Der Revolutionär Luther“, so Lortz, „ist ganz in seiner eigenen Sicht der Dinge befangen.“⁷

An diese Sicht von Lortz lassen sich gewiß manche Fragen richten. So enthält der Vorwurf des „Subjektivismus“ sicher einen wichtigen Hinweis auf die Stellung des „Ich“ in Luthers Glaubensverständnis, aber er ist zu pauschal und kann diffamierend wirken. Die Schüler von Lortz, vor allem Erwin Iserloh⁸ und Peter Manns⁹, sind über diese Fragestellungen hinausgegangen. Peter Manns hat das provozierende Wort von Luther als „Vater im Glauben“ geprägt. Viel wichtiger als eine durchaus notwendige Einzelkritik an Lortz ist jedoch der grundsätzliche Durchbruch, der damit erzielt wurde. Jeder Kritiker auf katholischer Seite sollte nicht vergessen, daß er in hohem Maße den Boden, auf dem er heute in der katholischen Lutherforschung steht, Joseph Lortz verdankt. Lortz hat mit Hessen nach aller Verfehlung und Pathologisierung, dem Ruf nach historischer Gerechtigkeit und kirchlicher Selbstkritik folgend, die religiöse Persönlichkeit Luthers anerkannt.

Die raschen Wandlungen im katholischen Lutherbild des 20. Jahrhunderts gingen jedoch noch weiter. Es war vor allem Otto Hermann Pesch, der seit den sechziger Jahren die systematische Dimension der Lutherforschung aufgriff und zu zeigen versuchte, daß zwischen Thomas von Aquin und Martin Luther in der Lehre von der Rechtfertigung kein ausschließlicher Gegensatz besteht, wenn man den verschiedenen Kontext, die jeweils andere Intention und die geschichtliche Frontstellung berücksichtigt. Luthers Theologie gehört zum Grundbestand des Christlichen überhaupt, und zwar jenseits aller konfessionellen Standorte. Es wäre falsch, sein Werk nur am Maß

7 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg ⁸1983, 229.

8 Vgl. E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Münster ²1966; ders., Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Aschaffenburg 1974; ders., Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß, Paderborn 1980.

9 Vgl. P. Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch, Wiesbaden 1967; ders., Martin Luther. Der unbekanntere Reformator, Freiburg i. Br. 1982.

der klassischen großen Tradition der katholischen Theologie zu prüfen. Luther hat, so meint Otto Hermann Pesch, als ein im Kern modern empfindender Mensch – so viel Mittelalterliches gewiß in ihm steckt – viele Grunderfahrungen neuzeitlichen Christseins vorweggenommen und darum die Christenheit im ganzen bereichert. Luther gelangte durch seine wissenschaftliche Arbeit zu seiner „reformatorischen“ Theologie. Diese ist als solche noch nicht kirchentrennend. Erst die verhängnisvollen geschichtlichen Umstände brachten Luther in den schwierigen Konflikt mit der Kirche. In diesem Konflikt konnte Luther jedoch nicht schlechthin nachgeben, denn er hätte dabei sein gläubiges und theologisches Gewissen aufgeben müssen.¹⁰

Dies ist eine sehr weit vorgeschobene Position eines einzelnen Theologen, die in der wissenschaftlichen Diskussion behandelt wird und „amtlich“ (noch) nicht bestätigt ist. Das kirchliche Lehramt hat sich – wie die Begleitumstände der Bücher von Johannes Hessen und Joseph Lortz erweisen – ohnehin schwer getan mit der Neuorientierung. Dies sollte jedoch auch eine Lehre für die Zukunft werden. In der Tat schlägt sich der aufgezeigte Situationswandel auch in den offiziellen Stellungnahmen nieder. So werden im Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils die Katholiken aufgefordert, die Reichtümer Jesu Christi und die Werke der Tugenden im Leben anderer Christen anzuerkennen (Art. 4); außerdem wird betont, daß die Kirchenspaltungen „nicht ohne die Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (Art. 3) entstanden sind. Ohne die historische Aufklärungsarbeit wären solche Aussagen undenkbar. Im Gefolge dieser und anderer Erkenntnisse darf man an mutige Worte von Augustin Kardinal Bea und von Jan Kardinal Willebrands, Beas Nachfolger in der Führung des Sekretariats für die Einheit der Christen in Rom, erinnern. Die Rede von Kardinal Willebrands auf der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1970 in Evian bei Genf wirkt heute noch nach: „Auf einer Tagung, die zum Thema ‚Die Sendung in die Welt‘ gewählt hat, ist es gut, sich auf einen Mann zu besinnen, dem die Rechtfertigung *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* war. Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat.“¹¹ „Gemeinsamer

10 Vgl. zum Ganzen: O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982; ders., *Katholiken lernen von Luther*, in: K. Lehmann (Hg.), *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, Freiburg i. Br. 1982, 147–188. Vgl. ders., *Luther*, in: *LThK VI*, Freiburg i. Br. 31997, 1129–1140 (Lit.).

11 Der Vortrag ist veröffentlicht in: J. Kardinal Willebrands, *Mandatum Unitatis*. Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 112–125, hier: 124.

Lehrer“ ist immerhin einem kirchlichen Ehrentitel verwandt, der in der Sprache der Kirche auf Thomas von Aquin angewendet wird. Auch wenn man eine solche Redeweise nicht isolieren und überschätzen darf, so wird doch in einem solchen Wort auf besonders konzentrierte Weise der Wandel offenbar und anschaulich.

Diesen Aufbruch der katholischen Lutherforschung und des kirchlichen Lutherbildes muß man natürlich auch im Zusammenhang anderer Wandlungen im geistigen Leben der Kirche sehen. Gleichzeitig haben viele Forscher, ganz besonders Hubert Jedin, den Sinn, die Tragweite und die Grenzen der Lehrentscheidungen des Konzils von Trient erschlossen. Die scholastische Theologie erweist sich nicht mehr als einzige verbindliche Form philosophischen und theologischen Denkens. Die Rückkehr zu den Quellen der Schrift und der Väterzeit haben den eigenen, lange Zeit verdeckten Reichtum wieder sichtbar gemacht. Vergessene und ungenützte Traditionen lockerten das Gesamtfeld theologischer Arbeit auf. Kühne systematische Neuentwürfe zeigten die ursprüngliche Kraft einer aus engen Fesseln befreiten Theologie. Das unmittelbare Gespräch mit der Theologie der reformatorischen Kirchen, nicht zuletzt mit Karl Barth, und der Dialog mit heutigen Repräsentanten der evangelischen Christenheit haben die Klimawende begünstigt und gefestigt. Namen wie Erich Przywara und Henri de Lubac, Yves Congar und Hans Urs von Balthasar, Gottlieb Söhngen und Karl Rahner deuten nur die Richtung an. Eine isolierte Beschäftigung mit Luther wäre im elfenbeinernen Turm reiner Wissenschaft verborgen geblieben. Ohne eine breite theologische Neuorientierung wäre es auch kaum möglich gewesen, daß der gegenwärtige Papst bei seinem Besuch in der Bundesrepublik Deutschland im November 1980 bei der Begegnung mit Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Luthers Römerbrief-Auslegung zur Sprache brachte und bei den folgenden Pastoralbesuchen 1987 und 1996 über Luther sprach.¹² Johannes Paul II. hat wie keiner seiner Vorgänger bei aller Abgrenzung wichtige Worte der Anerkennung zu Luther gefunden.

Natürlich gibt es einzelne Rückschläge. Sie sollten nicht nur als reaktionäre Symptome oder Entgleisungen ewig Verspäteter verstanden werden.

12 Vgl. die Rede von Papst Johannes Paul II. bei der Begegnung mit Vertretern des Rates der EKD in Mainz am 17. November 1980, in: Papst Johannes Paul II., Seine Reden in Deutschland, München 1980, 75–78. Vgl. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem dritten Papstbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden, Bonn 1996 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 126), 19f, 32f.

Sie zeigen, daß es auch in der katholischen Kirche – vielleicht sogar weniger als in den Kirchen der Reformation – verschiedene Lutherbilder gibt. Sie weisen auf unaufgearbeitete und angestaute Probleme in der Person und im Leben, im Werk und in der Wirkungsgeschichte Martin Luthers hin.¹³ Wenn der Fortschritt sich als wirklich fruchtbar erweisen soll, müssen auch die manchmal allzu rasch vergessenen oder gar verdrängten Klischees einer jahrhundertalten Kontroverse an den Tag gebracht und rational überwunden werden. Im übrigen tut es auch dem protestantischen Lutherbild gut, wenn in der sachlichen Diskussion über solche Grenzen tiefsitzende, gelegentlich sehr zeitbedingte Überhöhungen der Person Luthers bewußt gemacht und auf ein vernünftiges Maß beschränkt werden. So kann Luther wirklich im Laufe der Zeit „unser gemeinsamer Lehrer“ werden. Die Wandlung des Lutherbildes in der katholischen Theologie ist im übrigen auch ein stiller Triumph gediegener wissenschaftlicher Forschung, welche in zäher Kleinarbeit und mit dem Mut historischer Gerechtigkeit, aber auch mit der Geduld der ökumenischen Erneuerung tief verwurzelte Vor-Urteile überwinden helfen kann.

II.

Diese Situation stellt neue Aufgaben. Bisher hat man von katholischer ebenso wie von evangelischer Seite her meist die polemischen Schriften sowie die Pamphlete beider Parteien in den Vordergrund gerückt. Dadurch wurden die Unterschiede so überbetont, als ob überhaupt keine gemeinsame Basis vorhanden wäre. „Luther für Katholiken“ – so ein Buch aus dem Jahr 1969 – enthielt vor allem Schriften der Kritik und der Abgrenzung. Dies hat sich im Lauf der Zeit durch die erwähnte Entwicklung gründlich geändert. So vereinigte Peter Manns in „Luther für Christen“ eine Sammlung von Texten, die für alle, evangelische und katholische Christen, gemeinsam und auf je verschiedene Weise eine „Herausforderung“ – so der Untertitel – darstellen.¹⁴ Derselbe Verfasser hat in der Konsequenz seines schon erwähnten Grundprogramms gezeigt, wie sehr die „Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr“ einen wirklich gemeinsamen Lehrer entdecken las-

13 Vgl. z. B. die Lutherbücher von Th. Beer, P. Hacker, P. Toinet.

14 Luther für Christen. Eine Herausforderung, Einleitung W. v. Loewenich, Textauswahl P. Manns, Freiburg 1986.

sen.¹⁵ Überhaupt lohnt es sich, unter diesem Blickwinkel auch anderen literarischen Äußerungen Luthers nachzugehen, ganz besonders seinen Geistlichen Liedern und auch seinen Gebeten.¹⁶ Viele andere literarische Texte mit einem eigenen Charakter kommen hinzu: Spruchgut, Fabeln, Gedichte, Tischreden und schließlich auch Briefe.

In diesen Zusammenhang gehören auch die beiden Katechismen aus dem Jahr 1529. Der „Kleine“ und der „Große“ Katechismus, wie man sie nennt,¹⁷ behandeln – im Gegensatz zu den Unterscheidungsschriften – weniger das Trennende als das Gemeinsame, das Unveränderliche im Glauben. Neben der Auslegung des Schrift-Wortes hat sich Luther selbst schon früh um die Vermittlung des christlichen Grundwissens an die Gemeinde bemüht. Alle sollten die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser kennen und verstehen, außerdem über die Sakramente Bescheid wissen. Seit 1516 hat er vor allem in der Fastenzeit immer wieder über diese Themen gepredigt. Diese Unterweisung stand in einem näheren Zusammenhang mit Beichte und Kommunion. Für die private Vorbereitung hatte Luther schon 1518 „Eine kurze Auslegung der Zehn Gebote“ drucken lassen. 1519 behandelte er in ähnlicher Weise das Vaterunser. Dies wuchs im Jahr 1520 zu der Schrift zusammen „Eine kurze Form des Glaubensbekenntnisses“.

In der Mitte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts wurden ganz bewußt im Anschluß an die altkirchliche Tradition „Katechismen“ geschaffen. Bereits im September 1525 plante Luther selbst einen Katechismus, den er neben der Deutschen Messe und der Visitation für die wichtigsten Bestandteile der kirchlichen Neuordnung hielt. Die Vermittlung sollte sowohl durch die gottesdienstliche Predigt als auch privat in den Häusern geschehen. Luther war sich bewußt, wie schwer jegliche elementare christliche Unterweisung war. Er ist sich auch klar darüber gewesen, wie wichtig die Glaubensunterweisung gerade der Jugend und der Laien war, wenn die Reformation künftigen Bestand haben sollte. So hat Luther im Jahr 1528 in Wittenberg, als er Bugenhagen vertrat, jeweils an vier Nachmittagen in der Woche über den gesamten Katechismus-Stoff gepredigt. Luther war ganz

15 Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr, 2 Bde, hg. v. P. Manns, Mainz 1983.

16 Vgl. Martin Luthers Geistliche Lieder, Auswahl und Nachwort von C. Höfer, Frankfurt ⁴1983; für die Gebete die volkstümliche Ausgabe: Heute mit Luther beten. Eine Sammlung von Luthergebeten für die Gegenwart, hg. v. Frieder Schulz, Gütersloh 1978.

17 Neuere Ausgabe beider Texte: M. Luther, Der Große und der Kleine Katechismus, Ausgew. und bearb. von K. Aland/H. Kunst, Göttingen 1983.

stolz, daß der „rechte Katechismus“ wieder gelehrt werde, nämlich „das Vateruns, der Glaube, die Zehn Gebote, was die Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben und das Sakrament des Altars sei, und über das, was die Ehe, die weltliche Obrigkeit, was Vater und Mutter, Weib und Kind, Mann und Sohn, Knecht und Magd. Und in Summa alle Stände der Welt habe ich zu gutem Gewissen und Ordnung gebracht, daß ein jeglicher weiß, wie er lebt und wie er in seinem Stande Gott dienen solle, und ist nicht geringe Frucht, Friede und Tugend erfolgt bei denen, die es angenommen.“¹⁸

Aus den Katechismuspredigten von 1528 und unter Verwendung ihrer Nachschriften entstanden in den ersten Monaten des Jahres 1529 nebeneinander die beiden Katechismen Luthers. Man kann zeigen, wie einzelne prägnante Formulierungen sich nach und nach in Luthers Predigtstätigkeit herauskristallisiert haben. Aus seiner einfachen und verständlichen Verkündigung ist ein sachliches Glaubenswissen für die Laien entwickelt worden. Mit viel didaktischem Geschick hat Luther ein Werk der Glaubensunterweisung erstellt, das durch schlichte Sprache, lebendige Gestaltung und einprägsame Gliederung nicht nur über Jahrhunderte seine unmittelbare Aufgabe erfüllte, sondern darüber hinaus weitreichende Wirkungen zeitigte. Der Große Katechismus ist das Lehrbuch für einen allgemeinen christlichen Unterricht. Er wendet sich vorwiegend an die Seelsorger. Der Kleine Katechismus ist eine Anleitung sowohl für theologisch weniger gebildete Pfarrer als auch besonders für die Hausväter zur Wahrnehmung ihrer Aufgabe der Glaubensunterweisung. Im Unterschied zum Großen Katechismus, der überwiegend zu argumentieren versucht, sieht es der Kleine Katechismus auf eine präzise Wiederholung ab, ohne daß die gedankliche Strenge und Prägnanz darunter leiden würde. Er bot den eigentlichen Lernstoff, den die Pfarrer und Prediger ihren Zuhörern einprägen sollten. Zu der schlichten Kurzform hatten die deprimierenden Erfahrungen bei der Visitation Anlaß gegeben. Vor allem auf den Dörfern fehlte das Elementarwissen. Die meisten Pfarrer waren nicht in der Lage, es zu vermitteln. In Luthers drastischer Sprache heißt es, die Leute lebten wie „das liebe Vieh und unvernünftige Säue“ und hatten nur, wie er meinte, die evangelische Freiheit meisterlich mißbrauchen gelernt. Auch hier kam für ihn wieder die große Schuld der Bischöfe der römischen Kirche zum Vorschein. Luther bat darum die Pfarrer inständig, sich der Glaubensunterweisung anzunehmen und den Katechismus unter die Leute, besonders unter die Jugend zu bringen. Somit gehörte

18 D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. 60 Bde., Weimar 1883–1983, Bd. 26, 530,25–531,20 (vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–32, Stuttgart 1986, 268/269).

auch der Katechismus zu den entscheidenden Notmaßnahmen zum Aufbau der Kirche. Wir wissen, wie streng Luther mit der „Zucht“ und der Einprägung des Katechismus umging.¹⁹

Der eigentliche Katechismus zitiert jeweils den biblischen Text oder den Glaubensartikel und erklärt ihn nach der eingeschobenen Frage „Was ist das?“. Vor allem bei den Sakramenten verwendete Luther auch ausführlichere Fragen. An erster Stelle des Katechismus steht der Dekalog. Die Erklärung des ersten Gebotes ist verkürzt in die Einleitung aller anderen Erklärungen der Gebote aufgenommen, womit auf besonders geschickte Weise seine umfassende Bedeutung herausgestellt wird. Die Zehn Gebote sind formal eine Liste von Verboten. Luther nahm sie jeweils am Anfang seiner Erklärungen auf, fügte aber dann immer eine positive Anweisung hinzu. Entsprechend wird in der Zusammenfassung zunächst die Drohung mit Gottes Zorn bei der Übertretung, aber danach auch die Verheißung bei der Erfüllung der Gebote hervorgehoben. Die Erklärung der drei Glaubensartikel ist schon sprachlich eine beachtliche neue Formulierung des Credo. Die Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses werden dabei sehr knapp und sehr geschickt auf die konkrete Existenz des Christen bezogen, der sich damit selbst unmittelbar von den Heilsereignissen angesprochen erfährt. Ähnlich sind die Erklärungen des Vaterunsers mit ihrer Bitte um Verwirklichung und Durchsetzung Gottes auch beim Betenden. Es ist von da aus verständlich, daß der Katechismus immer wieder beinahe von selbst in das Beten übergeht. Die Artikel über die Sakramente sehen von aller Polemik und Erörterung schwieriger Sachverhalte ab, obwohl sie positiv auf die Konflikte mit den Täufern und die gegnerischen Ansichten im Streit um das Abendmahl reagieren. Sehr schlicht und verständlich werden die Vermittlung von Element und Wort, von Glaube und Vergebung als Gabe der Sakramente in ihrem Zusammenhang erläutert.

Luther gab dem Kleinen Katechismus noch einen Morgen- und einen Abendsegens sowie Gebete vor und nach dem Essen bei. Viele dieser Gebete stammen aus der Tradition. Es folgten auch Sprüche für die Bischöfe, Pfarrer und Prediger, über die Obrigkeit, für die Ehegatten, Eltern und Kinder, Dienstboten, Hausherr und Hausfrau, die Jugend und die Witwen. Dieser Teil, der an die neutestamentlichen Haustafeln und viele spätere Traditionen erinnert, schließt mit der Weisung: „Ein jeder lern seine Lektion, so wird es wohl im Hause stohn.“ Außer dem Taufbüchlein und später dem Traubüchlein wurde dem Kleinen Katechismus schon 1529 noch „Eine kurze

19 Vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–32, Stuttgart 1986, 269.

Weise zu beichten für die Einfältigen“ mit zwei Sündenbekenntnissen angefügt.

Unter den Katechismen der Reformationszeit fand Martin Luthers Kleiner Katechismus mit Abstand die weiteste Verbreitung. Dies ergab sich nicht nur aus der Stellung und Bedeutung des Verfassers. Luther war eine katechetische Meisterleistung geglückt. An der Ausbildung der neuen Frömmigkeit hatte der Kleine Katechismus einen wesentlichen Anteil. So ist der Kleine Katechismus „ein Grundriß der lebengestaltenden Macht des Evangeliums“²⁰.

Im Großen Katechismus empfinde ich die erfahrungsbezogene Erläuterung des ersten Gebotes „Du sollst nicht andere Götter haben“ als besonders geglückt. Ich zitiere nur die Formulierung: „Woran du dein Herz hängst und worauf du dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott“²¹. „Das Glaubensbekenntnis gliedert Luther, – wie schon gesagt – entgegen der traditionellen Aufteilung in zwölf Artikel, in nur drei, um die trinitarische Einheit des Ganzen und die dreifache Ausrichtung auf den sich von Gott her empfangenden Menschen zur Geltung zu bringen, was der Kleine Katechismus in drei gleichlangen, aber gleichermaßen kristallklar durchsichtigen Satzperioden ausbreitet – eine hinreißend schöne Komposition.“²² Im übrigen kann der Große Katechismus als Ersatz für eine von Luther nicht geschriebene Dogmatik gelten. Aber auch hier geht es nicht um relativ abstrakte, programmatische Überblicke, sondern die Glaubensaussagen sind von Luthers lebhaftem Engagement und seinem dynamischen Temperament durchdrungen und somit auch von der aktuellen Herausforderung geprägt.

Damit möchte ich den Anreiz geben, die ganzen Texte gründlich im Original zu lesen. Hans-Jürgen Fraas hat in seinem Buch „Katechismus-Tradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule“²³ ausführlicher beschrieben, wie verschieden die Katechismus-Interpretation bis in die jüngste Gegenwart hinein ist. Im übrigen möchte ich nur mit großem Respekt auf den fünfbändigen „Kommentar zu Luthers Katechismen“ hinweisen, der von Albrecht Peters stammt und in einer stupenden Kenntnis der vielen Werke Luthers die Aussagen des Katechismus noch sehr viel deutlicher zum Klingen bringen kann.²⁴ Wenn man Peters Werk liest und

20 G. Ebeling, *Martin Luthers Weg und Wort*, Frankfurt 1983, 65.

21 M. Luther, *Der Große Katechismus, Das erste Gebot*, Bd. 1 der Calwer Luther-Ausgabe, hg. v. W. Metzger, Gütersloh 1977, 22.

22 Ebd., 64.

23 H.-J. Fraas, *Katechismus-Tradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule*, Göttingen 1971 (*Arbeiten zur Pastoraltheologie* Bd. 7).

24 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bde. 1–5, Göttingen 1990–1994.

diesen bescheidenen, aber eindrucksvollen Theologen kannte, kann man verstehen, warum Luther die Theologen immer wieder mahnte, sie sollten sich nicht zu schade sein für die Glaubensunterweisung mit den Katechismen und die einfache Sprache nicht scheuen. Luther wußte bereits, wie schwer jegliche elementare christliche Unterweisung ist. Darum stellte er diese vornehmste Aufgabe der Theologie höher als die subtilsten theologischen Unternehmungen.

III.

Nun bedarf es sicher auch noch eines ausdrücklichen ökumenischen Blickes auf die Katechismen Luthers. Im Unterschied zu den Unterscheidungsschriften und den mehr programmatischen Äußerungen fällt nämlich, wie schon bemerkt, auf, daß Luther in diesen beiden Werken weitgehend auf Polemik verzichtet. Der Kleine Katechismus enthält z. B. überhaupt keine Verwerfungen. Liest man ihn sorgfältig durch, so zeigt sich, daß Luther etwa das Wort „Rechtfertigung“ überhaupt nicht verwendet. Offensichtlich haben es damals schon viele als ein Fremd- und Kunstwort empfunden. Luther kann dieselbe Sache auch anders sagen, verzichtet dabei aber z. B. nicht auf das bei uns eher weitgehend fremdgewordene Wort „Heiligung“. Dies wäre – nicht zuletzt im Kontext der vieldiskutierten heutigen gemeinsamen ökumenischen Erklärung zur Rechtfertigungsbotschaft – einer eigenen Erläuterung wert, die uns wahrscheinlich sehr weit führen könnte. Man kann Luthers zentrales Anliegen formulieren, ohne – mindestens auf der katechetischen Ebene – das Wort Rechtfertigung zu gebrauchen und selbstverständlich ohne Preisgabe der Sache.

Der Große Katechismus enthält zwar Polemik, wie gleich noch zu zeigen sein wird, aber dies ist nicht die Hauptsache. Trotz aller eruptiv aufbrechenden Auseinandersetzung bestimmt ein anderes Element den Großen Katechismus: das Unveränderliche des christlichen Glaubens. Vergleicht man selbst die harten Texte des Katechismus etwa mit der Vorrede zur Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, dann ist er bemerkenswert zurückhaltend. Hier ist Luther am meisten „unser gemeinsamer Lehrer“. Es ist erstaunlich, wie wenig man bisher Luthers Katechismen ökumenisch gelesen und ausgewertet hat. Sie spielen eine sehr geringe Rolle in unserem Gespräch.

Nun, Luther verleugnet nicht seine kritische Kraft im Großen Katechismus. In bitterem Sarkasmus wirft er vieles in einen Topf, z. B. Heiligen-

verehrung, Zauberei und Schwarzkunst. Mit der einzigen Souveränität des Wortes Gottes fegt er alle diese – wie er meint – heidnischen Sitten vom Tisch. So heißt es: „Denn das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtümer, ja das einzige, das wir Christen wissen und haben. Denn wenn wir auch die Gebeine oder die heiligen und geweihten Gewänder von sämtlichen Heiligen auf einem Haufen hätten, so wäre uns damit doch nichts geholfen; denn das alles ist etwas Totes, was keinen Menschen zu heiligen vermag. Gottes Wort dagegen ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht; durch ihn sind alle die Heiligen selber erst geheiligt worden.“²⁵ Luther schont die Kirche nicht in ihrem Fehlverhalten. In diesem Zusammenhang bleibt er bei aller bissigen Angriffslust jedoch immer auch heiter und humorvoll. Immer wieder richtet sich die Kritik gegen das religiöse Leistungsdenken, das die Frömmigkeit des Christen im Anhäufen sogenannter „guter Werke“ sieht und die Rechtfertigung des gottlosen Menschen allein durch die Gnade Gottes und ihre Aneignung allein durch den Glauben verdunkelt oder wenigstens praktisch leugnet. Für Luther ist es der Teufel, der den Menschen blendet und ihn immer wieder vom bösen Schein der eigenen Leistungen bezaubert und wegführt von der Herrlichkeit der Werke Gottes. In diesem Zusammenhang ist die Polemik auch im Katechismus hart. Hier bricht die Urleidenschaft Luthers durch und kennt keine Schonung. Zugleich wirkt diese Kritik schon etwas typisch und exemplarisch. Der fromme Leistungsmensch überhaupt soll beschrieben werden – unabhängig davon, wo er zu finden ist. Dadurch entstehen gelegentlich auch Verzerrungen katholischer Lebenspraxis. So muß z. B. im Großen Katechismus immer wieder der Kartäuserorden als Inbegriff solcher Fehlhaltungen in Erscheinung treten, wie überhaupt die überscharfe Kritik des Mönchtums oft nach Karikatur aussieht. Aber Luther kommt es auf den Kern seiner nicht selten sarkastisch-ironischen Entlarvung an: „Es erscheint ja als etwas viel Köstlicheres, wenn ein Kartäusermönch viel schwere, große Werke tut, und alle halten mehr von dem, was wir selbst tun und verdienen. Die Heilige Schrift dagegen lehrt so: Auch wenn man aller Mönche Werke auf einen Haufen würde, mögen sie noch so kostbar glänzen, so wären sie doch nicht so edel und gut, als wenn Gott einen Strohalm aufheben würde. Warum? Deshalb, weil die Person edler und besser ist. Nun hat man hier nicht die Person nach den Werken, sondern die Werke nach der Person einzuschätzen; von dieser her müssen sie ihren Adel empfangen. Aber hier drängt sich die tolle Ver-

25 M. Luther, *Der große Katechismus, Das dritte Gebot*, Bd. 1 der Calwer Luther-Ausgabe, hg. v. W. Metzger, Gütersloh 1977, 39/40.

nunft schnell ein, und weil es nicht so glänzt wie die Werke, die wir selber tun, so soll es nichts wert sein.“²⁶

An den nicht zahlreichen Stellen des Großen Katechismus, wo Luther sich ausführlich mit den „Papisten“ auseinandersetzt, kann man besser als in den Kampfschriften erkennen, wie solche scharfen Auseinandersetzungen aus der radikalen Mitte von Luthers Glaubensverständnis herkommen und daß die schärfste Kritik niemals Selbstzweck ist, sondern der Umkehr zum Evangelium dienen soll.

Luther selbst befindet sich ja um die Zeit der Abfassung der Katechismen in einer schwierigen Situation. Bis um die Mitte der zwanziger Jahre war die Durchführung der Reformation eher „auf eine tumultuarische Weise“ (K. Aland) erfolgt. Es gab kaum Pfarrer mit einer ordnungsgemäßen Ausbildung auf evangelischer Seite. Die übrigen Pfarrstellen waren mit katholischen Geistlichen besetzt, die den „neuen Glauben“ im Selbststudium angeeignet hatten, so daß seine Weitergabe an die Gemeinde mitunter recht problematisch war. Der Überprüfung und Besserung dieser Zustände dienten die Visitationen der Gemeinden, die in Sachsen und Hessen probeweise begonnen wurden. Bei ihnen zeigte sich, daß das Bekenntnis zum Neuen und die Distanzierung vom Alten tatsächlich weithin oberflächlich und formal geblieben war. Luther verlangt auf Grund solcher Erfahrungen bereits in seiner Vorrede zu „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts“ aus dem Jahr 1526 nach einem Katechismus: „Es ist aufs erste im deutschen Gottesdienst ein deutlicher, schlichter, einfältiger, guter Katechismus vonnöten ... Diese Unterrichtung oder Unterweisung weiß ich nicht schlechter oder besser aufzustellen, als sie bereits von Anfang der Christenheit an aufgestellt und bis jetzt geblieben ist, nämlich die drei Stücke: die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. In diesen drei Stücken steht schlicht und kurz nahezu alles, was einem Christen zu wissen nötig ist.“²⁷ Solange noch keine eigene Gemeinde gebildet ist, sollen vor allem die Eltern selbst die Kinder und Jugendlichen unterweisen.

Luther steht bei diesem Versuch, eine Hilfe für das christliche Volk zu schaffen, nicht allein. Er übernimmt mit seinem im Grunde zunächst wenig originellen Plan, die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und die Sakramente zu behandeln, das Erbe des Mittelalters. Auch wenn es noch keinen förmlichen „Katechismus“ gab, so waren diese Kurzformeln des

26 M. Luther, Der große Katechismus, Von der Taufe, Bd. 1 der Calwer Luther-Ausgabe, hg. v. W. Metzger, Gütersloh 1977, 132.

27 M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm/G. Ebeling, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1982, 78/79.

christlichen Glaubens immer schon so etwas wie ein Leitfaden der Glaubensunterweisung. Die ersten kurzen Glaubensunterweisungen mit Frage und Antwort, manchmal schon in der Muttersprache, stammen aus der karolingischen Renaissance des 9. Jahrhunderts. Petrus Abälard verfaßte im 12. Jahrhundert einen berühmten Kommentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis und zum Vaterunser. Mit Nachdruck betonte er, daß alle Christen diese Gebete gemeinsam und auswendig beten können mußten. Es gibt noch keinen Katechismus in dieser Zeit, aber seine Bestandteile entstehen. Die humanistische Erneuerung nimmt sich dieser Aufgabe an, Zusammenfassungen des Glaubens zu schaffen. So schreibt z. B. Erasmus von Rotterdam im Jahr 1512/13 einen Katechismus. Luther vervollkommnet dieses Erbe und vertieft es sehr viel mehr als alle seine Anhänger, die auch vor ihm schon einen solchen Katechismus versuchten. Aber man sollte nicht vergessen, daß er auf Vorformen und Bestandteilen einer langen katechetischen Tradition der Kirche aufbauen konnte. Gerade wenn man seine schöpferische Leistung nicht verkennt, sollte man heute aus historischen, aber auch ökumenischen Gründen diese Verwurzelung im Glaubensbewußtsein der wahrhaft katholischen Kirche nicht gering veranschlagen. In vielen evangelischen Darstellungen von Luthers Katechismen scheint mir dieser Hintergrund fast gänzlich zu fehlen. A. Peters ist hier eine rühmliche Ausnahme.

Luthers Großer Katechismus scheint mir noch eine andere Dimension zu haben, die heute von großer ökumenischer Bedeutung ist. Es ist ein Zeugnis der Ehrlichkeit und Redlichkeit im Blick auf die eigene Lage der Kirche und auch der Christenheit. Wo sich der Stolz über den Durchbruch zum Evangelium bekundet, wird auch das Elend des durchschnittlichen Christentums geißelt. Luther sieht den Skandal der Mittelmäßigkeit des christlichen Lebens nicht weniger als die Skandalgeschichte des zeitgenössischen Papsttums. Ein Beispiel soll dafür genügen: „Bisher hat man ja gemeint, es sei richtig gefeiert, wenn man am Sonntag eine Messe oder das Evangelium habe lesen hören; aber nach Gottes Wort hat niemand gefragt, wie es auch niemand gelehrt hat. Jetzt aber haben wir Gottes Wort; trotzdem schaffen wir jenen Mißbrauch nicht ab, lassen uns immerfort predigen und ermahnen, hören es aber ohne Ernst und Sorgfalt. Darum wisse, daß es sich nicht bloß ums Hören handelt, sondern daß es auch gelernt und behalten werden soll; und denke nicht, daß das in deiner Willkür stehe oder daß nicht viel darauf ankomme, sondern daß es das Gebot Gottes ist, der Rechenschaft darüber verlangen wird, wie du sein Wort gehört, gelernt und geehrt hast.“²⁸

28 M. Luther, Der große Katechismus, Das dritte Gebot, Bd. 1 der Calwer Luther-Ausgabe, hg. v. W. Metzger, Gütersloh 1977, 41.

Ich meine, daß angesichts von Luthers Katechismen evangelische und katholische Christen heute noch eine gemeinsame Sorge verbindet. Die reformatorische Erkenntnis konnte im 16. Jahrhundert nur deswegen so verbreitet werden, weil der Professor aus Wittenberg den Katechismus in ihren Dienst stellte. Dieses Instrument hat er zwar nur übernommen, aber er hat es zugleich treff- und instinktsicher erneuert. Mehr als ein Jahrhundert vor Martin Luther hat der Kanzler Johannes Gerson (1363–1429) das Ideal einer kirchlichen Reform gezeichnet. „Will man die Kirche reformieren, muß man mit den Kindern beginnen“, schreibt er. Der katholischen Reform ist dies nicht gelungen. So kam es zur Reformation. Heute jedoch stehen alle Kirchen vor der Erfahrung, daß die Weitergabe ihres tradierten Glaubens ins Stocken geraten ist. Immer wieder werden neue Wege gesucht, damit auch künftige Generationen glauben können. Dies ist notwendig. Wir brauchen Glaubensbücher in der Sprache unserer Zeit. Luthers Katechismen mahnen uns alle an das gemeinsame Erbe des christlichen Glaubens und geben uns auch Mut zu den katechetischen Formen, die der christliche Glaube zur Weitergabe seiner Botschaft geschaffen hat. So könnte die Beschäftigung mit Luthers Katechismen auch ökumenisch aktueller sein als vieles andere, was wir geschäftig betreiben.²⁹

29 Zum Thema vgl. die soeben erschienene Festschrift für Dieter Emeis „Katechese im Umbruch – Positionen und Perspektiven“, hg. v. F.-P. Tebartz-van Elst, Freiburg i. Br. 1998 (vgl. V. Pfnür: 131ff, A. Angenendt: 143ff, G.-M. Schendel: 523ff, zu Luthers Katechismen).

Melanchthon und die Diaspora¹

Anlässlich des 500. Todestages von Philipp Melanchthon sollen im folgenden die weit über Deutschland hinausreichenden Wirkungen Melanchthons vergegenwärtigt werden.

I. Melanchthons Wirken als Humanist und Theologe

1. Der Humanist

Sein Leben lang blieb der *Praeceptor Germaniae*, wie man ihn nannte, in starkem Maße vom Humanismus geprägt. Diese Bewegung hat ja vielfältig der Reformation den Boden bereitet. U. a. dachten die Humanisten in neuer Weise universal. Dazu schreibt Stefan Rhein in dem jüngst erschienenen Bensheimer Heft „Philipp Melanchthon, ein Wegbereiter für die Ökumene“: „Während das Mittelalter sich noch nicht an einem Europa-Gedanken orientierte – die umfassende Völkerkategorie hieß vielmehr christianitas/die Christenheit – gewann im 15. und 16. Jahrhundert der Europa-Namen an Bedeutung – vor allem in Folge der äußeren Bedrohung durch die Türkenkriege. Die italienischen Humanisten, die übrigens auch schon vom ‚Haus Europa‘ sprachen, postulierten ein Europa, das durch die Vielfalt der Völker und durch eine allen europäischen Völkern gemeinsame kulturelle Herkunft charakterisiert ist. Quelle dieser kulturellen Gemeinsamkeit ist Griechenland, die griechische Dichtung und Philosophie der Antike.“²

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Erasmus schreibt: „Die ganze Welt ist ein gemeinsames Vaterland.“ So dachte auch Melanchthon. Bei ihm ist allerdings das antike Erbe vom christlichen Glauben aus tiefgreifend durchgeformt, aber wenn er von den Humanisten als „unserem Orden“

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes vom 3.–6. November 1997 in Gallneukirchen.

2 Stefan Rhein, Melanchthon und Europa. Eine Spurensuche, in: J. Hausteil, Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte 82, 1997, S. 61.

sprach, dann schwebte auch ihm so etwas wie eine weltweite Gelehrtenrepublik vor. Es ist wichtig, daß sich zu dieser Gelehrtenrepublik im 16. Jahrhundert auch viele Fürsten und Geistliche zählten.

2. Der Universitätslehrer

Als solcher hat dieser Wittenberger großen Einfluß auf die ausländischen Studenten gehabt. Er erreichte fast alle Studenten der Wittenberger Universität, der Leucora, denn er war ja als Professor für die artistische Fakultät berufen, und das Studium der *7 artes* (= 7 Befähigungen) stellte die Voraussetzung für jedes der drei folgenden Spezialstudien (Theologie, Jura oder Medizin) dar. Von den sieben Fächern der artistischen Fakultät war Melanchthon speziell für Griechisch zuständig und lehrte dies – neben Latein – im Rahmen der ersten drei Fächer, also im Rahmen des *Triviums* (Grammatik, Dialektik, Rhetorik). Außerdem hatte er schon in seiner Antrittsvorlesung 1518 noch die weiteren Fächer Poesie und Geschichte gefordert.

Im selben Jahr hatte Wittenberg ungefähr so viel Studenten wie Einwohner, nämlich ca. 2000. Nach Spalatins Schätzungen besuchten im Jahr 1518 insgesamt fünf- bis sechshundert Studenten die Vorlesungen Melanchthons, die Luthers ca. 400. In den letzten fünf Jahren vor Melanchthons Tod 1560 überstieg die Zahl der Studenten sogar noch die zur Zeit Luthers. Den ausländischen Studenten galt offenbar die besondere Fürsorge des Praeceptors. Lange Zeit hielt er für sie wegen ihrer zunächst noch mangelhaften Deutschkenntnisse am Sonntag biblische Sermones, d. h. Auslegungen, in Latein. Vor allem nach seiner Heirat 1520 hatte er ständig auch ausländische Studenten in seinem Hause und an seinem Tisch, manchmal, wie er selbst stolz berichtet, mit bis zu elf Sprachen. Mehrere Jahre lang betrieb er in seinem Hause auch eine *schola privata* zur Vorbereitung von Acht- bis Zehnjährigen auf das Studium.

Vor allem ist aber auch zu beachten, daß Melanchthon sehr bald in zwei Fakultäten zugleich las. 1519 machte er neben seinen beiden artistischen Magistern auch seinen *Baccalaureus in Biblicis*. 1526 ernannte ihn der Kurfürst dann offiziell zum Professor der Theologie. Er hat fast die ganzen 42 Jahre seiner akademischen Tätigkeit hindurch auch theologische Vorlesungen gehalten, exegetische und systematische.

Er ist ja auch, wie aus den Tischreden hervorgeht, der Anreger der Übersetzung des Neuen Testaments durch Luther auf der Wartburg gewesen und fungierte bei der anschließenden Übersetzung des Alten Testaments ständig als Berater.

3. Literarischer Einfluß

In seinen Universitätsreden vertrat er immer wieder die These, daß Bildung durch die klassische Antike und Theologie unbedingt zusammen gehören. So verstand er auch seine artistischen Veröffentlichungen schon als theologischen Beitrag. Es sei hier nur seine griechische Grammatik genannt, die in hundert Jahren fast fünfzig Auflagen hatte. Bei seiner *Grammatica Latina* sind es sogar nahezu hundert Auflagen gewesen. Von großem Einfluß waren auch seine Bücher über Dialektik und Rhetorik sowie seine schulpädagogischen Werke.

Aus seiner theologischen Arbeit sind zunächst einmal die 1521 erstmals gedruckten *Loci communes* (Grundbegriffe der Theologie) zu nennen. Man kann sie als die erste lutherische Dogmatik bezeichnen. Schon in den ersten fünf Jahren nach ihrem Erscheinen hatte sie 18 Auflagen.

Die *Confessio Augustana*, die in der Betonung des mit der Römischen Kirche Gemeinsamen – bei gleichzeitiger klarer Herausstellung der Unterschiede – bis an die Grenzen des Möglichen geht, ist maßgebend für viele Bekenntnisse auch im Ausland gewesen. Dies gilt sowohl von der unveränderten Form von 1530 (*CA invariata*), wie auch von der 1540 veränderten Form (*CA variata*). Letztere ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie in Artikel X zwar weiter die unmittelbare Gegenwart Christi im Abendmahl nachdrücklich herausstellt, aber nun nicht mehr von solcher Präsenz Christi mit seinem Leib und Blut *in* den Elementen Brot und Wein spricht (im Sinne einer Identifizierung), sondern von einer Präsenz, die *mit* den Elementen Brot und Wein verbunden ist. Dadurch meinten dann auch die oberdeutschen Anhänger der Reformation, die stärker von Calvin beeinflusst waren, der *Confessio Augustana* zustimmen zu können.

Auch im Ausland viel gelesen wurde Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ von 1528, ein Handbuch zu Predigt und Glaubensunterricht für Pfarrer und Schulmeister.

4. Die Tätigkeit als Berater

Da Luther wegen der Reichsacht Kursachsen nicht verlassen konnte, lag die Last der Beratung auf Reichstagen, bei Religionsgesprächen, internen Verhandlungen und bezüglich der Erstellung vieler Gutachten bei Melanchthon. Daher wurde er auch im Ausland immer wieder als Ratgeber in Anspruch genommen, zumal es bisweilen politisch klüger war, sich auf ihn zu berufen statt auf den geächteten Luther. Dennoch hielten manche der Alt-

gläubigen Melanchthon gerade wegen seines diplomatischen Geschicks für gefährlicher als Luther. Es gab nach dem Augsburger Interim, das Melanchthon ablehnte, 1548 sogar eine Situation, in der Karl V. von Moritz von Sachsen dessen Auslieferung verlangte, was der Kurfürst jedoch verhinderte.

Nachdem der Praeceptor in Wittenberg eine Universitätsreform durchgeführt hatte, wirkte er ebenso bei den Reformen der meisten anderen deutschen Universitäten mit. Nicht wenige Lehrstühle an anderen Universitäten wurden von seinen ehemaligen Schülern wahrgenommen, so daß ausländische Studenten indirekt auch dort mit ihm in Berührung kamen.

Schließlich hat Melanchthon modellhaft höhere Schulen aufgebaut, die im Sinne eines christlichen, evangelischen Humanismus geprägt waren, so z. B. in Eisleben und Nürnberg. Er ist dann maßgeblich in über fünfzig Städten an entsprechenden Schulgründungen beteiligt gewesen, auch direkt und indirekt in der Diaspora.

II. Die Beziehungen Melanchthons zu den verschiedenen Staaten und Regionen Europas

Der Schwerpunkt wird dabei auf Osteuropa liegen, nachdem vorweg eine kurze Zusammenfassung hinsichtlich der übrigen Länder erfolgt. Immer aber kann es sich nur um schlaglichtartige Beispiele handeln.

1. West- und Südeuropa

Bezüglich Griechenland wissen wir, daß Melanchthon neun Monate lang den Diakon Demetrios beherbergte und auf Grund seiner vielen Gespräche mit ihm schließlich einen Brief an den Ökumenischen Patriarchen Joaphat II. schrieb. Darin führte er aus, daß die reformatorische Lehre in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, aber auch mit den früheren hl. Synoden und den Kirchenvätern stände. Er legte eine griechische Übersetzung der Confessio Augustana bei. Es ist bisher ungeklärt, in welchem Maße der Praeceptor an der Übersetzung beteiligt war.

In Italien, Frankreich und England beruht Melanchthons Einfluß zunächst einmal auf der Verbreitung seiner Schriften. In Italien kamen seine Werke, wie die Luthers, sehr bald auf den Index, wurden aber weiter auf dem „schwarzen Markt“ vertrieben, so z. B. durch den Buchhändler Francesco Calvo aus Como. Einiges wurde sogar ins Italienische übersetzt, so die *Loci communes*, der Traktat über die Kirche und die vom Praeceptor

überarbeitete Weltgeschichte, das *Chronicon Carionis*.

In England gab es Übersetzungen von über zwanzig Schriften Melanchthons. Noch zu seinen Lebzeiten sind einige Schriften ins Französische übertragen worden. Ja, die dortige Reformationsforschung hat dargelegt, daß Melanchthon in Frankreich weit bekannter war als Luther. Auch privaten Briefwechsel pflegte der Praeceptor dorthin, u. a. mit den Brüdern Bellay, von denen der eine ein berühmter humanistischer Schriftsteller und der andere Bischof von Paris war.

Im Jahr 1531 richteten die evangelischen Reichsstände an König Franz I. von Frankreich und Heinrich VIII. von England in von Melanchthon verfaßten Briefen diplomatische Gesuche mit der Bitte um Beistand.

1534 sandte der Praeceptor ein aus Frankreich von ihm erbetenes Gutachten nach Paris, das *Concilium ad Gallos*. Darin wird deutlich, wie vieles aus der römischen Kirche Melanchthon um einer Einigung willen freiwillig zu tolerieren bereit war, wenn nur die reformatorische Lehre von der „Rechtfertigung allein aus Gnaden“ erhalten bliebe. Er beharrt zwar auf der Beibehaltung der Priesterehe und der Abschaffung der Mönchsgelübde, will aber notfalls Konzessionen bei der Heiligenverehrung und bei der geistlichen Hierarchie machen – bis hin zur Beibehaltung der Ämter des Papstes und der altgläubigen Bischöfe. Diese Zugeständnisse sind ihm später von seinen lutherischen Kontrahenten massiv vorgeworfen worden.

1535 wird Melanchthon dann von Franz I. eingeladen, aber sehr zu seinem Ärger erteilt ihm der Kurfürst – trotz der Fürsprache Luthers – die Genehmigung nicht. Als Gründe dafür wurden mangelnder Schutz und gebotene Rücksicht auf Habsburg angegeben.

Sehr viel zurückhaltender als Franz I. antwortete auf den Brief der evangelischen Reichsstände Heinrich VIII., dem Melanchthon ja die zweite Auflage der *Loci* gewidmet hatte. Dann aber sucht der englische König doch nähere Verbindung zu diesem und den anderen Wittenbergern. Letztlich war der Grund dafür die Hoffnung auf die Zustimmung der Reformatoren zu seiner beabsichtigten Scheidung von Katharina von Aragon. Zusammen mit den anderen Wittenbergern erteilt Melanchthon ihm den unglücklichen Rat, daß bei der gegebenen, verfahrenen Lage eine geheime Doppelhehe am ehesten noch erträglich wäre. Ein vom König erbetener Aufenthalt Melanchthons in England wird vom Kurfürsten ebenfalls vereitelt. Die Universität Cambridge hatte ihm sogar eine Professur angeboten und dafür schon vorweg hundert Pfund für die Reise ausgesetzt.

Als Franz I. dann Lutheraner in Paris verfolgt und Heinrich VIII. Thomas Morus u. a. hinrichten läßt, gibt Melanchthon seine Hoffnungen auf diese Könige auf.

Dennoch hat er in England indirekt bleibenden Einfluß: Das unter Edward VI., dem nächsten König, vom Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer, verfaßte *Common Prayer Book* und die „42 Artikel“ haben als eine Grundlage die von Melanchthon und Bucer verfaßte Reformationsordnung für das Erzbistum Köln; sie weisen auch darüber hinaus wichtige Berührungspunkte mit der *Confessio Augustana* auf.

2. Ungarn

Im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1997 ist bereits ein sehr interessanter Aufsatz von Andrej Hajduk erschienen über „Melanchthons Beziehungen zur Slowakei“³. In der Reformationszeit gehörte die Slowakei ja zu Ungarn. Im folgenden werden nur die wichtigsten Hinweise aus diesem Aufsatz erwähnt. Sie werden ergänzt durch weiteres Material. Vor allem aber kommt auch Westungarn zur Sprache und, soweit möglich, Zentralungarn. Letzteres ist ja, seit der Schlacht bei Mohacs 1525, weitgehend unter türkischer Herrschaft gewesen.

Nach Hajduk haben zwischen 1522 und 1560 442 Studenten aus Ungarn die Universität Wittenberg besucht. In einem Bericht des Bischofs von Kalosca, Franz Frangepan, heißt es über eine Anhörung von lutherisch gesinnten Geistlichen: „Das Volk, aber vor allem der Adel, ist verdorben, und die Pfarrer, mit denen sich der kaiserliche Abgesandte unterhielt, sprachen so, als ob alle die Schule Melanchthons besucht hatten.“⁴

Neben den zahlreichen Briefen des Praeceptors an ehemalige Wittenberger Studenten aus Ungarn, die nun als Pfarrer seinen Rat erbitten, finden sich auch eine ganze Anzahl von Schreiben an ungarische Magnaten. Häufig werden an sie, wie ebenso an Stadträte, auch Empfehlungen bezüglich zurückkehrender Pfarrer gerichtet. Wie sehr sich Melanchthon bis in äußerliche Dinge um seine Studenten kümmerte, zeigt u. a. ein Geleitbrief von ihm, damit seine Studenten am Zoll nicht wegen ihres Gepäcks behelligt würden.

Bisweilen nahm er auch Ungarn, die aus türkischer Gefangenschaft geflohen waren, eine Zeitlang in seinem Hause auf (z. B. Conrad Cordatus und Bartholomaeus Georgiewicz). Im o. a. Artikel geht Hajduk ausführlicher auf

3 Andrej Hajduk, Melanchthons Beziehungen zur Slowakei, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1997, S. 143–156.

4 A. Hudak, Melanchthon und die Slowakei, in: Ein Leben für Kirche und Volk, Festschrift Steinack, 1960, S. 36.

Leonhard Stöckel ein, den man geradezu den Praeceptor Hungariae nannte. Er hatte sieben Jahre lang in Wittenberg studiert. Melanchthon empfahl ihn als Rektor der Schule in Bartfeld. Dort hat er nicht nur im Sinne seines Meisters unterrichtet, sondern schließlich auch eine neue Schule nach dem Modell seines Lehrers aufgebaut. Stöckel schuf die ersten Schulgesetze in der Slowakei. Nach dem Stand der bisherigen Literatur verfaßte er auch das erste lutherische Bekenntnis in der Slowakei für fünf der Städte, die *Confessio Pentapolitana*, in der wörtlich an die Confessio Augustana angeknüpft wird.

Weiter sei an Matthias Devay erinnert. Melanchthon nennt ihn einen durch Glauben, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Klugheit ausgezeichneten Mann. Er schenkt ihm als Zeichen der Zuneigung seinen Kolosser-Kommentar und empfiehlt ihn an einen der Magnaten. Devay wird Rektor in Scisco. Beim Türkeneinfall geht er wieder nach Wittenberg und wird nun von Melanchthon an den Markgrafen von Sachsen-Anhalt empfohlen, der Besitzungen in Westungarn hatte. Schließlich wirkt Devay kurz in Debrecen und dann länger in Siebenbürgen. Er wird später der Irrlehre bezüglich des Abendmahls bezichtigt als einer, der über die Gegenwart Christi wegen der Abschaffung der Elevation der Hostie nicht richtig lehre, aber Luther nimmt ihn und den Praeceptor in Schutz.

Ein Melanchthonschüler ist auch derjenige gewesen, der als erster das Neue Testament in ungarischer Sprache herausgab, nämlich Janos Sylvester Erdösy, später Rektor einer Schule in Uj-Sziget. Es ist auch dem Einfluß des Wittenberger Lehrers zu verdanken, daß Sylvester die erste ungarische Grammatik und das erste ungarische Wörterbuch verfaßt hat. Nach Wittenberg war er von der Universität Krakau aus gekommen, und zwar auf Empfehlung eines anderen Schülers von Melanchthon, der dort lehrte: Leonhard Coxe. An Sylvester zeigt sich also schon, daß Melanchthon neben dem theologischen auch erheblichen geisteswissenschaftlichen Einfluß in Ungarn hatte.

Als weiteres Beispiel sei Peter Bornemisza genannt. Er war nicht nur als Superintendent tätig, sondern ebenso als klassischer Philologe. Sein humanistisches Nachwort zur Elektraübersetzung, wie auch viele Zitate in seinen Postillen, folgen weithin den Formulierungen Melanchthons. Von einem anderen Lieblingsschüler Melanchthons, Szigmund Gelous, stammt eine Orest-übersetzung.

Theologisch ist im Blick auf Bekenntnisschriften in Ungarn noch folgendes wichtig: Die Confessio Augustana hat nicht nur auf die oberungarische Pentapolitana, sondern ebenso auf die *Confessio Montana* und die *Confessio Scepusiana* Einfluß gehabt. Das gleiche gilt für die Abendmahlslehre,

die in der *Brevis Confessio* auf der Synode zu Erdörd 1545 angenommen wurde. Es handelt sich bei diesem „kurzen Bekenntnis“ um den Text der *Confessio Augustana variata*. Fraglich ist jedoch, ob man auf dieser Synode die *Variata* wirklich als Abweichung von der *Confessio Augustana invariata* empfunden hat. Generell dürfte gelten, daß viele der Lutheraner in Ungarn auch den späten Melanchthon voll im Consensus mit Luther sahen. Andere Schüler des Praeceptors jedoch schlossen sich der helvetischen Richtung an. Solyom kommt zu folgendem Ergebnis: „Jene ungarländischen Studenten, die schon unter irgendwelchem schweizerischen Einfluß standen, als sie nach Wittenberg gingen, oder später unter Schweizer Einfluß gerieten, erhielten von Melanchthon keine so ausschlaggebende Beeinflussung, daß sie geeignet wäre, den Schweizer Einschlag zu verdrängen. Nicht Melanchthon leitete sie zur Schweizer Richtung, aber er hat sie auch nicht von jener abgewandt.“⁵

Die eigentliche Problematik hinsichtlich der *Variata* bestand darin, daß Melanchthon selbst die dort im Abendmahlsartikel gebrauchten Formulierungen zwar voll und ganz im Sinne Luthers verstand, aber diese auch anders gedeutet werden konnten, nämlich im Sinne Calvins. So kam es, daß schließlich ein Teil der reformatorisch gesinnten Ungarn im *Corpus doctrinum*, der Zusammenfassung der theologischen Schriften Melanchthons, den Inbegriff der Lehre Luthers sahen, während die Mehrzahl der ungarischen Theologen den Weg Calvins ging.

Nun zu Siebenbürgen:

Zur Zeit der Reformation war dieser Teil Ungarns als ein türkischer Vasallenstaat relativ selbständig.

Die Regenten konnten es nicht verhindern, daß 1542 Kronstadt und das ganze Burzenland lutherisch wurden. Der Reformator war Johannes Honter, den Elert geradezu den Melanchthon Siebenbürgens nennt.⁶ Honter war Schulmann, Buchdrucker, Ratsherr und seit 1544 Stadtpfarrer in Kronstadt. Er verfaßte eine eigene Kirchenordnung und veranlaßte eine entsprechende Visitation. Andere Städte schlossen sich dieser Reformation an. Hermannstadt schickte aber erst eine Gesandtschaft nach Wittenberg, um eine ausdrückliche Stellungnahme der Reformatoren zur Kronstädter Kirchenordnung zu erbitten. Diese lassen in ihrer Begeisterung die besagte Kirchenordnung sofort drucken, mit einer Vorrede, die bezeichnender Weise aus der Feder Melanchthons stammte. Fortan gibt es einen sehr regen Brief-

5 J. Solyom, Melanchthonforschung in Ungarn, in: Referate des Internationalen Lutherforscherkongresses 1961, S. 180.

6 Werner Elert, Morphologie des Luthertums II, S. 180.

wechsel des Meisters mit Honter. Auch in einer ganzen Anzahl von neuerichteten Schulen an verschiedenen Orten Siebenbürgens herrschte melanchthonischer Geist. Unter dem Einfluß des Wittenberger Meisters hat Honter ferner mit einer Kodifizierung eigenständigen siebenbürgischen Rechts begonnen, das dann 1553 in einem Eigen-Landrecht zum Abschluß kam. Zwischen Honter und dem Praeceptor hat wohl auch der Rektor Valentin Wagner als Verbindungsmann fungiert, der dann später der nächste Stadtpfarrer von Kronstadt wird. Wagner hatte 1542 in Wittenberg studiert und blieb auch weiter in brieflichem Kontakt mit Melanchthon. Er kam 1552 erneut nach Wittenberg, nicht nur, um die Magisterprüfung abzulegen, sondern um sich auch ausführlich mit dem Meister zu beraten und die kursächsischen Gemeinden näher kennenzulernen zwecks Herstellung von Kirchengemeinschaft mit den Siebenbürgern. Wagner hat auch, ganz im Sinne seines Lehrers, einen griechischen Katechismus verfaßt. Des weiteren ist von ihm das erste deutsch-lutherische Gesangbuch in Siebenbürgen zusammengestellt worden.

Auf dem Landtag zu Torda 1558 war noch das Abendmahlsverständnis Melanchthons generell richtungweisend. Dann aber, auf der Synode zu Großwardein, kommt es zur Spaltung zwischen den siebenbürgisch-sächsischen und den meisten der ungarischsprechenden siebenbürgischen Gemeinden, die sich nun an Calvin ausrichten. Die siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden haben später, im Jahr 1559, die bei ihnen gültigen Lehren in der *Formula pii consensus* zusammengefaßt, deren Autor der Superintendent Lukas Unglerus, auch er ein Melanchthonanhänger, war. Diese Formula bekennt sich entschieden zur Confessio Augustana, ausdrücklich in der unveränderten Fassung.

Im 17. Jahrhundert setzte sich unter den Siebenbürger Sachsen dann vollends eine Richtung durch, die sich von den späten Schriften Melanchthons distanzierte und nur noch auf seine frühen Werke zurückgriff.

3. Polen

Im 16. Jahrhundert haben etwa 500 Polen in Wittenberg studiert, obwohl der polnische König ihnen – zeitweilig – den Besuch dieser Universität verboten hatte.

Ein Beispiel für Melanchthons Fürsorge auch bezüglich polnischer Studenten ist ein erhalten gebliebener Studienplan. Er hat ihn für Adrian Chelmicki entworfen, der 1554 mit Graf Stanislaus Gorka nach Wittenberg kam. Als Mentor machte er ganz individuelle, den Studenten nicht überfordernde Vorschläge für alle Tage der Woche.

Korrespondenz des Wittenberger Meisters mit Polen ist erst seit 1536 nachzuweisen. Dann aber stand er in Verbindung mit allen bedeutenderen Vertretern der polnischen Reformation und den dortigen Humanisten.

So hatte Melanchthon Verbindung mit Jan Monczynski, dem ersten polnischen Lexikographen, der für die kulturelle Entwicklung in diesem Land viel bedeutete. Nach dem Tode von dessen Mäzen bittet der Praeceptor den Testamentsvollstrecker, er möge das Monczynski ausgesetzte Legat nun auch tatsächlich auszahlen. Freundschaftlich war der Wittenberger auch mit dem höchst einflußreichen politischen Schriftsteller und Theologen Andreas Modrzewski verbunden.

Schließlich gab es enge Beziehungen Melanchthons zu dem eigentlichen Reformator Polens Johannes a Lasco. Er war vorwiegend von Calvin beeinflusst, lobte aber zugleich auch den Praeceptor als Humanisten, Theologen und Gehilfen Luthers sehr. So stark ist Lascos Verbundenheit mit dem Wittenberger, daß er ihm seinen liebsten Zögling Burganos anvertraut. Darüber wundert sich Erasmus, denn Melanchthon sei doch lutherischer als Luther selbst.

In den von Scheible herausgegebenen Regesten über den Briefwechsel Melanchthons finden sich bezüglich Lasco fünf Briefe. Als dieser 1556 wieder einmal in Wittenberg ist, wird er von allen Theologen dort sehr gastfreundlich aufgenommen, und speziell Melanchthon spricht mit ihm sehr ausführlich über die Einigung der gesamten protestantischen Bewegung.

Nach 1565 schwindet dann die Autorität Melanchthons in Polen. Der Antimelanchthonismus gewinnt bei den lutherisch gesinnten Geistlichen die Oberhand unter dem Druck der Gnesiolutheraner, die dem Praeceptor bald nach dem Tode Luthers Verrat wegen zu nachgiebiger Haltung gegenüber den Altgläubigen und Verwässerung der Rechtfertigungslehre durch Ansätze von neuer Werkgerechtigkeit zu Unrecht vorwarfen. Im Jahr 1570 schafft Lasco es dann aber, im *Consensus von Sandomir* eine föderative Union von Calvinisten und Lutheranern zustandezubringen.

4. Böhmen

In dem o. a. Büchlein über Melanchthon als Wegbereiter der Ökumene⁷ wird er als der bedeutendste Ansprechpartner der Tschechen bezeichnet. Einige Beispiele dafür:

7 Vgl. Anm. 2.

Zu dem Besuch von Vertretern der Brüderunität 1535 in Wittenberg gab deren Bischof Baworinsky den Abgesandten einen besonderen Brief an Melanchthon mit. Dieser antwortete ihm dann nach den Gesprächen der Reformatoren mit den Abgesandten, man sei sich im wesentlichen einig und deshalb solle über noch bestehende Unterschiede nicht gestritten werden. Es ist uns des weiteren auch ein Brief des Praeceptors an den lutherischen Schriftsteller und Theologen Christian Fischer erhalten, in dem ersterer sehr scharf die „Prager Artikel“ kritisiert und vor ihnen warnt, weil die Papisten damit die Böhmisches Brüder und die Lutheraner mattzusetzen suchen. In Joachimsthal ist Melanchthon bei seinem Freund Johannes Mathesius, der auch Tischgenosse Luthers und mit ihm eng verbunden war, zwei Mal zu Besuch gewesen. Bezüglich des Briefwechsels des Praeceptors mit Mathesius finden sich in den Regesten Scheibles über neunzig Nummern. In seinen Briefen bittet Melanchthon den Vertrauten auch seinerseits immer wieder um Kritik und Rat.

Bezüglich der politischen Lage hat der Wittenberger seinen Freunden häufiger Zirkularbriefe gesandt.

Der Prediger Simon Fischer, auch Scharanus genannt, erhält von ihm, als er eingekerkert ist, einen Trostbrief und wird nach seiner Befreiung in Wittenberg aufgenommen. Ebenso ist Melanchthon der Verfasser der Trostschrift, die die 1555 in Meißen versammelten Theologen an die Pfarrer senden, welche „in Behmischen und Laussnitzer grenzen“ um der reinen Lehre willen verfolgt werden.

Der Meister aus Wittenberg hatte auch enge Beziehungen zur Universität Prag. U. a. lehrten dort zwei Magister, die seine Schüler waren. Die Korrespondenz mit dem einen von ihnen, Martinus Collinus, umfaßt nach den Regesten fast einhundert Briefe.

5. Österreich

Die Hofprediger von König Ferdinand, die Bischöfe von Wien, versuchten, Melanchthon für die alte Kirche zurückzugewinnen, aber er antwortete ebenso höflich wie bestimmt mit einem Nein. Es gibt ferner Briefe Melanchthons an mehrere Räte des Königs, die anders als Ferdinand selbst mit der Reformation sympathisierten: Heinrich Reibisch, Adam Carolus, Kaspar von Nidbruck und Graf Heinrich von Starhemberg. Letzterer hatte in Wittenberg studiert und war zeitweilig sogar Rektor der Universität ehrenhalber gewesen, wozu man adlige Studenten bisweilen zu ernennen pflegte.

Der spätere Kaiser Maximilian II., der schon früh zur Reformation hinneigte, schickte 1556 an Melanchthon einen Fragenkatalog bezüglich seines Hofpredigers Pfäuser. Es ging darin u. a. um die Autorität der Konzilien, um die guten Werke, um das Fegefeuer, um Konsekration und Beichte. Der Wittenberger antwortete mit einem zwölf Oktavseiten umfassenden Brief, der einen tiefen Eindruck auf Maximilian machte und ihn innerlich vollends für den Protestantismus gewann, besonders für den Melanchthonismus. Einhalb Jahre später gibt es noch einmal einen Briefwechsel mit Maximilian, in dem der Praeceptor zu den bayerischen Inquisitionsartikeln Stellung nimmt.

Nach Niederösterreich schickt Melanchthon dem Adelsherrn Leopold Grabner zu Rosenberg und Pottenbrunn am Kamp seine Examensordnung und warnt vor Streitigkeiten über das Abendmahl. Grabner gehörte zu den eifrigsten Wortführern der evangelischen Stände in Niederösterreich. Er hat auch die niederösterreichische protestantische Agende gedruckt. Diese Agende war erarbeitet worden von David Chytraeus, der auf Empfehlung des Praeceptors als Professor in Rostock lehrte. Ihn hatten die Stände dazu nach Österreich eingeladen. Des weiteren hat Chytraeus dort auch eine Katechesis geschrieben, die zeigt, wie sehr er unter dem Einfluß Melanchthons stand.

Grabner schreibt dann später mit zwei anderen Standesgenossen an Melanchthon, was zu tun sei, wenn schwärmerische Prediger die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl leugnen und sich dafür auf eine entsprechende Auslegung der Confessio Augustana durch Calvin berufen. Der Wittenberger antwortet, indem er auf sein Examen ordinandi verweist.

Loesche merkt zum Fortgang der Entwicklung in Österreich folgendes an: „Leider kam mittelbar aus Österreich auch die heftigste Anfeindung, die Melanchthon im eigenen Lager erfuhr, nämlich aus Istrien durch Flacius ‚Illyricus‘ ..., den einstigen Schüler, dann anmaßenden Feind des mehr als zwei Jahrzehnte älteren Meisters.“ Flacius war ja eine Zeit lang der Anführer der Gnesiolutheraner. Loesche schreibt dazu weiter: „Es war ein großes Unglück für den Protestantismus hierzulande, daß sich viele Flacianer einnisteten, die als Fanatiker mit eisernem Reif um Hirn und Herz Kaiser Maximilian an der Herstellung des Friedens verzweifeln ließen.“⁸

Unter dem Nachfolger Maximilians wurden dann durch die Gegenreformation die meisten reformatorischen Ansätze wieder zerstört. Dennoch kam es schließlich zur Evangelischen Kirche A. B. und H. B. in Österreich.

8 E. Loesche, Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich, 1909, S. 152f.

III. Anstöße für die Gegenwart

Auch heute ist es für die Diaspora wichtig, daß von Melanchthons Bemühen zusammenführende Wirkungen ausgehen.

Die Leuenberger Konkordie, durch welche Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen möglich wurde, greift in dem entscheidenden Artikel 15 auf die Formulierung Melanchthons in der *Confessio Augustana variata* zurück.

Ferner: Schon 1980 erklärte eine Kommission von führenden evangelischen und katholischen Theologen, daß die 28 Artikel der *Confessio Augustana* als Grundlage für das heutige Bemühen der Kirchen um ihre Einheit höchst geeignet sind.⁹ Im Verfolg dessen ist dann die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ entstanden, die nun dem Vatikan und den lutherischen Kirchen mit der Bitte um Zustimmung vorliegt. So ist auch für die Zukunft nicht nur eine Beschäftigung mit Luther notwendig und hilfreich, sondern auch mit seinem ihn ergänzenden Freund und Partner Philipp Melanchthon, dessen Einfluß oft in der Kirchengeschichte erheblich unterschätzt worden ist.

Literatur (in Auswahl)

- Bartel, O.*, Luther und Melanchthon in Polen, in: Referate des Internationalen Lutherforscherkongresses 1961, S. 165–175
- Binder, L.*, Melanchthon in der siebenbürgischen evangelischen Kirche, in: *Theolog. Lit. Zeitung* 1977, S. 5–22
- Borszak, I.*, Zur Frage der Rezeption Melanchthons in Ungarn, in: *Studien der deutsch-ungarischen Beziehungen* 1969, S. 52–69
- Hajduk, A.*, Melanchthons Beziehungen zur Slowakei, in: *Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 1997, S. 143–156
- Hudak, A.*, Melanchthon und die Slowakei, in: *Ein Leben für Kirche und Volk, Festschrift Steinack*, 1960, S. 34–37
- Gündisch, G., Rheinert, H.*, Melanchthon und die Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus, in: *Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde* 1979, S. 1–14
- Kovacs, E.*, Melanchthon und Ungarn, in: *Philipp Melanchthon – Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae*, 1963, S. 261–299
- Loesche, E.*, Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 1909
- Rhein, Stefan*, Melanchthon und Europa. Eine Spurensuche, in: *J. Haustein, Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte* 82, 1997, S. 46–61

- Scheible, H., Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546, in: Siebenbürgisches Archiv, Bd. 19, 1985, S. 36–66
- Melanchthons Briefwechsel, Bd. 1–8 (Regesten), 1977–1995
 - Melanchthons Sorge um die Diaspora, in: Die ev. Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 1997, S. 9–25
- Solyom, J., Melanchthonforschung in Ungarn, in: Referate des Internationalen Lutherforscherkongresses 1961, S. 178–188

Wiedergeburt und Erneuerung in den osteuropäischen Kirchen unserer Zeit

#335 ^e Ein Beitrag aus der Perspektive der Kirche Lettlands¹

Während der letzten zehn Jahre haben wahrhaftig grundlegende Wandlungen im Leben der Kirche und der Gesellschaft Lettlands stattgefunden. Dieser äußerst kurze Zeitabschnitt gibt uns die Möglichkeit, auf die Vorgänge in der Kirche zurückzuschauen und diese zu bewerten.² Möglicherweise können wir aber dabei auch gemeinsame Tendenzen in der Entwicklung aller europäischen Kirchen entdecken.

Die Wortverbindung „Wiedergeburt und Erneuerung“ betrifft die Situation und die jüngste Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands ganz unmittelbar, denn genau so nannte sich die vor zehn Jahren – am 14. Juni 1987 – gegründete Bewegung, in welcher sich 17 lutherische Pastoren zusammenschlossen, um für neue Möglichkeiten des kirchlichen Lebens zu kämpfen.³

Dabei handelt es sich bei „Wiedergeburt und Erneuerung“ primär um einen theologischen Begriff, der dem Titusbrief (3,5) entnommen ist, wo vom „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist“ die Rede ist. Daher dürfen wir, wenn wir von der Wiedergeburt des kirchlichen Lebens sprechen, uns nicht nur auf den äußeren Ablauf der Ereignisse konzentrieren und dabei den theologischen – wenn ich das sagen darf: qualitativen – Aspekt übersehen.

Die ersten Anfänge der Demokratisierung in der ehemaligen Sowjetunion lösten auch in Lettland völlig neue gesellschaftliche Prozesse aus.

1 Vortrag bei der Ostkirchentagung am 9. 9. 1997 in Goslar. Aus dem Lettischen von Johannes Baumann.

2 Über die politischen Aspekte des kirchlichen Lebens habe ich im Journal „Ceļš“ (Weg) geschrieben: Juris Rubenis, Das Luthertum in der postkommunistischen Gesellschaft: „Politik der Christen“ oder „christliche Politik“, 1/1994, S. 102–108.

3 Bericht über die Entstehung der Gruppe von Geistlichen „Wiedergeburt und Erneuerung“, in: „Auseklis“ (Morgenstern), 1/1987, S. 83–94.

Lettland ist einer der drei baltischen Staaten, die im Jahr 1940 von der Sowjetmacht besetzt wurden. Nach einer fast fünfzig Jahre langen ideologischen Unterdrückung schlossen sich auch in der Kirche Menschen zusammen, die unter neuen Voraussetzungen entschlossen waren, für eine lebendige und freie Entfaltung der Religion zu kämpfen.

Lettland ist nicht nur von einer einzigen Kirche geprägt. Hier gibt es zwei fast gleich starke Konfessionen: die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Kirche. Dazu kommt die russisch-orthodoxe Kirche, die an dieser Stelle auch erwähnt werden muß. Jedoch können wir heute rückblickend sagen, daß sich die genannten Aktivitäten anfangs nur in der lutherischen Kirche abspielten.

Ursprünglich war die Bewegung der Pastoren „Wiedergeburt und Erneuerung“ nur als geistliche Bewegung gedacht, deren Aufgabe es war, für die Rechte der Kirche zu kämpfen. Zu den Unterdrückungsmaßnahmen gehörten die diskriminierenden Gesetze, die das Leben der religiösen Gemeinschaften in der Sowjetunion damals prägten.

Doch wurde im Fortgang der Ereignisse deutlich, daß diese religiösen Forderungen nur durch eine radikale politische Änderung der Gesellschaft und der Gesellschaftsordnung zu erfüllen waren. Daher waren auch lutherische Geistliche bei der Gründung der sehr einflußreichen großen Massenbewegung „Volksfront“ von Anfang an dabei. Einige von ihnen wurden sogar in die Leitung der Volksfront gewählt. Auch ich habe mich für eine kürzere Zeit an den politischen Prozessen in Lettland während der Jahre 1988 und 1989 unmittelbar beteiligt.

Allmählich änderte sich gleichzeitig mit der Situation des Staates und schließlich mit der Proklamation der Unabhängigkeit Lettlands auch die Situation der Kirche. Allmählich erhielt die Kirche die Rechte zurück, welche sie in einem demokratischen Staat genießt. Die äußere Freiheit war damit politisch und religiös wiedergewonnen. An dieser Stelle kommen wir zu der sehr interessanten Frage: was geschah eigentlich im Leben der Kirche und der Gesellschaft danach? Wenn wir das am biblischen Beispiel illustrieren möchten, dann kam die Kirche in die gleiche, alles andere als einfache Situation wie das Auserwählte Volk, welches gerade aus Ägypten ausgezogen war und einerseits seinen Sieg feiern konnte, aber andererseits unbewußt zur beängstigenden Einsicht kam, daß der Weg in die geistige Freiheit, in die vollkommene Freiheit sich vielleicht noch als viel komplizierter, länger und gewundener erweisen und viel mehr Kräfte erfordern wird als der Kampf mit dem Pharao. Es begann der Weg durch die Wüste oder der Weg der Selbsterkenntnis, des sich Bewußtwerdens über das eigentliche Ziel, der Auseinandersetzung mit sich selbst.

Diese letzten zehn Jahre lassen nicht nur Jubel aufkommen, sondern geben die Möglichkeit, die intensive und widerspruchsvolle Erfahrung eines Jahrzehnts kritisch zu beurteilen. Ich möchte an einigen bedeutenden Haltepunkten auf diesem Wege, der natürlich noch nicht zu Ende ist, Station machen. Meine Hoffnung dabei ist, daß ich etwas dazu beitragen kann, aus der Perspektive der lettischen Erfahrung das Geschehen in den Kirchen Osteuropas zu verstehen: die Erfahrung von Gewinn und Verlust sowie die Möglichkeiten der Entwicklung für die Zukunft.

1. Identitätskrise

Es war schon eine sehr inspirierende Erfahrung für uns, als die Kirche nach den langen Jahren der Verbote und Behinderungen ihre eigenen Presseerzeugnisse veröffentlichen, Fernseh- und Hörfunksendungen produzieren, Sonntagsschulen für die Kinder aufbauen, enteignete Gotteshäuser zurückbekommen, Gottesdienste in Schulen, Krankenhäusern, Altenheimen, Gefängnissen, bei den Einheiten der Streitkräfte halten konnte und vieles mehr. Jedoch wurde allmählich deutlich, daß alle diese neuen Möglichkeiten auch die entsprechende Qualifikation erfordern, welche die Pastoren und kirchlichen Mitarbeiter nicht immer vorweisen konnten.

Während der letzten Jahrzehnte wurde das Leben der Kirche hauptsächlich von zwei sehr gegensätzlichen Prinzipien bestimmt: das Opfer, also das Prinzip des heroischen Weges des Märtyrers, und das Prinzip des Überlebens. Neben den Blutzügen und den unerschrockenen Zeugen der Christusbotschaft gab es Kollaborateure, die ihre Kollaboration als Dienst im Interesse der Kirche erklären, und als die einzige Möglichkeit, mit der man im kommunistischen Regime überhaupt überleben konnte. Während der Zeit der Unterdrückung konnten diese beiden einander widersprechenden Aspekte dennoch nebeneinander existieren und so etwas wie die beiden Flügel einer einzigen Kirche bilden. Als das totalitäre Regime zusammenbrach, fingen die Konflikte in der Kirche ebenso an wie in der übrigen Gesellschaft. Eigentlich gibt es keine Kirche in den ehemals kommunistischen Staaten, die nach dem Fall des kommunistischen Regimes von der Periode komplizierter innerer Konflikte verschont geblieben wäre. Wie wir wissen, ist es in einigen osteuropäischen Kirchen sogar zur Spaltung gekommen.

Diese Auseinandersetzungen wurden verschärft durch mangelnde Toleranz und die schweren Leidenserfahrungen der vergangenen Jahre. Die Menschen wollten alles sehr schnell moralisch verdrängen. Eigentlich war das

eine noch schwerere Zeit der Prüfungen als die Zeit der politischen Kämpfe, denn in der Hitze des Gefechts fiel es auch den Leuten der Kirche, also den Christen, unendlich schwer, christliche Grundsätze bei der Neuordnung ihrer inneren Angelegenheiten zu beachten.

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands wirkten sich diese Kämpfe in der Weise aus, daß der bisherige, natürlich objektiv kollaborierende Erzbischof in der Synode im April 1989 abgewählt und gleichzeitig ein neuer Leiter der Kirche und ein neues Konsistorium gewählt wurde. Somit wurde die Kirchenleitung vollständig ausgewechselt. Dieser Vorgang hatte einerseits einen sehr positiven Aspekt, denn dadurch war es möglich geworden, viele Dinge ohne die Belastung durch die Vergangenheit völlig neu zu beginnen. Aber andererseits erschütterte er das Empfinden, gemeinsam einer Kirche anzugehören. Das löste einen Solidarisierungseffekt unter denjenigen aus, die mit dem Regime kollaboriert hatten, und bestätigte sie darin, daß es möglich ist, das Leben der Kirche mit politischen Mitteln zu ordnen. Später mußte die neugewählte Kirchenleitung selbst die bittere Erfahrung machen, daß einige Pastoren und Gemeinden ihre Unabhängigkeit erklärten.

Diese neuen Möglichkeiten bedeuteten eine gewaltige Herausforderung und Verantwortung: die Kirche war jetzt sichtbar und hörbar geworden, konnte aber damit auch öffentlich bewertet und kritisiert werden.

Die Kirche mußte gleichzeitig eine ganze Fülle von Problemen lösen. Es ist offensichtlich, daß eine qualitative Lösung in einem Zuge nicht möglich war. Einige der Anfangsjahre waren durch einen großen Zustrom von Menschen in die Kirchen gekennzeichnet. Doch bald folgte dem wieder der Rückgang, wenngleich nicht überall. Oft fühlten sich die Menschen in der Kirche nicht angesprochen oder fanden die Kirche nicht so vor, wie sie es sich vorher vorgestellt hatten.

So wurde plötzlich der akute Mangel an theologisch und pastoral gut ausgebildeten Geistlichen sichtbar. Während der Nachkriegsjahre wurden oft wegen des Pastoren Mangels theologisch nur unzureichend Ausgebildete oder für den Dienst im Pfarramt Ungeeignete ordiniert. Verzweifelt mußten wir feststellen, daß eigentlich der größte Teil der Pastoren nicht in der Lage war, ihren pastoralen Dienst qualifiziert auszuüben.

Das Modell des Pfarrdienstes, welches für die Zeit des Totalitarismus vielleicht geeignet war und den Verhältnissen entsprach, erwies sich jetzt als unzureichend und den Anforderungen nicht gewachsen. Die Gemeinden und die Pastoren mußten nun solche Formen ihrer Arbeit erlernen, die sie bis dahin nicht gekannt hatten. Das machte ihnen oftmals Angst, und viele Gemeinden und Pastoren lebten in den Schemata und eingefahrenen Gleisen

der Vergangenheit weiter. Daher war natürlich eine der ersten und wichtigsten Aufgaben die Erstellung eines qualifizierten Ausbildungssystems. Aber hier stieß die Kirche auf einen noch komplizierteren Sachverhalt. Anfangs, also gleich nach dem Fall des „eisernen Vorhangs“, waren alle osteuropäischen Kirchen bereit, sich den westeuropäischen Kirchen ungeteilt anzuvertrauen und von ihnen zu lernen. Doch die fünfzig Jahre andauernde theologische Isolation und die besonderen Lebensumstände, in denen eine lebendige Überzeugung und nicht eine formelle Zugehörigkeit zur Kirche gefordert war, ließen die Erkenntnis deutlich werden, daß die westeuropäischen und osteuropäischen Kirchen sich auf unterschiedliche theologische Paradigmen stützten, was den Dialog miteinander ernsthaft komplizierte. Dazu kommt noch, daß die Vertreter der osteuropäischen Kirchen häufig das Empfinden hatten, daß die westlichen Kirchen sie und ihre existenzielle Erfahrung nicht verstünden und sie als ein wenig unterentwickelte Kinder betrachteten, die ihre Mängel nur dann beseitigen könnten, wenn sie das theologische Denken und die Praxis des Gemeindelebens der westlichen Kirchen voll übernahmen.

Wenn ich das im Bild ausdrücken darf: der Westen hatte eine gut entwickelte Theologie, die aber nicht immer für die Menschen interessant war und sie ansprach. Der Osten hatte einen lebendigen Glauben, den er nicht immer theologisch formulieren konnte, denn häufig fehlte ihm dazu die theologische Basis.

Das fünfzigjährige kommunistische Regime hatte die Kirchen faktisch von den Prozessen der theologischen Entwicklung isoliert. Das schuf in diesen Kirchen das Gefühl von Unsicherheit, Mißtrauen und Minderwertigkeit, und verführte sie auch dazu, vieles, was sie nicht verstanden, sehr vereinfacht als schlecht oder falsch zu betrachten.

In diesen Kirchen wurden die Fragen nach dem Bekenntnis aktuell. Die Verschiedenheit der theologischen Auffassungen, auf die man in einer demokratischen Gesellschaft unweigerlich stößt, ließ die Frage nach der persönlichen Identität und der konfessionellen Identität der Kirche akut werden. Das verschärfte das Verhältnis nicht nur unter den Konfessionen, sondern auch im Inneren der eigenen Konfession bei der Suche nach dem „wahren und richtigen“ Bekenntnis.

Wie wir es bereits erwähnten, waren die osteuropäischen Kirchen nicht nur leidende Kirchen mit der Erfahrung des Märtyrerreiznisses, sondern auch Kirchen, die durch den Totalitarismus deformiert worden waren, denn sie mußten in einer deformierten Gesellschaft überleben. Dieses Überleben forderte, wie gesagt, oftmals einen sehr hohen Preis. In jeder Kirche gab es Geistliche oder sogar leitende Persönlichkeiten, die sich kompromittiert hat-

ten. So konnte man die Gesellschaft kaum zu einem neuen geistlichen Leben und zur Wahrheit anspornen, wenn man nicht in der Lage war, mit dem eigenen Erbe der Vergangenheit fertig zu werden. Jedoch war dadurch der Prozeß der Klärung und Auseinandersetzung sehr kompliziert und oftmals fast gar nicht zu verwirklichen.

Deshalb ist dies eine der Kernfragen an alle osteuropäischen Kirchen: wie können wir uns den Schatz der Erfahrungen, durch die wir als Christen während der vergangenen Jahrzehnte bereichert worden sind, erhalten und uns zugleich von dem Makel des totalitären Regimes befreien. Gerade hier sehe ich eine positive Perspektive der Zusammenarbeit zwischen den östlichen und westlichen Kirchen, bei der wir ein neues Modell von Kirche schaffen könnten, in welchem das Positivste aus der Erfahrung aller Kirchen zusammengetragen werden könnte.

2. Die Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen und der Dialog mit der Gesellschaft

Sobald die Kirche wieder die Möglichkeit hatte zu reden, wurde sie von einem Augenblick zum anderen für die Gesellschaft interessant. Auch die Gesellschaft war daran interessiert, nach den langen Jahren totalitärer Unterdrückung schnelle und einfache Antworten auf alle Fragen zu finden. Viele hatten die Vorstellung, daß die Kirche nun den leer gewordenen Platz auf dem Thron der Ideologie einnehmen könnte. Viele waren dieser Ansicht, weil sie ihre eigenen, oftmals irrigen Vorstellungen darüber hatten, was die Kirche sei. Als es ihnen deutlich wurde, was die Kirche in Wirklichkeit ist, wurde sie ihnen langweilig und uninteressant. Hier muß ich bemerken, daß es die Vertreter der Kirche oft nicht vermochten, die Gesellschaft auf eine Weise anzureden, die sie verstehen konnte. Man mußte doch berücksichtigen, daß ganze Generationen unter dem Einfluß der Vorurteile einer atheistischen Ideologie aufgewachsen und geformt worden sind. Oft lebten die Vertreter der Kirche in der Illusion, daß eine schnelle Evangelisierung des Landes durch rigorose und moralisierende Forderungen zu erreichen wäre. Doch bewirkte das nur das Gegenteil: dadurch fühlten sich die Menschen verärgert und von der Kirche abgestoßen.

Die Kirchen waren sich wohl bewußt, daß sie das gesellschaftliche Leben des Staates von innen her beeinflussen mußten, jedoch wußten sie nicht so recht, wie sie das anstellen sollten. Bei den ersten Wahlen nach der Wiedergewinnung der Selbständigkeit kandidierten mehrere Pastoren für

die Parlamente und wurden auch gewählt. Doch ihre Tätigkeit wirkte sich nicht nur positiv für die Kirche aus. Auch vermochten sie es nicht, die Interessen der Christen innerhalb ihrer Parteien durchzusetzen.

Ganz besonders kritisch wurde der Einsatz der Geistlichen in der Politik gerade von jenem Teil der Gesellschaft betrachtet, der von den Kirchen sehr stark unterstützt wurde. Dahinter stand die Absicht, die Geistlichen auf keinen Fall von irgendeinem Parteiprogramm politisch abhängig zu machen, und der Wunsch, daß sie ihre Arbeit unabhängig von irgendwelchen eng gezogenen Grenzen politischer Interessen verrichten möchten.

Die Kirchen stellten fest, daß sie es sich nicht leisten konnten, sich an einzelne politische Kräfte zu binden, sondern daß sie sich bemühen mußten, ihren Auftrag besser mit den Mitteln wahrzunehmen, die für die Kirche charakteristisch sind. Auch wurde es deutlich, daß die Aktualisierung christlicher Wertvorstellungen in der Gesellschaft nicht auf dem Wege eines politischen Klerikalismus zu erreichen war, sondern daß die Botschaft Christi nur aktuell werden kann, wenn die Kirche nicht versucht, die gesellschaftlichen und politischen Institutionen auf ihre Weise zu kopieren.

Hier möchte ich bemerken, daß die Umgestaltung der Gesellschaft in Osteuropa schneller vorangeht als die Veränderungen im Leben der Kirche. Demokratie heißt in allen osteuropäischen Ländern meistens die schnelle Übernahme der schlechten Erfahrungen des Westens, also die Übernahme der Philosophie des Konsums und die Verkündigung der Interessen des Ego als das allerhöchste Credo.

3. Perspektiven

Alles, was wir bisher bedacht haben, zeigt uns recht deutlich, daß die Prozesse der Wiedergeburt und Erneuerung in den osteuropäischen Kirchen nicht so glatt und einfach vonstatten gehen, wie viele das gerne möchten. Es sind schmerzhafteste Prozesse, wie alle Prozesse, die etwas mit der Geburt zu tun haben. Doch auch schmerzliche und fehlerhafte Erfahrungen lassen uns immer deutlicher die Perspektive erkennen, auf die die Kirchen in Osteuropa theologisch, pastoral und gesellschaftlich zugehen möchten.

Es ist völlig klar, daß dieses der eigene Weg einer jeden Kirche sein muß, denn die schematische Übernahme fremder Erfahrungen oder Formen wird mit großer Sicherheit für sie verheerende Folgen haben.

Die Kirchen müssen auf dem Wege der Klärung ihrer inneren Identität weitergehen. Nur die Gewißheit über die Grundlagen kann Sicherheit in der

Welt geben. Auch finden wir die Ursachen der Intoleranz oft in dem Gefühl der Ungewißheit. Wie anfangs gesagt, ist dieses ein theologischer Weg, der Weg des Dialogs mit Gott. Denn die Wiedergeburt und Erneuerung der Kirche kann nie ohne den Heiligen Geist geschehen, wie uns das erwähnte Text aus dem Titusbrief deutlich macht.

Es ist niemandem verborgen, daß die europäische Theologie in einer gewissen Krise steckt. Sie ist zwar auf das Feinste entwickelt, jedoch häufig farblos und vom eigentlichen Leben sehr weit entfernt, oft auch ohne die Absicht, in die Praxis des Lebens auszustrahlen. Seit mehreren Jahrzehnten ist eine scharfe Kritik gegenüber einer solchen vom Menschen weit entfernten Theologie deutlich wahrzunehmen. Diese Kritik geschieht nicht nur unter der Fahne des Fundamentalismus, wie man das oft darzustellen pflegt.

Die osteuropäischen Kirchen können von den westeuropäischen Kirchen viel lernen, auch von deren Fehlern. Wir freuen uns über die gut besuchten Gottesdienste im Baltikum und wollen keine leeren Kirchen haben wie in Deutschland oder in Schweden. Wir möchten keine Theologie haben, welche die christliche Praxis überflüssig oder zweifelhaft macht, sondern eine Theologie, die zu geistlichen Erfahrungen führt.

Wir wünschen uns eine biblische, aber offene Theologie, eine Theologie, der wir den Namen „En-Christo-Theologie“ geben könnten (aus dem Griechischen stammt der zentrale paulinische Ausspruch „en Christo“ – in Christus). So stellt sich die Frage, wie der Mensch ohne den Subjektivismus der Sektierer zu einem Leben in Christus kommen kann, zu einem Leben, das nicht vom Buchstaben, sondern von Gottes Geist bestimmt wird.

Den Ausweg finden wir gewiß nicht in einer neuen, noch rigoroseren Gesetzlichkeit oder in subjektiven geistlichen Spekulationen, auch nicht in der Legalisierung aller menschlichen Schwächen im Namen Gottes, sondern im Suchen nach der unmittelbaren Gotteserfahrung. In dieser Hinsicht könnte man von einer Bewegung sprechen, nicht nur in Osteuropa. So hat zum Beispiel der kürzlich neu ernannte schwedische Erzbischof Karl Gustav Hammar die Mystik als eine Kernfrage bezeichnet, der die heutige Kirche ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden sollte.

„Ich bin der Meinung, daß die Mystiker die Christen der Zukunft sind. Die Mystik ist die Möglichkeit der Kirche, dem Suchen des Menschen zu begegnen. Wir müssen es lernen, mehr unserem Herzen zu vertrauen und nicht nur unserem Gehirn. Wenn ich von Mystik spreche, meine ich die inkludierende Mystik, was bedeutet, daß Gott nie der Schöpfung entgegengestellt werden kann“⁴, sagte der Erzbischof.

4 In: Nachrichten aus der schwedischen Kirche, Nr. 1 vom 19. 3. 1997.

Von der großen Flut der neuen religiösen Bewegungen, die zur Zeit Europa überschwemmt, kann die Kirche etwas lernen. Abgesehen von der Zweifelhaftigkeit und sogar von der Gefährlichkeit vieler dieser Sekten für die menschliche Psyche, sprechen sie aber ein menschliches Grundbedürfnis an, welches die Menschen nicht immer in der Kirche stillen können: wie komme ich als Persönlichkeit zu einer lebendigen Gotteserfahrung? Auch die Kirche muß es heute lernen, nicht langweilig und oft in vielen unverständlichen Ausdrücken von Gott zu reden, sondern den Menschen zu helfen, Gott zu begegnen. Nur diese Erfahrung der Wirklichkeit Gottes gibt der Kirche ihre Notwendigkeit und Bedeutung. Ohne sie bleibt die Kirche auch mit einer hoch entwickelten Sozialarbeit eine Randerscheinung und ein überflüssiges Rudiment aus der Vergangenheit, eine soziale Institution, welche keinen Schaden anrichtet, aber auch niemandem etwas nützt.

Das bedeutet, daß die Kirchen in Osteuropa bereit sein müssen, beharrlich ihren theologischen Weg zu gehen und es nicht zuzulassen, daß es bei kontroversen theologischen Ansichten zu einer Spaltung kommt. Es wäre tragisch, wenn die Einheit der Kirche, die sie während der schweren Jahre der Unterdrückung bewahrt hat, unter demokratischen Verhältnissen verloren ginge.

Aus meiner Sicht ist die Einheit der Kirche das allerhöchste Gut, welches wir bewahren müssen, hinter dem alles andere zurückstehen muß. Das heißt, daß auch sehr notwendige und wünschenswerte Veränderungen im Leben der Kirche in ihrer von Gott bestimmten Geschwindigkeit geschehen müssen, die wir nicht beschleunigen können, ohne Schaden zu nehmen. Hier möchte ich an das Gleichnis vom Senfkorn erinnern, welches höher wächst als die übrige Ernte, dieses aber weder schneller noch langsamer tut, sondern genau so schnell, wie es ihm von Gott bestimmt ist.

Nur ein geduldig geführter innerkirchlicher Dialog, der allen Seiten das Gefühl gibt, auch angehört zu werden, eine ernsthafte theologische Arbeit, die sich mit der theologischen Entwicklung der letzten fünfzig Jahre gründlich auseinandersetzt, und die Vervollkommnung der Praxis des kirchlichen Lebens können zum erwünschten Erfolg führen. Dabei dürfen wir nicht nur von der notwendigen Entwicklung der theologischen und kirchlichen Praxis reden, sondern auch von der Gestaltung neuer Wirtschaftsmodelle für die Kirche, was manches Mal für ihr Weiterbestehen von ebenso großer Bedeutung ist.

Bei den Menschen in Osteuropa gibt es einen großen geistlichen Durst. Meinungsumfragen in Lettland sind dabei zu erstaunlichen Ergebnissen gekommen. In einer gemeinsamen Befragung Ende 1996 durch die Univer-

sitäten Uppsala und Riga über die Religiosität der Gymnasiasten wurde festgestellt, daß achtzig Prozent der Schüler in Lettland an Gott glauben.⁵

Eine andere Umfrage im März 1997 in Lettland stellte die Frage, welche Institution für die Einwohner Lettlands am glaubwürdigsten erscheint. Dabei wurde die Kirche von 57 Prozent der Einwohner genannt. Zum Vergleich: dem Fernsehen vertrauten 50,9 Prozent, der Presse 30,2 Prozent, und schließlich der Saeima, dem lettischen Parlament, 12,3 Prozent.⁶

Das bedeutet, daß die Kirche gewaltige Möglichkeiten hat, denn von denjenigen, die ihr am meisten vertrauten, waren nur die wenigsten Gemeindeglieder. Doch muß im kirchlichen Leben auf die Qualität und den Inhalt das Hauptgewicht gelegt werden, oder, um es theologisch auszudrücken: wir sollen in der Kirche als dem Leibe Christi die Gegenwart des lebendigen Christus auch wirklich erfahren.

Im Leben der Gesellschaft kann die Kirche bei der Beseitigung der Intoleranz und des Unfriedens ihren Beitrag leisten. Das bedeutet für die europäischen Kirchen, daß sie bei ihren nationalen Aufgaben auch die richtigen Akzente setzen sollten. So erhebt sich die Frage: wie können wir den ehemals unterdrückten und zahlenmäßig kleinen Nationen, wie das zum Beispiel die drei baltischen Völker – Letten, Litauer und Esten – sind, helfen, ihr Selbstbewußtsein und ihre geistige Identität wiederzugewinnen? Das würde für sie eine Hilfe zum Überleben bedeuten; es würde sie aber auch davor bewahren, sich zu Institutionen zu entwickeln, die nur engsten nationalistischen Interessen dienen und die Überlegenheit des eigenen Volkes gegenüber den anderen proklamieren. Leider müssen wir diese Entwicklung im kirchlichen Leben in Rußland oder im ehemaligen Jugoslawien beobachten.

Eine weitere Frage, zu deren Lösung die Kirche in der Gesellschaft beitragen kann, ist die nach dem Ausgleich zwischen den Unterdrückten und den Unterdrückern. Hierbei geht es um Beichte und Absolution. Was sollen wir mit der Vergangenheit machen? Was tun wir mit den Menschen, die sich in der Vergangenheit kompromittiert haben? Sollen wir nur nach den „reinen“ Kandidaten suchen, die sich politisch nicht kompromittiert haben, die aber zweifellos andere Fehler und Schwächen haben?

Noch einmal: hier könnte der Auftrag der Kirche darin bestehen, nicht zu richten, sondern dazu beizutragen, daß sich der Mensch verändert. Nicht nur in Osteuropa, sondern überall in der Welt ist es unmöglich, einen Men-

5 L. Taivans, Die Neigung der lettischen Schuljugend zu den neuen Religionen. Eine soziologische Forschungsarbeit.

6 In: „Diena“ (Tag) vom 2. 5. 1997.

schen zu finden ohne eine Belastung aus der Vergangenheit. Es wäre illusorisch, so jemanden zu finden, doch die Kernfrage hierbei ist: wie helfen wir den mit Fehlern beladenen Menschen, die sich schuldig gemacht haben, zu einem neuen Anfang?

Die Kirche kann und darf nicht mehr eine religiös-moralisierende bürgerliche Institution sein. Als solche wird sie stets am Rand der Gesellschaft bleiben. Sie muß den Menschen helfen, ein aktives Leben gemeinsam mit Gott zu führen, dessen Realität die Kirche doch gestaltet und 2000 Jahre lang erhalten hat. Das Christentum darf nicht zu einem bloßen Phänomen der Kultur verkommen, es muß stets etwas sein wie eine Formel für Verwandlung, kritische Masse, Katalysator – „Salz der Erde“, „Hefeteig“ –, die der Welt hilft, zu Gott zu kommen dadurch, daß sie den Menschen zu einem neuen Geschöpf werden läßt. Die Menschen suchen geistliches Leben, sie suchen eine geistliche Kirche, in der man die Realität Christi spüren und erfahren kann. Wenn diese Menschen die Möglichkeit eines lebendigen geistlichen Lebens in der Kirche nicht vorfinden, dann werden sie das bald an einer anderen Stelle suchen, und diese Menschen können wir sogar gut verstehen.

Die geistlichen Funktionen der Kirche auf dem politischen Weg des Volkes in die Freiheit werden in dem bereits erwähnten Beispiel aus dem Alten Testament sehr gut verdeutlicht. Als das Volk Israel aus Ägypten ausgezogen ist, erhält es seine politische Freiheit. Gott schließt mit ihm einen Bund, einen sehr schwer einzuhaltenden Bund, aber nur der wird es diesem Volk ermöglichen, das zu gewinnen, was jeder Mensch, jedes Volk und die Kirche braucht, um weiter zu bestehen: die geistige Freiheit.

Was können wir zusammenfassend sagen, wenn wir auf diese interessanten Erfahrungen der letzten zehn Jahre zurückblicken? Wir haben ebenso viele frohe wie schwere Augenblicke erlebt, wir sind von Illusionen freier geworden – in der Gesellschaft, in der Politik, in der Theologie und in der Kirche. Wir sind freier geworden von schnellen und oberflächlichen Entscheidungen. Und nach meiner Meinung ist es uns auch deutlich geworden, daß wir neben den übrigen Christen auf dieser Welt uns nicht als armselige und unterentwickelte Waisenkinder zu fühlen brauchen, sondern als mit einer reichen Erfahrung beschenkte Menschen, die lernen müssen, selbst Entscheidungen zu fällen und Verantwortung zu übernehmen. Aber die wichtigste Erfahrung ist die, daß die Kirche alles verliert, wenn sie den geistlichen vertikalen Imperativ verliert und damit die Beziehung zu Gott. Das würde das kirchliche Leben an den Rand bringen. Daher muß diese Frage stets im Brennpunkt der Aufmerksamkeit im Leben der Kirche bleiben.

Die Litauische Evangelisch-Lutherische Kirche im Exil

Beim Ende des Zweiten Weltkriegs befanden sich in Deutschland 9 620 000 nichtdeutsche Vertriebene und Flüchtlinge. Auch unter den von Hitler „heimgeholt“ deutschstämmigen Umsiedlern gab es Tausende, die sich selbst nicht als Deutsche bezeichneten. Die meisten der Ausländer kehrten noch im Sommer 1945 in ihre Heimatländer zurück, doch ca. 1,2 Millionen Flüchtlinge, deren Heimat von den Sowjets besetzt war, verweigerten die Rückführung. Diese Personen wurden in Lagern des Hilfswerks UNRRA, das 1943 von den Alliierten gegründet worden war, betreut. Sie wurden als „displaced persons“, kurz DP, bezeichnet. Die verschiedenen Nationen haben in diesen Lagern ein reiches und intensives Leben geschaffen und viele nationale Organisationen gegründet.¹ Man versuchte in erster Linie, die bereits in der Heimat vertrauten Einrichtungen und Organisationen im Exil neu ins Leben zu rufen. Dazu gehörten auch die Kirchen. Auch heute existieren in Deutschland noch einige dieser Exilkirchen, von denen die wenigsten Menschen etwas wissen. Die meisten dieser Kirchen feierten 1996 ihr fünfzigjähriges Bestehen, darunter auch die Litauische Evangelisch-Lutherische Kirche.

1. Die Ursprungskirchen

Die Lutherische Kirche Litauens zählte nach 1918 ca. 80 000 Glieder. Allerdings haben von ihnen nur ca. 35 000 Litauisch zu Hause gesprochen. Seit der Reformation war der deutsche Einfluß in dieser Kirche ausgeprägt. Die Zugehörigkeit der litauischen Gemeinden rechts der Memel nach 1836

¹ Jakobmeyer, Wolfgang, Vom Zwangsarbeiter zum heimatlosen Ausländer. Die Displaced Persons in Deutschland 1945–1951, Göttingen 1985; Höller, Barbara, Vom Zwangsarbeiter zum heimatlosen Ausländer. Eine Studie über die DPs im Nachkriegsdeutschland, Univ. Freiburg, Magisterarbeit 1996.

zum Kurländischen Konsistorium hat den deutschen Charakter noch verstärkt. In den links der Memel gelegenen litauischen Gemeinden, die dem Warschauer Konsistorium zugeschlagen wurden, machten sowieso die Deutschstämmigen die Mehrheit aus. Fast alle Pfarrer waren um die Jahrhundertwende Deutsche. Nur vier von den 15 Pfarrern beherrschten auch das Litauische. Erst im freien Litauen nach 1918 und besonders nach 1925, als zum ersten Mal ein litauisch orientiertes Konsistorium berufen wurde, gewann nach und nach die litauische Sprache und Gesinnung die Oberhand in der Kirche. Besonders den Absolventen der Evangelischen Fakultät in Kaunas, die zwischen 1925–1936 bestand, war die litauische Sprache und Kultur vertraut. Alle Exilpfarrer der ersten Stunde gehörten zu dieser ersten litauischen Theologengeneration.

Die lutherischen Gemeinden des von 1923–1939 zu Litauen gehörenden Memellandes verblieben dagegen unter der Obhut des Oberkirchenrates der Altpreußischen Union in Berlin und bildeten eine selbständige Provinzialkirche. Obwohl mindestens die Hälfte der Memelländer zu Hause Litauisch sprachen, dominierte in der memelländischen Kirche bis zuletzt das deutsche Element.²

In den beiden lutherischen Kirchen der Republik Litauen waren die Gemeinden nicht nach dem nationalen, sondern nach dem territorialen Prinzip aufgebaut. Die Litauischsprachigen besaßen folglich keine eigenen Gemeinden, sondern bildeten mit anderen Nationalitäten eine Ortsgemeinde. Die Pfarrer waren angehalten, getrennte deutsch- und litauischsprachige Gottesdienste anzubieten. Da aber die meisten von ihnen Deutsche waren, wurde der litauische Teil der Gemeinde öfters vernachlässigt. Sicherlich kann man das erstaunlich gute Zusammenleben der Deutschen und Litauer in der einen Kirche und sogar in einer Gemeinde als ein Beispiel dafür anführen, daß der Glaube über die nationalen Grenzen hinweg Verbindung schafft. Andererseits ist es nicht zu übersehen, daß sowohl in Groß-Litauen als auch im Memelland die Litauer in den Kirchen auch nach 1918 nur mühsam ihren Platz wahren konnten.

Die beiden lutherischen Kirchen mit litauischem Anteil wiesen recht verschiedene Traditionen auf. In den Gemeinden Groß-Litauens schränkte das russische Kirchengesetz die Selbstverantwortung der Gemeinden ein und erteilte den Pfarrern und dem Konsistorium bedeutende Rechte. Dagegen war in den unierten Gemeinden Preußens das synodale Prinzip fest

2 Hermann, Arthur, Der memelländische Kirchenstreit von 1918 bis 1925. Die Kontrahenten und ihre Motive, in: Litauisches Kulturinstitut, Jahrestagung 1994, Lampertheim 1995, S. 99–120.

verankert. Daher war es auch kein Zufall, daß gerade in den unierten Gemeinden des Memellandes die litauische Gemeinschaftsbewegung der *su-rinkiminkai* sehr viele Anhänger fand. Die Gemeinschaftsbewegung war eine reine Laienbewegung und baute auf dem individuellen Glauben auf. Zwar griff diese Bewegung auch auf Litauen über, doch konnte sie hier nie eine größere Bedeutung gewinnen, weil das russische Kirchengesetz ihr Wirken stark einschränkte. Die Exilkirche, in der die Großlitauer in der Mehrheit waren, übernahm dementsprechend mehr die Traditionen aus Groß-Litauen und akzeptierte die starke Stellung der Pfarrer.

2. Die Besonderheiten der litauischen Exilkirche

Die 1946 gegründete litauische evangelische Exilkirche besaß einige Besonderheiten. Zum ersten Mal in der Geschichte des litauischen Volkes entstand eine Kirche nur für die Litauischsprachigen. Eine solche Kirche hatte es weder in Klein- noch in Groß-Litauen gegeben. Auch im heutigen Litauen vereinigt die Lutherische Kirche Litauer, Letten und einen kleinen Rest der Deutschstämmigen. Nur im Exil kümmerte sich diese Kirche ausschließlich um diejenigen, deren Muttersprache die litauische Sprache war. Zum ersten Mal in der Geschichte hörte das Miteinandersein von Litauern und Deutschen in der Kirche auf. Die früheren deutschsprachigen Bürger Litauens integrierten sich in Deutschland schnell in die dortigen Gemeinden, und nur noch diejenigen, die ganz bewußt die litauische Nationalität pflegen wollten, hielten sich an die Exilkirche.

Eine andere Besonderheit war der Zusammenschluß der Klein- und Großlitauer in einer Kirche. Die großen Traditionsunterschiede und die Verschiedenheit liturgischer Gewohnheiten der beiden Gruppen konnten in der Exilkirche recht schnell überwunden werden. Es gab keinerlei Auseinandersetzungen noch Spannungen zwischen diesen beiden Gruppen, obwohl die Kleinlitauer gut ein Drittel der Gläubigen ausmachten.

Als die größte Überraschung können wir jedoch die fünfzigjährige Existenz dieser Kirche bezeichnen. Besonders in Deutschland bestehen die besten Voraussetzungen für die Integration in den deutschen Gemeinden. Jeder Christ gehört hier automatisch einer deutschen Gemeinde an und zahlt Steuern an die Kirchen. Doch auch in Amerika ist es viel einfacher, zu einer amerikanischen Ortsgemeinde zu gehören. Das bewußte Festhalten an der Exilkirche beruht somit lediglich auf dem Wunsch, in der Muttersprache zu beten und Gottes Wort zu hören. Dafür müssen viele Unannehmlichkeiten

in Kauf genommen werden. Das Überleben dieser mittlerweile verschwindend kleinen Kirche ist daher nicht nur im religiösen, sondern auch im nationalen Umfeld zu sehen.

3. Die Auswanderung aus Litauen und das Entstehen einer evangelischen Exilkirche

Der größere Teil der Lutheraner Litauens verließ die Heimat bereits Anfang 1941 im Zuge der deutschen Umsiedlung.³ Noch einmal verbanden Litauer ihr Schicksal mit den Deutschen in der Hoffnung, den Sowjets zu entfliehen. Es gab Ängste vor der Verfolgung der Lutheraner durch die Sowjets als eines deutschfreundlichen Volksteils. Diese Furcht war nicht unbegründet. Im Mai 1945 wurden alle Deutschstämmigen aus Litauen nach Tadschikien verbannt.⁴ Das war die einzige Verbannungsaktion in Litauen, die eine einzige Volksgruppe betraf. 1941 hatten die Sowjets einer Auswanderung aller Deutschstämmigen zugestimmt. Bei den deutsch-sowjetischen Verhandlungen wurde lange darum gestritten, wer als Deutscher zu betrachten sei, denn die Deutschen konnten ihre Abstammung nicht immer belegen, zumal die Umsiedlungsaktion auf drei Monate befristet war. Schließlich einigte man sich auf die Anerkennung des lutherischen Glaubens als eines der Merkmale des Deutschtums. Dadurch konnten neben den ca. 30 000 Litauendeutschen auch ca. 20 000 Personen auswandern, die zu Hause nur Litauisch gesprochen haben und entweder Litauer waren oder sich als solche fühlten.⁵ Mit ihnen verließen Litauen 27 von 32 lutherischen Pfarrern und das ganze Konsistorium. Es fällt auf, daß in Litauen nur unverheiratete und ältere Pfarrer verblieben sind, was ein Hinweis darauf ist, daß sich viele

3 Stossun, Harry, Die Umsiedlungen der Deutschen aus Litauen während des Zweiten Weltkrieges. Untersuchungen zum Schicksal einer deutschen Volksgruppe im Osten, Marburg 1993, S. 81–90.

4 Kairiūkštytė, Nastazija, Die Verbannung der Litauendeutschen nach Sibirien 1945, in: Annaberger Annalen 2/1994, S. 129–139; Hermann, Arthur, Litauendeutsche während des Zweiten Weltkrieges, in: Annaberger Annalen 3/1995, S. 67–88.

5 Bei der Durchschleusung in den deutschen Lagern wurden die Litauendeutschen nach O-Fällen (diejenigen, die nach bestimmten Kriterien zur germanischen Rasse gezählt wurden) und A-Fällen (diejenigen, die überwiegend fremdrassig waren) unterschieden. Zunächst wurden 28 247 Personen zu den O-Fällen und 21 804 Personen zu den A-Fällen bestimmt. Siehe dazu H. Stossun (wie Anm. 3), S. 126–140, sowie A. Hermann, Litauendeutsche... (wie Anm. 4), S. 75–77.

Pfarrer wegen ihrer Familien für die Ausreise entschieden haben. So verheerend auch dieser Exodus für die Lutherische Kirche Litauens war, so ermöglichte er das Entstehen der Exilkirche. Ein beträchtlicher Teil der ausgewanderten Pfarrer und Gläubigen gründete die Exilkirche. Ohne das Engagement dieser Umsiedler von 1941 kann man sich das Ent- und Bestehen dieser Kirche gar nicht vorstellen. Die Umsiedler des Jahres 1941 machten das Gros der Mitglieder der Exilkirche nach 1945 aus.

Das Naziregime trennte noch 1941/42 die Litauendeutschen in A-Fälle und in O-Fälle. Die O-Fälle waren für die deutsche Kolonisation in Litauen vorgesehen und wurden hier 1942 wieder angesiedelt. Die A-Fälle, von denen die meisten litauischsprachig waren, wurden dagegen im Altreich untergebracht und blieben hier bis Ende des Krieges. Die meisten Pfarrer erhielten deutsche Gemeinden zur Betreuung. Im Sommer 1944 mußten die deutschen Kolonisten aus Litauen fliehen. Ihnen schlossen sich an die 70 000 Litauer an. Unter ihnen befanden sich auch einige Tausend der 1941 in Litauen verbliebenen Lutheraner.

Nach dem Ende des Krieges wurden die geflohenen Balten wie auch andere Flüchtlinge und Fremdarbeiter in den von der UNRRA betreuten Lagern zusammengefaßt. In diese Lager begaben sich auch recht viele der 1941 in Deutschland angesiedelten A-Fälle, etliche von den zum zweiten Mal geflohenen Kolonisten und natürlich die neu hinzugekommenen litauischen evangelischen Flüchtlinge. Die entschiedene bessere Versorgung der Lagerinsassen als der Deutschen war sicherlich ein wichtiger Grund, sich als Litauer auszugeben. Doch nicht minder wichtig war auch der Wunsch, unter den Landsleuten zu leben.⁶

Ende 1945 lebten in den UNRRA-Lagern über 10 000 litauische Evangelische. Die durch den Krieg und die Flucht erschütterten Menschen suchten verstärkt Trost im Glauben. Die Gottesdienste waren wichtige Ereignisse in dem ansonsten tristen Lagerleben. Doch zuerst konnten nur in wenigen Lagern die Gottesdienste stattfinden, denn nur ca. zehn evangelische Pfarrer aus Litauen befanden sich in den Lagern. Alle anderen verblieben weiterhin im Dienst der deutschen Kirchen. So entstanden bis 1946 nur dort litauische Gemeinden, wo Pfarrer lebten. Erst als die Reisebedingungen und die Informationsmöglichkeiten sich besserten, konnten diese Pfarrer auch andere Lager besuchen und hier Gemeinden gründen. Auf diese Weise entstand z. B. die Gemeinde in Hannover, nachdem hier 1946 Pfarrer Jazeps Urdze

6 Bartusevičius, Vincas, Die Litauer in Deutschland 1944–1950, in: Deutschland und Litauen. Bestandsaufnahmen und Aufgaben der historischen Forschung, Lüneburg 1995, S. 137–174.

einen Gottesdienst gehalten hatte. Nach dem Gottesdienst wählten die Besucher einen Vorstand zur weiteren Versorgung des Lagers mit Gottesdiensten.⁷ Auf ähnliche Art wuchs das Netz der Lagergemeinden. In den meisten Fällen entstanden sie auf Anregung der Pfarrer, die den Bedarf sahen. Juristisch betrachtet blieben diese Lagergemeinden jedoch eine lose Verbindung von Interessierten auf Zeit. Nirgends erlangten die Gemeinden eigenen Besitz oder beriefen einen eigenen Pfarrer. Die Lagerinsassen wurden fast regelmäßig von einem Lager zum anderen verlegt, so daß eine Beständigkeit nicht möglich war. Interessanterweise erhielt sich diese Struktur von nichtoffiziellen litauischen Gemeinden in Deutschland bis heute.

Mehr zufällig wohnten die drei in der Exilkirche bedeutendsten Pfarrer Adolfas Keleris, Jazeps Urdze und Ansas Trakis in weit voneinander liegenden Lagern: Keleris in Wehnen in Norddeutschland, Urdze anfänglich in Lübeck und ab 1949 in der Nähe von Bonn, und Trakis in Süddeutschland. Diese drei haben ihr Leben der Exilkirche gewidmet und übernahmen nach und nach die Betreuung der umliegenden Lager. So entwickelten sich bereits in den vierziger Jahren drei überregionale Pfarrbezirke in Nord-, West- und Süddeutschland, in denen ein Pfarrer die weit verstreuten und recht kleinen Gemeinden bereiste. So konzentrierte sich die Arbeit der Exilkirche in Deutschland von den ersten Jahren an auf reisende Pfarrer.

Da die Lagergemeinden ihre Pfarrer nicht bezahlen konnten, übernahmen bald manche Lagerpfarrer Dienste in deutschen Gemeinden und standen den litauischen Gemeinden nicht zur Verfügung. So vergrößerte sich der Arbeitsbereich der in den Lagern verbliebenen Pfarrer immer mehr. Neben den drei genannten sind noch Jonas Pauperas und Julius Stanaitis hervorzuheben, die der Exilkirche treu blieben. Sie alle hielten nicht nur Gottesdienste, sondern übernahmen in den Nachkriegsjahren für die evangelischen Exillitauer so wichtige liturgische Dienste wie Taufen, Trauungen und Beerdigungen.⁸

Warum haben diese Pfarrer sich für die Exilkirche entschieden? Da fast alle von ihnen während des Krieges in den deutschen Landeskirchen Dienst ausgeübt hatten, hätten sie wie viele andere Pfarrer aus Litauen hier ohne weiteres eine Anstellung finden können. Doch diese fühlten die Berufung, ihren Landsleuten zu dienen und ihnen zu helfen. Damit verzichteten sie auf eine gesicherte Bezahlung und leichtere Lebensbedingungen. Das Le-

7 Svečias (Der Gast). Lietuvių liuteronų evangelikų žurnalas, Chicago 3/1990.

8 Siehe dazu den Brief von Schneiderei an J. Urdze vom 28. 6. 1956 mit der Bitte, ihm einen verlorengegangenen Taufschein von J. Urdze am 25. oder 30. Juni 1945 neu auszustellen (Archiv J. Urdze).

ben der Exilpfarrer war lange Zeit geprägt von großen Entbehrungen. In den Lagern lebten sie sehr beengt und erhielten lange Zeit keine geregelte Bezahlung für ihre Arbeit. Erst ab 1947/48 bekamen sie Zuschüsse vom neu gegründeten Lutherischen Weltbund und anderen kirchlichen Organisationen.

Anfang 1946 existierten bereits mehrere evangelische litauische Lagergemeinden, so in Kiel mit 200 Personen, in Seedorf mit 750, in Hanau mit 290, in Fulda mit 270, in Lübeck mit 400 und in Salzgitter gar mit 1000.⁹ Zu den Gemeinden gehörten sowohl Lutheraner als auch Reformierte, von denen 1944 ca. 3000 aus Litauen geflohen waren. Zwar hatten die Lutheraner und Reformierten seit der Reformation in Litauen ihre eigenen Kirchen aufgebaut, doch die durch Jahrhunderte hindurch gepflegten Beziehungen sowie das gemeinsame Schicksal im Exil führten sie zur Gemeinschaft. Seit 1570 erkannten sie gegenseitig die Ämter und Sakramente an. 1936 entstand der Bund der Evangelischen in Litauen. Das alles trug zu der spontanen Gemeinsamkeit in der Nachkriegszeit bei. Die guten Erfahrungen in den Lagergemeinden der ersten Stunde ließen die beiden Konfessionen nicht an eine Wiederherstellung der eigenen Kirchen, sondern an die Gründung einer gemeinsamen evangelischen Kirche denken. Am 30. Mai 1946 kamen in Hanau Mitarbeiter verschiedener Lagergemeinden zu einer ersten Besprechung zusammen. Sie beschlossen, alle Lutheraner und Reformierten zu einer gemeinsamen Synode einzuladen und forderten alle litauischen evangelischen Pfarrer auf, sich der Landsleute anzunehmen.¹⁰

Diese gemeinsame Synode fand am 9.–10. 11. 1946 in Salzgitter-Lebenstedt statt. An ihr nahmen 62 Synodale teil. Die Synode gründete die Litauische Evangelische Kirche im Exil und wählte den Oberkirchenrat. Aus Litauen übernahm man die Tradition, einen Laien an die Spitze des Oberkirchenrates zu setzen sowie einen Senior, zuständig für die geistlichen Angelegenheiten, zu bestimmen. Zum Vorsitzenden des Oberkirchenrates wurde Otonas Stanaitis und zum Senior Pfarrer Jonas Pauperas gewählt.¹¹ Der frühere Senior der Lutherischen Kirche Litauens, Adomas Gelžinius, kandidierte nicht, da er im Dienst der Braunschweigischen Kirche stand. Ungeachtet der Übernahme mancher Traditionen, entstand hier eine völlig neue Kirche unter einer neuen Führung, die alle evangelischen Litauer betreute.

9 Bericht von A. Keller auf der 1967er Synode über die bisherige Entwicklung der Kirche, in: Svečias 3/1967.

10 Bericht von A. Trakis über die Entstehung der evangelischen Kirche, in: Naujienos, Chicago 1955, vom 15. 4.

11 Bericht von A. Keleris über die Entstehung der Kirche, in: Svečias 1/1955.

Der Oberkirchenrat nahm sogleich seine Arbeit auf und gab sich ein Arbeitsprogramm. Alle Lagergemeinden wurden angeschrieben und um statistische Daten gebeten. Zugleich beschloß man, auch die aus den Lagern verbannten Landsleute mit deutschen Pässen zu betreuen. Die Registrierung ergab, daß Ende 1946 in den Lagern 12 000 und außerhalb der Lager 14 000 Evangelische lebten, die eine litauischsprachige Betreuung wünschten.¹² Diese Zahlen belegen die ursprüngliche Größe der Exilkirche. Die Evangelischen bildeten proportional gesehen unter den Exillitauern eine weitaus größere Gruppe als in Litauen. In Litauen stellten die Evangelischen vier Prozent der Bevölkerung dar, im Exil machten sie dagegen ca. ein Drittel der Litauer aus.

In der evangelischen Kirche arbeiteten anfänglich elf Pfarrer sowie 13 Kantoren und Stundenhalter. Bislang war jeder der Pfarrer in seinen Gemeinden auf sich alleine gestellt. Doch auch nach der Gründung der Kirche konnte die Leitung wenig Beistand leisten. Es fehlte besonders an Gesangbüchern, Bibeln und religiöser Literatur. Die Pfarrer versuchten, selber aus den ihnen zugänglichen liturgischen Büchern kleinere Gesangbücher mit Gebeten und der Gottesdienstordnung herzustellen. So veröffentlichte 1946 A. Keleris ein Gesangbuch mit 68 Liedern in einer Auflage von 2 500 Exemplaren. 1948 brachte der Oberkirchenrat ein Gesangbuch mit 300 Liedern in einer Auflage von 5 000 Exemplaren heraus. Diese vergleichsweise hohen Auflagen belegen die recht große Zahl der Gläubigen und den großen Bedarf an Gesangbüchern. 1947 bereitete Pauperas den Kleinen Katechismus von M. Luther vor. Die Britische Bibelgesellschaft ließ 1947 das Neue Testament auf Litauisch neu drucken. Obwohl die Übersetzung noch aus Klein-Litauen stammte und sprachlich veraltet war, wurde bereits 1949 eine neue Auflage benötigt. Ab 1948 erschien gar eine evangelische Zeitung „Evangelikū Kelias“, die jedoch nach acht Nummern aus finanziellen Gründen eingestellt werden mußte.

Der steigende Bedarf an religiöser Literatur war natürlich eine allgemeine Erscheinung der Nachkriegszeit. Die arbeitslosen Lagerinsassen, versorgt mit dem Notwendigsten durch die UNRRA, besaßen viel freie Zeit. Davon profitierte auch das kirchliche Gemeindeleben. In fast allen Lagergemeinden entstanden Chöre und sogar Posaunenchöre. Jugend- und Frauengruppen organisierten sich. Großen Anklang fanden die Sonntagsschulen mit katechetischem Unterricht. Diese Gemeindearbeitsformen haben sich jahrzehntlang in Deutschland gehalten und wurden auch nach Amerika übertragen.

12 Ebd.

Das aufblühende Gemeindeleben wurde empfindlich gestört durch die von der UNRRA im April 1946 verfügten sogenannten Screenings, wobei die Lagerinsassen nachweisen mußten, daß sie keine deutschen Staatsangehörigen waren. Davon betroffen waren Litauer aus Ostpreußen, dem Memelland und die Umsiedler von 1941, also vorrangig die Lutheraner.¹³ Viele von ihnen mußten die Lager verlassen und verloren nach und nach die Verbindung zu den Lagergemeinden. Die Pfarrer und auch die Gemeinden bemühten sich, die Kontakte zu diesen Personen nicht abbrechen zu lassen. Die Kräfte reichten dafür jedoch nicht aus. Neben den Lagergemeinden entstanden in den vierziger Jahren keine litauischen Ortsgemeinden, mit Ausnahme von Salzgitter-Lebenstedt, wo eine kleine Siedlung für Litauendeutsche errichtet wurde. Ausschlaggebend war, daß Adomas Gelžinčius diese Gemeinde neben seiner deutschen Gemeinde in Braunschweig übernahm und hier regelmäßig Gottesdienste in litauischer Sprache fast bis zu seinem Tod 1988 hielt.¹⁴

Besonders in den Jahren 1947/48 nahm die evangelische Jugendarbeit stark zu. Der Lutherische Weltbund errichtete in Imbshausen und Berchtesgaden Studienhäuser für DPs. Hier wurden bis in die fünfziger Jahre viele Tagungen für Jugendleiter, Sonntagsschullehrer und Gemeindemitarbeiter besonders von A. Trakis durchgeführt. Populär waren auch Sommerlager für die evangelische Jugend. Das erste Lager fand im Sommer 1948 in Niendorf statt. Bereits 1946 wurde der Bund der Litauischen Evangelischen Studenten mit achtzig Mitgliedern, die an sechzehn Universitäten studierten, gegründet.¹⁵

Pfarrer J. Urdze erneuerte 1947 die Tätigkeit des Christlichen Studentenbundes, dem er schon in Litauen vorstand. Da er selbst Lette war, war der Gedanke für ihn naheliegend, auch andere baltische Studenten miteinzubeziehen. So entstand der Baltische Christliche Studentenbund, der litauische, lettische und estnische Studenten ungeachtet ihrer Konfession und sogar Religion einschließt. Mit Unterstützung des Christlichen Studentenweltbundes erbaute der Bund 1949 ein baltisches Studentenwohnheim in Hangelar bei Bonn. 1952 kaufte er das verfallene Schloßchen Annaberg in Bad Godesberg und richtete hier das bis heute bestehende Studentenwohnheim und Tagungsheim Annaberg ein.¹⁶

13 Bartusevičius, V., Die Litauer... (wie Anm. 6), S. 151.

14 Nekrolog für Adomas Gelžinčius, 1902–1988, in: Svečias 3/1988.

15 Protokoll der Gründungsversammlung vom 12. 12. 1946 (Archiv J. Urdze).

16 Hofmanis, Edmunds, Einige Gedanken über die Anfangsjahre des Baltischen Christlichen Studentenbundes, in: Baltisches Jahrbuch 4/1987, Bonn 1987, S. 92–102.

4. Die Entstehung der Lutherischen Exilkirche

Trotz des guten Zusammenlebens der Lutheraner und Reformierten in gemeinsamen Gemeinden konnten die Gegensätze und Unterschiede in so einer kurzen Zeit nicht überbrückt werden. Die Dominanz der Lutheraner ließ die Reformierten um ihre Identität bangen. Nicht zu übersehen waren die sozialen Unterschiede bei den Angehörigen beider Konfessionen. Zu den Reformierten gehörten größtenteils Akademiker und ehemalige vermögende Stadtbürger und Bauern. Die Lutheraner dagegen waren größtenteils kleine Bauern und Handwerker. Unter ihnen gab es nur wenige Gebildete. Daher fühlten sich die Reformierten nicht ganz zu Hause in der gemeinsamen Kirche. Als Trennungsgrund wurde offiziell die Gründung des Lutherischen Weltbundes und seine Absicht, nur die Lutheraner zu unterstützen, genannt.¹⁷ Die versprochene Hilfe der Weltbünde war sicherlich ein Anlaß zur Trennung, denn ab 1948 bezahlte der Lutherische Weltbund den lutherischen Exilpfarrern und der Reformierte Bund den reformierten Gehälter. Doch den Ausschlag für die Gründung selbständiger Kirchen gab der Wunsch der Gläubigen, ihre Konfession zu bewahren. Das einfache Volk sehnte sich nach den eigenen Traditionen. Nur die Gebildeten beider Konfessionen sahen Vorteile in der gemeinsamen Kirche. Man ging friedlich und ohne Streit auseinander. Die beiden Exilkirchen pflegen bis heute sehr herzliche Beziehungen und unterstützen einander nach Kräften.

Im Juni 1948 beriefen die Reformierten ihre eigene Synode und gründeten eine eigene Exilkirche. Ganz bewußt übernahmen sie die gewohnte Kirchenstruktur aus Litauen. Sie bestätigten die ehemalige Kirchenleitung und beließen die früheren Kuratoren im Amt. Die Lutheraner dagegen schlugen ganz neue Wege ein. Sie verzichteten auf die gewohnten Strukturen und wählten neue Kirchenführer. Dabei lebte damals in Deutschland noch das ganze frühere Konsistorium. Der frühere Vorsitzende des Kuratoriums, Kristupas Gudaitis, erhob sogar offen seinen Anspruch auf die Leitung der neuen Kirche.¹⁸ Doch die Gründungssynode in Imbshausen vom 7.–12. Dezember 1948 entschied sich dagegen mit der Begründung, daß die Exilbedingungen eine völlig neue Kirche erforderten.¹⁹ Offenbar galt dieser Affront dem ganzen ehemaligen Konsistorium wegen seiner Umsiedlung

17 S. Anm. 10.

18 Gudaitis, Kristupas, *Lietuviai evangelikai* (Die litauischen Evangelischen), Hamilton 1957, S. 168–170.

19 Aufruf von K. Gudaitis zur Bildung einer neuen Synode, in: *Naujienos* vom 19. 8. 1954.

nach Deutschland 1941, die von vielen als eine unpatriotische Handlung empfunden wurde.

Die Synode nahm das Statut einer auf völlig neuen Grundlagen aufgebauten Litauischen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Exil an. Als höchstes Organ der Kirche fungiert die Synode, die den Oberkirchenrat, bestehend aus bis zu 25 Mitgliedern, und zwei Senioren sowie einen Vicesenior wählt. Die Leitungsaufgaben nimmt das Präsidium des Oberkirchenrates wahr, dem die beiden Senioren, der Vicesenior und der Sekretär, der zugleich Geschäftsführer ist, angehören.²⁰ Zwar übernahm man aus Litauen das Amt des Seniors, doch auf zwei Personen aufgeteilt. Diese eigenartige Amtsteilung wurde wegen der damaligen Verteilung der Exillitauer in der englischen und amerikanischen Zone vorgenommen: Senior A. Keleris sollte sich mehr um die Lutheraner in der englischen Zone und sein Kollege A. Trakis um seine Landsleute in der amerikanischen Zone kümmern. 1955 verzichtete die zweite Synode auf den zweiten Senior, um die Einheit der Kirche zu betonen. Doch die immer größer werdende Selbständigkeit des Kirchenvolkes in Deutschland und in Amerika ließ die Synode von 1967 wieder zur Teilung des Seniorenamtes übergehen.

Die Synode von 1948 wurde in der Kirchendokumentation die zweite genannt, womit die Gültigkeit der gemeinsamen Synode von 1946 bekräftigt wurde. Wir wollen sie aber als erste Synode bezeichnen und die nachfolgenden danach ausrichten. Die beiden Senioren Keleris und Trakis sowie der Vicesenior Urdze und der Geschäftsführer Fricas Šlenteris bildeten das Präsidium und blieben jeweils bis zu ihrem Tod in ihren Ämtern. Die erste Synode schloß die Gründungszeit ab, die immerhin drei volle Jahre in Anspruch nahm. Das gut funktionierende Gemeindeleben ließ optimistisch in die Zukunft schauen. Man glaubte, daß man nur noch das Netz der Gemeinden zu erweitern und die Gemeinden zu legalisieren bräuchte. Doch schon bald danach fing die Emigration in die Überseeländer an, die völlig neue Bedingungen schuf und neue Anforderungen stellte. Insgesamt war der Kirchenleitung nie beschieden, irgendwelche Arbeitspläne aufzustellen und sie zu verwirklichen. Man lief praktisch immer der Entwicklung hinterher und mußte zusehen, wie man sich der veränderten Lage anpaßte.

²⁰ Statut des Oberkirchenrates 1948, erweitert 1955 (Archiv A. Gintaut).

5. Die Emigration nach Übersee und die Entwicklung der Gemeinden in Amerika und Europa 1949–1967

Bereits 1949 setzte die Emigration besonders in die USA ein. Das recht beschauliche Lagerleben wandelte sich in fieberhafte Hektik, um eine Auswanderungsgenehmigung zu erhalten. Die Ausreisewilligen wußten oft bis zur letzten Minute nicht, ob sie zu den Glücklichen zählten oder nicht. Fast alle DPs wollten ausreisen. Doch auch besonders viele Litauendeutsche außerhalb der Lager stellten Anträge auf die Einreise in die USA, weil seit altersher praktisch jede Familie Verwandte in Übersee besaß. Sogar die beiden letzten in Deutschland verbliebenen Präsidiumsmitglieder Keleris und Šlenteris hatten Anträge gestellt, erhielten aber keine Einwanderungsgenehmigung. Auch Urdze war bereit, bei Zusicherung einer Pfarrstelle auszuwandern.²¹ Die Ungewißheit der Ausreise ließ die Verbleibenden jedoch die Hände nicht in den Schoß legen. 1949 fanden besonders viele Jugend-, Mitarbeiter- und Lehrertagungen statt. 1950 fingen Jugendliche und Studenten mit der Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, „Jaunimo Ratelis“ (Der Jugendkreis), an, die bis 1955 erschien und anschließend durch die offizielle Zeitschrift der Exilkirche, „Svečias“ (Der Gast), abgelöst wurde. Doch nach der Auswanderung des Großteils der Gemeindeglieder, besonders der Engagiertesten, verschlechterte sich die Situation der Gemeinden in Deutschland zusehends. Ihre Tätigkeit schrumpfte immer mehr zusammen, besonders nachdem 1951 auch Trakis, der unermüdlich die Gemeinden in der amerikanischen Zone bereiste und für die Jugendarbeit zuständig war, in die USA ging.

Die UNRRA löste ab 1949 ein Lager nach dem anderen auf. Doch noch 1953 lebten in den verbliebenen Lagern ca. 2000 Lutheraner und ca. 4500 Exilkirchenbesucher außerhalb der Lager. In Deutschland blieben drei Pfarrer übrig: Keleris in Norddeutschland, Urdze in Westdeutschland und Stanaitis in Süddeutschland. Ihnen halfen litauische Pfarrer, die im Dienst der deutschen Kirchen standen, z. B. J. Gunga, P. Bernelis, Vytautas Kurnatauskas, D. Jurkaitis und besonders A. Gelžinius sowie P. Šimukėnas. Als Prediger in ihren Gemeinden wirkten die Stundenhalter Anušis Pėteraitis, Kristupas Ašmys, Simas Lingaitis und Jonas Kuta.²² Die Pfarrer betreuten zehn bis fünfzehn kleinere Gemeinden, die sich jetzt mehr und mehr außerhalb der Lager bildeten. In der Regel fanden die litauischen Gottesdienste in den

21 Brief von J. Urdze vom 19. 9. 1949 an den Oberkirchenrat der Exilkirche (Archiv J. Urdze).

22 Jaunimo Ratelis 7/8/1953.

deutschen Ortsgemeinden statt, in denen mehrere Litauer lebten, die die Gottesdienste in Absprache mit dem Ortspfarrer organisierten. Doch unter diesen Bedingungen konnten die außerhalb der Lager entstehenden Exilgemeinden keine Sonntagsschulen, keinen Konfirmandenunterricht und nur noch sehr bedingt seelsorgerliche Dienste anbieten. Auch bei Taufen und Beerdigungen wandte man sich mehr und mehr an die deutschen Ortspfarrrer. Die Exilkirche bemühte sich um Erweiterung der Lektorendienste und hielt an den Sonntagsschulen in den noch bestehenden Lagergemeinden und in den größeren Exilgemeinden fest. Es fehlte aber sehr an geeigneten Personen.

Bereits 1950 wurden die DP-Lager in die Verantwortung der deutschen Behörden übergeben. Die Exilkirche führte Verhandlungen mit der EKD über die Unterstützung der litauischen Seelsorge und über die Bezahlung der verbliebenen Pfarrer.²³ Die EKD willigte ein. Die Struktur der Exilgemeinden blieb bis heute unverändert. Ihre Glieder gehören den deutschen Ortsgemeinden an und entrichten an die deutschen Kirchen Kirchensteuer. Die Exilgemeinden wurden in der Praxis Anhängsel deutscher Gemeinden ohne eigene Räume und ohne eigenen Ortspfarrer. Die Litauer kommen lediglich von Fall zu Fall zu eigenen Gottesdiensten zusammen. Diese Struktur ergab sich aus den Verhältnissen in Deutschland und war sicherlich der leichteste Weg. Jedoch lernten die Exillitauer dadurch nicht, Selbstverantwortung zu übernehmen und sich mit ihrer Gemeinde zu identifizieren. Der einzige, der diesen Weg kritisierte, war Vicesenior Urdze. Ganz bewußt hat er den Baltischen Christlichen Studentenbund, dessen Gründer und langjähriger Generalsekretär er war, nicht der Verantwortung einer Kirche oder kirchlichen Stelle überlassen, sondern als einen Verein aufgebaut. Er verzichtete sogar größtenteils auf finanzielle Hilfen durch Kirchen und Staat und plädierte stets für die Selbstverantwortung.²⁴

Eine völlig andere Gemeindestruktur entwickelte sich in Amerika, wo es traditionell nie Landeskirchen gegeben hat und die Gemeinden eine viel größere Selbständigkeit wahren und selbst entscheiden, welcher Kirche oder Synode sie sich anschließen wollen. Die Gemeinden sind finanziell völlig selbständig, sie bestimmen die Höhe des Mitgliedsbeitrages, sie bezahlen auch ihren Pfarrer selbst. Die Gemeinde lebt und fällt mit dem Engagement ihrer Glieder. Die erste litauische lutherische Gemeinde in den USA entstand 1903 in Collinsville; später kamen Gemeinden in Chicago und Brook-

23 Rundschreiben des Präsidiums (Keleris) vom 30. 3. 1950 (Archiv J. Urdze).

24 Interview mit J. Urdze, in: Akiracviai Nr. 10, Chicago 1980, S. 8f.

lyn hinzu. Diese Gemeinden reichten nicht aus, um die neue Emigrantenwelle der Jahre 1949–1951 aufzunehmen. Außerdem gab es zwischen den alteingesessenen Amerikalitauern und den neuen Emigranten Reibungen, da die Neuen sich als politische Flüchtlinge verstanden und sich nicht in die amerikanische Umgebung integrieren wollten. So entstand in Chicago 1951 neben der litauischen Zion-Gemeinde eine neue, die sich den bezeichnenden Namen „Tėviškė“ (Heimat) gab. Doch auch andere Gründe bewogen die Neuankömmlinge in Chicago zur Gründung einer neuen Gemeinde. Die Zion-Gemeinde gehörte der Missouri-Synode an, die keinen Kontakt zu anderen Synoden oder gar Konfessionen pflegte und insgesamt eine sehr konservative Lebenseinstellung predigte.

Neben den bestehenden litauischen Gemeinden entstanden neue: in den USA in New York, Boston, Los Angeles und in Kanada in Toronto und Hamilton. Obwohl diesen Gemeinden nie mehr als 300–600 Familien angehörten, waren sie in der Lage, eigene Kirchen zu erwerben oder zu bauen und eigene Pfarrer einzustellen. Neben den bereits aus Deutschland bekannten Jugend- und Frauenkreisen, Chören und Sonntagsschulen entstanden in den Gemeinden sogar Volkstanzgruppen und teilweise kleinere litauische Schulen. Doch auch hier konnten mit der Zeit nur die größeren Gemeinden mit einem eigenen Pfarrer überleben. Die kleineren und die Filialen gingen nach und nach ein.²⁵

Die selbständigen Gemeinden sind die Grundlage, daß in Amerika, wo insgesamt nur ca. 5000 litauische Lutheraner leben, das kirchliche Leben bis heute lebendiger als in Deutschland geblieben ist. Zweifellos erleichterte das bessere Überleben der amerikanischen Gemeinden auch der Umstand, daß die meisten Litauer sich in wenigen Großstädten niederließen. In Deutschland war die Zerstreung der Litauer viel größer. Dementsprechend gab es zwar hier in den fünfziger Jahren viel mehr Gemeinden, vierzig an der Zahl, doch sie vereinten in der Regel kaum mehr als hundert Gläubige, mit Ausnahme der Gemeinde in Salzgitter-Lebenstedt. In Amerika entwickelte sich ein größeres Zusammengehörigkeitsgefühl, da man ohne Sprachkenntnisse in ein fremdes Land kam. Die litauischen Gemeinden stellten hier somit für die Litauer ein Stück Heimat dar. In Deutschland lebten dagegen die Litauer schon länger, und sie brachten größtenteils deutsche Sprachkenntnisse noch aus Litauen mit. Dazu besaßen die meisten von ihnen die deutsche Staatsangehörigkeit. Daher wollte die jüngere Generation nicht mehr einsehen, warum sie noch Litauisch lernen sollte. So gab es

25 Bericht von A. Trakis über die Situation in Amerika, in: *Svečias* 2/1959.

in Deutschland insgesamt viel weniger Widerstand gegen die Integrierung. Hier fühlten sich die meisten bald heimisch und blieben nach und nach den litauischen Gottesdiensten fern, besonders da sie in den litauischen Exilgemeinden keine Eigenverantwortung trugen. Für eine Änderung der bestehenden Strukturen in Deutschland fehlten die Notwendigkeit, neue Impulse und auch die Kräfte. Daß auch hier andere Wege möglich waren, bewiesen einerseits die Gemeinde in Salzgitter-Lebenstedt, aber auch die lettischen Gemeinden in Oldenburg und Münster, wo selbständige lettische Gemeinden mit eigenen Pfarrern entstanden.

Die zweite Synode von 1955 in Annaberg konnte sich noch über die sich wieder stabilisierende Lage der Kirche in Deutschland und in Amerika freuen. Der Schock der Emigration war in Deutschland weitgehend überwunden und in Amerika ein neues Betätigungsfeld erwachsen. In Deutschland wurden noch 6300 Mitglieder gezählt, die jedoch in 134 Orten lebten. Vierzig Gemeinden wurden von sechs Pfarrern betreut, von denen drei aber hauptamtlich deutsche Gemeinden verwalteten und die litauischen nur nebenbei betreuen konnten. An fünf Orten bestanden noch Sonntagsschulen. Das einzige litauische Gymnasium in Hüttenfeld besuchten sogar achtzig evangelische Schüler. In England gab es ca. 300 litauische lutherische Familien, die einmal im Jahr von A. Keleris besucht wurden. Nach Amerika wanderten die Pfarrer Trakis, Pauperas und P. Dargys aus. Der ebenfalls ausgewanderte Jurist M. Kavolis studierte in Amerika Theologie und übernahm nach der Ordination eine litauische Gemeinde. In den USA und in Kanada bestanden damals sechs Gemeinden.²⁶

Die verschiedenen Strukturen und Erfahrungen der litauischen Gemeinden in Amerika und in Deutschland hätten diese Kirche bereichern können. Doch der Gedankenaustausch fand höchstens unter den Pfarrern und in der Kirchenleitung statt. Gegenseitige Besuche wurden erst ab den sechziger Jahren häufiger. Die Gemeinden waren noch so arm, daß sie nicht einmal ihre Vertreter zu den Synoden entsenden konnten, wenn diese auf dem anderen Kontinent stattfand. Die amerikanischen und die deutschen Gemeinden lebten sich so immer mehr auseinander. In Deutschland blieb das Präsidium mit Keleris, Urdze und Šlenteris. Senior Trakis, der die Gemeinde „Tėviškė“ leitete und sich mehr und mehr um die Belange aller Exilgemeinden in Amerika kümmerte, wurde sehr schnell von Streitigkeiten unter den eigenen Gemeinden in Anspruch genommen. Vier der litauischen Gemeinden in den USA gehörten zur Missouri-Synode. Nachdem die Pfarrer J. Pau-

26 Bericht über die Synode in Annaberg, in: Svečias 1/1955.

peras und P. Dargys in diesen Gemeinden ihren Dienst aufgenommen hatten und sich ihnen der frühere Vorsitzende des Konsistoriums in Litauen, G. Gudaitis, angeschlossen hatte, vereinigten sie sich zu der Synode der Litauischen Lutheraner in Amerika. Die Synode drängte auf Schaffung einer eigenen Exilkirche in Amerika. Die neuen Gemeinden sprachen sich dagegen aus und bildeten ihrerseits unter der Leitung von A. Trakis den Rat der Litauischen Lutheraner in Amerika im Rahmen der Exilkirche. Der Streit zog sich von 1955 bis 1959 hin. In der litauischen Presse wurde um den Weg der Kirche und um die Erhaltung der Einheit der Exilkirche gestritten.²⁷ Die Auseinandersetzungen führten sogar zur Spaltung der alten Gemeinde in Collinsville. Der hier neu berufene M. Kavolis wandte sich gegen die konservativen Ansichten der Missouri-Synode. Die Gemeinde spaltete sich in Gegner und Befürworter, und es entstanden zwei Gemeinden. Das Gericht mußte darüber entscheiden, wer der rechtmäßige Besitzer des Kirchengebäudes war.²⁸ Nach dem Zerfall der Collinsville-Gemeinde löste sich die litauische Synode auf, zumal auch die Missouri-Synode einen liberaleren Weg einschlug. Somit konnte der Rat der Litauischen Lutheraner in Amerika bald alle noch tätigen Gemeinden vereinigen. Er entschied recht selbständig über die Angelegenheit der amerikanischen Gemeinden, wahrte aber die Zugehörigkeit zu der Exilkirche.

Etwa ab 1960 reichten die Kräfte der Exilkirche nur noch zur Wahrung des erreichten Standes. In Amerika gelang das besser, weil eine neue Pfarrergeneration, die dort bereits aufgewachsen war und das Theologiestudium abgeschlossen hatte, die Gemeinden nach und nach übernahm. Außer dem genannten Kavolis wurden 1960 der jetzige Bischof Hansas Dumpys, 1963 Algimantas Žilinskas und 1967 Jonas Juozupaitis ordiniert. Sie alle blieben der litauischen Kirche treu. Am besten gedieh die von Trakis geleitete Gemeinde „Tėviškė“. Recht mühsam hielten sich die Zion-Gemeinde in Chicago und die kleineren Gemeinschaften in Toronto und Los Angeles. Die Gemeinden in Hamilton, Detroit, Cleveland und Boston bestanden nur zeitweise oder als Filialen der anderen.

In Deutschland hörten nach 1960 die letzten Sonntagsschulen wegen mangelnder Nachfrage der Eltern auf. Auch die Jugendkreise gingen ein. Nur noch im Litauischen Gymnasium bestand ein solcher Jugendkreis dank den Bemühungen des Religionslehrers Fricas Skėrys weiter. Die Gemeinden lebten sehr isoliert und hielten untereinander nur wenige Kontakte.

27 Siehe dazu: Naujienos vom 10. 11. und 26. 11. 1959. Dieser Streit ist insgesamt in „Naujienos“ der Jahre 1955–1959 besonders gut belegt.

28 Naujienos vom 6. 7. und 20. 7. 1958.

Deshalb ging die Kirche dazu über, regionale Zusammenkünfte der Gemeinden zu organisieren, zum ersten Mal 1958 in Hüttenfeld für Süddeutschland.²⁹ Diese regionalen Treffen und die Familienfreizeiten in Annaberg wurden gerne angenommen.

Noch ein Mal erhielt die Exilkirche in Deutschland die Chance, sich zu regenerieren. Zwischen 1958 und 1968 siedelten über 10 000 Lutheraner aus Litauen nach Deutschland über.³⁰ Die allermeisten von ihnen sprachen gut Litauisch, viele, besonders die jüngeren, hatten Probleme mit der deutschen Sprache. Doch der Exilkirche gelang es nur in wenigen Fällen, diese Umsiedler heranzuziehen. Wie der litauischen Volksgemeinschaft in Deutschland fehlte es auch der Exilkirche an Menschen, die sich dieser Umsiedler hätten annehmen können. Außerdem scheuten viele Umsiedler selber, zu einer Exilkirche zu gehören, denn sie kamen als „Deutschstämmige“ und bemühten sich sehr, sich in kürzester Zeit in der deutschen Umgebung zu integrieren.

Die dritte Synode von 1959 in Wehnen erkannte die neue Situation und bat die Pfarrer und die Kirchenleitung, sich um diese Neusiedler zu kümmern. Doch schon die Zahl der Synodalen wies auf die eingeschränkte Kraft der Kirche hin. Nur noch neunzehn Vertreter nahmen teil. Die Synodalen aus Übersee hatten lediglich schriftliche Voten zu vorgesehenen Themen abgegeben und Vollmachten bei der Stimmabgabe erteilt.³¹ Die vier verbliebenen Pfarrer waren sowieso mit der Betreuung der vielen Gemeinden überfordert. Die Exilgemeinden selbst hätten sich dieser Umsiedler annehmen müssen. Doch die Umsiedler wurden meistens in die großen Industriezentren eingewiesen, wo es kaum Exilgemeinden gab. Aber auch dort, wo die ehemaligen DP's und die Neusiedler zusammenkamen, fehlte es an der gegenseitigen Annahme. Zu verschieden waren die Nachkriegserfahrungen wie auch die gegenwärtigen Sorgen. Die meiste Energie bei der Betreuung der Umsiedler aus Litauen brachte noch Urdze auf, der immer für neue Ideen und Wege aufgeschlossen war. Er sah die Nöte dieser Menschen und versuchte, sie zu verstehen. Urdze fing 1960 in seinem Begegnungshaus Annaberg an, spezielle Treffen für die Umsiedler anzubieten.³² Er begab sich in die Durchgangslager, sprach die Neuankömmlinge direkt

29 Siehe die Beschreibung des Treffens in: *Svečias* 2/1958.

30 Kairiūkstyė, Nastazija, Die Bevölkerungsentwicklung der deutschen Minderheit in Litauen von 1945–1960, in: *Deutschland und Litauen* (wie Anm. 6), S. 125–135, hier S. 135.

31 Siehe den Bericht über die dritte Synode, in: *Svečias* 3/1959.

32 Siehe die Beschreibung eines Treffens in Annaberg, in: *Svečias* 4/1960.

an und lud sie zu sich ein. Besonders dank seines Engagements schloß sich eine ganze Reihe der Umsiedler der Exilkirche an; sie stellen auch heute noch einen beträchtlichen Teil der Besucher litauischer Gottesdienste. Die allermeisten von ihnen aber integrierten sich in die deutsche Umgebung und haben keine Kontakte zu litauische Exileinrichtungen aufgenommen.

6. Das Schwinden der Kräfte: 1967–1985/86

Der Bericht von Senior Keleris über die Gemeinden in Deutschland auf der vierten Synode 1967 vermittelte Resignation und ein düsteres Bild. Die neuen Mitglieder waren ausgeblieben, die Pfarrer älter geworden und kein Ersatz war in Sicht. Bedrückend die finanzielle Lage. Die Jugend ging dem Litauertum verloren, und nur noch die alte Generation hielt an der Exilkirche fest. Die Pfarrer waren vollauf beschäftigt mit der Seelsorge an diesen älter werdenden Menschen. Taufen und Konfirmationen fanden schon seit langem nicht mehr in den Exilgemeinden statt. Sogar zu Beerdigungen wurden litauische Pfarrer selten gerufen.³³ Um einiges optimistischer klang dagegen der Bericht des Seniors aus Amerika, A. Trakis. Obwohl seine Gemeinde nur noch 361 eingetragene Mitglieder und 96 Kinder hatte, traten 1966 neun neue Mitglieder ein, acht Kinder wurden getauft und genauso viele konfirmiert. Zwei Paare ließen sich in der litauischen Kirche trauen. In der Gemeinde bestanden weiterhin die Jugend- und Frauenkreise, ein Chor und Posaunenchor sowie die Sonntagsschule.³⁴ Man war zwar auch in Amerika nicht mehr in der Lage, neue Gemeinden zu gründen, doch die bestehenden Gemeinden boten noch ein beeindruckendes Bild.

Inzwischen schwanden die Kräfte der Exilgemeinden in Deutschland immer mehr. Sie begnügten sich praktisch mit gelegentlichen litauischen Gottesdiensten. 1973 starb Pfarrer Stanaitis, der die Gemeinden in Süddeutschland betreute. Da kein junger Theologe zur Verfügung stand, wurde der Religionslehrer Fricas Skėrys (Fritz Skeries) als Pfarrdiakon eingesetzt und nach Ablegung von Prüfungen nach zwei Jahren als Pfarrer ordiniert. Bis zu seinem Tod 1994 hat er neben dem Unterricht im litauischen Gymnasium die süddeutschen Exilgemeinden betreut.

In Amerika fehlt es zwar nicht an jungen Pfarrern, doch nur drei Gemeinden waren in der Lage, sie zu bezahlen: die beiden Gemeinden in Chi-

33 Siehe den Bericht über die vierte Synode, in: *Svečias* 3/1967.

34 Siehe den Bericht von A. Trakis, in: *Svečias* 3 und 4/1967.

cago und die Gemeinde in Toronto. Nach dem Tod von Pauperas berief die Zion-Gemeinde Juozupaitis zu ihrem Pfarrer. Die kaum 300 Mitglieder umfassende Gemeinde in Toronto engagierte Žilinskas. 1968 übernahm Dumpys die freigewordene Stelle von Trakis in der „Tėviškės“-Gemeinde.

In Deutschland dagegen ist es nie gelungen, junge Pfarrer zu finden. Zwar haben einige litauische Studenten Theologie studiert, doch sie übernahmen Aufgaben in den deutschen Gemeinden. Keinen Erfolg brachten auch die Bemühungen von Urdze 1984, den jungen Sprachprofessor Martynas Trautrimas aus Amerika nach Deutschland zu holen. Trautrimas war bereit, in Deutschland ein Theologiestudium aufzunehmen und die litauischen Gemeinden zu betreuen, wollte aber seine Familie in Amerika belassen. Die EKD lehnte die Bezahlung häufiger Reisen zur Familie ab, so daß auch diesem Plan kein Erfolg beschieden war.³⁵

In eine kritische Phase geriet die Exilkirche, als Senior Keleris 1980 auf sein Amt aus Altersgründen verzichtete. Er verstand es, die Eintracht in der Kirche zu erhalten, und war unermüdlich für seine Kirche tätig, besaß aber wenig Neigung, Reformen und Neuerungen durchzuführen. Sein Amt übernahm der bisherige Vicesenior Urdze, der bereits 1969 erste Kontakte mit Litauen aufnahm und es öfters besuchte. Damals galten in den Exilkreisen Beziehungen zu Sowjetlitauen als problematisch. Sein Vorgehen rief natürlich auch in der Kirche Diskussionen hervor. Die Kirchenleitung tolerierte die Kontakte unter der Auflage, daß sie privater Natur blieben.³⁶ Nach der Übernahme des Seniorenamtes bemühte sich Urdze, die Exilkirche in Deutschland zu reformieren und den Gemeinden mehr Verantwortung zu überlassen. Er achtete auf regelmäßige Wahlen der Gemeindevorstände und berief einen Helferkreis, im litauischen Text als Beraterrat deklariert.³⁷ Besonderen Wert legte er auf Heranziehung jüngerer Kräfte in der Kirche. Doch auch ihm gelang es nicht, den festgefahrenen Weg zu verlassen.

In Amerika wurde ebenfalls spätestens ab 1980 das Schwinden der Kräfte deutlich, wenn auch nicht so augenfällig wie in Deutschland. Die fünfte Synode 1983 in Chicago sorgte sich um den Fortbestand der letzten Sonntagsschulen in Amerika. In Deutschland gab es sie schon seit langem nicht mehr. Auch in Amerika blieb verstärkt die Jugend aus.³⁸ Senior Trakis wollte wenigstens die Rolle der Kirchenleitung stärken und schlug die Über-

35 Akte von A. Trautrimas (Archiv J. Urdze).

36 Siehe Anm. 24.

37 Bericht über die Tagung kirchlicher Mitarbeiter in Annaberg 1980, in: *Svečias* 3/4/1980; siehe auch das Protokoll dieser Tagung (Archiv A. Gintaut).

38 Bericht über die fünfte Synode, in: *Svečias* 1/2/1983.

nahme des Bischofsamtes vor. Der Titel des Seniors war anderen Kirchen nicht geläufig und behinderte die Vertretung der Exilkirche bei internationalen Versammlungen. Die Synode war in dieser Frage gespalten. Viele meinten, daß eine so kleine Kirche mit wenigen Pfarrern keines Bischofs bedürfe. Daraufhin ließ sich Trakis 1983 ohne die Zustimmung der Synode vom lettischen Exil-Erzbischof Arnolds Lušis zum Bischof weihen. Dieser Schritt rief Irritationen in der Kirche hervor und war der Grund, warum sogar die einzige Kirchenzeitschrift, „Svečias“, vorübergehend ihr Erscheinen einstellte. Eine Zeitlang erkannten weder die Pfarrer noch der Oberkirchenrat den Bischofstitel an. Als 1986 Trakis plötzlich starb, wählte der Oberkirchenrat Juozupaitis zum Präsidenten, vergab aber weder Senior- noch Bischofstitel.

Zwischen 1983 und 1986 starben die drei führenden Theologen, die diese Kirche gegründet und sie über dreißig Jahre geleitet haben: Keleris 1983, Urdze 1985 und Trakis 1986. Sie haben es verstanden, die Einheit der Kirche zu wahren und gut untereinander auszukommen, obwohl mit der Zeit immer größere Unterschiede zwischen den Gemeinden in Deutschland und in Amerika aufgetreten waren. In anderen Ländern und Kontinenten entstanden keine Gemeinden. Die wenigen litauischen Lutheraner in England wurden ab 1960 vom lettischen Pfarrer Aldonis Putce, der aus Litauen stammte, betreut. In Australien gab es in Melbourne 89 lutherische Familien, die ab 1966 von den bei australischen Gemeinden tätigen Pfarrern litauischer Herkunft, Jonas Šimboras und später Valdemaras Kostizenas besucht wurden. Doch mit der Pensionierung des letzteren 1983 fanden auch in Melbourne keine weiteren Gottesdienste statt.³⁹

7. In der Krise: ab 1985

Nach dem plötzlichen Tod von Urdze am 31.1.1985 entstand eine recht unklare Situation. Bischof Trakis beauftragte Skėrys mit der vorläufigen Leitung der Exilgemeinden in Deutschland, weil er bei der Synode von 1983 ins Präsidium des Oberkirchenrates gewählt worden war und zugleich der letzte besoldete Pfarrer blieb. In dieser Situation drängte das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, das von dem für die Exilkirchen zuständigen Kirchenverwaltungsoberrat Liedtke vertreten wurde, auf

39 A. a. O.

Schaffung einer selbständigen litauischen Exilkirche in Deutschland mit eigenen Organen und klar umrissenen Rechten der Gemeinden im Rahmen der Gesamtexilkirche. Sie sollte zwar ein Teil der Exilkirche bleiben, doch ihr Leben weitgehend selbständig gestalten. Auf dem Treffen der kirchlichen Mitarbeiter am 23.–24. 5. 1985 wurde diesem Vorschlag mehrheitlich zugestimmt. Nur Skėrys protestierte zunächst dagegen, gab seinen Widerstand aber später auf.⁴⁰

Vom 5.–6. 12. 1985 kamen in Annaberg alle in Deutschland lebenden Mitglieder des Oberkirchenrates, des Vorstandes und des von Urdze eingerichteten Helferkreises sowie Liedtke zusammen. Die Versammelten sprachen sich für die Vorschläge der EKD aus und stimmten für die Errichtung einer Litauischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland. Ein neuer Vorstand wurde gewählt. Mit der Begründung, die beiden Pfarrer, Skėrys und Klumbys, von Organisationsarbeiten zu befreien, übernahmen Laien den Vorsitz. Als Vorsitzender wurde Richardas Baliulis und als seine Vertreterin Tamara Schmidt gewählt. Ein Statut sollte innerhalb eines Jahres ausgearbeitet werden. Der Vorstand übernahm alle Aufgaben des vorhergehenden Präsidiums und beschloß, die kleineren Gemeinden zu größeren zusammenzuschließen.⁴¹

Eine Kommission legte Ende 1986 das vorbereitete Statut für die zukünftige Kirche vor, das vom Vorstand angenommen wurde.⁴² Die EKD war bereit, die Arbeit der Exilkirche in Deutschland zu finanzieren. Die Vorstandsmitglieder sollten sogar Aufwandsentschädigungen erhalten.⁴³ Das Statut wurde vom Oberkirchenrat der Exilkirche beraten und der sechsten Synode 1988 in Annaberg vorgelegt. Die Synode nahm es zur Kenntnis, delegierte aber die weitere Entscheidung an den neu gewählten Oberkirchenrat. Es wurde beschlossen, die Verfassung der Gesamtkirche den unterschiedlichen Strukturen in Europa und Amerika anzupassen. Nur noch die Synode und der Oberkirchenrat sollten die Einheit der Kirche repräsentieren, doch darüber hinaus sollten die Gemeinden in den einzelnen Staaten ihr Leben selbst regeln. Die Mehrheit der Synodalen sprach sich für die Einführung des Bischofsamtes aus, doch erst die siebte Synode von 1991 erteilte dafür die Zustimmung und wählte Hansas Dumpys zum Bischof. Auf der sechsten Synode wurden Baliulis, Schmidt und Trautrimas zu Dia-

40 Situationsbericht von Liedtke über den Zustand der litauischen Exilkirche vom 25. 6. 1985; Brief von Skėrys an A. Gintautas vom 1. 8. 1985 (Archiv A. Hermann).

41 Bericht über die Sitzung in Annaberg vom Dezember 1985, in: *Svečias* 2/1986.

42 Statut der Litauischen Evang.-Luth. Kirche in Deutschland (Archiv A. Hermann).

43 Siehe Anm. 41.

konen geweiht.⁴⁴ Die Kirchenreform belebte vorübergehend das Gemeindeleben in Deutschland. Wahlen zu neuen Gemeindevorständen wurden durchgeführt. Diakonin Schmidt wurde 1990 in Litauen von Bischof J. Kalvanas als Pfarrerin ordiniert und übernahm vollständig die Betreuung der Gemeinden in Norddeutschland. In Westdeutschland besuchte die Gemeinden regelmäßig M. Klumbys, ein ehemaliger Pfarrer aus Litauen, der 1959 nach Deutschland gekommen war und nach seiner Pensionierung Aufgaben in der Exilkirche übernahm. 1992 existierten in Deutschland noch zwanzig Gemeinden mit ca. 3000 Gliedern.⁴⁵

Doch diese Stabilisierung währte nicht lange. Unterschiedliche Auslegungen und Ansichten über die Kompetenzen des Vorstandes und des Oberkirchenrates der Exilkirche in Deutschland führten zu internen Streitigkeiten. Der Vorstand, seit 1992 unter dem Vorsitz von T. Schmidt, geriet in Gegensatz zum Oberkirchenrat unter dem Vorsitzenden Klumbys. Der Oberkirchenrat, dessen Amtszeit eigentlich abgelaufen war, entließ schließlich T. Schmidt aus dem Dienst der Exilkirche, obwohl sie die einzige hauptamtliche Pfarrerin war. Dieser Entlassung stimmten weder die EKD noch Bischof Dumpys zu. Einige Gemeinden hielten zum Oberkirchenrat und andere zum Vorstand. Der Oberkirchenrat unter der Führung von Klumbys und Baliulis drohte mit der Errichtung einer völlig selbständigen Exilkirche in Deutschland. Dieser für Außenstehende kaum verständliche Streit lähmt zur Zeit die Arbeit der Kirche.

In Amerika bestehen noch immer drei Gemeinden mit eigenen Pfarrern. Doch auch dort schwinden die Kräfte zusehends, wenn sich auch der Exilkirche vereinzelt neue Emigranten aus Litauen anschließen. Aber ihre Zahl ist gering. Die Exilkirche geht schweren Zeiten entgegen. Es gibt Überlegungen, sich der Kirche Litauens anzuschließen und die jetzigen Gemeinden als Diasporagemeinden bestehen zu lassen.

44 Bericht über die sechste Synode, in: *Svečias* 3/1988.

45 Siehe den Bericht von T. Schmidt, in: *Svečias* 1/1993. Die Zahlen erscheinen allerdings zu hoch.

Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks¹

1. Von der Gründung der Stadt 1860 bis 1936

a) Deutsche Namen sind in die Geschichte Wladiwostoks für immer eingeschrieben, z. B. Alexej Karlovich Scheffner, einer der Gründer der Stadt, oder Nikolai Yakovlevich Schkot, der erste Chef der südlichen Häfen, der Sanitätsarzt der Stadt Alexander Alexandrovich Wolkenstein, der Leutnant der russischen Walfangflotte Heinrich Hugovich Graf Keyserling und viele andere hervorragende, Rußland treu ergebene Menschen deutscher Nationalität. Zu erwähnen ist z. B. der 6. Militär-Gouverneur der Stadt, der Balten-deutsche Pawel Fjodorovich von Unterberger, der hier von 1888 bis 1897 im Amt war. Er wurde zum Ehrenbürger von Wladiwostok ernannt. Für zwei Bücher über die weitere Umgebung der Stadt wurde ihm die Medaille der Geographischen Gesellschaft Rußlands zuerkannt. Die Geschichte und Entwicklung der Stadt war bis zum Ersten Weltkrieg auch eng verbunden mit dem von Deutschen gegründeten Handelshaus „Kunst und Albers“.

Im Jahre 1864 eröffnen zwei junge Hamburger Kaufleute, G. L. Albers und G. Kunst, in einem trostlosen Nest, scheinbar am Ende der Welt, einen

1 Am selben Tag, an dem in St. Petersburg die Petrikerche wieder eingeweiht werden konnte (16. September 1997), wurde im 9 000 Kilometer entfernten Wladiwostok, im äußersten Osten Sibiriens, die 1903 erbaute Pauluskirche an die wiederbegründete lutherische Gemeinde der Stadt offiziell zurückgegeben. Durch Jahrzehnte hatte das Gotteshaus zunächst als Klubhaus für Matrosen, dann bis zum Sommer 1997 als Museum der Pazifikflotte dienen müssen. Die jahrelangen intensiven, geduldigen Bemühungen um eine Rückgabe der Kirche haben schließlich Erfolg gehabt. Die Gemeinde hat sofort damit begonnen, die Pauluskirche trotz erheblicher baulicher Mängel zu nutzen und für den weiteren gottesdienstlichen Gebrauch umzugestalten. Viel Mühe und natürlich auch Geld wird nötig sein, um nach ersten Sicherungsmaßnahmen die Kirche wieder in einen ansehnlichen Zustand zu versetzen. Wir dokumentieren im folgenden wesentliche Teile eines Vortrages, den Propst Brockmann als derzeitiger lutherischer Pastor Wladiwostoks im April 1996 auf einem wissenschaftlichen Kongreß, der in Wladiwostok stattfand, über den Anteil der Deutschen an der Entwicklung der Stadt und über die Entstehung der lutherischen Gemeinde gehalten hat (H. T.).

Kaufladen. Doch diese Pioniersiedlung liegt an einem der besten Naturhäfen der Welt, und sein Name besagt, daß das Russische Reich großes mit ihm vorhat: Wladiwostok = Beherrscher des Ostens. Die Stadt wächst und blüht in der Tat rasch auf. 1891 beginnt hier der Bau der berühmten Transsibirischen Eisenbahn von Osten her. Schneller noch fast als die Stadt wächst die Firma von Kunst & Albers. Aus dem hölzernen Blockhaus mit seiner Gemischtwarenhandlung entwickelt sich ein stattliches Kaufhaus, das erste deutsche Kaufhaus überhaupt, weltweit gesehen. Hier gibt es alles – von der Nähnaedel bis zum lebenden sibirischen Tiger! Die Firma handelt mit Landmaschinen aus Mannheim, Bier aus München, mit französischem Champagner und der neusten Pariser Mode, aber auch mit amerikanischem Mehl, mit Lokomotiven und Sachalin-Kohle für die Transsib. Das Unternehmen ist zugleich Bankhaus, Reederei, Versicherungsagentur, Zentralheizungsinstallateur – und Wodkafabrik! In seinem Häuserblock im Zentrum der Stadt brennt das erste elektrische Licht östlich des Urals. Kunst und Albers gründen über dreißig Kaufhäuser und kleinere Filialen in Städten und Dörfern von Russisch-Fernost und in der Mandschurei, sowie Vertretungen in Europa, Japan und den USA.

Die weitaus bedeutendste Gestalt des Handelshauses K & A war Adolph Dattan, 1854 in Thüringen als Sohn eines lutherischen Pfarrers geboren. Er kommt als Zwanzigjähriger nach Wladiwostok und nimmt schon 1880 die russische Staatsbürgerschaft an. Zunächst als Prokurist, dann als Teilhaber zu fünfzig Prozent und schließlich als der eigentliche Geschäftsführer der Firma ist er in Wladiwostok ein angesehener Bürger, der von der russischen Regierung mit Orden ausgezeichnet und vom Kaiser zum „Wirklichen Staatsrat“ ernannt wird. Er übernimmt 1882 die Leitung des Unternehmens in einer sehr schwierigen finanziellen Lage – aber er ist ein Mensch voller Energie und Ideen. So reist er z. B. auf die Sträflingsinsel Sachalin und schließt mit der Gefängnisverwaltung Lieferverträge ab über ganze Schiffs-ladungen von Lebensmitteln. Auf der Rückfahrt bunkern die Schiffe der Firma Kohle für die in Wladiwostok liegende russische Pazifikflotte. Neben seiner Tätigkeit als deutscher Konsul verfaßt Dattan 1897 das Buch „Historischer Abriss der Entwicklung des Handels im Priamur-Gebiet“. Schon 1891 wird Dattan als einer der bedeutenden Sponsoren zum Ehrenvorstand des Orientalischen Instituts, der ersten Hochschule Wladiwostoks, ernannt. Allein für die Einrichtung eines Studenten-Wohnheimes dieser Hochschule stifteten K & A 200 000 Rubel.

Natürlich gab es auch Rückschläge. Das bei den Matrosenaufständen 1905 geplünderte und ausgebrannte Kaufhaus wird 1906/07 größer und schöner (im herrschenden Jugendstil!) wieder aufgebaut. Ein schwerer Schlag ist

der Ausbruch des Krieges zwischen Rußland und Deutschland 1914. Anfang des Jahres ist Dattan vom Zaren noch in den erblichen Adelsstand erhoben worden, ein Jahr später wird er als angeblicher Spion für Deutschland in die Gegend von Tomsk verbannt. Einer seiner Söhne fällt 1915 als deutscher Soldat (er war bei Kriegsausbruch in Deutschland und wurde hier eingezogen), ein anderer wird 1916 als russischer Offizier in Galizien getötet. Erst 1920 können Adolph Dattan und Dr. Albers nach Wladiwostok zurückkehren, aber bald übernehmen auch hier – im November 1922 – die Bolschewiken die Macht. Dattan und Albers halten noch bis 1924 durch. In diesem Jahr stirbt Dattan, und Albers verläßt mit seiner Familie die Stadt, um nach Deutschland zurückzukehren. Die wirkungsvolle, reiche Geschichte des Handelshauses Kunst & Albers in der Hafenstadt am Pazifik ist zu Ende.

b) Der 2. November 1860 ist das Gründungsdatum der Stadt Wladiwostok. Schon 1865 gibt es in der Stadt eine evangelisch-lutherische Gemeinde, die zunächst noch von dem Feldprediger aus Nikolajewsk versorgt wird (Martin Kurz, 1866–1873). Als 1867 Alaska von Rußland an die USA verkauft wird, siedelt der russische Staatsbürger deutscher Nationalität Otto Rein, der Rußland treu bleiben möchte, von Alaska nach Wladiwostok über. Er erbaut auf seinem neuen Grundstück eine lutherische Kirche aus Holz. Das eigentliche Gründungsdatum der lutherischen Gemeinde in der Stadt ist der 25. April 1877. Damals machte der Gouverneur von Wladiwostok und Kommandeur der russischen Häfen am Stillen Ozean, Konteradmiral von Erdmann, ein Lutheraner, eine Eingabe an das Generalkonsistorium der Lutherischen Kirche in St. Petersburg mit der Bitte um offizielle Anerkennung der Gemeinde in Wladiwostok. Das führte schließlich 1880 zur Entsendung von Pastor Carl-August Rumpeter, dem ersten Pastor der wachsenden Gemeinde. In diesem Jahr zählt die Gemeinde 625 Mitglieder.

1905 hat die Gemeinde schon 3 154 Mitglieder: 1 715 Deutsche, 693 Letten, 673 Esten, 36 Finnen, 26 Schweden und elf Armenier – eine internationale lutherische Gemeinschaft. Das ist auch die Zeit, in der die Pauluskirche aus Stein errichtet wird, die die Holzkirche ablöst.

1903 beschloß der Kirchenvorstand der Paulusgemeinde, endlich eine feste, richtige Kirche zu bauen. Mit dem Bau beauftragt wurde der aus Leipzig stammende deutsche Architekt Georg Junghendel, der in Wladiwostok auch eine Reihe anderer Gebäude errichtet hat, u. a. das Kaufhaus von Kunst & Albers, das heutige GUM. Die Kirche wurde im Stil der norddeutschen Backsteingotik erbaut und hatte damals Platz für 400 Besucher, davon 200 Sitzplätze. Die Baukosten betragen über 30 000 Rubel, etwa 60 000 Goldmark.

Wie kam dieses viele Geld zusammen? Hauptspender war die Firma K & A mit ihren Mitarbeitern: 10000 Rubel kamen von der Firma, 5000 von Gustav Albers persönlich, 3000 von Adolph Dattan usw. Und nun folgt etwas, was für die Verbindung von lutherischer Kirche und Kultur bezeichnend ist und von dem wir hoffen, daß es in dieser Stadt wieder auflebt nach Rückgabe der Kirche: es wurden zur Finanzierung des Kirchbaus Konzerte und Theatervorstellungen veranstaltet, bei denen prominente Persönlichkeiten mitwirkten. So spielte in einem Konzert der Firmenchef Dr. Albers gemeinsam mit einer Dame vierhändig die Polonaise aus Eugen Onegin von Tschaikowsky, ein andermal beteiligte er sich an einer Benefizvorstellung in einem Theaterstück (Dr. Albers übernahm übrigens manchmal auch den Dienst an der Orgel in der Kirche). Wladiwostok hatte damals ein enorm reiches kulturelles Leben (sogar ein deutsches Theater war im Bau!), und die lutherische Kirche hatte an dem allen bedeutenden Anteil. Wir möchten, daß das wieder so wird (z. T. ist es ja schon so).

Führen wir uns nun noch zwei bedeutende Persönlichkeiten vor Augen, die Pastoren Carl-August Rumpeter und Woldemar Reichwald – der erste ein Kind der glücklichen Zeit dieser Stadt und ein Freund des vollen Lebens, der andere eine tragische Gestalt aus schweren Zeiten und (notgedrungen) ein Kämpfer bis zu seinem Ende in der Deportation.

Auf dem hiesigen Morskoi-Friedhof ist bis heute das schöne, aus schwarzem Marmor errichtete Grabmal erhalten (nicht weit entfernt vom Grab des bedeutenden Forschungsreisenden Wladimir Arsenjew), auf dem in deutscher, estnischer und lettischer Sprache zu lesen ist: „Carl-August Rumpeter ... dem langjährigen Seelsorger – die dankbare Gemeinde“.

Pastor Rumpeter wurde 1849 in Livland geboren und wirkte in Wladiwostok über dreißig Jahre – von 1880 bis 1912. Er predigte hier auf lettisch, estnisch, russisch und natürlich auch auf deutsch und soll ein vorzüglicher Mensch und Seelsorger gewesen sein. Als Pastor war er eine ganz wichtige Persönlichkeit dieser Stadt. Alle, die ihn kannten, achteten ihn, denn er war ein Mensch mit Prinzipien, mit Lebensfreude, Witz und – nach den Maßstäben von Russisch-Fernost – mit Würde. Es soll viele Leute in seinem Sprengel gegeben haben, die der Pastor unter den Tisch getrunken hat, doch niemals – so wird berichtet – habe man ihn dabei die Kontrolle über sich verlieren sehen. Der baltendeutsche Graf Alfred Keyserling schildert in seinem Buch „Reise auf dem Amur“ seine erste Begegnung mit dem Pastor von Wladiwostok. Er selbst ist bei dem Generalgouverneur von Priamurje Baron von Korff (auch dieser ein Baltendeutscher) auf dessen Yacht auf dem Amur zu Gast. Da ruft ihm Baron Korff zu: „Sehen Sie doch ins Wasser und machen Sie die Bekanntschaft Ihres Pastors! Werfen Sie ihm

ein Badelaken um, wenn er an Deck kommt, damit Ehrwürden nicht nackt vor meinen Damen erscheinen muß.“ Keyserling weiter: „Als ich ins Wasser blickte, gewahrte ich einen starken, etwas korpulenten Mann, der in der Nähe des Schiffes umherschwamm ... er kam nackt herauf, ich warf ihm ein Badelaken über, worauf er sich als Pastor Rumpeter vorstellte ... Er erzählte mir, daß er sich auf einer Reise von Wladiwostok in seine transbaikalische Diözese befände, in der er schon zwei Jahre nicht mehr gewesen war. Im ganzen Amur-Gebiet war er damals der einzige lutherische Pastor, sein Kirchspiel erstreckte sich mithin vom Eismeer bis an die koreanische und chinesische Grenze und bis zum Baikalsee. Um diese Gemeinden zu versorgen, mußte der Pastor den ganzen Sommer über auf Reisen sein; trotzdem war er meist gezwungen, seinen Segen bei Taufen und Eheschließungen telegraphisch zu erteilen.“

Keyserling fährt fort: „Rumpeter war bei aller Freude am Leben mit seinen Genüssen ein großer Feind des Hasardspieles, das im Fernen Osten so beliebt ist. Er lebte in Wladiwostok in seinem Pastorat als Junggeselle. Sein Haus bestellte eine alte deutsche Wirtin, die schon seine Kinderfrau gewesen war. Seine Herrenabende, zu denen auch die russischen Honoratioren gehörten, waren sehr beliebt. Es gab dann ein vorzügliches Essen und ausgezeichnete Getränke. Auf diesen Gesellschaften konnte jeder tun und lassen, was er wollte. Es durfte auch gespielt werden, aber niemals Hasard. Da die Wladiwostoker aber große Spielratten waren, geschah es zuweilen, daß dieses Verbot übertreten wurde, was dann immer heftigen Tadel von Seiten des Pastors zur Folge hatte. Da dies aber nicht wirkte, geschah es einmal, daß der Herr Pastor den Polizeimeister Petroff, der der Anstifter gewesen war, mit starkem Arm am Kragen von seinem Stuhl hob und, ohne ein Wort zu verlieren, mit Schwung vor die Tür setzte; dann nahm er mit freundlichem Gesicht inmitten seiner Gäste wieder Platz. Der Polizeimeister flehte und bat, wieder hereingelassen zu werden, aber vergebens.“

Dieser originelle, lebensfrohe Mensch und Pastor, bekannt und beliebt in ganz Wladiwostok, starb 1912 auf einer Dienstreise in Blagoweschtschensk. Er war der Repräsentant einer glücklichen, reichen Zeit – aber diese Zeit sollte bald zu Ende gehen, 1914 brach der Erste Weltkrieg aus.

Rumpeters Nachfolger war der 1866 in Dorpat geborene Adelbert Lesta, ein Este, der von 1913 an als Pastor in Wladiwostok arbeitete und im Januar 1923 über China und Indien nach Estland ausreiste (er siedelte 1941 nach Deutschland über und starb noch im selben Jahr in Mecklenburg). Auf Lesta folgte Woldemar Reichwald, der von 1923 bis zu seiner Verhaftung 1936 in der Gemeinde Wladiwostok wirkte. Reichwald, 1877 in Kurland geboren, war als Pastor ein recht ungewöhnlicher Mensch. Nach dem Stu-

dium der Theologie in Dorpat war er zunächst Lehrer an Schulen in Mitau/Kurland und in Moskau, wo er 1913 ordiniert wurde. Er galt als ein sehr gebildeter Mann, ein Kenner der Mathematik, Botanik, Astronomie und Geographie. In Wladiwostok hat er die Menschen nicht nur als Seelsorger angezogen, sondern auch als ein wissenschaftlich gebildeter, interessanter Mann mit weitem Horizont. Reichwald war aber auch ein aufrechter Kämpfer, der seine Freiheit liebte und sich Autoritäten, die er nicht anerkennen konnte, nicht unterordnete, und er war ein liberaler Theologe mit Charakter. In beidem, in seiner umfassenden Bildung und in seiner kämpferischen Liberalität, entsprach er so gar nicht dem Feindbild, das die neuen sowjetischen Herrscher von einer engen, rückständigen, ungebildeten und autoritären Kirche hatten, und gerade deswegen war er ihnen auch so gefährlich.

Nach pastoraler Tätigkeit in Moskau an der lutherischen Kirche Peter und Paul (1912/13) und danach in Krasnojarsk (1913–23) übernimmt er die Gemeinde in Wladiwostok in einer schwierigen Situation: sie ist klein geworden und wird immer kleiner, sie hat kein Geld, und außerdem beginnt die aggressive antireligiöse Propaganda. Reichwald arbeitet mutig und unverdrossen, er besucht die verstreuten Gemeinden im weiten Land Primorje. Und er findet einen Weg, für die Gemeinde, für das Kirchengebäude und für seine Familie die notwendigen Finanzen zu bekommen. Durch Vermittlung des deutschen Konsuls erhält er Verbindung zum Gustav-Adolf-Werk in Leipzig, das ihm für seine Arbeit ab 1924 monatlich 1200–1500 Mark schickt. Diese Verbindung nach Deutschland, das bald schon unter der Diktatur Hitlers steht, wird ihm zum Verhängnis. Als er am 28. 12. 1935 zusammen mit seinen Mitarbeitern, dem Hausmeister E. Fell, dem Schatzmeister der Gemeinde, G. Schumacher, und dem Augenarzt A. K. Moltrecht verhaftet wird, macht man ihm unter anderem den Vorwurf der Spionage für das faschistische Deutschland. Er wird 1936 unter der Beschuldigung des aktiven Kampfes gegen die revolutionäre Bewegung zu sieben Jahren Zwangsarbeit verurteilt (seine Frau zu drei Jahren), anschließend wird er nach Kasachstan deportiert, wo sich seine Spuren verlieren. Man hat nie wieder etwas von ihm gehört, wahrscheinlich ist er 1939/40 in der Verbannung als ein Märtyrer der Kirche gestorben. Die große Geschichte der ev.-luth. Pauluskirche und ihrer Gemeinde ist damit (vorerst) zu Ende. Über Wladiwostok senkt sich der Vorhang des Schweigens, denn für viele Jahre wird sie eine geschlossene Stadt, verschlossen für Besucher aus dem Ausland, aber auch aus anderen Teilen der Sowjetunion.

2. Wladiwostok seit der Perestrojka und der Öffnung der Stadt 1991

Die alte Gemeinschaft der Deutschen ist verschwunden. Doch schon vor der Perestrojka wanderten vereinzelt Deutsche nach Wladiwostok im Zuge der allgemeinen Wanderungsbewegungen in der UdSSR. Es sind dies zu meist Nachkommen der Deportierten aus der alten Wolgarepublik, aber auch aus Wolhynien, der Ukraine, dem Kaukasus, der Gegend um Omsk und aus Kasachstan. Bereits 1991 erfolgt die Gründung des Deutschen Kulturzentrums unter dem Journalisten Alexander Reser. Einer Schätzung des Kulturzentrums zufolge soll es zur Zeit etwa 4000 Rußlanddeutsche in Primorje geben, davon etwa 800 in Wladiwostok. Weihnachten 1991 wird der erste offene, freie lutherische Gottesdienst der Rußlanddeutschen gefeiert unter der Leitung von Prof. Eduard Kirschbaum – mehr als 55 Jahre nach dem gewaltsamen Ende der ehemaligen Paulusgemeinde.

Im Mai 1992 noch einmal ein Neuanfang: Pastor Manfred Brockmann aus Hamburg kommt im Auftrag der wiederbegründeten Lutherischen Kirche Rußlands nach Wladiwostok. Gemeinsam mit den Rußlanddeutschen wird die lutherische Gemeinde neu gegründet unter dem Namen „Evangelisch-Lutherische Pauluskirche zu Wladiwostok“, die endgültige Registrierung erfolgt am 10. Februar 1993. Vorsitzender der Gemeinde wird Prof. Kirschbaum. Seit September 1993 ist Pastor Brockmann auf Dauer in Wladiwostok. Der Bischof der Lutherischen Kirche, D. Georg Kretschmar (Petersburg), hat ihn als Propst für die Gemeinden im russischen Fernen Osten eingesetzt. Bedingt durch die großen wirtschaftlichen Probleme wandern leider nicht wenige Rußlanddeutsche nach Deutschland aus. Dennoch geht die Arbeit in der lutherischen Paulusgemeinde mit dem Ziel der Stabilisierung und der Schaffung einer guten Perspektive entschlossen weiter. Die Paulusgemeinde ist keine deutsche Gemeinde, sie ist wie früher multinational, aber das deutsche Element wird in ihr weiter eine große Rolle spielen. Es gibt inzwischen viele Verbindungen nach Deutschland und nach Amerika, zu den deutschen und amerikanischen Lutheranern, aber auch zum deutschen Innenministerium und zur deutschen Botschaft in Moskau. Es gibt in Hamburg einen Freundeskreis für die Pauluskirche. Viele Gäste kommen regelmäßig aus den USA und aus Deutschland, um sich zu informieren, aber auch um mitzuhelfen. Eine große Freude war 1994 die Gründung der Goethe-Bibliothek, einer der vier großen deutschsprachigen Bibliotheken in Rußland (mit Hilfe des Goethe-Institutes).

Die Rückgabe der Pauluskirche wird das gemeindliche Leben sicherlich intensivieren. Die Zukunft der lutherischen Gemeinde und des deutschen Elementes in Wladiwostok hängt freilich sehr davon ab, ob diese Stadt eine

liberale, offene Stadt bleibt und ob in ihr die Wirtschaft gesundet und sich weiter entwickeln kann. Daran, sowie besonders an der Belebung des kulturellen Lebens, wollen wir als Lutheraner mitarbeiten.

Das russische Riesenreich war immer ein multinationales und multikonfessionelles Land. Die große Bedeutung Rußlands hing immer auch mit seiner Völkervielfalt zusammen. Die Lutheraner deutscher und anderer nationaler Herkunft waren dabei stets ein wichtiger, segensreicher Faktor – und sie könnten es wieder werden.

HELMUT TSCHOERNER

Zum Gedenken an Harald Kalnins und Wilhelm Kahle

Im Abstand von nur wenigen Tagen sind Harald Kalnins (27. Oktober 1997) und Wilhelm Kahle (6. November 1997), beide im neunten Lebensjahrzehnt stehend, abgerufen worden. Sie haben beide einen großen Teil ihres Lebenswerkes den verstreuten evangelischen Gemeinden in Rußland gewidmet, der eine als Seelsorger und erster Bischof der nach der Verfolgungszeit neu begründeten Lutherischen Kirche in Rußland und anderen benachbarten Staaten, der andere als Wissenschaftler und profunder Forscher, als Schilderer der bewegten Geschichte dieser Kirche von der Zeit Iwans des Schrecklichen an bis zur Gegenwart. Es kann hier nicht darum gehen, den Lebensweg dieser zwei bedeutenden „Patriarchen“ darzustellen, die bis ins hohe Alter hinein unermüdlich sich für die Kirchen und Gemeinden im Osten Europas und weit darüber hinaus eingesetzt haben. Es soll aber versucht werden, ihre besondere Bedeutung sowohl für die evangelischen Gemeinden in Rußland und in den anderen aus der Sowjetunion hervorgegangenen Staaten als auch für unsere eigene Beschäftigung mit der Geschichte und dem geistlichen Leben dieser Gemeinden ein wenig zu beschreiben. Bischof D. Harald Kalnins und Prof. Dr. Wilhelm Kahle haben in ihrer je eigenen Art das Bild wesentlich mitgeprägt, das unter uns von dieser Kirche lebendig ist.

Harald Kalnins wurde 1911 in der kaiserlich-russischen Haupt- und Residenzstadt St. Petersburg geboren. Der Vater war Lette, die Mutter Deutsche. Von ihr hat er die guten Deutschkenntnisse mit auf den Lebensweg bekommen, die später für seinen Dienst in den deutschen lutherischen Gemeinden im Kaukasus, in Sibirien oder Mittelasien so wichtig waren. Seine theologische Prägung erhielt er in der Schweiz, im Seminar der Pilgermission St. Chrichona bei Basel. Diese missionarisch ausgerichtete Ausbildung im Geist eines nüchternen, der Welt zugewandten Pietismus hat ihn für seinen Dienst auch unter extremen Bedingungen und starken Belastungen zugerüstet. Als Vikar im Elsaß und später als Gemeindepfarrer an der Jesuskirche in Riga war er immer bemüht, das Evangelium in einer freundlichen, gewinnenden Weise den ihm anbefohlenen Menschen als Lebenshilfe, als die rettende Botschaft

anzubieten. Dabei stand für ihn das biblische Wort immer im Mittelpunkt. Wer ihn einmal erlebt hat bei einer seiner Bibelstunden für die kleine Gruppe der deutschsprachigen Gemeindeglieder in Riga, wird etwas davon gespürt haben, wie hier einer, der selbst viele Belastungen erlebt und erlitten hatte, anderen leidgeprüften Christen mit der biblischen Verkündigung Trost und Stärkung weitergeben wollte. Sicherlich hat seine einfühlsame, seelsorgerliche Art der Auslegung vielen Menschen im Glauben geholfen.

Aus der räumlich begrenzten Arbeit im Rahmen der Ev.-Luth. Kirche Lettlands wurde Harald Kalnins Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre hinausgeführt auf ein neues, viel weiteres Feld des Dienstes. Er, der als Kind noch erste Eindrücke christlichen Lebens in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands empfangen hatte und der dann die leidvolle Zerstörung dieser Kirche unter dem sowjetischen Gewaltsystem erleben mußte, wandte sich nun den verstreuten Gliedern der lutherischen Gemeinden zu, die sich nach den Deportationen der Stalinzeit als kleine Gruppen in den Weiten Kasachstans, in Kirgisien oder jenseits des Ural zu Gottesdienst und Bibelbetrachtung sammelten. Es gehörte viel Mut und Gottvertrauen dazu, sich dieser Aufgabe unter den Augen der argwöhnischen, alles andere als wohlwollenden sowjetischen Behörden zuzuwenden – lange vor der Zeit der Perestrojka. Die Sicherheitsorgane haben sicherlich jeden Schritt aufmerksam verfolgt. Um den Gemeinden dienen zu können, mußte alles vermieden werden, was die Kontakte gefährdet hätte. Auf weiten, beschwerlichen Reisen, die zudem mit den Verpflichtungen in Riga abgestimmt werden mußten, hat er die Gemeinden besucht, von denen er gehört hatte – und er hat dabei immer neue Gruppen entdeckt, die teils schon registriert waren, teils aber jeden Kontakt mit einer gottlosen Obrigkeit ablehnten. Es ist erstaunlich, wie schnell und umfassend er das Vertrauen dieser Menschen gewonnen hat. Ihnen hat er Mut zugesprochen, er hat sie im gemeinsamen Lesen der Schrift im Glauben gestärkt, er hat auch versucht, sie aus mancher Engführung ihrer Anschauungen herauszuführen und die oft anzutreffende Gesetzlichkeit zu mildern. Bei jedem Besuch hatte er viele Fragen zu beantworten in Glaubensdingen, aber auch zur kirchlichen Praxis. Die Brüder und Schwestern, die er als Verantwortliche für die Gemeinden antraf, waren oft unsicher im Blick auf die Amtshandlungen, den korrekten Vollzug von Taufe und Abendmahl z. B. – bis hin zu der Frage, ob Frauen im Gottesdienst eine Kopfbedeckung tragen müssen oder nicht. In behutsamer, aber doch bestimmter Weise hat Harald Kalnins diesen Fragenden zu helfen versucht, meist mit dem gemeinsamen Blick in die Bibel.

Woran ihm besonders lag, das war die Förderung der Kontakte untereinander und die Entwicklung einer – wenn auch noch recht schwachen – gemein-

samen Ordnung. Die zumeist sehr isoliert lebenden Gemeinden sollten voneinander wissen, es sollten Verbindungen zwischen ihnen entstehen, sie sollten es lernen, miteinander und füreinander zu leben. So war er immer auch auf der Suche nach geeigneten Gemeindegliedern, die in der Lage sein könnten, Verantwortung zu übernehmen über den Bereich der eigenen Gemeinde hinaus, damit auf diese Weise langsam eine verbindliche Struktur für eine wiederentstehende lutherische Kirche als schützendes Dach für alle Gemeinden entstehen könnte. Er hat die ersten Brüder zu Pröpsten und Superintendenten berufen und ihnen die Sorge für einen größeren Bereich übertragen. Und er hat die ersten Pröpsteversammlungen einberufen, um wichtige Fragen und anstehende Entscheidungen gemeinsam zu besprechen. So hat Harald Kalnins ganz wesentlich dazu beigetragen, daß allmählich das Bewußtsein entstand und wuchs, nicht mehr in der Zerstreuung vergessen zu sein, sondern Teil einer größeren Gemeinschaft sein zu dürfen.

Sehr früh hat er die Gemeinschaft gesucht über die Grenzen der damaligen Sowjetunion hinaus. Hierbei kamen ihm andere entgegen, die seit langem Kontakte suchten und bereit waren, über die Grenzen und Schwierigkeiten hinweg zu helfen. Hier muß der Lutherische Weltbund genannt werden und sein damaliger Europasekretär Pfarrer Paul Hansen, es sind zu erwähnen der Martin-Luther-Bund in Erlangen und natürlich auch verschiedene Institutionen und Gruppen innerhalb des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, allen voran das dortige Gustav-Adolf-Werk mit seinem Generalsekretär Propst Eberhard Schröder. Wenn immer es möglich war, hat Harald Kalnins Reisemöglichkeiten wahrgenommen, um auf die ihm anvertrauten Gemeinden aufmerksam zu machen, über sie zu informieren, ihnen geistliche und praktische Hilfe zukommen zu lassen. Im Frühjahr 1979 konnte er das erste Mal an einer Tagung des LWB in Singapur teilnehmen. Für uns als Teilnehmer der Kommission für Kirchliche Zusammenarbeit war es bewegend, wie er über seine Arbeit und seine Begegnungen berichtete, ohne zu klagen, trotz aller Schwierigkeiten, die er nicht verschwie, voller Zuversicht und Hoffnung. Bei späteren ähnlichen ökumenischen Konferenzen war es ihm manchmal möglich, andere Brüder mitzunehmen – bis hin zur Vollversammlung des Weltbundes in Curitiba 1990, bei der die Delegierten aus Rußland und Kasachstan mit besonderer Herzlichkeit begrüßt wurden, zugleich als Vertreter einer neuen Mitgliedskirche. Die Kontakte zum LWB, die auch von Paul Hansens Nachfolgern Dr. Sam Dahlgren und Dr. Tibor Görög tatkräftig gefördert wurden, erbrachten auch neue Möglichkeiten der Hilfe. Mehrere Male konnten dank dieser Verbindungen deutschsprachige Bibeln und andere christliche Literatur in die Sowjetunion offiziell eingeführt und an die Gemeinden weiter gegeben werden.

Von Anfang an hat Harald Kalnins diese weitgespannte, kräftezehrende Arbeit neben seiner pfarramtlichen Tätigkeit bewältigt – mit einem ganz kleinen Mitarbeiterstab, mit einem Nebenraum der Jesuskirche als Kanzlei, der zugleich als Lagerraum diente für die zu verteilenden Hunderte von Büchern! Er wußte sich dabei immer getragen von dem Vertrauen der Präpste und Prediger vor Ort, aber auch der Partner in Deutschland, des LWB und seiner Mitgliedskirchen. Während der Europakonferenz des LWB in Tallinn (Estland) im Jahre 1980 wurde er als „Superintendent mit bischöflicher Funktion für die deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion“ berufen und durch den lettischen Erzbischof Dr. Janis Matulis in dieses Amt eingeführt. Acht Jahre später, im November 1988, war es dann soweit, daß ihm in einem feierlichen Gottesdienst in Riga das Bischofsamt der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion (DELKSU) übertragen werden konnte. Für ihn war dies sicherlich die Erfüllung des sehnlichsten Wunsches, nicht so sehr im Blick auf seine eigene Stellung, vielmehr hinsichtlich der damit vollzogenen Anerkennung der Neubegründung einer anscheinend für alle Zeiten ausgelöschten Kirche! Ein Jahr später konnte er erstmals in seiner Funktion als Bischof eine offizielle Delegation des LWB unter der Leitung von Bischof Knall (Wien) begrüßen, die eingeladen war, Gemeinden im Kaukasus, in Kirgisien und Tadschikistan zu besuchen (Oktober 1989). Die Teilnehmer der Delegation (darunter der Schreiber dieser Zeilen) waren beeindruckt von der Verehrung und dem Vertrauen, die dem Bischof entgegengebracht wurden, aber auch von der guten seelsorgerlichen Art, in der dieser wiederum auf die Probleme und Bedürfnisse der Gemeinden einging.

Ein besonderes Anliegen des Bischofs war es, einen gangbaren Weg zu finden, um geeignete junge Menschen für den Predigtamt auszubilden. Die verschiedensten Modelle wurden dabei auf ihre Tauglichkeit für die besonderen Verhältnisse in der Sowjetunion geprüft. Gern und freudig hat Bischof Kalnins zugesagt, als sich 1991 der emeritierte Münchener Theologieprofessor D. Georg Kretschmar als Verantwortlicher für die aufzubauende theologische Ausbildung der DELKSU zur Verfügung stellte. Bald konnten die ersten Kurse, zunächst noch in Riga, durchgeführt werden. Die rapide Entwicklung auf politischem Gebiet mit der Auflösung der Sowjetunion und der Bildung mehrerer unabhängiger Staaten hat 1994 dazu geführt, daß die Kirche ihren Namen ändern mußte (ELKRAS = Ev.-Luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten; die Bezeichnung „deutsch“ fiel dabei weg) und auch die Bischofskanzlei nach St. Petersburg übersiedelte, um den zu betreuenden Gemeinden näher zu sein. Harald Kalnins hat diesen Ortswechsel nicht mehr mitvollzogen, er hat aber von Riga aus die weitere

Entwicklung der Kirche verfolgt und mitbestimmt (wobei natürlich sein nun in Petersburg ansässiger Stellvertreter D. Georg Kretschmar die Hauptlast der anfallenden Arbeit zu tragen hatte). Es ging dabei vor allem um die Fertigstellung einer Verfassung für die Gesamtkirche (angelehnt an die Verfassung der ehemaligen lutherischen Kirche in Rußland) und um ihre Registrierung bei der Regierung in Moskau, es ging aber auch um die Etablierung von Eparchien z. B. in der Ukraine, in Sibirien, im Europäischen Rußland; es mußte auch zur rechtlichen Absicherung der notwendigen Veränderungen eine Generalsynode vorbereitet werden. Auf dieser Generalsynode, die im September 1994 in St. Petersburg stattfinden konnte (in Kontinuität zu den Generalsynoden von 1924 und 1928), wurde die neue Verfassung der Kirche beschlossen, es gab aber auch einen Wechsel an der Spitze. Harald Kalnins legte aus Altersgründen das Amt des Bischofs nieder, die Synode wählte seinen bisherigen Stellvertreter zum Nachfolger. Bezeichnend war sein letzter Auftritt auf dieser Synode: Einige Synodale hatten theologische und kirchlich-praktische Fragen geäußert, für die sie sich klärende Antworten erbaten. Freundlich und zugleich ernst trat der scheidende Bischof vor die Brüder und Schwestern und gab ihnen gewissermaßen aus dem Stegreif heraus – immer wieder mit Hinweisen auf biblische Aussagen – seine von Verständnis und geistlicher Erfahrung geprägten Antworten.

Natürlich war Harald Kalnins bei aller gewinnenden Freundlichkeit auch ein Mensch mit Ecken und Kanten. Es war manchmal nicht leicht, ihn von der Notwendigkeit einer Sache zu überzeugen, wenn sie seiner eigenen Anschauung und Prägung nicht entsprach oder wenn er unnötige bürokratische Auflagen zu erkennen meinte. Manche seiner Pläne haben sich nicht verwirklichen lassen oder sind gescheitert – so wurde das von ihm mit viel Mühe und innerem Engagement zusammengestellte Gesangbuch (mit 1001 Nummern!) von den Gemeinden nicht so angenommen, wie er es sich gewünscht hätte. Auch mit seinen Personalentscheidungen hatte er nicht immer eine glückliche Hand. Dennoch werden sich unzählige Menschen in der ELKRAS, in Lettland, in Deutschland und weit darüber hinaus seiner in Dankbarkeit und Ehrerbietung erinnern als eines glaubwürdigen Zeugen Jesu Christi, der unter schwierigsten Bedingungen viel bewirkt hat für die lutherischen Gemeinden zwischen Riga und Wladiwostok.

Wilhelm Kahle hat sich in anderer Weise große Verdienste erworben um die Kirchen und Gemeinden im Baltikum und in Rußland. Er galt unbestritten als besonders guter Kenner der geschichtlichen Entwicklung und der innerkirchlichen Probleme in dieser weitgespannten Region. Im Laufe seiner jahrzehntelangen intensiven wissenschaftlichen Tätigkeit hat er in mehreren

Büchern und in über einhundert Artikeln wesentliche Beiträge geliefert, die der geschichtlichen Darstellung, aber auch theologischen Fragestellungen gewidmet waren. Dabei ging es ihm sowohl um das Aufzeigen großer Linien als auch um die Darstellung und Bearbeitung spezieller, begrenzter Probleme. Man kann nur erstaunt und bewundernd vor dem Lebenswerk dieses Mannes stehen, denn lange Zeit entstanden die wissenschaftlichen Veröffentlichungen – einschließlich der Promotion und Habilitation, beide in Marburg – gewissermaßen nebenher, d. h. während der pfarramtlichen Tätigkeit in Düsseldorf und Essen, später in den turbulenten Jahren um 1968 in Westberlin als Superintendent in Kreuzberg, danach als Direktor der Kirchlichen Erziehungskammer. Nach seiner Berufung in eine Honorarprofessur in Marburg (1969) war er zuletzt noch als Gefängnisseelsorger in der Nähe von Trier tätig – neben seinen Vorlesungsverpflichtungen. Auch in seinem Ruhestand hat er unermüdlich weiter geforscht und publiziert. Eine seiner letzten Veröffentlichungen war ein Beitrag zur Geschichte der lutherischen Gemeinde in Taschkent.¹ Bis in seine letzten Lebenstage hinein war der inzwischen Dreiundachtzigjährige damit beschäftigt, seine 1962 erschienene Sammlung „Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Rußland“ für eine neue, wesentlich erweiterte Auflage zu überarbeiten.² Während dieser Band die Geschichte der lutherischen Kirche von der Entstehung der ersten Gemeinden bis zur Revolution von 1917 zum Inhalt hat, sind zwei weitere Bände der Zeit 1917–38 sowie dem Zeitraum von 1938/40 bis etwa 1985 gewidmet. Genannt werden muß auch die Studie von 1982, „Lutherische Begegnung im Ostseeraum“, in der die drei baltischen Kirchen mit ihrer unterschiedlichen Geschichte und auch mit ihren vielfältigen Beziehungen zum deutschen und skandinavischen Luthertum im Mittelpunkt stehen. Eine wertvolle Sammlung einzelner Artikel erschien unter dem Titel „Symbiose und Spannung“ 1991 als nachträgliche Gabe zum 75. Geburtstag des Autors.³

Die wissenschaftliche Arbeit von Wilhelm Kahle und seine Beschäftigung mit der oft sehr leidvollen Geschichte christlicher Kirchen zwischen

-
- 1 Wilhelm Kahle, Zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Taškent, Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, hg. v. Georg Kretschmar, Bd. 1, Erlangen 1996.
 - 2 Unter dem Titel „Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums. Vom Moskauer Reich bis zur ELKRAS“ soll diese überarbeitete Neuausgabe 1998 im Martin-Luther-Verlag Erlangen erscheinen.
 - 3 Wilhelm Kahle, Symbiose und Spannung. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion, Erlangen 1991.

1917 und dem Beginn der Perestrojka ist natürlich auch manchen Anfragen und Anfeindungen ausgesetzt gewesen. Wer wie er die Verfolgung und Zerschlagung der lutherischen Kirche unter Stalin und seinen Helfern ohne Beschönigung darzustellen unternahm, konnte leicht in den Verdacht geraten, ein kalter Krieger zu sein, ein Feind der Entspannung. Wilhelm Kahle hat sich keinen ideologischen Eingrenzungen unterworfen, er ist bei seinem Thema geblieben, auch wenn mancher meinte, diese alten Geschichten sollten doch um des lieben Friedens willen nicht mehr verhandelt werden. Es ist dem Verstorbenen zu danken, daß er als Historiker und als bewußt lutherischer Theologe unentwegt bemüht war, die Geschichte der Lutheraner, aber auch der Reformierten und der Freikirchen in Rußland für die Gegenwart als Lehre und Mahnung lebendig zu erhalten. Wir dürfen uns darüber freuen, daß es ihm vergönnt war, die großen, tiefgreifenden Veränderungen der letzten Jahre, vor allem die Wiederbegründung der lutherischen Kirche, mitzuerleben, jener Kirche, für die er so viel durch seine Forschung und die geschichtliche Aufarbeitung getan hat. Es bleibt zu hoffen, daß die reichen Schätze historischer Kenntnis und theologischer Erfahrung, die Wilhelm Kahle in seinem Werk gesammelt hat, von vielen auch in Zukunft fleißig genutzt werden.

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) 960 12;
4. Generalsekretär: Kirchenrat Pfarrer Dr. theol. habil. Rainer Stahl,
ab 1. 7. 1998: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35;

Weitere Mitglieder:

5. Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,
Bümmersteder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 485 10 75;
6. Barbara Blomeyer, Burgbergstr. 99, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 214 70;
7. Professor Dr. Hermann Brandt,
Am Weiherbach 33, 91074 Herzogenaurach; Tel.: (09132) 635 45;
8. Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (1) 362 11 62;
9. Pastor Uwe Hamann, Zum Sportplatz 1, 21516 Müssen; Tel.: (04155) 821 74;
10. Pfarrer Ernst-Martin Kittelmann, Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
11. Oberkirchenrätin Käte Mahn, Lutherisches Kirchenamt,
Richard-Wagner-Str. 26, 30177 Hannover; Tel.: (0511) 62 61-223, Fax: (0511) 62 61-211;
12. Pastor Johannes Nordhoff, Wentorfer Str. 88, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 721 38 87;
13. Pastor Siegfried Peleikis, Steinmarnar Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 484 71;
14. Kirchenrat Dr. h. c. Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 70184 Stuttgart; Tel.: (0711) 21 59-363;
15. Professor Dr. Andras Reuss,
Gyöngyösi ut. 17/5/17, H-1131 Budapest; Tel.: (1) 363 64 51;
16. Pfarrer Hans Roser,
Münchener Str. 33, 91154 Roth; Tel.: (09171) 950-130; Fax: (09171) 950-150;
17. Oberlandeskirchenrat Dieter Vismann,
Kapellenbrink 10c, 30880 Laatzen; Tel.: (0511) 86 19 09.

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

- Pastor Alfred Bruhn, Niedernstr. 2, 23628 Krummesse; Tel.: (04508) 420;
Dekan em. Walter Hirschmann, Dorfstr. 9, 95503 Pittersdorf; Tel.: (09201) 954 20;
Superintendent em. Dr. Werner Monselewski,
Heyestr. 24, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 656 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) 83 70 40.

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Generalsekretär: Kirchenrat Pfarrer Dr. theol. habil. Rainer Stahl,
ab 1. 7. 1998: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35;

Büro: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Postfach 2669, 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: Professor Dr. Hermann Brandt,
Am Weiherbach 33, 91074 Herzogenaurach; Tel.: (09132) 635 45.

Studienleiter: Pfr. Michael Hübner,
privat: Buckenhofer Str. 9 a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 596 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 Mitsstudenten 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: 217 90.

Ephorus: Professor Dr. Hermann Brandt,

Am Weiherbach 33, 91074 Herzogenaurach; Tel.: (09132) 635 45.

Studienleiter: Pfarrer Michael Hübner,

privat: Buckenhofer Str. 9 a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 596 25.

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär: Pfarrer Michael Hübner,

privat: Buckenhofer Str. 9 a, 91080 Spardorf; Tel.: (09131) 596 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 02;

E-Mail: 101610.3046@compuserve.com

Vorstandsvorsitzender: Pfarrer Hans Roser,

Münchener Str. 33, 91154 Roth; Tel.: (09171) 950-130; Fax: (09171) 950-150;

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,

Münchener Str. 33, 91154 Roth; Tel.: (09171) 950-130; Fax: (09171) 950-150;

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 9-3001; 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 abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

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

Württembergische Abteilung des 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) 734 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) 667 05, Fax: (09874) 726.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

Vorsitzender: Valentin Koerner,
 Postfach 304, 76482 Baden-Baden; Tel.: (07221) 224 23, Fax: (07221) 386 97;
 Stellv. Vors. u. Schriftführer: Pfarrer Christof Schorling,
 Schwebelstr. 7, 75172 Pforzheim; Tel.: (07231) 45 33 99; Fax: (07231) 45 33 97;
 Kassenführer: Markus Lützen, Hermannstr. 15, 79098 Freiburg; Tel.: (0761) 324 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,
 Münchener Str. 33, 91154 Roth; Tel.: (09171) 950-130; Fax: (09171) 950-150;
 Stellv. Vorsitzender: Helmut Mohr, Thüringer Str. 5, 95152 Selbitz; Tel.: (09280) 17 24;
 Schriftführer: Pfr. Wolfgang Reinsberg,
 Hauptstr. 1, Kirchahorn, 95491 Ahorntal; Tel.: (09202) 321;
 Kassenführer: Pfarrer Wolfgang Hagemann,
 Am Regelsberg 6, 91301 Forchheim; Tel.: (09191) 338 81;
 Beisitzer: Pfarrer Ernst Martin Kittelmann,
 Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
 Bankkonto: Gewerbank 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) 9-3001; 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,
 Dietrich-Bonhoeffer-Str. 1, 38300 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 802-500, Fax: 05331/802-713;
 2. Vorsitzender: Pfarrer i. R. Adolf Runge,
 Paul-Francke-Str. 13, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 330 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 22 a, 38126 Braunschweig; Tel.: (0531) 69 27 65;

Propst Hans-Peter Hartig, St.-Annen-Str. 12 a, 38723 Seesen, Tel.: (05381) 709 37;

Pfarrer i. R. Friedrich Wagnitz,

Adenemer Weg 12 b, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 754 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) 721 38 87;

2. Vorsitzender: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,

Reembroden 28, 22339 Hamburg; Tel.: (040) 538 52 76;

1. Kassenführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;

2. Kassenführerin: Lore-Ließe Bunge, Neuer Weg 29, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 724 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) 630 49 59;

Martha Sellhorn, Heußweg 6, 20257 Hamburg; Tel.: (040) 49 50 70;

Pastorin Christiane Zink, Bergedorfer Schloßstr. 2, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 72 41 05 86;

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) 656 52;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,

Berlinstr. 13, 29223 Celle; Tel.: (05141) 534 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,

Steinmarnener Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 484 71;

Stellvertr. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,

Lehrter Str. 11, 30559 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassenführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,

Badenstedter Str. 15, 30449 Hannover; Tel.: (0511) 44 69 69;

Stellvertr. Kassenf.: Pastor Michael Münter,

Dollberger Str. 4, 31234 Edemissen; Tel.: (05176) 297;

Postbank Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3473 (BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg (Eder); Tel.: (06451) 87 79; Fax: (06451) 71 38 16;
Stellv. Vorsitzender: Pfarrer Henning Gebhardt,
Sandweg 8, 35085 Ebsdorfergrund, OT Ebsdorf; Tel.: (06424) 13 96;

Beisitzer:

Pfarrer Jost Häfner, Homburgstr. 12, 35066 Frankenberg-Rengerhausen; Tel.: (02984) 664;
Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 34119 Kassel; Tel.: (0561) 93 67-380/381; Fax: (0561) 93 67-383;
Pfarrer Eckart Veigel,
Liebigstr. 2, 35260 Stadtallendorf; Tel.: (06428) 83 50; Fax: (06428) 14 58;

Konto: Martin-Luther-Bund in Hessen;
Ev. Kreditgenossenschaft Kassel 0 002 810 (BLZ 520 604 10).

7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)

Vorsitzender: Pastor Peter Helms, Hauptstr. 20, 23899 Gudow; Tel.: (04547) 291;
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)

Vorsitzender: Pastor Richard Krause, Platanenweg 2, 32791 Lage; Tel.: (05232) 40 10;
Geschäftsführung: Superintendent Dieter Lorenz,
Martin-Luther-Str. 9a, 32105 Bad Salzufflen; Tel.: (05222) 610 13, Fax: (05222) 613 03;
Bankkonto: Sparkasse Bad Salzufflen 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, Fax: (05491) 23 99;
Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,
Bümmersieder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 485 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;

Stellvert. 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 Bückeberg; Tel. (05722) 96 00;

Superintendent i. R. Friedrich Strottmann,

Landsbergstr. 55, 31655 Stadthagen; Tel.: (05721) 48 18;

Landeskirchenkasse, Volksbank Bückeberg 50 477 700 (BLZ 255 914 13).

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender: Pastor Uwe Hamann,

Zum Sportplatz 1, 21516 Müssen; Tel.: (04155) 821 74;

Stellvert. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg, Erikaweg 2, 25917 Leck; Tel.: (04662) 708 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) 920 30 21; Fax: (07021) 920 30 50;

Stellvert. Vorsitzender: Pfarrer Lothar Bertsch,

Eduard-Steinle-Str. 20, 70619 Stuttgart; Tel.: (0711) 47 19 28;

Geschäftsführer: N. N.;

Kassenführer: Eberhard Vollmer, Heerstr. 17, 72141 Walddorfhäslach; Tel.: (07127) 187 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) 821 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: Pastor Volker Fuhrmann, Junkerburg 34, 26123 Oldenburg; Tel.: (0441) 313 06;

Stellvertr. Vorsitzender: Prof. Dr. theol. habil. Werner Klän,

Krockhausstr. 25b, 44797 Bochum; Tel. (0234) 948 96 71;

oder: Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel; Tel.: (06171) 91 11 15;

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) 394 95;

Kassenführerin: Betriebswirtin Birgit Förster,

Finkengasse 8, 45731 Waltrop; Tel.: (02309) 798 02;

Beisitzer:

Bauing. Werner Förster, Finkengasse 8, 45731 Waltrop; Tel.: (02309) 25 38;

Pastor Johannes Forchheim, Dr.-W.-Külz-Str. 55, 15517 Fürstenwalde; Tel.: (03361) 44 66;

Helmut Höller, Westerwaldstr. 96 B, 65549 Limburg; Tel.: (06431) 271 70;

Pastor Siegfried Matzke, Straße der Jugend 62b, 02906 Klitten; Tel.: (035895) 504 18;

Prof. i. R. Dr. theol. Manfred Roensch,

Im Rosengärtchen 1, 61440 Oberursel; Tel.: (06171) 253 72;

Pfarrer Roger Zieger, Schönwalder Allee 57, 13587 Berlin; Tel.: (030) 37 59 55 30;

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) 940 01; Fax: (09874) 944 44;

Geschäftsführer: N. N.

1. Obmann: Pfarrer Dr. Wolfhart Schlichting,

Zobelstr. 11, 86153 Augsburg; Tel.: (0821) 55 12 44;

2. Obmann: Pfarrer Albrecht I. Herzog,

Bütellochweg 1, 95643 Tirschenreuth; Tel.: (09631) 13 96;

3. Obmann: Dr. Hans Paul 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./Fax: (1) 869 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) 292 29 96;

Bundesschatzmeister: Rosalia Kaltenbacher,

Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (1) 699 66 70;

Stellvertreter: Amtsdirektor i. R. Heimo Sahlender,

Eipeldauerstr. 38/6/3, A-1220 Wien; Tel.: (1) 231 07 43;

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof Mag. Herwig Sturm, Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (1) 479 15 23/26;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Otto Mezmer, A-7501 Siget i. d. Wart; Tel.: (03352) 333 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./Fax: (1) 869 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) 523 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) 586 56 75;

Pfarrer Mag. Johann Pitters, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel.: (1) 282 21 40;

Ehrenmitglieder:

Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,

Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 586 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) 757 03;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (1) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSK Wien 7.824.100 (BLZ 60 000).

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: Pfarrerin 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.);

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) 841 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:

Wilhelm Eichholz, Heinrich-Strieffler-Str. 52, 67433 Neustadt/Weinstraße;

Eduard Penner, Am Großen Feld 29, 38545 Calberlah;

Ernst Schacht, Freiherr-v.-Stein-Str. 1, 37242 Bad Sooden-Allendorf;

Reinhard Schott, Burgweg 1, 67304 Eisenberg;
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; Tel.: (1) 64 43 80 70;
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.: (00562) 231 72 22;
privat: Piacenza 1090, Santiago 10, Chile; Tel.: (00562) 220 59 40.

9. The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend Pastor Fritz-Gert Mayer,
Lutherhaus, 24 Adelaide Road, IRL-Dublin 2, Tel.: (1) 676 65 48.

10. Lutherstichting (Niederlande)

Vorsitzende: Ds. Perla K. A. Akerboom-Roelofs,
Groesbeekseweg 64, NL-6524 DG Nijmegen; Tel.: (24) 323 80 24;
Geschäftsleiter: Jibbo H. Poppen,
Berkenlaan 25, NL-9678 RT Westerlee; Tel./Fax: (0597) 41 63 99;
e-mail: jibbopoppen@wxs.nl
Kassenführer: Drs. J. B. Val, Hoogstraat 4, NL-4285 AH Woudrichem; Tel.: (183) 30 45 86;
Postbank rek. 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) 363 64 51 oder (1) 383 45 37
oder (1) 469 10 51/52, Fax: (1) 363 74 54;
Gymnasialdirektor Mátyás Schulek,
József krt. 71-73 III. 43, H-1085 Budapest; Tel.: (1) 114 27 15;

Vizepräsidenten:

Pfarrer und Senior László Bálint, Dévai B. M. tér 1, H-1034 Budapest; (1) 168 68 93;

Univ.-Dozent Dr. Tibor Fabiny jun., Lukács u. 1, H-1023 Budapest; Tel.: (1) 189 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) 395 18 61, Fax: (011) 395 18 62;

Ständiger Vertreter: Pastor Georg Scriba,

11 Thorngate Road, Hayfields, ZA-3201 Pietermaritzburg, Südafrika,

Tel.: (0331) 96 45 84, Tel./Fax: (0331) 46 09 96;

Beratender Geschäftsführer: Erwin Dedekind,

P. O. Box 7095, ZA-1622 Bonaero Park, Südafrika,

Tel.: (011) 973 18 51, Fax: (011) 395 18 62.

13. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Landespropst Reinhard Keding, POB 233, Windhoek, Namibia.

Anschriften der Autoren

Dr. Reinhard Brandt
Fritz-Beindorff-Allee 9
30177 Hannover

Propst Manfred Brockmann
ul. Wolodarskowo 8 A kw. 8
Wladiwostok-690078
Rußland

Arthur Hermann
C. M. v. Weber-Str. 14
69245 Bammental

Pfarrer
Dr. theol. habil. Rudolf Keller
Fliederstr. 12
91564 Neuendettelsau

Bischof D. Dr. Christoph Klein
Str. General Magheru 4
RO-2400 Sibiu
Rumänien

Oberkirchenrat Hans Krech
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover

Bischof Prof. D. Georg Kretschmar
Bischofskanzlei der ELKRAS
Newski-Prospekt 22-24
St. Petersburg-191186
Rußland

Postadresse:
P. O. Box 8
FIN-53501 Lappeenranta
Finnland

Bischof
Professor Dr. Dr. Karl Lehmann
Bischofsplatz 2 a
55116 Mainz

Professor Dr. Bernhard Maurer
Türkenlouisstr. 15
79102 Freiburg i. Br.

Superintendent em.
Dr. Werner Monselewski
Heyestr. 24
31582 Nienburg/Weser

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard Müller, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen

Dekan Dr. Dr. Klaus Raschzok
Pfarrgasse 5
86720 Nördlingen

Oberkirchenrat
Claus-Jürgen Roepke
Landeskirchenamt
Postfach 20 07 51
80007 München

Pfarrer Juris Rubenis
Indrika iela 8
LV-1004 Riga
Lettland

Oberkirchenrat i. R.
Helmut Tschoerner
Weinbergstr. 27
14469 Potsdam



Christoph Klein

Ausschau nach Zukunft

Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel

ca. 320 S., Efalig gebd.,

ca. DM 34,-

ISBN 3-87513-114-2

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien (Siebenbürgen) blickt auf eine 800jährige reiche Geschichte zurück. In den Jahren seit der Wende ist sie zur Diasporakirche geschrumpft und zählt gegenwärtig noch ca. 18 000 Mitglieder. Wie ist das gekommen und wie ist das zu deuten? Könnte man die Entwicklung seit 1989 in einer Chronik aufzeichnen? Die Betroffenen wagen es noch nicht, selbst die mitgestaltete Geschichte zu »schreiben«.

D. Dr. Christoph Klein, Bischof seit 1990, legt hier seine Stellungnahmen, Reden und Predigten vor, gibt Einblick in seinen Denkprozeß, der das historisch Gewesene reflektiert und eine Ortsbestimmung für die Aufgaben in Gegenwart und Zukunft darstellt. Die Bedeutung der Evangelischen Kirche im heutigen Rumänien tritt dabei ins Visier. Er sieht sie in der vom Evangelium her begründeten Aufgabe. Angesichts des tiefen Umbruchs ist sein Denken ein Wagnis, aber es ruht auf verantwortungsvollen Begründungen. Deshalb trägt der fundierte Sammelband den programmatischen Titel: »Ausschau nach Zukunft«.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35