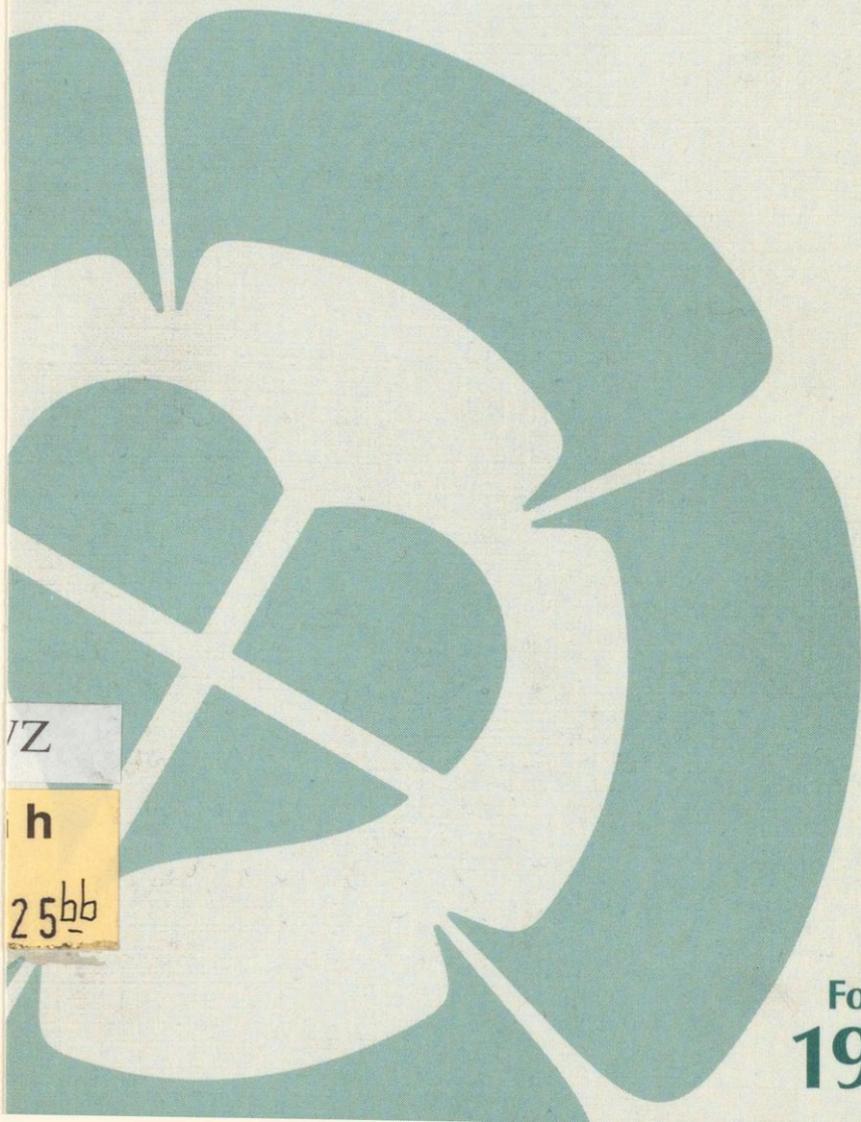


# Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes



VZ

h

25<sup>bb</sup>

Folge 46  
**1999**

~~N12<509771717 021~~<sup>2</sup>

*gelöscht*



UB Tübingen

**Lutherische Kirche  
in der Welt**

**Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1999**

**Begründet von Christian Stoll  
Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke**

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Heft 46 • 1999



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN  
1999



Inhalt

Klaus-Jürgen Roepke  
Zum Geleit

# Lutherische Kirche in der Welt

## THEOLOGIE

Werner Vogt  
Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
1999 – ein Vorwort  
Folge 46 • 1999

Jürgen Roloff

Auf der Suche nach biblischen Kriterien

Nur eine heutige Sexusritik ..... 31

Dieter Birkhöfer

Das Gebot der Leiblichkeit für die persönliche Präsentation

des den Lebensbedingungen zu den Lebewesen ..... 55

Andreas Keller

Die Ökologie und die Ökonomie im Wandel der Welt ..... 69

Albrecht Peters

Die Ökologie und die Ökonomie im Wandel der Welt ..... 69



ISBN 3-87313-118-2

## DIASPORA

Martin-Luther-Verlag Erlangen 1999

Karl Schmid

Die Mission im Auftrag des

Evangeliums ..... 75

Dieter Birkhöfer

Die Mission im Auftrag des Evangeliums ..... 75



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN  
1999

# Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 46 • 1999



ISBN 3-87513-118-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1999

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

Redaktion: Helmut Tschoerner, Potsdam

Umschlagzeichnung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 bb - 46

# I Inhalt

Claus-Jürgen Roepke Zum Geleit .....	7
---	---

Rainer Stahl Der Glaube .....	9
Bibelarbeit über Habakuk 1–2 und Römer 1	

## THEOLOGIE

Werner Vogler Judas – ein Verräter Jesu? .....	15
---	----

Jürgen Roloff Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik .....	31
--	----

Horst Birkhölzer Gottes Gebot als Leitbild für die persönliche Lebensgestaltung .....	55
Von den Lebensordnungen zu den Leitlinien kirchlichen Lebens	

Rudolf Keller Albrecht Peters .....	61
Theologie und Frömmigkeit im Wirken des Lutherforschers und Systematikers in Heidelberg	

## DIASPORA

Karl Schwarz Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Osteuropas seit 1989 .....	73
---	----

Gustav Reingrabner Die historische Entwicklung von Amt und Gemeinde in den (evangelischen) Kirchen der (habsburgischen) Monarchie .....	96
---	----

András Reuss  
Zur neueren Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen  
Kirche in Ungarn ..... 121

Christoph Klein  
Über die Lage und Zukunft der Evangelischen  
Kirche A. B. in Rumänien. .... 129

Zsolt Giczi  
Auf gefahrvollem Weg ..... 145  
Über das Verhältnis zwischen der Staatsmacht  
und der lutherischen Kirche in Ungarn von 1948 bis 1950

Johannes Richter  
1989 – und zehn Jahre danach ..... 165  
Anmerkungen zur Lage der Kirchen in Ostdeutschland

## ÖKUMENE

Ekkehard Heise  
Über Schrift, Studium und Obrigkeit ..... 175  
Ein lutherischer Beitrag im ökumenischen Dialog nicht nur Lateinamerikas

Otto Hermann Pesch  
Römisch-Katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung  
zur Rechtfertigungslehre“ – und wie sie zu überwinden sind ..... 182

Ferdinand Hahn  
Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft  
nach dem Zeugnis des Apostels Paulus ..... 207

Udo Schnelle  
Paulus als Modell für eine ökumenische Ekklesiologie ..... 221

Gliederung des Martin-Luther-Bundes ..... 231  
Anschriften der Autoren ..... 243

Claus-Jürgen  
Roepke

## Zum Geleit

Wie kaum je zuvor war die kirchliche Öffentlichkeit in den Jahren 1997/98 mit dem Zentrum lutherischen Glaubens befaßt: Mit der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, allein im Glauben an Jesus Christus. Die Wogen der Auseinandersetzung – in Fachzeitschriften mit spitzer Feder geführt – schlagen sich auch in der allgemeinen Presse nieder. Sie ließen zeitweise in den Hintergrund treten, was Lutheraner und Katholiken in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ positiv als ihren Glauben in dieser zentralen Frage formuliert hatten. Diese erstaunlichen Sätze verdienen es, herausgestellt und festgehalten zu werden:

„Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des Dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und befähigt und aufruft zu guten Werken“ (GE 15).

Ganz unabhängig von der Frage, ob es in diesem Jahr zu einer offiziellen Verständigung über das Rechtfertigungsdokument kommt, behalten diese bemerkenswerten Sätze ihre Bedeutung für das Miteinander der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche.

Das neue Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes enthält unter dem Stichwort „Ökumene“ eine Reihe von theologischen Beiträgen, die die Diskussion über die „Gemeinsame Erklärung“ vertiefen und weiterführen. Die vielfältige Vernetzung des Martin-Luther-Bundes in die kirchliche Arbeit Südost- und Mitteleuropas veranschaulichen die Beiträge aus der Diaspora. Ihr Schwerpunkt liegt auf der Analyse der kirchlichen Entwicklung seit 1989. Hierbei ergeben sich zweifellos interessante Querverbindungen zwi-

schen Ungarn, Siebenbürgen, den östlichen Bundesländern und anderen Ländern im ehemaligen kommunistischen Einzugsbereich.

Besonders hingewiesen sei auf das Referat des Münchner Oberkirchenrats Horst Birkhölzer, das er bei der vorjährigen Tagung in Bad Segeberg hielt. Es bezieht klar Position in der aktuellen Diskussion über die Erarbeitung neuer Leitlinien für das kirchliche Leben, die innerhalb der VELKD-Gliedkirchen die alten Lebensordnungen ersetzen sollen. Lutherische Theologie und am Evangelium orientiertes ethisches Denken tun gut daran, sich in dieser notwendigen Diskussion rechtzeitig und klar zu Wort zu melden. Gottes Gebot sollte als Leitbild evangelischer Lebensgestaltung bewahrt und nicht der Beliebigkeit zeitgenössischer Lebensentwürfe geopfert werden.

Das Jahrbuch wird eröffnet mit einer Bibelarbeit von Dr. Rainer Stahl. Damit stellt sich der neue Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes allen Mitgliedern und Freunden der lutherischen Diasporaarbeit als ein Theologe unserer Kirche vor, der seinen Dienst in unserer Mitte in ständiger Orientierung am Wort Gottes ausrichten will. Wir haben ihn im Rahmen der jährlichen Bundesversammlung am 16. Oktober 1998 in der Neustädter Kirche in Erlangen in sein Amt eingeführt – unter der ermutigenden Tageslosung: „Wohlan, mache dich ans Werk, und der Herr wird mit dir sein!“ (1. Chronik 22,16). Er hat sich inzwischen ans Werk gemacht. Und wir dürfen im Martin-Luther-Bund wissen: Der Herr wird mit ihm sein.

München/Erlangen,  
im Dezember 1998

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

Rainer  
Stahl

## Der Glaube

// Bibelarbeit über Habakuk 1–2 und Römer 1<sup>1</sup>

### I.

Vom Alten Testament her können Gnade und Glaube klar einander zugeordnet werden: Die Gnade ist der alle Voraussetzung machende und nichts als Voraussetzung fordernde Schritt Gottes auf uns Menschen zu. Der Glaube ist die Antwort der Existenz der Menschen, ist ihr Durchhalten in der Treue und im Festhalten bei Gott.<sup>2</sup>

Ich finde – ich darf das deutlich sagen – im Alten Testament kein klares und eindeutiges „sola fide“, das alleinige Tat, alleiniges Werk Gottes wäre. Im Korpus der Jesajatraddition sind zwei Definitionen formuliert, die zeigen, daß das Phänomen Glaube nur zusammen mit menschlicher Existenzweise gedacht werden kann:

„Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9b) und

„Der Glaubende flieht nicht“ (Jes 28,16b<sup>v</sup>). Hier handelt Gott jeweils zuerst, die „Verheißung bewahrt ihre Gültigkeit, aber sie wird gebunden an den Glauben als eine ihr entsprechende Verfassung der Existenz“<sup>3</sup>.

Dichterisch überzeugend in Worte gefaßt hat dieses Verständnis von Glauben in unserer Kultur Julie Hausmann (1862):

---

1 Bibelarbeit bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg am 3. November 1998.

2 Zu näheren Begründungen verweise ich auf meinen bald in Leipzig erscheinenden Festschriftartikel für Werner Vogler: Die glaubenden Gerechten. Rechtfertigung im Alten Testament.

3 So J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31, FAT 19, Tübingen 1997, S. 325 (zu Jes 28), ähnlich S. 169 (zu Jes 7).

„Wenn ich auch gleich nichts fühle von deiner Macht,  
 du führst mich doch zum Ziele auch durch die Nacht...“  
 (EG 376,3).

Mir ist ein alttestamentlicher Text besonders wichtig, in dem sich das alles bündelt: Eine weisheitliche Auseinandersetzung über das Verhältnis der leidenden Gerechten zu Gott angesichts der sieghaften Ungerechten stellt den Grundstock des Habakuktextes dar:

„Bis wann noch, Jahwe, soll ich schreien  
 – und nicht hörst du?

Ich schreie zu dir: ‚Gewalt!‘

– und nicht befreist du!

Warum läßt du mich sehen Bosheit,  
 und dem Elend siehst du zu?

Bedrückung und Gewalt sind vor mir

...

Darum erkaltet das Gesetz

und setzt sich nicht durch das Recht,

denn der Frevler umzingelt den Gerechten,

darum setzt sich durch ein verkehrtes Recht.

...<sup>4</sup>

Zu rein sind die Augen, Böses zu sehen,

und zuzusehen dem Elend – nicht kannst du das.

Warum siehst du den Räubern zu und schweigst,  
 wenn verdirbt der Frevler den Gerechteren?

...

„Auf meine Wacht will ich treten

und mich hinstellen auf meinen Festungswall,

und ich will ausspähen, um zu sehen, was er mir sagen

und antworten wird auf meine Vorhaltung.‘

Und es antwortete mir Jahwe und sprach:

„Schreibe die Schau, haue klar in die Tafeln,

damit der Offenbarung entsprechend wandle, wer es liest.

Denn noch wird es geben eine Schau zum Zeitpunkt,

und sie wird das Ende bezeugen, ohne zu täuschen.

4 Zum Grundbestand gehören wohl auch die VV. 12a.13.14, von denen nur V. 13 zitiert werden soll (vgl. E. Otto, Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW 89, 1977, S. 104).

Wenn sie verzieht, so harre auf sie,  
 denn sie wird gewiß kommen und nicht wird sie ausbleiben:  
 »Der Vermessene behält sein Leben nicht,<sup>5</sup>  
 aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben«<sup>6</sup>

(Hab 1,2–4.13; 2,1–4).

Hier ist Glauben das Vertrauen in die lebensspendende Güte Gottes angesichts des Gegenteils, angesichts des Eindrucks seiner Abwesenheit, seiner Ferne. Glauben und Vertrauen sind also etwas aktives, eine Lebenshaltung – protestantische Exegeten könnten sagen: eine Leistung. Ich möchte vorschlagen, daß wir dies erst einmal wertfrei festhalten. Glauben ist Bewährung und Vertrauen in einer Lebensform, die Gottes Willen entspricht, auch und gerade wenn der tägliche Lebensertrag dieser Lebensform hohnspricht, sie infrage stellt, sie anfiht. Leben liegt im Glauben, im Vertrauen, im Sich-fest-Machen in Gott, im Ausharren gegen den Augenschein, im Durchhalten der Gottesbeziehung.

## II.

Vor diesem so skizzierten Hintergrund wird nun das Ringen um das Glaubensverständnis besonders deutlich. Dazu seien zwei Interpretationen von Hab 2,4b vorgeführt:

1. So wird Glauben weiterhin in aktivem Sinn als ein Durchhalten und Bewähren verstanden. In dem in Höhle 1 von Qumran gefundenen Habakuk-Kommentar werden zu den einzelnen Textstellen die in der Gemeinschaft entschiedenen Deutungen jeweils angefügt. In den letzten Zeilen von Kolumne VII und in den ersten drei Zeilen von Kolumne VIII wird Hab 2,4 zitiert und interpretiert:

„Siehe, aufgeblasen, nicht rechtschaffen [ist seine Seele in ihm]<sup>6</sup> [(leer)] Seine Deutung ist, daß sich auf ihnen verdoppeln [-] ... in ihrem Gerichtsverfahren [-] [- doch ein Gerechter lebt durch seine Treue.] [(leer)] Seine

5 Hab 2,4a ist textlich schwierig. Für diese Interpretation vgl. A. H. J. Gunneweg, Habakuk und das Problem des leidenden צַדִּיק, ZAW 98, 1986, S. 413. Wörtlich lautet der Text: „Da, gebläht ist sie, in jenem nicht gerade seine Seele“ (M. Buber).

6 Hier hat also 1 QpHab den heute vorliegenden hebräischen Text. Ich hatte verändert in: „Der Vermessene behält sein Leben nicht.“

Deutung (geht) auf alle die Täter der Torah im Haus Judah, welche Gott erretten wird aus dem Haus des Gerichts wegen ihres Bemühens und (wegen) ihrer Treue zum Anweiser der Gerechtigkeit“ [früher: Lehrer der Gerechtigkeit] (1 QpHab VII,14–VIII,3).<sup>7</sup>

Die hier genannte Figur des „Moresedek“ ist ein „Herrscher der Gerechtigkeit“ oder „wahrer Herrscher“, der durchaus eschatologische Züge hat. In seiner Gemeinschaft als erwarteter Herrscher der Zukunft wurde Gerechtigkeit erhofft. Dieses Verständnis ist auch in der Deutung dieser Bezeichnung als Amt gegeben, das nach dem Tode des Trägers zur Gründungszeit von Qumran nicht mehr besetzt, für das aber ein gültiger Nachfolger erwartet wurde.<sup>8</sup> An der Haltung dieser erhofften Gestalt, bzw. des erhofften neuen Amtsträgers entscheidet sich nach Ansicht der Frommen von Qumran Leben und Tod. Sie bezeichnen die positive Haltung ihm gegenüber als Treue, als Glauben.

2. Israel hat aber auch den Gedanken hervorgebracht, daß doch alles Tat Gottes ist. Dieser ist greifbar in der griechischen Übersetzung von Hab 2,4b:

„Wenn sich jemand [vor Gott] versteckt,<sup>9</sup>  
hat *meine* Seele an ihm kein Wohlgefallen,  
der Gerechte aber wird aus *meiner* Treue leben.“

Die erste Vershälfte interessiert gar nicht so sehr. Wichtig ist vielmehr, daß der Glaube ganz eine Sache Gottes ist. Gott eignet ihn offensichtlich zu und schenkt so Leben. „Hier bestimmt die Pistis, gleichviel ob man übersetzt ‚Glauben an mich‘ oder besser wohl ‚durch meine Treue‘, in jedem Fall das Verhältnis des Gerechten zu Gott [wohl besser: das Verhältnis Gottes zum Gerechten – R. S.] und nicht eine wie auch immer zu bezeichnende Eigenschaft des gerechten Menschen.“<sup>10</sup> Und das haben jüdische Theologen gesagt!

Diese Position bestätigt sich aber auch in derselben Gemeinschaft von Qumran, die so aktiv mit dem Glaubensverständnis umgegangen war: Schon Ernst Käsemann hatte festgehalten, daß man „seit der Auffindung der Qum-

7 J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. I, UTB 1862, München 1995, S. 161.

8 J. Maier, a. a. O., Bd. III, UTB 1916, München 1996, S. 13.20.

9 Hierzu verweise ich auf K. H. Rengstorf, Art. στελλω, ThWNT 7, 1964, S. 598.

10 A. H. J. Gunneweg (wie Anm. 5), S. 414.

rantexte ... schlechterdings nicht mehr die eschatologische Präsenz des mit der Gottesgerechtigkeit empfangenen Heils zum paulinischen Proprium machen“ kann. „Im sola gratia sind sich die Gegner einig.“<sup>11</sup> Zwei Beispiele aus den Lobliedern möchte ich aufklingen lassen:

„Nur durch Deine Güte wird gerecht gesprochen ein Mann und durch die Fülle [Deines] Erb[armens ein Mensch]

Mit Deinem Prunk schmückst Du ihn ...“ (1 QH V,16–17).<sup>12</sup>

„Ich preise Dich, mein Gott, ich will Dich erheben, mein Fels! ... Denn du hast mich gelehrt ein Wahrheits-Geheimnis und [...]

und Deine [Wun]der offenbartest Du mir, und ich schaute [...] der Huld. Ich erkenne, [daß] Dein die Gerechtigkeit ist ...“ (1 QH XIX,15–18).<sup>13</sup>

Allerdings fällt auf, daß bei diesen Aussagen der Begriff des Glaubens auf menschlicher Seite eigentlich nicht fällt. Die totale Initiative Gottes kann nur so zum Ausdruck gebracht werden, daß die Menschen scheinbar gar nichts mehr tun. Sie preisen Gott. Es wird aber nicht gesagt, daß sie glauben.

### III.

Die christliche Rezeption wurzelt in der Auseinandersetzung um die völlig überraschende und neue Gestalt des Heilsträgers. Erkennbar wird dies darin, daß Ps 118,22 zum Deuteschlüssel wird. Die Dinge sind so grundstürzend neu, daß nicht nur die Person anders ist, an der sich das Leben erschließt, sondern auch die Art der Bindung an sie.

Nikolaus Walter hat das Grundcharakteristikum der christlichen Rezeption mit dem Begriff „Paradigmenwechsel“ beschrieben.<sup>14</sup> Ist der entscheidende Orientierungspunkt in Israel, von dem aus theologisch gedacht wird, die Tora, die Weisung, das Gesetz, „so tritt für die Autoren des Urchristentums das Auftreten, Verkündigen und Wirken Jesu aus Nazaret und seine Erhöhung zu Gott nach seinem Kreuzestod in die Mitte – es wird, obwohl in den ‚Schriften‘ nicht enthalten, nun zum Pol, um den herum sich alles neu ordnet“<sup>15</sup>. „Das Urchristentum fühlt sich also in den Traditionen Israels

11 E. Käsemann, An die Römer, Berlin<sup>3</sup>1974, S. 23.

12 J. Maier (wie Anm. 7), Bd. I, S. 53.

13 A. a. O., S. 100.

14 N. Walter, Urchristliche Autoren als Leser der „Schriften Israels“, BThZ 14, 1997, S. 66f.

15 A. a. O., S. 67.

ganz zu Hause; zugleich aber sieht es dieses ‚Haus‘ in einer neuen Perspektive, die für die anderen jüdischen Mit-Leser der ‚Schriften‘ eine Herausforderung – sei es ein σκανδαλον des Anstoßes, sei es ein neues Reden von Gottes Heil – mit sich bringt. Der entscheidende Punkt, auf den hin oder von dem her alles zu ordnen ist, hat gewechselt; der ‚Pol‘ des neuen Systems ist nun gewissermaßen exzentrisch geworden.<sup>16</sup>

Sprache hat diesem Paradigmenwechsel in ganz unvergleichlicher Weise Paulus verliehen:

„Denn nicht schäme ich mich des Evangeliums. Denn Gottes Macht ist es zum Heile jedem, der glaubt, dem Juden zunächst und auch dem Griechen. Denn in ihm wird Gottes Gerechtigkeit offenbart aus Glauben zu Glauben, – wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Röm 1,16f).<sup>17</sup>

Nicht, daß Gott barmherzig ist, ist neu,

nicht, daß er seine Gerechtigkeit den Menschen schenken muß, ist neu,

nicht, daß sich die Menschen an Gott festmachen (müssen), also: glauben (müssen), ist neu,

neu ist, daß die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes einen endgültigen Namen haben, nämlich: Jesus aus Nazaret, der gekreuzigt wurde,

neu ist, daß, insofern im Gekreuzigten das Leben begründet ist, der Glaube allem voraufgeht, es also nicht mehr heißt: „Der Gerechte wird aus Glauben leben“, sondern es heißt: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“.

Vielleicht kann gesagt werden: War in der Theologie Israels die Gnade der erste Schritt Gottes auf die Menschen zu und der Glaube der erste Schritt der Menschen auf Gott zu, ein Schritt, der für die sich schon am Gotteswillen gerecht erweisende Person doch notwendig war, weil sie auf ihm gegen den Augenschein mit Gott verbunden blieb, so ist im christlichen Glauben natürlich die Gnade auch der erste Schritt Gottes auf die Menschen zu, der Glaube aber der zweite Schritt Gottes auf die Menschen zu, durch den er eine Person in den Bereich seines Willens hineinnimmt. Vom Menschen her gesehen ist dieser Schritt eigentlich ein Sich-Fallen-Lassen.

16 Ebd.

17 Die Übersetzung ist von E. Käsemann (wie Anm. 11), S. 18. Vgl. auch Gal 3,11.

Werner  
Vogler

## Judas – ein Verräter Jesu?

Aus dem Kreis der engsten Anhänger Jesu gibt es nur wenige, von denen wir etwas mehr wissen als ihren Namen. Einer von ihnen ist Judas Iskarioth. Dieser Jünger aber zeichnet sich dadurch aus, daß er zu einer traurigen Berühmtheit gelangt ist. Sie besteht darin, daß er nach ebenso alter wie verbreiteter Anschauung Jesus an seine Feinde verraten und damit maßgeblichen Anteil an dem Zustandekommen der Passionsereignisse hat.

Diese Tat des Judas wird seit alters als eine der unbegreiflichsten und zugleich scheußlichsten Taten angesehen, deren ein Mensch fähig ist. Es ist außerdem eines der größten und am schwersten einzusehenden Rätsel, von denen das Neue Testament berichtet. Von da aus zeichnen sich denn auch die meisten wissenschaftlichen wie populären Judasdarstellungen durch das Bemühen aus, die Ungeheuerlichkeit der Tat dieses Jüngers Jesu begreifbar zu machen; sie durch theologische, psychologische, soziologische – in älterer Zeit auch moralisierende – Erklärungen abzuschwächen und auf diese Weise den Judas entweder einseitig zu belasten oder auch zu entlasten.<sup>1</sup>

Diese Unternehmungen konnten indes nicht verhindern, daß Judas – bereits im Altertum zum Inbegriff des Verräters geworden – bis heute mit dem Odium eines zutiefst Verkommenen behaftet ist, so daß sein Name weithin als Synonym für „Verräter“ verwendet wird; und das nicht nur in kirchlichen, sondern ebenso in außerkirchlichen Kreisen. Doch nicht genug damit. Wurde in dem aus dem Judentum hervorgegangenen Judas Iskarioth erst einmal der Prototyp des Verräters gesehen, so bedurfte es nur wenig, um in ihm daraufhin überhaupt das Urbild des Juden zu erblicken und damit sogar eine Gleichsetzung von Jude und Verräter vorzunehmen.<sup>2</sup>

1 Siehe hierzu K. Lüthi, Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart, Zürich 1955.

2 Vgl. P. Lapede, Wer war schuld an Jesu Tod?, GTB 1419, Gütersloh 1987, S. 11–16.

Stellt dieses Geschehen auch erst die jüngste Stufe einer Entwicklung dar, für die die neutestamentliche Judasüberlieferung in keiner Weise verantwortlich gemacht werden kann, so ist gleichwohl unbestreitbar, daß die Judaszeugnisse des Neuen Testaments eine Wirkungsgeschichte ausgelöst haben, die das Verhältnis von Kirche und Synagoge – neben zahlreichen anderen Faktoren – belastet hat; vor allem jedoch: die fernab der Intention ihrer Autoren liegt. Wenn die folgenden Ausführungen darum dieser über eine lange Zeit hin stattgefundenen Entwicklung entgegenzutreten beabsichtigen, so ist das zunächst darin begründet, dadurch der neutestamentlichen Judastradition selbst gerecht zu werden. Demzufolge setzen wir mit Beobachtungen ein, die jenes Judasverständnis kritisch hinterfragen, das eine bis heute vielerorts noch nicht überwundene Wirkungsgeschichte ausgelöst hat.

## I.

Das Verständnis des Judas als Inbegriff eines Verräters hat die Forschung immer wieder vor zwei Fragen gestellt, auf die im Verlauf der Auslegung der Judastexte die unterschiedlichsten Antworten gegeben worden sind. Sie lauten: Was hat Judas verraten? Und: Warum hat er es getan?

Zur Beantwortung der ersten Frage wurden vor allem folgende Erklärungen gegeben: Judas habe den Aufenthaltsort Jesu verraten, dessen Messiasgeheimnis preisgegeben, den Anspruch Jesu auf die Gottessohnbezeichnung öffentlich gemacht, seinen Hinweis auf die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels den Synhedristen hinterbracht, das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern als einer illegal gehaltenen Passamahlfeier verleumdet sowie einen von Jesus geplanten Umsturzversuch behauptet.<sup>3</sup> Betrachtet man hieraufhin die Evangelienüberlieferung, so stellt sich allerdings bald heraus, daß keine dieser Antworten stichhaltig ist. Der Aufenthaltsort Jesu mußte nicht verraten werden, da es dazu keinen Anlaß gab: Jesus trat in aller Öffentlichkeit auf. Infolgedessen war auch seine Verkündigung für jedermann zugänglich. Dem entspricht, daß Jesus selbst den Kreis seiner engsten Anhänger nicht mit Arkandisziplin belegt hat. Das Messiasgeheimnis aber, wie es im Markusevangelium begegnet, ist ein Stilmittel erst des zweiten Evangelisten. Doch auch Jesu Abschiedsmahl mit seinen Jüngern trägt alles andere als illegale Züge; sei es, daß dieses, wie die Synoptiker berichten,

3 Vgl. hierzu wie zu den Antworten auf die zweite Frage: K. Lüthi (wie Anm. 1), ebd.

eine Passamahlfeier war, oder, wie das Johannesevangelium voraussetzt, ein Abschiedsmahl am Vortag des Passafestes. Endlich ist zu bemerken: Daß Jesus (mit seinen Jüngern) einen Umsturzversuch geplant habe, entspricht zwar dem Jesusbild einiger moderner Autoren, die in Jesus einen Revolutionär sehen (möchten),<sup>4</sup> doch auch dafür enthält die Evangelienüberlieferung, näherhin die Botschaft Jesu, keinen Anhaltspunkt.<sup>5</sup> Gibt es aufgrunddessen nichts, was Judas verraten haben könnte, so ist damit indirekt schon die andere Frage beantwortet, was Judas zu seiner Tat veranlaßt haben mag.

Auf sie sind im Laufe der Zeit ebenfalls die unterschiedlichsten Antworten gegeben worden: Geldgier, Enttäuschung durch Jesus oder die Erkenntnis, daß Jesus ein Irrlehrer sei. In Einzelfällen ist der Verrat des Judas auch damit erklärt worden, daß er aus Furcht gehandelt habe, daß er Jesus dadurch zum Handeln habe zwingen wollen oder daß er eine Funktion im Heilsplan Gottes hatte. Betrachtet man die erstgenannten Antworten, so ist unverkennbar, daß es sich hierbei durchweg um moralisierende oder psychologisierende Erklärungen der Judastat handelt, für die die Judasüberlieferung – mit Ausnahme der (allerdings erst sehr späten) Notiz Joh 12,6 – keinerlei Anhaltspunkte gibt. Mit der Überzeugung aber, daß Judas durch sein Vorgehen sogar eine Funktion im Heilsplan Gottes wahrgenommen habe, nähern wir uns einem Verständnis seiner Tat, das sich zwar auf die jüngste Stufe der neutestamentlichen Judasinterpretation zu berufen vermag, indes gleichzeitig ein ebenso aus urchristlicher Sicht fragwürdiges Gottesverständnis bekundet. Diesem Gottesbild zufolge hat nämlich Gott, um den Sühnetod seines Sohnes herbeiführen zu können, sich eines Menschen als seines ausdrücklichen Werkzeugs bedient, der daraufhin um eben dieser Tat willen, und das heißt: aufgrund seines Gehorsams gegenüber Gott! als ein für sein Tun voll verantwortlicher Frevler in der Verdammnis endet (Mk 14,21; vgl. Mt 27,3–10; Apg 1,16–20).

Dieser Gott jedoch ist nicht derselbe Gott, der nach dem Zeugnis des Alten Testaments wieder und wieder um die Zuneigung des von ihm erwählten Volkes Israel rang. Er ist darum auch nicht der Gott, den Jesus verkündigt hat: ein Gott, der sich durch dessen Botschaft – zunächst den Juden, dann – allen Menschen barmherzig zuwendet, weil ein Gott, dem

4 So z. B. J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965; P. Lapide, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974.

5 Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall; vgl. z. B. W. Trilling, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen*, Freiburg-Basel-Wien 1978; M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?*, Calwer Hefte 110, Stuttgart 1970.

alles daran liegt, der ihm entfremdeten Menschheit – insgesamt und jedem einzelnen in ihr – durch das Wirken seines Sohnes Heil zu vermitteln. Der Gott dieses Judasbildes ist vielmehr ein harter, ein ungerechter, ja sogar ein grausamer Gott. Und es ergibt sich überdies das Problem: Wird Gott durch diese Erklärung der Tat des Judas und damit dann letztlich auch des Todes Jesu nicht unzulässig klein gemacht?

Von da aus aber erhebt sich zudem die Frage: Wie ist es möglich, daß sich innerhalb derselben Evangelienüberlieferung zwei ganz verschiedene Gottesbilder finden: das der Jesus- und das der Judastradition? Und diese wiederum signalisiert die weitere Fragestellung: Ist das Judasverständnis der Evangelien und damit auch das von ihm beeinflusste Gottesbild etwa ein erst später entstandenes? Mithin ein Gottesverständnis, das nicht nur von der Jesusüberlieferung, sondern auch von einer älteren – ursprünglichen – Judastradition zu unterscheiden ist?

Dem gilt es im folgenden nachzugehen. Wir tun das, indem wir uns nunmehr den neutestamentlichen Judaszeugnissen zuwenden und dabei das jeweilige Judasbild der vier Evangelisten zu eruieren suchen.

## II.

Wir beginnen mit einer formalen Beobachtung. Während die synoptischen Evangelien nur im Zusammenhang der Passion Jesu Judasüberlieferung enthalten, ist das bei Johannes schon wesentlich eher der Fall. Dem entspricht: Während bei Markus lediglich drei Texte von Judas handeln (14,10f; 14,17–21; 14,43–46), sind es bei Matthäus bereits vier Texte (26,14–16; 26,20–25; 26,47–50; 27,3–10). Das Gleiche gilt für Lukas. Auch bei ihm finden sich vier „Judas-Texte“ (22,1–6; 22,21–23; 22,47–53; Apg 1,16–20). Anders verhält es sich mit dem vierten Evangelium. Hier sind es fünf Texte, die Judastradition enthalten bzw. das Judasgeschehen thematisieren (6,60–71; 12,1–8; 13,1–30; 17,6–13; 18,1–11). Damit läßt bereits dieser formale Vergleich erkennen: Die neutestamentliche Judasüberlieferung hat ein Wachstum erfahren. Im ältesten Evangelium (Markus) liegen die wenigsten Judaszeugnisse vor, in dem jüngsten Evangelium (Johannes) dagegen die meisten. Dieser Feststellung entspricht, daß die Evangelisten – beginnend bei Markus bis hin zu Johannes – auch eine faktische Zunahme der Judasüberlieferung erkennen lassen. Näherhin zeigt sich diese darin, daß hierbei eine zunehmende Belastung des Judas erkennbar wird.

Im einzelnen stellt sich diese Entwicklung wie folgt dar:

1. Versprechen die Hohenpriester nach Markus dem Judas für seine Tat Geld zu geben, so ist es nach Matthäus Judas selbst, der dafür Geld einfordert und aufgrunddessen seitens der Hohenpriester dreißig Silberstücke<sup>6</sup> geboten bekommt. Lukas folgt demgegenüber der markinischen Darstellung, interpretiert sie jedoch supranatural (22,3). Johannes dagegen setzt die Konspiration des Judas mit den Hohenpriestern nur voraus, erklärt sie dafür aber moralisch. Danach war Judas ein Dieb.

2. Während Judas nach Markus auf die im Verlauf des Abschiedsmahles Jesu mit seinen Jüngern gemachte Bemerkung Jesu, daß einer ihn verlassen wird, nicht anders reagiert als die elf übrigen Jünger, fragt er nach Matthäus ausdrücklich: „Bin ich es, Rabbi?“ Nach Lukas ist weder das eine noch das andere der Fall. Statt dessen fragen die Jünger sich untereinander, „wer es wohl wäre, der das tun würde“. Wieder anders ist es bei Johannes. Danach sagt Jesus auf die Frage der Jünger, wer der sei, der ihn preisgibt: „Es ist derjenige, dem ich den Bissen eintauche und gebe“. Und dem folgt die Bemerkung, daß Jesus „den Bissen nahm, ihn eintauchte und ihn Judas gegeben hat“. Der aber, so der Evangelist weiter, hat daraufhin sofort den Raum der Mahlfeier verlassen.

3. Erwähnen Markus und Johannes den Judas das letzte Mal im Zusammenhang der Verhaftung Jesu, so wissen Matthäus und Lukas noch davon zu berichten, daß Judas sein Leben durch Suizid beendete. Nach Matthäus geschah das ebenso aus Erkenntnis seiner Schuld gegenüber Jesus wie aus heilsgeschichtlicher Sicht, die sich im Fortgang des Selbstmordes des Judas erfüllte. Auch bei Lukas spielt die heilsgeschichtliche Komponente eine Rolle, jedoch wird sie anders begründet als bei Matthäus: Apg 1,20. Vor allem aber weiß Lukas als erster eine Einzelheit des Judasselbstmordes mitzuteilen. Danach ist Judas hierbei „vornüber gestürzt und mitten entzweigeborsten, so daß alle seine Eingeweide hervorquollen“. Dieser Hinweis hat später – in der sog. nachkanonischen Überlieferung – noch manche Ausformung erhalten, insbesondere in den Fragmenten des Papias von Hierapolis (um 140), von dem eines erhalten ist, das eine gegenüber Lukas an Grausamkeit noch gesteigerte Schilderung vom Ende des Judas enthält.<sup>7</sup>

4. Wird nach Markus und Matthäus die Tat des Judas als die durch und durch verwerfliche Handlung eines Menschen angesehen, so findet sich demgegenüber bei Lukas und Johannes bereits eine Deutung dieses Geschehens, die den Judas anders einordnet. Danach hat dieser so gehandelt, weil

6 Diese entsprechen einem Wert von etwa DM 96,-.

7 Siehe: Die Apostolischen Väter, hgg. von A. Lindemann und H. Paulsen, Tübingen 1992, S. 294–297.

„der Satan in ihn gefahren ist“ (Lk 22,3), und Johannes, der dieses Verständnis teilt, überbietet es noch dadurch, indem für ihn Judas überhaupt der Repräsentant der Finsternis, d. h. des Satans, ist. Das bedeutet: Was bei Lukas nur Satansinspiriertheit ist, das hat bei Johannes unverkennbare kosmische Proportionen erhalten: als „Teufel“ (6,70) bzw. „Sohn des Verderbens“ (17,12) steht Judas hiernach an der Spitze der Gott feindlich gegenüberstehenden Welt, die in der Passion Jesu zum Kampf gegen den Offenbarer Gottes antritt. Von hier aus aber erklärt sich dann auch, daß Johannes nach dem Weggang des Judas aus der Mahlfeier Jesu mit seinen Jüngern bemerkt: „Und es war Nacht“ (13,30). Das will sagen: Judas ging dorthin, wohin er nach dem Verständnis des vierten Evangelisten wesensmäßig gehörte: die Finsternis.

Überblicken wir diese Beobachtungen, so ist unverkennbar: Die Judaszeugnisse der Evangelien zeichnen sich durch eine zunehmende Belastung des Judas aus. Darüber hinaus wird zugleich ersichtlich: Wie die Evangelienüberlieferung insgesamt, so wollen auch deren Judastexte nicht im Sinne historischer Berichte verstanden werden, sondern als Interpretation des Judasgeschehens. Interpretation aber meint: Die Judastexte des Neuen Testaments wollen Variation und Aktualisierung der Judastat für die damals je neue Gegenwart ihrer Tradenten sein. Als solche aber stehen sie – wie alle anderen Texte der Evangelien – im Dienste der Verkündigung, näherhin der Gemeindeparänese. Das bedeutet: Sie wollen durch das, wovon sie berichten, zugleich zur kritischen Anfrage an ihre Hörer bzw. Leser werden.

Dieser Sachverhalt wird noch deutlicher erkennbar, wenn im folgenden nach den Judasbildern gefragt wird, die uns in den kanonischen Evangelien entgegentreten. Da diese allerdings nur aufgrund eingehender textlicher Untersuchungen eruierbar sind, muß gleichzeitig darauf hingewiesen werden, daß es sich bei dem nachstehend Dargelegten um die Ergebnisse von Analysen der jeweiligen Judastexte handelt.<sup>8</sup>

Bereits im Markusevangelium dient die Judasüberlieferung offensichtlich zur Bewältigung von „Judas-Gestalten“ in der ältesten Kirche. Da erfahren wir: Judas hatte sich nicht etwa auf gerissene Weise in den Kreis der engsten Anhänger Jesu geschmuggelt, sondern er war ein von Jesus Christus da hinein Berufener. Er gehörte mithin zum innersten Bereich der Gemeinde. Deshalb nahm er sogar am Abendmahl teil. Doch wie der Kreis der Zwölf – ja wie Jesus selbst – sich vor dem Abfall des Judas nicht

<sup>8</sup> Da diese hier nicht dargeboten werden können, siehe dazu: W. Vogler, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften, ThA Bd. XLII, Berlin <sup>2</sup>1985.

schützen konnte, so lehrt dessen Vorgehen: Das kann die Kirche zu keiner Zeit. Die Gefahr, daß jemand, der zu ihr gehört, sich eines Tages gegen sie stellt, ist immer und überall gegeben. Doch nicht nur die Kirche, sondern – so lehrt das Beispiel des Judas nach Markus weiter – auch jeder einzelne Christ ist nicht davor sicher, daß er sich eines Tages auf die Seite der Gegner begibt bzw. dort wiederfindet. Aus diesem Grund will die Rückfrage der Jünger in 14,19 „Bin ich es etwa?“ die Leser zu einer kritischen Überprüfung ihrer Stellung zur Kirche und damit zu Jesus selbst veranlassen. Diese Hinterfragung möglicher Selbstsicherheit (des Glaubens) aber dient dem Ziel, einem potentiellen Abfall rechtzeitig zu wehren. Solche Exploration aber ist Markus um so wichtiger, als das Judasgeschehen zeigt: Der Weggang vollzieht sich unterschwellig und außerdem, noch ehe er öffentlich wird. Endlich lehrt nach Markus das Beispiel des Judas: Abfall von der Kirche bedeutet für denjenigen, der ihn vollzieht, nicht nur einen Standortwechsel, sondern der Betreffende begibt sich damit auch außerhalb des Christusheils. Das zeigt das „Wehe“, das in 14,21 über Judas ausgesprochen wird. Es gilt nach Markus jedem, der sich wie jener von der Gemeinde trennt.

Dient die Judastradition so bereits bei Markus zur kritischen Rückfrage an deren Leser, so erhält diese in der Folgezeit immer neue Akzente. Das zeigt an: Die frühchristlichen Gemeinden standen auch nach Markus vor dem Problem des Judas oder richtiger von „Judas-Gestalten“ in ihren Reihen, mit denen sie sich auseinanderzusetzen hatten. Matthäus legt darum Wert darauf, daß „Judas-Gestalten“ in der Gemeinde zu entlarven sind und das nicht etwa hinter deren Rücken, sondern in ihrer Gegenwart: in der Gemeindeversammlung. Daneben zeigt der Evangelist an dem Verhalten der Hohenpriester nach der Tat des Judas: Einem Überläufer wird selbst von denen nicht getraut, die von dessen Tun Vorteil hatten. So weisen die Hohenpriester den Judas mit seinem Geld zurück – ein Ausdruck dafür, daß ein Konvertit immer als unzuverlässig angesehen wird, daß er das Odium des Dubiosen, mit dem er sich umgeben hat, niemals los wird. Von dem gleichen Gewicht wie diese Feststellung aber ist für Matthäus diejenige, die sich mit dem Ende des Judas befaßt. In dem von dem ersten Evangelisten geschaffenen Kontrast zwischen der Reue des Petrus (26,75) und dem Verhalten des Judas (27,3f) macht dieser deutlich: Wer wie Judas meint, sich von einem verübten Unrecht später einfach distanzieren zu können, der bleibt diesem verhaftet. Vergebung findet dagegen nur derjenige, der angesichts einer begangenen Unrechtstat – wie Petrus, der in Tränen ausbricht – nichts mehr von sich selbst zu erwarten vermag, eben darum aber ein neues Angenommenwerden durch seinen Herrn erfährt.

Für Lukas, der die Judastat satanologisch und eschatologisch erklärt, dient die Judasüberlieferung dazu, der Kirche (seiner Zeit) dadurch klarzumachen: Der Kampf, den der Satan gegen Gott führt, ist von einem so großen Maß an Härte bestimmt, daß dieser selbst davor nicht zurückschreckt, in die Gemeinde Gottes einzubrechen und sich dort seine Werkzeuge zu holen. Dabei zeigt für ihn die Gestalt des Judas: Ein solches Werkzeug vermag sich da geschickt zu verbergen. Es spielt den Harmlosen. Es verdächtigt andere. Es entfacht Streit. Auf diese Weise aber sucht nach Lukas der Satan, die Gemeinde von innen her zu zerstören. Gleichwohl gilt für den Evangelisten auch das andere: Der Satan kann (durch seine Werkzeuge) immer nur handeln, weil und solange Gott das zuläßt. Daraus folgt: Ist die Kirche von dem Satan auch bedroht, so ist sie doch niemals dessen Macht preisgegeben. Vielmehr können die Christen an der Gestalt des Judas erkennen: Wo Gottes Macht sich vor ihnen verbirgt, da hat Gott mit ihnen etwas vor. Das schließt nicht aus: Wer sich – wie Judas – dem Satan öffnet, geht verloren. Zunächst verliert er die Gemeinde, aus der er sich herausbegibt. Denn ist er von ihr als Werkzeug des Satans erkannt, so kann er nicht in sie zurück. Sodann verliert er auch den Bereich, in dem er heimisch zu werden suchte, denn Gott läßt den Missetäter nicht ungestraft. Was ihm bleibt, ist nur der Tod des Gottlosen. Damit zeigt das Schicksal des Judas: Wer sich dem Satan ausliefert, verliert das Heil.

Für Johannes, in dessen Evangelium die Passion Jesu einen Teil des großen eschatologischen Kampfes darstellt, den die Finsternis (Satan) gegen das Licht (Gott) führt, veranschaulicht das Beispiel des Judas: Wer sich der Macht der Finsternis nicht rückhaltlos widersetzt, gerät unweigerlich in deren Einflußbereich, und das heißt konkret in Gegensatz zur Kirche. Zugleich liegt dem vierten Evangelisten daran, seinen Lesern klarzumachen, daß in dem endzeitlichen Kampf, der zwischen Licht und Finsternis stattfindet, ein Mensch nicht zwischen den Fronten stehen kann. Er gehört entweder auf die Seite der Kirche (Gottes), oder er steht auf der Seite der Nichtglaubenden (Satans). Kompromisse sind – jedenfalls auf die Dauer – nicht möglich. Von da aus ist es Johannes weiterhin wichtig, seinen Lesern einen Maßstab an die Hand zu geben, aufgrunddessen sie in der Lage sind zu prüfen, wer wirklich und wer nur scheinbar zur Kirche gehört. Während die Glaubenden „Werke“ des Glaubens vollbringen, wie sie in 6,68f; 12,3 und 13,23 erkennbar sind, vollbringt der Nichtglaubende – wie Judas ausweist – „Werke“ des Unglaubens: Heuchelei (12,5f), Diebstahl (12,6), Denunziation (18,2). Endlich liegt dem vierten Evangelisten daran, seinen Lesern durch die Judastradition vor Augen zu führen: Wer in Gefahr steht, der Macht des Satans zu erliegen, der kann an dem Schicksal des Judas

erkennen, daß dem Satan an dem Menschen, den er umwirbt, selbst gar nichts liegt. Sein Interesse erstreckt sich vielmehr nur darauf, den Betreffenden als Mittel zur Durchführung seiner Absichten zu benutzen. Hat der einzelne aber – wie Judas – seine ihm von dem Satan zuge dachte Aufgabe erfüllt, so wird er für diesen uninteressant. Gleichwohl zeigt das Schicksal des Judas auch das andere: Hat sich jemand erst einmal der Macht der Finsternis ausgeliefert, so kommt er von ihr nicht mehr los. Sein Weg endet vielmehr in der „Nacht“ (13,30), der er sich verschrieben hat.

Ist Judas auf diese Weise im Laufe des 1. Jahrhunderts mehr und mehr zu einem Prototyp derer geworden, die die Kirche bzw. einzelne ihrer Glieder an deren Gegner ausgeliefert haben, so war er dieser Interpretation zufolge fraglos ein Urbild des späteren IM<sup>9</sup> in Kreisen der Kirche. Angesichts dieser Entwicklung der Judastradition, derzufolge Judas – bei Markus angefangen und bei Johannes endend – eine zunehmende Belastung erfahren und dadurch immer abstoßendere Züge bekommen hat, stellt sich die Frage, ob die Belastung dieses Jüngers um so geringer wird und das Judasbild dadurch um so positivere Züge gewinnt, je weiter man zu den Anfängen der Judasüberlieferung zurückstößt. Diese Anfänge aufzuspüren aber bedeutet, danach zu fragen, welche historisch zuverlässigen Mitteilungen die Evangelien über diesen Jünger enthalten.

### III.

Unternimmt man es, die ältesten Ansätze der Judastradition in den Evangelien aufzuspüren, so verlangt das, jene Angaben zu eruieren, die die Judasüberlieferung insgesamt und noch uninterpretiert bestimmen. Das können verständlicherweise nur wenige sein. Genau genommen sind es bloß drei Angaben: der (mehrfach genannte) Beiname des Judas (Iskarioth), die von allen vier Evangelisten bezeugte Zugehörigkeit des Judas zu dem Kreis der Zwölf sowie die Bezeichnung der Judastat als paradidonai.<sup>10</sup> Diesen drei die älteste Judasüberlieferung bestimmenden Zeugnissen haben wir uns darum jetzt zuzuwenden.

1. Für den Beinamen des Judas (Iskarioth) hat es – namentlich aufgrund der sprachlichen Herleitung dieses Namens – im Laufe der Zeit wenigstens

9 Inoffizieller Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes der DDR.

10 Dieses griechische Verb ist – wie sich noch zeigen wird – mehrdeutig. Wir lassen es darum zunächst unübersetzt.

acht Möglichkeiten der Erklärung gegeben.<sup>11</sup> Wirklich Anerkennung gefunden, weil Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, haben dagegen nur zwei. Das ist zum einen das Verständnis des Judas als „Mann aus Karioth“. Diese Herleitung hat die (semitische) Schreibweise Iskarioth zur Grundlage. Ihr zufolge weist der Beiname des Judas auf dessen Herkunftsort: Karioth (bzw. Keri-joth) in Judäa. Das andere Verständnis des Judasbeinamens orientiert sich an dessen (griechischer) Schreibweise Iskariotes und erklärt den Judas als einen Eiferer bzw. Fanatiker. Ihr zufolge gehörte Judas möglicherweise der Gruppe der Sikarier bzw. der Zeloten an. Das ist jene Gruppierung innerhalb des antiken Judentums, aus der die Initiatoren des jüdischen Aufstands gegen die römische Oberherrschaft in den Jahren 66–70 kamen. In jedem der Fälle erklärt sich der Beiname des Judas aber dadurch, daß man im antiken Judentum noch keine Familiennamen kannte, es damals mithin üblich war, einen Menschen entweder durch den Namen seines Vaters oder durch seinen Herkunftsort näher zu bezeichnen<sup>12</sup> und dadurch von anderen Trägern dieses Namens zu unterscheiden.<sup>13</sup> Diese Gepflogenheit vor allem legt die Vermutung nahe, daß der Beiname Iskarioth auf den Herkunftsort des Judas weist. Damit aber dürfte dieser der einzige Jünger innerhalb des Zwölferkreises gewesen sein, der nicht in Galiläa, sondern in Judäa seinen Ursprung hatte.

2. Sieht man von der in neuerer Zeit viel diskutierten Frage ab, ob der Kreis der Zwölf bereits durch Jesus eingesetzt worden ist,<sup>14</sup> oder ob dieser erst eine Institution der nachösterlichen Gemeinde darstellt,<sup>15</sup> so wird die Zugehörigkeit des Judas zu diesem Kreis der engsten Anhänger Jesu – schon seit alters – als ein großes Problem empfunden.<sup>16</sup> Demgegenüber ist

11 Danach weisen drei auf den möglichen Herkunftsort des Judas hin (Mann aus Karioth – Mann aus Sychar – Mann aus rötlicher Gegend), zwei ordnen Judas einer Gruppierung im damaligen Judentum zu (der Eiferer – der Gärtner), und drei Herleitungen dienen der Erklärung der Judastat (der Auslieferer – der Falsche – der Gemietete bzw. Gedungene).

12 Von da aus wird z. B. auch Jesus wiederholt entweder als Sohn Josephs oder als Jesus aus Nazareth bezeichnet.

13 Allein die neutestamentliche Überlieferung erwähnt außer dem Iskarioth noch fünf weitere Träger des Namens Judas; vgl. Mk 6,3; Lk 6,16; Apg 5,37; 9,11; 15,22.

14 So z. B. J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Güntersloh 1965.

15 So z. B. G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, FRLANT 77, Göttingen 1961.

16 J. Weiss hat dieses in die beiden Fragen zusammengefaßt: „Wie konnte ein Mann, der längere Zeit unter dem Einflusse Jesu stand, so handeln?“ Und: „Wie konnte Jesus diesen Mann unter seine vertrauten Schüler aufnehmen?“ Die drei älteren Evangelien. *Die Apostelgeschichte: SNT I*, Göttingen 1906, S. 92.

nun interessant: Die früheste Erwähnung des Zwölferkreises findet sich in einer sehr alten – vermutlich bereits in den dreißiger Jahren entstandenen – Bekenntnisformel des Neuen Testaments; einer Tradition mithin, in der die Zwölf als eine theologische Größe – wie sie das Verständnis als eine erst nachösterliche Bildung voraussetzt – noch keine Rolle gespielt haben kann. Ihr zufolge erschien der Auferstandene zunächst dem Petrus und „danach den Zwölfen“ (I Kor 15,5). Dabei fällt auf: Während die Zahl zwölf in späterer Zeit, als ein den Judas bereits belastendes Verständnis seines Handelns vorlag, durch die Zahl elf ersetzt wurde (vgl. Mt 28,16; Lk 24,9.33; Apg 1,13.26), ist das in I Kor 15,5 noch nicht der Fall. Diese Eigentümlichkeit aber kann nur bedeuten – und das ist für den Ausgang der Judasüberlieferung ein wichtiger Schluß –: In I Kor 15,5 ist die Zugehörigkeit des Judas zu dem Kreis der Zwölf (nach Ostern) ebenso vorausgesetzt wie in den ältesten Traditionen der Evangelienüberlieferung (vor Ostern). Die Tatsache aber, daß die ersten christlichen Gemeinden – wie Paulus etwa in I Kor 7 erkennen läßt – (noch) ganz von dem Gedanken der Naherwartung der Wiederkunft Christi erfüllt waren, mithin jedwede (theologische) Reflexion über die Zwölf zu diesem Zeitpunkt noch auszuschließen ist, spricht zusätzlich für die Annahme, daß Judas – genauso wie den elf anderen Jüngern aus dem Zwölferkreis – eine Christophanie des Auferstandenen zuteil wurde.

3. Für die Tat des Judas wird im Neuen Testament vierunddreißigmal das Verbum *paradidonai* verwendet. Dieses aber ist ein ausgesprochen vielschichtiges Wort.<sup>17</sup> Insbesondere sind ihm vier Bedeutungsmöglichkeiten eigen: „übergeben“, „ausliefern“<sup>18</sup>, „denunzieren“, „Verrat üben“, im Sinne von „die Treue brechen“. Von diesen vier Möglichkeiten stellt die dritte fraglos die interessanteste dar. Es ist zudem jene Version, die sehr bald zu zahlreichen Spekulationen darüber geführt hat, aus welchem Grund Judas Jesus „denunziert“ haben könnte. Da solche Spekulationen jedoch nicht im Interesse der Judastexte liegen, ist diese Möglichkeit auszuschalten. Das Gleiche gilt für die beiden ersten Übersetzungen, denn sie setzen eine Befugnis voraus, die Judas in keiner Weise gegeben war. Anders dagegen die vierte Möglichkeit, derzufolge die Tat des Judas nicht mehr als nur ein – im Grunde überflüssiges – Moment darstellt, das die Festnahme Jesu auslöste. Ihr zufolge hatte Judas durch seinen Übergang zu den Feinden Jesu diesem „die Treue gebrochen“ und so (!) an ihm „Verrat geübt“. Das aber dürfte

17 Vgl. zum folgenden W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, *ATHANT* 49, Zürich 1967.

18 In diesem Fall ist *paradidonai* ein Begriff der Gerichtssprache.

auch dem historischen Geschehen am nächsten kommen. Der Hohe Rat bedurfte keines Überläufers, um Jesu habhaft zu werden. So gesehen besagt dann das *Verbum paradidnai*: Judas hat sich noch vor den anderen Jüngern des Zwölferkreises von Jesus getrennt. Er ist – aus welchen Gründen auch immer – zu den Gegnern Jesu übergegangen, auf deren Seite er sich zum Zeitpunkt der Festnahme Jesu befand. Das – und nur das – dürfte die historische Tat des Judas gewesen sein. Diese aber stellt – wie bereits Karl Barth erkannt hat<sup>19</sup> – nicht mehr als nur das erste Glied einer Kette dar. Judas folgen – außer Petrus – bald die anderen Jünger aus dem Zwölferkreis (Mk 14,50) und zuletzt „übt“ auch Petrus an seinem Herrn „Verrat“ (Mk 14,66–72). War Judas damit aber nur das erste Glied in der Kette derer, die Jesus im Stich gelassen haben, so wurde er in der darauffolgenden Zeit immer mehr zu deren entscheidendem Glied.

Für diese Entwicklung dürfte vor allem ein Motiv ausschlaggebend gewesen sein: Stand die älteste Christenheit zunächst vor der Aufgabe, den Kreuzestod Jesu aufgrund des Ostergeschehens theologisch aufzuarbeiten und das heißt – wie namentlich Paulus lehrt – diesen als Heilsereignis zu verstehen,<sup>20</sup> so geriet durch die von der Urkirche in der Folgezeit in Angriff genommene Interpretation der Passion Jesu durch die Schrift auch die Tat des Judas zunehmend in ein anderes Licht. Ihr zufolge blieb dieser Jünger nicht länger derjenige, der sich von Jesus, als sein Herr sich zum Gang an das Kreuz rüstete, lediglich abgewandt hatte – und das zu einem Zeitpunkt, als die anderen Jünger ihrem Herrn noch die Treue bewahrten. Sondern auf dem Hintergrund der Erkenntnis der ebenso schriftgemäßen wie eschatologischen Bestimmtheit der Passion Jesu erhielt zugleich die Tat des Judas dann eschatologische Tragweite und mit ihr eine Verantwortung und Schuld an Jesu Tod. Dieses Geschehen aber, das Judas im Fortgang dieses Prozesses zu einer regelrecht typisierten Gestalt – dem Auslieferer bzw. Verräter schlechthin – werden ließ, fand schließlich seinen Niederschlag in Aussagen wie: „Der Menschensohn geht dahin, wie über ihn geschrieben steht, doch wehe jenem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird. Es wäre für jenen Menschen gut, wenn er nie geboren wäre!“ (Mk 14,21). Dieses Wort aber gibt – neben anderen – offensichtlich Antwort auf eine Frage, die als Folge des inzwischen entstandenen Judasbildes der Evangelien die Christenheit der zweiten Generation (und danach immer wieder) bewegt hat: Welche Bedeutung kommt der Mitwirkung von Menschen bei der Pas-

19 Kirchliche Dogmatik II, 2, 510.

20 Siehe hierzu W. Vogler: Jesu Tod – Gottes Tat? Bemerkungen zur frühchristlichen Interpretation des Todes Jesu, in: ThLZ 113 (1988), S. 481–491.

sion Jesu zu? Dabei gilt: Setzt diese Frage auch ein ebenso fortgeschrittenes Stadium der Verarbeitung der Passion Jesu wie der Judasüberlieferung voraus, so stellt sie gleichwohl ein wichtiges Bindeglied zu dem dar, der historisch gesehen als erster Jesus die Treue aufgekündigt hat und aus dem späterhin derjenige wurde, der als einziger der Auslieferer und Verräter Jesu ist.

Was ergibt sich aus diesen Beobachtungen?

#### IV.

Das maßgebliche Fazit unserer Darlegungen besteht fraglos darin: Es ist stringent zu unterscheiden zwischen dem Judasgeschehen und der (aus ihm in der Folgezeit erwachsenen) Judasinterpretation. Von der wiederum aber ist strikt abzuheben die an ihr (wenn auch erst in nachneutestamentlicher Zeit) entstandene und – weit über den Raum der Kirche hinaus wirksam gewordene – Wirkungsgeschichte.

Fragen wir demgegenüber nun nach dem noch uninterpretierten, also dem tatsächlichen Judasgeschehen, so ergibt sich folgendes Bild:

In Judas Iskarioth begegnet fraglos eine historische Gestalt: ein wirklicher Jünger Jesu. Diesem Mann aber fehlen zunächst alle Züge des Denunzianten, der als Folge seiner verwerflichen Tat ein überaus schmachliches Ende fand. Darüber hinaus zeigen die ältesten Zeugnisse der Judasüberlieferung: Judas war ein Mensch, der – von Jesus in den Kreis der Zwölf berufen – in keiner Hinsicht anders dastand als die übrigen Angehörigen des Zwölferkreises. Sein Beiname hat offensichtlich lediglich dazu gedient, ihn von anderen Trägern desselben Namens zu unterscheiden. Die von Judas verübte Tat aber bestand in nicht mehr, als daß er sich nicht erst – wie die anderen Jünger aus dem Zwölferkreis – im Zusammenhang der Verhaftung Jesu, sondern bereits vorher von Jesus getrennt hat. Befand Judas sich darum zum Zeitpunkt der Festnahme Jesu auf der Seite von Jesu Gegnern, so ist dafür jedoch keinerlei Motiv erkennbar. So gesehen aber dürfte sein „Verrat“ lediglich darin bestanden haben, daß er durch den Übergang auf die Seite von Jesu Gegnern eine Abkehr von diesem vollzogen hat. Gehörte Judas nach Ostern jedoch wieder dem Kreis der Zwölf an, so läßt das darauf schließen, daß er zu diesem Zeitpunkt ein von dem Auferstandenen erneut nicht weniger Angenommener war als die anderen Jünger des Zwölferkreises.

Damit steht dann die Gestalt des Judas Iskarioth in keinerlei Gegensatz mehr zu Jesu Verkündigung Gottes und dessen Basileia. Stattdessen ist an

Judas erkennbar: Der von Jesus verkündigte barmherzige Gott hat Judas – genauso wie die anderen Jünger Jesu – nach Ostern mit seiner Barmherzigkeit aufs Neue eingeholt.

Demgegenüber zeigt erst die (spätere) Judasdeutung: Wie die Überlieferung von Jesus, so wurde auch die von Judas nicht unverändert, sondern interpretiert weitergegeben. Diese Interpretation aber, die in der Folgezeit zu einer unverkennbaren Belastung des Judas und seines Handelns führte, hat ihren Ansatz fraglos bereits in der Frühzeit des Urchristentums. Denn ordnet die Apposition „einer der Zwölf“ (Mk 14,10.20.43 parr.) Judas zunächst dem Kreis der Zwölf zu, so hebt diese Formulierung ihn bald von diesem Kreis ab. Und meint das Verbum paradidonai zunächst nur die innere Preisgabe Jesu durch Judas, so wurde daraus sehr bald die bewußte Auslieferung Jesu – sein Verrat – an dessen Feinde. Diese anfängliche Belastung des Judas jedoch wurde in der Folgezeit um so größer, je mehr die Zeugnisse von ihm durch moralisierende Erklärungsversuche seiner Tat sowie durch „biographische“ Einzelheiten und mythologische Elemente erweitert wurden. Diese Entwicklung aber, so konnten wir feststellen, fand schließlich ihre Ausformung in der kerygmatischen Funktion, die die Judasüberlieferung in den Darstellungen der vier Evangelisten erhielt. Sie dokumentierte: Diente die Judastradition zunächst nur der Aufgabe, die Passion Jesu zu erklären, so wurde sie in der Folgezeit mehr und mehr zur Anfrage an die Leser dieser Schriften bzw. zur eindringlichen Ermahnung an sie. Insofern die Evangelisten jedoch – jeder auf seine Weise – die Judasüberlieferung für ihre Zeit und ihre Situation fruchtbar zu machen suchten, hat diese zugleich Bedeutung gewonnen für die Kirche zu jedweder Zeit. Denn so wie diese Überlieferung in erster Linie nicht historische Erinnerung festhalten will, sondern Interpretation – und das bedeutet Veränderung zum Zwecke der Aktualisierung – dieses Geschehens ist, so liegt die maßgebliche Relevanz der Judastradition seitdem darin, Menschen zu ermutigen, ihren Weg als Christen unbedingt durch diese Zeit und Welt zu gehen.

Über diese Feststellungen hinaus ergeben sich für den Umgang mit der Judasüberlieferung indes auch noch drei weitere Konsequenzen:

1. Das Bild des Judas darf unter keinen Umständen und damit prinzipiell zum Zerrbild des Verräters werden und das am allerwenigsten durch eine Gleichsetzung von Judas und Jude, so daß letzterer zum Inbegriff des Verräters wird.

2. Die Gestalt des Judas will – recht verstanden – nicht dazu dienen, daß sich Christen von ihr distanzieren, sondern sich – und das immer wieder – kritisch fragen, ob und inwieweit sie etwa selbst Züge des Judas der Evangelien an sich tragen.

3. Die Judasinterpretation der ältesten Christenheit darf unter keinen Umständen das Bild des barmherzigen Gottes verdecken, das Jesus verkündigt hat und das Hoffnung auch für „Judas-Gestalten“ kennt, wann und wo immer sie leben.

Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik

Evangelische Theologie erhebt den Anspruch, schriftgemäße Theologie zu sein. Was die Kirche lehrt, muß der Norm der Heiligen Schrift entsprechen und sich ihr gegenüber verantworten. Um diesem Anspruch zu genügen, bedarf es eines ständigen intensiven Gesprächs zwischen Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie. Das ist heute schon für die Dogmatik schwierig genug, wie der Blick in moderne Dogmatiken zeigt, wo die Ergebnisse weniger Theologen nur noch selten und höchst eklatant zur Kenntnis genommen werden. Noch viel schwieriger aber ist es für die Ethik. Ein prominenter US-amerikanischer Ethiker hat die Situation so beschrieben: „Den Spezialisten im Bereich der Ethik fehlt im Allgemeinen die intensive und zugewandene Scholung in den biblischen Wissenschaften und denen, die Spezialisten in den biblischen Wissenschaften sind, fehlt es oft an der Angewandtheit des ethischen Denkens“<sup>1</sup>.

Dieser Zustand mag überrascht sein. Aber es deutet den Grund dafür an: Die bestehenden Schwierigkeiten im Ökumenar ist es weder möglich, mit den Mitteln der Exegese aus dem Aussagen der Heiligen Schrift ein System ethischer Normen abzuleiten; noch gar diese Normen einfach auf die Lebensformen von Kirche und Gesellschaft heute direkt zu übertragen. Diese Schwierigkeiten sind nicht erst durch die historisch-kritische Exegese entstanden. Sie waren vielmehr schon immer vorhanden. Die moderne Bibelwissenschaft hat lediglich dazu beigetragen, sie ungleich in unser theologisches Bewußtsein zu rufen. Die Auswertung von ethischen Aussagen der

1. Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 26. Januar 1998.

2. John M. Gribben, Der Ort der Schrift in der christlichen Ethik, in: H. G. Ulrich (Hrsg.), Evangelische Ethik, München 1990, S. 246–279, hier S. 246.



Jürgen  
Roloff

## Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik<sup>1</sup>

Evangelische Theologie erhebt den Anspruch, schriftgemäße Theologie zu sein. Was die Kirche lehrt, muß der Norm der Heiligen Schrift entsprechen und sich ihr gegenüber ausweisen. Um diesem Anspruch zu genügen, bedürfte es eines ständigen intensiven Gesprächs zwischen Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie. Das ist heute schon für die Dogmatik schwierig genug, wie der Blick in moderne Dogmatiken zeigt, wo die Ergebnisse heutiger Exegese nur noch selten und höchst eklektisch zur Kenntnis genommen werden. Noch viel schwieriger aber ist es für die Ethik. Ein prominenter US-amerikanischer Ethiker hat die Situation so beschrieben: „Den Spezialisten im Bereich der Ethik fehlt im Allgemeinen die intensive und angemessene Schulung in den biblischen Wissenschaften und denen, die Spezialisten in den biblischen Wissenschaften sind, fehlt es oft an der Ausgebildetheit des ethischen Denkens“<sup>2</sup>.

Dieses Zitat mag überspitzt sein. Aber es deutet den Grund der für uns bestehenden Schwierigkeiten an: Offenbar ist es weder möglich, mit den Mitteln der Exegese aus den Aussagen der Heiligen Schrift ein System ethischer Normen abzuleiten, noch gar diese Normen einfach auf die Lebensformen von Kirche und Gesellschaft heute direkt zu übertragen. Diese Schwierigkeiten sind nicht erst durch die historisch-kritische Exegese entstanden. Sie waren vielmehr schon immer vorhanden. Die moderne Bibelwissenschaft hat lediglich dazu beigetragen, sie endgültig in unser theologisches Bewußtsein zu rufen. Die Auswertung von ethischen Aussagen der

---

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 26. Januar 1998.

2 James M. Gustafson, Der Ort der Schrift in der christlichen Ethik, in: H. G. Ulrich (Hg.), Evangelische Ethik, München 1990, S. 246–279, hier S. 246.

Bibel für die Gewinnung verbindlicher Normen heute kann nicht anders geschehen als durch die Vor- und Zwischenschaltung von grundsätzlichen Überlegungen. An dieser Einsicht führt kein Weg mehr vorbei.

Einige solcher Überlegungen, wie sie sich speziell aus der Sicht des Exegeten ergeben, möchte ich deshalb an den Anfang stellen.

## 1. Grundlegende Strukturmerkmale biblisch-neutestamentlicher Ethik

1.1 Vielleicht das auffälligste Merkmal ist die *Vielfalt der ethischen Aussagen* des Neuen Testaments. Sie schon verbietet es, von einer Ethik des Neuen Testaments als einer festen, einheitlichen Größe zu sprechen. Wie man von den verschiedenen Theologien der neutestamentlichen Autoren spricht, könnte man erst recht von ihren verschiedenen Ethiken – etwa Jesu, des Paulus, der deuteropaulinischen Briefe oder der Johannesoffenbarung sprechen. Unterschiedlich ist nicht nur jeweils die Motivation. Unterschiede ergeben sich auch aus dem jeweiligen konkreten Situationsbezug.

1.2 Situationsbezogenheit schließt *Situationsbedingtheit* ein. Dies ist ein weiteres wichtiges Merkmal. Ethische Entscheidungskriterien werden von den neutestamentlichen Autoren jeweils im Gespräch mit den äußeren Lebensbedingungen der angesprochenen Gruppen und unter Berücksichtigung der politischen und ökonomischen Verhältnisse entwickelt. Die paulinischen Briefe – und nicht nur sie – liefern dafür zahlreiche schlagende Beispiele. Die Ausgangsfrage ist jeweils, was in der gegebenen Situation das angemessene und sinnvolle Verhalten der Christen sei. Freilich: die Antwort darauf wird nicht einfach aus der Situation heraus entwickelt. Nicht das, was rational plausibel ist, auch nicht das, was sich durch Herkommen und Tradition nahelegt, wird zu tun empfohlen. Hier besteht ein beachtlicher Unterschied zur zeitgenössischen hellenistisch-römischen Ethik, die „die Probleme menschlichen Lebens und Zusammenlebens mit rationalen Mitteln zu lösen“ versuchte.<sup>3</sup> Den Christen der Frühzeit wurde vielmehr ein komplizierter Denk- und Entscheidungsprozeß zugemutet, in dem es darum ging, die situativen Gegebenheiten mit bestimmten zentralen Orientierungsdaten christlichen Glaubens zu vermitteln. Es handelt sich also keinesfalls um eine Situationsethik, sondern um eine kontextuelle Ethik. Ihr Anliegen ist nicht etwa, einen Kompromiß zwischen diesen zentralen Orientierungs-

3 Albrecht Dihle, RAC 6, S. 647.

daten und dem jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext herzustellen, sondern deren Stoßkraft und veränderndes Potential auf diesen Kontext hin wirkungsvoll zur Geltung zu bringen.

Um das gleich auf unser Thema hin zu konkretisieren: Das Neue Testament entwickelt nirgends eine systematisch angelegte Lehre über die Ehe; es enthält vielmehr Einzelaussagen, die jeweils auf einen bestimmten Kontext hin ausgerichtet sind. Daraus resultieren Spannungen, ja Gegensätze. Die von einer lebendigen Naherwartung getragenen Weisungen über Ehe und Ehelosigkeit, die Paulus in I Kor 7 gibt, unterscheiden sich in ihrer Radikalität nicht unbeträchtlich von dem stark auf Konformität mit gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgerichteten Ehebild, das – eine Generation nach Paulus – ein Paulusschüler in den Pastoralbriefen entworfen hat (vgl. Tit 2,5).

Der Bezug auf den Kontext wirkt sich auch in der Weise aus, daß gesellschaftliche Lebensformen und Konventionen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. So ist das äußere Bild der Ehe, das uns im Neuen Testament begegnet, durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im palästinenschen Judentum bzw. in der hellenistischen Spätantike bestimmt. Zu diesem gehören die Strukturen des Patriarchats sowie der Großfamilie, die zugleich Erwerbs-, Wirtschafts- und Erziehungsgemeinschaft war. Analog ist das in den Evangelien gezeichnete Bild des ehelosen Lebens der Jesusjünger konkret an der in der damaligen Gesellschaft geläufigen Lebenssituation wandernder Profeten und Missionare orientiert (Mt 10,5–15). Zum Kontext gehörten auch Kriterien religiös-kultischer Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen sowie Vorstellungen aus dem Bereich zeitgenössischer gemeinantiker Anthropologie. Beides spielt bei den auffallend schroffen biblischen Urteilen über Homosexualität eine gewisse Rolle. Wenn diese im Alten Testament als todeswürdiges Verbrechen gilt (Lev 20,13), so steht dahinter die Voraussetzung, daß es sich bei ihr um eine Erscheinungsform heidnischer Kulte handle. Paulus seinerseits übernimmt nicht nur dieses Urteil, wenn er in Röm 1,26f einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Homosexualität und Götzendienst postuliert. Er untermauert es darüber hinaus durch seine Überzeugung, derzufolge Homosexualität ein auf freiem Willensentscheid des Menschen beruhendes Laster sei.<sup>4</sup> Wir werden uns heute beide Begründungen schwerlich zu eigen machen können. Damit ist freilich das Problem – wie noch zu zeigen sein wird – für uns noch keineswegs vom Tisch.

4 S. hierzu Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), <sup>2</sup>1987 (EKK XIV/1), S. 110f.

1.3 So häufig Normen und Konventionen im Neuen Testament vorausgesetzt werden, so wenig werden sie von ihm als Elemente eines bestimmten ontologisch begründeten Wertesystems verstanden. Anders gesagt: sie werden nicht unmittelbar aus einem bestimmten Verständnis der Schöpfung abgeleitet. Der Rekurs auf ein Naturrecht spielt im Neuen Testament keine für die Ethik konstitutive Rolle. Die Schöpfung kommt in den ethischen Aussagen des Neuen Testaments zwar häufig begründend, jedoch nur selten normativ zur Sprache. Und auch da, wo das geschieht, erscheint der Schöpfungsbezug als durch die Eschatologie vermittelt. Es ist allein der Ausblick auf das endzeitliche Heilsgeschehen, das den ursprünglichen, schöpfungsmäßigen Gotteswillen wieder erkennbar macht.

1.4 Ein wesentliches Merkmal neutestamentlicher Ethik ist ferner ihre *Unabgeschlossenheit*. Das Neue Testament will lediglich Paradigmen dafür geben, wie die zentralen Orientierungsdaten sich in bestimmten Kontexten für die Gestaltung christlichen Lebens und Verhaltens auswirken. Es will damit dazu anregen, von da aus Linien in neue Kontexte hinein auszuziehen. Alles kommt dabei darauf an, daß diese zentralen Orientierungsdaten festgehalten werden. Sowenig die kulturelle, gesellschaftliche und ökonomische Umwelt auf einen Nenner gebracht werden kann, so sind doch Grundeinstellungen und Grundfragen menschlicher Existenz durch die Zeiten konstant geblieben. Auf sie nämlich sind die zentralen Orientierungsdaten bezogen.

1.5 Welcher Art sind nun diese *Orientierungsdaten* christlicher Ethik? Übergreifend kann gesagt werden: Sie ergeben sich aus der *Christologie*, der *Eschatologie* und der *Ekklesiologie*.

1.5.1 Die *Christologie* besagt: Gott hat in Jesus, dem Christus, das Bild des wahren Menschen vorgezeigt. Jesus ist nicht nur der Lehrer eines neuen Verhaltens, sondern dessen Urbild und Ermöglichungsgrund. Er ist der eine Mensch, der ein Leben in voller, unverkürzter Gemeinschaft mit Gott realisiert hat, und er hat den ihm zugehörigen Menschen die Möglichkeit der Teilhabe an diesem Leben in der Gottesgemeinschaft eröffnet. Die ethischen Aussagen des Neuen Testaments sind auf das Christusgeschehen hin orientiert. Sie wollen die Impulse, die durch das Christusgeschehen gesetzt sind, in die verschiedenen Lebensformen hineinragen mit dem Ziel, diese auf das neue, von Christus bestimmte Menschenbild hin zu öffnen. Dieses Ziel mag im einen Fall deutlicher, im anderen weniger deutlich erreicht werden. Aber auf alle Fälle liegt die gemeinsame Mitte der neutestament-

lichen ethischen Weisungen und Aussagen in ihrem Zeugnis für die vom Christusgeschehen ausgehenden Impulse, die auf ein neues, Gott gemäßes Menschsein zielen. Auf dieses Zeugnis hin haben wir sie zu befragen. Nur wenn wir das tun, können wir zu einem theologisch sachgemäßen Urteil über heute diskutierte und praktizierte Lebensformen gelangen. Es kann uns ja nicht allein darum gehen, die neutestamentlich praktizierten und positiv beurteilten Lebensformen als für heutige Christen verbindlich festzuschreiben. Das wäre ein ungeschichtlicher und darum wenig hilfreicher Biblizismus. Wir müssen vielmehr auch versuchen, die heute diskutierten und praktizierten Lebensformen mit einzubeziehen. Nur indem wir sie *in die Perspektive des Christusgeschehens rücken*, können wir zu einem theologisch angemessenen Urteil über sie kommen.<sup>5</sup>

1.5.2 Die *Eschatologie* besagt: Gottes Herrschaft, seine heilvolle Selbstdurchsetzung gegenüber der Welt, ist in Christus als Ziel des Weltgeschehens manifest geworden. Neues, den gegenwärtigen Weltbestand heilvoll Veränderndes kann jetzt schon sichtbar in Erscheinung treten. Und zwar im Verhalten der Jünger Jesu. So ist die Bergpredigt eine Beschreibung des neuen Verhaltens, das jetzt schon für die Jünger Jesu nicht nur geboten, sondern möglich ist. Es ist *möglich*, weil sie als mit Christus Verbundene schon vom zukünftig Neuen bestimmt sind: „Ist einer in Christus, so ist er neue Schöpfung“ (II Kor 5,17). Es ist *geboten*, weil die alte, vergehende Welt der hoffnunggebenden Zeichen bedarf: Die Menschen sollen die „guten Werke“ der Jünger und Jüngerinnen Jesu sehen, „damit sie euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16).

1.5.3 Die *Ekklesiologie* besagt: Christliches Ethos ist zunächst Ethos der Jesusjüngerschaft, und das heißt, der Kirche.<sup>6</sup> Es ist ein Verhalten, das sich nicht scheut, quer zu stehen zu herrschenden Konventionen und gesellschaftlichen Verhaltensmustern. Nur so kann es hoffnunggebendes Zeichen des Neuen, Hinweis auf Gottes heilvolle Zukunft für seine Schöpfung sein. Nicht ein Verhalten, das allgemein plausibel und vermittelbar erscheint, ist den Glaubenden geboten, sondern das, was dem für sie erkennbaren Willen Gottes entspricht. Freilich: Die Kirche ist noch nicht im Status der Vollendung. Sie lebt inmitten der Gegebenheiten der vergehenden, alten Welt.

5 Den Begriff der *Perspektive* verdanke ich Paul Hoffmann/Volker Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg 1975 (QD 66), S. 23 f.

6 Vgl. hierzu die hilfreichen Überlegungen von Reinhard Hütter, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis, Neukirchen-Vluyn 1993.

Und darum wird das Verhalten der Christen auch immer wieder durch diese Gegebenheiten bestimmt. Christen werden sich damit nicht resigniert abfinden, sie werden aber realistisch immer wieder damit rechnen müssen. Und das heißt: sie werden mit der Möglichkeit des ethischen Kompromisses leben müssen.

## 2. Die neutestamentlichen Weisungen zur Ehe

Im Zentrum der sexualethischen Aussagen des Neuen Testaments steht die Ehe. Sie gilt als der Bereich, in dem menschliche Sexualität ihren ausschließlichen Ort hat. Zugleich wird sie als die zentrale Form menschlichen Gemeinschaftslebens schlechthin verstanden. Und das bedeutet: sie ist weit hin *Bezugsgröße* für alle übrigen Lebensformen sowie in mancher Hinsicht auch das *Modell*, anhand dessen die auch für jene gültigen Leitlinien sichtbar gemacht werden. Wir setzen ein mit

### 2.1 Jesu Weisungen über die Ehe

2.1.1 Für Jesus gewinnt die Ehe ihre Bedeutung aus dem Umstand, daß sie als *göttliche Anordnung* im Schöpfungswerk selbst ihren Ursprung hat. Jesus begründet seine Ablehnung der Ehescheidungshalacha mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27 und 2,24): Von Anfang an hat Gott „Männliches und Weibliches“ geschaffen, und „deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen“ (Mk 10,6f). Es war der Wille Gottes selbst, den Menschen zweigestaltig, in der sexuellen Ausprägung von Mann und Frau, zu schaffen. Weil das Miteinander von Mann und Frau, in dem sie „ein Fleisch“ werden, und das heißt: zur engsten Form der Gemeinschaft zusammenfinden, Folge der schöpfungsmäßig gegebenen sexuellen Zweiheit des Menschen ist, darum kann es als unmittelbare Anordnung des Schöpfers selbst gelten. Es gibt für Jesus nicht den Menschen an sich, sondern nur den Menschen in seiner schöpfungsmäßigen sexuellen Differenzierung als Mann oder Frau. „Mannsein und Frausein ist nicht etwas erst sekundär zum Menschsein des Menschen Hinzukommendes, sei es als Höheres oder als Tieferes, sondern es ist dem Menschsein des Menschen seit der Schöpfung unabtrennbar mitgegeben“<sup>7</sup>. Damit ist die Sexualität, wie sie sich aus dem spannungsvollen Gegenüber von Mann und Frau ergibt,

7 Schrage, Ethik, S. 100.

grundsätzlich positiv gesehen. Sie ist keinesfalls erst Folge des Sündenfalls, sondern gute Anordnung des Schöpfers. Sie kann zwar – wie jede gute Schöpfungsgabe – mißbraucht und pervertiert werden. Im Vordergrund steht für Jesus jedoch die Gewißheit, daß die Schöpfungsgabe der Sexualität nach dem Willen des Schöpfers in der Ehe ihre Erfüllung und ihren Sinn findet.

2.1.2 Worin aber bestehen *Erfüllung und Sinn des Miteinanders von Mann und Frau in der Ehe*? Zweifellos ist dabei auch die Dimension der Familie im Blick. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Jesus von der Ablösung von „Vater und Mutter“, also vom bisherigen Familienverband, spricht (Mk 10,7; vgl. Gen 2,24). Die Ausrichtung der Ehe auf einen neuen Familienverband und damit auf Nachkommenschaft ist hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber im Unterschied zum zeitgenössischen Judentum, das den Hauptzweck der Ehe in der Zeugung von Nachkommen und damit in der Beteiligung der Ehepartner am Schöpfungswerk Gottes sah, tritt dieses Motiv bei Jesus wie auch im frühen Urchristentum auffällig in den Hintergrund.<sup>8</sup>

Im Vordergrund steht nämlich etwas anderes: die *Partnerschaft von Mann und Frau in voller personaler Gemeinschaft und gegenseitiger Hingabe*. Das ergibt sich aus Jesu rigorosem Verbot der Ehescheidung sowie insbesondere aus dessen Begründung (Mk 10,11; vgl. Lk 16,18). Jesus stellt sich ausdrücklich gegen die Ehescheidungshalacha, die sich im Anschluß an Dtn 24,1 im zeitgenössischen Judentum entwickelt hatte. Diese ging von dem selbstverständlichen Recht des Mannes aus, über die Frau zu verfügen und deshalb auch bei Vorliegen gesellschaftlich anerkannter Gründe ihr den Scheidebrief auszustellen. Demgegenüber stellt Jesus in einer radikalen Interpretation des 6. Gebotes fest: auch die (vom Mann verfügte) Ehescheidung ist Ehebruch, weil sie die Ehe als unverbrüchliche Setzung Gottes mißachtet. Jeder Mann, der seine Ehefrau entläßt und eine andere heiratet, verstößt gegen ein fundamentales Gebot Gottes. Nach Gottes Willen nämlich ist die Ehe eine verlässliche und beständige Größe, die dem Zugriff menschlicher Willkür entzogen sein soll. In solcher Verlässlichkeit und Beständigkeit kann sie den Raum für die Entfaltung von Gemeinschaft und Hingabe bilden. So versteht Jesus unter Ehebruch nicht nur den Bruch einer *fremden* Ehe durch einen Mann, sondern ebenso den der eigenen Ehe: „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht an ihr (nämlich an seiner Frau)<sup>9</sup> Ehebruch“ (Mk 10,11). Die Schuld gegenüber der eigenen Frau be-

<sup>8</sup> Es begegnet im Neuen Testament lediglich in I Tim 2,15.

<sup>9</sup> Zur Begründung dieser Interpretation siehe Gerhard Delling, *Das Logion Mk X 11 und seine Abwandlungen im Neuen Testament*, NT 1 (1956), S. 263–274, hier S. 270f.

steht in der Verletzung des von Gott zugesagten und von ihm geschützten Gemeinschaftsverhältnisses.

2.1.3 Sicher sind Jesu Worte über die Ehe insofern kontextuell, als sie die damaligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen voraussetzen. Sie gehen von der konkreten Realität einer patriarchalisch strukturierten Ehe aus. Aus heutiger Sicht muß es befremdlich erscheinen, daß Jesus sich nur an die Adresse des Mannes richtet. Und doch wird in seinen Weisungen eine über die kontextuelle Gegebenheit hinausweisende Perspektive sichtbar. Diese besteht darin, daß Jesus die Position der damals weitgehend rechtlosen Frau stützt. Was das patriarchalisch orientierte jüdische Eherecht von der verheirateten Frau als selbstverständlich erwartete, nämlich unbedingte eheliche Treue, das fordert Jesus auch vom verheirateten Mann. Hier kann es kein Messen mit zweierlei Maß geben.<sup>10</sup> Ja, er geht so weit, nicht nur konkret faßbares ehewidriges Verhalten des Mannes als dem Willen Gottes widerstreitend zu kennzeichnen: „Ich aber sage euch, jeder, der begehrt auf eine Frau blickt, hat mit ihr in seinem Herzen die Ehe gebrochen“ (Mt 5,28). Schon der begehrende Blick auf die fremde Frau gilt für Jesus als Ehebruch, weil er „sie erniedrigt und sie zum Objekt der sexuellen Befriedigung macht“<sup>11</sup>. Indem Jesus so für die Personwürde der Frau eintritt, schafft er die Voraussetzungen für das Verständnis der Ehe als eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Mann und Frau. Gott der Schöpfer hat sie geschaffen als jenen institutionellen Bereich, in dem Mann und Frau die Möglichkeit geschenkt ist, als Geschöpfe gleichen Rechtes und gleicher Würde füreinander zu leben. Ihre Geschlechtlichkeit ist Ausgangspunkt und äußerer Anlaß dieser Gemeinschaft, nicht jedoch deren sinngebendes Ziel. Dieses ist die Praktizierung des dienenden Daseins füreinander, dessen also, was Jesus unter Liebe versteht.

2.1.4 Damit aber kommt die Eschatologie als ein für neutestamentliche Ethik zentrales Orientierungsdatum in den Blick. Wenn Jesus von Schöpfung spricht, so schließt das immer eine eschatologische Dimension mit ein. Jesu Reden von der Ehe als Setzung des Schöpfers kann nicht so verstanden

---

10 In der Kritik Jesu an solchem Messen von Mann und Frau dürfte auch die Spitze der Erzählung Joh 7,53–8,11 zu suchen sein. Trotz unsicherer äußerer Überlieferungsverhältnisse (sie erscheint nur in wenigen Handschriften und gehörte sicher ursprünglich nicht zum Johannesevangelium) spricht vieles für ihre Authentizität.

11 Gerhard Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977 (Biblisches Forum 11), S. 113.

werden, als sei all das, was er damit verbindet – ihre Unscheidbarkeit ebenso wie das freie partnerschaftliche Miteinander – unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt ohne Abstriche zu verwirklichen. Jesus tritt mit dem Anspruch auf, den ursprünglichen Willen des Schöpfers aufzudecken und im Zeichen der anbrechenden endzeitlichen Gottesherrschaft neu zur Geltung zu bringen. Der Schöpferwillen Gottes ist nicht identisch mit dem faktischen Zustand von Welt und Mensch. Jesus will weder das „Natürliche“ rechtfertigen oder gar es utopisch überhöhen. Die vorfindliche Welt ist vielmehr gestörte Schöpfung, bis in alle äußeren Lebensformen und Lebensbezüge durch die Entfremdung gegenüber ihrem Schöpfer gezeichnet. Indem Jesus die Herrschaft Gottes ausruft, wird hinter dem gegenwärtigen Zustand der Welt der ursprüngliche Wille des Schöpfers sichtbar, und zugleich wird seine Macht, diesen Willen endgültig durchzusetzen, gewiß. Im Kommen Jesu gewinnt die Schöpfung ihren ursprünglichen Sinn zurück.

Auf den gegenwärtigen Weltzustand bezogen, wäre das Verbot der Ehescheidung ein grausames, menschenzerstörendes Gesetz. Es wäre ähnlich absurd, wie das Verbot böser, das Leben des Mitmenschen beeinträchtigender Gedanken und Regungen (Mt 5,21f) oder wie jenes des Widerstandes gegen jede Form von Aggression (Mt 5,38–42). Aber Jesus spricht nicht von dem, was unter den alten Gegebenheiten von Entfremdung und Störung zwischenmenschlicher Verhältnisse als normal gilt. Er deckt vielmehr die neue Möglichkeit eines dem Schöpferwillen gemäßen Lebens auf, die sich im Horizont der Gottesherrschaft für die ihr zugehörigen Menschen erschließt. Diese Möglichkeit ist den Jüngerinnen und Jüngern gegeben, das heißt: den Gliedern der endzeitlichen Heilsgemeinde. Mit ihr kommt zugleich ansatzweise die ekklesiologische Perspektive mit ins Spiel.

Sie ist insofern eine begrenzte Möglichkeit, als sie jene endgültige Form von Gemeinschaft, die Gott für die zukünftige vollendete Welt vorgesehen hat, noch nicht vorwegnimmt. Seinen sadduzäischen Gegnern, welche die Möglichkeit einer endzeitlichen Auferweckung der Toten mit dem rationalistischen Argument widerlegen wollen, daß damit notwendig die absurde Vorstellung einer Perpetuierung komplexer lebensgeschichtlicher Ehekonstellationen verbunden sein müsse, hält Jesus entgegen: „Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie weder noch werden sie geheiratet, sondern sie sind wie Engel in den Himmeln“ (Mk 12,25). Die Ehe bleibt auf den Bereich der gegenwärtigen, vergehenden Schöpfung beschränkt. Insofern ist sie – um mit Luther zu sprechen – „ein weltlich Ding“.

## 2.2. Die Aussagen des Paulus über die Ehe,

denen wir uns nun zuwenden wollen, nehmen die zentralen Komponenten der Aussagen Jesu auf und überführen sie zugleich in einen neuen Kontext: Begründung im Schöpfungshandeln Gottes, partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau, personhafte Gemeinschaft beider.

2.2.1 Unleugbar läßt sich aus manchen Äußerungen des Paulus, vor allem aus dem großen Ehekapitel I Kor 7, eine gewisse persönliche Reserve gegenüber der Ehe herauslesen. Sie hat zu tun mit der eigenen Hochschätzung der Ehelosigkeit, auf deren Gründe wir noch eingehen werden. Trotzdem wird man Paulus nicht unterstellen dürfen, er beurteile die Ehe nur unter rein sexuellen Gesichtspunkten, nämlich als notwendiges Übel, welches geeignet sei, das größere Übel sexueller Ausschweifung und Promiskuität abzuwenden.<sup>12</sup> Wenn er in I Kor 7,1–9 speziell diesen Gesichtspunkt in betonter Drastik herausstellt, so ist dies eine Reaktion auf die von enthusiastisch bewegten korinthischen Kreisen ausgegebene Parole eschatologisch motivierter sexueller Enthaltensamkeit: „Es ist für den Menschen gut, keine Frau anzurühren“ (I Kor 7,1b). Paulus bezweifelt, daß diese Asketen, die anscheinend sogar ihre eigenen bestehenden Ehen in die Nähe der Unzucht rückten, das Charisma der Ehelosigkeit haben. Darum holt er sie auf den Boden der Realität zurück.<sup>13</sup> Diese Realität aber ist für ihn bestimmt durch die Gegebenheiten der Schöpfung. Er stellt es als das Normale heraus, daß „jeder Mann seine eigene Frau haben“ soll, und daß ebenso „jede Frau ihren eigenen Mann haben“ soll (I Kor 7,2), und er begründet die Unscheidbarkeit der Ehe durch ausdrücklichen Hinweis auf Jesu Ehescheidungsverbot (I Kor 7,10). Daß dabei dessen Rekurs auf die Schöpfungsgeschichte mit im Blick ist, kann als sicher gelten.<sup>14</sup> Die ausschließliche Bindung an den eigenen Ehepartner und die Distanzierung von jeder Form sexueller Promiskuität ergibt sich für Paulus als notwendige Folge aus der Erkenntnis des einen, wahren Gottes (I Thess 4,4).

12 So zuletzt wieder Siegfried Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987 (ZGB), S. 421–432.

13 Siehe hierzu Schrage, *Ethik*, S. 234.

14 Das ergibt sich insbesondere daraus, daß Paulus Gen 2,24 in dem mit I Kor 7,1–11 sachlich eng verwandten Abschnitt I Kor 6,12–20 zitiert; siehe hierzu Otto Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968 (MThSt 8), S. 102.

2.2.2 Immer wieder stellt Paulus die Partnerschaftlichkeit der Ehe heraus. Mann und Frau unterstehen in ihr gleichen Regeln, beide haben gleichermaßen begründete Ansprüche auf das Verhalten des Partners – bis hin zum Anspruch auf sexuelle Gemeinschaft (I Kor 7,5). Das Prinzip der Gleichberechtigung hält Paulus sogar im Blick auf die Situation einer Mischehe zwischen einem christlichen und einem heidnischen Ehepartner durch, wenn er als maßgebliches Kriterium für oder gegen den Fortbestand der Ehe die Willensentscheidung der heidnisch gebliebenen Frau benennt. In formaler Hinsicht mag Paulus gelegentlich hinter dieses Prinzip zurückfallen. So könnte, wenn er in I Thess 4,4 ausschließlich an die Männer hinsichtlich ihrer ehelichen Verantwortung appelliert, der Eindruck entstehen, als seien „die Frauen nur gleichsam als Objekte des männlichen Handelns im Blick“<sup>15</sup>. Aber der Sache nach ist er bemüht, Männer wie Frauen als gleich berechtigt und darum auch gleich verantwortlich anzusprechen, wie das nicht zuletzt in 1Kor 7 deutlich wird.

2.2.3 Nur auf der Basis solch gleicher Verantwortung der Ehepartner kann die Ehe zu einer engen personhaften Gemeinschaft werden, in der sich das Prinzip des dienenden Füreinander realisiert. Dies ist ein Motiv, das Paulus besonders stark akzentuiert. Wenn er bei einem Vergleich zwischen der Situation verheirateter und unverheirateter Gemeindeglieder zu der Aussage kommt: „Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; der Verheiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle“ (I Kor 7,32b.33), sollte man das nicht als wertendes Urteil, sondern als eine sachliche Feststellung verstehen: Der Ehepartner bestimmt durch sein Dasein die Richtung des Lebens des Verheirateten mit, er okkupiert einen Teil seiner Kraft und seines Potentials an liebevoller Zuwendung. Es wäre nicht nur unrealistisch, sondern vor allem lieblos, davon absehen zu wollen. So unmittelbar sind die Ehepartner aufeinander bezogen, daß keiner von beiden mehr ein Recht auf seinen eigenen Leib hat: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann; ebenso verfügt auch der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“ (I Kor 7,4).

2.2.4 Dieser „Leib“ ist für Paulus zunächst die Körperlichkeit mit ihrer Sexualität. Aber er ist zugleich mehr als das: er umfaßt die gesamte geschichtliche Existenz des Menschen. Diese aber – davon kann und will Paulus in keinem Augenblick absehen – ist für den Christen entscheidend

---

15 Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher, <sup>2</sup>1990 (EKK XIII), S. 159.

bestimmt durch die Zugehörigkeit zu Christus: „Wißt ihr nicht, daß unsere Leiber Glieder Christi sind?“ (I Kor 6,20). Dieser Appell an das elementare Wissen der korinthischen Christen von der Christusgemeinschaft ist das entscheidende Argument des Apostels gegen jede Form von sexueller Freizügigkeit. Der Leib Christi ist das Miteinander von Menschen, das sich der personhaften Hingabe Jesu Christi verdankt und von ihr her seine geschichtliche Struktur erhält. Leib Christi ist die Gemeinde, die von dem dienenden Dasein Jesu für die Vielen her sämtliche Lebensbezüge gestaltet (I Kor 10,17; 12,12–27)<sup>16</sup> – auch die der sexuellen Gemeinschaft. Das gilt auch für den einzelnen Christen, der am Leib Christi teilhat. Weil er aus der verbindlichen Selbstzuwendung Jesu lebt, darum kann es für ihn kein unverbindliches sexuelles Miteinander mehr geben; Sexualität wird für ihn ausschließlich die Gestalt der verbindlichen personhaften Gemeinschaft haben können.

Das bedeutet in letzter Konsequenz: die Ehe unter Christen ist für Paulus kein neutraler weltlicher Lebensbereich, sondern ein Bereich, in dem Jesus Christus als lebensbestimmende und lebensverändernde Realität manifest wird. Als solche ist sie ein Ort der Konkretion von Gemeinde. Paulus hat dies vielfach erfahren. Es sei hier nur daran erinnert, daß die von ihm gegründeten Gemeinden sämtlich die Struktur von Hausgemeinden hatten. Es waren christliche Ehepaare mit ihren Familien, die ihre Häuser für die gottesdienstlichen Versammlungen öffneten und die vielfache Verantwortung für die werdenden Gemeinden übernahmen, indem sie gleichsam deren Kristallisationskerne wurden.

Diese letzte Gedankenlinie, die sich bei Paulus – trotz ihrer Wichtigkeit – nur in knappen Strichen angedeutet findet, hat eine Generation später ein Paulusschüler im Epheserbrief in einem eindrucksvollen Bild ausgeführt. Seine Zusammenschau der Ehe mit dem Christusgeschehen in Eph 5,21–33 ist das letzte und wohl auch das tiefste Wort, das das Neue Testament zum Thema „Ehe“ zu sagen hat. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe wird hier Zug um Zug als Analogie zum Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ausgedeutet. Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat; und ebenso sollen sich die Frauen den Männern unterordnen, wie sich die Kirche Christus unterordnet. Das hier zugrundegelegte Bild trägt Spuren seines Kontextes. Seine Metaphorik scheint nämlich durch eine patriarchalische Sicht bestimmt, die letztlich hinter Paulus zurückfällt: der Mann als „Haupt“, die Frau als sein „Leib“, der Mann als Herrschender, die Frau als Beherrschte.

---

16 Siehe hierzu Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10), S. 100–110.

Aber hierin liegt nicht die eigentliche Spitze seiner Aussage. Man wird diese vielmehr in dem Versuch zu sehen haben, die christliche Ehe konsequent aus christologischer Perspektive zu deuten, nämlich als eine vom Christusgeschehen geprägte und bestimmte Realität. Daß sie im Schöpfungswillen Gottes verankert ist, ist zwar hier ebenfalls noch vorausgesetzt; so wird ausdrücklich auf den Schöpfungsbericht Gen 2,24 verwiesen (Eph 5,31). Aber diese Stelle, die davon handelt, daß Mann und Frau in der Ehe „ein Fleisch“ werden, wird nun als geheimnisvoller Hinweis auf das Verhältnis Christi zur Kirche gedeutet. Und von diesem Verhältnis her wird eine neue Sicht der Ehe erschlossen: Sie ist Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche. Und zwar insofern, als sie der Bereich ist, in dem Liebe, Hingabe und Dienst Jesu Christi unmittelbar zur Wirkung kommen.

Daß dies nicht im Sinne einer allgemeinen Aussage über die Ehe gelten kann, sollte deutlich sein. Es geht hier vielmehr um die neue Dimension ehelicher Gemeinschaft, wie sie durch das Christusgeschehen erschlossen worden ist. Aber in dieser neuen Dimension wird zugleich das sichtbar, was Ehe nach Gottes Willen sein kann und soll.

Wenn ich nun versuche, aus dem Gesagten

### *2.3. Folgerungen für christliches Eheverständnis heute*

zu ziehen, so will ich mich auf drei kurze Punkte beschränken.

2.3.1 Es ist Auftrag der christlichen Gemeinde, die besondere Gabe und Verheißung der christlichen Ehe herauszustellen. Wenn sie für die Ehe eintritt, dann nicht deshalb, weil sie unbedingt an einer traditionellen gesellschaftlichen Institution festhalten will. Es geht für sie auch nicht darum, die als bedrohlich empfundene menschliche Sexualität dadurch einzudämmen, daß man sie in institutionelle Schranken verweist. Wichtig und unaufgebar ist für Christen die Ehe vielmehr als die Möglichkeit, die Geschlechtlichkeit als Gabe des Schöpfers, der den Menschen in der spannungsvollen Gegensätzlichkeit von Mann und Frau erschaffen hat, zu begreifen und sie auf jenes Ziel voller personhafter Gemeinschaft hin zu entfalten, das in Christus sichtbar geworden ist. Sexualität bleibt in der Ehe nicht auf sich selbst gestellt, sondern wird zur schöpfungsmäßigen Basis, von der her sich ein neues Miteinander entwickeln kann, das geprägt ist von der Liebe Jesu Christi und der Freiheit der Kinder Gottes. Dies umschreibt Paulus in biblischer Sprache, wenn er christliche Ehe als Berufung zur Heiligung beschreibt (I Thess 4,4.7). Christliche Ehe ist Zeichen der Treue Gottes zu seinen Geschöpfen und zugleich Zeichen der ihnen in Christus eröffneten Freiheit.

2.3.2 Die Ehe ist aber in der gegenwärtigen Wirklichkeit nur Zeichen und hat darum Anteil an der Unvollkommenheit jedes Zeichens. Sie erschließt Möglichkeiten, garantiert jedoch nicht deren Verwirklichung. So muß die christliche Gemeinde der Realität des Scheiterns von Ehen Rechnung tragen. Würde sie formalistisch auf der Unscheidbarkeit von Ehen beharren, so würde sie damit Jesu Weisung als wirklichkeitsfremdes starres Gesetz mißdeuten. Scheidung ist freilich nur eine letzte Möglichkeit; sie ist Eingeständnis der Gebrochenheit gegenwärtiger Lebenswirklichkeit.

2.3.3 Christen werden Sexualität grundsätzlich nicht anders als in ihrer von Gott bestimmten Hinordnung auf die Ehe verstehen können. Von da her wird sich auch ihre Stellung zu außerehelichen sexuellen Lebensgemeinschaften ergeben. Das wird unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht notwendig in jedem Fall ein Nein zu einer sexuellen Gemeinschaft, die noch nicht den Weg zur Ehe gefunden hat, zu bedeuten haben. Maßgebliches Kriterium sollte vielmehr das Maß der Offenheit einer solchen Gemeinschaft auf die Ehe hin sein.

### 3. Ehelosigkeit als Lebensform von Christen

Überlegungen zur Sexualethik dürfen auch die Ehelosigkeit nicht ausklammern. Denn diese hatte ihren festen Platz unter den Lebensformen des frühen Christentums. Und dies, obwohl sie keineswegs unumstritten war. Zeugnisse über sie durchziehen, freilich in unterschiedlicher Dichte, das gesamte Neue Testament sowie die altkirchliche Literatur. Protestantische Theologie hat sich freilich mit ihrer positiven Wahrnehmung und Einordnung immer schwer getan. Sie hat sich zumeist auf ihre Marginalisierung beschränkt. Als Ursachen dafür wird man, neben der traditionellen Weltzugewandtheit des Protestantismus, dessen Abgrenzung gegen mögliche Ansätze eines zwischen „vollkommenen“ und „unvollkommenen“ Christen unterscheidenden Zweistufenethos benennen können.

3.1 Ansätze für ein Ethos der Ehelosigkeit finden sich bereits bei Jesus und im vorösterlichen Jüngerkreis. Zweifellos hat Jesus ehelos gelebt. Das war im Rahmen des zeitgenössischen Judentums, das die Ehe für jeden erwachsenen Mann als eine religiös-sittliche Pflicht verstand,<sup>17</sup> ungewöhnlich. Es gibt

---

17 So schon Jer 16,1f; vgl. ferner die rabbinischen Zeugnisse bei Billerbeck II, S. 372f; III, S. 368 und 373.

zwar Anzeichen dafür, daß auch die Kerngruppe der Qumran-Gemeinschaft Eheverzicht übte, doch sind die Nachrichten darüber zu unbestimmt,<sup>18</sup> als daß sich ein klares Bild der Motivation gewinnen ließe. Ähnliches gilt von Johannes dem Täufer, der wahrscheinlich ehelos lebte. Im Unterschied dazu ist von Jesus ein vermutlich authentisches Logion überliefert, das die Begründung für seine Ehelosigkeit angibt. Es ist der sogenannte „Eunuchenspruch“ Mt 19,12. Er hält möglicherweise die Reaktion Jesu auf den wegen seiner Ehelosigkeit gegen ihn umlaufenden Verdacht, ein Verschnittener zu sein, fest. Drei Gruppen von Verschnittenen werden darin unterschieden: die von Geburt an, die von Menschenhand entmannten und „die sich selbst um der Himmelsherrschaft willen entmannt haben. Wer es fassen kann, fasse es“. Das Wort „Verschnittener“ (εὐνουχός) dürfte hier in übertragenem Sinne für „Ehelosigkeit“ gebraucht sein. Jesus, der sich zur letztgenannten Gruppe rechnet, begründet seinen Eheverzicht mit der Nähe der Gottesherrschaft und der daraus resultierenden Unbedingtheit seines Auftrags.

Das stimmt mit dem überein, was wir über den Ruf Jesu in die Nachfolge wissen. Es war der Ruf in eine Ausnahmesituation, die durch die unmittelbar andrängende Nähe der Gottesherrschaft bestimmt war. Nachfolge war Eintritt in eine unmittelbare Dienst- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus und hatte die Loslösung von Beruf, Besitz, Familienverband und auch von Ehe (Mk 1,16–20; Lk 9,57–62 par. Mt 8,19–22) zur Voraussetzung.<sup>19</sup>

Daß es bei diesem Ehe- und Besitzverzicht nicht um die Verwirklichung eines asketischen Ideals ging, dem die Vorstellung zugrundegelegen hätte, daß die Preisgabe von Besitz und Ehe eine höhere Stufe des Menschseins erschließen könnte, ist eindeutig. Bereits das über Jesu Sicht der Ehe Gesagte spricht gegen eine solche Möglichkeit. Die Notwendigkeit zum Verzicht ergibt sich vielmehr aus dem besonderen Auftrag. Positiv ausgedrückt: die überwältigende Faszination jenes durch den Nachfolgeruf erschlossenen Neuen, der Gottesherrschaft, macht es den Gerufenen möglich, die bisherigen Lebensformen hinter sich zurückzulassen.

3.2 Dieses Neue hat, nach allem, was sich erkennen läßt, zumindest ansatzweise bereits in vorösterlicher Zeit ihm entsprechende neue *Formen gemeinschaftlichen Lebens* entstehen lassen. So gibt es in der Jesusüberliefe-

18 Plinius d. Ä., Nat. Hist. 5,17; die Gemeinderegeln (1QS) erwähnt keinerlei Frauen und Kinder, anders dagegen die Gemeinschaftsregeln (1QSa 1,1–17) und die Damaskusschrift (CD 7,6).

19 Zur Struktur des vorösterlichen Jüngerkreises vgl. Roloff (wie Anm. 16), S. 37–46.

rung einige Logien, die das Bewußtsein der Jesus-Nachfolger zum Ausdruck bringen, einem durch die Gegenwart Jesu bestimmten neuen Familienverband anzugehören. So bezeichnet Jesus den ihn umgebenden Kreis von Menschen als seine Familie: „Das hier ist meine Mutter, und das sind meine Brüder! Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“ (Mk 3,33–35). Und in einem anderen Wort wird denen, die um Jesu willen Familie, Ehe und Besitz verlassen, zugesagt, sie sollten „schon jetzt, in dieser Stunde, Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker“ erhalten (Mk 10,29f)<sup>20</sup>. Diese neue Familiengemeinschaft war auch der Ort, in dem eine neue Form des Miteinanders erprobt werden konnte: das dienende Dasein füreinander unter Verzicht auf Macht und Herrschaft (Mk 10,41–44). So treffen wir auch hier wieder auf die so wichtige eschatologische Motivation.

3.3 Nach Karfreitag und Ostern sind eine Reihe von Gliedern des Jüngerkreises Jesu wieder in ihre alte Umwelt zurückgekehrt. Und auch diejenigen, die in den Dienst der Ausbreitung der Botschaft traten, nahmen, sofern sie verheiratet waren, das eheliche Leben wieder auf. So wissen wir von Petrus, daß er mit seiner Frau auf Missionsreise ging (I Kor 9,5). Und doch blieb der radikale Stil des vorösterlichen Nachfolgerkreises keine folgenlose Episode. Er wirkte weiter in Gestalt einer ehe- und besitzlosen Gruppe wandernder Missionare (man bezeichnet sie heute zumeist als „Wanderradikale“). Das wichtigste Zeugnis dafür sind jene Aussendungsregeln, die in Mt 10 und Lk 9 bewahrt worden sind. In ihnen wird das Bild eines Lebens gezeichnet, das auf alle Sicherungen verzichtet und sich von allen Bindungen frei hält: Ohne Geld und ohne Reiseproviant sollen die Wandermissionare ausziehen, so daß sie allein auf jene Verköstigung angewiesen bleiben, die man ihnen hier und dort in den Häusern anbietet. Reiseausrüstung, die sie vor den Unbilden der Witterung schützen könnte, brauchen sie nicht, ja sogar auf den zur Abwehr von Angriffen durch Straßenräuber oder wilde Tiere sonst unentbehrlichen Stock sollen sie verzichten (Mt 10,9f). Es ist wichtig, diesen Zusammenhang zu erkennen. Die Ehelosigkeit ist nämlich nicht ein isoliertes Phänomen. Sie ist vielmehr ein — wenn auch vielleicht besonders markanter — Bestandteil einer Lebenshaltung, deren Ziel es ist, Zeichen zu sein für die Gottesherrschaft. Eine Existenzweise wird vorgeführt, die sich so auf die Nähe der kommenden neuen Welt Gottes einläßt, daß sie auf jene Sicherungen, die die vergehende alte Schöpfung zu bieten

20 Siehe hierzu Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982, S. 50–57.

hat, verzichten kann. Sie soll andern Menschen Mut machen zur Hoffnung auf das kommende Neue.

#### 4. Die Diskussion über Ehe und Ehelosigkeit im frühen Christentum

Immer wieder werden im Neuen Testament nun Ehe und Ehelosigkeit gemeinsam diskutiert. Sie erweisen sich als zwei unmittelbar zusammengehörige Themen.

4.1 So finden sich bei *Paulus* im Zusammenhang seiner schon erwähnten Aussagen über die Ehe (I Kor 7) Ansätze zu einer tiefgehenden theologischen Reflexion christlicher Ehelosigkeit. Paulus selbst hatte im Milieu der Wanderradikalen seine Wurzeln und wollte diese nicht verleugnen. Seine Ehelosigkeit und sein Unterhaltsverzicht gehören unmittelbar zusammen. Beides hielt er entschlossen für sich fest, weil er darin Zeichen für die Unbedingtheit seines Einsatzes für das Evangelium und für die Nähe des Heils sieht. Er will es jedoch für andere gerade nicht zur Norm machen. So hält er es für das gute Recht des Petrus, als verheirateter Mann mit seiner Frau auf Missionsreise zu gehen und sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen.

Paulus begegnet der in der korinthischen Gemeinde aufgebrochenen Tendenz zur sexuellen Askese und zur Ehelosigkeit mit äußerster Reserve, weil damit etwas zur Norm gemacht werden soll, was aus pastoraltheologischen Gründen nicht zur Norm gemacht werden darf. Zwar wünschte Paulus, daß „alle Menschen so wären“ wie er – nämlich ehelos –, weil das der gegenwärtigen Situation des unmittelbar nahen Heiles am besten entspräche, „aber“ – so fährt er fort – „jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“ (I Kor 7,7). Man hat die Argumentation des Paulus „sexualpessimistisch“<sup>21</sup> genannt. Angemessener wäre es wohl, von einem paulinischen *Sexualrealismus* zu sprechen. Der Apostel hält den Korinthern nämlich vor, daß sie mit ihrer von pneumatischem Enthusiasmus bestimmten Option gegen die Ehe die Realität der Sexualität nicht wahrnehmen wollen. Diese Realität ist in sich nicht negativ, weil sie im Schöpfungshandeln Gottes ihren Grund hat. Ehelos leben kann nur, wer – wie Paulus – die Fähigkeit dazu hat. Und um diese Fähigkeit zu erkennen, bedarf es genauer Prüfung. Ist sie aber vorhanden, so darf sie dankbar als *Charisma* bewertet und eingesetzt werden.

21 So Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, Göttingen 1975 (FRLANT 113), S. 97.

Dies führt uns in den Zusammenhang der paulinischen Charismenlehre. Charisma ist nach Paulus der konkrete Erweis der schenkenden Gnade Gottes in bestimmten Gaben, die von Gott in den einzelnen Glaubenden zum Dienst an der Gemeinde erweckt werden (I Kor 12,12–31). Grundsätzlich kann jede angeborene Eigenschaft und jede erworbene Fähigkeit zum Charisma werden. Sie ist nicht von sich aus Charisma, sondern wird zum Charisma, indem sie für die Erbauung des Christusleibes eingesetzt wird. In diesem Sinne kann nach Paulus auch die Fähigkeit zur Ehelosigkeit zum Charisma werden. Das mag dem durchschnittlichen menschlichen Urteil widersprechen, das den Drang zur Ehe als Kriterium vollen, erfüllten Menschseins wertet. Für Paulus ist Ehelosigkeit keineswegs gleichbedeutend mit defizitärer Existenz und Preisgabe legitimer Möglichkeiten des Menschseins, sofern sie als Potential für die Gestaltung und Verlebendigung des Leibes Christi ergriffen wird.

Die Ehe dagegen hat Paulus nicht als Charisma bezeichnet. Sie nämlich ist Grundgegebenheit der Schöpfung und deshalb ihrem Wesen nach bereits auf das Heilsgeschehen hin geordnet, während Ehelosigkeit, wie alle anderen Eigenschaften und Fähigkeiten, ihrem Wesen nach ambivalent ist und ihre Zuordnung zum Heilsgeschehen dadurch gewinnt, daß sie als Charisma in dessen Dienst gestellt wird.

4.2 In der Kirche der zweiten und dritten Generation hat es vielfältige gestaltete Formen ehelosen Lebens gegeben. Bei ihrer Entwicklung spielten sozialgeschichtliche Faktoren eine nicht unerhebliche Rolle. Ehelosigkeit beruhte keineswegs in allen Fällen auf einer grundsätzlichen Entscheidung für eine lebenslange zölibatäre Existenz. So hatte die geringe Lebenserwartung zur Folge, daß es zahlreiche verwitwete Menschen – vorwiegend Frauen – gab. So hat sich in vielen Gemeinden ein eigener Witwenstand entwickelt: Frauen, die auf die Möglichkeit einer zweiten Ehe verzichteten, um sich statt dessen ganz in den Dienst der Gemeinde zu stellen (I Tim 5,3f.10). Diese Witwen dürften weithin ein Leben in konsequenter sexueller Enthaltensamkeit geführt und sich einer engen Gebetsgemeinschaft gewidmet zu haben – sie beteten „Tag und Nacht“ –, wobei sich zuweilen auch Züge einer enthusiastischen Christusgemeinschaft entwickelt haben dürften (I Tim 5,5)<sup>22</sup>. Auch Jungfrauen dürften verschiedentlich zu diesen Kreisen hinzugestoßen sein (IgnSm 13,1)<sup>23</sup>.

22 Vgl. Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 1988 (EKK XI), S. 285–303.

23 Hierzu Niederwimmer, *Askese* (wie Anm. 21), S. 174f.

Solche Entwicklungen fanden jedoch nicht überall Akzeptanz. Speziell Kreise, die das Programm eines weltzugewandten, sich für die Lebensformen der zeitgenössischen Gesellschaft öffnenden Christentums vertraten, standen ihnen kritisch gegenüber. So ist es aufschlußreich, daß die um 100 n. Chr. entstandenen Pastoralbriefe, die das Ideal eines bürgerlichen – d. h., eines in der Welt festen Fuß fassenden – Christentums vertreten, den Stand der Gemeindewitwen zurückdrängen. Diese Intention steht deutlich im Hintergrund, wenn sie den jüngeren Gemeindewitwen den Rat geben, zu heiraten, Kinder großzuziehen und in die „normale“ Ordnung der Ehe zurückzukehren (I Tim 5,14). In gewissem Sinne kann man hier schon von einer Vorwegnahme der Kritik des weltzugewandten Luthertums an den Formen mönchischen Gemeinschaftslebens sprechen.

Doch solche Kritik an ehelosen, von sexueller Enthaltung bestimmten Lebensformen konnte sich in der frühen Kirche keineswegs allgemein durchsetzen. Vor allem da, wo man die Distanz zwischen christlicher Existenz und den Strukturen der Gesellschaft betonte und sich der Tendenz zu einer umfassenden Anpassung widersetzte, wurde die zeichenhafte Bedeutung eheloser Lebensformen als Zeugnis für die Nähe und verwandelnde Macht des Heilsgeschehens wahrgenommen. So lebte jener Profetenkreis, dem der Verfasser der Johannesoffenbarung angehörte, in strenger Ehelosigkeit. Und wenn dieser frühchristliche Profet in seiner Schau der vollendeten Heilsgemeinde von jenen 144 000 spricht, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben“ (Offb 14,4), so ist dies sicherlich mehr als eine bloße Metapher dafür, daß sich diese Schar von dem als „Hurerei“ verstandenen heidnischen Götzendienst rein bewahrt habe, um mit dem „Lamm“ Hochzeit halten zu können. Vielmehr dürfte er die vollendete Gemeinde entsprechend *seinem* Ideal von Christsein schildern – dies allerdings im Wissen darum, daß in Wirklichkeit nicht alle Christen solchem Ideal entsprechen konnten<sup>24</sup>.

4.3 Eine Wertung aus heutiger Sicht ist schwierig. Ich will sie trotzdem wenigstens andeutungsweise versuchen.

Gerade angesichts der gesellschaftlichen Situation, in der sich die Kirche heute vorfindet, wären Überlegungen darüber angebracht, den zeichenhaften Sinn von Ehelosigkeit wieder erkennbar zu machen. Er könnte im Hinweis auf die eschatologische und christologische Perspektive liegen. Dabei

24 S. hierzu Georg Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964), S. 27–67, hier S. 62f; Ulrich B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, 1984 (ÖTK 19), S. 263; Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I, Freiburg u. a. 1986, S. 209.

käme es zunächst darauf an, die Einstellung gegenüber ehelos lebenden Menschen zu verändern. Es sollte nicht genügen, daß die Gemeinde ihren auf Zeit oder permanent ehelos lebenden Gliedern versichert, sie seien von ihr *trotz ihres offenkundigen Defizits* als vollwertige Menschen und Christen akzeptiert, zumal dann nicht, wenn solche Versicherung im Tone der Herablassung erfolgt. Vielmehr sollten die Ehelosen ermutigt werden, die sich aus ihrer Ehelosigkeit ergebenden besonderen Möglichkeiten zu erkennen und zu entwickeln. Um es in biblischer Sprache zu sagen: die Gemeinde sollte zum Raum werden, in dem *Ehelosigkeit als Charisma* gelebt werden kann. Darüber hinaus sollten wir mehr als bisher in der Kirche Raum dafür offenhalten, daß Christinnen und Christen auf die Ehe verzichten – sei es permanent oder auch nur für eine gewisse Zeit ihres Lebens –, um sich mit ungeteilter Kraft der Sache des Evangeliums und dem Dienen nach der Weise Jesu hinzugeben. Dazu bedürfte es auch der Entwicklung von Lebensformen, innerhalb derer solches ehelose Leben konkrete Gestalt gewinnen kann. Gewiß gibt es auch in unserer evangelischen Kirche dafür Ansätze, etwa in Kommunitäten. Diese bedürften aber entschiedenerer Ermutigung und bewußterer theologischer Gestaltung, als sie ihnen bisher zuteil geworden ist.

## 5. Das Problem gleichgeschlechtlicher Lebensformen

Abschließend soll nun noch auf ein Problem eingegangen werden, das uns heute besonderes Kopfzerbrechen macht und das zahlreiche Kontroversen ausgelöst hat: Wie stehen wir als christliche Gemeinde zu gleichgeschlechtlichen Lebensformen?

5.1 Biblisch begründete Theologie wird von diesem Problem nur in der Weise reden können, daß sie es in das Spannungsfeld biblischer Aussagen über die Ehe einerseits und die Ehelosigkeit andererseits einzuzeichnen versucht. Nur so wird es in die ihm angemessene biblische Perspektive gerückt. Und auf sie kommt es gerade in diesem Fall besonders an.

Eine unangemessene Perspektive wäre es hingegen, wollten wir der Erörterung des Problems die kategorischen biblischen Verurteilungen der Homosexualität als eines Ausdrucks vorsätzlicher Entscheidung gegen Gott (Röm 1,25–27) und als eines todeswürdigen Lasters (Röm 1,32; vgl. I Kor 6,9; I Tim 1,10) zugrunde legen. Einige der Gründe, die ein solches Vorgehen verbieten, habe ich bereits zu Anfang erwähnt: Die ungemein schroffe

biblische Verurteilung hat den Antagonismus zwischen jüdischer Religion und heidnischen Kulturen, als deren typische Erscheinungsform die Homosexualität galt, zum Hintergrund; sie erkennt ferner, daß es sich bei dieser um eine *individuell vorgegebene Anlage* handelt. Ein weiterer nicht unwichtiger Grund sei hier noch genannt: Paulus, wie auch die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, haben – aus welchen Gründen auch immer – die Homosexualität nicht als ein die christliche Gemeinde betreffendes Problem wahrgenommen. Sie blieb in ihren Augen ein Merkmal ausschließlich der gottfernen heidnischen Welt. Die Notwendigkeit eines differenzierenden seelsorgerlichen Eingehens auf die Lage gleichgeschlechtlich empfindender Christen ergab sich von da her für sie noch nicht.

Wir hingegen stehen heute vor einer solchen Notwendigkeit. Ihr gerecht zu werden, ist deshalb besonders schwierig, weil Theologie und Kirche sich dem nicht unberechtigten Vorwurf ausgesetzt sehen, daß ihr traditionelles Insistieren auf den pauschalen biblischen Verwerfungsurteilen zu einer nach wie vor wirksamen gesellschaftlichen Ausgrenzung und Diskriminierung homosexueller Menschen geführt habe.

## 5.2 Im Zentrum heutiger Debatten steht das *Verhältnis homosexueller Lebensgemeinschaften zur Ehe*.

Die häufig erhobene Forderung nach einer theologischen Gleichstellung beider argumentiert mit dem *Schöpfungsgedanken*. Dabei werden Ergebnisse neuerer genetischer und anthropologischer Forschung ins Spiel gebracht, denen zufolge Gleichgeschlechtlichkeit eine in bestimmten prozentualen Anteilen auftretende *natürliche Variante* menschlicher sexueller Disposition sei. Die Folgerung, sie sei, weil *natürlich*, darum auch *schöpfungsgemäß*, ist zwar suggestiv. Trotzdem dürfte sie genauerer biblisch-theologischer Überprüfung nicht standhalten.

Schon die hier vollzogene Gleichsetzung von empirisch vorfindlicher Wirklichkeit mit dem „Natürlichen“ ist problematisch. Wenn Paulus von einem Verhalten „gemäß der Natur“ (Röm 2,14; I Kor 11,14) spricht, so meint er mit „Natur“ die auch von den Heiden noch rudimentär wahrnehmbare göttliche Ordnung. Er setzt dabei voraus, daß diese Ordnung substantiell weitgehend dem Inhalt der Tora, des alttestamentlichen Gesetzes, entspricht.<sup>25</sup> Es handelt sich dabei also um einen Normbegriff. Wenn Paulus von homosexuellem Verhalten sagt, es verstoße „gegen die Natur“ (Röm 1,26), so ist das kein Urteil über den empirischen Weltbestand, das auf-

25 Hierbei fußt Paulus auf Gedanken des hellenistischen Judentums, z.B. Philo von Alexandria; vgl. Wilckens, Der Brief an die Römer I (wie Anm. 4), S. 133f.

grund heutiger Einsichten über diesen schon falsifizierbar wäre. Es ist vielmehr ein theologisches Urteil. Es will besagen: wer sich so verhält, widerspricht damit den von allen Menschen, Juden wie Heiden, noch ansatzweise erkennbaren Ordnungen Gottes.

Aber auch dieser paulinische Naturbegriff, der wegen seiner Nähe zum stoischen Denken nicht ohne Problematik ist, darf keineswegs mit dem neutestamentlichen Schöpfungsverständnis in eins gesetzt werden. Gerade in den Bezugnahmen auf die Schöpfung im Zusammenhang der Aussagen Jesu über die Ehe (Mk 10,5f) wird nämlich deutlich, daß es dabei um den ursprünglichen heilvollen Willen Gottes für seine Welt und seine Geschöpfe geht, wie er erst im Zeichen des jetzt einbrechenden Neuen wieder sichtbar gemacht wird. So ist zwischen dem *Natürlichen* und dem *Schöpfungsgemäßen* zu unterscheiden,<sup>26</sup> erst recht aber zwischen dem empirisch Vorfindlichen und dem Schöpfungsgemäßen. Die empirisch vorfindliche Wirklichkeit ist von Widerspruch und Entfremdung, Beschädigungen und Spannungen, kurz: von alledem, was in biblischer Sprache als Folge von Sünde bezeichnet wird, gezeichnet. Sie kommt zwar von Gottes Schöpfungswerk her, aber sie ist *gefallene Schöpfung*. Demgegenüber ist *Schöpfung* in jenem Sinn, in dem Jesus von ihr spricht, die ursprünglich von Gott gewollte Wirklichkeit. Indem Jesus die Ehe auf die Schöpfung zurückführt, kennzeichnet er sie als einen Bereich, in dem der ursprüngliche gute Wille des Schöpfers zur Geltung kommen kann und der dadurch auf die zukünftige sichtbare Vollendung hin geöffnet wird. Und eben diese Linie wird von den übrigen neutestamentlichen Zeugnissen, bis hin zum Epheserbrief, verstärkt ausgezogen. Sicher kann die konkrete Ehe Züge der gefallenen Schöpfung annehmen. Aber dadurch wird ihr Wesen als dem Schöpfungswillen Gottes gemäße Ordnung nicht beschädigt.

Gleiches wird man von homosexuellen Lebensformen schwerlich sagen können. Wie man auch die vieldiskutierte Frage entscheiden mag, ob homosexuelle Veranlagung genetisch bedingt oder durch Einflüsse von Erziehung und Umwelt in der frühen Kindheit hervorgerufen ist – unstrittig ist allemal, daß sie nach biblischem Verständnis nicht auf der Linie des guten Schöpfungswillens Gottes liegt. Sie ist Teil der gefallenen Schöpfung, und als solche ist sie eine Realität, die als Teil unserer Wirklichkeit nüchtern zur Kenntnis zu nehmen ist. Sie darf nicht verdrängt und marginalisiert werden. Vielmehr ist sie in Verantwortung gegen Gott zu bewältigen. Das ist nicht

---

26 Zum Problem siehe Hermann Ringeling, *Homosexualität – Teil II: Zur ethischen Urteilsfindung*, ZEE 31 (1987), S. 82–102, hier S. 96ff.

nur Sache der einzelnen Träger gleichgeschlechtlicher Veranlagung, sondern der ganzen Gesellschaft, vor allem aber der christlichen Gemeinde.

Homosexuelle Partnerschaft kann nicht als schöpfungsgemäße Variante der Ehe gelten. Darum läßt sie sich im Verständnis der christlichen Gemeinde keinesfalls mit dieser gleichstellen. Eine Gleichstellung würde voraussetzen, daß die subjektive Erwartung der Partner auf erfüllte Sexualität das zentrale Kriterium für die Beurteilung einer auf Dauer angelegten Lebenspartnerschaft wäre. Damit aber wäre die hervorgehobene Stellung verkannt, die der Ehe nach biblischem Verständnis darum zukommt, weil sie als Lebenspartnerschaft von Mann und Frau der Verheißung untersteht, daß sich in ihr der Schöpferwille Gottes in einer auf die Heilszukunft hin offenen Weise verwirklicht. Sie ist mehr als nur eine institutionelle Möglichkeit erfüllter Sexualität, nämlich der einzige Ort, an dem Sexualität unter das Stichwort der Heiligung gestellt ist.<sup>27</sup> Vollends würde die Einführung einer der Trauung angenäherten Segenshandlung auf eine Nivellierung des christlichen Eheverständnisses hinauslaufen. In diesem Zusammenhang wäre es angebracht, sich das biblische Verständnis des *Segens* ins Bewußtsein zu rufen. Es geht – wie ich hier nur kurz andeuten kann – beim Segen um mehr als den persönlichen Zuspruch und den Wunsch für Gelingen und Erfüllung, nämlich darum, daß Menschen mit ihrer Geschichte dem auf die zukünftige Vollendung ausgerichteten Handeln des Schöpfers unterstellt werden.

5.3 Wie aber kann die Situation homosexueller Menschen verantwortlich bewältigt werden, und in welcher Weise kann die christliche Gemeinde diese Situation respektieren? Häufig wird ihnen der Rat gegeben, sie sollten auf jede Ausübung von Sexualität verzichten und sich zu einem zölibatären Leben entschließen. Es sei unbestritten, daß damit eine biblische Grundintention aufgenommen wird. Trotzdem ist dies – zumindest in solcher Pauschalität – keine realistische Lösung. Nach neutestamentlichem Verständnis setzt der Entschluß zur Ehelosigkeit die Überprüfung der Fähigkeit dazu voraus. Paulus ist da mit seinem „Sexualrealismus“, der ihn den enthusiastischen Korinthern den Rat geben läßt, sich besser ehelich zu binden, als in ungeordnete sexuelle Verhältnisse zu verfallen (I Kor 7,1–6), wohl näher an der Problematik. Die Frage wäre immerhin zu bedenken, ob dieser Rat des Paulus auch auf die Situation gleichgeschlechtlich disponierter Menschen übertragbar sein könnte. Das würde bedeuten, daß das Eingehen einer entsprechenden festen Partnerschaft das kleinere Übel gegenüber einer letzt-

27 Siehe hierzu Jürgen Becker, Das Problem der Homosexualität in biblischer Sicht, ZEE 31 (1987), S. 36–59, hier S. 53.

lich doch nicht zu bewältigenden sexuellen Enthaltbarkeit wäre. Das würde ferner bedeuten, daß die christliche Gemeinde die Bereitschaft aufbringen müßte, eine solche Partnerschaft zu respektieren, mit der Folge, daß diese sich nicht vor ihr versteckt halten müßte. Gewiß, das wäre nur ein Kompromiß mit den Gegebenheiten und Verstrickungen der gefallenen Schöpfung. Aber es wäre ja gewiß nicht der einzige ethische Kompromiß, den die christliche Gemeinde zu praktizieren gelernt hat.

Mehr als ein solcher Kompromiß wäre es hingegen, wenn der gleichgeschlechtlich disponierte Mensch aus innerer Überzeugung dazu käme, „um des Himmelsreiches willen“ (Mt 19,12) seine Sexualität hintanzustellen, weil die Sache Gottes nicht nur seine ganze Kraft fordert, sondern ihm auch ganze Erfüllung schenkt. In solchem Fall könnte seine Veranlagung sogar zum Charisma werden, insofern sie ihn befähigt, bestimmte Aspekte des Menschlichen wahrzunehmen und auf sie einzugehen. Ich nehme dabei bewußt den psychologischen Terminus „Sublimierung“ auf. Dies würde allerdings die vom Evangelium bezeugte Einsicht voraussetzen, mit der wir uns heute so schwer tun, daß Christen ihre Lebenserfüllung nicht nur im Bereich der Leiblichkeit suchen und finden können. Es bedürfte geistlicher Vollmacht der Gemeinde, um ihren von dieser Problematik betroffenen Gliedern diesen Weg als Möglichkeit christlicher Existenz zu erschließen. Ihn gesetzlich einzufordern, hat sie hingegen kein Recht.

Horst  
Birkhölzer

## Gottes Gebot als Leitbild für die persönliche Lebensgestaltung

von den Lebensordnungen zu den  
Leitlinien kirchlichen Lebens<sup>1</sup>

Gottes Gebot als Regel und Richtschnur des persönlichen Lebens, dieses Programm stand hinter dem Versuch, kirchliche Lebensordnungen zu entwerfen. Voraus gingen den Lebensordnungen verschiedene Formen der von der Gemeinde geübten Kirchenzucht: Konsistorien gegenüber den Pfarrern, Pfarrer gegenüber den Gemeindegliedern; im Bereich der reformierten christlichen Tradition: Presbyterien gegenüber den Gemeindegliedern. Sie verhängten Sanktionen, wo Gottes Gebot sichtbar und deutlich in der Gemeinde verletzt war. In der Tradition der Exkommunikation aus der mittelalterlichen Kirche bestand die entscheidende Sanktion im Ausschluß vom Abendmahl und dann auch in der Verweigerung anderer Kasualien. Noch bis in unser Jahrhundert hinein gingen Pfarrer auf dem Land in Franken mit Brot und Wein z. B. an offenkundigen Ehebrechern vorbei, wenn die es denn überhaupt gewagt hatten, zum Abendmahl vorzutreten. Die Regel war das freilich kaum. Das meiste blieb wohl auch früher schon unter der Decke. Auch die Arme-Sünder-Bank für die uneheliche Mutter, die immer wieder als Beispiel für die moralische Härte früherer Zeiten hingestellt wird, war wohl in der Praxis weniger verbreitet als in den Berichten. Man sollte auch wahrnehmen, daß zur Kirchenzucht so großartige Dinge gehörten wie die Verpflichtung zur Versöhnung vor dem Karfreitagsabendmahl. Aber all das fand seine Grenzen und sein Ende nicht erst in unserem Jahrhundert und

---

1 Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 27. Januar 1998 in Bad Segeberg. – Ich bitte um Verständnis dafür, daß ich das Thema tatsächlich zunächst wörtlich nehme und versuche, eine Entwicklung darzustellen, eine Entwicklung in unserer Kirche, von den Lebensordnungen zu den Leitlinien, und zwar in der Form, wie ich sie persönlich erlebt habe.

auch nicht vor allem an Entwicklungen des Bewußtseins, sondern schlicht im Verlust der Überschaubarkeit der Sozialverbände, etwa in den Städten. Im Blick auf den Kirchgang gab es auch in den ländlichen Gebieten nicht erst in unserem Jahrhundert Gegenden, in denen es Sitte war, nicht in die Kirche zu gehen, wobei sich die Leute doch für gute Christen hielten. Auch heute noch gibt es im Frankenland Gemeinden, wo es Sitte ist, daß aus jedem Haus einer am Sonntag in die Kirche geht, um den Segen nach Hause zu tragen. Besonders fromm sind die Menschen dort nicht unbedingt. Sie sind aber auch nicht das, was man in Schwaben einen „Kearchensprenger“ nennt, also Heuchler. Um das Ganze noch mehr zu komplizieren, liegen dazwischen in unserem Land Gebiete mit den Nachwirkungen der unterschiedlichsten Erweckungsbewegungen. Da mache einer eine für die Kirche verbindliche Lebensordnung.

In dem Neuaufbruch nach dem Zweiten Weltkrieg mit einem immerhin erstaunlichen Interesse an der Kirche, dem Glauben und auch den Lebensregeln, die beständig und als Schutz vor Verführung dienen konnten, in dieser Zeit und ganz von ihr geprägt, sind jene kirchlichen Lebensordnungen formuliert worden, die heute noch gültig sind. Sie spiegeln schon in ihrer Form den widersprüchlichen Zustand in der Nachkriegssituation bis in die 60er Jahre hinein. Sie stellen umfängliche und hohe Ansprüche an die Glieder der Gemeinden, indem sie mehr indikativisch als imperativisch formulieren, was ein Christ tut. Er nimmt die Handlungen der Kirche in Anspruch, besucht den Gottesdienst und das Abendmahl und leitet seine Kinder zum Glauben an. Er folgt Gottes Geboten in seinem persönlichen Leben. Natürlich wissen diese Lebensordnungen von dem menschlichen Versagen. Aber dieses Versagen soll bereinigt werden, und diese Bereinigung ist geordnet bis hin zu Genehmigungen von übergeordneten Stellen. Freilich eine Kirchengzucht im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Die Felder der Sanktionen sind schmal geworden, und sie werden im Laufe der Zeit immer schmaler. Zwei Personengruppen kann man noch greifen: die Pfarrerrinnen und Pfarrer und dann die weiteren kirchlichen Mitarbeiter bis zu Ehrenämtern, die dann versagt werden sollen. Die übrigen Gemeindeglieder sind von den Lebensordnungen nur im Zusammenhang mit dem Begehren von Kasualien betroffen und auch da nur in auffallenden Sonderfällen: der katholische Pate, die konfessions- und religionsverschiedene Trauung, die Berdigung von Ausgetretenen. Nicht der Glaube von Eltern und Paten, sondern die Kirchengzugehörigkeit ist greifbares Kriterium. Viele Pfarrer leiden darunter. Noch schwieriger ist das Problem der Wiedertrauung Geschiedener. Eine Zeitlang wurde sie bei uns nur dann genehmigt, wenn einer schuldlos geschieden war im juristischen Sinn. Ein eigenartiger Vorgang.

Fragen wie homosexuelle Partnerschaft oder unverheiratetes Zusammenleben junger Menschen sind nach den alten Lebensordnungen nicht denkbar. Das war freilich nicht nur in der christlichen Ethik begründet, auch die Gesellschaft war bis ins Recht hinein diesen Normen noch teilweise verpflichtet. Ja auch wissenschaftliche Veröffentlichungen bewerteten z.B. Homosexualität noch eindeutig als Perversion. Die Frage nach dem vorehelichen Geschlechtsverkehr junger Menschen entwickelte sich für Jugendarbeit und Seelsorge zum brennenden Problem. Das, was dazu in den Lebensordnungen stand und auch in seelsorgerlichen Anleitungen aus dieser Zeit, erscheint im Nachhinein als ungenügend.

Ich schildere diese eigenen Erfahrungen mit einer rasanten Entwicklung, um zu erklären, warum für mich und viele andere Lebensordnungen schließlich nicht mehr akzeptabel waren, nicht nur auf dem Gebiet der Moral. In den 60er und 70er Jahren z. B. war es einfach nicht mehr haltbar, Ausgetretenen grundsätzlich die Beerdigung zu verweigern. Die Begleitung ohne Talar schien eine fatale Lösung, die die Textilien allzu gewichtig machten. Der Wunsch der Angehörigen, den Verstorbenen Gott anzubefehlen, war ungeheuchelt, die Gründe für den unterlassenen Wiedereintritt häufig durchaus einzusehen. Bei der Taufe ergab sich ein Ähnliches. Durfte man den Wunsch der Taufe eines Kindes verweigern, wenn es in der Umgebung dieses Kindes Menschen gab, z.B. die Großmutter, die sich für die Erziehung verantwortlich fühlen wollte? War es überhaupt möglich, die Motive zu hinterfragen? Auch in der Frage der Taufe wurde die Praxis immer weiter, andere sagten: laxer. Ich war Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre Rektor eines Predigerseminars, und wenn wir an die Vikarinnen und Vikare die bei uns gültige Lebensordnung verteilten, erzeugte sie Gelächter, Hohn und Spott, allenfalls ein bißchen Angst, ob man denn daran gemessen werden könnte. Aber nun kommt der Umschlag, der Umschlag auch in meinen eigenen Erfahrungen. Mit dieser Ablehnung von tatsächlich nicht mehr zeitgemäßen Ausführungen in den kirchlichen Lebensordnungen ging ein Zynismus einher, ein Zynismus gegen die Rede von Gottes Gebot und Willen, der mich beunruhigte, ja erschreckte. Zur Entmythologisierung kam eine Entpflichtung von den Geboten. Sie sollten alle nur im jeweils historischen Kontext verständlich sein und damit natürlich für heute eher überholt. Alle konkreten Gebote verflüchtigten sich. Übrig sollten bleiben Freiheit und Liebe. Sonst nichts. Wo die Freiheit – und das war die Regel – vor der Liebe rangiert, wurde leicht freie Liebe daraus. Man bestimmte selbst, wer oder was zu lieben war. Nun möchte ich dabei nicht zynisch werden. Freiheit im Sinne eines Antinomismus war das nun auch wieder nicht. Während viele Gebote als überholt abgetan wurden, stellte man sich andererseits sehr

strengen Ansprüchen, etwa in der Politik, bei der gesellschaftlichen Gerechtigkeit, bei der Ökologie. Nicht umsonst standen diese Jahre unter den Stichwörtern Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Der Kronzeuge dieser Zeit war der Prophet Amos. Wo man diese Entwicklung für im Grundansatz falsch hält, braucht man ihr doch den Respekt nicht zu versagen. Mir fiel früh ein Denkfehler in diesem Zusammenhang auf, und ich kann ihn nach wie vor am besten in einem Bild ausdrücken. Ein Gletscher hat eine Nähr- und eine Zehrzone. Oben schneit es hin und viel später kann es unten abschmelzen. Der Sinn dieses Gleichnisses ist folgender: In der biographischen Entwicklung der einzelnen müssen sich die ethischen Potentiale bilden, die die Gesellschaft braucht, um sich human zu verhalten und zu entwickeln. Durch Jahrhunderte hat die evangelische Kirche in dem Prozeß der ethischen Bildung durch die frühe Vermittlung der Zehn Gebote, vor allem auch in Luthers Auslegung, durch biblische Geschichten und durch Beispiele der Erfüllung des Liebesgebotes viel beigetragen. Damit hat sie Voraussetzungen geschaffen, die in der Gesellschaft ethisch wirksam wurden. Dort, wo der Prozeß der religiösen Bildung an den Geboten gelang, führte er zu einer inneren Bindung, zu einer Verbindlichkeit, die der einzelne persönlich und freiwillig bejahte. Das, was diesen Prozeß immer wieder problematisch gemacht hat, war, daß häufig auch Ängste, Zwänge und Abhängigkeiten entstanden, die dann auch mißbraucht werden konnte. Der Prozeß der Relativierung der Gebote, wie er in der letzten Zeit gelaufen ist, gibt die Vorstellung von der Verbindlichkeit des Willens Gottes selbst auf. Und damit ist die Aufgabe neu gestellt. Auch wenn das noch so schwierig ist, müssen wir versuchen, die Verbindlichkeit von Gottes Geboten neu zu begründen.

Welcher Umgang mit dem Gebot Gottes führt zur selbstbestimmten Verantwortung und welcher zu einem auf Dauer geängstigten Gewissen? Das Letztere ist leicht zu sagen. Wenn ein Gebot die Kraft des einzelnen grundsätzlich überfordert, wenn die Gebote in Widerspruch geraten zu den elementaren menschlichen Erfahrungen, wenn sie gar lebensfeindlich erlebt werden, wenn sie in sich widersprüchlich werden oder wenn die biographische Situation in einen Dauerwiderspruch zu einem erkannten und bejahten Guten gerät – dann ist die Verantwortung vor den Geboten gefährdet und vielfältige Fehlentwicklung zu erwarten. Ein reifer Umgang mit Geboten, Normen und Werten entsteht nach meiner Einsicht immer in einem persönlichen inneren Dialog, in einem Verantwortungsprozeß, in dem das Bejahte und die persönlichen Möglichkeiten in Spannung zueinander stehen. Ich habe das ausgedrückt mit der Formel „Lebensgestaltung zwischen Leitbild und Lebenskompromiß“. Gottes Gebote – ebenso natürlich wie biblische

Geschichten und biblische Vorbilder – vermitteln und bilden Vorstellungen ab vom gelingenden Leben, die als Leitbilder meinem Tun und Handeln immer vorausliegen und auf die hin ich mich immer neu auszurichten versuche. Gebote unterliegen immer dann einer Sachkritik, wenn ihre Befolgung in einer bestimmten Situation den im Leitbild vorgegebenen Ziel nicht dient, sondern ihm eher schadet oder es zerstört. Zum Beispiel kann das Aufrechterhalten einer Ehe, also das Halten des Treueversprechens, dann nicht mehr geboten sein, wenn es womöglich das Leben der Partner zerstört, Kinder in ihrer Entwicklung schädigt oder zur permanenten Qual wird. In einem solchen Fall ist die Scheidung das dem Treueversprechen entsprechende Verhalten. Bei einer menschlichen Prägung wie der Homosexualität ist der Verzicht auf die Lebensform der Ehe unter Umständen geboten, ohne daß allerdings eine homosexuelle Partnerschaft dadurch zur gleichwertigen Lebensform erklärt werden könnte. Diese Betrachtungsweise läßt sich m. E. auf alle Gebote anwenden, auch auf das biblische Liebesgebot. Sein häufig überfordernder Totalanspruch erhält seine Grenze aber auch Dringlichkeit von den Möglichkeiten, die dem einzelnen wirklich zur Verfügung stehen, ebenso wie durch schon vorhandene Bindungen und Verpflichtungen. Die Bestimmung „Nächsten“liebe gibt dann auch ein Kriterium ab, das die Entscheidung zwischen konkurrierenden Ansprüchen erst möglich macht. Das Liebesgebot greift aus von der Nähe z. B. einer Familie, in der sich ja dann auch Bindungs- und Liebesfähigkeit bilden – auf ferner stehende Menschen, aber es löst die Nächstenliebe nicht durch die Fernstenliebe ab. Diese biographisch ausgerichtete Sichtweise ermöglicht auch, relativ abstrakte Wertbegriffe, wie den der Solidarität oder das Personprinzip auf einer mittleren Ebene konkreter zu bestimmen. Wir Menschen sind von Gott zur Gemeinschaft bestimmt. Gemeinschaft ist eine gegliederte und gestufte Größe. Wir leben in engen und intensiven Gemeinschaften, die menschliche Fähigkeiten bilden und so die Grundlage darstellen für die größeren Einheiten, bis hin zu Gesellschaft und Staat. Wir Menschen sind aber auch von Gott in die Verantwortung für die eigene Zukunft gestellt. Ich, der ich jetzt bin, stehe mir selbst als dem gegenüber, der ich sein kann und sein soll. Individuelle Identität als Augenblickserfahrung wird durch Gottes Verheißung für die Zukunft geöffnet, und die Gebote als Leitbilder können auf diese Zukunft hin orientieren, z. B. so, daß ich den Sinn meines Lebens auch in seiner Weitergabe und in der Verantwortung für die kommende Generation bejahe.

Der Zukunftsaspekt wird für mich an wenigen Stellen so deutlich, wie in der Frage der Wahrheit und Aufrichtigkeit. Je länger je mehr stehe ich unter dem Eindruck, daß viele gesellschaftliche Übel bei uns in der Entwicklung von Sprache und Kommunikation ihre Wurzeln haben, wie sie vor allem in

den Medien sichtbar wird. Gerade in diesem Bereich scheint es mir wichtig, die Spannung zwischen Leitbild und Lebenskompromiß wahrzunehmen und in einer immer schon in Kompromissen verwickelten Situation täglich neu mich um Wahrhaftigkeit zu bemühen. Wo die immer neue Orientierung an diesem Leitbild fehlt, verkommt Kommunikation. Es ist heute viel von Glaubwürdigkeit die Rede; viel zu viel. Man überlegt, ob etwas glaubwürdig dargestellt werden kann, nicht ob es wahr ist. Das Leitbild des 8. Gebots heißt nicht Glaubwürdigkeit, sondern gegenseitiges Vertrauen. Um dessen Bedingungen müssen wir miteinander ringen.

Ich breche hier die Beispiele ab und wende mich den *Leitlinien kirchlichen Lebens der VELKD* zu.

Um Vertrauen in den Gemeinden wollen diese Leitlinien werben. Sie tun das zunächst durch Bescheidenheit. Jeder Abschnitt beginnt mit der Beschreibung von Grundproblemen. Dabei ist bewußt eine Auswahl getroffen. Dann im zweiten Abschnitt wird in der biblisch-theologischen Orientierung das Leitbild aus unserer Tradition bestimmt. In den Perspektiven und Regelungen werden viele Konsequenz und Eindeutigkeit vermissen. In der Tat, diese Perspektiven und Regelungen stellen Kompromisse mit der Situation dar. Wenn etwa durch die kirchliche Handlung der Trauung Verheißung und Leitbildstellung der Ehe betont werden sollen, so wird auf der anderen Seite deutlich gemacht, daß andere Formen der Lebensgestaltung weder diskriminiert werden sollen, noch von den Betroffenen nur mit schlechtem Gewissen praktiziert. Gerade auch an diesem Beispiel wird der Versuch, Verbindlichkeit neu zu gewinnen, deutlich. Wenn viele junge Paare vorsichtig sind mit der lebenslangen Bindung, so ist die Leitbildstellung der Ehe einmal die Einladung, sich vor einer Bindung gründlich zu prüfen, und zum anderen führt sie auch ganz praktisch dazu, daß viele Paare schließlich bewußt die Ehe schließen und zu ihr stehen. Um Verbindlichkeit bemüht sich auch das Taufkapitel. Wenn Taufe als bedingungslose Verheißung Gottes begriffen wird, dann kann die Verbindlichkeit nicht durch Voraussetzungen deutlich gemacht werden. Sie muß vielmehr in der Arbeit der Kirche mit den Getauften liegen, die immer wieder neu verdeutlicht, welche Glaubensantwort der Taufe entsprechen kann. In diesem Sinne entsprechen die Leitlinien in ihrem Verzicht auf Sanktionen dem Prinzip *non vi, set verbo*.

Rudolf  
Keller

## Albrecht Peters

// Theologie und Frömmigkeit im Wirken  
des Lutherforschers und Systematikers  
in Heidelberg<sup>1</sup>

Adolf Martin Ritter hat am Beginn seiner Predigt im Gottesdienst zum Begräbnis für Albrecht Peters zu begründen versucht, warum er über den gerade anstehenden Wochenspruch predigte. Er tat dies, weil er wußte, daß für Albrecht Peters, „diesen so ganz demütigen, ganz in der Gemeinde und für sie lebenden und denkenden Theologen“, stets das am „passendsten“ gewesen sei, was für die Gemeinde gerade dran war.<sup>2</sup> Dies hat alle in der Begegnung mit dem Systematiker verwundert und fasziniert, daß er so ganz selbstverständlich im kirchlichen Leben verwurzelt war und deshalb auch für viele ein wichtiger Seelsorger war. So ist es nur konsequent, wenn in dem Sammelwerk zur *Geschichte der Seelsorge*, das Christian Möller ange-regt und herausgegeben hat, Albrecht Peters in einem eigenen Artikel vor-gestellt wird.<sup>3</sup>

Peters selbst hätte solchen Sätzen über sich selbst sicher nur sehr ver-wundert zugehört, verlegen gelächelt und sogleich daran erinnert, welche großen Seelsorger ihm begegnet waren und sein Denken und Handeln ge-prägt haben. Doch war seine Dankbarkeit auch nicht zu übersehen, als er zum 60. Geburtstag als Geschenk einen Band seiner eigenen gesammelten Aufsätze unter dem Titel *Rechenschaft des Glaubens*<sup>4</sup> vorgelegt und über-

1 Zum 31. März 1999 erinnern wir – „Verbunden im Glauben und in der Theologie“ – an den 75. Geburtstag des theologischen Lehrers, der am 20. Oktober 1987 gestorben ist.

2 Adolf Martin Ritter, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, S. 339.

3 Gerhard Rau, Albrecht Peters, in: Christian Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3, Göttingen 1996, S. 322–340.

4 Albrecht Peters, *Rechenschaft des Glaubens, Aufsätze. Zum 60. Geburtstag des Autors* hg. v. Reinhard Slenczka und Rudolf Keller, Göttingen 1984.

reicht bekam. Er hatte um seiner deutlichen lutherischen Position im Abendmahlsgespräch<sup>5</sup> willen viel Kritik und auch Ablehnung erfahren. Um so mehr war er dann dankbar, daß sein Wirken, das sich jenseits aller spektakulären Ereignisse in der Studierstube, auf dem Katheder und in der Kirche vollzogen hat, auch gebührende Anerkennung gefunden hat. Das Thema *Theologie und Frömmigkeit* hat ihn in seiner ganzen Arbeit begleitet. Dies Thema wurde deshalb bei der akademischen Gedenkfeier nach seinem Tod in der alten Aula der Heidelberger Universität von Carl Heinz Ratschow aus Marburg im Vortrag aufgegriffen.<sup>6</sup>

## I. Zur Biographie

Er war am 31. März 1924 in Hamburg als Sohn des Professors Ulrich Peters geboren worden.<sup>7</sup> Sein Vater starb sehr früh. Das Verhältnis zur Mutter, die nur drei Jahre vor ihrem Sohn starb, war eng und von Dankbarkeit gezeichnet. Ihr widmete er deshalb seine Dissertation, als sie in Buchform erschien.<sup>8</sup> Im Jahr 1954 verheiratete Peters sich mit seiner Frau Gisela, die seine Arbeit aufmerksam und tatkräftig bis zu seinem Tod und durch die Herausgabe der postum erschienenen Bände des Kommentars zu Luthers Katechismen<sup>9</sup> noch über den Tod hinaus unterstützt und gefördert hat.

Nach dem Abitur war Peters vom Februar 1942 bis Dezember 1944 Soldat und wurde verwundet. Eine leichte Gehbehinderung blieb ihm davon lebenslang. Sein Studium begann er in Freiburg mit den Fächern Pädagogik und Philosophie und setzte es in Hamburg fort (sein Lehrer war unter anderen Wilhelm Flitner). Sein erster Studienabschluß war 1950 das Examen für Lehramt an Gymnasien in den Fächern Germanistik und evangelische Religionslehre. Von April bis Dezember 1950 schloß sich das Studienreferendariat an. Erst dann begann er das Theologiestudium, das er mit dem

5 Albrecht Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. Berlin und Hamburg 21966 (= AGTL 5), S. 197–202: „Die Arnoldshainer Abendmahlthesen im Lichte der Abendmahlslehre Luthers“.

6 Am 7. Juni 1989 (Meines Wissens ist dieser Vortrag, der dies Thema sehr global behandelte und wenig zur Person von Peters sagte, nicht zum Druck gekommen.).

7 Ich folge für diese Daten meinem Artikel in: *Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 7, Herzberg/Harz 1994, Sp. 262–266.

8 *Realpräsenz* (wie Anm. 5).

9 Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, hg. v. Gottfried Seebaß, Bd. 1–5, Göttingen 1990–1994.

1. theologischen Examen 1952 in Hamburg abschloß. Von 1952 bis 1954 war er Vikar in der St. Anschar-Gemeinde in Hamburg, einer lutherischen Kapellengemeinde in der Landeskirche der Hansestadt. Von dieser Gemeinde und ihrer Frömmigkeit war er geprägt. Sein 2. theologisches Examen legte er 1954 in Hamburg ab. Er wurde anschließend Hilfsprediger an St. Petri in Hamburg bei Theodor Knolle, dem späteren Bischof, um 1955 an der gleichen Kirche eine Pfarrstelle zu erhalten. 1956 wechselte er an die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg, zunächst als Assistent bei Professor Peter Brunner, dem von ihm verehrten „Meister Peter“. 1957 schloß er die Promotion, 1959 die Habilitation ab. 1965 wurde er zum Professor für systematische Theologie ernannt. Er starb im Alter von 63 Jahren am 26. Oktober 1987 in Heidelberg nach kurzer und überwunden geglaubter Krankheit an einem Herzinfarkt.

## II. Theologie

### 1. Hauptwerke

Peters war als systematischer Theologe im wesentlichen Lutherforscher. Das Abendmahlssakrament und die Beichte waren für ihn jedoch mehr als reine Forschungsgegenstände. Er schrieb die Promotionsschrift über Luthers Lehre von der Realpräsenz in einer Zeit, in der das Gespräch über das Abendmahl in einer wichtigen Phase war. So liest man am Ende dieses Lutherbuches gewichtige Aussagen zum Verhältnis seines Forschungsgegenstandes zu den damals gerade in Diskussion befindlichen Arnoldshainer Thesen zum Abendmahlsgespräch.<sup>10</sup> Peters hat dabei auch nicht versäumt, die Ergebnisse der neueren exegetischen Forschung zu sichten und zu analysieren. Seine Habilitationsschrift sollte ursprünglich dem Problem der Einzelbeichte nachgehen. Dies ist ein in der evangelischen Kirche zu Unrecht vergessenes Gebiet, das damals gerade vorsichtig neu ins Gespräch gekommen war. Während er an der Arbeit saß, weitete sich der Stoff so aus, daß er das ganze Feld der Rechtfertigungslehre Luthers bearbeitete.<sup>11</sup> Peters akzentuierte hier und in vielen Arbeiten immer wieder die eschatologische Gerichts- und Gnadendimension des Glaubens, wie er sie bei Luther gefunden

---

<sup>10</sup> Vgl. oben Anm. 4.

<sup>11</sup> Albrecht Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlin und Hamburg 1967 (= AGTL 8).

hatte, und wie sie seiner Überzeugung nach dem Neuen Testament entspricht. Daß er damit neuprotestantisch geprägten Ohren ungewohnte oder zu den Akten gelegte Themen zu Gehör brachte, war ihm bewußt, machte ihn aber keineswegs zögerlich.

In der Arbeit zur Vorbereitung des von Carl Heinz Ratschow initiierten und herausgegebenen *Handbuch Systematische Theologie*, einer Team-Dogmatik von evangelischen Autoren, die der katholischen Team-Dogmatik *Mysterium Salutis* eine evangelische Schwester an die Seite stellen wollten, war Peters von Anfang an beteiligt. Die regelmäßigen Begegnungen mit diesem Kollegenkreis auf dem Schwanberg gehörten zu dem, wovon er und seine Frau oft sprachen. Deshalb lag es auch nahe, Carl Heinz Ratschow den Gedenkvortrag nach seinem Tod in Heidelberg halten zu lassen. In diese Arbeit hat Peters viel von seiner Kraft investiert. Das Ergebnis sind drei stattliche Bände, eine Anthropologie mit dem schlichten Titel *Der Mensch*<sup>12</sup>. Peters hat hier eine Fülle von philosophischem und humanwissenschaftlichem Material vorgestellt und behandelt. Es folgten der Band über das lutherische Zentralthema *Gesetz und Evangelium*<sup>13</sup> und erneut das Thema der Habilitationsschrift nun aber als systematisches Handbuch *Rechtfertigung*<sup>14</sup>. In strenger dogmatischer Konzentration hat er in diesen drei Handbuchbänden versucht, die beim Studium der Reformatoren gewonnenen Einsichten auf ihre biblische Begründung zu befragen und mit den Thesen der neueren systematischen Forschung zu konfrontieren. Peters' Anthropologie ist trinitarisch und christologisch fest unterbaut. Er scheute den Dialog mit den Humanwissenschaften nicht, aber blieb in solcher Arbeit konzentriert auf die seelsorgerlich-praktischen Anliegen der Theologie. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sollte in der Theologie der Reformatoren dem Angefochtenen dienen. Nichts weniger als dies ist auch die Intention von Peters' eigener Behandlung dieses Themas ebenso wie der Rechtfertigungslehre.

---

12 Albrecht Peters, *Der Mensch. Handbuch Systematischer Theologie* Bd. 8, Gütersloh 1979.

13 Albrecht Peters, *Gesetz und Evangelium, Handbuch Systematischer Theologie* Bd. 2, Gütersloh 1981.

14 Albrecht Peters, *Rechtfertigung, Handbuch Systematischer Theologie* Bd. 12, Gütersloh 1984.

## 2. Kommentar zu Luthers Katechismen

In den sechziger Jahren entstand der Plan, zu den lutherischen Bekenntnisschriften einen neuen historischen Kommentar zu erarbeiten. Die Aufträge wurden verteilt. Wilhelm Maurer in Erlangen sollte den Kommentar zur Confessio Augustana schreiben, was ihm unter Aufbietung seiner letzten Kräfte insofern gelungen ist, als er ein publikationsreifes Manuskript noch selber schuf, bei dessen Edition er die Hilfe von Schülern und Freunden brauchte. Adolf Sperl in München sollte die Apologia Confessionis Augustanae kommentieren, was nie zum Abschluß kam. Ernst Kinder in Münster übernahm die Schmalkaldischen Artikel, starb jedoch, bevor er sein begonnenes Werk abschließen konnte. Wenzel Lohff, damals noch in Erlangen, sollte die Konkordienformel bearbeiten, was jedoch nie zum Abschluß kam. Peters hatte die Aufgabe übernommen, Luthers Katechismen zu kommentieren. Er hat diese Arbeit Anfang der siebziger Jahre inhaltlich abgeschlossen, hat auch in einer ganzen Reihe von Einzelvorträgen aus diesen Forschungen berichtet und über bestimmte Themen kleinere Abhandlungen publiziert. Für die abschließende Überarbeitung und den redaktionellen Abschluß dieser Publikation, die ihm zu umfangreich geraten zu sein schien, fand er nicht mehr die Zeit und Kraft vor seinem schnellen Tod. Die fünf Teilbände dieses Werks konnten postum von Gottfried Seebaß publiziert werden.<sup>15</sup> Sie haben eine überraschend breite Resonanz, auch die wohlverdiente Anerkennung, gefunden und gelten inzwischen als Standardwerk. Für Peters war diese Aufgabe Anlaß und Gelegenheit, intensiv in die katechetische Tradition der Kirche einzudringen und mithin auch Quellen zu bearbeiten, die nicht alle Tage gelesen werden. Luthers Katechismen als Kompendien von Luthers Theologie werden aus der Theologie des Wittenberger Reformators, ihrer Verwurzelung in der vorreformatorischen Tradition und ihren Folgewirkungen im Protestantismus heraus kommentiert und transparent gemacht.

### III. Im theologischen Fachgespräch

Peters wirkte nicht nur als akademischer Lehrer, sondern auch als Mitglied in kirchlichen Kommissionen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und beteiligte sich an vielen Arbeitsgruppen und Tagun-

15 Vgl. oben Anm. 9.

gen. Schon seine Doktorarbeit wollte er nicht nur als historische Arbeit verstanden wissen, sondern hoffte darauf, daß sie das Abendmahlsgespräch befruchten könne. So nahm er darin kritisch zu den *Arnoldshainer Abendmahlsthesen* Stellung, was ihm von deren Befürwortern in der theologischen Wissenschaft sehr angelastet wurde. Auch die Entstehung der *Leuenberger Konkordie* und der *Lima-Erklärung* beobachtete er aufmerksam als kritischer Fachmann. Peters nahm auch zu Themen der neueren Theologiegeschichte des Luthertums, etwa zum Verständnis der Theologischen Erklärung von Barmen (1934), das Wort. Seine Mitarbeit im Theologischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses ist durch zahlreiche Aufsätze dokumentiert. Seine Porträts von Theologen der Vätergeneration zeugen davon, wie intensiv er sich bei seinen Studien auf das Gespräch mit den Vätern eingelassen hat, ihre Aussagen stehen und wirken lassen konnte, bevor er kritisierte, wertete oder ablehnte.

In seinen Forschungen blieb Peters bei aller Entschiedenheit seines lutherischen Ansatzes dem Anliegen der ökumenischen Arbeit verpflichtet. Damit stand er in der damaligen Heidelberger Fakultät in guter Gemeinschaft mit den älteren Kollegen.<sup>16</sup> Deshalb hat es ihn immer wieder gereizt, sich mit dem katholischen Theologen Karl Rahner zu beschäftigen, worüber er nach Rahners Tod in der Theologischen Rundschau Rechenschaft abgelegt hat. Seinen deutlichsten Ausdruck hat das ökumenische Engagement von Peters gefunden im Dialog und in der Zusammenarbeit mit Otto Hermann Pesch an dem Band *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, der in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in drei Auflagen erschienen ist.

Er durchdachte seine Themen nicht nur im eigenen Gedankenhorizont, sondern suchte das Gespräch mit anderen an den Themen beteiligten Kollegen und Fachdisziplinen, wobei ihn die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus von seiner Jugend an begleitet hat. In seinen Beiträgen zur Würdigung einzelner Theologen kann man das erkennbar nachvollziehen. Für seine Studenten und Doktoranden war er ein offener und hilfsbereiter Gesprächspartner und ging bereitwillig auf ihre Fragen ein.

16 Stellvertretend für manche andere Aussagen dazu weise ich hin auf seinen Aufsatz: Ringen um die einigende Wahrheit. Zum Gedenken an Professor D. Peter Brunner, in: *Kerygma und Dogma* 29, 1983, S. 197–224.

#### IV. Theologe als Seelsorger

Peters war als Professor Seelsorger, und seine Theologie lebte im Gottesdienst, zu dessen Verständnis und Gestaltung er viele Beiträge geleistet hat. Sein Bemühen um das Verständnis der evangelischen Beichte ist hier beispielhaft. In dieser Hinsicht hat sich bei ihm wissenschaftliche Forschung und praktisches Gemeindeleben auch gegenseitig eng befruchtet. Das Kapitel über die Beichte im Kommentar zu Luthers Katechismen ist die Zusammenfassung dessen, was er geforscht hat.<sup>17</sup> Aber wer ihm intensiver begegnete, konnte auch sehr schnell merken, wie intensiv er zuhören, mitdenken und schweigen konnte, bevor er sehr gezielt seine Gedanken zum vorliegenden Fall formulierte. Beichte war für ihn kein theoretisches Thema. Das konnte man spüren in der Begegnung mit ihm.

Da er die häufige Feier der evangelischen Messe und den Empfang des Altarsakramentes durch seine theologische Arbeit schätzen gelernt hatte, griff er im gottesdienstlichen Leben der Heidelberger Universität zu einem praktischen Schritt. Er war und blieb bis zu seinem Tod der zu stets tatkräftig-fürsorglicher Hilfe sich bereit haltende Motor und geistliche Vater des Abendmahlsgottesdienstes, der jeden Mittwoch, früh um sieben Uhr, gefeiert wurde. Dies war ein Gottesdienst, zu dem die evangelische Studentengemeinde offiziell einlud, aber Peters war das Herz dieser Abendmahlsgottesdienste mit anschließendem gemeinsamem Frühstück in einem nahegelegenen Gemeindehaus oder später in der zu diesem Zweck umgebauten Seitenkapelle der gotischen Universitätskirche St. Peter. So trug Peters ganz wesentlich dazu bei, daß der Universitätsgemeinde die sakramentale Tiefe nicht verlorenging. Aus diesem Grund stand auch für den Gottesdienst zu seinem Begräbnis sofort fest, daß am Sarg dieses Mannes die große Gemeinde das heilige Abendmahl empfang, was für alle, die dabei gewesen sind, zum unvergeßlichen Begräbnisakt wurde – natürlich blieb das in deutschen kirchlichen Verhältnissen ein Sonderfall! Die Heidelberger Universitätsgemeinde hat Albrecht Peters in seinem konsequenten Eintreten für die Liebe zum Altarsakrament achten gelernt. Die Glieder dieser Abendmahlsgemeinde vom Mittwochmorgen hat er als Ratgeber und Beichtvater durch viele Jahre begleitet und ihnen so Anstöße für den eigenen Weg vermitteln können. Ich bin immer wieder überrascht, wie verschieden und groß der Kreis derer ist, die man auf diese Erfahrung in den Jahren einer Heidelberger Studienzeit ansprechen kann.

---

17 Kommentar (wie Anm. 9), Bd. 5.

## V. Gelebte Bruderschaft

Persönlich gehörte Peters der Evangelischen Michaelsbruderschaft an. Er hat das nie verschwiegen, aber er hat diese persönliche Entscheidung auch nicht in den Vordergrund seines Redens gestellt oder gar anderen aufgenötigt. Außerdem war er der Senior der vor allem um Hamburg und das Haus in Aumühle zentrierten Bruderschaft, die sich ihren Namen nach dem Missionar von Deutschlands Norden gegeben hat: Ansverus-Bruderschaft. Diese Bruderschaft hatte er von den Anfängen an ganz wesentlich zusammen mit seiner Frau begleitet und gefördert. Für Peters war diese bruderschaftliche Verbundenheit wichtig, er widmete den Bruderschaften und den Schwestern und Brüdern auch Kraft und Arbeit, aber er beließ dieser Frage doch den Stellenwert einer Privatentscheidung, die er anderen nicht aufnötigte. Man mußte nicht seiner „Partei oder Sekte“ angehören, mußte auch nicht sein Doktorand werden, um von ihm geachtet und wahrgenommen zu werden. Peters, der so wenig auf äußere Dinge Wert legte, war auch frei von dem Bedürfnis, sich durch den Hinweis auf die dankbaren Schüler und Gefolgsleute legitimieren zu wollen oder sich feiern zu lassen.

Wer darüber mehr Information sucht, kann sie durch den Beitrag von Gerhard Rau zur *Geschichte der Seelsorge* schnell finden.<sup>18</sup>

## VI. Frömmigkeit in der Theologie

Was hat uns Peters zum Thema *Theologie und Frömmigkeit* zu sagen? Schon bei der Darstellung seiner Biographie kann man bemerken, daß da viele Ansatzpunkte ins Blickfeld treten. Man kann ganz verschieden ansetzen, um ihm zu diesem Thema Gehör zu verschaffen. Man könnte seine Beiträge, in denen er sich thematisch mit dem Gebet beschäftigt, auswerten und für diese Antwort fruchtbar machen. Als er einmal über *die Spiritualität der lutherischen Reformation*<sup>19</sup> sprach, da erklärte er sogleich, daß mit diesem Modewort das getroffen wird, was man als Frömmigkeit zu kennzeichnen gewohnt war. Und er wollte, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes *fromm: tüchtig, gerecht, sachentsprechend* noch mitgehört werde. Frömmigkeit bezeichnet für ihn nicht eine zusätzliche Region neben seiner sonstigen theologischen Aktivität, sondern sie sitzt mitten drin in dem, was er

18 Vgl. oben Anm. 3.

19 In: *Lutherische Kirche in der Welt*. JMLB 31, Erlangen 1984, S. 18–41.

arbeitete und darstellte. Das bedeutete nun keineswegs, daß im akademischen Geschäft des Theologen ständig von der Frömmigkeit hätte geredet werden müssen. Er konnte sehr weltlich reden und seine Themen entfalten, aber dann mitten in seiner Darstellung, wenn er von den großen geistesgeschichtlichen Linien sprach, kam wieder einmal ein kurzer Satz, in dem es sozusagen um eine applicatio ging. Als er von der Frage nach dem Sinn des Lebens sprach, bemerkte er plötzlich, daß man doch jeden Tag auf diese Frage eine Antwort haben müsse, wenn man morgens zum Rasieren vor den Spiegel trete und daß es bereits eine positive Antwort bedeute, wenn man überhaupt soweit kommt, daß man vor den Rasierspiegel tritt. Oder in seinen Äußerungen über Tod, Gericht und ewiges Leben stellte er in der Zeit nach dem Tod seiner Schwiegermutter, die mit in der Wohnung gelebt hatte, häufig ganz betroffen fest: „Unsere Mutter ist ja nun auch tot.“ Das bedeutete, daß er über die Relevanz seiner Aussagen auch im ganz persönlichen Leben und im Umgang mit diesem Trauerfall nachdachte, ohne daß da irgendeine unnötige Ausbreitung seines Privatlebens und seiner persönlichen Gefühlslage erfolgt wäre.

Eindrucksvoll war auch seine Geduld im Umgang mit Studenten, die ihn in den Jahren nach 1968 kritisierten und ihm vorwerfen wollten, daß er doch nur Theologie aus einer Binnensicht der Kirche treibe. Er konnte dann ganz deutlich davon sprechen, daß er in seiner Kindheit gar nicht so kirchlich geprägt war und bei den Hitlerjungen ein anderes Verhältnis zur Kirche erlernt und in seinem ersten Studienfach in ganz anderen Gebieten Vertrautheit mit außerkirchlichem Denken erworben hatte. Seine Hinwendung zur Theologie und zum Pfarrerberuf war ihm ja nicht selbstverständlich mit auf den Weg gegeben worden, wenngleich seine Mutter diesen Weg dann unterstützt hat. Und so fand er auch bei den aktiven Köpfen der Studentenunruhen in jenen Jahren Achtung und Respekt. Auch sie spürten bei ihm, daß seine Aussagen fest in seinem ganzen Leben verankert waren.

Als Kernstrukturen lutherischer Frömmigkeit nannte er das dreifache Solus der Rechtfertigung: Christus allein, allein aus Gnade, allein durch den Glauben. Sie entfalte sich in Glaube und Liebe, die fest zusammengehören, und führe zum Einswerden mit Christus. Luther habe aber stets den *Christus in nobis* zurückgebunden an den *Christus pro nobis*. „Das vertrauende Sich-Hineinbergen in die Gnadenzusage hebt freilich das Einswerden des Christen mit seinem Herrn nicht auf, sondern begründet es erst.“<sup>20</sup> Wenn er vom Beruf spricht, formuliert er folgenden Satz: „Indem Luther die Frage

---

20 A. a. O., S. 21.

nach der Gewißheit nicht allein für die Person des Christen, sondern auch im Hinblick auf dessen Wirken wie Erleiden stellt, strukturiert sich der zweite Schwerpunkt reformatorischer Frömmigkeit, der schlichte Gehorsam in unserem Beruf und Stand als Konkretion der Liebe in Nächstdienst und Leidensnachfolge.<sup>21</sup> Bei Luther werde gerade der schlichte und verachtete Dienst ins Licht der Christuskonformität gerückt. „Lutherische Spiritualität befiehlt deshalb die innere Unruhe wie die Lust nach Veränderung; sie untersagt es, nach anderen Ständen zu schielen, deren äußerer Glanz auch nur die innere Mühsal verdeckt; sie lehrt den eigenen Standort als göttliche ‚Platzanweisung‘ (Werner Elert) anzunehmen auch und gerade dann, wenn dies Unlust und Überdruß, Sorge und Anfechtung bereitet.“ Peters entfaltet von Luther her noch detailliert, was das konkret heißt und wie es Gestalt gewinnt. Die Richtung, in der er denkt, ist jedoch jetzt schon deutlich. Ich zitiere noch einmal: „Das Exzentrische, Responsorische und Eschatologische der Menschenexistenz half ihm [= Luther], das unheimliche Entzogenensein sowie die innigste Nähe Gottes zugleich miteinander zu bezeugen. Wir haben hier seine schlichten Aussagen zu transponieren in die schwindelerregenden Dimensionen der Menschheitsgeschichte innerhalb der Evolution alles Lebendigen. Wir sollten dabei seine Erdverbundenheit und sein staunendes Verharren vor dem Unergründlichen des Lebens nicht preisgeben. Die Kreuzestheologie mit ihrem Festhalten am tief verborgenen Ja unter dem scheinbar radikalen Nein sollte nicht lediglich ein Schlagwort bleiben, sondern das von uns tagtäglich erfahrene Dunkel des verborgenen Gottes im heißen Gebetsringen aufnehmen helfen. Die Flucht vor Gott hin zu Gott bleibt keinem ernsthaft Glaubenden erspart.“<sup>22</sup> Natürlich unterließ es Peters nicht, auch kritische Anfragen an die lutherische Spiritualität zu stellen, aber das kann hier auf sich beruhen.

Ich denke, mit diesen Zitaten ist etwas vor unser Auge getreten, was erkennen läßt, mit wem wir es bei Albrecht Peters zu tun haben. Theologie und Frömmigkeit heißt ja wenigstens für uns Theologen auch Beruf und Frömmigkeit. Ich wünsche uns, daß unser Beruf und alle Phantasie, die er uns abfordert, uns doch nicht hinweghebt über jenes staunende Verharren vor dem Unergründlichen und uns so erfahren läßt, wo allein wir uns geborgen wissen können.

---

21 A. a. O., S. 22.

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

Das umfangreiche Werk von Peters konnte ich nicht einmal annähernd vollständig hier ausbreiten.<sup>23</sup> Ich zitiere hier noch einmal aus der Predigt des Heidelberger Patristikers Adolf Martin Ritter beim Begräbnis: „Schon seiner Kriegsverwundung wegen, die ihn unsicher auftreten und irgendwie immer nach Halt suchen ließ, wirkte Albrecht Peters auf andere leicht etwas hilflos. Er zog es jedenfalls stets vor, im zweiten oder dritten Glied zu stehen, und überließ andern neidlos das erste. Aus den gemeinsamen Gottesdiensten werde ich ihn als Bettler und Lobsänger im Gedächtnis behalten; als den ..., der doch weiß, daß des Herrn Auge nicht so kurzichtig ist, daß er uns übersähe, und wären wir so dünn wie ein Federstrich; als den, der sich selbst dünn machte und so anderen Raum gab, das Gefühl, ernst und angenommen zu sein, auch wenn sie nicht vor Robustheit, Lebensmut, Klugheit aus den Nähten platzten. M. E. liegt darin der Schlüssel zum Geheimnis der großen Ausstrahlungskraft, die von Albrecht Peters ausging.“<sup>24</sup>

Erklärung

Wenn Österreich (damals) herausfällt, der Verdacht in der Evangelischen Union überkommen wird, hürden einige der Reformmänner erwartungsvoll nach Wien, um als nächste in der Vorstadt Europa aufzutreten zu werden. Der Weg dieser Reformländer nach Europa führt über Wien, und sie wissen, daß sich Österreich schon aus historischen Gründen dem herausgehoben hat und die so Brückenaufgabe schon immer gepfligt und vielleicht auch nicht oder weniger erfolgreich hat.

Für diese Perspektive kann, was die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich betrifft, ins Treffen geführt werden, daß sie schon seit je ihrem Blick auf den Donau-Kärpfer Karm gerichtet hat, wofür sie zum Verwaltungsamt des Wiener Oberstuhlerhofes im 1918 ganz Österreich gebürt, also schon den Kaiserthum erlangten und den Ländern der Welt zwischen Krone und Calvaria und die Polster, wie ja auch die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät seit ihrer Gründung 1821 diesen Kern

1 Vortrag mit der Leitung des Martin-Luther-Bundes in Gießenhausen bei Litz am 4. November 1982. Der Vortrag ist zum Abdruck in den veröffentlichten „Glaubenswerke Martin-Luther-Bundes, Festschrift zum 200-jährigen Bestehen, dem der Verlag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1982, gewidmet.

23 Eine „Bibliographie Albrecht Peters“ habe ich zusammengestellt in dem Band „Reichenschaft des Glaubens“ (wie Anm. 4), S. 291–296 [bis 1983] und im Kommentar (wie Anm. 9), Bd. 5, S. 219–221 [1983 bis 1994].

24 Ritter (wie Anm. 2), S. 341.



Karl  
Schwarz

## Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Ostmitteleuropas seit 1989<sup>1</sup>

### Einleitung

Wenn Österreich (demnächst) turnusmäßig den Vorsitz in der Europäischen Union übernehmen wird, blicken einige der Reformstaaten erwartungsvoll nach Wien, um als nächste in das Vereinte Europa aufgenommen zu werden. Der Weg dieser Reformländer nach Europa führt über Wien, und sie wissen, daß sich Österreich schon aus historischen Gründen dazu herausgefordert weiß und diese Brückenaufgabe schon immer gespürt und vielleicht auch mehr oder weniger wahrgenommen hat.<sup>2</sup>

Für diese Perspektive kann, was die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich betrifft, ins Treffen geführt werden, daß sie schon seit je ihren Blick auf den Donau-Karpaten-Raum gerichtet hat, weiterhin daß zum Verwaltungsbezirk des Wiener Oberkirchenrates bis 1918 ganz Cisleithanien gehörte, also neben den kaiserlichen Erblanden und den Ländern der böhmischen Krone auch Galizien und die Bukowina, wie ja auch die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät seit ihrer Gründung 1821 diesen Raum

---

1 Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen bei Linz am 4. November 1997. – Der Beitrag ist dem Andenken an den verstorbenen Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Pastor Dr. Peter Schellenberg, gewidmet, dem der Verfasser in seiner Lehrtätigkeit an der Ev. Theologischen Fakultät in Bratislava/Preßburg mannigfaltige Hilfe und Förderung verdankt.

2 Helmut Slapnicka, Übernahme und Fortentwicklung des österreichischen Staatskirchenrechts in den Nachfolgestaaten [der Donaumonarchie], in: Helmut Schnizer/Kurt Woisetschläger (Hgg.), Kirche und Staat – Symbol und Kunst, Würzburg 1987, S. 97–119.

als Einzugsgebiet verstand<sup>3</sup> – und dies nicht nur bezogen auf die volksdeutsche Diaspora in Südostmitteleuropa,<sup>4</sup> sondern darüber hinaus auch für Magyaren, Slowaken, Tschechen, Polen, Ruthenen Anziehungspunkt gewesen ist.

Ausdruck dieses Forschungsinteresses und dieser spezifischen Aufgabenstellung, „*Brücke [zu sein] zwischen Kirchen und Kulturen*“, wurde das vor einem Vierteljahrhundert (im Februar 1973) eröffnete *Institut für Protestantische Kirchengeschichte Wien*<sup>5</sup>. Leider ist es nicht gelungen, dieses kirchliche Institut in den Verband der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu integrieren, obwohl an derselben ein Forschungsbedarf für Kirchenkunde Ostmitteleuropas bestand. Es wurde auch immer wieder signalisiert, daß es wünschenswert wäre, im Rahmen eines Forschungsinstituts Kirchen- und Religionsgeschichte, Kirchen- und Konfessionskunde sowie das Staatskirchenrecht dieser Länder fächerübergreifend zu untersuchen. Indiz dieser Interessenslage ist auch der aus Anlaß des 175-Jahr-Jubiläums der Fakultät ins Leben gerufene „Fakultätentag“ der südostmitteleuropäischen Theologischen Fakultäten und Akademien, der mit guten Gründen die Wiener Fakultät in die Pflicht nahm.<sup>6</sup>

Nach der Wende ist das Interesse für diesen Raum sprunghaft gestiegen. Als erster hat der damalige Bischof Mag. DDr. Dieter Knall<sup>7</sup> die Initiative

3 Karl-Reinhart Trauner, Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie, in: Karl Schwarz/Falk Wagner (Hgg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996* (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs Universität Wien 10), Wien 1997, S. 71–98.

4 Karl Schwarz, „Eine Fakultät für den Südosten“. Die Evangelisch-theologische Fakultät in Wien und der „außendeutsche“ Protestantismus, in: *Südostdeutsches Archiv* 36/37 (1993/94), S. 84–120.

5 Peter F. Barton, Das „Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien“, in: ders./Mihály Bucsay/Robert Stupperich, *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen* (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/1), Wien/Köln/Graz 1976, S. 80ff.

6 *Wiener Jahrbuch für Theologie* 1 (1996), S. 39ff.; Karl Schwarz, Zur Konstituierung des ostmitteleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie, in: Hans Klein/Berthold Köber/Egbert Schlarb (Hgg.), *Kirche – Geschichte – Glaube. Festschrift für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1998, S. 154ff.

7 Dieter Knall, Österreichs Protestanten und das gemeinsame Haus Europa, in: *Schriftenreihe Ev. Bund in Österreich*, H. 119/1990, S. 3–9; ders., Die Evangelischen Kirchen im Osten Europas, in: ebd., H. 134/1994, S. 3–15. – Eine Bibliographie der einschlägigen Beiträge von Bischof Knall findet sich bei Herbert Rampler, *Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Ein Beitrag zur österreichischen Presbyteriologie* (= Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 40), Graz 1998, S. 163–166.

ergriffen und eine Donaukirchenkonferenz<sup>8</sup> etabliert, um diese „Brücke“ auf der Ebene der Kirchenleitungen zu schlagen. Ihm kam seine reiche Erfahrung als Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes zugute,<sup>9</sup> wenn man von seiner biographischen Betroffenheit und Herkunft aus Siebenbürgen einmal absieht. Es mag eine durchaus faszinierende Aufgabe sein, die Donau als Metapher<sup>10</sup> für unsere kirchliche Existenz in West und Ost zu deuten und die an ihre Gestade grenzenden Kirchen mit ihren je verschiedenen ethnischen und theologischen Traditionen und Kontexten an einen Tisch zu bitten. An dieser Aufgabe hat stets auch der Martin-Luther-Bund Anteil genommen – und so versteht sich die Themenstellung dieses Vortrags im Rahmen der Theologischen Rüsttage, in denen die kirchlichen Entwicklungen in Südosteuropa (unter leider nur rudimentärer Beteiligung dieser Kirchen) reflektiert werden, gleichsam von selbst.

Trotzdem soll die Aufgabe noch einmal umrissen werden, denn sie enthält keine theologische Information, wie sie vielleicht erwartet wird, sondern sie thematisiert die staatskirchenrechtliche Neuregelung, die mit der gesellschaftlichen Wende des Jahres 1989 einhergegangen ist.<sup>11</sup> Dabei soll nun in einem ersten Schritt allgemein über das Verhältnis von Kirche und Staat gehandelt werden, sodann aber in einem zweiten Schritt ein Überblick über einzelne (nicht alle) Reformstaaten gegeben werden.<sup>12</sup>

8 Die erste Donaukirchenkonferenz 5.–6. Oktober 1990 in Wien, 1990; Zweite Donaukirchenkonferenz 3.–6. Oktober 1993 in Wien, 1993.

9 Dieter Knall, Das Diasporawerk in der Kirche, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 39 (1992), S. 105–112.

10 Vgl. Claudio Magris, Donau. Biographie eines Flusses (1996), München/Wien 1988.

11 Vgl. dazu das Heft 1/1993 der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ (= KZG) mit dem Themenschwerpunkt: „Die Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in Mittel- und Osteuropa“.

12 Es ist nicht einfach, den Kenntnisstand à jour zu halten. Am ehesten auf dem laufenden gehalten werden die Leser der Zeitschrift G2W = Glaube in der Zweiten Welt. Zeitschrift für Religionsfreiheit und Menschenrechte, die vom gleichnamigen Institut in Zürich (Leiter: Prof. Dr. Erich Bryner) nunmehr im 25. Jahrgang herausgegeben wird. Ausführliche Analysen (mit katholischen Schwerpunkten) finden sich immer wieder in der „Herder-Korrespondenz“ [= HK]. An staatskirchenrechtlicher Spezialliteratur sei der 29. Band der „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche“ (hg. von Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder), Münster 1995, genannt, der dem Thema „Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa“ gewidmet war. Hier ist insbesondere auf den ausgezeichneten Beitrag von Otto Luchterhandt hinzuweisen: Religionsrechtliche Rahmenbedingungen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas, ebd., S. 5–88, der nicht nur kenntnisreich in die Rechtsquellen einführt, sondern auch die einschlägige Literatur verzeichnet.

## I.

1. *Staatskirchenrecht* – darunter verstehen wir die Summe jener staatlichen Rechtsnormen, die das religiöse Leben des einzelnen sowie die Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften ordnen. Vielleicht wird sich über kurz oder lang dafür der präzisere Ausdruck *staatliches Religionsrecht* einbürgern, denn der bisher gängige Begriff „Staatskirchenrecht“ produziert ein folgenschweres Mißverständnis, es handle sich um das Recht von Staatskirchen (die es in den Ländern der EU fraglos gibt) oder es regle ausschließlich die Stellung der traditionellen Großkirchen. Das ist ein Irrtum, denn dem Staatskirchenrecht ist jede Religionsgemeinschaft unterworfen, jeder einzelne gläubige oder ungläubige Staatsbürger, gerade auch jener, der unter Berufung auf eine staatskirchenrechtliche Norm aus seiner Kirche austritt. Wesentlich dabei ist, daß diese Normen vom Staat gesetzt werden, es sind die staatsrechtlichen Rahmenbedingungen für das religiöse Leben der Staatsbürger und für das Wirken der Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften bis hin zu den Sekten und destruktiven Kulturen. Daß wir in diesem Fall ganz offen für eine stärkere „religions“-polizeiliche Kontrolle eintreten, steht auf einem anderen Blatt. Das Staatskirchenrecht soll also beides leisten: Den Freiraum der Bürger und ihrer Kirchen und Religionsgemeinschaften schützen, aber auch die mißbräuchliche Inanspruchnahme der Religionsfreiheit abwehren und die immer zahlreicher auftretenden Pseudokulte enttarnen.

Die Rahmenbedingungen sind sehr variabel – sie sind vielleicht in dem einen Land sehr liberal und freiheitlich, in dem anderen hingegen sehr penibel und kontrollfreudig. An dieser Stelle schlägt auch das staatliche Selbstverständnis durch – und so ist nicht ohne Grund das Staatskirchenrecht bzw. das staatliche Religionsrecht als Gradmesser für die Freiheitlichkeit eines Staates oder einer Gesellschaft bezeichnet worden.<sup>13</sup> Hier stellt sich also unverzüglich die Frage nach dem Verhältnis zwischen kirchlicher Autonomie und staatlicher Aufsicht: exemplarisch geradezu an den staatlichen Kirchenämtern unter der früheren kommunistischen Herrschaft, die diese Quadratur des Kreises bewerkstelligen zu können vorgaben: einerseits die kirchliche Autonomie zu gewährleisten – auf der Grundlage der Religionsfreiheit!, denn dieses Grundrecht wurde auch von den kommunisti-

---

13 Christoph Link, Staatskirchenhoheit. Religionsgesellschaftliche Autonomie und säkulare Gemeinwohlverantwortung im deutschen Staatskirchenrecht seit der Aufklärung, in: Zeitschrift für ev. Kirchenrecht 20 (1975), 1–42.

schen Verfassungen gewährleistet, freilich mit völlig unterschiedlicher Zielrichtung<sup>14</sup> –, andererseits den kirchlichen Alltag genau zu kontrollieren und die Kirchenaufsicht zu führen.<sup>15</sup>

2. Zwischen Kirchenfreiheit und Kirchenkontrolle gibt es da ein sehr weites Feld und so nimmt es nicht wunder, daß es in der Literatur immer wieder den Versuch gegeben hat, das Verhältnis von Staat und Kirche zu schematisieren, Modellvorstellungen zu typisieren.<sup>16</sup> Sie fangen natürlich nicht die ganze Wirklichkeit ein, weil die Wirklichkeit in der Regel noch viel komplizierter war und ist.

Wir kennen Modelle der Einheit von Staat und Kirche, die von der abgeschwächten Form der „Staatskirchen“ in Skandinavien und Großbritannien bis zum *Cäsaropapismus* (der Kaiser als Papst) in der byzantinischen Tradition reichen. Diese Tradition wirkt in den von den autokephalen orthodoxen Volkskirchen geprägten Ländern Bulgarien, Rumänien, Serbien und Griechenland<sup>17</sup> bis in die unmittelbare Gegenwart fort und hat erhebliche Konsequenzen für die staatskirchenrechtliche Stellung der Minoritätsskirchen dieser Länder.<sup>18</sup> Eine solche Einheit von Staat und Kirche besteht aber auch in den islamitischen Staaten, wo dem religiösen Anführer in der Regel ein unmittelbarer Einfluß auf die Regierung möglich ist oder sogar die Bedingungen eines Gottesstaates, eines Staates mit theokratischer Ausrichtung, diktiert werden.<sup>19</sup>

Diesem Modell der Einheit stehen verschiedene Modelle der Verschiedenheit von Staat und Kirche gegenüber. Hier hat es in der Geschichte eine Fülle an unterschiedlichen Beziehungsvarianten gegeben: In unserem Kul-

14 Otto Luchterhandt, Die Religionsfreiheit im Verständnis der sozialistischen Staaten, in: G2W 1982, S. 305–309.

15 Otto Luchterhandt, Die Religionsaufsichtsbehörden in kommunistischen Staaten, in: HK 1984, S. 263–268.

16 Gerhard Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, S. 352.

17 Ioannis M. Konidaris, Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht [= ÖAKR] 40 (1991), 1–2, S. 131–144; Charalambos Papastathis, Staat und Kirche in Griechenland, in: Robbers (wie Anm. 16), S. 79–98.

18 Vgl. beispielsweise dazu Berthold Köber, Die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien und die Diskussionen um die Religionsgesetzgebung, in: ÖAKR 42 (1993), S. 493–500.

19 Bernard Lewis, Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996, S. 67–95.

turkreis hat eine besondere Rolle das Modell der *Staatskirchenhoheit* gespielt. Es gewährleistete der Kirche nur für ihren innersten Kernbereich, für Verkündigung und Kultus, die geforderte Selbständigkeit, während die Kirchen in allen äußeren Angelegenheiten einer weitgespannten staatlichen Aufsicht unterlagen: z. B. die staatliche Aufsicht bei der Verwaltung des Kirchenvermögens oder die staatliche Mitwirkung bei der Bestellung der kirchlichen Amtsträger.

Eine andere Variante, die der Kirche weitergehende Eigenständigkeit zubilligte, war das *Koordinationsystem*, das Staat und Kirche als zwei gleichrangige Größen verstand; diese zwei gleichrangigen und -berechtigten Größen verkehren nur im Wege von vertraglichen Vereinbarungen miteinander. Dieses System liegt dem Konkordatsrecht zugrunde, auch dem Programm der deutschen Kirchenverträge.

Schließlich aber gehören zu diesen Modellen der Verschiedenheit die Varianten der *Trennung* von Staat und Kirche. Wir unterscheiden solche einer kirchenfreundlichen Trennung von den anderen, die eine laizistische Trennung betreiben. Für die kirchenfreundliche Trennung sind die USA, für die laizistische Trennung Frankreich das bekannteste Beispiel. Das amerikanische Modell hat nach dem Ersten Weltkrieg sehr stark nach Europa hereingewirkt, insbesondere der erste tschechoslowakische Präsident Tomas Garrigue Masaryk, der mit einer Amerikanerin verheiratet war, hat unter dem Stichwort „entösterreichern“ eine Politik der Trennung von Kirche und Staat herbeigeführt, die dann teilweise die erste Tschechoslowakische Republik charakterisierte.<sup>20</sup> Auf Verfassungsebene erlitt diese Option des Präsidenten aber eine Niederlage, denn mit Rücksicht auf die Slowakei verzichtete die erste Tschechoslowakische Republik auf eine verfassungsrechtliche Festschreibung dieses Trennungsprinzips. Die Furcht vor einer Separation der Slowakei war bei den Verfassungsberatungen in Prag das leitende Prinzip.

Die laizistische Trennung von Kirche und Staat beruft sich auf die Vorgänge der französischen Revolution und dann vor allem auf das Trennungsgesetz 1905, mit dem eine gewaltsame Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben einherging: die „*Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens*“, die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre.

Eine weitere Spielform der kirchenfeindlichen Trennung bestimmte den Alltag in den früher kommunistischen Staaten Osteuropas,<sup>21</sup> diese gemeinsame Erfahrung liegt allen Neuordnungsversuchen zugrunde.

20 Helmut Slapnicka, Die Kirchen in der Ersten Republik, in: *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973*, Düsseldorf 1974, S. 333–344.

21 Dieter Knall, Evangelische Kirchen im kommunistischen Machtbereich Osteuropas, in: *Amt und Gemeinde* 36 (1985), S. 21 ff.

Aber ich wiederhole nochmals: diese Modelle sind in dieser schematischen Topik nirgends verwirklicht worden, sondern kommen überall nur in Mischformen vor, selten sind überdies staatskirchenrechtliche Regelungen aus einem Guß, meistens bestehen sie aus mehreren Schichten. Für die Staaten in Osteuropa gilt etwa, daß hier Elemente der Trennung mit solchen der Staatskirchenhoheit verknüpft wurden.<sup>22</sup> Es lassen sich auch Wesenselemente des oströmischen *Symphoniemodells* wahrnehmen – im Blick auf die orthodoxen Kirchen.<sup>23</sup> Wir müssen nur ein Stück weit donauabwärts reisen, um dieses Symphoniemodell zu studieren: wie die Serbisch Orthodoxe Kirche für die geistig/geistliche Aufrüstung und Fundierung ihres Volkes sorgte<sup>24</sup> und wie andererseits der Staat die geistliche Monopolstellung dieser Kirche beschützt (um etwa das Kernproblem in Rumänien anzudeuten).<sup>25</sup>

Die Habsburgermonarchie war zeitweise geradezu ein Musterland der Staatskirchenhoheit;<sup>26</sup> in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist dieses Modell nachgerade perfektioniert worden, und zwar in der Form, daß der Staat die Kirchen einerseits als Korporationen des öffentlichen Rechts privilegiert hat – freilich um den Preis einer besonderen staatlichen Aufsicht, einer Staatskontrolle, die sich die Kirchen als Korrelat für ihren öffentlichen Status, als Körperschaften des öffentlichen Rechts, gefallen lassen mußten. Auch hier stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von religionsgesellschaftlicher Autonomie und staatlicher Kirchenaufsicht.

Das letzte Modell, das erwähnt werden muß, ist das der *hinkenden Trennung* (Ulrich Stutz), der unvollkommenen Trennung, wie jenes der Weima-

22 Dazu Luchterhandt (wie Anm. 12).

23 Harald Heppner/Grigorios Larentzakakis (Hgg.), *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa* (= Grazer Theologische Studien 21), Graz 1996.

24 Thomas Bremer, In Geschichte verstrickt. Die Serbische Orthodoxie und ihre Rolle im gegenwärtigen Jugoslawienkonflikt, HK 1995/9, S. 466ff; Jens Reuter, Die Haltung der Kirchen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien, in: *Südosteuropa* 45 (1996), 4–5, S. 359–372; Heinz Ohme, Die Haltung der Serbischen Orthodoxen Kirche im gegenwärtigen Balkankonflikt: „Religionskrieg“? – „Hl. Krieg“?, in: *Kerygma und Dogma* 42 (1996), S. 82–113; Ludwig Steindorff, Konfession und Nation im Raum des ehemaligen Jugoslawien, in: *KZG* 10 (1997), S. 122–137; Anne Herbst-Oltmanns, Vermittler ohne Mitte, ebd., S. 138–157.

25 Ernst Chr. Suttner, Staat aus orthodoxer Sicht, in: Anna Coreth/Ildefons Fux (Hgg.), *Servitium pietatis. Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer, Salterae 1989*, S. 330–348; Berthold Köber, Gleichstellung der Kulte gefährdet? Diskussionen um die Religionsgesetzgebung in Rumänien, in: *G2W* 1994/6, S. 15f; *G2W* 1995/9, S. 11.

26 Inge Gaml/Christoph Link, *Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion*, Paderborn 1973, S. 22.

rer Republik bezeichnet wurde,<sup>27</sup> das 1949 in weiten Bereichen vom Bonner Grundgesetz rezipiert wurde.

Dieses Modell beendete zwar das Staatskirchentum der früheren Jahrhunderte, es beseitigte insbesondere den landesfürstlichen Summepiskopat, das landesherrliche Kirchenregiment, es löste darüber hinaus die geistliche Schulaufsicht auf, es entfernte die Bischöfe aus den Parlamenten, und es hob die Mitwirkung des Staates bei der Kirchenordnung, bei der inneren Kirchenorganisation auf. Zu einer vollständigen Trennung drang das Modell in Weimar aber nicht durch. Der Kulturkompromiß von Weimar hat es sorgsam vermieden, Religion und Kirche zur Privatangelegenheit seiner Staatsbürger zu machen und sie dem Vereinsrecht zu unterwerfen – im Gegenteil: er bestätigte die Korporationsqualität der Kirchen und deren Öffentlichkeitsanspruch.

Das sind auch heute wieder die Punkte, an denen sich spürbar die Kritik entzündet, ob sie nun von den Liberalen, der FDP, oder von den Grünen vorgetragen wird. Religion ja – aber keine Privilegien für die großen Kirchen. Die Kritik richtet sich also gegen den öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen und gegen die daraus fließenden Privilegien, vor allem das Besteuerungsrecht in der BRD, die Einrichtung der Kirchensteuer, aber auch gegen die Dienstherrenfähigkeit, also das Recht der Kirchen, beamtenrechtliche Dienstverhältnisse abzuschließen.

Diese Privilegien, so heißt es, stünden im Widerspruch zur verfassungsrechtlich gebotenen *religiös-weltanschaulichen Neutralität* des Staates, sie gewähren den Kirchen ein öffentliches Gewicht, das ihnen nicht mehr zukommt. Die Trennung, die 1919 nur *hinkend* durchgeführt wurde, müsse folgerichtig zum Abschluß gebracht werden: Der Rechtsstatus der Kirche müsse nach unten nivelliert und diese anderen gesellschaftlichen Gruppierungen angeglichen werden. Alle Elemente der Verbindung von Staat und Kirche müssen von diesem Denkmodell her beseitigt werden: der Religionsunterricht, der dann konsequent durch eine Kombination von Lebensgestaltung, Ethik und Religionskunde ersetzt wird, die Theologischen Fakultäten, die Kirchensteuer, die Militärseelsorge usw. Zum Teil sind diese Fragen im Zusammenhang mit der Ausdehnung des Bonner Grundgesetzes auf die sog. „neuen“ Bundesländer aufgebrochen, aber diese spezifisch deutsche Facette der religionsrechtlichen Entwicklung mag hier auf sich beruhen.

---

27 Vgl. statt anderer Christoph Link, Staat und Kirchen, in: Kurt G. A. Jeserich u. a. (Hgg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. IV, Stuttgart o. J., S. 450–473, sowie überblicksweise ders., Vom Konstantinischen Zeitalter zum Konkordat, in: Lothar Bossle (Hg.), Konservative Bilanz der Reformjahre, Würzburg 1981, S. 419–432.

Gegen den Vorwurf der Privilegierung antworten die Kirchen und antwortet das Staatskirchenrecht, daß es sich bei diesen *institutionellen Vorkehrungen* um Grundrechtsverbürgungen handelt, nämlich die *Religionsfreiheit*. Um die Religionsfreiheit der Bürger zu gewährleisten, räumt der Staat den Kirchen als den Grundrechtsträgern der Religionsfreiheit eine rechtliche Sonderstellung ein. Die Juristen sagen: den Kirchen kommt die Aufgabe zu, die Religionsfreiheit des einzelnen *institutionell zu umhegen*, deshalb ist ihre Sonderstellung gerechtfertigt.

3. Die Religionsfreiheit ist sozusagen die bestandsfeste Grundlage des Staatskirchenrechts.<sup>28</sup> Unter Grundrechten verstehen wir Rechtsverbürgungen, die in ihrer Gewichtung allen anderen Gesetzen oder Verordnungen vorausgehen, sie sind Rechtsverbürgungen, die der Staat nicht ohne weiteres durch ein Gesetz oder eine Verordnung oder ein Dekret aufheben kann. Natürlich kann es sein, daß ein Staat aus gesundheitspolitischen Überlegungen eine Prozession durch ein verseuchtes Gebiet untersagt, er kann gewiß auch aus feuer- oder baupolizeilichen Gründen die Abhaltung eines Gottesdienstes in einer baufälligen Kirche verhindern, aber er kann nicht die Durchführung des Gottesdienstes an sich verbieten, das würde den Wesensgehalt des Grundrechts aufheben.

Nach dem liberalen Grundrechtsverständnis, wie es sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, richtete sich das Grundrecht gegen den Staat, es ist ein Abwehrrecht gegen den Staat, daß er nicht in diesen Bereich des Glaubens, der Überzeugung hineinregiert, daß er nicht – wie das die Habsburger bekanntlich massiv getan haben – die Untertanen zu einer bestimmten Glaubenshaltung zwingen kann oder die Widerspenstigen dann einfach nach Siebenbürgen „transmigriert“, wie jene zwangsweisen Umsiedlungen der aufgestöberten evangelischen „Landler“ aus Oberösterreich, der Steiermark und Kärnten von der Kanzleisprache der Ära Maria Theresias genannt wurden.<sup>29</sup>

Religionsfreiheit bedeutet aber nicht nur ein Abwehrrecht gegen eine umfassende Ordnungs- und Regelungskompetenz des Staates, sondern positiv die „*Glaubensverwirklichung im sozialen und politischen Leben*“ (Christoph Link). Neben die negative und abwehrende Seite des Grundrechts tritt

---

28 Herbert Kalb/Richard Potz, Zur Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat, in: Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend, hg. v. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1997, S. 69–96.

29 Erich Buchinger, Die „Landler“ in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert, München 1980.

seine positive und partizipatorische, doch dürfen diese beiden Seiten nicht gegeneinander ausgespielt werden.

4. Die Religionsfreiheit wird regelmäßig durch die Staatsverfassungen geschützt, sie kommt darüber hinaus auch in völkerrechtlichen Normen zum Tragen, hauptsächlich in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (1950),<sup>30</sup> die in Österreich Verfassungsrang besitzt. Sie folgt teilweise der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948, die in Artikel 18 die Religionsfreiheit als „Menschenrecht“ in den Zusammenhang einer allgemeinen Gedanken- und Gewissensfreiheit stellte.<sup>31</sup> Ich setze hier aber zunächst mit einer theologischen Erklärung ein. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat 1948 in Amsterdam eine charakteristische Definition der religiösen Freiheit gegeben,<sup>32</sup> und er hat auf dieser Linie in New Delhi 1961 weitergeschrieben und die angesprochene Religionsfreiheit aus dem biblischen Menschenbild her begründet.<sup>33</sup>

30 Artikel 9 (1) „Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, Andachten und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben. (2) Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.“

31 Artikel 18 „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“

32 Jeder Mensch hat das Recht, „1. seinen eigenen Glauben und sein Glaubensbekenntnis selbst zu bestimmen, 2. seinen religiösen Überzeugungen im Gottesdienst, im Unterricht und im praktischen Leben Ausdruck zu geben und die Folgerungen aus ihnen für die Beziehungen in der sozialen und politischen Gemeinschaft offen auszusprechen, 3. sich mit anderen zusammenzuschließen und mit ihnen eine gemeinsame Organisation für religiöse Zwecke zu bilden; und schließlich 4. Jede religiöse Organisation ... hat das Recht, selbst ihre Grundsätze und ihre Praxis im Dienste der Ziele zu bestimmen, für die sie sich selbst entschieden hat.“

33 „Christen betrachten die Religionsfreiheit als Folge von Gottes Schöpfung, seiner Erlösung der Menschheit durch Christus und seiner Berufung von Menschen zu seinem Dienst. Gottes erlösendes Handeln an der Menschheit übt keinen Zwang aus. Dementsprechend sind menschliche Versuche, ... den Glauben zu erzwingen oder zu verbieten, Verstöße gegen die Wege Gottes mit der Menschheit.“

Diese Texte strahlten auch auf die berühmte Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) auf dem 2. Vatikanischen Konzil aus (1965).<sup>34</sup> In dieser Deklaration wird zum erstenmal in der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche die Würde des Menschen zum Ausgangspunkt der Religionsfreiheit gewählt. Das heißt: Die Religionsfreiheit wird von der Wahrheitsfrage abgekoppelt. Das bedeutet: Die klassische katholische These, nur die Wahrheit (und das heißt: die von der katholischen Kirche propagierte Wahrheit) habe Anspruch auf Religionsfreiheit, ist an dieser Stelle zum erstenmal überwunden worden. Pius XII. hatte noch 1953 die berühmte Aussage getroffen: „Was nicht der Wahrheit ... entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Betätigung – es dürfe lediglich toleriert werden, wenn höhere Interessen des Gemeinwohls es rechtfertigen.“

Daß sich der erwähnte Wandel sofort und erstmalig auf die Mischehen-gesetzgebung auszuwirken begann, weil sich die Forderung nach Religions-freiheit auch an die Kirche selbst richtete, muß hier registriert werden. Rom fing an, den Glauben des nichtkatholischen Partners zu respektieren. Im Blick auf die Ortskirchen in den hier im Mittelpunkt stehenden Reformstaa-ten in Ostmitteleuropa erhebt sich allerdings die Frage, ob diese Entwick- lung tatsächlich rezipiert wurde.<sup>35</sup>

5. Bei der Lektüre dieser kirchlichen Texte zur Religionsfreiheit entdecken wir noch ein weiteres Charakteristikum: Sie erstrecken die Religionsfreiheit alle über die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und über die Kultus- und Vereinigungsfreiheit hinaus, sie beziehen auch die Freiheit der Kirche und das Recht der Kirche auf *Selbstbestimmung* in das Grundrecht ein, sie rechnen also auch die organisatorisch-institutionelle Seite dem Menschenrechts-gehalt der Religionsfreiheit zu.

Dem stehen nun als säkulare Menschenrechtsverbürgungen Texte gegen-über, die die Religionsfreiheit in den Zusammenhang einer allgemeinen Gedanken- und Gewissensfreiheit rücken. Sie erinnern damit an die nicht gerade religionsfreundliche Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte im Frankreich der Revolution von 1789.

34 Peter Krämer, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: ÖAKR 37 (1987/88), S. 229–239; Richard Potz, Religionsfreiheit an der Wende zum dritten Jahrtausend, in: Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Koste-lecky, Berlin 1990, S. 255–266.

35 So sah sich der Lutheraner Károly Hafenscher noch 1993 veranlaßt, die Rezeption der Konzilsbeschlüsse anzumahnen: Sándor Simon/Lajos Henczi (Hgg.), Die Bezie- hung zwischen den Europäischen Staaten und den Kirchen in der veränderten Welt. Internationale Konferenz 26.–28. Mai 1993, Budapest o. J., S. 337f.

Hier stehen zwei verschiedene Inhalte des Begriffs zur Debatte, was überhaupt als Religionsfreiheit bezeichnet werden kann, was zur äußeren Entfaltung dieser Freiheit dazugehört: Religionsfreiheit kann auf Kirche und Sakristei eingeschränkt werden, wie die Geschichte gerade der betroffenen Kirchen in Ostmitteleuropa zeigt, d. h. sie kann sich lediglich auf den Gottesdienst am Ort beziehen oder aber die Verfassung der Religionsgemeinschaft und die erzieherischen, missionarischen, prophetischen Aufgaben der Kirche gegenüber der Gesellschaft mit einschließen.

6. Ich habe nun schon mehrfach die Situation in Osteuropa im Blick gehabt. Selbstverständlich kannten auch diese Staaten die Religionsfreiheit,<sup>36</sup> sie wurde von allen Verfassungen anerkannt, aber sie wurde im Kontext der marxistisch-leninistischen Staatstheorie interpretiert und unter den Vorbehalt einer radikalen Trennung von Staat und Kirche gestellt.

Merkwürdigerweise schloß dieses Trennungsprinzip staatliche Eingriffe in die Interna der Kirche nicht aus, bisweilen herrschten geradezu staatskirchliche Strukturen. Nur so wird begreiflich, daß in den Umbruchtagen im Herbst 1989 in der Tschechoslowakei die Forderung nach einer tatsächlichen Trennung von Staat und Kirche (als Grundforderung aus katholischer Perspektive schon seit Ende Dezember 1987 in einer Petition für Religionsfreiheit und die Autonomie der Kirche formuliert<sup>37</sup>) laut geworden ist.

In dem einen Staat gehörten Bischöfe den Parlamenten an, in anderen Ländern wurden die Geistlichen vom Staat besoldet. Mir ist noch immer ein Gespräch mit einem Pfarrer in der damaligen Tschechoslowakei in guter Erinnerung, daß dieser staatliche Zuschuß zum Pfarrergehalt das einzig sichere Einkommen darstellte und daß er deshalb den Trennungsambitionen der katholischen Kirche mit Skepsis gegenüberstünde. Daß hier die Erfahrungen und Möglichkeiten von Mehrheits- und Minderheitskirchen erheblich auseinanderführten, liegt klar zutage und zeigt sich später bei den in diesen Ländern aufgeflamten Diskussionen zur Kirchenfinanzierung. Die Kirchenfinanzierung in der kommunistischen Ära gehörte wirklich zu den widersprüchlichen Seiten der Thematik und unterstreicht nur, was ich in meiner ersten These gesagt habe: Es gibt kein eindeutiges staatskirchenrechtliches Modell, auch in Ostmitteleuropa gab es Mischformen, die sich einer schlagwortartigen Beschreibung entziehen.

36 Eugen Voss (Hg.), *Die Religionsfreiheit in Osteuropa. Texte zum kirchlichen Verständnis der Religionsfreiheit und zum Religionsrecht*, Zollikon 1984.

37 „Gewachsenes Selbstbewußtsein der Christen in der Tschechoslowakei“, in: *Osteuropa-Archiv* Nr. 12/1988; Nachdruck in: *epd-Dokumentation* Nr. 41/1990, S. 13ff.

7. Die Religionsfreiheit meint die Freiheit *zur* Religion, meint die Freiheit, eine religiöse Überzeugung einzunehmen, sie auszuüben: privat und öffentlich (und das schließt das öffentliche Glockengeläute zum Mißvergnügen mancher Urlauber ein), Religionsfreiheit meint aber auch das Recht, diese religiöse Überzeugung zu ändern, die Konfession zu wechseln, zu konvertieren.

Religionsfreiheit meint aber auch das Gegenteil – die negative Religionsfreiheit, sie schützt auch die Freiheit *von* der Religion, sie schützt auch den negativen Standpunkt, entweder gar keine Religion zu haben oder die religiöse Überzeugung zu verschweigen. Die Zahl derjenigen, die aus dem Religionsbekenntnis ein Religionsgeheimnis machen und sich weigern, bei der Volkszählung ihr Religionsbekenntnis zu offenbaren, nimmt allerorten in Deutschland wie in Österreich, aber auch in den osteuropäischen Reformstaaten zu. Hier kommt es immer wieder zu Kollisionen zwischen der positiven und der negativen Seite der Religionsfreiheit, die zuletzt im Falle des bayerischen Kruzifixurteils des Verfassungsgerichts in Karlsruhe zu Unrecht zulasten der positiven Religionsfreiheit aufgelöst wurde.<sup>38</sup>

## II.

Nach den Ausführungen über das Staatskirchenrecht im allgemeinen und das Grundrecht der Religionsfreiheit im besonderen soll nun die staatskirchenrechtliche Entwicklung in einzelnen ostmitteleuropäischen Staaten erörtert werden, wobei hier der Schwerpunkt auf Ungarn und die Slowakei gelegt wird.

8. In Ungarn wurde am 24. Januar 1990 mit überwältigender Mehrheit (304:1:11 Enthaltungen) ein Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Rechtsstellung der Kirchen (Gesetz IV/1990) verabschiedet,<sup>39</sup> das

38 Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal (= Religionsrechtliche Studien 1), Freistadt 1996.

39 Lorand Boleratzky, Neues Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Kirchen in Ungarn, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 35 (1990), S. 323–331; Karl Schwarz, Staat und Kirche in der Republik Ungarn. Thesen zum neuen Religionsgesetz, in: G2W 1990/7–8, S. 34–37; Nachdruck in: epd-Dokumentation Nr. 42/1990, S. 2ff, Ökumenisches Studienzentrum Budapest (Hg.), Religion und Kirche nach der Systemwende in Ungarn (= Ungarische Ökumenische Studienhefte 6), Budapest 1993.

in gewisser Weise als typisch für den zu referierenden Wandel gelten kann. Es lehnt sich erstens ganz eng an den Wortlaut der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und an Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention an, und es stellte zweitens die konstatierte Religionsfreiheit in einen bestimmten Interpretationsrahmen: Und zwar stellte es fest (und mit dieser Feststellung dürfte ein Wesensmerkmal des neuen Staatskirchenrechts in Ostmitteleuropa insgesamt erhoben sein), daß in der Republik Ungarn die Kirchen vom Staat *getrennt* sind. Die Neuregelung erfolgte also unter der Fahne der Trennung von Kirche und Staat. Freilich ist diese Trennung keine laizistisch-kirchenfeindliche, sondern eine positive.

In der Präambel dieses Gesetzes hatte es sogar geheißen, daß die Kirchen „hervorragende, werttragende und gemeinschaftsbildende Faktoren der Gesellschaft“ seien, die neben ihrer religiösen Sendung auch auf den „Gebieten der Kultur, des Unterrichts, der Erziehung, der Wohlfahrtspflege und des Gesundheitswesens“ mitarbeiten. Sogar der Beitrag der Kirchen zur Pflege des nationalen Bewußtseins, zur Bewahrung der nationalen Identität wird in diesem Zusammenhang gewürdigt. Daher hat ein namhafter Budapester Kanonist<sup>40</sup> von einem Trennungssystem „mit betont positiver Einstellung gegenüber den Kirchen“ und einzelnen Elementen eines Koordinationssystems gesprochen.

Auch die Verfassung der Slowakischen Republik stellt eine historische Erinnerung an die Spitze und erinnert in ihrer Präambel an das geistige Erbe des Kyrill und Method und das historische Vermächtnis des Großmährischen Reiches, um dann aber sofort in Art. 1 zu betonen, daß dieser Staat ein demokratischer Rechtsstaat sei, der weder an Ideologie noch an Religion gebunden sei.<sup>41</sup> In einem weiteren Artikel werden die Grundrechte und -freiheiten gewährleistet (ohne Unterschied der Sprache, der Religion und des Glaubens ..., der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit oder ethnischen Gruppe ...), sodann aber in Art. 24 die Religionsfragen analog zur Europäischen Menschenrechtskonvention abgehandelt. Im Vergleich dazu hat die tschechische Verfassung die Grundrechte nicht einzeln angeführt, sondern global rezipiert: *Die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten bildet einen Bestandteil der Verfassungsordnung der Tschechischen Republik* (Art. 3). In der noch vereinten Tschechoslowakei wurde indes am 4. Juli 1991 ein Gesetz über die Freiheit des religiösen

40 Péter Erdő, Aktuelle staatskirchenrechtliche Fragen in Ungarn, in: ÖAKR 40 (1991), S. 387–397, 390.

41 Helmut Slapnicka, Die Verfassung der Slowakischen Republik, in: Osteuroparecht 39 (1993), 3, S. 157–197.

Glaubens und die Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften beschlossen (Gesetz Nr. 308/1991), das heute noch in beiden Staaten in Kraft ist<sup>42</sup> und sich durchaus mit dem ungarischen Religionsgesetz vergleichen läßt. Auch hier lautet der erste Kernsatz, daß jeder das Recht habe, seine Religion oder seinen Glauben frei zu äußern, dies allein oder gemeinsam mit anderen, privat oder öffentlich, durch Gottesdienst, Unterricht, religiöse Handlungen oder das Einhalten von Riten (§ 1 Abs. 1 Satz 1). Den staatlicherseits registrierten Kirchen und Religionsgesellschaften (§ 4 Abs. 2) wird unter dem Vorbehalt ihrer verfassungskonformen Tätigkeit rechtliche Autonomie gewährleistet; freilich darf dieselbe weder die Sicherheit der Bürger, die öffentliche Ordnung, Gesundheit und Sittlichkeit, die Rechte und Freiheiten anderer sowie die Unabhängigkeit und die territoriale Integrität des Staates gefährden (§ 6 Abs. 2). Wenn dennoch von „Viel Gegenwind“<sup>43</sup> die Rede ist, so in erster Linie wegen der bisher unterbliebenen Restitution und der sich zuspitzenden Lage hinsichtlich der Kirchenfinanzierung.

9. Diese drei erwähnten Nachbarländer Österreichs sind von ihrer Konfessionsstatistik her sehr unterschiedlich. Von den 10,4 Mio. Ungarn sind ca. 6,5 Mio. römisch-katholisch, 273 000 griechisch-katholisch; die Reformierte Kirche zählt 2 Mio. Mitglieder, die evangelisch-lutherische Kirche 430 000 Seelen. Eine Statistik aus dem Jahr 1994 weist 71,6 % als katholisch, 19,7 % als reformiert, 4,5 % als evangelisch – und nur 4 % als o. r. B. aus.

In der Slowakei<sup>44</sup> sind insgesamt 15 Kirchen und Religionsgesellschaften staatlich registriert, die Bevölkerung ist überwiegend (mehr als 60 %) römisch-katholisch, im Osten der Republik gibt es auch die griechisch-katholische Kirche mit 180 000 Seelen (= 3,41 %), die zweitgrößte Kirche sind die Lutheraner mit über 6 % (330 000 Seelen); daneben gibt es noch die kleine Reformierte Kirche, die knapp 85 000 Seelen zählt (= 1,6 %). Allerdings ist die Gruppe der Konfessionslosen mit mehr als einer halben Million (= 9,7 %) und vor allem die Zahl derjenigen, die keine Angaben zum Religionsbekenntnis gemacht haben (fast eine Million = 17,5 %), bemerkenswert und vielleicht ein politisches Gewicht, das bei den laufenden Konkordatsverhandlungen Beachtung verlangt.

---

42 Abgedr. in: Essener Gespräche (wie Anm. 12), S. 267–274.

43 Josef Pumberger, Viel Gegenwind. Die Kirche in der Tschechischen Republik, in: HK 1996/4, S. 180–184.

44 G2W 1994/1, S. 16, vgl. auch Štefan Očovský, Zur Religionsgeographie der Slowakei, in: Österreichische Osthefte 36 (1994), 1, S. 69–83.

In Tschechien ergab die Volkszählung im Frühjahr 1991, bei der nach dem Religionsbekenntnis gefragt wurde, daß sich 40 % als römisch-katholisch, jedoch ebenso viele als konfessionslos zu erkennen gaben, 2 % deklarierten sich als evangelisch, 1,8 % als Angehörige der Tschechischen Hussitenkirche, 16 % weigerten sich, überhaupt eine Angabe zu machen. Aktuelle Umfragen weisen überhaupt nur mehr 20 % als Katholiken aus, wobei starke regionale Differenzen zwischen dem nahezu „entchristlichten“ Nordwestböhmen bis zum noch deutlich katholisch geprägten Südmähren zu beobachten sind.<sup>45</sup>

10. Mit dem Stichwort der *Restitution* ist ein ganz entscheidender und heikler Aspekt der staatsrechtlichen Rahmenbedingungen für das Wirken der Kirchen und Religionsgesellschaften in der postkommunistischen Gesellschaft der Reformstaaten angesprochen.<sup>46</sup> Denn nach der Machtübernahme der Kommunisten war das Kirchengut in allen Ländern säkularisiert worden, und es handelte sich um große Vermögensmassen, zumal von seiten der Römisch-Katholischen Kirche. Nun wird es zurückgefordert, einmal aus Gründen der wirtschaftlichen Unabhängigkeit vom Staat, der seinen Beitrag zur Kirchenfinanzierung ohnedies sukzessive ablösen möchte, zum anderen aber um der historischen Gerechtigkeit willen. Daraus ist geradezu ein „Tauziehen“<sup>47</sup> geworden, wobei es durchaus divergierende Vorstellungen gibt.

So sind sowohl in Ungarn als auch in der Slowakei Restitutionsgesetze beschlossen worden, während in Tschechien ein politischer Konsens diesbezüglich nicht zu finden war.

Das ungarische Restitutionsgesetz vom Juli 1991 (Gesetz 32/1991), das die Frage des nach 1948 konfiszierten Kirchengutes regelt (es ist von ca. 10 000 kirchlichen Liegenschaften bzw. Gebäuden die Rede), wurde im Jahre 1995 novelliert; dadurch verlängerte sich die Rückerstattungsfrist bis 2011, die Novelle verkürzte aber die Frist für das Geltendmachen von Rückforderungsansprüchen bis Jahresende 1995. Es kam vor allem der Römisch-Katholischen und der Reformierten Kirche zugute. Gegen dieses Gesetz ist im übrigen von seiten der Liberalen Partei eine Verfassungsbeschwerde eingebracht worden, die aber abgewiesen wurde. Die Beschwerde bezog sich auf einen Fall, daß an einem Ort nur eine Schule vorhanden war, die

---

45 HK 1996/4, S. 181.

46 Peter Musyl, Schwierige Rückkehr in die alten Kirchen. Der heikle Streit um Kirchengut nach der politischen Wende in den osteuropäischen Ländern, in: HK 44 (1990), S. 436–440.

47 Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 41.

aufgrund des Restitutionsgesetzes in die kirchliche Trägerschaft überzugehen hatte. Die Beschwerdeführer machten eine Verletzung der Bürgerrechte geltend. Nach Erkenntnis des Verfassungsgerichts müssen die örtlichen Behörden sowohl die Schule dem ehemaligen Eigentümer zurückgeben als auch dafür Sorge tragen, daß für Kinder, deren Eltern eine kirchliche Schule ablehnen, der Besuch einer staatlichen Schule ermöglicht wird, ohne daß dieser zu „erheblichen“ Schwierigkeiten führt. Ob dies ein salomonisches Urteil war, wird sich erst zeigen.

Mit dem Gesetz (Nr. 282/1993) über die *Milderung des den Kirchen hinsichtlich ihres Eigentums widerfahrenen Unrechts* ist in der Slowakei der Vorgang der Restitution in Angriff genommen worden.<sup>48</sup> Das Verfahren ist etwas kompliziert und muß hier nicht im einzelnen vorgestellt werden. Soviel nur: Bis Ende 1994 hatten die Kirchen die Möglichkeit, ihre Forderungen geltend zu machen (sonst sind sie erloschen); dann mußten sie mit den jetzigen Nutznießern entweder einen Vertrag über die Aushändigung der Objekte abschließen oder, wenn diese sich weigerten, eine solche Übergangsregelung bei Gericht im Streitweg erhandeln. Das Gesetz war davon ausgegangen, daß negative Konsequenzen für das Budget zu vermeiden sind und deshalb eine dreijährige mietfreie Nutzung durch staatliche Organisationen einzuräumen sei, die gegebenenfalls um weitere fünf Jahre verlängert werden könne.

Anders ist hingegen die Lage in Tschechien, hier steht die Frage noch an, und das Kirchengut der Römisch-Katholischen Kirche war beträchtlich, so daß um diese Eigentumsrückgabe ebenfalls ein heftiger politischer Streit entbrannt ist, in dem schon zu hören war, daß die Kirche nicht wieder zur „Großgrundbesitzerin“ werden dürfe.<sup>49</sup>

11. Teilweise in Verbindung mit der Diskussion um die Restitution kirchlicher Liegenschaften und Gebäude wurde generell die Frage der Kirchenfinanzierung in Angriff genommen.<sup>50</sup> Hier spielt in allen Ländern das Modell einer *Kultursteuer italienischer Prägung* eine große Rolle.

So war schon 1996 in Ungarn ein „Kultursteuergesetz“ verabschiedet worden, das die Zweckwidmung eines Prozentes der jährlichen Lohn- und Ein-

48 Peter Mulík, Staat und Kirche in der Slowakei, in: *Gewissen und Freiheit* 25 (1997), 48, S. 115–125.

49 Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 46.

50 Peter Mulík (Hg.), *Modely ekonomického zabezpečenia cirkví a náboženských spoločností* [Modelle der Finanzierung von Kirchen und Religionsgemeinschaften], Bratislava 1997.

kommenssteuer zugunsten anerkannter Religionsgesellschaften vorsieht.<sup>51</sup> In der Slowakei ist ein ähnliches Gesetz in Vorbereitung, das einen bestimmten Prozentsatz (ca. 0,3 %) des Staatshaushaltes als Staatsleistung für die registrierten Kirchen, entsprechend der Konfessionsstatistik, in Aussicht nimmt.<sup>52</sup> Der Verteilungsschlüssel wäre demzufolge: 77 % Römisch-Katholische Kirche, 11 % Ev. Kirche A. B., 7 % griechisch-katholische Kirche, 2,5 % reformierte Kirche, 1 % orthodoxe Kirche und 1,5 % hätten sich alle anderen kleinen registrierten Kirchen aufzuteilen. In diese Richtung weisen die derzeit geführten Konkordatsverhandlungen, die nicht zu einem Konkordat im klassischen Sinn führen werden, wohl aber zu drei Vertragswerken unterschiedlichen Inhalts: zu einem Staat-Kirche-Grundlagenvertrag, der dann richtungweisend für die anderen Kirchen wäre, zu einem Vertrag über die Militär- und Polizeiseelsorge und einem über den Religionsunterricht und das kirchliche Bildungswesen.<sup>53</sup> Es ist bemerkenswert, daß der Ökumenische Rat der Kirchen in der Slowakei oder die kleineren nicht-katholischen Kirchen in die Vorgespräche hinsichtlich der Kirchenfinanzierung und ihrer konkordatären Vereinbarung nicht eingebunden waren.

Zu Ungarn ist noch nachzutragen, daß das erwähnte Gesetz über die Religions- und Gewissensfreiheit den Kirchen ein Tätigwerden im Erziehungs- und Unterrichtssektor sowie in allen sonstigen Bereichen gewährleistet, soweit sie nicht vom Gesetz ausschließlich dem Staat reserviert werden. Die christlichen Kirchen haben daher an die Tradition des *konfessionellen Schulwesens* (vor der Machtübernahme der Kommunisten standen zwei Drittel aller ungarischen Schulen unter kirchlicher Trägerschaft<sup>54</sup>) anknüpfen können; für ihre Schulen erhalten sie dieselbe Unterstützung, die der Staat für das öffentliche Schulwesen aufwendet, ähnlich ist es auch bei den Leistungen der Kirchen im diakonischen Bereich. In der Praxis ist es aber bei der Finanzierung jener Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft zu Schwierigkeiten gekommen, die öffentliche Hand mußte vorübergehend ihre Zuschüsse einfrieren, eine Problemlösung wird wohl nur im Paket mit der generellen Frage der Kirchenfinanzierung erfolgen.

51 Iván Platthy, Finanzielle Unterstützung der Kirche in Ungarn, in: *Modely ekonomického* (wie Anm. 50), S. 225–227.

52 Peter Mulík, Perspektiven und mögliche Lösungen der Finanzierung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften, in: *Modely ekonomického* (wie Anm. 50), S. 167–172, 171.

53 *kathpress* Nr. 166/23. 07. 1997, S. 6f.

54 Attila Kálmán, Die Rolle der Kirchen im ungarischen Unterrichtswesen, in: *Die Beziehung zwischen den Europäischen Staaten und den Kirchen in der veränderten Welt* (wie Anm. 35), S. 237–242.

12. Ausdruck der Religionsfreiheit ist die Zusicherung, „Religion“ in der Schule zu lehren. An diesem Punkt berühren sich das Recht der jeweiligen Religionsgemeinschaften mit dem spezifischen Elternrecht auf religiöse Kindererziehung ihrer Wahl.

In Ungarn hatte schon die Verfassung von 1989 garantiert, daß „die Religion ... zu unterrichten“ sei. Das wurde dann auch konkretisiert und ein fakultativer Religionsunterricht eingerichtet. Doch was heißt fakultativ? Das neue Unterrichtsgesetz interpretiert das fakultativ so, daß der „Glaubensunterricht“ keine Alternative zum verpflichtenden Ethikunterricht darstellt. Es verpflichtet vielmehr die staatlichen (nicht die konfessionellen) Schulen auf religiös-weltanschauliche Neutralität und erlaubt nur einen objektiven Sachkundeunterricht über die unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen.<sup>55</sup> Der eigentliche von den Kirchen und Religionsgesellschaften verantwortete Religionsunterricht ist nicht Bestandteil des allgemeinen Schulprogramms, die Religionslehrer zählen nicht zum Lehrkörper.<sup>56</sup> Allerdings sieht nun ein Erlaß des Unterrichtsministers vor, daß in der Stundenplangestaltung Platz für den kirchlichen Religionsunterricht freizuhalten sei. Die Religionslehrer werden von den Kirchen entlohnt, jedoch durch Mittel, die ihnen der Staat wiederum zuweist.<sup>57</sup> Der Pressedienst hat indes kürzlich gemeldet,<sup>58</sup> daß die Religionsgemeinschaften an den Staat herangetreten seien, den Religionsunterricht den anderen Wahlfächern gleichzustellen und zu finanzieren. Eine andere Frage wirft der fremdkonfessionelle Religionsunterricht an konfessionellen Privatschulen auf. Diese sind nämlich nicht verpflichtet, einen solchen Religionsunterricht vorzusehen, tatsächlich geschieht dies aber doch.

Demgegenüber ist der Religionsunterricht in der Slowakei an allen Grund- und Mittelschulen Pflichtgegenstand; wer sich davon abmeldet, muß ersatzweise einen Ethikunterricht besuchen.<sup>59</sup> In Tschechien wird ein Religionsunterricht fakultativ angeboten, über seine Finanzierung besteht keine endgültige Klarheit.<sup>60</sup>

55 Péter Erdő, Das kirchliche Schul- und Hochschulwesen im kanonischen und staatlichen Recht in Ungarn, in: ÖAKR 42 (1993), 3–4, S. 480–492.

56 G2W 1994/10, S. 14.

57 Péter Erdő, Aktuelle staatskirchenrechtliche Fragen (wie Anm. 40), S. 391f; HK 1996/1, S. 43.

58 Ev. Pressedienst für Österreich, 20. 10. 1997, S. 8.

59 Peter Mulík, Staat und Kirche in der Slowakei (wie Anm. 48), S. 118.

60 František Lobkowicz, Länderbericht über das Staat-Kirche-Verhältnis in Tschechien, in: Essener Gespräche (wie Anm. 12), S. 122–132, 124.

Aus Slowenien, um ein anderes Nachbarland einmal zu erwähnen, das ebenfalls auf seinen Beitritt zur EU wartet, hat uns jüngst die Nachricht erreicht,<sup>61</sup> daß aus laizistischen Gründen ein konfessioneller Einfluß in den öffentlichen Schulen vollkommen ausgeschlossen wurde. Der Religionsunterricht wurde weitgehend marginalisiert, er begegnet als nichtkonfessionelles Wahlfach (neben fünf weiteren Wahlfächern), sein Status scheint außerordentlich schwierig und umstritten, so daß von katholischer Seite heftiger Anstoß genommen wird.

13. Eine Besonderheit des ungarischen Hochschulrechts liegt in der Tatsache, daß die theologischen Ausbildungsstätten nicht wie bei uns als Theologische Fakultäten in staatlichen Universitäten inkorporiert sind, sondern daß man die staatlichen Universitäten völlig säkular gestaltete, aber den Kirchen anheimstellte, *kirchliche Universitäten* zu gründen, die aus mindestens drei Fakultäten bestehen müssen. So kommt es, daß wir in Budapest neben der staatlichen Eotvös-Lorand-Universität eine römisch-katholische Pazmány-Péter-Universität und eine reformierte Universität haben, die nach dem Bibelübersetzer Gáspár Károlyi benannt wurde. Schwierig ist es bei dieser Konstellation für die kleine Lutherische Akademie in Budapest, die ebenfalls Universitätsrang besitzt, aber etwas isoliert danebensteht, der aber auch die Wiederangliederung an die Universität von Pécs/Fünfkirchen (ihr hat sie als exponierte Theologische Fakultät in Sopron/Ödenburg zwischen 1923 und 1950 angehört) aus rechtlichen Gründen verwehrt wird.<sup>62</sup>

Freilich wird den Studenten die Möglichkeit eröffnet, neben der Theologie für das Lehramt an einer Schule ein zweites Fach an einer anderen Universität zu studieren: Kombinationsstudium, für das dann drei Universitäten zur Verfügung stehen, mit allen drei gibt es entsprechende Übereinkommen. So kann es nun geschehen, daß ein lutherischer Student die Theologie an seiner lutherischen Akademie absolviert, die Philosophie an der katholischen Universität und Geschichte an der Reformierten Universität.

61 Alenka Šverc, Status des Schulfaches „Religionen und Ethik“ in der neuen slowenischen Schulgesetzgebung, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 7 (1997), S. 55–57.

62 András Reuss, Das Studium der Theologie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Herausforderungen, Grenzen und Chancen der theologischen Ausbildung in der Evang.-Luth. Kirche in Ungarn nach der politischen Wende von 1989, in: Bengt Hägglund/Gerhard Müller (Hgg.), Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach, Erlangen 1995, S. 389–397; Karl Schwarz, A teológia az egyetemen – egyháztörténeti és jogi szempontok [Theologie an der Universität. Kirchenhistorische und juristische Aspekte], in: *Lekipásztor* 72 (1997), 2–3, S. 42–45. 82–84.

Wichtig war für die Evang.-Luth. Kirche, daß ihre Ausbildungsstätte den höchsten akademischen Rang besitzt, nämlich Universitätscharakter – und zwar aufgrund eines ziemlich aufwendigen Akkreditationsverfahrens, deshalb auch das Recht hat, zu promovieren und zu habilitieren. Daneben gibt es noch zahlreiche Hochschulen, die dieses Recht nicht besitzen, etwa die Reformierte Theologische Akademie in Pápa oder Sárospatak<sup>63</sup> oder die Tan Kapuja Buddhistische Hochschule, das Ausbildungsinstitut der Siebentags-Adventisten, von den umstrittenen Bibelschulen einmal abgesehen, die ebenfalls Hochschulrang für sich reklamieren.

In der Slowakei wurden die theologischen Fakultäten 1990 im Zuge der „samtenen“ Revolution in die Universitäten inkorporiert.<sup>64</sup> Heute bestehen an den Universitäten in Preßburg/Bratislava zwei theologische Fakultäten (evangelisch/katholisch),<sup>65</sup> in Prešov/Eperies ebenfalls zwei (griechisch-katholisch/orthodox), darüber hinaus ist in Trnava/Tyrnau eine katholische Universität vorgesehen.

In Tschechien gibt es fünf theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, drei davon, eine katholische, eine evangelische und eine hussitische Fakultät an der Prager Karlsuniversität,<sup>66</sup> sowie zwei weitere katholische Fakultäten an der Palacký-Universität in Olmütz/Olomouc und an der Südböhmischen Universität in Budweis/České Budějovice.

14. Aus dem Bereich des besonderen Staatskirchenrechts möchte ich noch einmal auf das 1997 zwischen der Republik Ungarn und dem Hl. Stuhl abgeschlossene Teilabkommen (eine Art Mini-Konkordat) hinweisen.<sup>67</sup> Es behandelt erstens die Frage der Restitution der Immobilien; hier ist man übereingekommen, die Frist bis 2011 zu verlängern und nur 50 % der beanspruchten Gebäude zurückzufordern, für den Rest jedoch eine jährliche Staatsleistung zu verlangen. Das zweite Thema des Abkommens war die Einführung der Kultursteuer nach italienischer Vorbild; 1 % der Einkommenssteuer kann von jedem Steuerzahler einer Kirche gewidmet werden. –

63 Susanne Kummer, Neue Aufgaben für reformierte Theologen, in: G2W 1998/2, S. 21–23.

64 Július Bartl/Júlia Hautová (Hgg.), Comenius University Bratislava, Bratislava o. J., S. 3.24; Dušan Ondrejovič, Theologische Ausbildung an der Evang.-Theol. Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava (masch. Manuskript, Tallinn, 15. 10. 1990).

65 Igor Kišš, Alma mater für die Slawen, in: G2W 1998/2, S. 24f.

66 Jindřich Halama (Red.), 75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze [75 Jahre Evangelisch-theologische Fakultät in Prag], Prag 1994; Zdeněk Kučera, Art. Prag, in: Theologische Realenzyklopädie XXVII/1–2 (1996), S. 172–182.

67 G2W 1997/7–8, S. 9.

Was ist aber, wenn diese Widmung ausbleibt, wird dann der Staat eine Art Ausfallhaftung übernehmen? Das wäre der Wunsch der Kirchen. Schließlich wurde drittens über die Finanzierung der öffentlichen Dienstleistungen der Kirche im diakonischen und kulturellen Bereich verhandelt.

In der Slowakei werden Konkordatsverhandlungen derzeit geführt, geplant sind drei Verträge: ein Grundlagenvertrag, der wohl mutatis mutandis auch für die nicht-katholischen Kirchen und Religionsgesellschaften gelten wird, sodann ein Vertrag über die Militär- und Polizeiseelsorge und schließlich ein Vertrag über den Religionsunterricht und das kirchliche Bildungswesen.

In der Slowakei werden die Geistlichen vom Staat besoldet, diese übrigens äußerst geringe Entlohnung soll noch 1997 auf das Durchschnittseinkommen von skr 8100 verdoppelt werden. Dieser Vorgang ist der erste Schritt zu einer neuen Form der Kirchenfinanzierung, die ebenfalls das italienische Modell übernehmen wird.

In Polen ist das schon längst abgeschlossene Konkordat<sup>68</sup> kürzlich ratifiziert worden.

Ein Gesetz über die juristische Stellung der Kirchen wurde in Tschechien vorbereitet. Dabei belastete ein Richtungsstreit die Regierung, denn die Liberalen wollten den Kirchen lediglich eine privatrechtliche Basis nach dem Vereinsgesetz zubilligen, während die Christlich-Sozialen den anerkannten Glaubensgemeinschaften einen Sonderstatus zuerkannten. Ob und wie dieser Streit gelöst wurde, ist bisher noch nicht bekannt geworden.

15. Im Jahre 1992 wurde in der damaligen Tschechoslowakei die *kirchliche Eheschließungsform* wieder eingeführt, so daß dort nicht wie in Österreich und Deutschland die *Zivilehe obligatorisch*, sondern bloß *fakultativ* gilt. Während dies in der Slowakei keine Schwierigkeiten aufwirft, wird dies in Tschechien von den kleineren Religionsgemeinschaften erneut in Diskussion gezogen. In Polen wurde diese kirchliche Eheschließungsform (mit nachträglicher Eintragung in zivile Standesregister, um bürgerlich-rechtliche Wirkungen zu erzielen) ebenfalls jetzt mit dem Konkordat realisiert. Die Widerstände, die eine Konkordatsratifizierung durch einige Jahre verhindert haben, dürften hier ihren Wurzelboden haben.

---

68 Richard Puza/Abraham Peter Kustermann (Hgg.), *Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Die Entwicklung in Deutschland und Polen*, Freiburg/Schweiz 1996, S. 109ff.

16. Cursorisch hingewiesen sei abschließend noch auf die gesetzlich geregelte Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen:<sup>69</sup> Militärseelsorge, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge gibt es wieder in Ungarn, Polen, in der Slowakei, in Tschechien.

Dieser Überblick mutet sehr eklektisch an und ist es wohl auch, er richtet sich nicht an den staatskirchenrechtlichen Insider, er kommt aber einem Informationsbedürfnis seitens des Martin-Luther-Bundes nach, der damit nicht nur sein vitales Interesse für die Lutherischen Kirchen in diesem Teil Europas signalisiert, sondern überhaupt für die Lebensbedingungen der Kirche Jesu Christi um die Jahrtausendwende.

<sup>69</sup> Dazu Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 52ff.

Gustav  
Reingrabner

## Die historische Entwicklung von Amt und Gemeinde in den (evangelischen) Kirchen der (habsburgischen) Monarchie\*

In den Jahren des Neoabsolutismus war man auch in Wien bemüht, eine einheitliche Reichskirche einzurichten, in der alle Evangelischen sämtlicher Länder unter habsburgischer Herrschaft zusammengefaßt werden sollten. Dazu ist es – nicht zuletzt wegen des ungarischen Widerstandes – nicht gekommen; so gab es eigentlich immer mehrere Kirchen in diesen Ländern, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil es trotz einer einheitlichen landesfürstlichen Kirchenbehörde in Wien doch auch in den Erblanden (mit Böhmen) eine lutherische und eine von ihr getrennte reformierte Kirche gegeben hat. Freilich waren es in der – später so genannten – österreichischen Reichshälfte Gebilde, die man nur bedingt als „Kirche“ bezeichnen konnte. Nach dem Toleranzpatent wurde eher ein Bund von Gemeinden unter landesherrlicher Oberaufsicht gebildet, der sich erst allmählich – und letztendlich wohl erst nach Ende der Monarchie – zu einer wirklichen Kirche entwickelte. Aber gerade in diesem Bund von Gemeinden, etwas anders auch in den Kirchen in Ungarn, wozu damals auch die heutige Slowakei und Siebenbürgen gehörte, war die Problematik von „Amt“ und „Gemeinde“ gegeben.

Damit das aber an seinem richtigen Ort abgehandelt werden kann, dürfte es notwendig sein, einige grundsätzliche Vorbemerkungen zu machen. Die Notwendigkeit dafür ergibt sich wohl aus der Tatsache, daß die beiden grundlegenden Elemente einer evangelischen, mindestens jedoch einer lutherischen Kirchenrechtslehre zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise

---

\* Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 3. November 1997 in Gallneukirchen.

miteinander in Beziehung gesetzt worden sind, wobei die grundlegenden Erkenntnisse der Reformation keineswegs immer adäquat in die tatsächlichen Formen umgesetzt worden sind. Die grundlegenden Überlegungen sind wohl auch deshalb wichtig und notwendig, weil die – aus Zeitgründen wenigen – später dargelegten Beispiele aus den Kirchen der Monarchie auf diese Weise sinnvoll in einen Orientierungsrahmen eingefügt und dann erst einer sachgerechten Beurteilung zugeführt werden können.

## **1. Amt und Gemeinde als kirchenrechtliches Problem**

So unbestritten es in den reformatorischen Kirchen sein mag, daß sich Kirche aus den beiden aufeinander bezogenen und ohne den jeweils anderen Begriff nicht denkbaren Elementen Amt und Gemeinde aufbaut, so wenig war diese Tatsache im Verlauf der Kirchengeschichte immer eindeutig. So war etwa die mittelalterliche Pfarre eine ekklesiale Institution, die durch ihr Vermögen, also durch die Stiftung und die Pfründe(n), sowie durch die von ihrem Inhaber zu vollziehenden liturgischen und benedicierenden Funktionen her definiert wurde. Durch diese Definition wurden die Menschen, die zur Pfarre gehörten, zunächst einmal als die Adressaten der Tätigkeit in der Pfarre auf die Ebene der Objekte geschoben. Natürlich hinderte das nicht daran, daß es in den Pfarren – wie in der ganzen mittelalterlichen Kirche – genügend laikale Einflüsse gegeben hat. Diese erwachsen mindestens zum Teil aus dem alten Eigenkirchenrecht weltlicher Herren, die für die Stiftung und Errichtung kirchlicher Institutionen gesorgt hatten, aus dem dann das kirchliche Patronats- und Vogteirecht in seinen verschiedenen Formen und Ausprägungen geworden ist. Aller Kampf kirchlicher Reformer gegen derartige laikale Einflußmöglichkeiten, wie er schon von Cluny im 10. Jahrhundert begonnen und dann auf höchster Ebene im Investiturstreit ausgetragen worden ist, führte nur zu begrenzten Erfolgen. Laikale Einflüsse auf die kirchlichen Institutionen bestanden im ganzen Mittelalter, wobei an manchen Stellen gerade im späten Mittelalter eine Tendenz zur Ausweitung unverkennbar gewesen ist. Natürlich konnten sich diese Einflüsse sowohl positiv wie auch negativ auf die Existenz und die Tätigkeit kirchlicher Institutionen, insbesondere der Pfarren auswirken. Es gab laikale Anteile an der Vermögensverwaltung in der Pfarre, insbesondere bei dem, was man im späteren Mittelalter „Fabriksvermögen“ nannte, also jenem Teil des Gesamtvermögens, das der Erhaltung des (der) Gebäude(s) diene, weiters über das Patronatsrecht bei der Besetzung von Stellen, vor allem aber durch

die Stiftung neuer für den Kult benötigter (oder verwendeter) Gegenstände und Einrichtungen oder von Seelgerät. Negativ machte sich laikaler Einfluß – natürlich per nefas – im Blick auf die Entfremdung kirchlicher Vermögenswerte (Entzug von Zehentrechten, Umwandlung von gepachtetem Land in Eigentum, etc.), aber auch in Bezug auf die Schaffung von Versorgungsposten für Familienangehörige bemerkbar. Insgesamt war aber deutlich, daß der Priester, also der Inhaber des Amtes, der aktiv Handelnde, gewissermaßen also das „Subjekt“ der Pfarre gewesen ist.

Und dort, wo „Gemeinden“ bestimmte Rechte erlangten, zu denen auch das Pfarrerberstellungsrecht gehören konnte, war es nicht eine separate kirchliche Gemeinde, sondern die jeweilige Bürger- oder Bauerngemeinde, die sich Funktionen erstritt oder sie erwarb, wobei in der Regel der Grundsatz „qui dotat, vocat“ von einiger Bedeutung gewesen ist.

Die Reformation hat die Gemeinde als geistliche Größe entdeckt. Das bezog sich auf den liturgischen Vollzug ebenso wie auf den Kirchenbegriff, und erst recht auf die geistliche Verantwortung. Luthers einschlägige Schriften sind ja alle wohl bekannt. Das beginnt bei der „Deutschen Messe“ und ihrer Vorrede, weist auf die nicht zuletzt in den Schmalkaldischen Artikeln (und in der Schrift von den Conciliis und Kirchen) genannten „notae ecclesiae“ hin und kulminiert doch wohl in dem Traktat „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift“. Freilich hat man aus diesen grundsätzlichen Erkenntnissen unterschiedliche Konsequenzen gezogen. Franz Lambert von Avignon hat in seiner „Reformatio Hassiae“ gemeint, danach die kirchlichen Strukturen gestalten zu können; Luther, der um ein Urteil dazu angegangen worden war, lehnte ab – man habe die Leute dazu noch nicht.

Der Wittenberger Reformator hat jedenfalls aus seiner theologischen Erkenntnis, die Gemeinde betreffend, keinerlei Folgerungen im Blick auf die Gestaltung der kirchlichen Ordnungen und Institutionen gezogen. Patronat, Vogtei und vermögensrechtliche Verankerung der Pfarre blieben bestehen. Sie wurden sogar – gewissermaßen auf der darüber liegenden Ebene und aus den bekannten Gründen – noch durch das landesherrliche Kirchenregiment ergänzt und abgerundet.

Dabei ist es dann auch in den Kirchen der lutherischen Reformation geblieben. Die bisherigen Rechte und Strukturen blieben bestehen, wenn sich auch Theologen immer wieder Gedanken machten, wie denn das grundsätzlich anerkannte Recht der Gemeinde konkretisiert werden könne. Alle dabei ausgeformten Konstruktionen konnten jedoch nicht in die Tat umgesetzt werden; dies scheiterte in der Regel an dem Widerstand der Rechtsträ-

ger, aber auch an der Gleichgültigkeit der an entsprechende patriarchalisch-feudale Strukturen gewöhnten „Gemeinde“. Man darf ja auch nicht vergessen, daß kirchenrechtlich von nicht geringer Bedeutung gewesen ist, was durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 geschehen ist: Durch ihn sind die „iura episcopalia“ in den reformatorischen Territorien auf den Landesherrn übertragen worden. Und dabei blieb es auch – mindestens bis zum Reichsdeputationshauptschluß von 1803; in der Regel aber sogar bis zum Ende der deutschen Kleinstaaterei im Jahre 1918.

Die im Kollegialismus erneuerten und nunmehr gewissermaßen naturrechtlich verankerten Bemühungen um Konstruktion einer Gemeinde im rechtlichen Sinne blieben ebenfalls ergebnislos, und zwar wahrscheinlich vor allem deshalb, weil ja die „collegia ecclesiastica“ dem „collegium universale“, also dem Staat (Land) eingefügt waren, daher an sich kein Eigenleben im vollständigen Sinne hätten entfalten können. Die Entdeckung der „Gemeinde“ als kirchenrechtlich-institutionelle Größe war eine Notlösung, geboren in jenem nachnapoleonischen Bayern, das plötzlich eine ganze Menge an Protestanten in seinem Territorium hatte, um deren Rechtsordnung es sich zu kümmern hatte. Von da weg hat im Luthertum die „Gemeinde“ auch als Rechtssubjekt und Element der institutionellen Ordnungen in der Kirche ihren Siegeszug angetreten. Schon wenige Jahrzehnte nach dieser „Erfindung“, die nur deshalb notwendig gewesen ist, weil die bisherige Bestimmung dessen, was „Pfarre“ ist, eben in so und so vielen Fällen nicht mehr funktionierte, schlug zum erstenmal ihre große Stunde. Es war der kirchliche Konstitutionalismus, der parallel mit dem im Staate gegebenen nach Durchsetzung verlangte. Es gab zwar keine „Kirchenverfassungsbewegung“, wie das im Jahr 1849 für das Reich der Fall gewesen ist, aber die konstitutionellen Verlangen bestanden und fanden – natürlich – in der „Gemeinde“ jenen Begriff, auf den sie sich stützen konnten. Daß dabei auch altreformierte Ideen eingeflossen sind, die durch die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 vermittelt wurden, ist ganz sicher, ebenso gewiß aber, daß es sich um eine Sache handelte, die von verschiedenen Quellen gespeist wurde. Schließlich kam doch auch die emanzipierte Mündigkeit des „Bürgers“ in diesem Ernstnehmen der Gemeinde zum Ausdruck – und das war ebenso Ausdruck des Zeitgeistes im späteren 19. Jahrhundert, wie es den Vorstellungen entsprochen hat, die man damals von der Reformation und ihrem Anliegen hatte.

Seit damals ist also die Polarität von Amt und Gemeinde eines der zentralen Themen des lutherischen Kirchenverständnisses und des lutherischen Kirchenrechtes. Die beiden Pole haben sich des öfteren verschoben, die Gewichtungen wurden bald nach der einen, bald nach der anderen Seite

verlegt, verschiedene Wege der Verbindung beider wurden gesucht, nicht alle Konkrektionen des Verhältnisses können als geglückt bezeichnet werden, aber insgesamt bestätigen alle neueren Verfassungen und Kirchenordnungen diese These.

## II. Amt und Gemeinde im österreichisch-mitteuropäischen Raum

1. Wieder dürfte es sinnvoll sein, einige historische und grundlegende Hinweise an den Anfang zu stellen, die doch mit dem Jahrhundert der Reformation und den damals gegebenen Verhältnissen eingeleitet werden.

Das Eindringen der reformatorischen Bewegung in die habsburgischen und östlich davon gelegenen Länder erfolgte unregelmäßig. Ungeachtet einer gewissen Affinität mancher Herrscher zu dieser Bewegung, war es doch stets so, daß diese auf die Unterstützung der Landesherren verzichten mußte, ja daß diese Herren sogar in heftigem Gegensatz zu ihr standen. Auch die Bischöfe haben sich ausnahmslos der reformatorischen Bewegung versagt; von den Stiftsprälaten waren es nur ganz wenige, die ihre Ämter aufgrund ihres reformatorisch-evangelischen Bekenntnisses aufgegeben haben. Und schließlich war der Augsburger Religionsfriede nicht nur für die außerhalb des Reiches gelegenen habsburgischen Territorien, wie etwa Ungarn, ohne Bedeutung, sondern auch für die innerhalb des Reiches gelegenen, weil dort die Stände eben nicht Reichs-, sondern Landstände waren, das *ius reformandi* also dem Landesherrn zugekommen ist; dieser war zwar mit dem König (Kaiser) identisch, wirkte aber doch in einer anderen Funktion.

Der evangelisch gewordene Adel hat sich also das *ius reformandi* selbst vom Landesherrn – gegen dessen Widerstand – zu erringen gehabt. Das gelang zwar in einem gewissen Maße, und wurde mehr oder weniger deutlich festgehalten, war aber – mit Ausnahme von Ungarn – auf die Dauer nicht unmittelbar wirksam. Solche landesfürstlichen Privilegien mit religionspolitischen Inhalten gab es 1568 für Nieder- und Oberösterreich, 1572 und 1578 für Innerösterreich, 1605 und 1608 – mit sehr deutlichen Festlegungen zugunsten des Religionsbannes der Grundherren – in Ungarn, und schließlich 1609 für Böhmen und die beiden habsburgischen Donauländer.

Es sind damit in diesen Territorien die Konfessionsfragen zu Teilen der politischen Privilegien der Stände, oder wenigstens des adeligen Teils derselben, geworden und waren untrennbar mit deren politischer Geltung verbunden. Die Stände waren dementsprechend bemüht, diese Rechte nicht als Sonderrechte zu verstehen, sondern sie zu einem Teil der Landesfreiheiten

werden zu lassen, was vom Landesfürsten jedoch weithin verhindert werden konnte.

Dennoch haben die Stände in diesen Ländern kirchenhoheitliche Funktionen wahrgenommen, wobei die Gemeinsamkeiten ebenso auffallen wie gewisse Unterschiede oder sogar Gegensätze. Grundsätzlich war der Ausgangspunkt der kirchenhoheitlichen Positionen das Patronatsrecht, das gelegentlich durch das unmittelbar grundherrschaftliche Recht überdeckt wurde. Als Patronatsherren oder Vögte über die Pfarren haben Adelige evangelische Prediger angestellt. Die Präsentation beim Bischof entfiel, weil dieser ja über diese kirchlichen Institutionen ohnedies nicht verfügen konnte. Die *domini terrestres* waren also auch zu Herren über das Niederkirchenwesen und seine Institutionen geworden. Größere Herrschaften haben die damit zusammenhängenden Rechte durch Synoden ihrer Prediger ausgeübt, bzw. beeinflussen lassen. Gleichzeitig waren diese *domini terrestres* aber auch, und zwar als Mitglieder des Landtages als *coetus vocatorum*, Träger der Kirchengewalt im Lande.

Es liegt auf der Hand, daß in diesem System, das weithin in diesen Ländern ident war, die Gemeinde nicht gesehen wurde, bzw. keine Bedeutung hatte. Bemühungen, die von Flacianern gegen diese herrschaftlichen Rechte unternommen wurden, zielten nämlich auch nicht auf die Beteiligung der Gemeinde, sondern auf die Independenz der Prediger von obrigkeitlichen Einflüssen, vor allem im Blick auf die Lehre und Verkündigung, ab. In den Städten trat der Magistrat (Stadtrat) an die Stelle des grundbesitzenden Adligen, die Bürgergemeinde nahm wohl gewisse Rechte und Funktionen war, konstruierte sich aber – auch entsprechend dem gegebenen Kirchenbegriff – nicht als eigene Christengemeinde.

Die Bemühungen, die Macht der Patronatsherren zu begrenzen, waren da und dort zwar gegeben, blieben aber weithin ohne Ergebnisse. Das galt von den bereits erwähnten flacianischen Bemühungen ebenso wie von den – über Befehl der jeweiligen Obrigkeit einberufenen – Predigersynoden in Ungarn. Auch die Versuche, für die freie Wahl von Superintendenten entsprechende Instrumente auszuarbeiten, wie das in der Synode von 1610 erfolgte, waren nur zum Teil verwirklicht. Daß die Ergebnisse dieser Bemühungen doch so bescheiden geblieben sind, hängt mit verschiedenen Faktoren zusammen. Die Flacianer hörten nach 1590 endgültig auf, Bedeutung für das Kirchenwesen im Land unter der Enns zu haben. Überall waren die Prediger so gut wie ausschließlich von ihren Grundherren abhängig. Gelegentlich zwangen zwar passive Resistenz (Abgabenverweigerung) oder wirklicher Widerstand von Gemeinden die Grundherren, einen Prediger abzurufen, das war aber doch nicht nur die Ausnahme, sondern auch bloß

eine momentane negative Haltung, die an der prinzipiellen Position der Prediger nichts änderte. Mit dem Einsetzen der Gegenreformation waren sie ja auch auf den Schutz durch die Grundherren angewiesen, wie unvollkommen dieser auch jeweils sein mochte. So fehlten alle materiellen und rechtlichen Voraussetzungen, die eine Begrenzung der Macht der domini terrestres hätten erreichen können.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß es in Ungarn nach 1681 zu gelegentlich eigenartigen Klientelverhältnissen gekommen ist. Das traf zum einen für einen erheblichen Teil der Artikularkirchen zu, für die sich zu einer benachbarten königlichen Stadt gewisse Abhängigkeiten, und sei es nur in finanzieller Hinsicht, herausbildeten, oder die doch – als Sitz der Comitatsversammlung – in merkwürdige Zwischenstellungen geraten sind. Diese Verhältnisse verdienten aber noch eine eingehende Untersuchung. Anderswo zeigten sich nach wie vor nur wenige protestantische Adelige, die über eine nennenswerte und bedeutende Grundherrschaft verfügten, aber auch nicht wenige Kleinadelige konnten als lokale Gemeinschaften entsprechende Einflüsse ausüben.

2. Die josephinischen Toleranzbestimmungen setzten zwar in Ungarn keinen Neuanfang für evangelische kirchliche Institutionen, stellten aber auch dort eine grundsätzlich andere Situation her. Und in den Erblanden war es wirklich so, daß nunmehr wieder ekklesiale Einrichtungen geschaffen werden durften, daß das evangelische Bekenntnis auch nicht mehr als verboten gegolten hat. Dabei zeigen schon die Texte der Toleranzpatente, daß es zwischen Ungarn und Österreich grundlegende Unterschiede gegeben hat. Das ungarische Patent, das erheblich länger ist, mußte schon bestehende konkrete Verhältnisse regeln, Streitigkeiten, etwa um die dekretalen Eide oder die Tätigkeit der Prediger in den artikularen Orten außerhalb derselben und die damit zusammenhängenden Prozesse regeln, und auf Gegebenheiten Rücksicht nehmen, die in Österreich nicht oder nicht so gegeben waren. Dafür hatte das österreichische Patent überhaupt die Voraussetzungen für die Etablierung kirchlicher Institutionen zu schaffen. So ergaben sich trotz angestrebter grundsätzlicher Gleichstellung in der Tat bedeutsame Unterschiede, die dann auch in den konkreten verfassungsmäßigen Regelungen in beiden Territorien (für Ungarn erfolgt im Folgenden die Beschränkung der Darlegungen auf die evangelisch-lutherische Kirche) ihren Ausdruck gefunden haben.

a) Die Rechtsstellung der österreichischen A-Katholiken war ebenso deutlich reduziert, wie die Möglichkeiten, die ihnen im Blick auf die Gestaltung ihres Kirchenwesens eingeräumt wurden. Sie durften Pastoren anstellen,

wobei nicht genau gesagt wurde, wie das vor sich gehen sollte. Die möglicherweise angestrebte Schaffung von Patronatsverhältnissen mißlang, weil niemand da war, der die Verpflichtungen, die aus einem Kirchenpatronat erwachsen (Baulast), übernehmen wollte. So blieb es vorerst im Unklaren, wie diese Bestellung und Besoldung erfolgen sollten. Zunächst war die Überlegung, mehrere regionale Consistorien einzurichten. Diese Idee wurde zugunsten der Etablierung je eines lutherischen und eines reformierten Consistoriums in Wien aufgegeben, wohin das bestehende Teschner Consistorium übertragen wurde. Eindeutig war aber das Bestreben, die Ämter in der Kirche vorrangig vom Standpunkt des Staates aus zu verstehen und zu beurteilen. Amt war also nicht theologisch definiert, sondern von den Aufgaben her, die ihm der Staat zugewiesen hat. Superintendenten und Senioren hatten über die „k. k. Jura“ zu wachen, Pastoren waren nicht zuletzt zur Domesticierung der früheren Geheimprotestanten gedacht. Dieser Absicht sollten auch die vom Staat durch Dekrete angeordneten Bestimmungen über Gottesdienstgestaltung und Andachten dienen, die als erforderlich angesehene Vorlage von Gesang- und Andachtsbüchern zur landesherrlichen Genehmigung und die Anweisungen zu toleranzmäßigem Verhalten. Den Pastoren war die Aufsicht darüber aufgetragen, Kirchenzucht sollten sie freilich nicht selbst üben; das war Sache der landesfürstlichen Behörden und der Kirchenbehörde.

Es ergab sich aber schon bald die Frage nach der Leitung der Pastoreien. Es mußte jemand da sein, der – auch mit und für den aus dem Ausland in vielen Fällen gekommenen Pastor – die Mittel aufbrachte und verwaltete oder für die Errichtung und Erhaltung der Gebäude sorgte. In manchen Orten, vor allem natürlich dort, wo die Evangelischen die große Mehrheit der Bewohner stellten, übernahmen diese Funktionen zunächst die Vertreter der örtlichen Institutionen, also Richter und/oder Geschworene. Anderswo war bereits von Anfang an ein Gremium von Vorstehern tätig, die indessen nicht unmittelbar gewählt, sondern von bestimmten Gruppen delegiert wurden. Diese Vorstehergremien bildeten sich allmählich in so gut wie allen „Gemeinden“. Erst im Jahre 1802 wurde ihre Existenz und wurden ihre Funktionen durch ein kaiserliches Dekret anerkannt. Tatsächlich wurde aber sehr oft, und zwar vor allem dann, wenn es um die Erbringung irgendwelcher Leistungen ging, „die ganz Gemein“, in Wirklichkeit natürlich nur die „contribuirenden“ Hausherren, zusammengerufen. Diese hatte zwar rechtlich kaum Kompetenzen, praktisch aber doch sehr viele, und zwar auch dann, wenn die Beteiligung an den Versammlungen nicht unbedingt überwältigend war, und zwar deshalb, weil die Gemeinde zu groß geworden war oder zu verstreut lebte.

Dabei war es so, daß sich auch in Österreich mangels wirklich genügender und zureichender rechtlicher Regelungen manche Eigenarten ausbildeten. Gemeinsam war aber allen, daß sie grundsätzlich nicht auf das reformatorische Modell von der Gemeinde als geistlicher Größe abhoben und Luthers Schriften nicht beachteten. Dementsprechend war auch die Funktion und das Amt des Pastors nicht an die Gemeinde gebunden, sondern – neben seiner Bindung an Gott – an die kirchliche Obrigkeit, die sich ja wiederum dem Landesfürsten verpflichtet wußte.

Die kollegialistischen Vorstellungen, die in verschiedenen Ordnungsentwürfen, die im Bereich des Consistoriums und auch der Wiener lutherischen Gemeinde schon bald nach 1783 entstanden sind und die Ordnung der Gemeinde oder gar die Verfassung der Kirche betreffen sollten, blieben Entwürfe und erlangten keine Gesetzeskraft. Solche erhielten hingegen die verschiedenen Instruktionen für die Consistorien, die Superintendenten und die Senioren – dazu gab es dann schon sehr bald Handbücher, in denen sich der Verfasser auch mit Regelungen für die Leitung der Angelegenheiten der Gemeinde zu beschäftigen hatte.

In diesen Ordnungen kamen dann sehr wohl auch individualistische Aussagen über die Rechte und Pflichten der Gemeindeglieder vor, die indessen sehr oft im Rhetorisch-Allgemeinen verblieben.

b) In Ungarn haben die Beschlüsse des Preßburger Landtages, die von Leopold II. sanktioniert worden sind, die Situation schon wenige Jahre nach der Erlassung der Toleranzverordnungen wesentlich verändert. Der umfangreiche Artikel XXVI des Landtages von 1790/91 nahm nicht nur die vorhandenen Traditionen auf, indem er auf die Beschlüsse der Landtage von 1608 und 1645 bezüglich der Anerkennung der Protestanten verwies, sondern traf auch in 17 Punkten Regelungen zur aktuellen Rechtsstellung und zur Klärung sowohl staatskirchenrechtlicher wie innerkirchlicher Fragen, die hier wenigstens nach Stichworten verzeichnet werden sollen, weil sie eine bemerkenswerte Verbesserung der Position der Nichtkatholischen, also der nichtdominanten Religionen im Land bedeuteten. Der Hintergrund, auf dem das von Wien aus zugestanden wurde, war natürlich das Bemühen Leopold II. und seines Hofes, die Unruhe, die in den letzten Jahren der Regierung Josefs II. entstanden war und die in der Idee einzelner ungarischer Magnaten ihren Ausdruck gefunden hatte, den preußischen König Friedrich Wilhelm II. zum König von Ungarn zu wählen, zu dämpfen und das Land wieder zu befrieden. Die politische Position der Protestanten war so bedeutsam, daß Wien dieses Entgegenkommen an sie zu erbringen hatte, das da im Einzelnen folgendes umfaßte:

1. Die Übung der Religion, die Benützung der Kirchen, Türme, Glocken, Schulen und Friedhöfe wird überall und ohne Unterschied des Standes freigestellt. 2. Der Gottesdienst wird überall öffentlich; die Gutsherren sollen den Protestanten Bauplätze für Kirchen, Schule und Pfarrhaus zur Verfügung stellen. 3. Niemand darf gezwungen werden, am Gottesdienst einer anderen Religion teilzunehmen. 4. Die Protestanten sollen nur von ihren eigenen kirchlichen Vorgesetzten in kirchlichen Angelegenheiten abhängig sein, sie dürfen mit königlicher Genehmigung ihre gesetzgebenden Synoden und auch sonst ihre Beratungen abhalten. 5. Sie dürfen Schulen gründen, für deren Unterhalt sammeln und auch an ausländischen Universitäten studieren. 6. Römisch-katholische Priester dürfen von Protestanten keinerlei Gebühren fordern. 7. Kranken- und Gefangenenseelsorge werden garantiert. 8. Protestanten können jedes Amt erlangen. 9. Für Protestanten entfällt jener Teil der dekretalen Eidformel, in dem Maria und die Heiligen angerufen werden. 10. Die Protestanten dürfen ihre Stiftungen frei verwalten. 11. Bis evangelische Gerichtsbarkeit eingerichtet ist, kommen Eheprozesse von Protestanten vor staatliche Gerichte. 12. Wer den gegenwärtigen Besitzstand einer Kirche zu ändern versucht, wird bestraft. 13. Übertritte sind erlaubt, Proselytenmacherei hingegen verboten. 14. Die Religionsfreiheit erstreckt sich nicht auf Kroatien. 15. Mischehen werden weiterhin vor katholischen Priestern geschlossen, die Regelung der Kindererziehung blieb gegen 1781 unverändert. 16. Prozesse in Verbindung mit Mischehen gehören vor katholische Gerichte. 17. An den katholischen Feiertagen haben die Protestanten nach außen hin die Feiertagsruhe einzuhalten.

Kernaussagen dieser Regelungen waren die Gewährung der Autonomie der Kirche und der Gemeinden. Diese Möglichkeit zur selbständigen Regelung aller kirchlichen Angelegenheiten hatte drei Richtungen: a) in konfessioneller Hinsicht; die Angelegenheiten einer Konfession (Kirche) durften nur von Angehörigen dieser Kirche geleitet und geregelt werden; b) im Blick auf die Identität; die Kirche war eben nicht Teil des Staates, die Kirchengemeinde nicht Teil (Abteilung) einer politischen Ortschaft; c) im Blick auf die Setzung des Rechtes in der Kirche; unbeschadet des landesherrlichen Aufsichtsrechtes konnte die Kirche selbst ihre Ordnung und Verfassung bestimmen.

Schon am 12. September 1791 trat denn auch im Beisein des königlichen Kommissärs Josef Graf Brunswick in Buda der „Synodus“ zusammen, dem 26 Geistliche und 29 weltliche Abgeordnete angehörten; er beschloß einen umfangreichen Text als Grundordnung für die Kirche. Dieser Text ist – auch abgesehen von der Tatsache, daß er wieder die historische Kontinuität der ungarischen Kirche beschworen hat – aus verschiedenen Gründen von

Gewicht. Darum sollen auszugsweise grundlegende Sätze und einige Bestimmungen über Amt und Gemeinde hier angeführt werden:

### Erster Teil: Über die Kirchenleitung

*Canon 1.* Die evangelischen Kirchen A. C. und H. C. im Königreich Ungarn haben das Recht, ihr Kirchenregiment (ihre Kirchenleitung) unter der höchsten königlichen Aufsicht und Anerkennung (approbatio) selbst zu recht zu bringen, zu ordnen und einzurichten.

*Canon 2.* Dieses Recht der Ordnung und Einrichtung des Kirchenregiments üben sie durch ihre Repräsentanten und Delegierten aus, die aus allen Superintendenten in der gesetzlich (eingesetzten) Synode (versammelt sind) ...

*Canon 3.* ... beide Confessionen sind so miteinander verbunden, daß jede der beiden Kirchen an den in ihr tradierten Lehren und Dogmen, die dem Bekenntnis eigen sind, in der Kirchenleitung und durch die Anordnungen der Oberen festhält, hingegen in den Grundsätzen die Angemessenheit und Einheitlichkeit bewahren.

Die einzelnen oder lokalen Gemeinden (Kirchen)

*Canon 4.* Jede einzelne der lokalen Kirchen (Gemeinden) hat das Recht und die Verpflichtung, ihre Angelegenheiten nach den kirchlichen Gesetzen (Canones) durch ihren Convent zu leiten. Dieser besteht aus den Patronen der Kirche, die auch im Namen der irdischen Herren ihr Votum abgeben, sodann natürlich aus denen, die öffentlich in der Kirche (Gemeinde) verkündigen, also die Diener am göttlichen Wort, Schulrektor oder Professoren, dann sowie der Inspektor und die Senioren (Presbyter). Diese, nämlich der Inspektor und die Senioren (= Presbyter) werden nach der bisher üblichen Weise gewählt. Den Patronen aber, die in den Gemeinden, in denen sie (Mit-)Glieder sind, für den Unterhalt sorgen, kommt keine Herrschaft zu, sondern die Verpflichtung, diese durch Rat und Tat zu schützen und zu fördern.

Der fünfte Canon regelt die Zusammensetzung von Mutter- und Filialgemeinden; der sechste Canon gibt in umfassender Weise wieder, was den lokalen Conventen an „officia“, Pflichten und Rechten, zukommt. Von den 16 Punkten sollen die ersten elf wiedergegeben werden:

*Canon 6.*

1. Sie haben zu sorgen, daß der öffentliche Gottesdienst (cultus divinus publicus) geordnet und würdig gehalten und von den Gliedern der Gemeinde (Kirche) besucht wird.
2. Die Sorge und die Aufsicht über die Schulen, wobei insbesondere auch darauf zu achten ist, daß Kinder beider Geschlechter, soviel nur möglich ist, diese besuchen ...

3. Die Sorge um die Unterstützungen für Arme beider Geschlechter und für Waisen.
4. Die Sorge um die Kirchen (templum), die Gebäude, den Grundbesitz für Pfarre und Schule, um die Rechte und Freiheiten der Kirche, welcher sich die Besitzungen von Kirche, Pfarre und Schule erfreuen, um deren sorgfältige Verwaltung mitsamt der Einhebung der Abgaben und der Abführung von Beiträgen an das Senioratsconsistorium.
5. Was immer zur Kirchenzucht gehört, soweit es die Grenzen des lokalen Convents nicht überschreitet.
6. Die Beachtung und Ausführung dessen, was von den Oberen (Vorgesetzten) Consistorien vorgeschrieben wird, sowie der Schriftverkehr mit diesen.
7. Die Ausföhlung der Gehälter an die Diener (Pfarrer), Schulmeister und Kantoren, sei es in Geld oder in Naturalien, entsprechend den Vereinbarungen in der schuldigen Qualität. Für diese hat der Convent so vorzusorgen, daß keine Rückstände auflaufen; dort, wo die Pfarrangehörigen ihre Leistungen nicht erbringen wollen, hat er die Autorität des zivilen Magistrats (Herrschaft) anzurufen, vorher für diese Maßnahme aber die Zustimmung des Senioratsconsistoriums einzuholen.
8. Es steht ihnen das Recht zu, Minister (Pfarrer), Schulmeister und Kantoren zu berufen und aus der Kirche (Gemeinde) zu entlassen, und zwar mit Vorwissen der Oberen nach der bisher geübten Weise ...
9. Um die gerichtlichen Sachen der Kirche (Gemeinde); im Namen der Kirche (Gemeinde) hat der Inspektor aktiv wie passiv die Prozesse zu führen, so jedoch, wie es der lokale Convent vorgesehen hat; nach Möglichkeit ist der Senioratsinspektor zu informieren.
10. Alle Statuten der Kirche (Gemeinde), sowohl die schon errichteten (beschlossenen) wie auch der noch zu errichtenden, hat der Convent der Kirche (Gemeinde) dem Senioratsconsistorium vorzulegen.
11. Fromme Vermächnisse, die irgendwann immer der Kirche (Gemeinde) zukommen, sind von Fall zu Fall dem Senioratsconsistorium mitzuteilen.

Canon 16 regelt die Zusammensetzung des Senioratsconsistoriums: es soll aus dem Superintendenten, dem Inspektor und vier weltlichen (saecularis) und geistlichen (ecclesiasticus) Assessoren sowie einem Notar bestehen.

Dann folgt der 2. Teil des Synodenbeschlusses: „de officiis V. D. Ministrorum et Auditorum“ (über die Pflichten der Diener des göttlichen Wortes und der Hörer). Zunächst wird in 46 Canones gehandelt, „quoad officia Verbi Divini Ministrorum“ (was die Pflichten der Prediger anbelangt), dann folgen sieben Canones „quoad officia auditorum“, also was die Pflichten der Hörer (Gemeindeglieder) anbelangt. Dabei geht es um die Pflicht, Beiträge zu bezahlen (can. 47), um die gehörige Ehrerbietung gegen kirchliche Amtspersonen (can. 48), um ein christlich-ehrbares Leben (can. 50), um die Verpflichtung der Eltern, die Kinder zur Katechisation zu schicken (can. 52) und um die Kirchenzucht (can. 53). Schließlich soll noch auf den

Canon 10 des 5. Teils hingewiesen werden, in dem festgelegt wird, daß bei größeren Ausgaben in einer Gemeinde die Zustimmung aller Gemeindeglieder erforderlich ist.

Wenn man nun eine Wertung dieser Bestimmungen versucht, dann fällt zunächst auf, daß es in den Texten selbst nur wenig theologische Reflexion gibt, daß aber doch bedeutsame ekklesiologische und damit auch kirchenrechtliche Aussagen hinter den Sätzen des Synodenausschusses stehen. Die Kirchengewalt ist mit diesem Beschluß – mindestens grundsätzlich – dem Conventus übertragen, der diese im Namen der gottesdienstlichen Gemeinde ausübt. Das ist im Zeitalter eines erst langsam sich durchsetzenden Kollegialismus doch eine ganz gewaltige und höchst zukunftsweisende Aussage. Nicht ein Landesherr verfügt über die Kirchengewalt, sondern die Kirche selbst, vertreten durch ihre legitim bestimmten Organe. Die geistliche Verantwortung wird denn auch dem Convent in den Gemeinden zugewiesen, keinesfalls also dem Prediger alleine. Schließlich ist auch zukunftsweisend, daß dem Convent amtswegige und bestellte Mitglieder angehören, wobei die Bestellung zwar wahlähnliche Züge aufweist, ohne jedoch direkt als Wahl angesehen werden zu können. Freilich, die Gemeinde kommt nur unter dem Begriff „auditores“ vor. Und diesen Hörern wird dann eine Reihe von individualistisch verstandenen, freilich auf die Kirche bezogenen Pflichten und Rechten zuerkannt. So kann man den Beschluß also nicht nur als großartig und zukunftsweisend ansehen, und zwar auch nicht im Blick auf das Verhältnis von Amt und Gemeinde. Gegenüber anderen, gleichzeitigen (und auch noch späteren) Regelungen weist er allerdings einige geradezu umstürzende und theologisch großartige Züge auf.

c) In Österreich konnte man aufgrund der staatskirchenrechtlichen Lage erst mit einiger Verzögerung nachziehen. Im Gefolge der Revolution(en) des Jahres 1848 setzten Überlegungen ein, auch die Stellung der A-Katholiken zu verbessern. Zu den entsprechenden Beratungen wurden auch Vertreter des Protestantismus eingeladen. Am 28. Juli 1849 haben die Superintendenten und ihre „Vertrauensleute“ einen Entwurf für eine gesetzliche Regelung der Stellung der Evangelischen und ihrer Kirche beschlossen, in dessen § 19 der Begriff „Kirchengemeinde“ immerhin schon als Rechtsbegriff erscheint und dessen § 23 nicht nur den später im Staatsgrundgesetz von 1867 festgehaltenen Grundsatz formuliert, daß jede Kirche ihre inneren Angelegenheiten selbst leitet und verwaltet, sondern auch ausdrücklich das Wort „Autonomie“ dafür benützt. In dem am selben Tag fertiggestellten Entwurf für ein Wahlgesetz zur Bestellung einer verfassungsgebenden Generalsynode (und anderer Gremien) findet sich freilich der Ausdruck „Pfarr-

bezirk“, ohne daß dieser allerdings einen bestimmten Inhalt bekommen hätte. Die Superintendenten, die über das geistliche Amt nicht nachdachten, sondern einfach vom Staat die Besoldung der Geistlichen wünschten (§ 25 des Gesetzesentwurfes), haben aber doch die Gemeinde als rechtliches Element entdeckt und in die Diskussion eingebracht, wobei ihnen die geistlichen Grundlagen wohl klar gewesen sind.

Die Entwicklung ging aber vorerst in eine andere Richtung. Es blieb bei den Regelungen des Ministerialerlasses vom 30. 1. 1849, die trotz der Sittierung verschiedener Grundrechte durch das Märzpatent 1851 aufrecht bleiben sollten. Eine innerkirchliche Entwicklung ergab sich freilich daraus noch nicht.

Erst das Protestantenpatent vom 8. 4. 1861, das zwar weitgehend dem Septemberpatent 1859 für Ungarn entsprach, aber aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen in Ungarn zum Teil sehr heftig (nicht immer aus sachlichen Gründen) abgelehnt, in Österreich hingegen freudig begrüßt worden ist (ebenfalls nicht immer in zutreffender Weise), brachte eine weitere Entwicklung. Das Patent und die darauf basierende, vom Staat nach Rücksprache mit dem Consistorium ausgearbeitete provisorische Kirchenverfassung vom 9. 4. 1861 definiert die Ämter aus der Kirche und nicht mehr vom Staat her. Der Pfarrer wird als „geistlicher Vorsteher“ der Gemeinde bezeichnet, ist also mit dieser verbunden. Der Gemeindebegriff wird unter Rückbeziehung auf seine geistliche Dimension ausdrücklich als Rechtsbegriff eingeführt, und zwar sogar so, daß er nicht nur für die örtliche Gemeinde („Pfarrgemeinde“), sondern sogar zur Bezeichnung des Wesens der Kirche im Staat (natürlich nach Bekenntnissen getrennt) Verwendung finden konnte. Die Gemeinden – später fügte man hinzu: „verschiedener Stufen“ – sollten durch Vertreter geleitet werden, und zwar auch im geistlichen Sinne. Dabei kam den ordinierten Geistlichen als den Trägern des eigentlichen „Amtes“ in der Kirche eine besondere Stellung zu, und zwar sowohl als Vorsteher, neben denen jeweils auch ein „weltlicher Vorsteher“ (der Kurator) amtieren sollte, wie als Beauftragter zur öffentlichen Verkündigung.

Amt und Gemeinde wurden also in Verbindung miteinander gesehen und auch in ihrer Bestimmung aufeinander bezogen. Das Gemeindeprinzip sollte – sicher auch im konstitutionellen Sinne – zum grundlegenden Verfassungsprinzip werden, dem eine synodal-presbyteriale Ordnung entsprach. Wieviel nichtlutherische Ideen darin eingebracht wurden, läßt sich annähernd erkennen. Als problematisch wird man wohl die Vermengung des theologischen mit dem rechtlichen Gemeindebegriff erkennen können, wengleich sie immer noch das kleinere Übel gegenüber der vollständigen Scheidung beider Verständnisweisen darstellt, wie das vordem üblich gewesen ist.

### III. Entwicklungen bis zum Ende der Monarchie

In Österreich änderte sich trotz einer ständigen Arbeit an der Kirchenverfassung, die immer wieder, vor allem 1889/90, 1907 und 1913 zu Novellierungen führte, die zum Teil mit großer Sorgfalt vorbereitet worden waren, an den Grundprinzipien und auch an den relevanten Aussagen zu Amt und Gemeinde nichts oder nur ganz wenig, und zwar sowohl was den Begriffsinhalt selbst anbetraf, wie auch was die Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander berührte. Darum genügt es, einige Texte aus der letzten, in der Monarchie erarbeiteten Novellierung, die dann bis zum Jahre 1949 gegolten hat, abzudrucken.

Anders war es in Ungarn. Da tobte durch lange Zeit der Streit um die rechte Gestalt der kirchlichen Verfassung, und zwar zunächst einmal in den Distrikten, die sich um die Erarbeitung von sogenannten „Organisationsstatuten“ bemühten, dann aber auch wieder in der Generalsynode. Der Kirchendistrikt jenseits der Donau, zu dem der größere Teil des heutigen Burgenlandes gehörte, vermochte nach – buchstäblich – jahrzehntelangen Auseinandersetzungen im Jahre 1875 auf dem Districtsconvent zu Pápa ein solches Statut („Egyházi rendszer“) zu beschließen, das „auf Grund der früheren Kirchenordnung, der vaterländischen Gesetze, der Synodalgesetzgebungen und der Districtualbeschlüsse“ hergestellt wurde. Trotz einiger Merkwürdigkeiten enthält es auch recht bemerkenswerte Aussagen zum Verhältnis von Amt und Gemeinde, wobei nicht zuletzt die pastorale Dimension, die in die reinen Rechtsbestimmungen eingewoben wurde, als beachtenswert empfunden werden mag. Auffällig ist die sorgfältige Bearbeitung aller formalen Vorschriften, sodann die Inanspruchnahme staatlicher Hilfe für die Erledigung kirchlicher Aufgaben und die deutliche Betonung der Autonomie der Pfarrgemeinden, die in der Praxis freilich durch die Prädominanz einzelner domini terrestres – immer noch – und durch Kandidationsverfahren bei Wahlen, die obrigkeitlichen Einfluß zu perpetuieren vermochten, eingeschränkt war.

Aber nicht nur im Distrikt, sondern auch in der Landeskirche gab es lange Diskussionen, die zum Teil in erbitterter und verletzender Weise geführt wurden, weil man – zu Recht oder zu Unrecht – immer gleich die heiligsten Grundsätze gefährdet erachtete, um eine neue Verfassung. Erst in den Jahren 1891 bis 1893 wurden die entsprechenden „Gesetze ... durch die Synode der Gesamtkirche gebracht“. Am 18. 3. 1893 wurde das Werk durch Synodenbeschluß sanktioniert und am 4. 5. 1893 in der Sitzung der Synode veröffentlicht. Damit war eine neue Verfassung fertiggestellt worden, die sich von früheren Regelungen doch ein wenig unterschied.

Die Akzentsetzungen sind – im Gegenüber zu der österreichischen Regelung – charakteristisch. Hier Definition der Kirche, dort der Gemeinde, dort Anspruch auf Unterstützung durch die staatlichen Behörden, hier Rücksichtnahme auf ein landesherrliches Oberaufsichts- und Verwahrungsrecht, hier Betonung der Aufsichtsrechte, dort deutliches Herausstellen der Gemeindeautonomie. Und in beiden Fällen gab es die Verbindung eines relativ steilen Amtsbegriffes mit den Elementen der synodalen Ordnung der Kirche, aber auch das In-eins-Setzen von Gemeinde in rechtlichem und geistlichem Sinne. In beiden Regelungen fehlen Bezüge des Amtes auf eine Einsetzung durch Christus, und in beiden Fällen wird zwar die Stellung des Pfarrers in der Gemeinde geregelt, nicht aber über grundsätzliche Probleme nachgedacht. Die nachfolgenden Texte können das wohl beweisen.

a)

„Organisationsstatut (Egyházi rendszer) der Evangelischen A. B. j. d. Donau, ... Auf Anordnung des im Jahre 1875 zu Güns abgehaltenen Districtualconventes, Prot. Z. 34, aus dem ungarischen Original Wort- und Sachgetreu ins Deutsche übertragen“ (Güns 1876)

§ 2. Jeder Landesbewohner A. B. ist Glied der ungarischen evangelischen Kirche Augsburgischer Confession; genießt deren Rechte und trägt deren Lasten im Sinne und in der Tragweite der durch die kirchliche Gesetzgebung festgestellten oder in Zukunft festzustellenden Organisationsstatute.

§ 3. Eine aus mehreren solcher, in einem bestimmten Territorium lebenden evangelischen Individuen sich sammelnde Volkssumme, welche in Voraussetzung der Überwachung und Guttheißung der kirchlichen Aufsichtsorgane, zu gemeinschaftlichen Cultuszwecken, im Sinne der bestehenden Gesetze als Körperschaft sich organisirte und an gemeinschaftlichem Kirchendienste hält, bildet eine eigene Gemeinde und unterordnet sich als Solche der behördlichen Aufsicht der Gesamtkirche; hat aber auch durch gesetzliche Vertretung Theil an autonomen Rechten.

§ 7. Jedes evangelische Individuum A. C., das sich in irgend einer Gemeindeverbindung ansiedelt, oder 6 Wochen hindurch im Gremium derselben unausgesetzt aufhält, ist zum regelmäßigen Gliede derselben geworden; ist demzufolge, nachdem es ihre Rechte genießt, auch verpflichtet, ihre Gesetze anzuerkennen und ihre Lasten, nach Maßgabe der von der kirchlichen Behörde festgelegten oder künftig festzusetzenden Normative zu tragen.

§ 14. Dieses Leitungsorgan ist: Die allgemeine Gemeindeversammlung. Diese besteht aus allen selbständigen, Steuerlast tragenden Männern, deren Jeder gleiches Recht, Anträge zu stellen, zu berathen und abzustimmen hat. Witwen, selbstständige, einen Hausstand führende Jungfrauen und evangelische Gattinnen, die

in gemischter Ehe lebend, die Last unserer Kirche tragen, können ihre diesfälligen Rechte nur durch einen, unsrer Confession angehörigen Vertreter mittels Vollmacht ausüben.

§ 15. Ordentliche Vorsitzende der allgemeinen Versammlung sind: Der Ortspfar-  
rer und der Inspector; ...

*C) Des Pfarramtes Functionen und Pflichten.*

1. Bezüglich der Verkündigung des Gotteswortes.

§ 154. Des Lehrers Kanzelvortrag sei mit der heiligen Schrift und dem Bekenntnisse in Übereinstimmung; die biblische Begründung bilden im Allgemeinen die bei uns Evangelischen A.C. üblichen Evangelien und Episteln; anstatt welcher übrigens auch freie Texte aus der Bibel gewählt werden können.

§ 155. An Sonn- und von der Kirche angenommenen Festtagen rede er gut vorbereitet, und versäume an folgenden Tagen den Gottesdienst nicht ohne dringlichen Grund. Er bezeichne das der Predigt angemessene Kirchenlied, und halte an Wochentagen Morgenerbauungen.

§ 156. Er zeichne seine Predigten regelmäßig auf, daß er auf Verlangen des die Kirche visitierenden Superintendenten sie vorweisen könne.

§ 157. Er ermahne seine Hörer bei jeder Gelegenheit, in Liebe und Einigkeit mit anderen Relig. Bekennern zu leben und hüte sich, aus eben diesem Grunde, deren Ansichten und Gebräuche von der Kanzel zu lästern oder lächerlich zu machen.

§ 158. Auf der Kanzel hüte er sich vor Persönlichkeiten; seine Privatbeschwerden, seien sie auch begründet, bringe er nicht auf die Kanzel.

§ 159. Nachdem der ordentliche Pfarrer bezüglich alles von der Kanzel Besprochenen verantwortlich ist, ist er gehalten, so oft er sich vertreten läßt, sich Gewißheit darüber zu verschaffen, daß nichts, eine christliche Kanzel Entweihendes gesprochen werde.

§ 160. Er halte in den Wochentagen der Advents- und Passionszeit Schrifterklärungen, bezüglich Vorlesungen; an Sonntagen Nachmittags aber ½ Jahr hindurch mit den Schulpflichtigen Kindern Catechisation; ½ Jahr aber Schrifterklärung.

§ 161. In der gottesdienstlichen Ordnung und Liturgie mache er nicht eigenmächtig wesentliche Veränderungen; hüte sich überhaupt vor jenem Solchen nach auffallenden Aeußerlichkeiten, die mit unsrer Kircheneinfachheit im Widerspruche sind; und wenn auch flüchtig, doch nicht für die Dauer die echte Religiosität wecken.

§ 162. Er halte sich streng an die Zeitordnung, nach der der Gottesdienst gehalten wird.

§ 163. Er ist gehalten, in Filialen erster Classe an den, durch einen Vertrag mit der Muttergemeinde normirten Sonn- und Festtagen zur Abhaltung des Gottesdienstes zu erscheinen; die Fuhre stellt die Filiale, wenn der Vertrag es nicht anders bestimmt.

§ 164. Er senke seine Sichel nicht in fremde Saat, erlaube aber auch nicht, daß in seiner Gemeinde irgend Jemand ohne sein Wissen und seine Zustimmung predige oder sonst fungire; in solchem Falle aber, wenn er im Krankheitszustande oder Abwesenheitsfalle für einen Amtsbruder was immer für einen Seelsorgeract vollzieht, hat er, nebst Anschluß der Stolargebühr, demselben die Notiz des in die Matrike Einzutragenden pünktlich zuzustellen.

b)

„Verfassung der evangelisch christlichen Kirche augsb. Confession in Ungarn“, Amtliche Ausgabe, Budapest 1893

§ 7.

Die Exekutive der Staatsgewalt kann beansprucht werden den Gemeinden und deren einzelnen Gliedern, den Beamten und Dienern gegenüber, wenn diese sich widersetzen bei der Durchführung der durch die zuständigen kirchlichen Behörden innerhalb ihres Wirkungskreises gefaßten Beschlüsse, mit welchen einzelne kirchliche Beamte oder Diener vom Amte entfernt, des Amtes enthoben oder in ihre frühere Stellung wieder eingesetzt wurden, so auch bei ihrer Verfallung in das Tragen der Kosten, für das wider sie ergriffene Verfahren.

§ 9.

Die autonomen Körperschaften der evangelischen Kirche augsburger Confession sind: Die Kirchengemeinden, die Seniorate, die Kirchen-Districte und die Gesamtkirche; ihre obersten Beamten dagegen sind die, in der durch dieses Gesetz genau bestimmten Weise erwählten Vorsteher.

§ 11.

In der evangelischen Kirche augsburger Confession hat alle Macht ihre Wurzeln in der Kirchengemeinde.

Die Glieder der Behörden der Seniorate, der Kirchendistricte, der Gesamtkirche, wie auch die der Synode, sind Auserwählte der Kirchengemeinden und andere hiezu berechtigten Körperschaften; demgemäß ist sowohl die Gesetzgebung, als auch die Verwaltung der evangelischen Kirche augsburger Confession allezeit ein Ergebnis der Mitwirkung aller hiezu berechtigten Gemeinde-Mitglieder.

## § 12.

In der Gesetzgebung und auf allen Stufen der Verwaltung wird in der evangelischen Kirche augsburger Confession die gleichberechtigte Einflußnahme des geistlichen und des weltlichen Standes unversehrt aufrecht erhalten.

## § 13.

Auf die Verwaltung der evangelischen Kirche augsburger Confession ist jedes selbstständige Gemeinde-Mitglied, im Sinne dieses Gesetzes Einfluß zu nehmen berechtigt.

Jedes selbstständige Gemeinde-Mitglied hat die Pflicht die Lasten der Kirchen-Gemeinde verhältnismäßig zu tragen.

## § 41.

Glieder der Kirchengemeinde-Versammlung sind:

- a) von Amtswegen: die ordentlichen oder stellvertretenden Pfarrer der Kirchengemeinde, beziehungsweise die Pfarrer und die Kapläne, der Kirchengemeinde-Inspector und beziehungsweise der Vice-Inspector, die durch die Kirchengemeinde angestellten Religionslehrer, die Curatoren, die Cassiere, der Kirchengemeinde-Notär, der Rechtsanwalt, der Controllor, die an den durch die Kirchengemeinde erhaltenen Lehranstalten wirkenden evangelischen Lehrer und Professoren augsburger Confession und der Cantor (Leiter des Gesanges);
- b) die an den Gemeindelasten mittragenden großjährigen und selbständigen männlichen Glieder der Kirchengemeinde; in solchen Kirchengemeinden dagegen, in welchen die Gemeinde Mitglieder keine Kirchenlasten zu tragen haben, alle großjährigen und selbständigen männlichen Mitglieder der Kirchengemeinde.

## § 43.

Die Vorsitzenden der Kirchengemeinde-Versammlung sind ordnungsgemäß der Pfarrer und der Kirchengemeinde-Inspector.

*Der Pfarrer*

## § 62.

Der Pfarrer ist der eine Leiter der Kirchengemeinde, ihr Seelsorger und Vertreter und Leiter des Pfarramtes.

## § 63.

Als Seelsorger der Gemeinde überwacht und fördert er die Glaubenstreue und das sittliche Leben der Gemeinde-Mitglieder; zu diesem Behufe:

- a) verkündigt er das Wort Gottes;
- b) verwaltet die Sacramente und verrichtet alle heiligen kirchlichen Handlungen;
- c) sucht die Gemeinde-Mitglieder fleißig auf;
- d) führt Aufsicht über die Schulen, überwacht besonders den Religions-Unterricht; und
- e) vollführt überhaupt alle kirchenrechtlichen Aufgaben seines Amtes.

## § 64.

Die Anstellung als ordentlicher Pfarrer erfolgt durch Erwählung.

## § 65.

Zum Pfarrer kann jeder evangelische ungarische Staatsbürger augsburger Confession erwählt werden, der das 24. Lebensjahr überschritten und einen unbescholtenen sittlichen Lebenswandel geführt hat, der ferner den durch den General-Convent (normierten) festgesetzten theologischen Lehrkurs durchgemacht hat und die durch denselben Convent bestimmten Prüfungen bestanden hat.

*1. Sonstige ordnungsmäßige Beamte der Kirchengemeinde.*

## § 77.

Zu den ordnungsmäßigen Beamten der Kirchengemeinde gehören außer dem Pfarrer oder Leviten und außer dem Kirchengemeinde-Inspector: der Rechtsanwalt, der Notär, der Lehrer und der Curator (Kirchencassier), die alle dem Kirchengesetze unmittelbar unterstehen und deren Rechte und Pflichten, insoferne als sie in diesem Gesetze nicht angeführt und bestimmt erscheinen, statutenmäßig festzustellen sind.

*2. Außerordnungsmäßige Beamte.*

## § 78.

Es steht der Kirchengemeinde frei, außer den in diesem Gesetze namhaft gemachten Beamten, auch noch andere Beamte, deren Wirkungskreis durch Statuten (§ 16) festzusetzen ist, anzustellen.

## c)

„Verfassung der evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern“, R. G. Bl. Nr. 4/1892, II. Stück vom 5. 1. 1892

§ 1. Die evangelisch-christliche Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses, für welche diese Verfassung giltig ist, umfasst die Glaubensgenossen des betreffenden Bekenntnisses in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern der österreichisch-ungarischen Monarchie.

Auf dem Grunde des Evangeliums erbaut und beharrend, gestaltet sie sich auch in ihren kirchlichen Ordnungen nach den Lehren und Vorbildern der heiligen Schrift.

§ 2. Die Vertretung und Verwaltung der Kirche (§ 1) gliedert sich nach folgenden vier Abstufungen in: Pfarrgemeinde, Seniorat, Superintendenz (Diocese), Gesamtgemeinde aller Glaubensgenossen (Landeskirche) des betreffenden Bekenntnisses.

§ 22. Jede Kirchengemeinde gewährt allen ihren Angehörigen Antheil an den kirchlichen Gnadenmitteln, Anspruch auf den Dienst der Pfarrer, Theilnahme an den Anstalten und Rechten der Gemeinde.

Sie fordert von allen ihren Angehörigen ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes einen ehrbaren, christlichen Lebenswandel (1. Petr. 1,15; 2,12; 3,15, 16; Hebr. 13,18; Col. 1,10), insbesondere Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste (Luc. 11,28; Hebr. 10,25) und an der Feier des heiligen Abendmahles (Luc. 22,19; 1 Cor. 11,23–26); Friede unter einander (Marc. 9,50), Friede mit Andersgläubigen (Röm. 12,18; Hebr. 12, 14, 15); Gehorsam gegen die Gesetze des Staates (Röm. 13,1–7) und Treue gegen den Kaiser (Matth. 22,21; Luc. 20,25); Unterordnung unter die Bestimmungen der Kirchenordnung (Col. 2, 6, 7; 1. Cor. 14, 33, 40); Achtung vor den geistlichen und weltlichen Vertretern der Gemeinde und deren Beschlüssen (1. Tim. 5,17; 1. Thess. 5, 12, 13; Hebr. 13,17); Annahme der übertragenen Gemeindeämter (1. Cor. 12,4–31; 1. Petr. 4,10).

Sie hat das Recht (Gal. 6,10), die Leistung von Beiträgen zur Erhaltung ihrer Kirche, ihrer Schul- und Wohltätigkeitsanstalten zu fordern und nöthigen Falles zur Einbringung der von der politischen Landesstelle genehmigten Beiträge den Schutz und Beistand der weltlichen Behörde in Anspruch zu nehmen.

§ 23. Stimmberechtigte Mitglieder der Gemeinde sind jene männlichen Angehörigen derselben (§ 21), welche den kirchlichen Anforderungen (§ 22, 2) entsprechen, das 24. Lebensjahr zurückgelegt und dort, wo Erhaltungsbeiträge erforderlich oder üblich sind, dieselben wenigstens für die beiden letztabgelaufenen Jahre regelmäßig geleistet haben. Gemeinden, welche nicht Umlagen nach dem Steuer-gulden oder auf Grundlage kirchenbehördlicher Einschätzung erheben, bleibt es unbenommen, durch Localstatut (§ 25) die ziffermäßige Höhe des Betrages fest-zusetzen, von der die Stimmberechtigung abhängt.

Die Pfarrer, Vikare (Pfarrgehilfen) und die definitiv angestellten Schulleiter und Lehrer der evangelischen Schulen sind vermöge ihres Amtes stimmberechtigt.

## II. Das Pfarramt

### A. Pflichten und Rechte des Pfarrers.

§ 27. Zur Pflege des evangelisch-christlichen Lebens besteht in der Kirche in erster Linie das evangelische Pfarramt. Der durch die Gemeinde berufene Träger desselben ist der Pfarrer, dessen Gehilfe Pfarrvicar (Hilfsprediger) heißt. Alle geistlichen Amtsträger (Vikare, Pfarrer, Senioren und Superintendenten) stehen infolge ihrer Ordination als Geistliche einander gleich und üben ihre besonderen Befugnisse im Rahmen und Auftrage der Kirche, jeder innerhalb seines besonde- ren gesetzlichen Wirkungskreises.

§ 28.1. Die Kirche fordert von dem Geistlichen, daß er die Lehre der heiligen Schrift in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntnisse verkünde, in einem musterhaften christlichen Lebenswandel, in Treue gegen Gott und den Kaiser, und in Gehorsam gegen die Obrigkeit der ihm anvertrauten Gemeinde vorleuchte,

und in dem allen seine Pfarrangehörigen durch Wort und That bestärke und den Ernst und die Würde seines Amtes bewahre.

§ 28.2. Sie macht es ihm zur Pflicht, die ihm dargebotenen Mittel und Anregungen zu seiner wissenschaftlichen und praktischen Fortbildung gewissenhaft zu benützen, dagegen aller Nebengeschäfte, insofern sie wider die Würde des Amtes streiten oder Versäumnisse und Störungen im Amte mit sich führen, sich zu enthalten.

§ 28.3. Jeder, dem ein Seelsorgeramt übertragen wird, hat vor seiner Amtsbestätigung sich zu treuer Führung seines Amtes durch eigenhändige Unterschrift des dem Oberkirchenrathe vorzulegenden Reverses zu verpflichten (§ 133,2).

§ 29. Der Pfarrer ist der geistliche Vorsteher der Gemeinde und im Sinne der bürgerlichen Gesetze der zuständige Seelsorger für alle Angehörigen seines Sprengels. Als solcher hat er zunächst (§ 51) die kirchliche Ordnung, sowie den Frieden in der Gemeinde und die Rechte derselben zu wahren, und liegt ihm insbesondere ob:

§ 29.1. Die Verwaltung des Gottesdienstes nach der bestehenden kirchlichen Ordnung, die Predigt des göttlichen Wortes und die Spendung der heiligen Sacramente, die Verrichtung aller übrigen geistlichen Amtshandlungen, der Unterricht der Confirmanden (Katechumenen), ferner die kirchliche Kinderlehre (Jugendgottesdienste, Christenlehre) und, wo nicht anderweitig für denselben vorgesorgt ist, nach Möglichkeit auch der Religionsunterricht in der Schule, die Seelsorge, die Erhaltung der Kirchenzucht, die Betheiligung an der Armenpflege;

§ 29.2. als unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten der Lehrer unter Mitwirkung des Presbyteriums die Aufsicht über die Schulen seiner Gemeinde, insbesondere auch über den Religionsunterricht in den Schulen, insofern er diesen nicht selbst erteilt;

§ 29.3. die Führung der Kirchenbücher. Diese Kirchenbücher, nämlich die Tauf-, Trauungs- und Sterberegister (Matriken, Standesbücher), sowie die Confirmations- und Übertrittsbücher, führen die Pfarrer selbständig nach den bezüglichlichen gesetzlichen Bestimmungen; Auszüge, welche die Pfarrer aus den Matriken in gesetzlicher Form ausstellen, haben die Geltung öffentlicher Urkunden.

Die Pfarrer haben für sichere Aufbewahrung und gute Ordnung des Pfarrarchives zu sorgen. Dasselbe ist mittels genauen Inventars an einen neuen Pfarrer zu übergeben. Im Falle des Ablebens eines Pfarrers hat der Curator in Gegenwart eines Presbyters ein solches Inventar aufzunehmen und für die einstweilige Bewahrung des Archives Sorge zu tragen.

Über die Rechte und Pflichten des Pfarrers als ständigen Mitgliedes des Presbyteriums gelten die im § 49ff. enthaltenen Bestimmungen.

In Betreff seiner gesamten Amtsthätigkeit steht der Pfarrer unter der Aufsicht des Seniors und der höheren Kirchenbehörden.

§ 51. Das Presbyterium ist der Gemeindevorstand, welcher die Gemeinde nach außen zu vertreten und die unmittelbare Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten zu besorgen hat, mit Ausnahme derer, welche dem Pfarramte als solchem (§ 29) selbständig obliegen.

In seinen Wirkungskreis gehört insbesondere:

1. Die Unterstützung des Pfarramtes in der Pflege des christlichen Lebens in der Gemeinde, wozu neben dem eigenen Vorbilde besonders auch die persönliche Einwirkung und Dienstleistung der Presbyter dient;
2. die Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung, auch innerhalb der kirchlichen Gebäude während des Gottesdienstes, die Förderung der Sonntagsfeier und der Kirchengzucht. Unbeschadet des Oberaufsichtsrechtes der Kirchenbehörden bedarf der Pfarrer zur Abänderung der Ordnung oder Zeit der öffentlichen Gottesdienste und der in der Gemeinde bestehenden lokalen liturgischen Einrichtungen der Zustimmung des Presbyteriums. Dasselbe hat auch über die Einräumung des Kirchengebäudes für einzelne, nicht dem Gottesdienste der Kirchengemeinde dienende Handlungen, welche weder dem Interesse der Landeskirche, noch der Bestimmung des Kirchengebäudes zuwider sind, zu entscheiden;
3. die Sorge für die Einrichtung und Erhaltung der Schule, sowie die Mitwirkung bei der Aufsicht über dieselbe, insbesondere zur Wahrung des kirchlichen Einflusses auf die christliche Erziehung der Jugend;
4. die christliche Sorge für die Armen und Kranken; insbesondere die Witwen und Waisen, ferner für Verwahrloste und bürgerlich Bestrafte. Zu diesem Behufe kann es sich geeigneten Falles mit den bürgerlichen Armenbehörden, sowie mit etwa bestehenden Vereinen für diese Zwecke ins Einvernehmen setzen. Auch kann es sich zu seiner Unterstützung in dieser Arbeit Personen aus der Gemeinde beordnen; ...

#### IV. Schlußbemerkungen

Es waren verschiedene Erfahrungen, beziehungsweise von außen, also aus den politischen Verhältnissen kommende Faktoren, die zu unterschiedlichen Neubesinnungen über die Möglichkeiten der Gestaltung des kirchlichen Verfassungsrechtes führten, insbesondere auch zu neuen Überlegungen über das Wesen des geistlichen Amtes und seines Verhältnisses zur Gemeinde. Während diese Überlegungen nach 1918 in den Kirchen der ehemaligen Monarchie wieder eher von äußeren Voraussetzungen bestimmt waren, unter denen da und dort die Nationalitätenfrage eine gewisse Bedeutung hatte, kam es nach dem Zweiten Weltkrieg zu grundsätzlichen Überlegungen. Dabei spielte die seit etwa 1950 in der deutschen Theologie vor sich gehende Diskussion um „das Amt“ in der Kirche langsam, aber sicher eine gewisse Rolle; in Österreich waren Nachwirkungen der Theologischen Erklärung von Barmen spürbar, auch wenn diese *expressis verbis* nirgendwo zitiert worden ist.

In der österreichischen Entwicklung seit 1945 sind etwa folgende Tendenzen wichtig:

- a) Die theologische Begründung des „Amtes“, das als Einheit in einer Vielfalt von Funktionen und Beauftragungen erkannt wird, die freilich zum Teil sachlich, zeitlich oder personell eingegrenzt sind und daher auch ein unterschiedliches Maß an Anteil an dem „Amt“ haben.
- b) Die Differenzierung zwischen dem „geistlichen Amt“ (ministerium verbi divini) und dem historisch gewordenen Pfarramt, das ein Bündel auch nichtgeistlicher Funktionen einschließt.
- c) Der Versuch einer Definition des geistlichen Amtes von seinen ekklesiologischen Grundlagen her, damit aber auch in seinem Verhältnis zur Gemeinde, wobei der Begriff der „öffentlichen Verkündigung“ (nach CA 14) eine besondere Bedeutung erlangt hat.
- d) Die Fixierung der Bedeutung der Ordination und Vocation als gegenseitige Treueverpflichtung, die sich auf den Herrn der Kirche, die Kirche und die Gemeinde bezieht.
- e) Die Differenzierung zwischen demokratischen Formen im synodal-presbyterialen System und der konstitutionellen Demokratie, damit aber die Herausstellung des geistlichen Charakters von Gemeinde.
- f) Die Differenziertheit bei gleichzeitiger Verbundenheit des geistlichen und des institutionell-rechtlichen Charakters von „Gemeinde“; Vertretung ist daher in letzterem, nicht aber in ersterem Bereich möglich, allerdings sind Synode und Gemeindevertretung selbst geistliche Gemeinde.
- g) Die deutliche Trennung von innerkirchlichen Elementen und den dem staatlichen Gesetzgebungsrecht nicht entzogenen äußeren Faktoren im Dienstrecht der Pfarrer und der anderen im Bereich der öffentlichen Verkündigung tätigen Mitarbeiter der Kirche (Gemeinde).
- h) Die Beauftragung in ihrer doppelten Bindung an Kirche und Gemeinde als konstitutivem Element der Übertragung des „Amtes“ an eine Person, wobei der funktionale Charakter des Amtes deutlich betont wird.

Obwohl diese Erkenntnisse erst langsam in die Bestimmungen der Kirchenverfassung eingebracht werden können, bestimmen sie doch schon seit einiger Zeit die Diskussion und die Richtung, in der das Verhältnis von Amt und Gemeinde gesehen wird. Dabei spielen ältere grundsätzliche Diskussionen, wie jene, ob das Amt in der Gemeinde aufgegangen sei oder ob die Gemeinde ausschließlich eine creatio des Amtes sei, keine Rolle mehr, weil man das Spannungsverhältnis zwischen Selbständigkeit und Gemeinsamkeit sowie die Verankerung beider in Christi Werk als vorrangig zu beachten erkannt hat.

## Anmerkung

Vorstehender Text wurde aus den Notizen für den Vortrag erarbeitet, der am 5. 11. 1997 bei den Theologischen Tagen „Amt und Gemeinde. Kirchliche Entwicklungen in Südosteuropa“ des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen gehalten worden ist. Die letzten Teile sind damals dem Zeitmangel zum Opfer gefallen und werden hier gewissermaßen nachgebracht.

Die Entstehung läßt es als sinnvoll erscheinen, die verwendete Literatur nur summarisch anzugeben. Die meisten Texte sind unter Angabe der Fundstellen zitiert, andere, darunter der Beschluß der ungarischen Synode von 1791, finden sich in dem unten angegebenen Werk von Karl Kuzmany. Die Arbeiten des Verfassers sollen auf die Hintergründe der Bemerkungen im einleitenden und im abschließenden Teil hinweisen. Eine Geschichte der Verfassungen in den habsburgischen Ländern gibt es nicht, für Österreich sind die knappen Bemerkungen in den beiden historischen Arbeiten des Verfassers, die angegeben sind, zu beachten. Zur Einführung in die Grundlagendiskussion dient immer noch der TRE-Artikel, in dem auch die wesentliche, bis etwa 1977 erschienene Literatur angegeben ist.

Sven Hartmann/Diethelm Michel/Clemens Thoma/Jürgen Roloff/Richard Hanson/Knut Schäferdiek/Holsten Fagerberg/Carl Heinz Ratschow, Art. „Amt/Ämter/Amtsverständnis“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2, Berlin/New York 1978, S. 500ff.

Karl Kuzmany, Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht, Wien 1856.

Gustav Reingrabner, Zur rechtlichen Lage der evang. Kirche in den österr. Erblanden nach 1781, in: Österr. i. Gesch. u. Lit. 10/1966, S. 525ff.

Ders., Zur Entstehung der Verfassung der Evang. Kirche A. u. H. B. in Österreich vom 26. 1. 1949, in: Jahrb. f. Gesch. d. Prot. i. Öst. 99/1983, S. 109ff.

Ders., Von den Grundlinien der österreichischen Kirchenverfassung, in: Amt und Gemeinde 41/1990, S. 18ff.

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

Ders., Das presbyterial-synodale System in der Evang. Kirche in Österreich, in: ebd., 43/1992, S. 47ff.

Ders., Kirchenleitung – Gestalt und Aufgabe in einer lutherischen Kirche, in: ebd., 46/1995, S. 119ff.

Ders., Pfarrerdienstrecht und Kirchenverständnis, in: ebd., 46/1995, S. 106ff.

András  
Reuss

## Zur neueren Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn<sup>1</sup>

### 1. Der lange Schatten der Vergangenheit

Wenn über die neueren Entwicklungen in Ungarn gesprochen wird, ist es unvermeidbar, auch über die Vergangenheit zu sprechen. So sollen gleich am Anfang einige Gedanken zur Vergangenheit stehen.

– Festzustellen ist, daß vielfach in Form der Schwarz-Weiß-Malerei über die Vergangenheit gesprochen wird: Die Vergangenheit war schlecht, die Gegenwart ist gut. Dabei wird leicht übersehen, daß auch in der Vergangenheit treue Diener gewirkt haben und ebenso in der Gegenwart neue Versäumnisse Beschwer machen.

– Die Vergangenheit hat auch diejenigen geprägt, die, vielleicht sogar in heroischer Weise, Widerstand geleistet und gekämpft haben. Doch der lange Schatten der Vergangenheit verschwindet langsam. Jetzt haben *wir* die Verantwortung. Die Verantwortung für die Schuld der Gegenwart kann auf keinen anderen abgeschoben werden. Zumindest geht es nicht mehr auf die Weise wie in der Zeit, in der die Kirche als eine ohnmächtige Größe existierte. Früher hieß es: Wir dürfen das nicht. Und heute?

– Befreiung von Illusionen in Bezug auf die Vergangenheit und Gegenwart sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft tut not.

1945–47 entstand eine große Illusion der Befreiung, die Hoffnung auf schnellen Wiederaufbau und Demokratie. 1947–48 fand die Illusion ihr Ende. Der Aufstand von 1956 brachte die Illusion der Freiheit und der Neutralität. Die Hinrichtung von Imre Nagy 1957 und der Entzug der Anerkennung von Bischof Ordass 1958 führten erneut zum Ende der Illusion.

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 4. November 1997.

Das Jahr 1989 bewirkte dann einen Eindruck wie bei einer Silvesterparty zu Hause mit Champagner. Dem folgte die Ernüchterung im Jahr 1990 und die Depression 1991.<sup>2</sup> Die Zeit war teilweise geprägt von Ekel und Abscheu, weil keine Verurteilungen stattgefunden haben. Doch zu fragen ist, wie können einzelne verurteilt und angeprangert werden, wenn Hunderttausende auf irgendeine Weise mitgemacht – geschossen oder geklatscht – haben?

In der Tageszeitung *Népszabadság* wurde es in den 60er und 70er Jahren zum Ausdruck gebracht: Die Kommunisten haben früher geglaubt, wenn die Arbeiterklasse eines Tages an die Macht kommt und alle Produktionsmittel enteignet, sind wir am Ziel. Es war unsere Illusion in der Zeit der Wende, daß sich alles mit einem Schlag zum Besseren wenden wird.

Jetzt sehen wir uns in Analogie zu den Erfahrungen Israels nach der Befreiung aus Ägypten: Nun befinden wir uns in der Zeit der Wüstenwanderung, dann kommt die mühsame Zeit der Landnahme.

## 2. Das Leben in der Kirche

### 1. Das Miteinander in der Kirche

Zu spüren ist noch immer der alte gemeinsame Nenner der Gesellschaft, der sich in der Unzufriedenheit und in der Opposition gegen das System äußert(e). Das Bemühen, die Lücken des Systems auszunützen, um etwas zu erreichen, findet auch heute noch seinen Ausdruck darin, daß – gleich, was die Gesetze sagen – das zu tun ist, was der Arbeit der Gemeinde nützt. Und das zeigt sich nicht nur im Gegenüber zur Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Kirche.

Der Druck von oben, der früher das Zusammengehen erfordert hat, ist entfallen. In vielen Bereichen hat dies zu einer Betonung des individualistischen Ichs und damit zur Vereinzelung geführt. Diese Vereinzelung spüren sowohl die Gemeinden mit ihren Pfarrerinnen und Pfarrern als auch die Verantwortlichen in der Kirchenleitung. Einerseits fehlt untereinander oft die Bereitschaft zur Zusammenarbeit, andererseits wird manchmal der Bi-

2 So Iván Szelényi in der Ausgabe der Tageszeitung *Magyar Nemzet* vom 24. Dezember 1991. Vgl. auch die Tageszeitung *Népszabadság* in ihrer Ausgabe vom 2. Februar 1991, die vom Gefühl des Betrogeneins sprechen konnte angesichts dessen, daß alles anders gekommen ist, als man es sich vorher gedacht hatte.

schof angesehen als einer, der zu hoch steht. Doch vor uns ist das Ideal, daß gemeinsames Tun auch möglich ist, ohne daß die Erfahrung von Druck zum Miteinander nötig. Ähnlich steht als Ideal vor uns der rechte Gebrauch der Redefreiheit, in dem die Freiheit des Wortes ihren Ausdruck so findet, daß auch in Freiheit von der Liebe gesprochen wird.

Zu nennen ist auch die immer wieder zu spürende Vertrauenskrise. Diese hat einerseits in den Erfahrungen der Vergangenheit ihren Ursprung, die kaum eindeutig und klar beurteilt werden kann. Andererseits führt der nach wie vor anhaltende Mangel an entsprechend qualifizierten Menschen (bzw. inzwischen auch die Schwierigkeit, Menschen ihrer Qualifikation entsprechend entlohnen zu können) manches Mal zu nicht unproblematischen Stellenbesetzungen. Stellen können hin und wieder gar nicht anders besetzt werden, als sie besetzt sind, so daß gar nicht anders gelebt werden kann als mit dem status quo, mit dem fait accompli. Der Weg zu neuem Vertrauen ist mit viel Leid verbunden und braucht viel Zeit.

## 2. Das Streben nach innerkirchlichen Änderungen. Die Synode 1991–1997

Die Forderung nach der Einberufung einer Synode war z.T. verbunden mit der Einschätzung, als wären die bisherigen kirchlichen Gesetze schuld an den vergangenen vierzig Jahren. Doch die Frage stellt sich: Was soll mit den Änderungen erreicht werden? Was ist der Sinn der geplanten Änderungen? Zumindest der Versuch, die Gesetze ordentlich zu halten, sich ernsthaft an ihnen zu orientieren, könnte ein Schritt vorwärts sein.

*Vergangenheitsbewältigung:* In einer Erklärung formulierte die Synode ein Sündenbekenntnis und sprach von der Standhaftigkeit und dem Leiden von Menschen. Dabei wurden jedoch weder Namen von Schuldigen noch Namen von Unschuldigen/Standhaften genannt. Dies löste eine Diskussion darüber aus, ob dadurch nicht ein Verrat an den Standhaften begangen würde. Oder ob es besser sei, keinen Namen zu nennen, da neben die bekannten Standhaften auch viele Namenlose zu stehen kommen müßten. Auch die allgemein gehaltenen Formulierungen des Sündenbekenntnisses liessen fragen, ob es an Aufrichtigkeit mangelt oder ob dies doch eine berechtigte Ausdrucksform ist.

Erinnern möchte ich an ein Wort von Carl Friedrich von Weizsäcker: „Wollen wir politisches Unheil vermeiden oder beheben, so müssen wir versuchen, seine jeweiligen Gründe möglichst genau rational zu verstehen. Einer der häufigsten Fehler, die diese Urteilsbildung so schwer machen, ist

– davon bin ich überzeugt – die Suche nach dem Schuldigen. Wenn es mir gelingt, den Schuldigen zu finden, der niemals ich selbst bin, dann fühle ich mich entlastet. Dann kann ich gegen den Schuldigen kämpfen, und wenn ich siege, wird das Problem gelöst sein. Welch entsetzlicher Irrtum, welche schuldhaftige Selbstbelügung! Für wen hat Jesus die Geschichte vom Pharisäer und dem Zöllner im Tempel erzählt?“<sup>3</sup>

*Verhütung von Übergriffen, Mißbräuchen, Versäumnissen und anderen Fehlern der Vergangenheit:* Zu den Versuchen, Fehler der Vergangenheit künftig zu vermeiden, gehört die Entscheidung, die Amtszeit eines Bischofs nicht mehr als eine lebenslängliche zu bestimmen, sondern als bis zum Eintritt in den Ruhestand dauernd. So ist damit zu rechnen, daß ein eventueller Machtmißbrauch in Grenzen gehalten werden kann. Der Vorschlag, die Amtszeit eines Bischofs auf eine bestimmte Anzahl von Jahren zu begrenzen, wurde nicht angenommen.

Die Synode beschloß eine Neueinteilung des Territoriums in drei Distrikte ab 2001, die an die Stelle der beiden heutigen Distrikte treten sollen. Kaum eindeutig zu klären ist, welche Rolle bei dieser Entscheidung das Moment der Nostalgie und das der Rationalität gespielt haben.

Vollzogen wurde auf der Synode auch die Trennung von (a) Kirchenleitung, (b) Rechtssprechung und (c) Gesetzgebung (= Synode) mit entsprechender Unvereinbarkeit. Zur Kirchenleitung gehört das Presbyterium und die Vollversammlung, wobei auf ein paritätisches Präsidium (Geistlicher und Laie) geachtet wird. Ein Problem ist, ob die lutherische Kirche genügend qualifizierte Menschen zur Verfügung hat, so daß für die diversen Positionen eine Wahl unter mehreren Kandidierenden möglich wird. Auch ist noch offen, welche und wieviel Bürokratie auf Dauer für diese so gestaltete Ordnung nötig ist.

Im Blick auf Presbyterium und Vollversammlung ist zu sagen, daß früher viele formale Sitzungen stattfanden, da die freie Aussprache über die Situation und die Probleme vermieden wurde. Durch das neue Gesetz haben die Vollversammlungen auf der Gemeindeebene größere Bedeutung und Verantwortung bekommen als früher. Die Frage aber wird immer wieder neu gestellt, inwieweit die Vollversammlungen wirklich repräsentativ und aktionsfähig sind, wenn wir daran denken, daß sie sich aus Menschen zusammensetzen, die im Anschluß an einen Sonntagsgottesdienst, statt nach

3 C. F. von Weizsäcker, „In Christus – Hoffnung für die Menschheit“, in: „In Christus – Hoffnung für die Welt“. Offizieller Bericht der Siebenten Vollversammlung des Luthertischen Weltbundes in Budapest 1984, Genf 1985, S. 52–62, hier S. 55.

Hause zu gehen, noch in der Kirche bleiben, um anstehende Fragen zu verhandeln, und inwieweit die sich relativ zufällig ergebende Zusammensetzung der Vollversammlung wirklich dafür bürgt, daß hier kompetent und mit der notwendigen Sachkenntnis entschieden wird.

Zur Diskussion standen auch die Ausbildung wie der künftige Einsatz der Pfarrerinnen und Pfarrer sowie der Laien. Dabei wurden u. a. Fragen laut nach der Arbeitsteilung, nach der Entlohnung sowie nach der Wahrnehmung besonderer Fachkenntnisse. Ebenso wurde beschlossen, daß die Ausbildung der Theologiestudierenden künftig sechs Jahre umfassen und die Ordination nicht mehr unmittelbar nach dem Examen stattfinden soll.

Versucht wurde auch eine Regelung der kirchlichen Arbeitsfelder, die bisher kaum existieren konnten oder nur begrenzt funktionierten, wie der Bereich der Mission, der kirchlichen Vereinsarbeit, der Ausbildung (abgesehen vom Theologiestudium), der Medienarbeit.

### *3. Die neuen Möglichkeiten der Kirche und ihre Herausforderungen*

Während früher der kirchlichen Arbeit Grenzen von außen gesetzt wurden, sind wir heute herausgefordert, angesichts der Freiheit in der Gestaltung des kirchlichen Lebens und seiner Strukturen Prioritäten zu setzen, eine Auswahl zu treffen im Rahmen der vielfältigen vorhandenen Möglichkeiten. Doch woher sind die Kriterien zu nehmen, was sind sinnvolle Auswahlprinzipien?

In den Gemeinden stehen die Pfarrerinnen und Pfarrer vor den Möglichkeiten und Notwendigkeiten, Gebäude zu renovieren, Kontakte mit Politikerinnen und Politikern herzustellen, Gemeindeblätter zu erstellen, Religionsunterricht zu halten, Kindergärten, Schulen und Altersheime zu gründen, Begegnungen mit Partnergemeinden in Deutschland, Finnland und Siebenbürgen, z. T. auch schon in den USA zu pflegen, Unterricht in der örtlichen Mittelschule oder (pädagogischen bzw. technischen) Hochschule zu erteilen. Die dabei entstehenden Gefühle sind vielleicht mit denen zu vergleichen, die jemand empfinden mag, der von Brot und Wasser lebt und sich plötzlich vor den Möglichkeiten eines Lebensmittelgeschäftes sieht.

Neue Möglichkeiten für den kirchlichen Dienst tun sich auf und konfrontieren mit dem großen Unvorbereitetsein: Religionsunterricht muß nun z. T. nicht nur einer kleinen Gruppe erteilt werden, sondern einer ganzen Klasse. Für Krankenhaus-, Militär- und Gefängnisseelsorge, für die Jugendarbeit müssen neue oder veränderte Konzepte entwickelt werden. Bei religiösen und kirchlichen Programmen in Rundfunk und Fernsehen stellt sich

die Frage, ob traditionelle Veranstaltungen wie sonntägliche Gottesdienste gesendet werden oder ob auch neue Modelle Platz finden können.

Während früher die bloße Präsenz von Kirche bereits eine Botschaft war („Siehe, wir leben!“), wird heute nach Sachkenntnis und Kompetenz gefragt, um der Konkurrenz von Sekten, Religionen und Unternehmen standhalten zu können.

#### 4. Der innere Bestand der Kirche

*Moralische Nachgiebigkeit:* Inwieweit kann von der Kirche noch gesagt werden, daß sie das Salz der Erde ist, das Licht der Welt, die Stadt auf dem Berg? Die Zunahme der Ehescheidungen unter den Pfarrerrinnen und Pfarrern mag ein Beispiel sein für die Notwendigkeit des Nachdenkens darüber, inwieweit die Erörterungen über die evangelische Freiheit ersetzt worden sind durch die Diskussion über Menschenrechte. Immer wieder wird die Frage laut, ob Pfarrer und Pfarrerrinnen, Theologen und Theologinnen für die Lösung ihrer Probleme die gleichen Wege wählen können wie säkulare Menschen.

*Wiederzugewinnende Spiritualität:* Die traditionelle Spiritualität scheint heute trocken, bewegungslos, nicht ansprechend, langweilig zu sein. Nach veränderten Ausdrucksformen wird gefragt.

*Sachkenntnis statt Losungen:* Manches Mal entsteht der Eindruck, daß große Worte über Glauben, Vorfahren, Tradition, Jesus Christus als Herrn und persönlichen Erlöser und Heiland Sachkenntnisse ersetzen. Sachkenntnisse sind jedoch erforderlich, um in unserer Gegenwart Glauben angemessen zu formulieren.

*Finanzielle Probleme:* Durch die andauernde Inflation und die weiterhin ungeklärte Finanzierung unserer kirchlichen Arbeit durch Beiträge des Staates werden viele Energien gebunden. Neben der Frage, woher das benötigte Geld kommt, wird immer wieder neu nachzudenken sein darüber, wofür das vorhandene Geld ausgegeben wird. Liegt die Priorität auf der Finanzierung von Gebäuden oder von Veranstaltungen, von Gehältern oder von Ausbildung? Soll eine langfristige Planung erfolgen oder eine kurzfristige (z. B. wenige qualitativ höherwertige Bauten oder eher viele Bauten mit geringerem Anspruch)?

### 3. Das Leben in der Gesellschaft

1. Die atheistische Ideologie hat das Ausmaß der Säkularisation vergrößert und zugleich auch verdeckt. Heute ist die Säkularisierung der Gesellschaft in all ihrer Nacktheit zu sehen. Während die frühere Mentalität eher mit der Formulierung zu charakterisieren ist: „Die Religion ist wie ein Kranker im Koma, aber sie darf noch weiter existieren“, gilt heute eher: „Die Religion liegt im Koma, aber wir haben keine Mittel, um die Rechnung für die Lungenmaschine zu bezahlen.“

Herausgefordert sind wir, die Sprache der Zeit zu lernen, um die Sache des Evangeliums hörbar werden zu lassen. Wir realisieren noch immer nicht ausreichend, welches Ausmaß die Säkularisierung hat und sprechen immer noch die Sprache der Väter unserer Kirche. Nun stehen wir vor der Frage, ob wir die bekannten, traditionellen Wege gehen oder etwas Neues suchen sollen.

Wir haben lange Zeit die Anstrengungen der Theologie und der Gemeindegarbeit in Deutschland nicht verstanden. Jetzt befinden wir uns in mancher Hinsicht mitten in einer ähnlichen Situation.

2. Die Kirche wird nicht mehr durch die Diktatur der politischen und ideologischen Macht gegängelt. Sie will und soll aber auch nicht von der Macht der Wirtschaft, der gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnisse und vom Geltungsbewußtsein bestimmt sein.

Politiker lassen sich gern mit Pfarrern fotografieren. Die beste Versammlung ist eine, die mit Pfarrer oder Pfarrerin dekoriert ist. Dies gilt für Wahlversammlungen genauso wie für die Eröffnung einer Autobahn, den Produktionsbeginn einer Käsefabrik oder die Grundsteinlegung für einen neuen Flughafen.

Ein Mega-Kaufhaus bietet einen Raum für die sog. historischen Kirchen und ihren Dienst an. Die Miete ist niedrig. Die Zahl der Besucher des Kaufhauses geht in die Zehntausende jeden Tag. Welches Interesse soll man mit diesem Raumangebot verbinden? Ist es die Möglichkeit der Reklame zum Nulltarif für das Kaufhaus oder eine einzigartige missionarische Möglichkeit für die Kirchen? Auch fragt sich, inwiefern wir Bestandteil der Gesellschaft sind bzw. zu ihrer Gestaltung beitragen.

3. Missionarisches Bewußtsein, missionarischer Elan, Fähigkeit zur Mission:

– Erzählt wird von einem Erlebnis bei der Pfadfinderarbeit: Ein alter Herr kommt und erzählt eine Stunde lang, wie schön es gewesen ist, als er Pfadfinder war. Dann wird Tischtennis gespielt. Danach kommt ein anderer

alter Herr und erzählt eine Stunde lang ... Ist es das, was wir in unserer kirchlichen Arbeit wollen, was wir unter missionarischem Handeln der Kirche verstehen?

– Die Missionsschriften, die zwischen den beiden Weltkriegen erschienen sind, können jetzt neu gedruckt werden. Kommen so die Missions- und Bekehrungsgeschichten aus der Zeit der Jahrhundertwende zurück?

So stehen wir wieder vor der Frage: wo ist unser Entscheiden und Handeln von der Fähigkeit oder Unfähigkeit bestimmt, wo spielen fehlende oder vorhandene Fachkenntnisse eine wichtige Rolle?

– In früheren Zeiten konnte man von dem Sonderfall Kirche sprechen, vom Sonderfall kirchliche Diakonie, vom Sonderfall kirchliche Ausbildung. Jetzt werden die Anforderungen und Maßstäbe vom Staat gesetzt. Das bedeutet das Ende für die Anspruchslosigkeit der Amateure in den Schulen, in der Diakonie, in der universitären theologischen Ausbildung.

Das Dilemma, sich entweder in ein System einzufügen oder das Evangelium inmitten der Herausforderungen der Zeit zu verkünden, ist jetzt vielleicht sogar noch größer als in der sozialistischen Zeit. Denn damals haben wir gewußt, daß wir es mit einem Feind zu tun haben. Heute sind die Verhältnisse weniger eindeutig.

Mehrfach habe ich in den letzten Jahrzehnten über die Situation der Kirche in Ungarn berichtet. Vor der Wende waren die Berichte von dem Tenor bestimmt: Wir sind doch frei, denn wir leben ja. Es mag sein, daß dieser Tenor auch im Kontext von Propaganda zu verstehen ist. Aber gerade, weil es kaum möglich war, über Fehler und das uns Belastende zu sprechen, enthielt dieser Tenor auch eine für die Kirche und ihre Verkündigung wichtige Botschaft. Für das eigene Bewußtsein und die eigene Möglichkeit des inneren Überlebens bedeutete er eine Vergewisserung, daß trotz allen Elends Leben möglich ist. Und manches Mal mag er für die Hörenden ein Element an Trost beinhalten haben.

Nach der Wende spüren wir, daß die so lange ersehnte Freiheit auch Gefahren mit sich bringt. Wenn ich nun in meinen Berichten auf diese Gefahren hinweise, dann ist dies nicht ein Zeichen von Unzufriedenheit mit der neuen Situation. Aber wer über so lange Zeit erfahren hat, wieviel Schwierigkeiten gerade daraus resultieren, daß Gefahren und Probleme nicht benannt werden (können), möchte durch die Konfrontation mit den Gefahren auch davor bewahren, die Fehler einer früheren Zeit erneut zu begehen.

Christoph  
Klein

## Über die Lage und Zukunft der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien<sup>1</sup>

### I.

1. „Der Blick in die Zukunft“ ist eine bleibende Sehnsucht der Menschheit. Seit jeher haben Menschen nach der Zukunft ihres Lebens und der Welt neugierig Ausschau gehalten. Kennen wir nicht alle diesen Wunsch, uns vorzustellen, was auf uns, auf andere oder die Welt überhaupt zukommt? Schon von dem Kind an der Brust der Mutter möchten wir vor unserem geistigen Auge manchmal sehen, wie es wohl in zehn, zwanzig oder mehr Jahren aussieht, was es dann tun, was ihm widerfahren wird? Und könnten wir ein wenig in die Zukunft blicken – so meinen wir –, würden wir manche Fehler vermeiden, die wir später bedauern, würden wir in bestimmten Dingen anders urteilen, uns anders verhalten, andere Entscheidungen treffen.

Einer unserer – inzwischen heimgegangenen – Professoren, Ludwig Binder, hat vor bald einem halben Jahrhundert gelegentlich eines Gemeinschaftsabends des Theologischen Instituts – zur Erheiterung der Anwesenden – ein Bild von der Zukunft der damaligen Studenten dichterisch darzustellen versucht: Der eine Student erschien als wirtschaftlicher und emsiger Pfarrer, ein anderer als Dechant, ein dritter als Theologe, ein vierter als großer Prediger in der Stadt. Es waren Bilder, die sich an möglichen, durch das Elternhaus vorgezeichneten Entwicklungen, bisherigen Erfahrungen mit den heranwachsenden Theologiestudenten oder anderen ersten Anzeichen ihres Weges orientierten. Und doch ist alles ganz anders gekommen. Damals, in den fünfziger Jahren, hat wohl niemand an Auswanderung gedacht

---

1 Vortrag bei der Landeskirchenversammlung in Hermannstadt am 4. Juli 1998.

und das erahnt, was bereits in den siebziger Jahren in unserer Gemeinschaft begann und besonders nach 1989 zu einer ganz unerwarteten Entwicklung in unserer Kirche führte.

Auch in der Bibel treffen wir Situationen an, in denen nach Zukunft gefragt und Zukunft vorausgesagt wird, besonders in der Heils- bzw. Unheilsprophetie des Alten Testaments. Doch wissen wir, daß die Propheten nicht Leute waren, die das Kommende einfach „voraussagen“ wollten, sondern die Entwicklungen analysiert und gedeutet haben und sich dann von Gott berufen wußten, vor Wegen, die zum Verhängnis führen würden, zu warnen. Aber das verstanden sie immer als Weisung Gottes, die man hören und befolgen sollte, gerade weil Geschichte und menschliche Existenz nicht nach einem vorgegebenen Schicksal ablaufen, sondern die Zukunft aus Gottes Hand kommt und darum immer offen ist. Zukunftsschau im Sinne von „Wahrsagerei“ ist folglich in der Bibel verboten, wohl aus diesem Wissen heraus, daß dahinter eine Vorstellung von der Zukunft steht, die als unabänderliches Fatum gerade der Führung Gottes und seinem unerforschlichen Weg keinen Spielraum läßt. Sich auf eine bestimmte Zukunft festlegen zu wollen, indem man Zukunft „voraussagt“ oder sich voraussagen läßt, ist darum Unglaube im Sinne jener Haltung, in der man Gott eine Wendung, einen ganz anderen Weg gar nicht mehr zumutet. Denn der Gläubige weiß umgekehrt, daß Glaube – wie Gerhard Ebeling gesagt hat – „Zukunft schafft“. Unser Spekulieren als „Gespräch über die Zukunft“ wird im Glauben zum „Gespräch mit der Zukunft“, unser Wunsch, Zukunft zu kennen, wird zur Bitte, Gott möge unsere Zukunft gestalten. Zukunft ist für den christlichen Glauben nicht lediglich das „Fortdauern der Zeit über die Gegenwart hinaus, nicht ein leerer Raum, der sich vor uns erstreckt und in den vorzudringen sich gewissermaßen von selbst erledigt, so wie ein Stein vom Heute in das Morgen kommt, ohne daß damit etwas an ihm und mit ihm geschieht“. Das Wesen der Zukunft liegt vielmehr darin, daß der Mensch „sich angegangen weiß von der Zukunft und daß er selbst hoffend, sorgend oder wie auch immer sich zur Zukunft verhält und sie angeht.“ Erwartung von Zukunft bedeutet für den Christen, daß man sich mit der Zukunft „einläßt“, und wenn man sie aus Gottes Hand annimmt, mit ihm darüber sprechen kann, so wie das im Gebet geschieht. Das ist damit gemeint, daß – wenn wir Gott als einen Gott der Zukunft bekennen – unser Glaube Zukunft schafft, wenn es Gott gefällt: eine neue, gute, unerwartete Zukunft voller Überraschungen. Und das geschieht gerade im Aushalten unserer menschlichen – allzu menschlichen – Zukunft, indem Gott als die eigentliche Zukunft angenommen und gepriesen wird. Der Glaube macht es, daß Zukunft nicht zum Fluch sondern zum Segen, nicht zum Verderben sondern zum Leben, nicht zum Ende

sondern zum Neubeginn führt.<sup>2</sup> Das Wort „Zukunft“ erhält eine neue Bedeutung. Es ist das, was – von Gott – auf uns zukommt, nicht eine Traumwirklichkeit oder Märchenwelt. Von ihr gilt im Sinne des Bonhoeffer-Wortes: „Gott erfüllt zwar nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen.“

2. Solches Wissen vom Umgang des Glaubens mit der Zukunft hat die Christen jedoch nicht daran gehindert, nach Zukunft zu fragen, um zu planen, um die Gegenwart zu gestalten und das Leben im Einzelnen von der Zukunft her zu verstehen. In diesem Sinn ist auch christliche Eschatologie nicht bloß Lehre „von den letzten Dingen“ der Dogmatik, sondern sie hat es mit den „ersten Dingen“ des Glaubens zu tun. Das „Letzte“ hängt eng mit dem „Vorletzten“ zusammen und das „Vorletzte“ versteht sich erst vom „Letzten“ her, um diese von Bonhoeffer geprägten Begriffe heranzuziehen.

Die „Futurologie“, die schon in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts aufgekommen ist, wurde darum sehr bald auch von der Kirche beachtet. Wir übergehen hier die ersten Ansätze der Zukunftsforschung und Zukunftsdeutung, die im 16. Jahrhundert ihren Anfang nahmen (Thomas Morus, „Utopia“, 1516; Francis Bacon, „Nova Atlantis“, 1628; Thomas Campanella, „Civitas Solis“, 1643). Damals waren es Entwürfe einer besseren, heilen Welt. Im 20. Jahrhundert wurde daraus „Zwang und Verführung der Zukunft“: Das Geheimnisvolle der Zukunft verlor den Schleier des Unbekannten und wurde zum Gegenstand rationaler Erkenntnisse und Forschungen. Mehr noch: Es blieb nicht bei Erkenntnisdrang und Forschung, es kam gleichzeitig zu „futurologischen Initiativen“ wie Kongressen oder militärischen und industriellen Forschungsunternehmen, die eine neue Kooperation von Wissenschaft und Wirtschaft bedeuteten. Die Intensivierung der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, die Beschleunigung der wirtschaftlichen und technologischen Entwicklung ließ nun geradezu die Zukunft als ein Gespenst unvermuteter neuer Gefahren erscheinen: die Verdoppelung der Erdbevölkerung im Zeitraum einer Generation, die Grenzen des Wachstums, Hunger und Naturkatastrophen, Mangel an Wasser und anderen Energien, Eingriff in die biologische Substanz der Menschenart, die Entwicklung des Kommunikationswesens. Die technischen, ökonomischen, politischen Elemente einer planbar gewordenen Zukunft wurden immer unübersichtlicher. Es entstanden wissenschaftliche Arbeiten über die Zukunft der Menschheit und der Welt, das „Technical Forecasting in Perspective“, wie der Titel einer der ersten großen Voraussagen der Zukunft aus 1967, zusam-

2 G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, München/Hamburg 1964, S. 175ff.

mengestellt aus Voten von 280 Kontaktstellen (Institutionen, Industrieunternehmen, öffentlichen Instituten und privaten Vereinigungen) lautet.<sup>3</sup> Ähnlich sensationell war ein Bericht über die Chancen unserer Welt bis zum Jahr 2000, ein „Rahmenwerk für Spekulationen über die nächsten 33 Jahre“<sup>4</sup>. Ein weiteres Buch enthält hundert Äußerungen prominenter Fachleute aus den verschiedenen Verwaltungs- und Wissenschaftsbereichen über ihre Zukunftserwartungen bis zum Jahr 1985.<sup>5</sup> Zur Veranschaulichung dessen, was vor 35 Jahren über die Zukunft gesagt wurde, hören wir Zitate aus der Prognose von Olaf Helmer und Theodore J. Gordon, die 1963/64 im Auftrag der RAND-Corporation etwa hundertfünfzig Fachleute in sechs Expertengruppen nach der sogenannten „Delphi-Methode“ (!) befragt hatten:

„Die Welt von 1984: Die Erdbevölkerung hat um circa 40 Prozent zugenommen und beträgt 4,3 Milliarden, vorausgesetzt, daß vorher kein dritter Weltkrieg stattfindet. Wenn die gegenwärtigen Trends weitergehen, wird dies mit 80–85 Prozent Wahrscheinlichkeit nicht der Fall sein; diese Wahrscheinlichkeit könnte durch geeignete politische Maßnahmen noch auf 95 Prozent erhöht werden. Um den angewachsenen Bedarf an Nahrungsmitteln zu stillen, wird die Landwirtschaft durch Automation und die Verfügung über entsalztes Meerwasser intensiviert worden sein. Die Geburtenkontrolle wird praktiziert – mit dem Ergebnis, daß die Geburtenziffer weiter abfällt. In der Medizin sind Transplantationen von natürlichen und die Einpflanzung von künstlichen (plastischen und elektronischen) Organen allgemein üblich. Der Gebrauch von Medikamenten, die die Persönlichkeit beeinflussen (Personality Control Drugs) ist weit verbreitet und wird weitgehend akzeptiert. Allgemein benutzt man hochentwickelte Lernmaschinen. Automatisierte Bibliotheken unterstützen die Forschung, weil sie das erforderliche Studienmaterial selbständig herausuchen und aufbereiten. Eine weltweite Kommunikation wird vervollkommenet durch ein System von Funk-Satelliten und durch Übersetzungsmaschinen. Automation herrscht auf allen Gebieten – angefangen von vielen Dienstleistungen bis hin zu Entscheidungsmaschinen im Management. Auf dem Mond ist eine ständige Forschungsstation errichtet. Bemannte Satelliten zum Mars und zur Venus sind Wirklichkeit geworden. Weltraum-Laboratorien funktionieren. Maschinen können durch Fest-Kern-Atomreaktoren und Ionenmotoren angetrieben werden. Auf militärischem Gebiet ist die Kriegsführung zu Lande äußerst beweglich geworden, taktische Möglichkeiten werden automatisch ausgenutzt; sie werden unterstützt durch eine große Auswahl von Waffen: von nicht-tödlichen biologischen Kampfmitteln und Leichtgewicht-Raketen für den einzelnen Soldaten bis hin zu kleinen taktischen Atombomben und verschiedenen

3 Technological Forecasting in Perspective, Paris 1967.

4 H. Kahn/A. Wiener, Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000, Wien/München/Zürich 1968.

5 R. Jungk/H. J. Mundt (Hg.): Unsere Welt 1985. Entwürfe von 100 Wissenschaftlern aus fünf Kontinenten, München/Wien/Basel 1968.

Energiestrahlen-Waffen. Auf dem Lande stationierte Anti-Interkontinentalraketen sind höchst wirksam geworden. Die U-Boot-Abwehr hat große Fortschritte gemacht, aber verbesserte, tieftauchende und schwer zu entdeckende U-Boote stellen vor neue Probleme.

*Die Welt des Jahres 2000 ...* Zusätzlich tauchen vor allem folgende – dann typische – Perspektiven auf: die Bevölkerung ist auf 5,1 Milliarden (65 Prozent mehr als 1963) angestiegen. Durch großräumige Nutzbarmachung des Meeres (Ocean-Farming) und die Herstellung synthetischer Proteine sind neue Nahrungsquellen erschlossen worden. Die kontrollierte Atomkraft dient als neue Energiequelle. Neue Mineralrohstoffe werden aus den Meeren gefördert. Die regionale Wetterkontrolle ist aus dem Versuchsstadium heraus. Eine allgemeine Immunisierung gegen Bakterien- und Virenkrankheiten ist erreicht. Primitive Formen künstlichen Lebens werden in Laboratorien hergestellt. Erbkrankheiten können durch Gensteuerung (Molecular Engineering) korrigiert werden. Die Automation ist noch weiter fortgeschritten – von vielen untergeordneten Roboter-Tätigkeiten bis hin zu hochentwickelten Intelligenzmaschinen (High-IQ-Machines). Infolge der automatisierten Kommunikation hat sich eine Universalsprache entwickelt. Auf dem Mond machen Bergbau und Treibstoffgewinnung Fortschritte. Auf dem Mars sind Menschen gelandet und haben dort permanente unbemannte Forschungsstationen errichtet, während auf der Erde für den Fracht- und Personenverkehr Transportraketen benutzt werden. Wettersteuerung zu militärischen Zwecken ist möglich. Eine wirksame Anti-Interkontinental-Verteidigung durch aus der Luft startende Raketen und Energiestrahlen-Waffen ist entwickelt worden.

*Denkbare Umriss der Welt im Jahre 2100 ...* Die Erdbevölkerung könnte die Zahl von 8 Milliarden erreicht haben. Die chemische Kontrolle des Alterns kann bewirkt haben, daß sich die Lebenserwartung des Menschen auf über 100 Jahre erhöht. Durch biochemische Anreize könnten dem Menschen neue Glieder und Organe wachsen. Die Symbiose von Mensch und Maschine, die den Einzelnen befähigt, seine Intelligenz zu erhöhen, indem er sein Gehirn elektromechanisch an einen Computer anschließt, zeichnet sich als deutliche Möglichkeit ab. Die Automation ist natürlich mit Riesenschritten weitergegangen – das beweisen solche Dinge wie Haushaltsroboter, Faksimile-Übertragungen von Zeitungen und Zeitschriften und ein vollautomatisierter Transport auf den Straßen. Das Problem, alle Menschen angemessen mit allem Lebensnotwendigen zu versorgen, ist voraussichtlich durch internationale Abkommen gelöst; diese sind infolge des Überflusses von neuen Energiequellen und Rohstoffen im 21. Jahrhundert möglich geworden. Es könnte sogar sein, daß Rohstoffe nicht mehr durch differenzierte Abbaufverfahren gewonnen werden, sondern, ökonomisch ergiebiger, durch Umwandlung von Elementen. Möglicherweise sind revolutionäre Entwicklungen durch eine Kontrolle der Schwerkraft, deren Gravitationsfeld veränderbar ist, zu erwarten. Auf dem Mond mag eine dauernde Siedlung etabliert sein, eine reguläre und kommerziell genutzte Verkehrsverbindung besteht zwischen ihm und der Erde. Eine ständige Forschungsstation auf dem Mars, Landungen auf den Jupitermonden und bemannte Raumschiffe, die über den Pluto hinausfliegen, sind wahrscheinlich ebenfalls verwirklicht. Möglicherweise befindet sich sogar eine aus mehreren Generationen bestehende Gruppe auf dem Weg zu anderen Sonnen-

systemen; das ist denkbar, wenn die Teilnehmer teilweise künstlich in langfristigen Tiefschlaf gehalten werden. Wechselseitige Kommunikation mit außerirdischen intelligenten Lebewesen ist sicher möglich“<sup>6</sup>.

Die erwähnte Publikation „Unsere Welt 1985“ war der Anlaß für die damals Aufsehen erregende, für manche schockierende Veröffentlichung des damaligen Generalsuperintendenten Günter Jacob (Cottbus) mit dem Titel „Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985“. Damit übernimmt die Kirche die „Futurologie“ auch für ihren Bereich (der Begriff wurde 1943 geprägt und von Carl Friedrich Weizsäcker kritisiert, der ihn lieber durch „Mellontik“ ersetzen wollte; Erich Hertzsch hatte „Prognostik“ vorgeschlagen). Günter Jacob versteht diese neue Wissenschaft als „Planungspragmatismus“, durch den problematischen Entwicklungstendenzen begegnet werden soll, die fachwissenschaftlich voraussehbar sind. Sie muß von utopisch inspirierter Totalplanung unterschieden werden und ist nicht „Verwirklichung höchster Güter, sondern Vermeidung höchster Übel“, nicht „enthusiastischer Griff nach der Zukunft“, sondern „Praxis prospektiver Selbsterhaltung“ und „langfristig kalkulierende Sicherung von Lebensbedingungen“<sup>7</sup>. Viel beachtet wurde damals auch das Buch des Holländers J. C. Hoekendijk „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“<sup>8</sup>. In diese Richtung weist auch das Hauptthema der Teilsynode der EKD vom Oktober 1968, das lautet: „Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt.“ – Wenn man heute diese Publikationen liest, stellt man fest, daß davon 1985 manches eingetroffen war, vieles aber anders gekommen ist, einiges ganz anders, besonders durch die Ereignisse nach 1989, mit denen niemand gerechnet hat.

3. Wir können und wollen auf diese Fragen, so sehr sie interessant sind, hier nicht weiter eingehen. Es sollte lediglich darauf hingewiesen werden, daß auch in der Kirche – und ebenso in der Theologie – die Frage nach der Zukunft, gerade angesichts ihrer Bedrohung, schon längst gestellt wurde und daß uns unser Zeitalter gelehrt hat, wie sehr – jedenfalls auf diesem Gebiet – die Entwicklung in ganz anderer Richtung verlaufen kann als vorher „prognostiziert“. Hierher gehören auch die Voraussagen Bonhoefer-

6 Wolf-Dieter Marsch, *Zukunft*, Stuttgart/Berlin 1969, S. 22–25. Anmerkung: Die Erdbevölkerung ist heute auf fast 6 Milliarden gestiegen (genau: 5 900 121 580).

7 G. Jacob, *Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985*, *ZdZ* 1967/2, S. 421.

8 J. C. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, deutsch erschienen 1964.

fers vom Ende des „religiösen Zeitalters“ und dem unaufhaltsamen Fortschreiten der Säkularisation in Welt und Kirche.

Trotzdem wird man nicht darauf verzichten können, sich mit der Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft zu beschäftigen. Das geschieht heute in einer Fülle von Publikationen auf allen Ebenen in Kirche und Theologie. Die Ausgabe des „Jahrbuch Mission“ 1997 zum Beispiel führt den Titel „Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft“ und spricht von der „Allgegenwärtigkeit der Zukunftsfrage“: „Die Frage nach der Zukunft der Kirche ist allerdings alles andere als sensationell. Sie entsteht aus dem allgemeinen Kontext unserer Zeit, indem sich die Zukunftsfrage an allen Ecken und Enden stellt. Offenbar ist nichts mehr, wie es war, und kann deshalb in seiner alten Gestalt auch nicht fortgeschrieben werden. Das jedenfalls scheint das derzeitige Lebensgefühl zu sein. Es datiert etwa zurück auf die Zeit der Zusammenbrüche im ehemaligen Ostblock ... Ein Jahrhundert, das so optimistisch, so fortschrittsgläubig, so voller Verheißungen begonnen hatte, dann aber auch durch alle seine Greuel nicht zur Selbstbesinnung kam, scheint in allgemeiner Verstortheit zu Ende zu gehen“<sup>9</sup>.

Allerdings spricht man heute lieber von Trends. Stephan Holthaus – Dekan der Freien Akademie in Gießen – läßt eben ein Buch mit dem Titel „Trends 2000“ erscheinen.<sup>10</sup> Angesichts der „modernen Heils- und Unheilspredigten“ oder der Prognosen der Soziologen (wie Ulrich Beck, Peter L. Berger oder Peter Groß) beschreibt er die „Seelenlage der Nation“ mit Hilfe der „Trendanalysen“ unter folgenden fünf Gesichtspunkten: Pluralismus, Individualismus, Materialismus, Erlebnissucht und moderne Religiosität. Er folgert daraus: „Christen können nur dann in eine Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der säkularen Kultur treten, wenn sie selbst ein Fundament haben, das sich nicht nach dem Wind der Mode Meinungen und Trends dreht. Nur so können Christen im dritten Jahrtausend eine wichtige Rolle für die westliche Gesellschaft spielen“<sup>11</sup>. Erinnert werden darf auch an die EKD-Studien, die sich mit den Trends in der Kirche befassen, besonders die Untersuchungen über die Mitgliederstruktur, in denen folgenden Fragen nachgegangen wird: Wer gehört zur Kirche? Was wird von der Kirche erwartet? Was ist den Menschen wichtig? So erschien 1972 die Studie „Wie stabil ist die Kirche?“, 1982 „Was wird aus der Kirche?“ und 1992 die Studie mit dem programmatischen Titel „Fremde Heimat Kirche“. Die Ergebnisse dieser Studien liegen erst jetzt vollständig vor.

9 K. Wilms, in: Jahrbuch Mission 1997, Hamburg 1997, S. XIV f.

10 St. Holthaus, Trends 2000, Basel 1998.

11 Aus: „Idea-Spektrum“ Nr. 50/10. Dezember 1997, S. 20–22.

Höchst aufschlußreich dabei ist die Studie über die Frage „Was die Menschen wirklich glauben“, erschienen als Buch unter dem Titel „Die neuen Gesichter Gottes“<sup>12</sup>. Die Tatsache, daß es in Deutschland ein Drittel Konfessionslose gibt (ein Drittel ist evangelisch, ein Drittel katholisch), in den neuen Bundesländern nur 20 % zur Kirche gehören, während es in den alten Bundesländern 80 % sind, muß unter neuen Gesichtspunkten gesehen werden, die diese Studie mitberücksichtigt, indem sie auch Kirchenferne oder aus der Kirche Ausgetretene befragt hat. – In Anlehnung an den erwähnten Buchtitel würde ich für uns lieber von den „neuen Gesichtern der Kirche“ sprechen. Damit ist schon angedeutet, daß unsere Zukunftsprobleme auf einer ganz anderen Ebene liegen. Welche Trends auf dem Wege unserer Kirche in das Jahr 2000 und danach können wir beschreiben? Wie wird das „neue Gesicht unserer Kirche“ aussehen? (1.); Welche Aufgaben erwarten uns in dieser gewandelten Kirche? (2.); Wird es in dieser Kirche noch Platz geben für solche, die ein Theologiestudium zum Dienst in dieser Kirche absolvieren? (3.) – Diesen Fragen wollen wir uns nun zuwenden.

## II.

1. Die dramatische Entwicklung in unserer Gemeinschaft als Deutsche in Rumänien durch den Massenexodus nach 1989, die zum Zusammenbruch der volkskirchlichen Strukturen unserer Gemeinden geführt hat, war für uns eine in unserer gesamten Geschichte nie dagewesene Herausforderung. Angesichts dieser Lage wurde ich bereits nach meiner Wahl und Einführung in das Bischofsamt 1990 sowie bei unzähligen Gelegenheiten in den darauffolgenden Jahren immer wieder von in- und ausländischen Journalisten, Freunden und Beobachtern unserer Kirche sowie von besorgten Gemeindegliedern gefragt: „Wie sehen Sie die Zukunft Ihrer Kirche?“ Diese skeptische oder – nicht selten – erwartungsvolle Frage, die ich mir auch selbst stellen mußte, hat mich veranlaßt, in meiner gesamten Tätigkeit diesem Problem theologisch und geistlich nachzugehen und „Ausschau nach Zukunft“ zu halten. Dieses Wort Ausschau stelle ich daher zunächst dem Reden von der „Vision“ gegenüber. Denn damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich in diesen Bemühungen um die Beschreibung des zukünftigen „Gesichts der Kirche“ nicht um ein vorgegebenes Konzept,

---

12 K. P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

eine eigene Schau – am wenigsten eine „Vorschau“ – handelt. Gemeint ist vielmehr ein Suchen nach Signalen, ein sich Um-Blicken in der neuen Situation und vor allem das „Auf-Sehen“ auf Jesus Christus „im Horizont des Glaubens“, also in dem Glauben, daß unsere Kirche trotz dieser äußeren bedrohlichen Lage Zukunft hat, wenn wir uns auf Gottes Wegen führen lassen und gehorsam auf seinen Willen und Plan achten.

Das ist freilich etwas anderes als „Futurologie“, „Mellontik“ oder „Prognostik“. Doch können wir von dieser wissenschaftlichen Behandlung des Zukunftsproblems so viel lernen, daß es auch bei der „Ausschau nach Zukunft“ der Kirche „im Horizont des Glaubens“ heilsam, ja notwendig ist, konkrete Fakten, Entwicklungen, Trends, Tendenzen aufmerksam und nüchtern zur Kenntnis zu nehmen – und das nicht, um Unkenrufe über das „Finis Saxoniae“ laut werden zu lassen oder das „Ende“ anzusagen, sondern – im Gegenteil – sich auf neue Weisen der Hoffnung, den eigentlichen Grund unseres Glaubenshorizontes, das Wesen christlicher Hoffnungsinhalte zurückzubesinnen. Konkret gesagt: Es ist die Besinnung darauf, über das Thema „Zukunft der Kirche“ nicht rein „innergeschichtlich“ zu sprechen, wie das im Lauf unserer Geschichte vor allem geschah, also so wie man über die „Zukunft des Jahres 2000“ in der Wissenschaft, in der Politik, in der Wirtschaft des heutigen Europas spricht oder über ein philosophisches, ethisches oder sonstiges Problem (z. B. „die Zukunft der Ehe als Institution“). Bei dieser „innergeschichtlichen“ Betrachtung weist die Fragerichtung immer auf das verräterische „Noch“ hin. Noch gibt es dies, noch gibt es das: unsere heutigen Strukturen, das gegenwärtige Europa, die traditionelle Ehe. Doch damit ist gleichzeitig gesagt, daß dieses alles irgendwann einmal nicht mehr existieren wird und vielleicht in nächster Zukunft zu Ende geht. So gesehen, also rein „innergeschichtlich“ betrachtet, haben diejenigen recht, die eine Zukunft unserer evangelischen Kirche in Rumänien bezweifeln.

Die Frage ist, ob dieses „geschichtliche“ Ende einer zusammenbrechenden Institution wirklich das Ende schlechthin bedeutet. Der „harten Wirklichkeit“, wie sie die Statistik ausweist, der gemäß es immer mehr „zu Ende geht“, steht eine „gegläubte Wahrheit“ gegenüber. Oder schlicht gesagt: Der Geschichte steht der Glaube gegenüber. Aber es gibt ebenso eine „Geschichtswirksamkeit des Evangeliums“, wie Bischof Friedrich Müller II., beides zusammensehend, formulierte.<sup>13</sup> Der Glaube oder die „gegläubte Wahrheit“ ist also auch eine Wirklichkeit, die „geschichtswirksam“ wird, aber eine

13 Fr. Müller, Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis, Stuttgart 1956.

„größere Wirklichkeit“.<sup>14</sup> In diesem Sinne wollen wir uns zunächst der „harten Wirklichkeit“ zuwenden, mit der wir uns im Jahre 2000 und danach zu konfrontieren haben.

Die Seelenzahl der Gesamtkirche wird auf rund 15 000 sinken, das ist die Gemeindegliederzahl von Hermannstadt in den siebziger Jahren, also noch vor einem Vierteljahrhundert. Es ist ein Zehntel der Mitglieder, die unsere Kirche vor zwanzig Jahren zählte, ein Zwanzigstel der Größenordnung der Siebenbürger Sachsen vor dem Zweiten Weltkrieg (in Großrumänien betrug die Seelenzahl unserer Kirche fast 400 000). Von den etwa 250 Gemeinden werden 200 unter 50 Seelen zählen, davon wenigstens 125 – also die Hälfte aller Gemeinden – unter 20 Seelen. Über 1 000 Seelen werden nur drei Städte haben (Hermannstadt, Kronstadt, Bukarest), über 500 Seelen nur eine weitere Stadt (Mediasch). Alle übrigen Städte und Dörfer werden unter 500 Seelen sein (darunter Schäßburg, Zeiden, Heltau). Damit wird sich das gewandelte Gesicht unserer Kirche noch weiter verändern. Anstelle der einstigen sächsischen Landgemeinden, die in eine uralte traditionelle Ordnung eingebunden waren und eigenständig, durch kirchenordnungsgemäße Vertreter bis in die Kirchenleitung präsent waren, treten immer mehr Kleinst- und Restgemeinden, denen die Möglichkeit weitgehend abgeht, für ihre geistlichen und weltlichen Belange selbstverantwortlich zu sorgen, wie das einst der Fall war („Self-Government“ nannte das Charles Boner im 19. Jahrhundert). An die Stelle der einst nicht weniger selbstbewußten Stadtgemeinden sind auf etwa ein Zehntel ihres einstigen Bestandes geschrumpfte Gemeinden getreten, die sich aus den Resten der alten sächsisch geprägten Gemeindeglieder und neu hinzugekommenen zusammensetzen, die rumänisch sprechen oder deutsch gerade verstehen, einem anderen Kulturbereich angehören und sich nur mit bestimmten Aspekten des Gemeindelebens identifizieren können, andere ablehnen oder auf deren Änderung drängen (z. B. das Sprachproblem im Gottesdienst). Das stellt die Kirche vor völlig neue Aufgaben und Herausforderungen, zumal Siebenbürgen nicht mehr das Übergewicht behalten haben wird, das es einst hatte, und neue Aufmerksamkeit den vielen Städten außerhalb Siebenbürgens geschenkt werden muß. Diese fanden bis dahin – als evangelische Diasporagemeinden, die sich immer schon in einem andersartigen nationalen und konfessionellen Umfeld befanden – geringe Beachtung, weisen jetzt aber mitunter mehr Seelen auf als rund 100 ehemalige starke siebenbürgische Dörfer, die inzwischen zu Restgemeinden geworden sind (Städte wie Reschitza, Lugosch im Banat; Ploieşti, Craiova, Râmnic im Altreich; Jassy in der Moldau, aber auch Städte,

---

14 D. von Oppen, *Der sachliche Mensch*, Stuttgart 1968, S. 112ff.

wo wir keine eigenen Gemeinden haben, sondern es nur von der ungarischen Evangelischen Synodal-Presbyterialen Kirche betreute deutsche evangelische Gläubige gibt, wie in Klausenburg, Arad, Temeswar, Großwardein, Satu Mare, verdienen und erfahren daher zunehmende Aufmerksamkeit). Die bisherige Erfahrung hat gezeigt – und diese Tendenz wird zunehmen –, daß in den Städten, auch in ihrer neuen Größenordnung und veränderten Gestalt, sich ein lebendiges kirchliches Leben erhält, daß der Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch verhältnismäßig gut bis sehr gut ist, daß die geistlichen Dienste der Kirche gerne angenommen werden und dementsprechend die Angebote wachsen (Bibelstunden, ökumenische Veranstaltungen, Helferkreise, Gemeindeabende, spezielle diakonische Tätigkeiten, kirchenmusikalische Arbeit, Rüstzeiten für Pfarrer und ehrenamtliche Mitarbeiter u. a.). Damit aber kommen wir zu der zweiten Frage nach den zukünftigen Aufgaben unserer Kirche.

2. Neben der Veränderung des „Gesichts unserer Kirche“ im Blick auf die Größe und ihre neue Gestalt müssen wir die Verschiebung in ihrem Aufgabenbereich beachten. *Die neuen Aufgaben* in unserer Kirche fordern zunehmend unsere Kräfte. Neben den klassischen Tätigkeitsbereichen – wie Predigt, Kasualien, Seelsorge und Katechese – kommen verstärkt andere Herausforderungen auf uns zu. Hierher gehört zunächst der Religionsunterricht in den Schulen. Im Jahre 1997/98 gibt es in 45 Gemeinden religionspädagogische Arbeit und 61 Religionslehrer, von denen 21 Pfarrer und elf Theologiestudenten sind. Wie sehr der Religionsunterricht gefragt ist, zeigen die Beispiele in den Städten: in Hermannstadt z. B. werden rund 1600 Schulkinder unterrichtet, eine Zahl, die fast der Seelenzahl der Gemeinde gleichkommt, weil die meisten Kinder rumänisch-orthodoxer Herkunft sind. Ob diese Situation gleichbleiben wird, ist fraglich; doch wird in den kommenden Jahren damit zu rechnen sein, daß diese Aufgabe in gleichem Maße unsere Kräfte fordert und noch stärker von ausgebildeten Theologen wahrgenommen werden wird. Unbestritten und in zunehmendem Maße wird uns weiterhin die Diakonie fordern. Vielfältige Aufgaben in diakonischen Einrichtungen, Sozialstationen, Altenheimen, diakonischen Diensten wie Essen auf Rädern, Medikamentenfürsorge, ambulante und stationäre Krankenpflege, Unterstützung von Armen, Vereinsamten, Alleingeblienen werden das Gesicht unserer Kirche weiterhin prägen. Ferner wird eine gleichbleibende, immer dringlicher werdende besondere und schwere Aufgabe zur Sicherung oder Rettung des Kunst- und Kulturgutes in den aufgelösten oder in Auflösung begriffenen Gemeinden zu bewältigen sein, für die auch Theologen mit zusätzlicher Ausbildung in Anspruch genommen werden

könnten (Sicherung von Archiven, Orgeln, Vasa sacra, Kirchen und Pfarrhäusern, orientalischen Teppichen und dergleichen).

Über die traditionelle klassische Arbeit hinaus wird in unserer Kirche neben der Vertiefung von Tätigkeiten wie Kirchenmusik, Jugendarbeit und Verwaltung noch eine Reihe anderer Dienste erhöhte Aufmerksamkeit finden. Dazu gehören: Frauenarbeit, Gefängnisseelsorge, Kirchentags- und Pfarrertagarbeit, Publizistik (Gemeindebriefe, „Kirchliche Blätter“, „Landeskirchliche Informationen“) und vor allem die neuen und neuartigen Elemente der Verwaltungsaufgaben durch die zukünftige Rechtslage, die Rück-erwerb von Besitz möglich machen wird, welche viel Kraft und Einsatz erfordert, andererseits aber auch neue Möglichkeiten zur Erschließung eigener finanzieller Mittel eröffnen kann.

Es ist darum wichtig, die Zukunft der Kirche von ihren Aufgaben her zu sehen. Hat die Kirche in den nächsten Jahren und auch über das Jahr 2000 hinaus Aufgaben, für die der Dienst von Theologen gebraucht wird oder nicht? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die Zukunft einer Kirche ab: Braucht man ihren Dienst oder wird er entbehrlich? Man kann viele „Mitglieder“ in einer Kirche haben, die den Dienst der Kirche gar nicht in Anspruch nehmen. Und man kann wenig Kirchenangehörige haben, die aber viel kirchlichen Dienst, Fürsorge und Aufmerksamkeit brauchen und von ihrer Kirche auch in Anspruch nehmen. Früher haben z. B. die evangelischen Menschen aus Hermannstadt, die zehnmal mehr an der Zahl waren, die Kirche für die „okkasionellen“ Gelegenheiten (so die Bezeichnung im Englischen für die „Kasualien“) zwar weitaus mehr in Anspruch genommen; es waren Taufen, Trauungen, Beerdigungen. Aber Gottesdienstbesucher gab es nur wenig mehr, und bestimmte, heute notwendige Angebote waren entweder nicht gefragt – vielleicht weil nicht nötig – oder nicht erlaubt (Religionsunterricht in der Schule, diakonische Tätigkeiten, Angebote, wie sie die Evangelische Akademie macht). In der Frage der „Berufung“ – ob es eine „innere“ oder eine „äußere“ Berufung gibt, die einen Menschen zu diesem Dienst führt – wird in der Theologie noch ein weiteres Kriterium geltend gemacht. Der Ruf zu einem Dienst entsteht durch das Wissen um das „Gebrauchtwerden“ in dem betreffenden Beruf. Abgesehen von der Größe der Kirche oder ihrer geringen Seelenzahl, kann man darum sagen: In unserer Kirche werden auch in den nächsten Jahren Diener und Dienerinnen des geistlichen Amtes gebraucht.

3. Die entscheidende Frage, „Wird es in der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien des Jahres 2000 und in den Jahren danach Stellen für Theologen geben?“, findet von hier aus ihre Antwort. – Kein Wunder, daß man dies-

bezüglich von Sorge umgetrieben ist, wenn man daran denkt, daß in den großen evangelischen deutschen Kirchen viele Kandidaten der Theologie jahrelang auf eine Anstellung warten und manche wegen der Strenge, mit der die Vergabe von Pfarrstellen gehandhabt wird, sogar ganz vom geistlichen Dienst ausgeschlossen bleiben. Wieviel eher könnte das in unserer Kirche der Fall sein, um so mehr als das Landeskonsistorium die „Liberalisierung“ der Aufnahme von Studenten in das Theologische Institut sozusagen fast freigegeben, aber damit im Zusammenhang erklärt hat, daß es den künftigen Absolventen keine Anstellungsmöglichkeit in Rumänien oder im Ausland garantieren kann,<sup>15</sup> wie das beim Staat, im Unterschied zu der Zeit vor 1989, schon längst der Fall ist (das alte System sah vor, daß man im Falle, daß eine Institution einen Absolventen einer von ihr eingerichteten Hochschule nicht anstellen kann, diesem einen finanziellen Ersatz zu leisten habe).

Gegenwärtig beschäftigt unsere Kirche 47 Pfarrer, fünf Diakone und Gemeindepädagogen, vier Vikare und drei freiwillige Helfer im geistlichen Dienst, d. h. insgesamt 59 Personen, die diesen Dienst ausrichten. Das ist für eine Kirche mit gegenwärtig 17 200 Seelen sehr hoch. Es bedeutet bei 55 aktiven im geistlichen Dienst beschäftigten Mitarbeitern durchschnittlich einen Geistlichen für 300 Seelen, wobei man allerdings beachten muß, daß auch fast alle nebenamtlichen Dienste (Gefängnisseelsorge, Publizistik, Diakonie, Verwaltung, theologische Ausbildung, Religionsunterricht) von diesen geleistet werden. Von unseren rund 60 Mitarbeitern im geistlichen Dienst (die Vikare eingeschlossen) werden mit dem Jahr 2000 17 in pensionsberechtigtem Alter – d. h. über 60 – sein und neun deutsche Staatsbürger in ihre Heimat zurückkehren können. Es ist demnach damit zu rechnen, daß innerhalb der nächsten Jahre bis zur Jahrtausendwende und ein bis zwei Jahre danach zwölf Stellen sicher frei werden – wenn wir hoffen dürfen, daß von den 17 dann über sechzig Jahre alten nur etwa drei endgültig in Pension gehen, d. h. ganz aus dem kirchlichen Dienst ausscheiden. Möglicherweise ist die Zahl höher. Dazu werden unbedingt mehr Religionslehrer bzw. Katecheten nötig sein als bisher. Weiterhin könnten dann Stellen in der Diakonie zur Besetzung kommen, die jetzt von weniger Qualifizierten ausgeübt werden, bzw. Lücken, die in Altenheimen, diakonischen Einrich-

---

15 Der Wortlaut des Beschlusses des Landeskonsistoriums vom 17./18. Oktober 1997 lautet: „Der erfolgreiche Abschluß der Ausbildung an der Hermannstädter Fakultät des Protestantisch-Theologischen Instituts mit Universitätsgrad verbürgt weder eine zukünftige Anstellung in Rumänien noch eine künftige Anstellung im Ausland“ (LKI Nr. 23/15. Dezember 1997, S. 8).

tungen und unseren kirchlichen Heimen (Michelsberg und Wolkendorf) entstehen, wettgemacht werden können. Auch in der kirchlichen Publizistik, in der Verwaltung auf landeskirchlicher und Bezirksebene und auf weiteren Gebieten kann Bedarf nach Mitarbeitern bestehen, so daß dafür ebenfalls Theologen und Theologinnen als Manager, Referenten oder Sekretäre möglicherweise in Frage kommen. Nicht zu vergessen, daß es auch ein „Vorrücken“ in dem Dienst an der Theologischen Fakultät, eventuell auch des evangelischen Schülerheims geben wird. Ich rechne damit, daß in den kommenden fünf Jahren – also in der Zeit, wenn die Studenten, die jetzt an unserem Institut lernen, ihr Studium abschließen – 15–20 Stellen zu besetzen sein werden, das heißt, daß – nach menschlichem Ermessen – alle jetzt Studierenden der evangelischen theologischen Fakultät einen Dienst in unserer Kirche finden können. – Das alles, natürlich, vorausgesetzt, daß uns die Mittel zur Finanzierung dieser Stellen zur Verfügung stehen werden. Doch auch diesbezüglich ist für die Jahre bis 2000 mit weiterer ausländischer, vor allem deutscher Hilfe zu rechnen und im übrigen zu hoffen, daß sich uns nach dem Jahr 2000 zunehmend mehr eigene Finanzierungsquellen erschließen.

Wenn wir eingangs sagten, daß der Glaube „Zukunft schafft“, so heißt das, daß wir uns bei der Beurteilung der Zukunft nicht einfach auf die uns gegebenen „objektiven Tatsachen“, die „harte Wirklichkeit“ beziehen dürfen, sondern uns auch als „Gemeinde unterwegs“ verstehen müssen. Das bedeutet, daß Gemeinde neben der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit sich mit der nötigen Flexibilität und dem erforderlichen Takt den Anforderungen der Gegenwart im Blick auf die Zukunft neu öffnen muß. Diese „Öffnung nach außen“ bedeutet theologisch, daß unsere Kirche auch ihre „Zeugnis-Aufgabe“ – neben der „Dienst-Aufgabe“, von der hier vornehmlich die Rede war – wahrnehmen muß. Das Zeugnis muß als Verkündigung für andere, Außenstehende, Kirchenfremde und Anderskonfessionelle grundsätzlich möglich sein. Allerdings müssen wir uns angesichts der vielen anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Rumänien, die diese Aufgabe ebenfalls wahrnehmen, sowie angesichts der Tatsache, daß sich unsere Kirche dem Proselytismus verschließt, fragen, welches dabei unsere spezifische Aufgabe sein könnte. Über die orthodoxen Kinder, die uns im evangelischen Religionsunterricht anvertraut sind, könnte unser Beitrag in der Vermittlung eines intellektuell-theologisch fundierten Christuszeugnisses bestehen. Auch gegenüber den rumänisch-orthodoxen Intellektuellen, die von dieser Seite unserer Kirche angezogen werden, hat unsere Kirche eine besondere Aufgabe durch die Öffnung zur Zweisprachigkeit, die mit viel seelsorgerlichem Einfühlungsvermögen und gebotener Vorsicht

gewagt werden darf. Das soll allerdings nur dort geschehen, wo es nicht auf Kosten derer geht, die in der Kirche – im Gottesdienst durch die deutsche Sprache und die vertraute Umgangsweise – Heimat haben, die sie ansonsten verlieren würden. Die Lösung mag in den größeren Städten darin liegen, daß man Sonderveranstaltungen in rumänischer Sprache anbietet, wie es bei den Kirchentagen bereits versucht wurde, also getrennte Angebote von deutschsprachigen und rumänischsprachigen Gottesdiensten macht, wie das zum Beispiel im Elsaß der Fall ist. Freilich, wo der ökumenische Dialog gewünscht wird, bedarf es allerdings auch der Zweisprachigkeit, um ins Gespräch und in einen geistlichen Austausch überhaupt kommen zu können.

Zum Schluß sei daran erinnert: Öffnung „*nach außen*“ wird dort möglich, wo Verbindung „*nach oben*“ und Festigkeit „*nach innen*“ vorhanden ist. Damit ist gesagt, daß Kirche nur dann missionarische Kraft und ökumenische Offenheit hat, wenn sie in sich gefestigt ist, ihre Identität bewahrt und tatsächlich aus jener Verbindung zu Gott lebt, der die Quelle ihrer Kraft und jenes neuen Lebens sein will, das Zukunft möglich macht. Die Kirche der Zukunft wird darum „*Communio*“ sein müssen, „*hörende, gedenkende, dankende Gemeinde der gerechtfertigten Sünder ...* Ihre grundlegende Lebens- und Darstellungsform werden auch in Zukunft ihre gottesdienstlichen Versammlungen sein, deren sachgerechte Gestaltung nach wie vor zu ihren vordringlichsten Aufgaben gehört.“ So allein wird sie auch eine „*in der Liebe verpflichtete Gemeinde*“ sein, in der Barmherzigkeit und Versöhnung ihren Ort haben und in der eine „*glaubwürdige Lebensweise*“ ihren Alltag bestimmt.<sup>16</sup> Für unsere Kirche gilt besonders, daß sie nur in ökumenischer Gemeinschaft ihren Weg in die Zukunft finden wird. Denn es wird von ihr nicht nur Öffnung *nach außen* erwartet, sie wird auch auf Zuwendung *von außen* angewiesen sein und nur bestehen können, wenn daraus Zugang wird, wie immer man diesen verstehen und handhaben mag. Und über all dem wird es nötig sein, daß die Kirche in der Christusnachfolge lebt, in der es sich auch mit der Kirche so verhält wie mit unserem eigenen Leben überhaupt: Wer sie – die Kirche – (nur selbst!) erhalten will, der wird sie verlieren. Wer sie aber verliert – d. h. etwas davon weitergibt – um Jesu willen, der wird sie finden (in Abwandlung des Wortes Jesu aus Matthäus 16,25). Der Herr der Kirche wird ihr selbst Zukunft schenken, wenn nur wir ihm auf seinem Weg, den er uns führt, nachfolgen.

---

16 U. Kühn, Der Weg der Kirche. Theologische Überlegungen, in: Glaube und Lernen, Zeitschrift für theologische Urteilsbildung Heft 2/1995, Thema: Kirche – wohin? Göttingen 1995, S. 124f.



Zsolt  
Giczi

## Auf gefährvollem Weg<sup>1</sup>

// Über das Verhältnis zwischen der Staatsmacht  
und der lutherischen Kirche in Ungarn von  
1948 bis 1950

Die ungarische Geschichte des 20. Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch ein Übermaß von Heimsuchungen, doch die 40er und 50er Jahre tun sich besonders in dieser Hinsicht hervor. Kaum daß die Nation nach den Greuel-taten unter dem Hakenkreuz wieder zu sich gekommen war, erhob sich ein neuer Schatten drohender Gefahr durch eine andere Diktatur. Obwohl die Ungarn in die sowjetische Interessensphäre gerieten und die linksorientierte Gewalt zunahm, faßte man Zutrauen in den Wiederaufbau des Landes und die Entwicklung zur Demokratie. Es schien in den ersten Jahren möglich, daß diese ersten Gehversuche der ungarischen Demokratiebewegung un-seren Anschluß an das westeuropäische parlamentarische System bewerkstel-ligen könnten. Die entstandene außen- und innenpolitische Lage hat die hoffnungsvollen Erwartungen auf eine bürgerliche Demokratie gründlich widerlegt.

Im Jahre 1949/50 wurde die stalinistische Macht ausgebaut, deren Ty-rannei die ungarische Gesellschaft lange Zeit ertragen sollte. Das wirtschaft-liche und kulturelle Leben wurde von der herrschenden Ungarischen Arbei-terpartei bestimmt, deren Zentralkomitee sich selbst für unfehlbar und all-mächtig hielt und es im öffentlichen Leben ebenso verkündete. Sie fingen an, auf servile Art das sowjetische Modell zu kopieren. Hunderttausende sind ihm zum Opfer gefallen, weil sich das Unrecht überall im Land breit machte. Währenddessen gefiel sich Mátyás Rákosi in der Rolle des Vaters der Nation und etablierte auf durchtriebene Weise die grenzenlose Macht

---

1 Erschienen in der ungarischen Zeitschrift Valóság (Jahrgang XL, Nr. 2, Februar 1997), ins Deutsche übertragen von Pfarrer Mátyás Franko, Tata (Ungarn).

seines teuflischen Mechanismus. In dieser Kampagne erhöhter hysterischer Wachsamkeit wurden vor allem verdächtige und für schädlich gehaltene Personen, besonders Gläubige – und noch bevorzugter deren Organisationsleiter – unter die Aufsicht der politischen Macht gestellt. Dadurch gerieten die religiösen Gemeinschaften in schwierige und komplizierte Situationen. Dieses Schicksal ereilte auch die ungarische evangelische lutherische Kirche.

Die nach dem Jahre 1945 erfolgreich arbeitenden lutherischen Gläubigen standen während des Wiederaufbaus der materiellen und geistlichen Güter immer öfter vor Schwierigkeiten, die der extreme Linksruck der politischen Staatsmacht verursachte. Behinderungen der evangelischen Organisationen und von Kirchenbeamten kamen immer häufiger vor. Trotz dieser Schwierigkeiten vertiefte sich die Religiosität in der lutherischen Kirche in Ungarn. Die Evangelisationsarbeit und die Erweckungsbewegung erlebten ihre Glanzzeiten. In der Zeit unmittelbar nach 1945 konnten die kirchlichen Schulen, die diakonischen Einrichtungen und auch andere Organisationen der Kirche noch arbeiten. Ab 1946 erschien die Wochenzeitung „Új Harangszó“ (Neue Glockenstimme) wieder. Nach vierjähriger Zwangspause wurde die Zeitung „Evangélikus Élet“ (Evangelisch-lutherisches Leben) wieder publiziert. Auch andere Fachzeitschriften wie „Evangélikus Theológia“ (Lutherische Theologie), „Evangélikus Nevelő“ (Lutherischer Erzieher), „Élő Víz“ (Lebendes Wasser), „Missziói Lapok“ (Missionsblätter), „Vasárnapi Iskolai Vezető“ (Leiter der Sonntagsschule) und „Harangszó Naptár“ (Glockenstimmen-Kalender) wurden von der evangelisch-lutherischen Presse<sup>2</sup> wieder herausgegeben.

Untersuchen wir das Verhalten der lutherischen Kirche zur kommunistisch gewordenen Staatsführung, so sind drei Gruppen zu erkennen:

Eine Gruppe war bereit, die Rechte der lutherischen Kirche kämpferisch zu schützen. An der Spitze dieser „Unbeugsamen“ stand die herausragende Persönlichkeit von Lajos Ordass, der seit dem Herbst 1945 als Nachfolger des zurückgetretenen Sándor Raffay das Bischofsamt in der Diözese von Bánya innehatte.<sup>3</sup>

Die Kräfte, die die Kirche schwächen wollten, gewannen innerkirchlich einige Personen, die den Willen der Kommunistischen Partei in der Kirche durchsetzten. Genannt werden müssen László Dezséry, Lajos Vető, Ernő

2 Evangelisch-Lutherisches Landes-Archiv (später ELLA), Nachlaß Béla Kapi 15/2. Bischöflicher Bericht von Zoltán Túróczy 1948. S. 15.

3 Rudolf Andorka, Die Lage und Probleme der Ungarischen Lutherischen Kirche und der Lutheraner 1941, in: Valóság, 5/1994, S. 36–37.

Mihályfi und Iván Reök. Sie waren die tonangebenden Kräfte der linksorientierten Richtung.<sup>4</sup>

Zur dritten Gruppe gehörten Leute, die sich aufrichtig um die Zukunft des Luthertums in Ungarn sorgten, die jedoch zum Kompromiß bereit waren, um das Leben der Kirche in den neuen Gesellschaftsverhältnissen abzusichern. Zu dieser „dritten kirchlichen Strömung“, die den Mittelweg wählte, gehörten Zoltán Túróczy (vorher Bischof der Diözese Tisza, später nach dem Rücktritt von Béla Kapi vom Bischofsamt wurde er Bischof der transdanubischen Diözese) und József Szabó (ab 1948 Bischof der diesseitigen danubischen Diözese). Beide betrachten wir als führende Persönlichkeiten in dieser Gruppe.<sup>5</sup>

Das Jahr 1948 fing für die Kirchen Ungarns gefahrverheißend an. Mátyás Rákosi sagte in der ersten Sitzung der Parteifunktionäre der Ungarischen Kommunistischen Partei im Januar, daß bis Ende des Jahres die Auseinandersetzung mit der „klerikalen Reaktion“ abgeschlossen sein müsse. Damit hatte er allen in der Kirche leitenden Personen zu verstehen gegeben, daß das immer totalitärer werdende System unabhängige religiöse Gemeinden nicht dulden werde. Anfang April 1948 bemühte sich die Leitung der lutherischen Kirche Ungarns angesichts der wachsenden Spannungen um Verhandlungen mit den Repräsentanten des Staates, um das Verhältnis von Staat und Kirche neu zu ordnen. Zum damaligen Zeitpunkt hatte Bischof Béla Kapi schon seine Bereitschaft zum Rücktritt vom Bischofsamt bekun-

4 In unserer Abhandlung benutzen wir den Begriff „kirchlicher Linksruck“ vor allem im politischen Sinne. Damit wollen wir markieren, daß die Personen dieser Gruppe die Forderungen der Staatsmacht erfüllten und dabei die eigene aufrichtige Haltung aufgaben (bzw. sich selbst verleugneten). In dem untersuchten Zeitabschnitt hatte der kirchliche Linksruck noch keine gut ausgearbeitete theologische Argumentation. Später, während der Amtszeit von Bischof Zoltán Káldy, wurde die „diakonische Theologie“ (als Theologie des willfährigen Anlehns) entwickelt.

5 Imre Veöreös, *A harmadik egyházi út 1948–1950* [Der dritte kirchliche Weg 1948–1950], Budapest 1990, S. 133–140. – Nach Meinung einiger ist es falsch, von einem dritten Weg zu reden, denn: „Es gibt und gab immer nur zwei Wege; den Weg der Kirche und den Weg der staatlichen Kirchenpolitik“ (Zoltán Dóka, in: *Keresztyén Igazság*, März 1991, S. 9). Diese Meinung bevorzugen Wissenschaftler, die dieses Problem unter theoretischem, theologischem oder zeitpolitischem Aspekt untersuchen. In streng historischer Sicht ist es jedoch nicht zu bezweifeln, daß es am Ende der 40er Jahre im Verhalten zur Staatsmacht drei gut unterscheidbare Strömungen in der lutherischen Kirche gab. Über die Bezeichnung und Tätigkeit der Gruppe, die Túróczys Hinweisen folgte, kann man diskutieren. Dies verändert nicht die historische Tatsache, daß es neben der Gruppe der „Unbeugsamen“ und neben dem „kirchlichen Linksruck“ eine dritte Gruppierung gab, die den Mittelweg beschriftet. Für diese Gruppierung führen wir den Begriff „Der dritte kirchliche Weg“ ein.

det. Die Atmosphäre der sich in die Länge ziehenden Verhandlungen wurde sehr deutlich durch die Entscheidung des Parlaments vom 16. Juni 1948 bestimmt, die kirchlichen Schulen staatlicher Leitung zu übergeben.<sup>6</sup> In einer Zusammenfassung berichtet die Zeitung Új Harangszó: „Mit Schmerz und Besorgnis nehmen wir das Gesetz zur Kenntnis, doch gehorchen wir den von Gott verordneten Obrigkeiten. Mit allen Kräften wenden wir uns in der neu entstandenen Situation den neuen Aufgaben der Erziehung und dem Religionsunterricht zu. Wir glauben, daß unsere gläubigen Lehrer und Professoren in staatlichen Schulen auch im Sinne des Evangeliums lehren und erziehen werden...“<sup>7</sup>

Durch die Verstaatlichung der kirchlichen Schulen haben die Kirchengemeinden eine Institution verloren, die für sie ebenso wichtig war, wie die Kirche selbst. Die Leitung der lutherischen Kirche sollte wieder ein Unrecht akzeptieren. Dies bedeutete jedoch nicht, daß die leitenden kirchlichen Persönlichkeiten gegen dieses Unrecht, das die Kirche und die Gesellschaft bedrückte, ihre Stimme nicht erhoben hätten.

In dieser Hinsicht hat Lajos Ordass die festeste Haltung bewiesen. Der Bischof der Bányaei Diözese war mit seinen konsequenten Äußerungen ein Dorn im Auge der kommunistisch beeinflussten Staatsmacht. Ordass erfuhr im März 1948, daß er unter der Beobachtung der Staatssicherheitsabteilung des Innenministeriums stand. Kurz darauf begann eine gegen ihn gerichtete Presse-Kampagne, so daß er ab dem 25. August für eine kurze Zeit unter Hausarrest stand.<sup>8</sup> Er wurde vor die Wahl gestellt, entweder vom kirchlichen Amt zurückzutreten oder ins Gefängnis zu gehen. Er widerstand der Erpressung und wurde deshalb am 8. September verhaftet. Bischof Ordass wurde mit dem Generalinspektor der Lutherischen Kirche, Albert Radvánszky, und dem Generalsekretär der Kirche, Sándor Vargha, vor Gericht gestellt. Dieser Prozeß war wegen der falschen Anschuldigung Unrecht, diente jedoch als Ausgangspunkt und „Drehbuch“ für den ein halbes Jahr später stattfindenden Mindszenty-Prozeß. Das Budapester Gericht hat Ordass unter dem Vorwurf des absichtlichen Versäumnisses der Anmeldung einer Dollarhilfe zu zwei Jahren Zuchthaus, Amtsverlust, der Entziehung aller öffentlichen Ämter für die Dauer von fünf Jahren, zum Entzug aller

6 Margit Balogh/Jenő Gergely, Kirchen im neuzeitlichen Ungarn 1790–1992. Kronologia. Historia MTA (Ungarische Wissenschaftliche Akademie), Institut für Geschichtswissenschaft, Budapest 1993, S. 269ff und S. 279.

7 Új Harangszó, 20. Juni 1948, S. 1.

8 Lajos Ordass, *Önéletrajzi írások* [Autobiographische Schriften], hg. v. István Szépfalusi, Bern 1985, S. 318ff.

politischen Rechte und zu 3000 Forint Geldstrafe verurteilt. Vargha erhielt drei Jahre Zuchthaus. Der Fall Radvánszkys wurde aus Krankheitsgründen gesondert verhandelt.<sup>9</sup> Obwohl Ordass von seiner Unschuld überzeugt war, wußte er auch, daß er auf jeden Fall verurteilt werden würde. Trotz dieses Unrechts verlor er seine geistliche Ruhe nicht. In der Gerichtsverhandlung machte er von seinem Recht, ein letztes Wort zu sprechen, Gebrauch: „Während der vergangenen fünf Wochen, in denen der Prozeß lief, hatte ich reichlich Zeit, Einkehr zu halten und mich selbst zu hinterfragen, wo und wie ich gesündigt habe, ob ich irgendwelcher Versäumnisse schuldig geworden bin oder Gewissensbisse empfand? Mehrmals habe ich es auch im Gebet vor Gott getragen. Die Antwort, die ich erhielt, war eindeutig. Es war die unermeßliche Ruhe, mit welcher mich Gott in den letzten 5 Wochen ununterbrochen erfüllte.“<sup>10</sup>

Die staatliche Seite war nicht zufrieden mit der Verurteilung von Ordass und auch nicht mit dem Eintritt Kapis in den Ruhestand. Sie verlangte den Rücktritt aller kirchlichen Leiter, die härteren Widerstand gegen die Maßnahmen zur Einschränkung der Funktionsfähigkeit der Kirche leisteten. Wegen der unerträglich werdenden Unterdrückung sind der Generalinspektor, der kirchliche Generalsekretär, der kirchliche Obernotar, zwei Richter am kirchlichen Gerichtshof und drei Diözesan-Inspektoren der Lutherischen Kirche von ihren Ämtern zurückgetreten. „So blieben aus dem alten Vorstand nur die beiden Bischöfe aktiv in ihren Ämtern (nämlich József Szabó und Zoltán Túróczy – d. Vf.): die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn blieb demzufolge ohne führende Persönlichkeiten.“<sup>11</sup>

Diese Ereignisse prägten natürlich die laufenden Verhandlungen zwischen Staat und Kirche. Das nächste Abkommen wurde dadurch vorangetrieben, daß die weit stärkere reformierte Kirche mit dem Staat am 7. Oktober 1948 einen Vertrag abschloß. In dieser Zeit erschien der „offene Brief“ von Dezséry, der die Stimme des kirchlichen „Linksrucks“ war. So beeinflusste Dezséry das Programm der kirchlichen Reform, welches nach seiner Meinung dringend nötig war, um somit gleichzeitig dem Abkommen zwischen der lutherischen Kirche und dem Staat eine theologische Legitimation zu geben. Seine Interpretation bezeichnete die ehemaligen Leiter der Kirche als reaktionär. Deshalb sollten sie Buße tun. Das Abkommen mit dem Staat

---

9 Ebd., S. 335 und S. 350f.

10 Lajos Ordass, *Az utolsó szó jogán* [Mein letztes Wort], in: Keresztyén Igazság, Herbst 1995, S. 25.

11 ELLA, Nachlaß Béla Kapi 15/2. Bischöflicher Bericht von Zoltán Túróczy 1948, S. 2.

hielt er für notwendig, ebenso Personalveränderungen sowohl auf der Ebene der Kirchenleitung als auch auf der Ebene der Presbyterien.<sup>12</sup> Die meisten der getroffenen Feststellungen dieses „offenen Briefes“ sind als richtig anzusehen, aber neben den zutreffenden Erkenntnissen ist auch zu spüren, daß Dezséry die Veränderungen akzeptierte, welche in die Richtung der stalinistischen Diktatur führten. Und dies obwohl alle, die die Dinge objektiv abwogen, zu diesem Zeitpunkt erkannten, daß die „Volksdemokratie“ Rákosis die Kirche in eine demütigende Situation zwingen würde! Dezséry's Stellungnahme zur politischen Veränderung ist insbesondere dann besser zu verstehen, wenn man weiß, daß er – nach seinem Eingeständnis – die marxistische Ideologie schon 1938 kennenlernte und diese seitdem auf ihn wirkte. Nach 1945 trat er in die Ungarische Sozialdemokratische Partei ein. In seinen Erinnerungen schreibt er: „In dieser Zeit wurde das Recht der Kommunisten immer deutlicher. Sie waren die Helden des Wiederaufbaus ... kleine Erlebnisse, Erfahrungen, die ich im letzten Kriegsjahr machte, führten mich immer näher zu ihnen.“<sup>13</sup>

Die Synode der Lutherischen Kirche hat unter der Wirkung der staatlichen Unterdrückung am 8. Dezember 1948 den Text des Abkommens gebilligt. Der rangälteste Bischof Zoltán Túróczy und der stellvertretende Generalinspektor Zoltán Mády haben am 14. Dezember das Dokument unterschrieben.<sup>14</sup> Das wesentliche Detail des Abkommens ist, daß die Regierung der Ungarischen Republik und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn gegenseitig ihre Legitimität anerkannt haben. Die staatliche Leitung versprach, die Religionsfreiheit zu sichern, d. h. „alle Tätigkeiten, die aus dem Glauben kommen und die von den geltenden Gesetze erlaubt werden.“<sup>15</sup> Darunter war folgendes zu verstehen: das Abhalten von Gottesdiensten und Bibelstunden, die Herausgabe und Verbreitung von kirchlichen Zeitungen und anderen Presseprodukten, die Veranstaltung von Konferenzen und Evangelisationen, die Erteilung von Religionsunterricht in den Schulen, das Betreiben von Instituten und karitativen Einrichtungen, sowie die Selbstverwaltung der Kirche. Die Regierung versprach der Lutherischen

12 László Dezséry, Nyílt levél az evangélikus egyház ügyében [Offener Brief in der Sache der Lutherischen Kirche], Budapest 1948, S. 3–31.

13 László Dezséry, Egy képviselő naplójából [Aus dem Buch eines Abgeordneten], Budapest 1962, S. 10f.

14 Tibor Fabiny, Az evangélikus egyház [Die Lutherische Kirche], in: A magyar protestantizmus 1918–1948 [Der ungarische Protestantismus 1918–1948], hg. v. Ferenc L. Lendvai, Budapest 1987, S. 163.

15 Magyar Közlöny [Ungarisches Mitteilungsblatt], 16. Dezember 1948, S. 2.

Kirche staatliche Finanzhilfe. In deren Rahmen war zugesichert, in den folgenden zwanzig Jahren für die Pfarrer ein ergänzendes Einkommen (Kongrua) zu zahlen. Diese Summe sollte allerdings alle fünf Jahre um 25 Prozent reduziert werden. Desgleichen wurde Sachhilfe in ebensolchem Rahmen vorgesehen. Für außergewöhnliche Ausgaben sollte staatliche Unterstützung gewährt werden, ebenso übernahm der Staat die Rentenversicherung. Die lutherischen kirchlichen Schulen gingen in staatliches Eigentum über, die Lehrer wurden Staatsbeamte. In den ersten beiden Jahren erlaubte der neue Arbeitgeber den Lehrern noch ihr Engagement in der Kirchenmusik. Die Verstaatlichung berührte weder die Pfarrerausbildung, noch diejenige für die Diakone und Diakonissen noch andere kirchliche Einrichtungen. Dennoch erlaubte das Abkommen die Schließung der Evangelisch-lutherischen Rechtsakademie von Miskolc. Der Schmerz über den Verlust von mehreren Hundert kirchlichen Schulen wurde auch nicht dadurch gemildert, daß vorläufig mit Erlaubnis der staatlichen Behörden zwei Budapester Gymnasien (Fasor, Deák-tér) in kirchlichem Besitz bleiben konnten. Regierungsorgane garantierten die Aufrechterhaltung des obligatorischen Religionsunterrichtes und versuchten, bei der Versetzung von lutherischem Lehrpersonal bestimmte kirchliche Standpunkte zu berücksichtigen.

Im Gegenzug wurde kirchlicherseits das neue Gesellschaftssystem anerkannt: „Die Evangelisch-lutherische Kirche von Ungarn wird fortan im Gottesdienst für die Ungarische Republik, für das Staatsoberhaupt, für die Regierung, für das Wohl des ganzen ungarischen Volkes und für den Frieden beten. Des weiteren wird dafür Sorge getragen, daß bei staatlichen Festen Gottesdienste gehalten werden können, sofern Gottes Wort und die Bekenntnisschriften es erlauben. Darüber hinaus verpflichtet sich die Kirche, in einem neuen Gesangbuch für diese Feste geeignetes Liedgut aufzunehmen.“<sup>16</sup> Im Zusammenhang mit den wenigen kirchlichen Schulen, die noch Besitz der Lutherischen Kirche waren, wurde vereinbart, die kirchlichen Gesetze den staatlichen Erwartungen anzupassen. Zwecks Lösung dieser offenen Fragen wurde ein gemeinsamer Ausschuß eingerichtet.

Mit der erzwungenen Unterschrift unter das Abkommen konnte die kommunistisch beeinflusste Staatsmacht ihren Willen gegenüber der Lutherischen Kirche geltend machen. Durch dieses Abkommen legitimierte die Kirche indirekt das seit 1945 verübte Unrecht. 40 Jahre lang diente dieses Dokument der staatlichen Obrigkeit zur Rechtfertigung für ihr Handeln, auch dann noch, als die mit der Lutherischen Kirche vereinbarten Verhand-

---

16 Ebd., S. 3.

lungsziele bereits erreicht waren. Es hatte den Anschein, daß die Kirche ihre Unabhängigkeit bewahrte, obwohl sie dem staatlichen Willen ausgeliefert war. Auf lutherischer Seite betrachteten die, die „den dritten kirchlichen Weg“ favorisierten, das Abkommen jedoch als einzige Überlebensemöglichkeit für das Luthertum in Ungarn.

Obwohl die von Ordass angeführte Gruppe, die wegen der Inhaftierung des Bischofs geschwächt war, das Abkommen mißbilligte, konnte sie dagegen nicht wirksam auftreten. Der „kirchliche Linksruck“, der die wachsende Unterstützung der staatlichen Behörden genoß, begrüßte einheitlich das Abkommen.

Es ist interessant, daß die Tageszeitung Szabad Nép (Freies Volk – das Zentralorgan der Ungarischen Arbeiterpartei) über das neue Ergebnis des Kampfes gegen die „klerikale Reaktion“ kaum, das heißt nur in einigen Sätzen berichtete. In der Mitteilung wurden die lobenden Worte von Bischof Túróczy zitiert: „Im Abkommen wird der Standpunkt vertreten, daß auch die Lutherische Kirche ihren Teil zum ungarischen Wiederaufbau beitragen kann.“<sup>17</sup> Gyula Ortutay, Kultus- und Unterrichtsminister, hat natürlich diese Gelegenheit nicht versäumt, um die kirchlichen Widerstandskämpfer wissen zu lassen: „Die Regierung will sich weder in theologische noch in Glaubensfragen einmischen. Wir sind aber harte Gegner derjenigen, die unter dem Deckmantel der Religion politische Giftmischer sind. Wenn aber jemand mit uns das Land der Arbeiter aufbaut, kann er ruhig in seinem religiösem Glauben leben.“<sup>18</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Kultusminister Ortutay den Ausdruck „politische Giftmischer“ an die Adresse von Kardinal József Mindszenty gerichtet. Vergessen wir nicht, daß die Unterzeichnung des Abkommens zwischen der Lutherischen Kirche und dem Staat auf dem Höhepunkt der Pressekampagne gegen Mindszenty stattfand! Als die Pressemitteilung über das Abkommen erschien, konnte man reichlich Hetzartikel gegen den Erzbischof von Esztergom lesen. Die Vertreter der atheistischen Macht haben später das Abkommen mit der Reformierten, der Lutherischen und der Unitarischen Konfession als befolgenswertes Beispiel herausgestellt, als sie die „katholische Reaktion“ angriffen. Rákosi hat die Kompromißfähigkeit der protestantischen Kirchenleiter jahrelang gegen den schwer niederzuringenden katholischen Klerus ausgespielt. In diesem Sinne erwähnten die Vertreter der Regierung das Verhalten der reformierten und lutherischen Kirche als beispielhaft, als im Jahre 1950 die Vorbereitungsverhandlungen für das Abkommen zwischen der Regierung und der

---

17 Szabad Nép, 15. Dezember 1948, S. 5.

18 Ebd.

katholischen Kirche liefen.<sup>19</sup> Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß sich die protestantischen Kirchenleiter in den Angriff gegen Mindszenty eingeschaltet haben. Im Januar 1949 brandmarkten zum Beispiel die lutherischen Bischöfe in ihrer Erklärung das Verhalten des katholischen Oberhauptes. Den Erzbischof bezeichneten sie als „eine typische Person des politischen Katholizismus“, dessen Tätigkeit alle Regierungen auf der Welt verbieten würden. Darüber hinaus gäbe es keine Religionsverfolgungen, Gottes Wort könne in der Kirche frei verkündigt und die Sakramente frei gespendet werden.<sup>20</sup>

Zwei Tage später, nachdem das Abkommen zwischen dem Staat und der Lutherischen Kirche unterzeichnet worden war, wurde Zoltán Túróczy ins Bischofsamt der Transdanubischen Diözese eingeführt. Als Nachfolger von Bischof Béla Kapi, der sein Amt vorzeitig niederlegte, hat er in der Altkirche von Győr in seiner Antrittsrede den Unzufriedenen folgendes gesagt: „Ich erbitte nicht von euch, daß ihr vor dem von der Synode gebilligten Abkommen wie die Leute der herrschenden Rechtsordnung das Haupt neigt, sondern will euch nur um eines bitten: Verlassen wir endlich diese Sphäre des Mißtrauens ... In der Sphäre des Mißtrauens sucht der Staat auch in der reinsten Predigt zweideutige Sätze und auch die Kirche kann mit ihrer Phantasie aus Übereifer oder Irrtum sofort auf eine Verfolgung schließen, und wenn sie genug Mut hätte, sofort den Säbel umgürten.“<sup>21</sup>

Bei der Wahl Túróczys kam der Wille des Kirchenvolkes zur Geltung. Bei der Wahl des Bischofs für die Diözese Tisza kann man dies jedoch kaum sagen. Die Pfarrer des Tiszaer Kirchenbezirks hatten nämlich einstimmig den Propst István Rózse im Bischofsamt sehen wollen. Infolge des Drucks von Staat und Partei wurde Lajos Vető, der bisherige Pfarrer der Diósgyőrer Vasgyár-Gemeinde und Propst der Hegyalja-Propstei zum Bischof der Diözese gewählt. Dies sollte die erste Wahl eines lutherischen Bischofs sein, in die der Staat eingriff und dabei gegen den Willen der Gläubigen seinem Kandidaten eine so hohe Position verschaffte.<sup>22</sup> Am 22. Dezember 1948 fand in Nyíregyháza die Einführung von Vető statt. Dieser bekannte sich zum Abkommen und erklärte seine Absichten: friedliche Zusammenarbeit mit dem Staat, Förderung der Evangelisationen, Pflege der progressiven protestantischen Traditionen.<sup>23</sup>

---

19 Jenő Gergely, Das 1950er Abkommen und die Auflösung der Orden in Ungarn, Budapest 1990, S. 40f, 155f, 162 und 174.

20 Új Harangszó, 30. Januar 1949, S. 2.

21 Evangélikus Élet, 1. Januar 1949, S. 5.

22 Lajos Ordass (wie Anm. 8), S. 358.

23 Evangélikus Élet, 1. Januar 1949, S. 5.

Bevor wir die Ereignisse des Jahres 1949 näher betrachten, soll festgehalten werden, daß 1948 in Ungarn eine Volkszählung stattfand. Daher wissen wir, daß von 9 204 799 Ungarn 482 152, d. h. 5,2 % der Gesamtbevölkerung, sich zum Luthertum bekannten.<sup>24</sup> Vergleichen wir diese Ergebnisse mit denen der Volkszählung aus dem Jahre 1941 – damals wurden innerhalb der durch den Friedensvertrag von Trianon festgelegten Grenzen 9 319 992 Ungarn gezählt, von denen 557 647 Lutheraner waren – dann bleibt festzustellen, daß sich die Zahl der Mitglieder der Lutherischen Kirche in Ungarn – im Vergleich zur Gesamtbevölkerung – während eines knappen Jahrzehnts um 0,8 % verringert hatte. Dieser Verlust von 75 495 Kirchengliedern erklärt sich durch die Opfer des Zweiten Weltkrieges, die Deportation von Ungarndeutschen zuzüglich der Zahl derjenigen, die zwangsweise das Land verlassen mußten oder die wegen des Bevölkerungsaustausches mit der Tschechoslowakei in die Slowakei umgesiedelt wurden.<sup>25</sup>

Die Ergebnisse der Volkszählung machten es der Staatspartei deutlich, daß die Mehrheit der Bevölkerung an ihrer religiösen Überzeugung festgehalten hatte. Denn die Masse der Gläubigen war nicht auf einen Schlag unter die Wirkung der atheistischen Propaganda geraten. Deshalb trachtete man später seitens des Staates danach, immer mehr Systemtreue oder dem Willen der stalinistischen Staatsmacht dienende Leiter in kirchliche Ämter zu bringen. Im Fall der Lutherischen Kirche kam dieses kirchenpolitische Bestreben zur Wirkung, z. B. bei der Ernennung von Lajos Szimonidesz. Die staatlichen Stellen zwangen nach langwierigem Hin und Her die Evangelisch-Lutherische Kirche, die Ernennung von Lajos Szimonidesz zum protestantischen Militärbischof zu akzeptieren. Noch in den 20er Jahren war Szimonidesz von der Generalversammlung der Lutherischen Kirche seines Amtes wegen radikaler Meinungsäußerungen und wegen seines Verhaltens enthoben worden. Danach übte er andere Berufe aus. Im Jahre 1947 trat er in die Ungarische Kommunistische Partei ein. Am 1. September des folgenden Jahres wurde er ohne die Zustimmung der Reformierten und der Lutherischen Kirche zum evangelischen Militärbischof ernannt.<sup>26</sup> Obwohl die Kirchenleitungen dagegen protestierten, mußten sie auf Druck des Verteidigungsministers nachgeben, so daß dieser Posten mit einer nicht berechtigten Person besetzt wurde. Ins Amt eingeführt wurde Szimonidesz kirchlicherseits vom Bischof der Diözese Tisza, Lajos Vető, am 15. Juni 1949.<sup>27</sup>

24 Magyarország történelmi demográfiaja [Historische Demografie Ungarns], hg. v. József Kovácsis, Budapest 1963, S. 306.

25 Ebd.

26 József Borovi, Geschichte der ungarischen Militärseelsorge, Kalocsa 1992, S. 284.

27 Új Harangszó, 26. Juni 1949, S. 1.

Nach dem erzwungenen Rücktritt von Albert Radvánszky im Jahre 1948 konnte der Staat nun den Posten des Generalinspektors, der auch für die kirchlichen Schulen zuständig war, nach eigenem Gutdünken besetzen lassen. Das Generalpresbyterium sprach sich für die Kandidatur des Chefarztes Iván Reök aus, der nicht nur Abgeordneter und Präsident des Lutherbundes in Ungarn war, sondern auch enge Verbindungen zur Kommunistischen Partei hatte. Man erreichte, daß die Mehrheit der Gemeinden ihre Stimme dem öffentlich genannten Kandidaten gab. Seine Einführung geschah in der Déák-tér-Gemeinde in Budapest beziehungsweise im dazugehörenden Mädchen-Gymnasium. Unter den geladenen Gästen waren Ministerpräsident István Dobi, die Minister Gyula Ortutay und Károly Olt sowie der Vizepräsident des Parlamentes Ernő Mihályfi. Iván Reök betonte, daß er, auf dem Grund der Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche stehend, die Zukunft der Gemeinde zu gestalten wünsche und den Wirkungskreis der Kirche vom Aufgabengebiet der Staatsmacht getrennt sähe. Seine Vorstellungen faßte er folgendermaßen zusammen: „Die Summe meines kirchenpolitischen Verhaltens und meiner Tätigkeit ist folgende: Die Kirche soll sich den von Gott gegebenen Aufgaben widmen; sie soll verstehen, daß die menschliche Gesellschaft, das heißt der Staat, von Gott zugewiesene Rechte und Macht hat, um die soziale und kulturelle Aufgabe nach seinem Belieben zu lösen.“<sup>28</sup> Iván Reök betonte, daß die Kirche ihre Aufgaben auch im Kommunismus restlos erfüllen könne. Reök stellte – ungeachtet der Wirklichkeit – fest, daß es in Ungarn Religionsfreiheit gebe und staatliche Organe kirchliche Institutionen schützen und unterstützen würden. Gleichzeitig sah er alle Möglichkeiten zur freundlichen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat gegeben.

Diesen guten Willen des Staates gegenüber der Kirche gab es im Gegensatz zur Meinung Reöks eben nicht. Dies zeigte sich in einer Regierungsverordnung vom 26. Juni 1949. Diese bestimmte die Abschaffung der Lutherischen Rechtsakademie von Miskolc; anstelle des obligatorischen Religionsunterrichtes wurde am 5. September 1949 ein fakultativer Religionsunterricht installiert; binnen einer Woche wurde der Landesverein der Lutherischen Lehrer aufgelöst.<sup>29</sup> Während dieser kirchenfeindlichen Maßnahmen beschloß das Parlament am 18. August eine neue Verfassung. Dieses Grundgesetz, welches die sowjetische Verfassung von 1936 kopierte, wendete sich gegen die Errungenschaften der juristischen Kultur- und Rechtsstaatlichkeit. Obwohl die Verfassung die staatsbürgerlichen Rechte feierlich

28 *Evangélikus Élet*, 16. April 1949, S. 3.

29 Balogh/Gergely (wie Anm. 6), S. 286f.

deklarierte, fehlte die echte Motivation zu ihrer Verwirklichung, denn ohne einen ehrlichen Willen konnten diese in der Praxis auch nicht zur Geltung kommen.

Das gleiche Schicksal erlitten zwei Teile des Paragraphen 54, dessen Inhalt Aussagen macht über die Gewissensfreiheit der Staatsbürger und die Religionsfreiheit. Hier konnte man einiges über die vorgetäuschte Trennung von Kirche und Staat lesen,<sup>30</sup> welche scheinbar verwirklicht worden war. In Wirklichkeit bedeutete dies, daß der stalinistische Parteistaat die religiöse Gemeinde unter fester Kontrolle hielt und sich in größter Weise in die innerkirchlichen Angelegenheiten einmischte. Auf diese Weise konnte die Autonomie der Kirche nicht Wirklichkeit werden.

Die kommunistische Macht verwendete die Erwähnung der Trennung von Kirche und Staat, um den obligatorischen Religionsunterricht abzulösen. Dem folgte als logische Konsequenz die Gesetzesverordnung des Präsidialrates (5. September 1949/5): Trennung von Kirche und Staat.<sup>31</sup> Die Einführung des fakultativen Religionsunterrichtes ging Hand in Hand nicht nur mit der Verhinderung des Religionsunterrichtes in der Schule, sondern auch mit dessen Abbau und Auflösung überhaupt.

In dieser Situation blieb der evangelischen Kirche nur eine mögliche Antwort, d. h. die gegebene Situation gezwungenermaßen zu akzeptieren und neben dem fakultativen Religionsunterricht die Wichtigkeit der religiösen Erziehung und Jugendarbeit in der Gemeinde zu betonen: „Wir hoffen, daß Gott in dieser neuen Lage reichlich Arbeitsgelegenheit und neue Gebiete des Dienstes schenken wird. Die Abschaffung unserer bisherigen bequemen Lage erweckt die höhere Verantwortung für den Dienst des Religionsunterrichtes nicht nur unter uns Pfarrern, sondern auch in der Gemeinde. Wir hoffen, wenn die Abschaffung des obligatorischen Religionsunterrichtes wegen der versäumten oder nicht effektiv genutzten dienstlichen Möglichkeiten doch ein Urteil über unsere Kirche ist, daß es auch zu einer Belebung unserer Kirche beiträgt“, schrieb Gyula Nagy in der lutherischen theologischen Fachzeitschrift „Lelkipásztor“.<sup>32</sup>

Es ist sehr wahrscheinlich, daß es auf lutherischer Seite gelungen wäre, den ehemaligen obligatorischen Religionsunterricht durch ein neues, effektiveres Angebot zu ersetzen, hätte sich der Parteistaat nicht mit wachsender Kraft in die Privatsphäre der Gläubigen eingemischt. Voraussetzung hierfür

30 Gesetze und Verordnungen 1949, Budapest 1950, S. 8.

31 Ebd., S. 102.

32 Gyula Nagy, Die neue Lage unseres Religionsunterrichtes, in: Lelkipásztor, September/Oktober 1949, S. 351.

scheint gewesen zu sein, daß die evangelische Kirche in diesen Jahren eine Zeit der geistlichen Erneuerung erlebte. „Es gibt eine Erweckung in unserer Kirche“, sagte Bischof Zoltán Túróczy<sup>33</sup> im Frühling des Jahres 1949. Seine Feststellung war vollkommen richtig. Unterstützt wird diese Feststellung dadurch, daß 1947 129 Evangelisationen durchgeführt wurden, im Jahre 1948 waren es schon 164.<sup>34</sup> Diese Evangelisationsveranstaltungen haben große Menschenmassen bewegt und Erneuerungen bewirkt. In jedem Sommer fanden diese Glauben erweckenden Freizeiten statt. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen hatte die religiöse Erweckungsbewegung viele Jugendliche erreicht. Auch in der Pfarrerschaft öffneten viele ihre Herzen vor Gott, so daß die Erneuerung des geistlichen Lebens auch aus diesen Kreisen Impulse erhielt. 1949 wurden zehn Pfarrerevangelisationen organisiert.<sup>35</sup> Die Wochenzeitung der lutherischen Erweckungsbewegung „Élő Víz“ konnte in diesen Jahren mehr als 3 000 Exemplare pro Ausgabe verkaufen. In den Jahren 1947 und 1948 gab die Lutherische Kirche 25 evangelistische Publikationen heraus in einer Auflage von 149 500 Exemplaren.<sup>36</sup> Im Herbst 1949 wurde für die kirchlichen Laienarbeiter in Budapest in den Räumen des alten Lutherheimes das „Martin-Luther-Institut“ ins Leben gerufen. Unter der Leitung von László Benczúr wurden die Interessierten für die Gemeindefarbeit, für die Innere Mission (Diakonie), für die Jugendarbeit und auch für kirchenmusikalische Aufgaben ausgebildet.<sup>37</sup> Hilfreich wirkte die Mission auch unter den Alkoholbedrohten. Ebenso darf man die Auswirkung der Erweckungsbewegung auf die Predigt nicht geringerschätzen, indem sie die Pfarrer auf neue homiletische Wege führte.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Aktivitäten der Erweckungsbewegung im Jahre 1949 Grund für berechtigte Hoffnungen gab. Es schien so, als könne die Lutherische Kirche mit ihrer inneren Energie die Verluste ausgleichen, welche ihr von der atheistischen Staatsmacht zugefügt wurden. Gleichzeitig befand sich die volkshkirchliche Situation des Luthertums in einem Umbruch. Vor dem Machtwechsel war diese Lage von der Kirche als bequem empfunden worden: Die Kirchenmitglieder wurden in eine religiöse Gemeinde hineingeboren und blieben dort, es sei denn, daß sie durch Austritt ihr öffentlich den Rücken zukehrten. Nach der Annahme

---

33 Új Harangszó, 24. April 1949, S. 1.

34 Új Harangszó, 1. Mai 1949, S. 1.

35 Új Harangszó, 21. August 1949, S. 3.

36 Új Harangszó, 1. Mai 1949, S. 1.

37 László Dezséry, Die fünf Jahre der Mission, in: Sándor Fekete/Imre Kádár (Hgg.), Die fünf Jahre des ungarischen Protestantismus 1945–1950.

der Verfassung im Jahre 1949, die die Trennung von Kirche und Staat beinhaltete, war diese volkswirtschaftliche Situation nicht mehr zu halten. Imre Veöreös formulierte seine Idee so: „In dieser Minute, wenn die öffentlich gebilligte Identifizierung mit dem Christentum gebrochen wird, bricht die Zeit der Missions-Kirche an als einzige Existenzmöglichkeit ... der heutige Weg der Kirche ... kann nur der Weg der Mission sein. In diesem Sinne: wir gewinnen die Menschen für Christus Jesus.“<sup>38</sup> Bedingt durch diese neue Situation kam die Frage der Kirchenmitgliedschaft auf, so daß man begann, die evangelischen Gläubigen in ein Register einzutragen.<sup>39</sup>

Im Zusammenhang mit der Zurückdrängung der christlichen Religion strich der Staat 1949 mehrere kirchliche Feste aus der Reihe der arbeitsfreien Tage. Dieses Schicksal erlitten das Epiphaniastag, der Himmelfahrtstag, im Jahre 1950 sogar der Ostermontag.<sup>40</sup> Gleichzeitig schuf der Parteistaat seine sozialistischen Feste.

Am 22. Oktober 1949 schrieb die Regierung die Ablegung des verpflichtenden Diensteides auf die Verfassung für alle öffentlichen Angestellten vor. Die Verordnung führte unter anderem diejenigen auf, die nicht diensteidpflichtig waren, aber vom Staat Einkommensergänzungen (Kongrua) erhielten. Darunter fielen die Pfarrer. Die Verordnung sollte so interpretiert werden: Diejenigen, die den Diensteid nicht bis zum Stichtag leisten wollten, erklärten damit, daß sie auf die Einkommensergänzung verzichteten.<sup>41</sup> Die staatliche Obrigkeit hatte mit dieser Klausel ein Mittel gefunden, welches die Pfarrer aller Konfessionen zum Ablegen des Diensteides nötigte. Der Entzug der Einkommensergänzung hätte die Mehrheit der Pfarrer in eine finanziell schwierige Lage gebracht. Deshalb haben die Reformierte und die Lutherische Kirche am 6. Dezember 1949 in einer gemeinsamen Erklärung festgestellt, daß der Text des abzulegenden Eides mit christlichem Gewissen vereinbar und im Blick auf die Situation nicht zu beanstanden sei. Gleichzeitig wurde erklärt, daß Pfarrer und andere kirchliche

---

38 Imre Veöreös, Wir müssen Missionskirche werden! In: Lelkipásztor, Februar 1950, S. 43.

39 Pál Fónyad, Kurze Geschichte des ungarischen Protestantismus 1948–1978, in: Integratio, Bd. 13/1, Wien 1979, S. 116.

40 Balogh/Gergely (wie Anm. 6), S. 289f.

41 Ministerielle Verordnungen des Ministerrates 1949, Bd. 1, Budapest 1950, S. 490. Der Eidestext derer, die die Einkommensergänzung bekamen, lautete: „Ich ... schwöre, daß ich treu zur Ungarischen Volksrepublik, deren Volk und Verfassung stehe, die staatlichen Geheimnisse bewahre, in meinem Beruf die Interessen des Volkes wahre und mich bemühe, mit meiner Arbeit die Entwicklung und Stärkung der Ungarischen Volksrepublik zu fördern.“

Mitarbeiter im Sinne des traditionellen protestantischen Gemeinschaftsgeistes, welcher immer das Schicksal des Volkes teilte, den Diensteid ablegen werden.<sup>42</sup> So konnten die Pfarrer mit kirchlicher Erlaubnis der staatlichen Verordnung nachkommen. Der Generalinspektor der Lutherischen Kirche und die Bischöfe legten zusammen mit der Leitung der Reformierten Kirche den Eid auf die Verfassung und auf die Ungarische Volksrepublik am 13. Januar 1950 ab.<sup>43</sup>

Das letzte bedeutende Ereignis im Jahre 1949 war die Wahl von József Darvas zum Diözesaninspektor der Diözese Bányá. Darvas, der eine bedeutende Person der Volksschriftstellerbewegung war, leitete zum damaligen Zeitpunkt das Ministerium für Bauwesen. Ein paar Tage nach seiner Einführung als Diözesaninspektor erhielt er auch den Posten des Kultusministers. Schon seit den 30er Jahren pflegte er engen Kontakt mit den Kommunisten, obwohl er später in der Nationalen Bauernpartei bedeutende Positionen innehatte. Seine atheistische Überzeugung stellte er nicht unter den Scheffel. Trotzdem wurde er Nachfolger von Iván Reök als Präsident der Luthergesellschaft. Als Diözesaninspektor wurde er am 21. Februar 1950 in der Budapester Deák-tér-Kirche eingeführt. Weil der damalige Bischof der Diözese inhaftiert war, wurde die Liturgie vom Bischofsvertreter Lajos Kemény gehalten. In seiner Antrittsrede kritisierte Darvas scharf die Haltung der Lutherischen Kirche vor 1945, stellte dann aber fest, daß es der Kirche gelungen sei, diese Einstellung während der letzten Jahre zu überwinden. Seine Hauptaufgabe als Inspektor sehe er darin, so Darvas, das gute Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu stärken. Er sicherte zu, daß die ungarische Volksrepublik der Kirche die Möglichkeit erhalte, ihr Mandat der Mission zu erfüllen. Der Minister führte aus, charakteristisch für einen schematisch denkenden kommunistischen Politiker, daß auch in der Lutherischen Kirche Kräfte wirkten, die mit der „Mindszenty-artigen reaktionären Gravamina-Politik das Schiff unserer Kirche in Verbindung bringen wollen“. Davor warnte er ausdrücklich.<sup>44</sup> Nach Meinung von Darvas sei die evangelische Kirche nur dann zu einer politischen Stellungnahme berechtigt, wenn sie damit den Parteistaat unterstütze: „Obwohl wir eine politikfreie Kirche wollen, halten wir es für nicht unvereinbar, wenn unsere Kirche

42 László Ambrus Szabó, Die Kirche im nationalen und internationalen Leben 1949–1978, hg. v. Tibor Bartha u. László Makkai, Egyetemi Nyomda, Budapest 1983, S. 519.

43 Katalin Mirák (Hg.), Nem voltam egyedül. Beszélgetések az evangélikus közelműtről [Ich war nicht allein. Besprechungen über die lutherische jüngste Vergangenheit], Bd. 1, Budapest 1995, S. 277.

44 Evangélikus Élet, 26. Februar 1950, S. 2.

nicht nur anerkennt, sondern auch mit ihren Mitteln bei dieser riesigen gesellschaftlichen Veränderung mithilft, die heutzutage in Ungarn vollendet wird.“<sup>45</sup> Von diesem Ausgangspunkt verkündete er weitere Reinigungen in der Kirche: „... Auf allen kirchenorganisatorischen Stufen, vom Presbyterium bis zur Spitze, benötigt man solche Mitarbeiter, die der Erneuerung dienen.“<sup>46</sup> Den laufenden Abbau kirchlicher Organisationen interpretierte er so, als sei dies aus Sparsamkeits- und Rationalisierungsgründen nötig.

Diese von Darvas erwähnten „guten Verhältnisse“ sollten die Kirche dazu bewegen, kirchliches Eigentum dem Staat zum Kauf anzubieten. Am 31. Dezember 1949 wurde der Rahmenvertrag dazu unterschrieben. Der Vertrag erklärte, daß die Besitzer kirchlichen Eigentums dieses dem Staat bis zum 31. Dezember 1952 zum Kauf anbieten könnten. Der Kaufpreis sei für jede Kataster-Goldkrone im Jahre 1949 70 Forint, im Jahre 1950 65 Forint und im Jahre 1951 60 Forint. Der Staat bezahle den Kaufpreis in zinsfreier Teilzahlung während einer Laufzeit von 20 Jahren.<sup>47</sup> Die Aufforderung, ihren Bodenbesitz anzubieten, hatte einige Gemeinden empfindlich berührt, aber sie sollten die Begründung der Kirchenleitung akzeptieren, welche sich darauf berief, daß die „Lutherische Kirche auch mit dieser Entscheidung zum Aufbau des Sozialismus beitragen wolle.“<sup>48</sup>

In den Jahren 1949 und 1950 sollte die Lutherische Kirche immer mehr demonstrative Äußerungen für den Parteistaat abgeben. In der kirchlichen Presse wurden die sozialistischen Feste begrüßt. Während die Zeitung „Új Harangszó“ zurückhaltend war, war die Zeitung „Evangélikus Élet“, welcher László Dezséry als Chefredakteur vorstand, darauf bedacht, immer öfter den Marxismus preisende Artikel zu veröffentlichen. Als das hervorragendste Beispiel dieses Zwanges mag der Artikel dienen, welcher Stalin zu seinem 70. Geburtstag grüßte: „Heute am 70. Geburtstag Stalins sieht auch die Evangelische Kirche in Ungarn Stalin als einen geschichtsformenden Staatsmann an, an dessen Geburtstag die ganze Welt mit großem Interesse nach Moskau blickt und die unterdrückten Arbeiter in der Welt in seinem Namen hoffen.“<sup>49</sup> Darüber hinaus erschienen weitere Artikel während der Wahlen 1949, die den Lesern empfahlen, ihre Stimme der Unabhängigen Volksfront zu geben, welche von den Kommunisten beherrscht

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Új Harangszó, 5. Februar 1950, S. 1.

48 Ernő Ottlyk, *Az Evangélikus Egyház útja a szocializmusban* [Der Weg der Lutherischen Kirche im Sozialismus], Budapest 1976, S. 67.

49 *Evangélikus Élet*, 18. Dezember 1949, S. 1.

wurde. Die Zeitung „Evangélikus Élet“ machte die obligatorischen Friedensanleihen populär und betonte die Wichtigkeit der 1950er Kommunalwahl. In diesem Bereich kamen die lutherischen Journalisten nicht umhin, Artikel auf Verlangen im Sinne der stalinistischen Staatsmacht zu schreiben. Auch die Kirchenleitung konnte sich dem Ansinnen, festliche Erklärungen für den Parteistaat abzugeben, offenbar nicht entziehen.

Das geeignete Gebiet für die Zusammenarbeit zwischen der evangelischen kirchlichen Linken und dem Staat war die Friedensbewegung. Die „Nationalkommission der Ungarischen Intelligenz“ hatte Ende März 1949 die ungarischen Kirchen dazu aufgerufen, sich ihr zur Vorbereitung des Pariser Weltfriedenskongresses anzuschließen.<sup>50</sup> Die Leiter der protestantischen Kirchen haben eine positive Antwort auf diesen Aufruf gegeben und baten in einem Hirtenbrief die Gläubigen am Palmsonntag 1949, gemeinsam um Frieden zu beten. Auf evangelischer Seite können wir diesen Hirtenbrief als erste öffentliche Äußerung für die Friedensbewegung ansehen.<sup>51</sup>

Von diesem Zeitpunkt an nehmen die Vertreter der Lutherischen Kirche bei allen bedeutenden Kundgebungen der Friedensbewegung teil. Es seien nur die wichtigsten Äußerungen erwähnt:

– Als am 20. April 1949 in Paris der erste Weltfriedenskongress eröffnet wurde, nahm daran als Vertreter der Lutherischen Kirche von Ungarn Bischof Lajos Vető teil.

– Mitte Juni desselben Jahres haben die evangelischen Bischöfe einen Aufruf ergehen lassen, welcher die Budapester Friedensversammlung unterstützte.<sup>52</sup>

– Im November 1950 wurden auf dem ungarischen Friedenskongreß die Bischöfe Lajos Vető und László Dezséry in den Landesfriedensrat gewählt.<sup>53</sup>

Der Einspruch der Lutherischen Kirche gegen die Atomwaffen und die neuen kriegerischen Auseinandersetzungen ist natürlich nicht zu beanstanden, doch dürfen wir darüber nicht vergessen, daß ein eigenständiges Engagement in der Friedensbewegung in Ungarn – wie auch in anderen östlichen Ländern – durch schwere Manipulationen unmöglich gemacht worden war.

Gegen den immer unerträglicher werdenden Druck auf das Luthertum und gegen die Einflüsse der evangelischen kirchlichen Linken versuchten die Vertreter der „Unbeugsamen“ sich mehrmals zu erheben, obwohl sie immer schwächer geworden waren. Anfang 1949 haben diese „Unbeug-

50 József Pál, Die Friedenspriester, Budapest 1995, S. 9.

51 Unser Friedenskampf, in: Lelkipásztor, April 1952, S. 134.

52 Ottlyk (wie Anm. 48), S. 84.

53 Evangélikus Élet, 12. November 1950, S. 2.

samen“ einen Rundbrief in der Kirche veröffentlicht, mit dem sie erreichen wollten, daß nur solche Personen bei der bevorstehenden Kirchenwahl in kirchliche Ämter gewählt werden sollten, die für die Kirche Verantwortung tragen wollten. Ihre Vorstellung konnten sie leider nicht durchsetzen. Die letzte ernst zu nehmende Aktion der „Unbeugsamen“ fand auf der außerordentlichen Landesvollversammlung der Lutherischen Kirche im Frühling des Jahres 1950 statt. Was dem vorausgegangen war, ist wichtig zu erwähnen. Nach der Inhaftierung des Bischofs der Bányaeer Diözese, Lajos Ordass, war kein Nachfolger gewählt und eingeführt worden, da aus kirchlicher Sicht das Unrechtsurteil gegen den Bischof keine automatische Enthebung aus seinem Amt zur Folge hatte. Der Parteistaat aber wollte gerne seinen Favoriten László Dezséry an der Spitze des Kirchendistriktes sehen. Deshalb forderte der Kultus- und Unterrichtsminister Gyula Ortutay im Brief vom 2. Januar 1950 den Kirchenpräsidenten auf, die kirchliche Obrigkeit solle gegen Ordass einen Prozeß führen.<sup>54</sup> In kirchlichen Kreisen blieb dieses neue Unrecht gegen den Bischof kein Geheimnis und es kam dazu, daß sich Kräfte, die die Interessen des Luthertums konsequent schützen wollten, in der kirchlichen Landesvollversammlung am 3. März 1950 gegen das entschiedene Vordringen des „kirchlichen Linksrucks“ erhoben. Die Landesvollversammlung hatte zwei wichtige Aufgaben: die allgemeine Neuwahl der Ämter, sowie die Wahl des kirchlichen Landesgerichtshofs und des kirchlichen Sondergerichts. Der Druck, der auf den Teilnehmern lastete, ist schon daran zu ermesen, daß der Landeskircheninspektor Iván Reök Bemerkungen zur Kandidatenliste, welche dem Nominierungsausschuß vorlag, regelwidrigerweise nur nach der Stimmabgabe erlaubte. So wurden die Ämter in der Kirchenleitung ohne Hindernisse neu verteilt. Im Fall „Ordass“ sollte ein Sondergericht entscheiden, doch bei der Wahl der Mitglieder waren die vorgelegten Vorschläge zweimal verworfen worden.<sup>55</sup> Die Zeitung „Evangélikus Élet“ läßt uns die Atmosphäre der Landesvollversammlung in ihrem Bericht nachempfinden: „Die Oppositionellen der kirchlichen Erneuerung haben Sturm gesät und sie werden Sturm ernten können. Sie haben einen riesigen Chor von stimmberechtigten Landesvollversammlungsmitgliedern (ca. 70–80) um sich versammelt, die mit einer alten Mehrheit der Landesvollversammlung rechneten. Darunter waren Pfarrer, die vollkommen vergessen haben, daß sie zur Leitung der Kirche gehören. Darunter waren einige weltliche Leute, die schrecklich weit vom Geist der

54 Lóránd Boleratzky, Az Ordass-per [Der Ordassprozeß], in: Keresztyén Igazság, Herbst 1995, S. 20.

55 Evangélikus Élet, 12. März 1950, S. 1.

Kirche entfernt waren, deren oppositionelle politische Aufregung abschreckend war. Gott aber zeigte, daß ER die Zukunft unserer Kirche aus ihren Händen genommen hat und sie in die Hände der gläubigen, Hoffnung tragenden kirchlichen Leute gelegt hat.“ – So läßt uns der Verfasser dieses Artikels spüren, welchen Standpunkt der „kirchliche Linksruck“ vertrat.<sup>56</sup>

Gegen die Beschlüsse der kirchlichen Landesvollversammlung, welche durch gesetzwidrige Methoden entstanden, legten 27 Mitglieder des Plenums Berufung ein. Da die Unterzeichner dieser Petition von der Kirchenleitung mit Drohungen unter Druck gesetzt wurden, zogen mehrere ihre Unterschrift wieder zurück. György Kendeh, Pál Zászkaliczky, György Murányi, Gusztáv Bártfay Kelló und Gyula Dedinszky wurden ihrer Stellen enthoben, weil sie nicht zurückziehen wollten.<sup>57</sup> Damit war es gelungen, die letzte demonstrative Auflehnung der „Unbeugsamen“ zu entschärfen. Nun war es möglich, den kirchlichen Prozeß gegen Ordass zu führen.

Um den Erfolg des Prozesses gegen Ordass abzusichern, hat die Staatssicherheitsführung des Innenministeriums Ende März András Keken, den Pfarrer der Budapester Deák-tér-Gemeinde, und György Kendeh, den Pfarrer der Budapester Kelenföld-Gemeinde, verhaftet und sie in Kistarcsa interniert. Der Kirchenleitung wurde mitgeteilt, wenn der kirchliche Gerichtshof Bischof Ordass nicht verurteile, dann würden er und die beiden anderen Pfarrer wegen Landesverrats angeklagt, verurteilt und hingerichtet werden.<sup>58</sup> Infolge des großen Drucks hat das Sondergericht der Ungarischen Lutherischen Landeskirche am 1. April 1950 den abwesenden Lajos Ordass seines Bischofams für verlustig erklärt. Als Begründung wurde angeführt, daß Ordass die vorgeschriebenen Pflichten wegen seiner Inhaftierung nicht erfüllen könne und dies die Interessen der Kirche verletze. Das Urteil gründet sich auf den VIII. Gesetzesartikel, §§ 35 und 36 des Kirchengesetzbuches. Festzuhalten bleibt, daß trotz des riesengroßen Drucks lediglich vier Mitglieder der Kammer mit „Ja“ votierten, die anderen acht Mitglieder nur leere Zettel abgaben.<sup>59</sup>

Die Verurteilung von Ordass beinhaltete eine Reihe von Mißachtungen der Vorschriften, die Iván Reök mit seinem Verhalten verursacht hatte. Um möglichen kirchlichen Unruhen wegen der Verurteilung entgegenzutreten,

---

56 Ebd.

57 Gyula Dedinszky, Beiträge zum Thema „Lutherische Kirche in den 50er Jahren“, in: Keresztyén Igazság, Sommer 1995, S. 35f.

58 Tamás Fabiny, Sem magasság, sem mélység ... Keken András életregénye [Weder Höhe noch Tiefe ... Biographischer Roman über András Keken], Budapest 1992, S. 213–223.

59 László Terray, Ich konnte nicht anders, Budapest 1990, S. 132f.

hatte er die Regierung um einen Gnadenakt für Ordass und den verurteilten Sándor Vargha ersucht.<sup>60</sup> Nach Ablauf eines Achtels der verhängten Strafe wurde Ordass am 30. Mai 1950 aus dem Zuchthaus von Vác entlassen. Zu diesem Zeitpunkt waren die Vollversammlungen zur Wahl des neuen Bischofs in der Bányaer Diözese fast zu Ende. Die Stimmenauszählung am 8. Juni machte klar, daß die Mehrheit den Kandidaten der Staatspartei László Dezséry, den ehemaligen Pfarrer von Óbuda, unterstützt hatte.<sup>61</sup> Bei der Einführung des neuen Bischofs am 27. Juni 1950 erklärte József Darvas, Generalinspektor der Bányaer Diözese, die Ereignisse folgendermaßen: „Offenherzig können wir sagen, daß diese ernste entscheidende Wende nach vielen geistlichen Kämpfen vollzogen wurde. In diesem Kampf gab es viele Wunden, aber es ist auch klar geworden, daß für die Zukunft unserer Kirche und auch für das kirchliche Leben der jetzt eingeschlagene Weg der richtige und der wahre ist. Ein Kämpfer auf diesem Weg ist Herr Bischof László Dezséry.“<sup>62</sup>

Darvas hatte in einem Punkt die entstehende Lage im Sommer 1950 richtig analysiert. Es war wirklich eine entscheidende Wende, Ordass gesetzwidrig seines Amtes zu entheben und Dezséry an die Spitze kommen zu lassen. Mit diesem Akt ist es dem Parteistaat gelungen, die Widerstandskräfte der Lutherischen Kirche endgültig zu brechen und somit eine bedeutende Konfession des Landes in die Knie zu zwingen. In dieser Zeit konnte sich Rákosi sicher sein, daß seine Marionetten, die in der Kirchenleitung arbeiteten, mit kaum verhülltem Druck ohne besondere Schwierigkeiten ihren Willen gegen die Kirche durchsetzen konnten. Die ungarische Kirchengeschichte der ersten Jahre nach 1950 beweist, daß diese Erwartungen der Funktionäre der stalinistischen Diktatur nicht enttäuscht wurden.

---

60 Evangélikus Élet, 15. April 1950, S. 1.

61 Új Harangszó, 18. Juni 1950, S. 1.

62 Evangélikus Élet, 2. Juli 1950, S. 1.

Johannes  
Richter

## 1989 – und zehn Jahre danach

//Anmerkungen zur Lage  
der Kirchen in Ostdeutschland\*

Oft haben mich in den letzten Jahren amerikanische Touristen gefragt, ob wir denn im Kommunismus auch Bibeln gehabt hätten und ob wir richtigen Gottesdienst haben halten können. Ich konnte das in aller Ruhe bejahen. Es gab Bibeln. Es gab Gottesdienste. Denn es gab Kirchen. Und damit sind nicht nur die Gebäude gemeint.

Nach der Wende hatte ich noch eine andere Frage zu beantworten. Sie wurde von Westdeutschen gestellt, die einmal sehen wollten, wie es nach der Befreiung vom Kommunismus im Osten aussieht. Sie fragten: Nun sind wohl Ihre Kirchen wieder voller? Nun kehren wohl viele wieder in die Kirche zurück? Ich mußte diese Fragesteller enttäuschen. Zwar haben wir erfreulicherweise Gemeindeglieder gewonnen, die früher in den alten Bundesländern lebten. Und wir haben auch mehr Erwachsenentaufen und einige Konfirmationen mehr als früher. Aber deswegen haben wir keinen „kirchlichen Frühling“.

Beide Beschreibungen von Erwartungen gegenüber der Realität, in der sich christliches Leben im Osten Deutschlands vollzieht, geben recht gut die Kernpunkte wieder, um die es hier gehen soll.

Es soll versucht werden, dies in vier Schritten zu entfalten.

1. Mit der Bismarckschen Reichsgesetzgebung wurde erstmals ermöglicht, daß man vollgültiger Bürger des Deutschen Reiches sein konnte, ohne einer klassisch-christlichen Konfession oder dem mosaischen Glauben anzugehö-

---

\* Der Autor war nach dem Theologiestudium in Leipzig zunächst Gemeindepfarrer im Erzgebirge und in Dresden; von 1976 bis zum Frühjahr 1998 wirkte er in Leipzig als Superintendent und Pfarrer an der Thomaskirche.

ren. Natürlich waren seit der Renaissance sowohl theologisch-geistesgeschichtliche Entwicklungen im Gange, die ein verändertes Verhältnis zu Kirche und Glauben zur Folge hatten, als auch ökonomisch-soziologische Entwicklungen, die man freilich zu spät in ihren Auswirkungen erkannte. Das heißt: Wir können konstatieren, daß sich in der deutschen Geschichte schon lange vor uns sowohl eine glaubensmäßige als auch eine traditionell soziologische Erosion abgezeichnet hat.

Mit der industriellen Revolution und dem Anwachsen der Großstädte als Folge einer immensen Landflucht verbindet sich eine nicht zu übersehende Entfremdung der Menschen von ihren traditionellen Kirchen und Gemeinden.

Zwar gab es die ehrenwerten Gegensteuerungen weitsichtiger Männer wie Johann Hinrich Wichern. Ihr energischer Einsatz hat unendlich viel Not gelindert. Er ist und bleibt unverzichtbar für die Kulturgeschichte des Gemeinnes, der sozialen Verantwortung. Wir können das gar nicht deutlich genug hervorheben. Dennoch bleibt zu sagen, daß weder die protestantischen noch die katholischen Taten der Barmherzigkeit die allgemeine Entfremdung der Menschen von den Kirchen stoppen konnten.

Ebenso positiv sind die Auswirkungen des Pietismus zu werten, der in seinen unterschiedlichen Formen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das geistliche Leben in vielen Regionen stimuliert hat. Ich nenne hier die Gemeinschaftsbewegung, die methodistischen und baptistischen Aktivitäten um die Jahrhundertwende herum. Dennoch muß auch hier konstatiert werden, daß der Durchbruch zu einer das ganze Land durchdringenden geistlichen Bewegung nicht erfolgt ist.

Dagegen scheint die Römisch-Katholische Kirche davon unberührt und unbeeindruckt zu sein. Ich wage indessen sehr daran zu zweifeln. Es sind weithin die hierarchischen Strukturen, die, wenn sie gut genutzt werden, durchaus inhaltliche Defizite überlagern können.

Dem Protestantismus indessen mangelt es an solchen Strukturen. Hier liegen die Inhalte bloß. Damit ist zwar die individuelle Rezeption biblischer Glaubensaussagen gegeben, nicht aber die gesellschaftlich-strukturelle Umsetzung. Wer unter diesem Gesichtspunkt aufmerksam die Personalpolitik beider großer Strömungen beobachtet, der wird zu sehr erstaunlichen Ergebnissen kommen!

Man darf zusammenfassend sagen: In dem Maße, in dem sich ein Staatswesen wie das Deutsche Reich als ein säkulares Gebilde mit abendländisch-christlichen Wurzeln versteht, verlieren die Kirchen an institutionellem Einfluß. Ihr gesellschaftliches Gewicht nimmt im Laufe des 20. Jahrhunderts immer mehr ab. Das ist eine Feststellung. Kein Grund zum Klagen. Es ist

die Wirklichkeit, in der wir in diesem Jahrhundert leben. Die Weimarer Republik, das „Dritte Reich“, das geteilte Nachkriegsdeutschland beweisen diese Entwicklung eindeutig.

Besonders drastisch ist die Entwicklung hin zur Säkularisierung im Einflußbereich der Sowjetunion, in der DDR, gewesen. Hier verband sich der allgemein feststellbare Trend noch mit dem „Kampfziel des Marxismus-Leninismus“, die Religion als die ideologische Grundlage von Feudalismus und Kapitalismus aktiv und offensiv zu bekämpfen.

2. Die Kirche in der DDR – und das gilt nicht nur für die evangelischen Landeskirchen, sondern ebenso für die Römisch-Katholische Kirche und die Freikirchen – war eine durchaus lebendige Größe. Im Gegensatz zu anderen gesellschaftlichen Organisationen waren die Kirchen selbständige, nicht gleichgeschaltete, durch Staat und Partei kontrollierte Institutionen. Das war gewiß nicht im Sinne der Theoretiker der Partei der Arbeiterklasse. Aber man fand eine durchaus pragmatische Formel: Solange es in der Gesellschaft religiöse Bedürfnisse gibt, hat der Staat diesen Rechnung zu tragen.

Selbstredend lautete der zweite Satz dazu: Dieses Bedürfnis wird sich nach einer Generation erledigt haben.

Um dieses Ziel zu erreichen, wurde von Anfang an durch massive Angriffe auf die evangelische Konfirmationspraxis, durch die Erhebung des Marxismus-Leninismus mit seiner materialistisch-atheistisch-philosophischen Grundhaltung zur Wissenschaft sowie durch die Durchdringung aller Erziehungsprozesse vom Kindergarten bis zur Promotion mit dieser „Wissenschaft“ die Entfremdung der Menschen von der Kirche gefördert.

Die Kirchen hatten schon im „Dritten Reich“ viele Gemeindeglieder verloren. Nun, in der DDR, ging dieser Exodus in noch verstärktem Maße vonstatten. Wer etwas werden wollte, tat gut daran, seine „Wissenschaftlichkeit“ durch Kirchenaustritt zu dokumentieren. Viele andere, die diesen Schritt nicht gehen wollten, verlegten bis zum Bau der Mauer ihren Wohnsitz in die Bundesrepublik Deutschland. Der Aderlaß für die Kirchen von 1945 bis 1961 war enorm. Auch danach kam es noch zu regelrechten Austrittswellen aus der Kirche.

Und doch: Die Kirche lebte, weil ihre Gemeinden lebten. Und die Gemeinden lebten, weil eine Reihe von Gemeindegliedern die tragende Kraft der biblischen Botschaft in ihrem konkreten Alltag als erstaunliche Bereicherung erfahren hatten.

Das waren nicht nur die alt gewordenen Christen, die auf frühere Zeiten zurückblicken konnten. Das waren, schon in den 60er und 70er Jahren, Menschen von hoher Intelligenz, die die Hohlheit der materialistischen The-

sen durchschaut hatten und die die existentiellen Werte der christlichen Botschaft entdeckten.

Freilich: diese Menschen bezahlten ihre Einstellung damit, daß ihre Aufstiegschancen in Beruf und Gesellschaft mehr als fraglich waren. Um so wichtiger war ihnen der gegenseitige Austausch, das Aufeinander-Hören, das Erlebnis von Gemeinschaft unter dem Wort.

Natürlich haben die evangelischen Kirchen in der Nachkriegszeit eine kritische Bestandsaufnahme ihres bisherigen Erscheinungsbildes gemacht. Ein Ergebnis der Selbstkritik war die Erkenntnis, daß die Kirche ihre Identität durch den Auftrag ihres Herrn erfährt und nicht durch die Akklamation zu einem politischen System, wofür die Deutschen Christen des Dritten Reiches das abschreckendste Beispiel waren. Der Satz der Bekennenden Kirche: „Kirche muß Kirche bleiben“, war und blieb das Motiv der Gemeinden auch im Bereich der DDR:

Kirche und Gemeindeaufbau,  
Kirche als Lerngemeinschaft,  
Kirche als familia dei,

das waren u.a. die gedanklichen und theologischen „Spielräume“, in denen sich Synoden, Pfarrer und Gemeinden bewegten.

Der Erfolg indessen war nicht, daß die Zahl der Gemeindeglieder anstieg, wohl aber, daß die, die sich mit diesen Themen beschäftigt haben, bereit waren, um so gewisser ihren Weg als Christen in einem Staat zu suchen, der sich den Atheismus und den Materialismus auf die Fahnen geschrieben hatte.

Ich möchte dies alles in gar keiner Weise glorifizieren, aber auch nicht kritisieren. Es war gewissermaßen der Spielraum, der den Christen offenstand. Immerhin war er groß genug, um in ihm die Gedanken zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu entwickeln. Das sei nicht vergessen.

Dennoch war eine unverkennbare „Innenorientierung“ die Folge, die es manchem so geprägten Christen schwer gemacht hat, in und nach der Wende seinen Ort in der Gesellschaft neu zu definieren.

Tatsache bleibt, daß in den vierzig Jahren DDR der Säkularisierungsprozeß, der auch schon vorher im Gange war, noch forciert und gezielter betrieben wurde. Die alten Gemeindeglieder starben, die weniger an die Gemeinde Gebundenen traten aus der Kirche aus, und viele, die noch von Mittelstand und Handwerk übriggeblieben waren, wanderten von der Mitte der 80er Jahre an erneut in Scharen ab in den „Westen“.

Übriggeblieben sind in den neuen Bundesländern im Schnitt etwa dreißig Prozent der Bevölkerung als Mitglieder der evangelischen Landeskir-

chen, wobei die Prozentzahl auf dem Lande und in Kleinstädten höher liegt, in den Großstädten zwischen zwölf und etwa acht Prozent schwankt!

Auf eine Stadt wie Leipzig bezogen, in der ich seit über zwanzig Jahren wohne, heißt das im Klartext: Wir sind gemeindemäßig Dorfgemeinden, aber strukturmäßig Großstadtgemeinden aus der Zeit der Jahrhundertwende.

Das hat Folgen, die sich schon sehr lange abgezeichnet haben, und die nun endlich in den Blick kommen: Wir müssen uns von der großstädtischen Gebäudelast befreien, wir müssen die Zahl unserer hauptamtlichen Mitarbeiter auf die Realitäten hin ausrichten, und wir müssen Gemeinden zusammenführen!

3. Mit der Wende 1989 wurde in einer auch für den Beteiligten unerwarteten Weise ein unglaublicher Einfluß der evangelischen Kirchen in unserem Land deutlich.

Sicher war das eine Folge der Unterstützung, die viele Kirchengemeinden den Menschen gewährten, die als „Ausreisekandidaten“ geächtet waren und oft ihren Arbeitsplatz verloren. Zwar wuchs die Zahl in den 80er Jahren zusehends, und es war gar nicht möglich, alle, die darum nachsuchten, in kirchlichen Bereichen anzustellen. Aber immerhin war bekannt geworden, daß die Kirche praktische und auch politische Unterstützung denen gewährte, die fortwollten. Nicht immer war der Ausreisewille durch politische Verfolgung abgedeckt. Oft war der Wunsch Einzelner für uns nicht nachvollziehbar. Aber dennoch haben die Kirchen und ihre Repräsentanten getan, was sie konnten, um familiäre Tragödien zu vermeiden.

Ein anderer Grund für die sehr deutliche Akzeptanz der Kirche war die schon erwähnte Tatsache, daß es die Gemeindegruppen der Kirche waren, in denen sich die aktuellen Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung frei diskutieren ließen.

Die Friedensgebete, die seit Februar 1988 sich immer mehr zu Großveranstaltungen wandelten, waren der Ort deutlicher Artikulation der Probleme, die die Menschen hatten. Sie waren der Ort gegenseitiger Information, und sie waren nicht zuletzt der Ort, an dem glaubwürdig und engagiert zur Friedfertigkeit aufgerufen wurde.

Natürlich sind damit noch längst nicht alle Strömungen gewürdigt, die eigentlich noch genannt werden müßten. Aber da es hier um die Akzeptanz der Kirche geht, darf es bei diesen Bemerkungen sein Bewenden haben.

Eine Episode indessen soll doch noch erwähnt werden. Als die Montagsdemonstrationen in Leipzig Plakate mit sich führten, war einmal als letztes unter den tausend anderen, buchstäblich am Ende des Zuges der 100 000, der Spruch zu lesen: „Kirche, wir danken dir“.

Bei aller verständlichen Euphorie und emotionalen Aufgewühltheit, der sich keiner entziehen konnte, war doch diese Positions- und Sachanzeige genau der Realität entsprechend. Zweifellos war die Kirche mit ihren Freiräumen und in ihren Vertretern ein sehr wichtiger Faktor im Geschehen der Jahre vor 1989 und im Herbst 1989, aber die große Welle der Idee, die „die Massen ergriffen“ hatte, war längst über die Dimensionen der Kirche hinausgewachsen. Man darf auch nicht vergessen, daß im Herbst 1989 wohl die Innenstadtkirchen Leipzigs (wenigstens vom 9. Oktober an) überfüllt waren, die sonntäglichen Gottesdienste jedoch nach wie vor in den gleichen Dimensionen wie vorher gefeiert wurden!

Begeisterte Zeitgenossen, die in den überfüllten Kirchen bei den Friedensgebeten einen neuen Aufbruch von Kirchlichkeit sehen wollten, mußten erfahren, daß sich diese Hoffnung nicht erfüllte.

Es war aber eigentlich schon im Herbst 1989 deutlich, daß mit der sich anbahnenden Wende nicht die Erfüllung von Offenbarung 21 – vom neuen Himmel und der neuen Erde – sich ereignen würde. Ich habe das damals oft so gesagt. Viele streiten es ab, so gedacht zu haben. Wenn ich mir aber die Frustrationen betrachte, die auch weite Teile der Christen erfaßt haben, so fühle ich mich doch im nachhinein bestätigt. Denn nur, wer überzogene Erwartungen an eine heile Welt hatte, mußte tief enttäuscht werden. Ein guter Schuß lutherischen Welt- und Realitätsverständnisses hätte hier sehr wohl getan.

Unmittelbar nach dem 9. Oktober 1989 begann noch einmal eine hochinteressante und äußerst bedeutsame Zeit für die Kirchen und ihre Vertreter. Das war die Zeit, in der sich viele – aber wie ich meine: immer noch zu wenige – Christen in den politischen Parteien betätigten und kommunale Verantwortung übernahmen.

Das war die Zeit der „Runden Tische“, die es nicht nur in Berlin gab, sondern auch auf Stadt-, Kreis- und Bezirksebene. Hier spielten vor allem Geistliche unterschiedlicher Konfessionen die entscheidende Rolle. Und das nicht aus Machtgier, sondern weil sie um diesen Dienst der Moderation gebeten worden sind. Auf der einen Seite saßen die frischen, aber unerfahrenen demokratischen Kräfte, auf der anderen Seite die geschockten Vertreter der Verwaltungsbürokratie des Sozialismus und einige Vertreter der der SED nahestehenden Blockparteien.

Den Grund für die Autorität, die damals die Geistlichen hatten, muß man darin suchen, daß die neuen demokratischen Kräfte weithin aus den Kirchengemeinden kamen und die Funktionäre aus Stadt und Bezirk sich wohl der realistischen und ungeschminkten Gespräche erinnerten, die sie früher mit den Pfarrern hatten.

Alles in allem: Die Zeit der Wende war ein politisch-diakonischer „Kairos“ für die Kirchen. Sie war keinesfalls ein religiöser Aufbruch! Diese Feststellung ist für das Verständnis der Kirche in und nach der Wende sehr wichtig.

Für mich schwer verständlich, aber dennoch keine subjektive Erkenntnis, ist die Tatsache, daß die Kirchen – und wohl in besonderem Maße die evangelischen Kirchen in den neuen Bundesländern – einen sehr großen Imageverlust hinzunehmen hatten. Vielleicht muß man sogar feststellen, daß diese Entwicklung noch anhält!

Die Gründe dafür sind sicherlich sehr vielfältig. Zum einen muß man sagen, daß der beschriebene „Kairos“ mit der Entdeckung der in den Kirchen vorhandenen Kräfte der Versöhnung und der „Zeitansage“ zusammenhängt. Vielleicht muß es aber so sein, daß solche in bestimmten Zeiten sichtbar gewordenen Gaben kein Dauerbesitz sind. Die Erinnerung an die alttestamentarische Prophetie mit ihren situationsbezogenen Erscheinungen legt sich nahe.

Zum anderen sind wir eben auch als neue Bundesländer nicht einfach einem eindeutig kirchlich geprägten Teil, der Bundesrepublik Deutschland, beigetreten. Ich meine damit, daß die auch im Westen zu konstatierende Entkirchlichung hier ein offenes Feld vorfand und umgekehrt! Was in der DDR-Ideologie als offen atheistische Politik den Kirchen entgegenstand, das ist in der westlich geprägten Welt der „Bundesrepublik – alt“ unerschwellig gewachsen.

Ohne Frage haben wir durch den beruflich bedingten Zuzug aus den „alten“ Bundesländern als Kirchengemeinden im Osten wesentliche Bereicherungen durch Einzelpersonen und durch christliche Familien erfahren. Dies ist eine Bereicherung, die wir mit Dankbarkeit und Freude feststellen, die aber keinesfalls zu einer steigenden Zahl der Gemeindeglieder geführt hat!

Ein weiterer Grund für den Imageschwund ist darin zu suchen, daß vermittels pauschaler „Schnellschüsse“, die nicht durch die Realität gedeckt sind, Verdächtigungen im Sinne serviler Kollaboration der Kirche mit dem SED-Regime verbreitet wurden. Ein differenzierender Dialog ist nur mühsam in Gang gekommen und bald wieder verebbt. Die ungeheuerlichen Anschuldigungen sind geblieben. Die wirklichen Täter haben sich sicher darüber gefreut, daß von ihnen abgelenkt wurde. Das kirchlich weithin desinteressierte Volk hatte für eine Zeit seine Schlagzeilen und damit einen weiteren Beleg für die Richtigkeit seiner Abstinenz. Und die Kirchen hatten den Schaden. Der alte Satz „semper aliquid haeret“ bewahrheitet sich in diesem Punkt wieder. Es stimmt: Auch in den Kirchen gab es IMs, wie die Spitzel im Verwaltungsjargon der Stasi hießen. Das ist und bleibt ein schmerzlicher

„Pfahl im Fleisch“ der Kirchen. Aber dennoch wird man mit Fug und Recht feststellen dürfen, daß solche Gestalten die Ausnahme, nicht aber die Regel waren.

Vielleicht kann man den Popularitätsschwund der Kirchen nach der Wende auch viel einfacher erklären. Nämlich damit, daß die latente Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber dem Glauben und den Kirchen nun wirklich gesellschaftsfähig geworden ist. Das ist eben nicht nur auf den Osten zutreffend. Das gilt ebenso für den Westen. So kann man bei durchaus renommierten Sendern in Hörfunk und Fernsehen beobachten, daß ängstlich vermieden wird, auch Theologen zu befragen. Man erfährt auch, daß berühmte Quotenmacher sich als bewußte Nichtchristen „outen“, obwohl eigentlich niemand danach gefragt hat!

4. Mit einem Schlußteil möchte ich versuchen, ein Fazit zu ziehen. Die eingangs skizzierten Erwartungshaltungen sind beide den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht geworden. Das gilt für die amerikanischen Touristen ebenso wie für die Gesprächspartner aus den „alten“ Bundesländern, die mit der Wiedervereinigung einen großen Aufschwung der Volkskirche erwartet hatten. Natürlich hatten wir in der „sozialistischen DDR“ auch Bibeln und auch richtige Gottesdienste mit richtigen Predigten. Aber ebenso sehr gilt, daß der strategisch infiltrierte Atheismus seine deutlichen Spuren hinterlassen hat.

Wir müssen feststellen, daß der Weg von der Volkskirche im klassischen Sinn bestenfalls zu einer „Kirche im Volk“ schon seit langem beschritten worden ist. Der unter der SED-Herrschaft zutage getretene kirchenferne Kurs hat seine Wurzeln in der Geschichte Deutschlands. Aber auch anderwärts hat sich der Exodus aus der Kirche längst vollzogen.

Natürlich können und sollen wir nicht leichtfertig die Strukturen aufgeben, die etwa mit dem Begriff der Volkskirche verbunden werden. Überkommenes Erbe ist Reichtum und Last zugleich. Der Verlust dieses Erbes würde unübersehbare Wunden reißen. Nicht ohne Bedacht habe ich deshalb den Begriff „*Kirche im Volk*“ als Ziel- und Seinsvorstellung gebraucht. Dieser Begriff spiegelt indes genau den Sachverhalt wider, den der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR mit dem Begriff „Kirche im Sozialismus“ gemeint hat!

Wir sollten die Augen auch nicht davor verschließen, daß die Säkularisierung alle Kirchen betrifft. Dabei lernen wir, daß christliche Tradition nicht nur über das Erlernen, sondern auch über das Erleben geht. Dazu sind alle Sinne wichtig. Das Sehen, Fühlen, Riechen, Schmecken, Hören – und nicht zuletzt das „Begreifen“.

Doch auch diese so beschriebene Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens wird nur dort als wirksam erkannt werden, wo die Sinnhaftigkeit des Glaubens wiederentdeckt wird.

Es geht mir nicht darum, eine Begräbnisrede auf die Kirche oder gar auf den christlichen Glauben zu halten. Ganz im Gegenteil! Ich bin fest davon überzeugt, daß die christliche Botschaft einen hochaktuellen Stellenwert hat. Deshalb halte ich es für unabdingbar, daß wir uns als Christen zuerst ganz nüchtern über den tatsächlichen gegenwärtigen Zustand unserer Kirchen klar werden, um dann der Frage nachzugehen: Was ist nun dran? Was ist unsere Aufgabe heute und morgen?

Wer wachen Sinnes durch unsere Zeit geht, dem begegnen auf Schritt und Tritt Probleme, die den Alltag einzelner Menschen ebenso bewegen und überschatten, wie die Gesellschaft in unserem Land, ja die Gesellschaften in vielen Teilen der Welt! Die ständig wachsende Vernetzung von Information, Produktion, Handel und Politik, die Globalisierung der Probleme von Wohlstand und Armut, von Krieg und Frieden, dies alles steht in einem nicht lösbar erscheinenden Widerspruch zu einer ebenso globalen Individualisierung der Menschen in diesen Prozessen. Hier scheint sich die christliche Tradition besonders schwer zu tun. Aus anderen Kulturbereichen und Religionen werden – auch bei uns – in verstärktem Maße Angebote gemacht, die zu meiner größten Verblüffung oft bei Menschen auf fruchtbaren Boden fallen, die sich – aus welchen Gründen auch immer – aus der christlichen Herkunft verabschiedet haben.

Was uns als Christen bleibt, ist, daß wir uns ganz bewußt des unvergleichlichen Schatzes bewußt werden, der im Kern der Botschaft der Bibel liegt. Paulus hat einmal vom „Schatz in irdenen Gefäßen“ (II Kor 4,7) geschrieben. Das halte ich für eine ganz zentrale Einsicht. Begriffe wie Liebe, Versöhnung, Vertrauen, Verantwortung, Hoffnung, Menschenwürde und Lebensqualität sind eindeutig aus der biblischen Botschaft, der mosaischen Tradition und der christlichen Überlieferung zu erheben. Daran sollten wir immer wieder neu denken. Wo wir das nicht tun, greift die Verunsicherung um sich, die wir allenthalben unter Christen und ihren Repräsentanten feststellen müssen.

Es ist an uns, diesen „Schatz“ sichtbar, hörbar und glaubhaft werden zu lassen. Es geht um den unverzichtbaren Auftrag, daß wir in unserem Alltag, in Solidarität mit unseren Mitmenschen und mit unserer Gesellschaft die Solidarität Gottes mit der Welt und sein Angebot der Freiheit und des Lebens zur Sprache bringen.

Dabei sind wir weder Oberlehrer der Mitmenschen noch die abgehobenen Gurus aus einer fremden und befremdlichen Gedankenwelt. Aber es

steht uns wohl gut an, darüber nachzudenken, was uns persönlich die christliche Tradition bedeutet. Es ist wohl keine Anmaßung, wenn wir in Zurückhaltung und Bescheidenheit in unserem Umfeld unsere Einsichten zur Debatte stellen. Ob dies noch geschieht? Mir scheint, es wird oft falsch, weil überheblich, gemacht. Oder es fällt ganz aus! Das muß nicht so sein. Wir müssen die eigenen Erfahrungen mit den Entscheidungshilfen der christlichen Botschaft nicht wie Hausierer vermarkten. Aber wir sollten sie und die darin enthaltenen Ermutigungen auch nicht verschweigen.

In diesem Zusammenhang ist es an der Zeit, daß wir als Lutheraner uns wieder der Aktualität von Luthers Lehre von den beiden „Regimenten“ zuwenden. Diese Beschreibung christlicher Existenz ist, wie ich meine, genial zu nennen. Sie ist jedenfalls mehr als ein bekennnismäßiges Streit- und Unterscheidungsobjekt. Sie ist auch mehr ein „Klettergerüst für kritisch-theologische Grundübungen“. Sie ist ein großartiger Entwurf für die Existenz des Christen in seiner Welt und Wirklichkeit.

Gerade deshalb, weil wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Probleme größten Ausmaßes zu bewältigen sind, sollten wir uns der uns verliehenen Gaben aus dem Glauben bewußt werden und sie ganz säkular zum Einsatz bringen. Die Chancen eines so konkretisierten christlichen Zeugnisses sind mit Sicherheit größer als wir denken!

### *Schlußbemerkungen*

Dieser Aufsatz wollte darauf aufmerksam machen, daß Entkirchlichung und Säkularisierung des Lebens nicht nur Phänomene atheistisch-marxistischer Staatspolitik sind. Die Weichen dazu sind längst vorher gestellt worden, und die Wirkungen sind nicht nur im sogenannten „entchristlichen Osten Deutschlands“ zu registrieren.

Es soll mit diesen Gedanken kein Schlußstrich unter eine zweitausendjährige christliche Glaubens- und Geistesgeschichte gezogen werden. Im Gegenteil. Gerade die nüchterne Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes – wenigstens in dem Bereich, den ich überblicke – ist als Herausforderung zur Neubesinnung und Neuformulierung der klassischen christlichen Botschaft zu werten!

Nicht Restauration ist gefragt – wohl aber die nüchterne, von Liebe und Phantasie getragene Spurensuche auf den Wegen der christlichen Botschaft an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.

Ekkehard  
Heise

## Über Schrift, Studium und Obrigkeit

Ein lutherischer Beitrag im ökumenischen  
Dialog nicht nur Lateinamerikas<sup>1</sup>

### 1. Das Schriftstudium als Aufgabe der Obrigkeit

Luther widmet seine Auslegung des Magnificat von 1521 dem jungen Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Sohn Johans des Beständigen und Neffe Friedrichs des Weisen. Schon die Tatsache dieser Widmung sagt uns etwas über Luthers Ansichten über die Obrigkeit. Zum einen wird sie nicht hinterfragt. Luther wendet sich an den jungen Mann, den er im evangelischen Glauben unterrichten will, als dessen „untertheniger Capellan“ und hofft

„untertheniglich bittend Eure Fürstliche Gnaden wolt mein gerings vormugen mit gnedigem willen annehmen“<sup>2</sup>.

Sodann weist Luther darauf hin, wie wichtig das Studium der Heiligen Schrift für einen Fürsten ist, da ja „an eines solchenn grossen Fursten person vieler leut heil ligt“<sup>3</sup> – um dann aber auch zum anderen ganz unverblümt die Warnung anschließen zu können, daß alle Oberherren, „dieweil sie menschen nit haben zu furchten, das sie got fur andernn mehr furchten...“<sup>4</sup>. Die Obrigkeit ist Gott untertan und in besonderer Weise verantwortlich.

---

1 Dem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, der im Mai 1998 in Quito/Ecuador bei einer EKD-Pfarrerkonferenz für Mittel- und Südamerika gehalten wurde („Ökumene in Lateinamerika zur Jahrtausendwende – Welcher Beitrag wird von den Lutherischen Kirchen erwartet?“).

2 WA 7, 545.

3 WA 7, 544.

4 WA 7, 545.

Und, wie wir später sehen werden, diese Verantwortung ist, aus der Schrift, auch einklagbar: gesellschaftliche Verantwortung, schriftgemäß.

Ich möchte, um das lutherische Modell einer christlichen Gesellschaft besser zeichnen zu können, kurz auf seine sog. Zweireichelehre eingehen. Luther entwickelt sie in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist“ aus dem Jahre 1523.<sup>5</sup> Diese Schrift stellt Luther als Ergänzung seines Schreibens „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“<sup>6</sup> aus dem Jahre 1520 dar. Hier hatte er die Fürsten an ihre Aufgaben erinnert, die sie als getaufte Christen in Kirchenangelegenheiten haben, dort, drei Jahre später, meint er den Fürsten ihre Grenzen zeigen zu müssen, indem er ihnen klar macht, „was sie auch lassen vnd nicht thun sollen“. Denn Luther scheint es, daß

„Gott der Almechtig vnßere fursten toll gemacht hatt / das sie nit anders meynen / sie mugen thun und gepieten yhren vnterthanen / was sie nur wollen / vnd die unterthanen auch yrren vñ glewben / sie seyen schuldig, dem allen zu folgen...“<sup>7</sup>.

Ein uns vielleicht ungewohnter Luther redet hier. Aber das ist weniger seine Schuld als die der Lutherrezeption. Gerade im Bereich der Zweireichelehre gilt es, einigen Mißverständnissen zu wehren.

– Schon oben wurde deutlich, daß in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist“, Luther die Grenzen der obrigkeitlichen Gewalt und daraus folgend des Untertanengehorsams aufzeigt. Es geht Luther gerade nicht um blinden Gehorsam gegenüber jeder Regierung.

– Luther hat den Begriff Zweireichelehre niemals benutzt. Er spricht von „weltlich regiment“ und „geistlich regiment“, und dabei geht es eben nicht nur um das Verhältnis Staat und Kirche. Der weltliche Bereich schließt die Natur, die Familie, die Wissenschaften, die Künste, alle Gaben und Güter des Lebens ein. Luther unterscheidet in der Frage nach den Gaben und Gütern. In den Gütern gibt Gott das Seine, aber in der Ansehung und in der Gnade gibt er sich selbst. Ebenfalls unterscheidet er zwischen natürlichen Verhältnissen und Gottes speziellem Eingreifen in den gesellschaftlich relevanten Dingen.

Wären alle Menschen wahre Christen, bedürfte es überhaupt keiner Obrigkeit oder Regierungsgewalt. Daß der Christ kritisch und gottesfürchtig am Staatswesen teilnimmt, sei es als gehorsamer Untertan, sei es als guter

5 WA 11, 245–280.

6 WA 6, 404–465.

7 WA 11, 246.

Fürst, ist Teil seines Dienstes am schwächeren, nichtchristlichen Bruder. Für den christlichen Staatsbürger gilt:

„Gleich wie er auch alle ander werck der liebe thut / der er nichts bedarff / denn er besucht die krancken nit darumb / das er selb davon gesund werde. Er speyset niemant / das er selb der speyse dürffe / also dienet er auch der vberkeyt / nicht / das er yhr bedürffe / sondern die andern / das sie beschützt vnd die bösen nicht erger werden“<sup>8</sup>.

Es ist Brauch in unseren lutherischen Kirchen, für die Obrigkeit zu beten. Wir sollten dies auch als einen Beitrag ins ökumenische Gespräch einbringen und zwar gerade in seiner kritischen Bedeutung. Das heißt: indem ich für die Obrigkeit bete, unterwerfe ich mich nicht blind, sondern verweise sie und mich an unser Gebundensein an Gottes Macht und Gnade, wie wir sie aus der Schrift kennen. Die Verantwortung der Obrigkeit ist so vor Gott einklagbar. Interessant ist hierzu eine Beobachtung aus Luthers Seelsorgebriefen. Schreibt er an Regierende, Macht ausübende Persönlichkeiten, findet sich häufig diese Formel, die ich aus einem Brief an den schwermütigen Fürsten Joachim von Anhalt zitiere:

„Und E.(uer) F.(ürstliche) G.(naden) seien ja fröhlich. Mein Paternoster und ich auch sind bei E. F. G.“<sup>9</sup>

Gerhard Ebeling kommentiert diese Briefstelle so:

„Während die gängige Subordinationsformel dem Fürsten gegenüber die Versicherung des Dienstes und der Untertänigkeit zum Ausdruck bringt, tritt nun an deren Stelle eine Zusicherung ungleich tiefer greifender Art, nämlich für ihn zu beten. Beides miteinander kommt darin zur Geltung: die Orientierung des Gehorsams gegen die Obrigkeit am Gehorsam gegen Gott und eben deshalb die Gewißheit, daß das Nötigste dazu nicht aus eigener Kraft entspringt, sondern aus der Kraft Gottes, aus seiner Gnade, deren ein Fürst im Hinblick auf seine Macht und Verantwortungsfülle besonders bedürftig ist.“<sup>10</sup>

Mir ist in diesem Zusammenhang wichtig, noch einmal den kritischen Aspekt zu unterstreichen, der auch im Gebet für die Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Die Gewalt der Obrigkeit ist vor Gott zu verantworten.

Ich denke, man muß vor einem verbreiteten Irrtum warnen. Luther hat nicht zur Passivität aufgerufen. Es war nicht seine Absicht, den Christen-

8 WA 11, 253f.

9 WABr 7; 74 Nr. 2119,13f, Trostbrief Luthers an Joachim von Anhalt vom 12. 6. 1534.

10 Gerhard Ebeling, Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, S. 470f.

menschen in die Innerlichkeit zu treiben. Die Werke sind unabdingbarer Teil des Glaubens – es kommt allerdings auf die Intention an, mit der sie getan werden. Es gibt keine Gerechtigkeit vor Gott aus den Werken. Aber es gibt sehr wohl ein Versagen des Glaubens, weil ihm die Werke fehlen. In diesem Punkt, meine ich, müßten lutherische Kirchen im ökumenischen Gespräch ein wenig dazulernen. Das „nur aus Glauben“ und „nur aus Gnade“ ist kein Freibrief, sich aus der politischen Verantwortung für die gesellschaftlich relevanten Entscheidungen herauszuhalten. Es scheint mir deshalb ein wichtiger Punkt zu sein, daß in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen festgehalten wird:

„Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und *uns befähigt und aufruft zu guten Werken*.“<sup>11</sup>

Und an anderer Stelle in derselben Erklärung heißt es:

„Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Wenn der Gerechtfertigte in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt, bringt er, biblisch gesprochen, gute Frucht. Diese Frucht der Rechtfertigung ist für den Christen, insofern er zeitlebens gegen die Sünde kämpft, zugleich eine Verpflichtung, die er zu erfüllen hat; deshalb ermahnen Jesus und die apostolischen Schriften den Christen, Werke der Liebe zu vollbringen.“<sup>12</sup>

Wie die Werke der Liebe dann konkret auszusehen haben, darüber ist die Diskussion offen. Einer der Punkte, die die Gemeinsame Erklärung als noch zur Klärung ausstehend erwähnt, ist dann auch die Beziehung von Rechtfertigung und Sozialethik. Hier wird es interessant sein, im Gespräch aus den jeweiligen Situationen zu lernen, was in gemeinsamen Aktionen vor Ort ökumenisch möglich ist. Ich habe den Eindruck, daß dies nicht immer mit dem Stand der offiziellen Lehrverhandlungen übereinstimmt – im positiven wie im negativen.

---

11 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, 1997, § 15, zitiert aus: Lutherische Monatshefte, Oktober 1997, S. 49 ff.

12 Ebd., § 37.

## 2. Von der Unlust zu Schrift und zu Studium

Schon oben sahen wir die Bedeutung, die Luther dem Schriftstudium der Fürsten und Herrschenden beimaß. Aber dies gilt nun natürlich für jeden Christenmenschen. Die ganze Bibel läuft darauf hinaus, daß Gott seine Verheißungen in Jesus Christus erfüllt:

„vnd furwar es hangt die gantz Biblia an dießem eydspruch gottis / denn es ist alles umb Christus zuthun / in der Biblien“<sup>13</sup>.

Deshalb ist die Bibel die Quelle, aus der das christliche Leben sich speist. Aus ihr allein erfahren wir die Gute Nachricht. Das Evangelium beginnt nach Luther schon im Alten Testament:

„weiter sehen wir das alle veter ym alten testament mit allen heyligen propheten / haben eben den glauben vnnnd Euangelium gehabt, das wir haben.“<sup>14</sup>

Vielleicht wenig bekannt ist die positive Einschätzung der Juden, die Luther hieraus ableitet. Er schreibt:

„Drumb solten wir die Juden nit so vnfruntlich handeln / denn es sind noch Christen vnter yhn zukunfftig / vnd teglich werden / datzu haben sie allein / vnd nit wir heiden solch zusagung / das altzeit in Abrahams samen sollen Christen sein / die den gebenedeyten samen erkennen.“<sup>15</sup>

Auch dies, die lutherische Hochschätzung des Alten Testaments als Offenbarungsschrift, könnte einer unserer Beiträge im ökumenischen Gespräch sein.

Auf der anderen Seite vertritt Luther nicht die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift. Dies wird in der eben erwähnten Schrift „De servo arbitrio“ deutlich. Die Klarheit der Schrift besteht in Bezug auf die zentralen Glaubensaussagen, wie die Inkarnation Christi, die Trinität, Kreuz und Auferstehung. Von dieser Mitte her interpretiert die Schrift sich selbst. In Einzelfragen herrscht durchaus nicht immer Klarheit, sondern die Schrift zeigt sich wegen unserer Ignoranz manchmal durchaus verschlossen und dunkel.<sup>16</sup> Luther ermahnt zur Demut in der Auslegung der Schrift und zu deren Anwendung auf das eigene Leben.

13 WA 7, 599.

14 WA 7, 600.

15 WA 7, 600f.

16 Cf. z.B. WA 18,606: Freilich gestehe ich, daß viele Stellen in der Schrift dunkel und verschlossen sind, nicht wegen der Erhabenheit der Dinge, sondern wegen der Unkenntnis der Worte und der Grammatik, die jedoch in nichts das Verständnis aller Dinge in der Schrift aufhalten kann. Denn was kann an Erhabenem in der Schrift

In der schon erwähnten Magnificatauslegung übersetzt Luther den Vers Lk 1,49:

„Den er hat mir gethan groß ding, Der do ist mechtig / vnd heylig ist sein name.“<sup>17</sup>

In seiner Erklärung unterstreicht Luther die Begrenzung Mariens auf die wenigen Worte: große Dinge.

„Da bey leret sie vnß / das yhe grosser die andacht ist ym geyst / yhe weniger wort sie macht.“<sup>18</sup>

Eine, wie ich finde, wertvolle Ermahnung angesichts der Inflation der Worte, die wir gerade bei jenen Predigern feststellen können, die von sich eine besondere, von Pfingsten herkommende Geistnähe behaupten. Mt 6,7 und Joh 4,24 sind Textstellen, mit denen Luther diese Nüchternheit untermauert.

Vielleicht erscheinen unsere Gottesdienste manchen unserer lateinamerikanischen Nachbarn zu wenig lebhaft, zu kalt, zu geordnet. Mir hat man dies jedenfalls schon mehrfach gesagt. Und natürlich ist auch die lutherische Liturgie viel reicher, als es manchmal bei mir den Anschein hat. Und dennoch fühle ich mich wohl mit der lutherischen Mahnung zur Beschränkung auf wenige Worte, auf Geistfülle und Wahrhaftigkeit. Ich erlebe zumindest unsere Kultur am Rio de la Plata als hysterisch, mit kurzem Gedächtnis und zur Oberflächlichkeit neigend. Worte haben da wenig Wert, eine Tatsache, die leicht im politischen Alltag nachzuweisen ist. Kirchliche Rede, Predigt, Gebet sollten sich davon absetzen. Ich teile nicht die Auffassung mancher Kollegen, die zum Beispiel an unserer theologischen Fakultät in Buenos Aires meinen, unsere historisch protestantischen Kirchen müßten in dieser Beziehung von den Pfingstlern lernen, wie man die Menschen massenweise anspricht. Ich meine, es gibt ein homiletisches Handwerk, das zu erlernen ist, ohne das niemand verantwortungsvoll auf eine Kanzel steigen sollte. Daß es dann doch letztlich der Heilige Geist ist, der mit uns und durch uns – und manchmal wohl auch trotz unserer Unzulänglichkeit – redet, soll nicht bestritten werden. Aber er darf nicht zur Ausrede werden, um der harten exegetischen Predigtvorbereitung aus dem Weg zu gehen.

---

verborgen bleiben, nachdem die Siegel gebrochen, der Stein von des Grabes Tür gewälzt und damit jenes höchste Geheimnis preisgegeben ist: Christus, der Sohn Gottes, sei Mensch geworden, Gott sei dreifaltig und einer, Christus habe für uns gelitten und werde herrschen ewiglich?

17 WA 7, 570.

18 WA 7, 571.

Nur so kann lutherische Theologie verantwortlich Stellung nehmen z. B. zu Fragen der Sozialethik und Tagespolitik, ohne in Demagogie und parteipolitische Abhängigkeit zu verfallen.

Dasselbe – was über das Predigthandwerk gesagt wurde, das zu erlernen ist – gilt in ähnlicher Weise für die Poimenik. Gerhard Ebeling warnt vor dem Verschwinden von theologisch-wissenschaftlich fundierten Argumenten in der Öffentlichkeit und in der Seelsorge. Er schreibt:

„Der Verlust an Theologie fördert sowohl einen kurzsichtigen Rationalismus als auch einen blinden Irrationalismus. Von Luther wäre zu lernen, das Verhältnis von ratio und Glauben als ein spannungsvolles Bezogensein aufeinander zu bedenken ... Luther leitet dazu an, theologisch wachsam den Glauben von vager Religiosität, vom Unglauben und vom Aberglauben zu unterscheiden und kraft dessen sich der ratio ebenfalls selbstkritisch zu bedienen.“<sup>19</sup>

Es sind nicht immer nur gut oder schlecht begründete Vorbehalte, die unsere lateinamerikanische Studenten vieler evangelischer Kirchen vom Besuch der Seelsorge-seminare abhalten. Es ist auch das Fehlen jeglicher Anforderung von seiten dieser Kirchen in den Bereichen der Praktischen Theologie. Die Evangelische Kirche am LaPlata (EKaLP) ist die einzige in den LaPlata-Staaten, die von ihren zukünftigen Studenten die *licenciatura* (etwa vergleichbar dem 1. Theologischen Examen in Deutschland) verlangt. Andere Kirchen (z. B. Methodisten und Waldenser) sind schon mit dem *bachillerato* zufrieden, vielen reichen einige Bibelkenntnisse, um die jungen Leute als Pastoren in ihren Gemeinden anzustellen. Ich denke, wir sollten hier im ökumenischen Gespräch unter den Schwesterkirchen für eine gründliche und umfassende Ausbildung künftiger Pastorengenerationen werben. Dasselbe gilt für die Fortbildung der Laien.

Dies auch noch aus einer anderen Überlegung heraus. Viele Schwierigkeiten und Ängstlichkeiten im ökumenischen Dialog haben ihren Grund zum einen in der gegenseitigen Unkenntnis, zum anderen aber auch in der Unkenntnis der eigenen Tradition. Wenn Kirchen miteinander ins Gespräch kommen wollen, dann müssen sie über sich selbst und über die anderen Bescheid wissen. Geschichte und Dogmatik spielen hier eine große Rolle. Wer dies gering achtet, ist zu keiner wirklichen, gleichberechtigten Begegnung in der Lage. Konkurrenzdenken und „Mitgliederklau“ sind ja nicht so selten unter uns Evangelischen in Lateinamerika – trotz oder wegen der Leuenberger Konkordie, die hier viel zitiert, aber auf ihre kontextuelle Brauchbarkeit wenig untersucht wird.

---

19 Gerhard Ebeling (wie Anm. 10), S. 479.

Otto  
Hermann  
Pesch

## Römisch-Katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – und wie sie zu überwinden sind<sup>1</sup>

### I. Vom Elend ökumenischer Konvergenztexte

Wenn der deutsche Bundestag ein Gesetz über die Steuerreform oder die Sanierung der Rentenversicherung auf den Weg bringen will, dann übergibt er das dem Finanzausschuß, dem Haushaltsausschuß oder dem Sozialausschuß. Denn dazu braucht man hochspezialisierte Fachleute. Zwar stimmen nachher alle Abgeordneten darüber ab. Aber wer nicht Fachmann, Fachfrau ist, kann beim besten Willen nicht sachkundig urteilen, sie werden den Ausschußmitgliedern und ihrem geballten Sachverstand vertrauen müssen.

Anders bei ökumenischen Texten. Auch hier arbeiten zunächst Fachleute, die sich oft Jahrzehnte mit der Materie historisch wie systematisch beschäftigt haben. Sie kommen dann zu abgewogenen Urteilen, denen man weder die dahinterstehende Forschungsarbeit noch gar ihren auch dann noch oft unvermeidlichen Kompromißcharakter ansieht. Das ist übrigens bei ökumenischen Kommissionen nicht anders als bei Konzilsbeschlüssen auch – getreu dem bekannten Scherz: Was ist ein Kamel? Antwort: Das, was herauskommt, wenn ein Gremium den Auftrag erhält, ein Pferd zu konstruieren!

Dann aber geht es ihnen anders als den Gesetzentwürfen aus den Ausschüssen des Deutschen Bundestages. Menschen, denen aufgrund ihrer anders gearteten Tätigkeit und entsprechender anderer Fachkompetenz die Zuständigkeit für das ökumenische Thema völlig abgeht, sollen sozusagen

---

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg am 3. 11. 1998.

aus dem Stand, möglicherweise nach nicht mehr als einer einfachen Lektüre des erarbeiteten Textes, beurteilen, ob das Ergebnis tragfähig ist oder nicht. Sie können es nicht einfach den Experten überlassen, denn sie sind durch ihr Amt letztlich die Anwälte der „kleinen Leute“ in den Gemeinden, die das Ergebnis der Expertenarbeit ja ebenfalls sich aneignen sollen, ohne zuerst jahrzehntelang sich mit der Sache beschäftigen zu können – höchstens geführt von einer Art Glaubensinstinkt für das Überholte und für das noch immer Aktuelle, der oftmals dem der Entscheidungsträger überlegen ist.

Das ist der Grund, weshalb dann – auf *beiden* konfessionellen Seiten – immer wieder die Verstehensblockaden bei denen sich auftürmen, die den ökumenischen Lernprozeß, den die Erarbeitung eines ökumenischen Dokumentes darstellt, nicht mitvollzogen haben und auch nicht mitvollziehen konnten. Die Lage verschärft sich, wenn womöglich hinter den Kulissen sich Leute in den Entscheidungsprozeß einschalten, die dem ganzen ökumenischen Prozeß aus der einen oder der anderen Richtung ohnehin mißtrauisch gegenüberstehen und dann wahlweise den „Ausverkauf des reformatorischen Erbes“ oder die „Protestantisierung der katholischen Kirche“ befürchten.

Meine Aufgabe ist es nun, die Schwierigkeiten mit der GE auf römisch-katholischer Seite verständlich zu machen. Wohlgermerkt: nicht die Kulissenschiebereien (von denen ich nichts genaues weiß), sondern die in den Selbstverständlichkeiten der vor- und außerökumenischen katholischen Denktradition gelegenen Schwierigkeiten. Dabei muß ich jetzt nicht (mehr) die Entstehungsgeschichte der GE und die dahinterstehenden Bemühungen rekapitulieren. Wohl aber setzen wir ein bei der Tatsache, daß hier unvermeidlich jahrhundertealte Kontroversen neu, also mit anderem Ergebnis, bewertet werden.

## II. Alte Kontroversen – in neuer Wertung

### 1. Aufbau und Themen des Textes

a) Von größter Bedeutung ist, daß der Text nicht mehr – wie manche früheren „Konsentexte“ – bei „Adam und Eva“ anfängt, sondern bewußt die Bilanz aus den schon zum Thema erarbeiteten Dokumenten zieht (und sie seit dem „Genfer Text“ in einem „Quellen“ genannten Anhang ausführlich zitiert).

b) Unser Problem stellt sich von daher, daß der Text nach der schon beim Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) angewandten Methode des „differenzierten Konsenses“ arbeitet, das heißt: Man stellt fest, was man gemeinsam sagen kann, was ausreicht für Kirchengemeinschaft, und was trotzdem Raum läßt für unterschiedliche gedankliche Ausarbeitungen und Schwerpunktsetzungen in der Auslegung, die nicht harmonisiert, miteinander verschmolzen werden können, aber so „auf einander hin“, will sagen: für die dahinter stehenden Anliegen „offen“ sind, daß sie diesseits des Widerspruchs verbleiben, „tragbar“ erscheinen, so daß sie „den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf[heben]“ (Nr. 40).

c) Demnach handelt der Text nach der Präambel, die kurz die Entstehungsgeschichte des Textes zusammenfaßt, zunächst 1. von der „Biblische(n) Rechtfertigungsbotschaft“. Es folgen: 2. „Die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem.“ 3. „Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung.“ 4. „Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ und abschließend 5. eine Erwägung über „Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses“.

d) Jeder einzelne Abschnitt – vor allem die Unterpunkte unter 4. – ist so aufgebaut, daß zunächst festgehalten wird: „Wir bekennen gemeinsam, daß ...“ Dann folgt regelmäßig: „Das verstehen die Lutheraner so ...“ – „Das verstehen die Katholiken so ...“

Hier muß nun noch eine mögliche Irritation ausgeschaltet werden:

## 2. Noch einmal die Kämpfe von gestern?

Der Text ist gezwungen, von vorn bis hinten die Sprache der Kontroversen des 16. Jahrhunderts zu sprechen, auch noch in den „gemeinsamen“ Passagen. Bei manchen Worten und Begriffen verstehen fast nur die Fachleute, was gemeint ist. Es sind oft Code-Worte – für Uneingeweihte unverständlich. Das sorgt immer wieder für Irritationen. Besteht denn ökumenische Bemühung um Einmütigkeit darin, die Kämpfe von vorgestern noch einmal auszukämpfen? Nein und Ja!

Nein, denn es geht darum, daß wir *heute* redlich um gemeinsames Glaubenskönnen in neuer Kirchengemeinschaft ringen. Dazu ist es nötig, uns zu vergewissern, daß uns aus der Geschichte der Verfeindungen, die uns im 16. Jahrhundert auseinandergetrieben haben – und zwar, wie beide Seiten trotz aller menschlich-allzumenschlichen Unzulänglichkeiten meinten: *um*

*des Glaubens willen* auseinandergetrieben haben –, nicht neue Stolpersteine auf den Weg zueinander gerollt werden. Schließlich werden die evangelischen Pastorinnen und Pastoren heute noch auf die Bekenntnisschriften ordiniert, und für katholische Theologen und Amtsträger – und überhaupt für alle katholischen Christen – sind die antireformatorischen Entscheidungen des Konzils von Trient (1545–1563) verbindliches Dogma.

Und darum: Ja! Ohne eine Aufarbeitung dieser Geschichte werden sich die Kirchen dem Verdacht aussetzen, sie hätten ihre verbindliche Tradition verraten. Ohne daß wir historische Kämpfe noch einmal nachvollziehen, werden die Gläubigen fragen, was denn „die Lehre der Kirche“, „die reformatorische Lehre“ dazu sage. Der aktuelle Streit um die GE belegt ja genau dies! Es führt darum kein Weg daran vorbei, sich noch einmal mit den alten Streitfragen auseinanderzusetzen – und dann am besten auch in der alten Sprache, dann sind wir jedenfalls sicher, uns nicht mißzuverstehen. Insofern ist das Unternehmen sehr bescheiden – denn es sagt noch gar nichts darüber, was denn „Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein“ *heute* besagt.

Aber eben darum sind beide Seiten wieder voll in die Verstehensschwierigkeiten von damals hineingestoßen. Denn nicht alles war ja bloßes Mißverständnis, beileibe nicht! Entscheidendes war deshalb nicht zur Übereinstimmung zu bringen – nicht zu „vergleichen“, wie man damals sagte –, weil man in verschiedenen Sprachen redete, die jeweils verschiedene Schwerpunkte und Anliegen in den Vordergrund schoben, andere nur mitlaufen ließen. Der Weg zum Konsens führt zwischen Verrat und starrsinniger Borniertheit hindurch – schafft also die Schwierigkeit, zu bestimmen, wo jeweils das eine wie das andere beginnt und endet. Dies ist nun zu erläutern, und zwar zunächst durch einige einfache Grundsatzüberlegungen, dann durch Beispiele.

### III. Zehn einfache Wahrheiten über „Grundkonsens“ und „gegensätzliche Lehrgestalten“

1. *Es gibt tatsächlich einen Unterschied zwischen dem strittigen Sachverhalt und seiner lehrmäßigen Formulierung.*

Beweis: der Streit selbst. Wenn wir auch nur darum streiten, wie eine theologische Sache – in unserem Falle also: die Rechtfertigung des Sünders – *angemessen* auszusagen und begrifflich zu fassen ist, zu schweigen vom

Streit um eine angeblich *allein sachgemäße* Formulierung, dann setzen wir doch voraus, daß wir dieselbe Sache so oder so formulieren können. Würden wir behaupten, wer es anders als jeweils wir selbst ausdrückt, „habe“ in seiner Formulierung gar nicht dieselbe Sache, dann müßten wir konsequent dem Kontrahenten objektiv das Christsein absprechen und die Kirche, die diese Formulierung beibehält, für die Kirche des Antichristen halten. Bekanntlich war man im 16. Jahrhundert damit nicht zimperlich – mit Fernwirkungen bis in unser Jahrhundert. Heute wird auch kein evangelischer Bekenntnisfundamentalist und kein katholischer Lehramtsfundamentalist noch zu sagen wagen, der konfessionelle Gegner sei kein Christ. Also!

2. *Die Differenz zwischen Sachverhalt und lehrmäßiger Formulierung – also der „differenzierte Konsens“ – ist nicht vorzustellen nach dem Modell von „Kern“ und „Einkleidung“, die jederzeit voneinander ablösbar wären.*

Beweis: Die gemeinte gemeinsame Sache, um deren angemessene Lehr-gestalt wir streiten, „haben“ wir auch nur wieder in einem Satz, also in einer Formulierung, die bestimmte Begriffe verwendet und daher grundsätzlich in keiner anderen Position ist als die davon zu unterscheidenden lehrmäßigen Ausgestaltungen auch. Sache und Formulierung, Grundkonsens und Lehr-gestalt zu unterscheiden, heißt also unvermeidlich erneut: Sätze und Sätze, Formeln und Formeln zu unterscheiden. Der Grundkonsenssucher steht nicht gleichsam mit einem gemeinsamen Kleinod in der Hand vor einem Regal mit Verpackungsmaterial, aus dem er nach Gutdünken auswählt. Sein Kleinod ist vielmehr immer schon verpackt.

3. *Der Versuch, aus gegensätzlichen Formulierungen die gemeinsam bejahte Sache „herauszulösen“, endet naturgemäß bei einer „verallgemeinernden“ Formel – pejorativ auch als „kleinster gemeinsamer Nenner“ denunziert.*

Daß es so ist, dafür liefert die „Gemeinsame Erklärung“ halbdutzendweise die Belege – nicht nur in den umstrittenen „gemeinsamen“ Bekenntnisaus-sagen im 4. Abschnitt. Die Folge: Wer mit den Sachverhalten, die Gegenstand des Streites sind, *keine* Probleme hat, den läßt die gemeinsame Formulierung ziemlich kalt – Glaube und religiöser Lebensvollzug leben nicht davon, sie bestimmen keine religiöse, kirchliche „Identität“. Beweis: unsere Gemeinden gegenüber dem Thema Rechtfertigung – jedenfalls weithin.

Diejenigen aber, die tatsächlich Probleme mit der Sache haben, diagnostizieren in der „allgemeinen“ Formel nur die Verschleierung und unredliche Überspielung der nach wie vor bestehenden – und natürlich „fundamentalen“ – Gegensätze.

4. *Der Sinn der „allgemeinen“ Konsensformel ist nicht, den Sachverhalt so zur Sprache zu bringen, wie man mit ihm steht und fällt, sondern die Suche nach der Formel, mit der man steht und fällt, einerseits (neu) in Gang zu setzen und andererseits das Ergebnis überprüfen zu können.*

Ökumenische Konvergenzerklärungen sind bekanntlich keine Schriften für den Schriftenständer in den Pfarrkirchen. Und das mit Recht. Ihre Funktion ist nicht, zu sagen, wie man heute „ökumenisch glauben“ kann, sondern einerseits ein gutes Gewissen zu verschaffen bei der Suche nach der Rede von Gott, von Jesus Christus, von unserer Erlösung, die die alten konfessionellen Streitigkeiten überschreiten, ja vergessen darf, und andererseits eine Prüfung zu ermöglichen, ob man sich bei der Suche nach neuen Worten für das alte Evangelium nicht verrannt hat. Um ein Bild zu gebrauchen: Die Erarbeitung der Grundkonsens-Formel ist wie eine Operation am offenen Herzen, bei der der Chirurg für eine kurze Zeit das Herz zum Stillstand bringt und den Kreislauf von außen in Gang hält, um rasch eine Operation durchführen zu können. Hernach soll das Herz mit neuen Möglichkeiten gerade wieder *seinen eigenen* Blutkreislauf steuern.

5. *Unter solchen Voraussetzungen verlangt die Suche nach der Formel für den Grundkonsens nicht die Absage an die je eigene Weise, die „Sache“ auszudrücken, wohl aber deren Relativierung im doppelten Sinn des Wortes.*

Grundkonsens auch nur in einer sprachlichen Formulierung, konkretes christliches Leben aber nur im Licht einer gerade nicht mit anderen Ausdrucksweisen übereinstimmenden Formulierung – dann ist also jede *konkrete* Formulierung eines Inbegriffs des Christseins – zum Beispiel hier „Der Glaube allein“, dort „Glaube, Hoffnung und Liebe“ – immer doppelt relativ: *bezogen* auf die konkrete Existenz eines Christenmenschen, die sich gerade durch *diese* konkrete Weise, das Christsein zu beschreiben, erhellt, getragen und ermutigt fühlt; und *verkürzt* in bezug auf alle anderen Elemente wirklichen Christseins, die in solcher Formulierung nicht thematisiert sind. Die

Tatsache eines Konsenses auch „in, mit und unter“ den unvereinbar gegensätzlichen Ausdrucksweisen kann also nur so zur Sprache gebracht werden (ich knüpfe an eine Formulierung des Dokumentes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, 1986, an), daß festgestellt werden kann: Die eine Lehre behauptet nicht wirklich, was die andere aus Gründen des Wahrheitsgewissens vor dem Neuen Testament ablehnen zu müssen meint; und die andere übersieht dennoch nicht, was der ersten am Herzen liegt.

*6. Diese Einsicht hat Folgen für den „Stil“ ökumenischer Dokumente, deren Verkennung ungerechtfertigte Ablehnung nach sich zieht.*

Die gegensätzlichen Aussageweisen haben mindestens zum Teil ihren Grund und auch nicht selten ihre regelrechte Einseitigkeit dadurch, daß man gewissen Befürchtungen vor Mißdeutungen und nachfolgendem Mißbrauch Rechnung tragen will, die durch die Formulierungen der Gegenseite entstehen könnten oder auch tatsächlich schon eingetreten sind – Beispiele sogleich. Daraufhin ist es ein Stilgesetz ökumenischer Dokumente: Man nötigt einander gerade nicht jene Formeln auf, die auf der Gegenseite einstmals und immer noch die sattsam bekannten Mißverständnisse hervorrufen, auch wenn dies nachweislich zu Unrecht geschieht und auch, wenn man meint, sie durch die je eigene Formulierung gründlich ausgeschlossen zu haben. Statt dessen sucht man nach Umschreibungen der Sache, die ohne die Formel dasselbe ausdrücken – Umschreibungen wohlgermerkt, die schon mehr sind als die nur „allgemeine“ Grundkonsensformel. Ich kann mich nicht genug wundern, daß in der Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“ selbst solche Kritiker – beiderseits! –, die in ökumenischen Gremien an Dokumenten mitgearbeitet haben, dieses Stilgesetz verkennen und die ihnen aus der eigenen Tradition vertraute Formel verlangen. Kann das auf etwas anderes hinauskommen als auf eine Rückkehr- oder eben Anschluß-Ökumene, die doch beiderseits im Brustton der Überzeugung dementiert wird?

*7. Dennoch bleibt der Streit um eine angemessene Formulierung der gemeinsam „gemeinten“ Sache offen und darum aufgegeben.*

Es gilt in der Ökumene eben *nicht* das „postmoderne“ Prinzip: „Anything goes“. Auch wenn wir alle nur mit dem Kopf das Evangelium durchdenken können, der uns nun einmal gewachsen ist; auch wenn das Evangelium unter *jeder* Verstehensvoraussetzung seine Macht über die Herzen entfalten

kann, also *keine* zur Voraussetzung seines Verständnisses machen muß, so kann das Evangelium doch sowohl unzulänglich wie auch sachgemäß zur Sprache gebracht werden. Darüber darf und muß gestritten werden – wobei *ein* Kriterium immer ist, ob eine lehrhafte Fassung des Evangeliums befreit und aufatmen läßt oder Lasten auferlegt und Angst macht. Daß das letztere auch durch bestimmte Weisen, die reformatorische Rechtfertigungslehre zu artikulieren, geschehen kann, sollte nicht bestritten werden. Allerdings muß solcher Streit um die beste Weise, befreiend vom Evangelium zu reden, einen obersten Gesichtspunkt beherzigen: Es geht darum, für die Liebenswürdigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes buchstäblich zu „werben“. Wenn der bisherigen Debatte eines gefehlt hat, dann dies, daß sie von diesem obersten Grundsatz etwas durchscheinen ließ. Sie verlief statt dessen in einem polemischen Stil, Unterstellung sinister Motive nicht ausgeschlossen, wie man es sonst nur von widerwärtigem politischen Schlagabtausch gewohnt ist.

8. *Es ist aber ein Unterschied, ob der notwendige sachliche Streit um die angemessene Weise, das Evangelium zur Sprache zu bringen, als Streit zwischen getrennten Kirchen ausgetragen wird oder als innerchristlicher Familienstreit.*

Im Bild: ob an einem Konferenztisch, wo sich zwei Parteien mißtrauisch gegenüber sitzen, oder an einem runden Tisch, an dem alle einander sowohl Nachbarn als auch Partner der Arbeit für ein gemeinsames Ziel sind. Ich kann hier nur das Stichwort von Gunther Wenz aufnehmen: „Hermeneutik des Vertrauens“. Solange das Verhältnis zwischen den Kirchen von gegenseitigem Mißtrauen bestimmt ist statt vom Vertrauensvorschuß, werden auch höchst glanzvoll formulierte „Konsensdokumente“ eine „realistische Ökumene“ (Eilert Herms) mit dem Ziel realer Kirchengemeinschaft keinen Schritt voranbringen. Nicht die geringste Gefährdung der „Gemeinsamen Erklärung“ besteht darin, daß durch die Vorgänge der letzten beiden Jahre unabsehbar viel gewachsenes Vertrauenskapital verspielt worden ist – zwischen davon betroffenen *Personen*, die sich nun fragen müssen, ob sie sich als Repräsentanten ihrer Institutionen noch aufeinander verlassen können. Der Heilige Geist wird sich wohl noch auf eine neue „List“ (Bischof Hirschler) verlegen müssen, wenn da neues Vertrauen nachwachsen soll, und das nach Lage der Dinge möglichst schnell!

9. *Der festgestellte Grundkonsens zielt nicht auf „die eine Kirche“, sondern auf die „Gemeinschaft von Kirchen“ mit ihren geschichtlich gewachsenen Identitäten.*

Wir sollten uns eigentlich abgewöhnen, von der anzustrebenden „einen Kirche“, gar von einer „Wiedervereinigung der Kirchen“ zu reden. Nicht weil das nicht richtig verstanden werden könnte und nicht sogar beste biblische Gründe hätte! Sondern weil es nach Lage der Dinge stets in Richtung einer uniformen Kirche mißverstanden wird, bei der dann jede Kirche ihr eigenes mehr oder weniger offenes Einheitsverständnis assoziiert. „Gemeinschaft der Kirchen“ läßt dieses Mißverständnis nicht aufkommen. Gemeinschaft schließen eben *bestehende* Kirchen, wie sie sind. Ziel der Ökumene kann und darf nicht sein, daß sie zu diesem Zwecke erst ihr gewachsenes Profil in Lehre, Lebensform und Frömmigkeitsstil abschleifen. Im Gegenteil, der damit verbundene geistliche Reichtum ist gerade als Anregung und kritisches Potential in die neue Gemeinschaft einzubringen. Mit einer Einschränkung: Abzuschleifen sind allerdings solche Ecken und Kanten des eigenen Profils, die historisch ausschließlich zu Zwecken der Abgrenzung angebracht wurden und zum Teil heute noch zu diesem Zweck funktionieren. Beispiele? Sie reichen vom (unterlassenen) Kreuzzeichen als konfessionellem Unterscheidungsmerkmal bis zur (vorenthaltenen) Kommunion unter beiderlei Gestalt. Nicht alles an einer konfessionellen Identität muß gut sein.

10. *Der Grundkonsens zielt darauf ab, einen Weg der Kirchen nach vorn zu eröffnen – mit offenen konfessionellen Identitäten.*

Sollte eines Tages doch in offizieller Form eine kirchliche Ratifizierung der Gemeinsamen Erklärung geschehen, so wäre die dadurch zwar noch nicht automatisch herbeigeführte, aber einen Schritt weiter gebrachte neue Gemeinschaft der Kirchen nicht eine beruhigende Bestätigung des Status quo. Die Ratifizierung besagte gleichsam: Wir haben keineswegs eine „gemeinsame Rechtfertigungslehre“. Aber unsere Wege, die seit dem 16. Jahrhundert auseinanderliefen, verlaufen nun wieder gleichsam in Sichtweite parallel, so daß wir gemeinsam dem Ziel des Reiches Gottes entgegengehen können. Wird dies ganz ernsthaft versucht, mit allen Konsequenzen von der Leitungsebene über die Theologie bis zu unseren Gemeinden, dann wird die konfessionelle Identität gewissermaßen offen: bereit, sich auch verändern zu lassen, wo es dem Glauben an das Evangelium dient. Das Gespräch um möglichen ökumenischen Fortschritt wird nicht immer nur von der elenden

negativen Frage bestimmt sein, wo wir unsere konfessionelle Identität verorten – als ob die um ihrer selbst willen ein Gut wäre. Im Gegenteil, wir werden bereit dazu sein, jetzt nicht wissen zu wollen, was in der nun beginnenden Zeit des Zusammenwachsens aus unseren derzeitigen konfessionellen Identitäten einmal wird. Der Blick in die jüngste Vergangenheit lehrt, wieviel die „List des Heiligen Geistes“ schon zustandegebracht hat, wovon wir uns etwa zur Zeit meines Studiums in den 50er Jahren nichts hätten träumen lassen.

Diese einfachen Wahrheiten wollen wir nun exemplarisch an einigen Schwerpunkten der Kontroverse gleichsam durchdeklinieren und dabei die römisch-katholischen Probleme sowie ihre mögliche Überwindung zu klären versuchen.

#### IV. Schwerpunkte der Kontroverse

##### 1. Allein durch den Glauben

Es ist richtig: Die charakteristische Formel „allein aus Glauben“ fehlt in den Sätzen, in denen das *gemeinsame* Bekenntnis formuliert wird. „Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen ...“ [Nr. 15]. Das Wort „allein“ kommt zwar vor – aber es bezieht sich nicht auf den Glauben, sondern auf die Gnade. Und später heißt es noch einmal: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird ...“ [Nr. 25]. Wieder fehlt das „allein“ vor dem „Glauben“. Erst bei der näheren Beschreibung der eigentümlichen *lutherischen* Auslegung des gemeinsamen Bekenntnisses taucht das „allein“ auf: „Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben (*sola fide*). Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt“ [Nr. 26].

Jeder lutherische Christ wird sich in den zitierten Worten wiedererkennen. Und zahllose katholische Christen auch! Warum konnte man sich nicht gemeinsam so ausdrücken? Warum konnte der Eindruck entstehen – so ein Kritiker (Eberhard Jüngel) –, das „allein aus Glauben“ werde „geflossentlich“ vermieden, und die reformatorische Rechtfertigungslehre werde zurückgeführt auf das, was man auch im Mittelalter schon sagen konnte, nämlich auf

ein „allein aus Gnade“? (Kleine Zwischenbemerkung: Bis vor einer Generation wurde evangelischerseits lebhaft bestritten, daß man das im Mittelalter hat sagen können und tatsächlich gesagt hat. *Etwas* hat die evangelische Mittelalterbeurteilung also – nach dem Vorgang von so fairen Forschern wie Gerhard Ebeling und Heiko A. Oberman u. a. – doch dazugelernt, mit der Folge allerdings, daß nun der himmelweite Unterschied zur Scholastik anders bestimmt werden mußte, eben durch das *sola fide*.) Zweimal allerdings steht das „allein“ auch im „gemeinsamen“ Text, und zwar an wichtigen Stellen, die die Sache des „allein aus Glauben“ formulieren, ohne daß die Formel fällt: im Zusammenhang des Themas „Heilsgewißheit“ [vgl. Nr. 36, 1. Satz]; und schon bei den umstrittenen Aussagen zum Stellenwert der Rechtfertigungslehre [vgl. Nr. 18, letzter Satz]. Die Kritiker haben das „geflissentlich“ überlesen. Wir kommen darauf zurück. Aber was steht hinter dem Streit?

Nun, in Trient galt das *sola fide* auch den aufgeschlossenen Konzilsvätern, die an sich für Luthers existentielles Denken viel Verständnis aufbrachten – allen voran Seripando und Pole – als absurd und nicht verhandelbar. Es war dies eines von den vier essentials, wo jeder unter dem Zuruf „Das ist häretisch“ unterging, der hier auch nur von ferne einen Schritt auf Luther hin wagte. Dahinter steht zunächst ein terminologisches Problem – das übrigens bis heute nachweislich sich störend bei Gesprächen zwischen einfachen Katholiken und etwa evangelischen Pfarrern auswirkt. Im Banne des Paulussatzes I Kor 13,13 – mit dem denn auch Luther seine liebe Not hatte! – waren Glaube, Hoffnung und Liebe zwingend zu unterscheiden, und zwar auch noch so, daß die Liebe „das Größte“ blieb. Zudem waren sie auf die beiden Seelenkräfte Verstand und Wille zu „verteilen“. Klar, daß dann „Glaube“ die Zustimmung des *Verstandes* zum geoffenbarten Wort Gottes besagte. Das ist freilich eine abstrakte Unterscheidung. Denn nur Glaube, Hoffnung und Liebe *zusammen* sind *real* Grund und Kern des Christenlebens. Das drückte man seit langem in der Formel aus, daß nur der durch die Liebe – gemeint ist die eingegossene Gottesliebe gemäß Röm 5,5 – „geformte“, also durchbestimmte Glaube das Heil, die Rechtfertigung erlangt. Rechtfertigender Glaube ist nach dieser Konzeption also die Zustimmung des Verstandes, eingebettet in die von Gottes Gnade selbst bewirkte Gesamtbewegung des menschlichen Geistes und Herzens zu Gott. Einen daraus herausgelösten „bloßen“ Zustimmungsakt des Verstandes bringen ja auch die Dämonen fertig. Darin besteht sogar Einigkeit mit Luther, der solchen „Dämonenglauben“ ebenfalls kennt, ihn bei Menschen als bloße *fides historica* bezeichnet, ihn mit rein menschlich „erworbenem“ Glauben (*fides acquisita*) gleichsetzt und also nicht daran denkt, *diesem* Verstandesglauben den Empfang der Rechtfertigung zuzuschreiben.

Gedanklich-begrifflich hätte man also eigentlich klarkommen müssen – wie es ja in den Ausschlußverhandlungen nach dem Augsburger Reichstag 1530 kurzfristig tatsächlich auch erreicht worden ist. Aber: Mit diesem „intellektualistisch“ verengten – noch einmal: aus anscheinend biblischen Denkwängen verengten – Glaubensbegriff im Kopf betrachtet die romtreue Seite die gedanklichen und praktischen Folgen des *sola fide*, und so ist folgende Befürchtung – bis heute! – nicht verstummt: Wer sagt, der Sünder werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, erklärt damit das ethische Bemühen für nicht so wichtig; dann wird auch die Kirche gleichgültig – wozu brauche ich sie denn noch, wenn ich „allein durch den Glauben“ vor Gott gerecht bin? Christsein wird eine ganz individualistische Angelegenheit.

In keinem Wort in den Texten der Reformatoren läßt sich solche Befürchtung begründen. Im Gegenteil, sie haben sich gegen solches Mißverständnis und nachfolgenden Mißbrauch feierlich verwahrt, und zwar auch gegenüber ihren eigenen Anhängern – Luther u. a. im „Sermon von den guten Werken“, in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, Melanchthon im „Augsburger Bekenntnis“. Dennoch ist das heillose Mißverständnis Tatsache. Und noch im Text der Erklärung bemüht man sich, es auszuschalten, wenn es heißt: „So wird in der ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben‘ die Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung notwendig folgt und ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt“ [Nr. 26].

Umgekehrt haben damals und bis heute Lutheraner den Verdacht, die Betonung von Hoffnung und Liebe in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben solle eine Hintertür offen halten für irgendeine Art Mitleistung des Menschen, die durch das „allein aus Glauben“ in Treue zum Zeugnis des Apostels Paulus gerade ausgeschlossen bleiben muß. Gegen dieses Mißverständnis wiederum sichert der Text die katholische Auffassung ab. Wir lesen: „Auch nach katholischem Verständnis ist der Glaube für die Rechtfertigung fundamental ... Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten ...“ [Nr. 27].

Beide Seiten fürchten also den Verrat an ihrer guten Sache, wenn sie die ihnen teure gewohnte Redeweise aufgeben und die der anderen Seite übernehmen. Beide Seiten fürchten das Fortwirken der Mißverständnisse, die sie durch die je eigene Formulierung auszuschalten sich bemüht haben.

Daher in Trient das Insistieren auf dem zweiten essential: der „Mitwirkung“ mit der Gnade in einem lebenslangen Prozeß – eingeschränkt gerade

wieder in der vatikanischen „Antwort“ vom 25. Juni 1998. Und zu allem Unglück bestätigt das Konzil – verführt durch den common sense der spät-scholastischen Theologie – alle lutherischen Befürchtungen, wenn es die Liebe, die zusammen mit der Hoffnung zum Glauben „hinzutreten“ muß, als Gebote-Halten, also als Werke-Tun definiert und nicht als die von Gott im voraus zu allen Werken geschenkte Grundbewegung der Gottesliebe (vgl. DH/DS 1531). Verglichen damit ist der zitierte Satz aus Nr. 27 der GE („... keinen Beitrag“) geradezu eine Absage an Trient.

Die Bemühung um den differenzierten Konsens muß also nun nach Wegen suchen, das gemeinsam Festgehaltene mit anderen Worten auszudrücken, die beiderseits nicht die notorischen Mißverständnisse hervorrufen. Wir treffen also auf das Stilgesetz ökumenischer Dokumente: Man zwingt dem Gesprächspartner nicht gerade jene eigene Redeweise auf, die auf der anderen Seite sattsam bekannte Mißverständnisse auslöst – selbst wenn diese sachlich grundlos sind. So auch hier. Unsere Zitate lassen es erkennen: „... nicht aufgrund unseres Verdienstes ...“ [Nr. 15]; „... nur schenken lassen und im Glauben empfangen ...“ [Nr. 17] Und in aller Eindeutigkeit: „Alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“ [Nr. 25]. Ist das nicht in der Sache ganz eindeutig das „allein durch den Glauben“? Wer immer noch skeptisch ist, kann sich gerade durch lutherische Theologen belehren lassen, die das Wesen des Glaubens nach lutherischem Verständnis beschreiben als „die Haltung reinen Empfangens“ [Paul Althaus]. Ist nicht eben dies deutlich genug in der Erklärung gesagt? Die Befürworter der Erklärung dürfen hier gegenüber ihren Kritikern ein gutes lutherisches Gewissen haben.

Die römisch-katholischen Verstehensschwierigkeiten schlagen ungleich schwerer durch bei der Lieblingsformel Luthers:

## 2. „Gerecht und Sünder zugleich“

Als *gemeinsam* zu Bekennendes formuliert der Text: „[Der Gerechtfertigte] ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12–14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; I Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt“ [Nr. 28]. Die Formulierung klingt sehr gewunden.

Eines will und kann man offenbar nicht gemeinsam sagen: daß der Gerechtfertigte nach wie vor Sünder *ist*.

Eben dies wird freilich glasklar in der Beschreibung der lutherischen Auffassung festgehalten: „Das verstehen Lutheraner in dem Sinne, daß der Christ ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ ist: Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi zuspricht, die ihm im Glauben zu eigen wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (I Joh 1,8; Röm 7,17–20); denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert (Dtn 6,5; Mt 22,36–40 par.). Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen ‚beherrschende‘ Sünde mehr, weil sie durch Christus ‚beherrscht‘ ist,<sup>2</sup> mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen. Und trotz der Sünde ist der Christ nicht mehr von Gott getrennt, weil ihm, der durch die Taufe und den Heiligen Geist neugeboren ist, in täglicher Rückkehr zur Taufe die Sünde vergeben wird, so daß seine Sünde ihn nicht mehr verdammt und ihm nicht mehr den ewigen Tod bringt.<sup>3</sup> Wenn also die Lutheraner sagen, daß der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, daß er trotz der Sünde in Christus von Gott ungetrennt und seine Sünde beherrschte Sünde ist. Im letzteren sind sie mit der römisch-katholischen Seite trotz der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten einig“ [Nr. 29].

Ebenso glasklar wird aber auch die katholische Auffassung beschrieben: „daß [nach der Taufe] jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt. Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein personales Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne an. Damit wollen sie nicht leugnen, daß diese Neigung nicht dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen entspricht, noch, daß sie objektiv Gottwidrigkeit und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist; in Dankbarkeit für die Erlösung durch Christus wollen sie herausstellen, daß die gottwidrige Neigung nicht die Strafe des

2 Anspielung auf die bekannte Unterscheidung Luthers im *Antilatomo* von 1521; vgl. WA 8, 96,17.

3 Der Text verweist auf Apologie II, 38–45.

ewigen Todes verdient<sup>4</sup> und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt“ [Nr. 30]. Folgt noch der Hinweis auf die Notwendigkeit des Bußsakramentes bei neuer Sünde.

Es ist ausgesprochen schwierig, hier zu sehen, wieso man „einig“, im Konsens miteinander sei. Wenn ein Kritiker – Ingo U. Dalferth – bemerkt, deutlicher könne der Dissens nicht sein, als er hier zutage trete, so hat er nur deshalb Unrecht, weil der Text den Dissens ja selbst benennt, sich also keineswegs der insinuierten Problemlblindheit schuldig macht. Einig sind sich Katholiken und Lutheraner darin, daß die Sünde diejenigen, die in Christus sind, nicht mehr von Gott trennt. Einig sind sie, Paulus folgend, auch darin, daß das selbstsüchtige Begehren, die *epithymía*, die *Konkupiszenz*, auch im Gerechtfertigten bleibt, und daß sie gottwidrig ist. Die Lutheraner wollen auf den Spuren Luthers diese Konkupiszenz mit dem ganzen Gewicht des Wortes „Sünde“ nennen und damit das Innere des Menschen „sündig“, noch vor allen sündigen Taten – so daß der Gerechtfertigte in vollem Ernst „gerecht und Sünder zugleich“ ist. Die Katholiken wollen den Begriff „Sünde“ auf das frei entschiedene moralische Versagen beschränken. Das ist zunächst eine Frage der Sprachregelung – aber nur dann, wenn sie nicht zu Verkürzungen im Sachverständnis führt. Eben dies argwöhnen beide Seiten gegenüber der anderen. Die Lutheraner befürchten, die nach wie vor tief im Herzen wirksame Widersetzlichkeit gegen Gott werde verharmlöst, wenn sie nach der Taufe nur eine „Neigung“ zur Sünde sei – der man nachgeben, der man aber auch erfolgreich widerstehen könne. Die Katholiken befürchten, die Rede von der bleibenden Sünde nehme den radikalen Unterschied zwischen der Situation des Sünders und der des Gerechtfertigten, des Getauften nicht ernst – und können sich dabei sogar auf Luthers Unterscheidung zwischen der „herrschenden“ und der „beherrschten“ Sünde berufen.

Einen Hinweis auf den Grund der Schwierigkeit erhalten wir gerade wieder von der römischen „Antwort“ vom 25. 6. 98. Das *simul* wird dort als erste und bedeutsamste der „Präzisierungen“ genannt, die es „schwierig“ machen, zu sehen, wie hier die Lehrverurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr greifen. Und wir erhalten den Hinweis, es fehle in der lutherischen Auffassung der Gedanke einer wirklichen *innerlichen* Erneuerung, die der Gerechtersprechung durch Gott entspreche. Wie sei es sonst möglich, daß „nichts Verdammliches“ (Röm 8,1) in denen ist, die in Christus sind? Die „Konkupiszenz“ könne folglich nur eine – allerdings sehr ernst zu

4 Der Text verweist auf DS (= DH: Lateinisch-deutsche Ausgabe von Denzinger-Hünermann) 1515.

nehmende – *Neigung* zur Sünde sein, die erst durch bewußte („personale“) Zustimmung zur wirklichen Sünde werde.

In der Tat, die „innerliche Erneuerung“ durch die „inhärierende“ Gnadenform war das dritte essential, das auf dem Trienter Konzil als nicht verhandelbar galt. Dahinter steht die seit dem 12. Jahrhundert entwickelte Gewohnheit, die unstreitig den Menschen verändernde Realität der Gnade „ontologisch“ zu denken: nach dem Modell einer das Wesen der Seele – also den Menschen – umqualifizierenden „eingegossenen“ Form. Röm 5,5 im Verein mit II Petr 1,4 ist der biblische Beleg, die aristotelische Substanz-Akzidenz-Metaphysik die philosophische Verstehenshilfe. Diese Konzeption wurde ursprünglich aus genau dem Grunde entwickelt, aus dem später Luther sie ablehnt: um endgültig einen dauerhaften Schutzwall gegen den Pelagianismus zu errichten. Denn „seinsmäßige Umqualifizierung“ heißt: *Vor* all unserem Tun hat das Gnadenhandeln Gottes an uns den Primat.

Der Gedanke von der Gnade als Qualität in der Seele – bei Thomas von Aquin noch einmal durchdacht und mit neuer Zielsetzung ausgearbeitet, nämlich um die Freudigkeit und Spontaneität christlichen Lebens zu erklären (STh I-II, 110,2-4) – hat in der Spätscholastik tiefe Verformungen durchgemacht, die faktisch auf die *Forderung* hinaus kamen, sich die Gnade durch eigene Anstrengungen zu erwerben. Luther bekommt den Gedanken – über das Referat bei Gabriel Biel – in einer Gestalt zu sehen, die es ihm unmöglich macht, seinen ursprünglichen Sinn noch zu erfassen und etwa der Hochscholastik eine bessere Theologie zuzutrauen. Für die romtreue Theologie und also für die Trienter Konzilsväter war der Begriff der Gnade als ontologisch zu beschreibender Form im Besitzstand. Ihn ablehnen, hieß jetzt die real erneuernde Wirkung der Rechtfertigung überhaupt zu bestreiten. Und da das Konzil bald als das Konzil aller Konzilien angesehen wurde, da der *Catechismus Romanus* die Gnade als *qualitas inhaerens* festschrieb, ja verschärfte, da alle neuscholastischen Theologen darin den Grundgegensatz zwischen katholischem und reformatorischem Rechtfertigungsverständnis sahen (und Lutherscholastiker seitenverkehrt ebenso), und da die Entscheidungsträger an der römischen Kurie bis heute neuscholastisch denken, erklären sich die Schwierigkeiten. Das *simul* erscheint als ein Widerspruch in sich.

Wie aus diesem Dilemma herausfinden? Die Abschnitte 28–30 sind in der Tat die argumentativ schwächsten des ganzen Textes. Ehrlich wäre gewesen, wenn man sich gegenseitig eingestanden hätte: „Neigung“ zur Sünde ist gewiß gegenüber Paulus zu schwach. Aber andererseits ist ja auch exegetisch längst nachgewiesen – und zwar von *Lutheranern* (Paul Althaus, Wilfried Joest!) –, daß Paulus keinen Gerechtfertigten als *peccator in re*, als einen bleibenden Sünder kennt, und daß vor allem Röm 7,14–8,1 gerade *nicht* der

biblische Beleg für das *simul iustus et peccator* ist, weil Paulus hier nicht den Christen beschreibt, sondern auf seine vorchristliche Vergangenheit zurückblickt. Beide Auffassungen sind Zuspitzungen, Applikationen des paulinischen Zeugnisses auf neue Situationen christlicher Existenz, die sich von der des Apostels unterscheiden. Die katholische Tradition spricht von – allerdings konstitutioneller, im Wesen des Menschen wurzelnder – „Neigung“ zur Sünde, um zum Kampf gegen die Sünde zu ermutigen. Die lutherische Tradition spricht von „Sünde“, um vor leichtsinniger Selbstgerechtigkeit zu warnen und zum Vertrauen auf das Erbarmen Gottes allein anzuhalten.

Was aber die „ontologische“ Begrifflichkeit betrifft, so hat die evangelische Theologie wenig getan, der katholischen Theologie zu der Einsicht zu verhelfen, daß Luther nicht in ontologischen, sondern in relationalen Kategorien denkt („*Nostra sanctitas non est in praedicamento substantiae sed relationis*“). Wenn ich Luther ontologisch befrage, ist er ein Häretiker. Wenn ich umgekehrt die scholastische Gnadenlehre mit der Frage Luthers im Kopf befrage, kann sie nur als unangemessene Ausdrucksweise für das Evangelium erscheinen. Da die evangelische Theologie nachweislich bis heute so urteilt und sich de facto weigert, hier die *gleichberechtigte* Möglichkeit verschiedener Sprachen mit verschiedenen, aber einander nicht ausschließenden Schwerpunkten anzuerkennen, ist in der Tat an dieser Stelle die größte Schwierigkeit des Verstehens auf römisch-katholischer Seite zu verzeichnen.

Müßte also daraufhin nicht wieder das Stilgesetz ökumenischer Texte greifen: Niemand darf dem Partner die eigene Sprachregelung aufzwingen wollen, wenn sie auf der anderen Seite chronische Mißverständnisse erzeugt – erst recht dann nicht, wenn sie beidemale nicht einfach das Schriftzeugnis wiedergibt? Dann wäre auch klar, daß der Unterschied der Auffassungen den Grundkonsens nicht aufhebt. Das aber deutlich zu machen, ist hier nicht überzeugend gelungen, die Kritiker haben unverdient leichtes Spiel.

### 3. „Heilsgewißheit“

Die Ausführungen zum Thema „Heilsgewißheit“ sind ein weiteres Beispiel für das genannte Stilgesetz – übrigens in diesem Fall auch dafür, daß ein ökumenisches Dokument notgedrungen oft hinter dem zurückbleiben muß, was die theologische Sachlage und der Diskussionsstand unter den Fachleuten eigentlich zu sagen erlaubte. Es ist keine Zumutung, die drei kurzen Abschnitte wörtlich zu zitieren: „Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Be-

drohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein“ [Nr. 34]. „Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wengleich auf sich schauend niemals sicher“ [Nr. 35].

Bis hierhin ist nicht nur die lutherische Auffassung klar ausgesprochen, sondern überhaupt die theologische Sachlage – übrigens in starker Anlehnung an das Lehrverurteilungsdokument. Kein katholischer Einspruch war bis hierhin zu verzeichnen. Und doch folgt eine Klarstellung der katholischen Auffassung, die so lang ist wie die beiden zitierten Abschnitte zusammen: „Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein [!] auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18 [man verweist also auf Luthers Standard-Beleg für seine Heilsgewißheits-These!]). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen Katholiken: „Glauben heißt, sich selbst ganz [!] Gott anvertrauen (DV 5), der uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes befreit und zum ewigen Leben erweckt (DV 4).“ Ich lasse nun zunächst zwei Sätze aus und zitiere den bedeutsamen Schluß: „Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Gläubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will.“

An der Stelle dieses letzten Satzes stand im Genfer Text und im ersten Würzburger Text noch der Satz: „Glaube *ist* Heilsgewißheit“. Das war eine Übernahme aus dem Lehrverurteilungsdokument, und sie entspricht genau Luthers Glaubensbegriff. Warum wurde geändert? Aus den römischen Einwänden geht hervor, daß man dort nach wie vor dem Mißverständnis erlegen ist bzw. es befürchtet, die Heilsgewißheit könne auf das subjektive Bewußtsein des Gerechtfertigtseins gegründet werden. Man hat den aus dem Zusammenhang gerissenen Satz aus den „Irrtümern Martin Luthers“ in der Bannandrohungsbulle vom Juni 1520 im Kopf: „Niemandem sind die Sünden nachgelassen, wenn er nicht glaubt, daß sie ihm nachgelassen sind, wenn der Priester sie nachläßt“ [DH 1460; vgl. 1562 f.].

Zu diesem Satz notiert sich Cajetan zur Vorbereitung auf das „väterliche Verhör“ Luthers im Oktober 1518 in Augsburg den Satz: „Das heißt eine neue Kirche bauen.“ Er ist im Banne der These des Thomas von Aquin, die er ja in seinem Kommentar zur STh erläutert hat, daß nämlich der Mensch nicht mit Gewißheit (*cum certitudine*) wissen könne, ob er im Stande der

Gnade sei oder nicht (STh I-II 112,5). Logisch, wenn man Gnade als *qualitas* denkt! Denn die ist ja nicht bzw. nicht eindeutig erfahrbar. Ich müßte Gott selbst in seinem geheimnisvollen Handeln begreifen, wenn ich *cum certitudine*, das heißt mit Gewißheit aus Erkenntnis der Gründe, der Gnade gewiß sein wollte. Aber Luther meint es ja ganz anders. Meine „Relation“ zu Gott soll unbedingtes Vertrauen auf die Verheißungen Christi sein. Ungewißheit wäre da Zweifel, und Zweifel wäre Blasphemie.

Paradoxerweise hat die katholische Seite hier Luther *in der Sache* recht gegeben, gerade weil sie ihn mißverstanden. Denn es ist das uralte *Mißverständnis*, Luther sei „Subjektivist“, der als Glaubenswahrheit nur gelten lasse, was durch den Filter seiner subjektiven „Erfahrung“ gegangen sei. Die Bedenken-träger merkten nicht, daß sie gerade mit dem Hinweis auf die *objektive* Wirklichkeit der Verheißungen Christi und den Glaubensbegriff des Zweiten Vatikanums die *wirkliche* Meinung Luthers wiedergaben. Vor allem aber haben sie die beiden – zunächst nicht zitierten – Sätze stehen gelassen, die Luthers These erst begründen und ihren Sinn klarstellen: „Man kann nicht in diesem Sinn an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verläßlich halten. Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln.“

In der Tat! Man würde ja dann, wie Luther unermüdlich einschärft, Christus als einen Lügner hinstellen! Die Kritik, auch und gerade in der Frage der Heilsgewißheit sei kein Konsens erreicht, ist also völlig unverständlich. Wer den neuen Schlußsatz unbefangen auf sich wirken läßt („... darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß *Gott* sein Heil will“), muß zu dem Schluß kommen, daß damit dasselbe gesagt ist wie mit dem *richtig* verstandenen Satz: „Glaube *ist* Heilsgewißheit“. Die römisch-katholischen Probleme erweisen sich hier für den Sachkenner glücklicherweise als Scheinprobleme.

#### 4. „Lenker und Richter über alle christliche Lehre“

Die tiefste Sorge der Kritiker zeigt sich, wenn wir den letzten Schwerpunkt der Kontroverse betrachten: die Funktion der Rechtfertigungslehre als entscheidender Maßstab für alle kirchliche Lehre und das ganze kirchliche Leben. Bekanntlich hat Luther von der Rechtfertigungslehre gesagt, sie sei der „erste und Hauptartikel“<sup>5</sup>, „Lenker und Richter über alle Stücke christ-

5 Schmalkaldische Artikel, II 1: Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, Göttingen 1956 u. ö., 415.

licher Lehre“<sup>6</sup>. Die Erklärung zitiert diese Worte in der Einleitung. *Darüber* muß man einig sein – oder man ist nicht wirklich über die *Rechtfertigungslehre* einig. So hat denn auch im ursprünglichen Text einmal der folgende Satz gestanden: Die Rechtfertigungslehre ist „nicht nur ein Teilstück im Ganzen der christlichen Glaubenslehre. Sie hat zugleich eine umfassende kritische und normative Funktion, sofern sie die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf die Mitte des biblischen Christuszeugnisses hin orientiert.“ Diese Formulierung lehnte sich stark an eine entsprechende Formulierung in dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ an und war seinerzeit in lutherischen Kreisen als fundamentaler Fortschritt für das ökumenische Gespräch gewürdigt worden. Aus diesem Satz sind nun aufgrund eines römischen Abänderungswunsches die folgenden Sätze geworden: Die Rechtfertigungslehre ist „nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist *ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will*. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung *aller* Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“ [Nr. 18].

Damit wird wieder die Verstehensschwierigkeit deutlich. Im Rahmen der scholastischen Konzeption ist die Rechtfertigungslehre in der Tat ein „Teilstück“, sogar ein Unter-Teilstück innerhalb der Gnadenlehre – *eine* Quästion bei Thomas. Mit Emphase fragen denn auch katholische Theologen zurück: Wie kann man nur eine willkürlich ausgewählte Einzellehre zum Maßstab für alles machen! Die Mitte des Glaubens und demnach sein Kriterium ist „das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes“ (römische Antwort, Nr. 2 der Präzisierungen). Es ist dann schon viel, wenn man sagt: „unverzichtbares Kriterium“. Und das Problem scheint erledigt, wenn die Rechtfertigungslehre „organisch“ in den Gesamtzusammenhang der Glaubenswahrheiten eingefügt ist. Umgekehrt verstärkt sich die Schwierigkeit dadurch, daß nach evangelischer Auffassung die Rechtfertigungslehre ja *auch* eine Einzellehre ist – ein „articulus“ seit CA IV und SA II/1 – und *zugleich* die umfassende kriteriologische Perspektive.

Um Tritt zu fassen, muß die katholische Theologie erst einmal einsehen, daß die Rechtfertigungslehre *nicht als Einzellehre* zum Kriterium wird, sondern als identisch mit der Christusverkündigung überhaupt, als deren formelhafte Zusammenfassung (Ernst Wolf). Dann allerdings ist der besonders heftige Streit um Nr. 18 der GE ein Gespensterkampf. Einerseits: Auch für Katholiken ist in der Sache die Rechtfertigungslehre tatsächlich das entscheidende und einzigartige Kriterium, anhand dessen sich erkennen läßt, ob eine Lehre oder eine Praxis der Kirche dem Evangelium entspricht. Würde zum Beispiel jemand behaupten, Jesus Christus ist nicht unser einziger Mittler zu Gott, unserem Vater, sondern er ist das nur zusammen mit Maria, so müßte man im Licht der Rechtfertigungslehre urteilen: Eine solche Lehre ist gegen das Evangelium, ist eine Irrlehre. Womit, wohlgemerkt, überhaupt nichts gegen die besondere Würde und Bedeutung der Mutter Jesu in Gottes Heilshandeln gesagt ist! Würde jemand behaupten, die Sakramente wirken das Heil der Empfangenden so, daß es auf ihren Glauben dabei nicht ankommt, so müßte im Licht der Rechtfertigungslehre geurteilt werden: Das ist eine Irrlehre, denn ohne Glauben gibt es keine Gerechtigkeit vor Gott. Würde jemand behaupten, die Kirche und besonders ihre Amtsträger stehen vermittelnd *zwischen* Gott und den Glaubenden, so daß es von ihnen und ihrem amtlichen Tun abhängt, ob ein Mensch der Gnade und Liebe Gottes teilhaftig wird oder von ihr ausgeschlossen ist, so müßten wir im Licht der Rechtfertigungslehre sagen: Das ist eine Irrlehre. Niemand verfügt über Gottes Liebe zu den Menschen als Gott allein.

Nur: Wer behauptet denn all solchen Unsinn in der katholischen Kirche? Ich will zwar meinen Kopf nicht verpfänden, daß hier oder dort in manchen Köpfen nicht noch Vorstellungen spuken, die die Grenze zu solchen Irrlehren berühren. Sie sind allerdings durch keine verbindliche kirchliche Lehre gestützt. Auch nach katholischem Verständnis besteht die „vermittelnde“ Tätigkeit der Kirche in nichts anderem, als daß sie buchstäblich den Menschen das Evangelium mit-teilt – durch ihre Lehre, durch ihr Leben, und darin auch durch den Dienst ihrer Amtsträger. Hätten wir Zeit, wir könnten es durch großartige Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils beweisen.

Aber etwas anderes ist auch wahr, und damit kommen wir zu den „mehreren Kriterien“: Kann man mit der Rechtfertigungslehre auch alles beurteilen, so kann man doch nicht alles aus ihr herleiten. Man kann aus ihr zum Beispiel nicht ableiten, daß das Wort des Evangeliums nicht nur in der mündlichen Verkündigung, sondern auch in der Form des Sakramentes, also einer sinnbildlichen Gemeinschaftshandlung im Rahmen eines kirchlichen Gottesdienstes den Menschen nahegebracht wird. Man kann aus der Rechtfertigungslehre nicht ableiten, welche äußere, institutionelle Gestalt

die Kirche, welche Ausgestaltung das für sie wesentliche Predigtamt haben soll. Schon gar nicht kann man aus ihr ableiten, wie die Einzelheiten des kirchlichen Lebens aussehen sollen.

Oder sollte eben dies aus der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ folgen, daß dies alles beliebig sei – am Ende die Kirche selber? Man wird den Kritikern der Erklärung dies nicht unterstellen. Aber sie müssen sich im Namen der Reformatoren, zumal Luthers, fragen lassen, ob nicht gerade hier auch eine einfache Frage des Gehorsams entsteht, in der Luther niemals einen Widerspruch zum „Glauben allein“ gesehen hat. Gegenüber den „Schwarmegeistern“ aller Art, die dies alles für „äußerliche Dinge“ erklärten, mit denen der Geistesmensch nichts zu schaffen habe, hat Luther den Gehorsam gegen die Stiftung Gottes gefordert – zum Beispiel gegenüber der Stiftung der Sakramente, dem Abendmahl unter beiderlei Gestalt, der Verbindlichkeit der Ehe, der Verantwortung des Predigtamtes. Und bezeichnenderweise haben die Kirchen, die sich in der Leuenberger Konkordie 1973 zusammengeschlossen haben, bei bestimmten Kontroversfragen, zum Beispiel beim Verständnis der Sakramente und bei der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl, keineswegs nur das Kriterium der Rechtfertigungslehre angelegt, sondern zusätzlich noch andere.

Gewiß hält die katholische Kirche zuweilen aus vermeintlichen Gründen des Gehorsams gegen Christus für verbindlich, was in Wahrheit nur menschliche Ordnung ist. Aber ist nicht auf evangelischer Seite oft das Gegenteil der Fall, wenn geradezu mit Pathos gesagt wird: *Alle* Kirchenordnung ist nur menschlichen Rechtes, sie ist nicht nur in bestimmten Grenzen variabel, sondern völlig ins Belieben gestellt?

Fragt man also, wie sich die Rechtfertigung durch den Glauben allein zum Verständnis von der Kirche verhält, so muß man an die katholische Adresse gerichtet sagen: Rechtfertigung durch den Glauben allein heißt: Wir hören die frohe Botschaft von der Liebe Gottes zu uns widerspenstigen Menschen zwar nur *in* der Kirche und *durch* die Kirche, aber *nicht zu ihren Bedingungen*. An die evangelische Adresse gerichtet muß man sagen: Der Glaube, durch den wir allein gerechtfertigt werden, ist nie ohne Kirche – weil das Wort des Evangeliums uns gesagt werden muß. Und gesagt werden kann es uns nur von denen, die vor uns geglaubt haben, von der Glaubensgemeinschaft, von der Kirche. Kirche und Rechtfertigung gehören zu einander in einer ganz bestimmten Weise. Die Kirche verkündet uns den Glauben, der allein rechtfertigt. Der allein rechtfertigende Glaube wacht darüber, daß die Kirche Kirche Jesu Christi bleibt.

## V. Nach der römischen Antwort

### 1. Ökumenische Mehrsprachigkeit

Es ist hier nicht mehr mein Thema, die Tragweite der GE in sich selbst und gar ihr weiteres Schicksal zu begrüßeln. Meine Überlegungen wollten nur die „Präzisionen“ in der römischen Antwort verständlich machen. Rechtfertigen wollen und können sie sie nicht. Denn abgesehen von der skandalösen Infragestellung der Autorität des Gesprächspartners, mit dem man fünf Jahre lang verhandelt hat, besteht der eigentliche Skandal der Antwort darin, daß niemand mit den vorgebrachten Einwänden rechnen mußte. Alles war vorher in mühsamen Gesprächen mit den Entscheidungsträgern an der Kurie durchdiskutiert. *Alle* römischen Abänderungswünsche sind berücksichtigt worden. Keine weiteren ließen die jetzt vorgebrachten Einwände erwarten – immerhin Einwände, die nach dem Wortlaut „erst noch“ geklärt werden müssen, ehe die Lehrverurteilungen insgesamt aufgehoben werden können. Wenn zudem nur das Konzil von Trient zitiert werden muß, um sofort zu wissen, was geht und was nicht, warum dann die jahrzehntelange Forschungsarbeit über Recht und Grenzen der Formulierungen von Trient, ihren vielfältigen Kompromißcharakter auch in den dogmatischen Aussagen – eine Forschungsarbeit, die doch den Versuch einer gemeinsamen Erklärung erst möglich gemacht hat? Wird in der römischen Antwort gar das Prinzip des „differenzierten Konsenses“ selbst in Frage gestellt?

Die elementare Forderung – an *beide* Seiten! – kann darum einmal mehr nur lauten: „Ökumenische Mehrsprachigkeit“! Wie es weitergeht, ist zur Zeit offen. Aber ohne solche Mehrsprachigkeit werden wir nur weitere professorale Unterschriftenaktionen und römische Antworten zu erwarten haben.

### 2. Rechtfertigung ohne „Rechtfertigung“

Die römische Antwort schließt mit der Aufforderung, gemeinsam die Aufgabe anzupacken, die Rechtfertigungsbotschaft – also „die Grundwahrheiten von dem von Christus geschenkten und im Glauben angenommenen Heil, vom Primat der Gnade vor jeder [!] menschlichen Initiative, von der Gabe des Heiligen Geistes, der uns dazu fähig macht, unserem Stand als Kinder Gottes entsprechend zu leben“ – in einer den Menschen unserer Zeit verständlichen Sprache auszurichten. Welcher Jubel wäre in der Ökumene zu hören gewesen, wenn die römische Antwort nach der einleitenden gene-

rellen Zustimmungserklärung mit diesen Sätzen fortgefahren wäre und sich auf sie beschränkt hätte! Dazu abschließend wenigstens eine Andeutung.

Wer heute das Thema „Rechtfertigung“ zu erschließen unternimmt, muß davon ausgehen, daß es faktisch völlig fremd geworden ist – ob uns Theologen das lieb ist oder nicht. Wenn vom Thema „Rechtfertigung“ nicht selten nur dies übrig bleibt: „Der Glaube allein“ heißt: Wir brauchen keinen Papst und keinen Priester! – dann hat das zwar schon irgendwo mit der Rechtfertigungslehre zu tun, aber niemand wird wohl behaupten, in dieser Sentenz komme noch die alles bestimmende und alles neu beleuchtende Macht zur Sprache, mit der Luther jene Erkenntnis buchstäblich angefallen hat, die später unter dem Stichwort „Rechtfertigungsartikel“ codiert wurde. Das liegt nicht nur, aber auch schon am semantischen Bedeutungswandel des Wortes. Wer sieht ihm heute noch an, daß im Frühneuhochdeutschen „rechtfertigen“ einmal „hinrichten“ bedeutet hat? Entscheidender ist, daß sich die Ausgangssituation in der Welt und Lebenserfahrung gewandelt hat: Ein Sündenbewußtsein, in das hinein die Rechtfertigungsbotschaft befreiend gesagt werden konnte, ist nicht mehr vorauszusetzen; der „Rechtfertigungsglaube“ verkümmert leicht zum Lernstoff für Studierende der Theologie und zur konfessionellen Pflichtübung, die christliche Freiheit verkommt zur bloßen Freiheit von allerlei „Menschensatzung“ in Kirche und Gesellschaft. Die Rechtfertigungsbotschaft kann daher nur dann befreiendes Evangelium sein, wenn sie heute nicht auf ein vorauszusetzendes Sündenbewußtsein angewiesen ist, vielmehr die Einsicht des Menschen in sein Sündersein an das *Ende* des Heilsglaubens setzen darf: als Einsicht in den zugleich tätigen wie verhängnishaften Eigenanteil des Menschen an der Unheilssituation, in der er sich vorfindet und im Glauben an Gott Errettung erhoffen darf.

Rechtfertigungsglaube heute würde dann heißen: Im Glauben an die Nähe Gottes – biblisch: die nahe herbeigekehrte Herrschaft Gottes – begreift ein Mensch, daß Gott ihn und alle Menschen annimmt mit allem Unheil und allen Lebensaporien, in denen er sich vorfindet und die man humanwissenschaftlich untersuchen kann. Darin allerdings dann auch mit dem *selbstverschuldeten* Unheil, hervorgehend aus allen Formen der Selbstvergötzung, konkret: aus allem bewußten und unbewußten Selbstleistungswillen. Dies kann er sich allerdings nur schenken lassen, und geschenkt wird es ihm, indem er es sich sagen läßt: daß er das, was er ist, was aus ihm wird und worauf er hoffen darf, nicht sich selbst verdankt, sondern dem, der größer ist und dem er sein Geschick anvertrauen darf. Also „im Glauben allein“ – und alle nötigen Differenzierungen im Glaubensbegriff sind eine sekundäre Aufgabe. Die Freiheit, die solcher Glaube schafft, ist darum nicht nur Freiheit von „Menschensatzung“, sondern zuerst Einladung zur Freiheit

in den Zwängen umfassender Unfreiheit, die das natürliche Resultat der Selbstvergötzung ist.

Damit wird klar, daß eine heutige Erschließung der Sache der Rechtfertigungslehre kaum noch die traditionelle Sprache der Rechtfertigungslehre sprechen kann, nicht nur die ihrer konfessionsspezifischen Theoriebildungen, sondern sogar schon die der biblischen Elementarworte einschließlich des Wortes „Rechtfertigung“. Wenn jedoch der Glaube heute die Realität der Sünde in der Selbstvergötzung erfährt, dann sind wir gleichzeitig wiederum ganz nahe bei Luthers Grundaussage, daß der Unglaube die (Wurzel aller) Sünde ist. Insofern dieser Unglaube durch allen bewußten und gelebten Glauben hindurchgeht, wird aus Luthers „Gerecht und Sünder zugleich“ ein „Gläubig und ungläubig zugleich“ – eine Erfahrung, die jedem modernen Glaubenden zugänglich ist. Aber dann auch die zugleich biblische und moderne Antwort: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24).

#### Hinweise zur Vertiefung

Belege und Literatur zu den vorstehenden Ausführungen finden sich in folgenden Veröffentlichungen:

Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996.

Otto Hermann Pesch, Die canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?, in: Karl Lehmann (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, Freiburg/Göttingen 1989, S. 243–282; siehe im gleichen Band auch die Beiträge von Wolfhart Pannenberg, Karl Lehmann, Richard Schaeffler, Gunther Wenz, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Friedrich Beißer, Harding Meyer.

Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt <sup>3</sup>1994.

Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Göttingen 1994.

Bernd Jochen Hilberath/Wolfhart Pannenberg (Hg.), Ein gnadenloser Streit? Rechtfertigungslehre. Zur Zukunft der Ökumene [= Dokumentation einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing], Regensburg 1999.

Umfangreiche Dokumentation der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung“ in: epd-Dokumentation, bisher 14 Hefte, zu beziehen über: Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik, Postfach 50 05 50, 60394 Frankfurt am Main.

Ferdinand  
Hahn

## Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft nach dem Zeugnis des Apostels Paulus\*

### 0. Einleitung

Paulus spricht in seinen Briefen häufig von der *Kirche und ihrer Einheit*, was konkret die *Kirchengemeinschaft* einschließt. Es geht ihm um die wesensbestimmenden Voraussetzungen für die Existenz der Kirche, aber zugleich um deren bewußt gelebte Wirklichkeit. Für beides will er die Augen öffnen und über das in der eigenen Gemeinde Erfahrbare hinaus Zusammenhänge sichtbar machen. Was Kirche als umfassende Gemeinschaft ist, spiegelt sich in der jeweiligen Einzelgemeinde; aber umgekehrt gilt auch, daß die christliche Lebensgemeinschaft vor Ort sich als Glied der einen Kirche Jesu Christi zu verstehen und zu bewähren hat.

### 1. Die Kirche als Volk Gottes

1.1 Fragen wir, was Kirche für Paulus bedeutet, so ist von dem zentralen Begriff ἐκκλησία (ecclesia) auszugehen.

1.1.1 Im profangriechischen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort nur die jeweilige „Versammlung“ einer Gemeinschaft oder deren Repräsentanten an einem bestimmten Ort. Hier fehlt eine übergreifende Bedeutungskomponente. Für die Urchristenheit hat das Wort aber noch eine andere Dimension,

---

\* Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Vereins in Bayern zum Thema „Partnerschaft“ in Augsburg am 21. 4. 1998.

die mit der Vorgeschichte des Wortgebrauchs im Frühjudentum zusammenhängt. In der Septuaginta ist ἐκκλησία für das hebräische Wort „qahal“ verwendet worden, das im Alten Testament in der Wortverbindung „qahal Jahwe“ das erwählte *Gottesvolk* in seiner Gesamtheit bezeichnet. Der Begriff ἐκκλησία ist daher nicht sofort und einseitig in dem uns geläufigen Sinn von „Gemeinde“ oder „Kirche“ zu verstehen. Wenn Paulus neben der absoluten Wortform bisweilen von der ἐκκλησία θεοῦ spricht oder diese Wendung durch ἐκκλησία Χριστοῦ ersetzt, ist die Abhängigkeit von der alttestamentlich-jüdischen Gottesvolk-Tradition unverkennbar.

1.1.2 Bei der urchristlichen Verwendung des Begriffs ἐκκλησία spielt neben der alttestamentlichen und der hellenistisch-jüdischen Tradition nun aber eine weitere Komponente eine entscheidende Rolle. Das Leitthema der Verkündigung Jesu war die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die „Herrschaft“ bzw. das „Reich Gottes“. Dabei ging es um die endzeitliche Aufrichtung der heilstiftenden Herrschaft Gottes, jedoch nicht in einer fernen oder vielleicht schon nahen Zukunft. Jesus proklamierte und realisierte vielmehr den Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft in der Gegenwart, mitten in der noch bestehenden Welt. Wo aber die *Herrschaft* Gottes anbricht, sammelt sich das erneuerte *Volk* Gottes. Nicht ohne Grund hat Jesus aus seiner Jüngerschaft einen Zwölferkreis ausgewählt und eingesetzt; es war ein sichtbares Zeichen für diesen Neubeginn. In Entsprechung zu den zwölf Stammvätern Israels sollten diese Zwölf die Repräsentanten der endzeitlichen Heilsgemeinschaft sein.

1.2 Schon vor Ostern begann die Sammlung dieses *erneuerten Gottesvolkes*, und sie setzte sich seit dem Pfingstgeschehen fort. Auch die nachösterliche Gemeinde hat sich als das eschatologisch neue Gottesvolk verstanden. Die griechisch sprechenden Gemeinden der Frühzeit konnten diesen Begriff aufgrund der Sprachtradition des hellenistischen Judentums leicht übernehmen, indem sie von der ἐκκλησία (τοῦ) θεοῦ sprachen. Das ist nicht nur traditionsgeschichtlich von Belang, sondern vor allem ein Hinweis auf den umfassenden Charakter der Wortbedeutung im Urchristentum: „Kirche Gottes“ ist die Gemeinschaft aller Glaubenden, die sich zu Jesus Christus als ihrem Herrn bekennen, und jede Einzelgemeinde ebenso wie jeder einzelne Christ steht und lebt innerhalb dieser Gesamtgemeinschaft. Das bedeutet, daß mit ein und demselben Wort sowohl die Gemeinschaft vor Ort als auch deren Zugehörigkeit zur größeren und umfassenden Glaubensgemeinschaft bezeichnet wird. Von daher ergibt sich auch die doppelte Übersetzungsmöglichkeit von ἐκκλησία mit „Gemeinde“ und mit „Kirche“, je nachdem,

welcher Aspekt im Vordergrund steht; allerdings ist es bisweilen schwer zu entscheiden, welches deutsche Wort man wählen soll, weil beide Bedeutungen oft ineinander übergehen. Sehr bezeichnend ist bei Paulus die Verwendung des Begriffs in den Eingangsabschnitten seiner Briefe, wo regelmäßig Absender- und Empfängerangabe mit einem Segenswunsch verbunden sind. Bei der Nennung der Empfänger verwendet der Apostel die für ihn sehr bezeichnende Wendung: τῇ ἐκκλησίᾳ (τοῦ θεοῦ) ἐν..., „an die Kirche/Gemeinde (Gottes) in...“. Es geht um die eine Glaubensgemeinschaft, von der die Einzelgemeinde nur ein Teil ist.

1.3 In den Eingangsabschnitten der Paulusbriefe fällt noch ein weiterer bezeichnender Begriff auf: Der Apostel spricht die Glieder der Gemeinde als ἅγιοι, als „Heilige“, an. Was er damit meint, kommt in I Kor 1,2 klar zum Ausdruck: Es sind die ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, „die durch Christus Jesus Geheiligten“. Nicht die eigene Würdigkeit ist ausschlaggebend, vielmehr sind die Glaubenden κλητοὶ ἅγιοι, „berufene Heilige“. Das Geheiligtsein durch Christus und die Berufung kennzeichnen sie als „Heilige“.

1.4 Noch ein Merkmal nennt Paulus in der Eingangswendung von I Kor 1,2: Die Glaubenden in Korinth gehören als Glieder der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und als ἅγιοι „zusammen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, an ihrem und an unserem“ (σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν). Damit kommt zum Ausdruck, daß christliche Gemeinschaft zuerst und zuletzt eine *gottesdienstliche Gemeinschaft* ist, die miteinander im Gebet verbunden ist. So entsteht lebendige Verbundenheit über den vorgegebenen Ort und Raum hinaus, weil alle, die zum erwählten endzeitlichen Gottesvolk gehören, gemeinsam den Namen des Herrn bekennen und anrufen.

## 2. Die Kirche als Leib Christi

2.1 Paulus begnügt sich nicht mit der Vorstellung des Gottesvolkes, er ergänzt sie durch die Auffassung vom „Leib Christi“. Geht es beim Gottesvolk um das Motiv der vom irdischen Jesus initiierten Sammlung derer, die zu Nachfolge und Glaube bereit sind, so beim Leib Christi um die von dem

auferstandenen, dem lebendigen und gegenwärtigen Herrn her verwirklichte Heilsgemeinschaft, wobei der Gedanke der Einheit eine besondere Rolle spielt. Der Leib Christi hebt hervor, daß es um die in der Gegenwart erfahrbare Heilswirklichkeit geht. Gleichsam in Gestalt einer Abbeviatur kann Paulus deshalb immer wieder von dem εἶναι ἐν Χριστῷ sprechen. Dieses „In-Christus-Sein“ bezeichnet die Zugehörigkeit zum Leib Christi; es ist eine abgekürzte Formulierung für In-dem-Leib-Christi-Sein (εἶναι ἐν τῷ σώματι Χριστοῦ). Wenn Paulus in II Kor 5,17 formuliert: „Wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung“ (εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις), so besagt das, daß die Zugehörigkeit zum Leibe Christi Anteil gewährt an dem erneuernden und lebensstiftenden Wirken des erhöhten Herrn und seines Geistes. Wer im Leibe Christi ist, hat einen Neuanfang erfahren, er ist gehalten und geborgen in der Gemeinschaft mit Christus und den anderen Glaubenden.

2.2 Wenn Paulus den Begriff ἐκκλησία mit σῶμα Χριστοῦ aufnimmt, dann zeigt sich, wie wenig er Kirche in einem organisatorischen Sinn versteht. Zu beachten ist zudem, daß „Leib Christi“ für Paulus kein bloßes Bildwort, kein bloßer Vergleich ist. Es ist für ihn eine Bezeichnung für den *Bereich, in dem sich das Heil realisiert* und die Zugehörigkeit zu Christus erfahren wird. Deshalb gibt es bei ihm nicht wie später bei seinen Schülern im Kolosser- und Epheserbrief die Unterscheidung von „Leib“ und „Haupt“, also zwischen denen, die Christus zugehören, und Christus selbst; ihm geht es um die Unmittelbarkeit der Zugehörigkeit, um das Einbezogenensein in die von Christus selbst geschaffene neue Realität. So kann er statt „der Leib Christi“ auch direkt „der Christus“ sagen, wie aus I Kor 12,12 fin hervorgeht: „Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch *ein* Leib sind, so auch (der) Christus“ (... οὗτος καὶ ὁ Χριστός).

2.3 Was Paulus mit dem Leib-Christi-Motiv umschreibt, kann ebenso mit dem Motiv von Christus als einem *Gewand* zum Ausdruck gebracht werden, das die Getauften empfangen und angezogen haben. So heißt es in Gal 3,27: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“ (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε). Was das konkret meint, kommt im anschließenden Vers 3,28a zum Ausdruck: „Dort ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann und Frau“ (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθε-

ρος, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ). Zwar werden kreatürlich bedingte Unterschiede nicht einfach aufgehoben, wie die Ausführungen über die Frau in I Kor 11,1–16 zeigen (anders der spätere Zusatz 14,33b–36!), aber in der Heilsgemeinschaft haben sie keine Bedeutung mehr. „Denn“, so begründet der Apostel diese Aussage in V. 28b, „ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Auch hier spielt also das Motiv der Einheit eine entscheidende Rolle.

### 3. Der Einzelne und die Gemeinschaft vor Ort

3.1 Die ἐκκλησία als Gottesvolk und als Leib Christi ist die Gemeinschaft der Glaubenden, von denen jeder als Einzelner berufen ist. Es ist sehr bezeichnend, daß die Eingliederung in diese Gemeinschaft durch die *Taufe* erfolgt. Paulus sagt ausdrücklich in I Kor 12,13: „Wir sind durch den *einen* Geist alle in den *einen* Leib hineingetauft worden“ (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Mit der Taufe wird jeder auf einen Weg gestellt und nach Röm 6,3–5 auf das zukünftige Mitauferwecktwerden ausgerichtet. So ist die Taufe als Teilhabe an dem durch Christi Tod am Kreuz bewirkten Heil für den Einzelnen ein Anfang auf dem Weg zur Vollendung. Die Taufe ist aber zugleich die Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft der Kirche. Christen sind durch ihre Taufe in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen und sind damit bestimmt für den Dienst in der Gemeinschaft der Glaubenden.

3.2 Wo es um den Dienst in der jeweiligen Gemeinde geht, ist die *Wahrung der inneren Einheit* entscheidend. Dafür hat sich Paulus in seinem eigenen Missionsbereich unermüdlich eingesetzt. Er konnte in bestimmten Fällen eine Gemeinde für ihre vorbildliche Gemeinschaft loben, wie das im Philipperbrief geschieht. Aber er ermahnt die dortigen Christen zugleich, doch ja das hohe Gut der Einmütigkeit zu wahren: „Wenn es also Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig“ (Phil 2,1f). Doch die Verhältnisse waren nicht überall so wie in Philippi. In anderen Gemeinden drohte die Einheit verlorenzugehen. Im 1. Korintherbrief ist zum Beispiel deutlich zu sehen, wie Paulus sich bemüht, bedrohte Einheit zurückzugewinnen.

3.2.1 Aufschlußreich ist eine Aussage, die er im Zusammenhang mit den Mißständen bei der Herrenmahlsfeier in I Kor 11,19 macht. Er stellt dort fest, es sei geradezu notwendig, daß bisweilen *Spannungen* auftreten, damit die Gemeinde erkenne, was die Einheit für sie bedeutet, und formuliert: „Es muß unter euch verschiedene Auffassungen geben, damit sichtbar wird, wer unter euch treu und zuverlässig ist“ (δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν). Es handelt sich hierbei also um eine Bewährung der Gemeinde und jedes einzelnen Gemeindeglieds.

3.2.2 Gleich die ersten vier Kapitel seines Briefes hat Paulus den *Gruppenbildungen* und den damit verursachten Spaltungen gewidmet. Er hatte mündliche Nachrichten von den „Leuten der Chloe“, Angehörigen der Hausgemeinde bei einer Frau namens Chloe, erhalten (1,11) und versucht, dieser Fehlentwicklung rechtzeitig gegenzusteuern. Durch enge persönliche Bindung an einzelne Verkünder des Evangeliums, die in oder außerhalb Korinths gewirkt haben, waren Gruppen entstanden, die sich voneinander abgrenzten, wahrscheinlich sogar befehdeten. Sie stellten jedenfalls durch ihr Verhalten die Einheit der Gemeinde in Frage, weil sie ihre je eigene Ausprägung der christlichen Botschaft für richtig hielten, ohne mit den anderen Gemeindegliedern in lebendiger Verbindung zu bleiben. So heißt es in I Kor 1,12f: „Ich meine damit, daß jeder von euch etwas anderes sagt: Ich halte zu Paulus, ich zu Apollos, ich zu Kephas, ich zu Christus“, und Paulus stellt dem die grundsätzliche Frage entgegen: „Ist denn Christus zerteilt?“ Spaltungen und Gruppenbildungen mögen kurzfristig eine Bewährungsprobe sein, sie mögen dazu beitragen, im gemeinsamen Ringen besser zu erkennen, was trotz unterschiedlicher Auffassungen das Wesen des Evangeliums und des christlichen Glaubens ist. Aber wo sich ein Streit zu verfestigen und zu verselbständigen beginnt, besteht die Gefahr, daß die ἐκκλησία in ihrer Substanz getroffen wird. So sehr falsche Lehre und unchristliche Lebensführung ausgeschaltet werden müssen, so darf doch bei einer akzeptablen Verschiedenheit die Zusammengehörigkeit nicht aufgegeben werden. Verschiedene Erkenntnis darf die Einheit der Gemeinde nicht in Frage stellen, sondern soll sich gegenseitig ergänzen und befruchten.

3.3 Wo es um die innere Einheit der Gemeinde und der Kirche geht, ist für Paulus der Begriff „*Koinonia*“ von hoher Bedeutung. Wie oft bei wichtigen biblischen Begriffen ist es nicht ganz leicht, ein adäquates deutsches Wort dafür zu finden, weil wir in unserer Sprache keinen entsprechend nuancen-

reichen Ausdruck besitzen. Wenn *κοινωνία* in der Regel mit „Gemeinschaft“ wiedergegeben wird, dann ist das zwar nicht falsch, bringt aber längst nicht alle Aspekte zum Tragen. *Κοινωνία* und das *Verbum κοινωνεῖν* bezeichnen zunächst einmal das „Anteilempfangen“, dann das „Anteilhaben“ und schließlich das „Anteilgeben“, wodurch Gemeinschaft entsteht.

3.3.1 Für Paulus ist es zuallererst ein soteriologischer Terminus, der darauf hindeutet, daß wir Anteil an Christi heilstiftendem Werk *empfangen* haben. So sagt er im Blick auf das Herrenmahl in I Kor 10,16: „Ist der Kelch des Segens, über dem wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?“ (*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν;*). Der anschließende Vers 10,17 setzt diesen Gedanken ähnlich wie Gal 3,28b fort mit dem Hinweis auf den einen Leib Christi: „Ein Brot ist es. Darum sind wir als viele *ein* Leib; denn wir alle *haben teil* an dem *einen* Brot“ (*ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν*). Und dieses Anteilhaben stiftet dann Gemeinschaft, in der wir wechselseitig *Anteil* geben.

3.3.2 Die *κοινωνία* des Leibes Christi findet ihren lebendigen Ausdruck in der „*Aufbauung*“ der Gemeinde und der Kirche insgesamt (*οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν, ἐποικοδομεῖν*). Wie Paulus vom Motiv des Leibes zu dem des Gewandes übergehen kann, so an dieser Stelle zu dem Motiv des Baues. Auch hier liegt mehr vor als ein Vergleich. Die Kirche ist ja der „nicht mit Händen gemachte Tempel“ (Mk 14,58), eine Wirklichkeit, in der der Geist Gottes „wohnt“ (I Kor 3,16). Wie die Taufe als Mitgestorbensein ein Anfang des Weges zur Vollendung ist, so ist die *ἐκκλησία* als *σῶμα Χριστοῦ* im irdischen Bereich stets noch im Werden, weswegen Paulus das Motiv vom Bau verwendet (I Kor 3,9 u.ö.). Sie ist erfüllt von der Heilswirklichkeit, muß aber gleichwohl immer neu aufgebaut werden und wachsen. Das besitzt für den Apostel Paulus eine innergemeindliche, aber auch eine missionarische Komponente. Wie sehr für ihn beides zusammengehört, zeigt das Kapitel I Kor 14: Die *οἰκοδομή* vollzieht sich vor allem im Gottesdienst, der der Zurüstung der Gemeinde dient. Aber der Gottesdienst soll gleichzeitig auch für diejenigen Überzeugung schaffen, die neu hinzustoßen und noch nicht zum Glauben gekommen sind. Gerade sie sollen hier zur Erkenntnis gelangen und sagen können: „Gott ist wahrhaft in eurer Mitte“ (14,25f). Darum müssen die gottesdienstliche Verkündigung und das ge-

meinsame Gebet für jeden, auch für Außenstehende, verständlich sein und in prophetischer Vollmacht geschehen (vgl. 14,4f). Die missionarische Aufgabe beschränkt sich natürlich nicht auf Fälle, wo Menschen von sich aus kommen und zur Gemeinde hinzustoßen. Es geht zugleich um den Verkündigungsdienst in Bereichen, wo die Botschaft noch nicht verkündigt und gehört worden ist. Paulus selbst ist dafür Zeuge und Vorbild (vgl. Röm 15,20f).

3.4 Wo es um den Gemeindeaufbau geht, stellt sich natürlich auch die Frage nach der *Ordnung* der Gemeinde. Paulus ist nüchtern genug, dies zu sehen und darauf hinzuweisen.

3.4.1 Auch für dieses Thema nimmt er den Leib-Christi-Gedanken zum Ausgangspunkt. Der Apostel verbindet in diesem Zusammenhang den ekklesiologischen Begriff des Leibes Christi mit dem in der Antike seit Menenius Agrippa weitverbreiteten Vergleich vom Leib und seinen Gliedern. „Wir vielen sind *ein* Leib in Christus, aber untereinander sind wir Glieder“ (οἱ πολλοὶ ἐν σῶμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη). So formuliert Paulus thematisch in Röm 12,5 und ähnlich in I Kor 12,12. In I Kor 12,14–26 führt er dann aus, wie die einzelnen Glieder eines menschlichen Leibes einander gegenseitig bedürfen.

3.4.2 Es ist bezeichnend für Paulus, daß er das wechselseitige Aufeinander-Angewiesensein in Zusammenhang bringt mit den je besonderen Gnaden- und Geistesgaben. Jeder, der zum Leib Christi und damit zu einer konkreten Gemeinde gehört, hat aufgrund der je besonderen Gabe des Geistes eine bestimmte, seinen Fähigkeiten entsprechende Funktion. Das „*Charisma*“, das alle Getauften empfangen haben, bildet keinen Gegensatz zu den natürlichen Fähigkeiten, ist aber ebensowenig damit gleichzusetzen; denn erst dort, wo vorgegebene Begabungen vom Heiligen Geist erfüllt und in den Dienst der Gemeinde gestellt sind, handelt es sich um ein χάρισμα.

3.4.3 Unter den Charismen gibt es nun herausgehobene und ganz bescheidene Dienste, aber alle sind sie notwendig und darum prinzipiell auch alle gleichgestellt. Wenn Paulus in I Kor 12,28 betont: „Gott hat in der Kirche eingesetzt (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) zuerst Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann die Kraft, Wunder zu tun, die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten und die verschiedenen Arten von Zungenrede“, dann geht es ihm bei dieser Unterscheidung zwischen den

drei ersten und den anderen Diensten nicht um Wertungen, sondern um die drei *unerläßlichen Aufgaben* der missionarischen Botschaft, der vollmächtigen innergemeindlichen Verkündigung und der das apostolische Erbe bewahrenden und auslegenden Lehre. Alle anderen Gnadengaben bereichern das Leben der Gemeinde, auf diese drei kann aber nicht verzichtet werden. Sie sind der ausschlaggebende Dienst an der Einheit. Die Frage nach institutionellen Ämtern liegt Paulus noch fern; immerhin kann von dieser Unterscheidung ein Amtsverständnis abgeleitet werden, dessen entscheidende Dimension dann aber in der charismatischen Vollmacht liegt.

#### 4. Die Gefährdung der Einheit

4.1 Die Einheit ist ein zentrales, aber stets auch gefährdetes Gut. Wir brauchen gar nicht erst an die vielen Auseinandersetzungen in der Geschichte der Kirche zu denken. Schon im Urchristentum sind derartige Probleme aufgebrochen. Einen erheblichen Teil der seelsorgerlichen Betreuung seiner Gemeinden hat Paulus der Überwindung von *Irrlehre* gewidmet, die die Einheit der Kirche bedrohten. Zur Zeit der Abfassung des 1. Korintherbriefs war es trotz unterschiedlicher Auffassungen und der Gruppenbildung noch nicht zu einer Gefahr für den Glauben selbst und zu einer Bedrohung der Einheit durch ein totales Auseinanderbrechen gekommen. Aber schon im 2. Korintherbrief ist die Situation eine andere; und für die Gemeinden in Galatien gilt das ebenso, wie wir aus dem *Galaterbrief* erfahren. In beiden Bereichen hatten sich Tendenzen durchgesetzt, die für Paulus die christliche Identität in Frage stellten. Die Probleme kamen hier auch nicht von innen, sondern sie wurden von außen in die Gemeinden hineingetragen. Die korinthischen wie die galatischen Christen sollten von ihrem bisherigen Weg abgebracht werden und sich neu orientieren. Das führte dazu, daß die Gemeinden irritiert und erheblich verunsichert waren. Das Phänomen war insofern äußerst komplex, weil sich in beiden Fällen die Unruhestifter nicht nur als Christen, sondern als die besseren Christen ausgaben, die die Botschaft richtiger als Paulus verkündigten. Entscheidend ist für ihn aber, ob das wahrhaft Christliche bewahrt wird oder in Frage gestellt ist. Wo die christliche Identität nicht klar erkennbar ist, kann es keine Einheit der Kirche mehr geben.

4.1.1 Wenn Paulus in *Gal 1,6–9* vor einem „anderen Evangelium“ warnt, obwohl es ein anderes Evangelium gar nicht geben kann, handelt es sich um

einen Aufruf zur Besinnung auf das wahrhaft Christliche. Es gibt Auffassungen, die nicht nur das Wesen des Evangeliums gefährden, sondern zugleich die Einheit der Kirche zerschlagen. So kann eine Grenze überschritten sein, bei der es nicht mehr um Einheit in der Verschiedenheit geht, vielmehr um eine Verfälschung, die nicht akzeptiert werden kann. Das ist im Fall der judaisierenden Irrlehrer von Galatien insofern besonders interessant, weil es für Paulus ja durchaus eine berechnete judenchristliche Auffassung des Evangeliums und eine entsprechende Lebensweise gibt, vor allem in Jerusalem und Palästina, die die Einheit der Kirche Jesu Christi keineswegs sprengt. Wenn aber durch eine geforderte gesetzliche Haltung die Unmittelbarkeit der Glaubenden zu Christus und die Freiheit des Christseins für die Heidenchristen unterhöhlt wird, kann es keine legitime Botschaft mehr sein.

4.1.2 In *II Kor 10–13* bedient sich Paulus, wie er selbst sagt, einer „Narrenrede“ (vgl. 12,11), um die korinthische Gemeinde darauf aufmerksam zu machen, wie verfehlt die Haltung und Propaganda der eingedrungenen „Falschbrüder“ ist (11,1–12,13). Ihnen geht es letztlich nicht um die befreiende Kraft der Heilsbotschaft und um die lebendige Wirkung des Heiligen Geistes, sondern um die Demonstration eigener charismatischer Fähigkeiten sowie die Anerkennung ihrer Person. Darum redet nun auch Paulus gleichsam wie ein Narr von dem, was er alles vorweisen könnte, was jedoch in Wahrheit keinerlei Gewicht hat oder zählt. Daß die Gnade und die Kraft des Kyrios in der menschlichen Schwachheit und nicht in vermeintlicher Stärke zur Wirkung und zum Ziel kommt, ist ein Schlüsselsatz in diesen Ausführungen (*II Kor 12,9: ἄρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται*). Sollte nach Auffassung der galatischen Falschbrüder der Gesetzesgehorsam dazu dienen, eine eigene Leistung zu erbringen, so ging es jetzt in Korinth um eine ekstatische Selbstverwirklichung. Das eine wie das andere ist eine Überfremdung des genuin Christlichen, weil der Mensch in den Vordergrund gerückt wird anstelle des Schöpfers und Erlösers. Für Paulus lag hier eine Weiche, die bei falscher Einstellung das Wesen des Christseins und der Kirche zerstört. Daher muß es bei aller Anerkennung von Verschiedenheit in der einen Kirche das Kriterium der „Unterscheidung der Geister“ geben (*I Kor 12,10*), um Wahres und Falsches erkennen und trennen zu können (vgl. *I Joh 4,1*).

4.2 Für Paulus bedeutet das Insistieren auf dem wahrhaft Christlichen keine Verabsolutierung seiner eigenen Botschaft. Er kann nicht nur die judenchristliche Gestalt des Christentums anerkennen, er kann auch im heiden-

christlichen Bereich Unterschiede akzeptieren. Das zeigt sich in seinem Urteil über das Wirken des Apollos in Korinth, das andere Akzente setzte, als er selbst es getan hat (vgl. I Kor 3,5–23). Paulus konnte diesen Zeugen des Evangeliums durchaus anerkennen und feststellen, daß das, was er selbst gepflanzt hat, von Apollos begossen wurde und daß Gott das Gedeihen dazu gegeben habe (I Kor 3,6); denn sie sind beide „Mitarbeiter“ in „Gottes Ackerfeld“ (3,9). Selbst dort, wo persönliche Spannungen zwischen Paulus und anderen Boten des Evangeliums bestehen, wie das am Ort der Gefangenschaft bei der Abfassung des Philipperbriefes ist, konnte er deren Dienst anerkennen, weil er darin keine Gefährdung der christlichen Botschaft sah (Phil 1,16–18). Einheit ist eben nicht identisch mit Gleichheit, Einheit ist aber ebensowenig identisch mit Vermischung unterschiedlicher Gestalten des Christseins; Einheit besteht vielmehr gerade in der Offenheit für unterschiedliche Formen des Christseins. Entscheidendes Kriterium muß dabei jedoch die Wahrheit und Eindeutigkeit des Evangeliums sein. Das *Specificum Christianum* ist jedenfalls die unaufgebbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche.

## 5. Einheit in der Verschiedenheit

5.1 Das Problem der Kirchengemeinschaft bei unterschiedlicher Prägung tauchte schon sehr früh auf. Im Urchristentum hing das vor allem mit der Eigenentwicklung der judenchristlichen und der heidenchristlichen Gemeinden zusammen. Bei *Judenchristen* und *Heidenchristen* galten andere Voraussetzungen. Paulus hatte sich mit Entschiedenheit dafür eingesetzt, daß es für Heidenchristen keine Verpflichtung auf die Tora und andere judenchristliche Überlieferungen geben darf. Für Menschen, die nicht aus jüdischer Tradition kommen, muß es einen unmittelbaren Zugang zu dem vom Evangelium verkündigten und erschlossenen Heil geben. Das war für Paulus ein wesentlicher Grundsatz, den er mit Nachdruck verteidigt hat.

5.1.1 Die Freiheit der Heidenchristen von der Tora konnte nun aber nicht einfach nur in einem bestimmten Bereich durchgesetzt werden, es bedurfte der Zustimmung aller. Dazu diente die Zusammenkunft in Jerusalem, der sogenannte *Apostelkonvent*, bei dem Paulus und Barnabas mit den Aposteln Petrus und Johannes und mit dem Herrenbruder Jakobus zusammenkamen (Gal 2,1–10). War Paulus Repräsentant der gesetzesfreien Heidenmission, wie sie von Antiochien aus betrieben wurde, so war Petrus der Vertreter

einer Missionstätigkeit, die für Judenchristen die bleibende Gültigkeit des Gesetzes voraussetzte. Das schloß eine grundsätzliche Einigung keineswegs aus. Bei der Jerusalemer Beschlußfassung wurde erstmals die Einheit der Kirche als eine Einheit in der Verschiedenheit verstanden, was von erheblicher ökumenischer Relevanz gewesen und geblieben ist. Paulus sagt in Gal 2,2, daß er mit Barnabas hinaufgezogen ist nach Jerusalem, weil er sicher sein wollte, daß er „nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre“. Sein apostolischer Dienst war als missionarischer Dienst eben zugleich Dienst an der Einheit, und diese durfte nicht verlorengehen. So hat er sich bei dem Apostelkonvent nach Gal 2,10 auch zu einer Kollekte als Dankesgabe der neugewonnenen Gemeinden verpflichtet, um dieser Einheit einen sichtbaren Ausdruck zu geben.

5.1.2 Zwischenzeitlich gab es zwar in Antiochien einen *Streit mit Petrus und Barnabas* über die Konsequenzen aus der Beschlußfassung des Apostelkonvents im Blick auf die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen. Paulus hat nach diesem Streit sich bis zu einem gewissen Grad von der antiochenischen Gemeinde gelöst und ein eigenes Missionswerk in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland aufgebaut. Doch hat er den Kontakt zu Antiochien und zu Jerusalem nie abreißen lassen. Die *kirchliche Gemeinschaft* war für ihn unaufgebbar. Seine letzte Reise nach Jerusalem, die schließlich zu seiner Gefangenschaft und später zu der lebensgefährlichen Schiffahrt nach Rom führte, war eine Reise zur Überbringung der einst versprochenen Kollekte der mazedonischen und griechischen Gemeinden. Diese Kollekte sollte Zeichen der Einheit und Zusammengehörigkeit mit den bedrängten Gemeinden in Judäa sein (Röm 15,25–29).

5.2 Die Kirche als eschatologische Wirklichkeit kann für Paulus nur eine und nur allumfassend sein. Die Einheit ist ein Wesensmerkmal der Kirche, begründet daher kirchliche Gemeinschaft. Einheit ist stets so zu verstehen, daß sie Vielfalt zusammenschließt. Voraussetzung ist dabei jedoch, daß ein *gemeinsames Grundbekenntnis* für alle verbindlich ist. Insofern sind Grenzen dort gesetzt, wo das „unterscheidend Christliche“ (Guardini) verlorenzugehen droht. Hinsichtlich der Lehre und der Formen der Lebenspraxis besteht dagegen eine große Freiheit, wenn sie nur dem „Aufbau“ der Gemeinde zugute kommen (I Kor 10,23). Die ökumenische Bedeutung dieses paulinischen Verständnisses der Kirche und ihrer Einheit wird zwar zunehmend erkannt, bestimmt aber längst noch nicht hinreichend die Praxis des Zusammenlebens der Christen verschiedener Konfessionen.

5.3 Ein letzter Aspekt im Blick auf die christliche Gemeinschaft und Einheit ist noch zu berücksichtigen. Mit ἐκκλησία betont Paulus die konkrete Gemeinschaft vor Ort und deren Zusammengehörigkeit mit all denen, „die den Namen des Herrn anrufen an jedem Ort, an ihrem und an unserem“ (I Kor 1,2); es geht um die Zusammengehörigkeit in horizontaler Perspektive. Bei σῶμα Χριστοῦ steht der vertikale Aspekt im Vordergrund. Hier geht es um eine *zeit- und raumübergreifende Wirklichkeit*, von der der gesamte Bereich der neuen Kreatur erfaßt wird. Dazu gehören die Himmlichen und die Irdischen, die Lebenden und die bereits Verstorbenen, die bisher Glaubenden und diejenigen, die noch zum Glauben und Heil kommen werden. Es betrifft die Zugehörigkeit zum „oberen Jerusalem“, von dem der Apostel in Gal 4,26f im Zusammenhang mit dem neuen „Bund“ (διαθήκη) spricht, der nach II Kor 3,6–18 durch das Wirken des Geistes bereits gegenwärtig ist. Und im Blick auf die Zukunft und Heilsvollendung bedeutet das nach Phil 3,20f: „Wir haben unsere Heimat (τὸ πολίτευμα ἡμῶν, unser Gemeinwesen) im Himmel; von dort erwarten wir auch als Heiland unseren Herrn Jesus Christus, der unseren nichtigen irdischen Leib verwandeln wird, daß er gleich werde seinem verherrlichten Leib nach der Kraft, mit der er sich alle Dinge untertan machen kann“.

## B. Das Zentrum der paulinischen Theologie

Ist die Kreuzes- und Auferstehungslehre das Zentrum der paulinischen Theologie? Die Antwort lautet eindeutig: Nein! Die Kreuzes- und Auferstehungslehre findet sich in jeder paulinischen Briefstelle zu Gal 2,19–20 und 2,20b–21, die wie im Philipperbrief kurz zitiert (Phil 3), ist es aber in dem zentralsten Elementen im 1. Thessalonicherbrief (1 Th 1,10) festgehalten. In der gegenwärtigen Diskussion wird häufig abgewandt, daß Paulus sich bei seinen Denkansätzen auf das geschichtliche Ereignis stütze, in dem Christus sich für die

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den Aufsatz von Lutz Preuss in: *Die Einheit der Kirche*, S. 10–12. In dem Aufsatz wird die Frage nach dem Zentrum der paulinischen Theologie behandelt, und es wird auf die Bedeutung der Kreuzes- und Auferstehungslehre eingegangen.



Udo  
Schnelle

## Paulus als Modell für eine ökumenische Ekklesiologie\*

### I. Einleitung

Die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Martin Luther und ihre Bestimmung als Mitte des Neuen Testaments waren ein wesentlicher Faktor für die Loslösung vom alten Glauben. Bis heute ist die Bindung an die Rechtfertigungslehre ein wesentliches Element protestantischen Selbstverständnisses und damit zugleich ein Faktor der Abgrenzung gegenüber anderen Kirchen. Ist es unter solchen Vorzeichen möglich, Paulus zur Begründung für eine ökumenische Ekklesiologie heranzuziehen? Kann das bis heute Trennende neu verstanden werden und ein Element der Einheit sein? Ich möchte diesen Fragen nachgehen, indem ich zunächst einmal kläre, was eigentlich das Zentrum der paulinischen Theologie ist, um dann die paulinische Ekklesiologie zu entfalten und schließlich Antworten auf die gestellten Fragen zu geben.

### II. Das Zentrum der paulinischen Theologie

Ist die Rechtfertigungslehre das Zentrum der gesamten paulinischen Theologie? Die Antwort lautet eindeutig: Nein! Die Rechtfertigungslehre findet sich in ausgeführter Form lediglich im Galater- und Römerbrief, sie wird im Philipperbrief kurz gestreift (Phil 3), fehlt aber in ihren wesentlichen Elementen im 1. Thessalonicherbrief und in den beiden Korintherbriefen. Dagegen wird häufig eingewandt, daß Paulus doch bereits bei Damaskus sein gesetzeskritisches Evangelium empfangen habe. Schaut man sich jedoch

\* Vortrag vor dem Martin-Luther-Bund am 4. 2. 1997 in der Ev. Akademie Bad Segeberg. Der Vortragsstil wurde beibehalten, auf Anmerkungen verzichtet.

die Selbstaussagen des Apostels über Damaskus an (Gal 1,12–16; I Kor 9,1ff; 15,1ff; Phil 3,4b–11), dann fällt auf, daß sich bei Paulus kein Begriff für die Interpretation des Damaskusgeschehens findet und er sich an keiner Stelle bei der Entfaltung seines theologischen Denkens auf Damaskus beruft. Es ist nur deutlich, daß er Damaskus als ein gnadenhaftes Geschehen verstanden hat, in dem Gott ihm seinen Sohn offenbarte. Zweifellos hatte Damaskus eine optische Dimension (vgl. I Kor 9,1; 15,8), möglicherweise verbunden mit einer Audition (vgl. *καλέσας*, Gal 1,15). Der Inhalt von Damaskus ist kein anderer als Jesus Christus selbst. Die überwältigende Erfahrung des Auferstandenen prägt von nun an umfassend das Leben des Apostels, diese Erfahrung kann aber nicht auf theologische Lehrsätze reduziert werden. Am Anfang jeder grundlegenden religiösen Erfahrung steht Ergriffenheit, nicht aber Systematisierung! Paulus werden bei Damaskus von Gott neue Horizonte eröffnet. Gott hob das Urteil der Menschen über den gekreuzigten Jesus von Nazareth auf; Jesus starb nicht als am Holz Verfluchter, sondern er gehört als Sohn auf die Seite Gottes. Die Schau des Auferstandenen führt Paulus zur Preisgabe des bisherigen Ich, was als Negation Voraussetzung für das neue Sein in Christus ist. Paulus wird die Erkenntnis geschenkt, daß Gott mit der Auferweckung Jesu Christi von den Toten die entscheidende Epoche seines Heilshandelns eröffnet hat, in die er selbst als Verkündiger des Evangeliums mit hineingenommen ist. Gott gewährte somit Paulus bei Damaskus eine neue Erkenntnis der Person Jesu Christi; aus diesem Geschehen leitet Paulus seine Apostelwürde ab.

Unsere Interpretation von Damaskus unter Absehung der über 20 Jahre später geschriebenen Briefe an die Galater und die Römer bestätigt sich, wenn die Grundzüge paulinischer Christologie in den Blick genommen werden. Für Paulus und seine Gemeinde ist Jesus Christus zuallererst Retter und Befreier, Retter vor dem kommenden Zorn Gottes und Befreier von der Macht der Sünde, des Todes. Allein der Sohn Gottes, Jesus Christus, rettet die Glaubenden im zukünftigen Gericht vor dem Zorn Gottes (vgl. I Thess 1,10). Es entspricht dem Willen Gottes, daß die Glaubenden nicht Zorn, sondern Heil durch den Kyrios Jesus Christus erlangen (I Thess 5,9; Röm 5,9). Weil Gott Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, dürfen die im Glauben Berufenen darauf hoffen, in der unmittelbar bevorstehenden Parusie gerettet zu werden (vgl. I Thess 4,14; 5,10). Gott wird sein heilschaffendes Berufungshandeln am „Tag Jesu Christi“ vollenden (Phil 1,9–11). Die in der Taufe sichtbare Erwählung der Christen und ihre Berufung als Teilhaber am Evangelium haben bis in das Eschaton hinein Gültigkeit, weil die Bewahrung vor dem Verdammungsurteil allein auf Jesus Christus gründet. Es ist deutlich: Das Fundament der paulinischen Theologie ist allein die

von Gott selbst herbeigeführte Wende der Zeiten in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi. Mit diesem Geschehen setzt Gott eine neue Wirklichkeit, in der die Welt und die Situation des Menschen in der Welt in einem veränderten Licht erscheinen. Allein im Glauben an den Gottessohn Jesus Christus eröffnet sich für den Menschen der Zugang zu Gott und damit das Heil. Jenseits dieses Glaubens herrscht „Der Gott dieser Welt“ (II Kor 2,4) und damit der Unglaube, der in die Verlorenheit führt. Weil Jesus Christus von den Toten auferstand, ist der Tod als eschatologischer Gegenspieler Gottes entmachtet (vgl. I Kor 15,55). Jesus befreit von der Macht der Sünde, die dem Bereich des Todes zugeordnet ist. Die Folge der durch Christus erworbenen Freiheit ist die σωτηρία. Im Gottesdienst ruft die Gemeinde Jesus Christus als Retter an, der als Kosmokrator den irdischen und vergänglichen Leib der Glaubenden verwandeln wird (Phil 3,20f). Die Gemeinde darf in der Gewißheit leben, daß ihr Glaube und ihr Bekenntnis sie retten werden (Röm 10,9f). Gegenwärtige Heilserfahrung und zukünftige Heilshoffnung verschränken sich: „Denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet“ (Röm 8,24). Die in allen Paulusbriefen sichtbar werdende grundlegende Heilskonzeption läßt sich folgendermaßen beschreiben: Gott handelte in Jesus Christus, um die Menschheit zu retten. An der von Gott in Tod und Auferstehung Jesu Christi herbeigeführten Wende der Zeit haben die einzelnen Christen Anteil durch die Befreiung von den Mächten des Todes, des Fleisches und der Sünde. Dem kommenden Gericht können die Christen getrost entgegengehen, weil sie in der Gewißheit leben, daß der Retter Jesus Christus sie nicht der ewigen Verdammnis preisgeben wird.

### III. Grundzüge der paulinischen Ekklesiologie

Auch die paulinische Ekklesiologie ist nicht von der Rechtfertigungslehre her entworfen. Fragt man, was in allen Paulusbriefen die Grundlage der Ekklesiologie ist, so stehen zwei Bereiche im Mittelpunkt: Das neue Sein ἐν Χριστῷ und die Gabe des Geistes. Die Wendung ἐν Χριστῷ ist das Kontinuum der paulinischen Theologie überhaupt. Schon der äußere Befund ist signifikant, in allen Paulusbriefen ist ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) mit Nebenformen 64mal und die davon abgeleitete Wendung ἐν κυρίῳ 37mal belegt. Paulus ist nicht der Schöpfer der Wendung ἐν Χριστῷ, wie die vorpaulinischen Tauftraditionen I Kor 1,30, II Kor 5,17 und Gal 3,26–28 zeigen. Bei ihm wird allerdings diese Formel zu einer prägnanten Kurzdefinition des Christseins überhaupt. In seiner Grundbedeutung ist ἐν Χριστῷ

lokal-seinshaft zu verstehen: Durch die Taufe gelangt der Glaubende in den Raum des pneumatischen Christus und konstituiert sich die neue Existenz in der Verleihung des Geistes als Angeld auf die in der Gegenwart real beginnende und in der Zukunft sich vollendende Erlösung. Als klassischer Text sei Gal 3,26–28 genannt: „Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Jesus Christus. Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht Juden noch Griechen, da gibt es nicht Sklaven noch Freie, da gibt es nicht Männliches und Weibliches, denn ihr seid alle einer in Jesus Christus.“ Das εἶναι ἐν Χριστῷ ist bei Paulus weitaus mehr als eine Formel, es bringt in konzentrierter Form die Grundkonzeption der paulinischen Ekklesiologie zum Ausdruck: Der Getaufte ist in allen seinen Lebensäußerungen durch Christus bestimmt, der ihn in der Kraft des Geistes der Vollendung entgegenführt. Räumliche Perspektiven bestimmen zwei weitere Leitgedanken der paulinischen Ekklesiologie: Die Vorstellung des Leibes Christi und den Gedanken der Auferbauung der Gemeinde. Paulus formuliert in I Kor 12,12: „Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder aber, obwohl sie viele sind, einen Leib bilden, so auch Christus.“ Wer durch die Taufe zum Leib Christi und damit zu einer konkreten Gemeinde gehört, hat eine bestimmte, seinen Fähigkeiten entsprechende Funktion. Wo natürliche Begabungen vom Heiligen Geist in den Dienst der Gemeinde genommen werden, handelt es sich um Charismen. Unter diesen gibt es herausgehobene und ganz bescheidene Dienste, die aber alle notwendig und darum alle gleichgestellt sind. Das Ziel aber jeder Gemeindefarbeit und jedes Gottesdienstes ist die Auferbauung der Gemeinde. Es geht um die Auferbauung des Leibes Christi, der Leib Christi soll konkrete Gestalt annehmen. Die Gemeinde ist erfüllt von der Neuheitswirklichkeit Jesu Christi, muß aber gleichzeitig immer wieder neu aufgebaut werden und wachsen.

Die große Bedeutung der Gabe des Geistes stand bei der bisherigen Überlegung schon immer im Hintergrund. Gottes Wirklichkeit in der Welt und damit in der Gemeinde Jesu Christi ist Geistwirklichkeit. Der Geist Gottes bewirkt nicht nur die Auferstehung Jesu (vgl. Röm 1,3b–4a), sondern er ist zugleich die neue Seins- und Wirkungsweise des Auferstandenen, seine dynamische und wirkungsmächtige Gegenwart (vgl. II Kor 3,17; I Kor 15,45). Im Geist wird die Heilstat Jesu Christi als Befreiung von den Mächten der Sünde und des Todes für die Glaubenden Wirklichkeit. Die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn ist eine Gemeinschaft im Geist (vgl. I Kor 6,17: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm“). Der Glaubende lebt nun aber nicht mehr aus sich selbst heraus, er befindet sich vielmehr im Wirkungsfeld Gottes bzw. Christi.

Dies verdeutlichen die mit der Taufe verbundenen Aussagen über das Wirken des Geistes. In der Taufe gelangt der Christ in den Raum des pneumatischen Christus (vgl. neben Gal 3,26–28 bes. I Kor 12,13: „Denn durch einen Geist sind wir alle in einen Leib hineingetauft – seien wir Juden, Griechen, Sklaven, Freie; und alle wurden wir mit einem Geist getränkt.“). Zugleich wirken der Erhöhte (vgl. Gal 2,20; 4,19; II Kor 11,10; 13,5; Röm 8,10) und der Geist (vgl. I Kor 3,16; 6,19; Röm 8,9.11) im Gläubigen. Die Korrespondenz-Aussagen benennen einen für Paulus fundamentalen Sachverhalt: So wie der Glaubende im Geist Christus eingegliedert ist, so wohnt Christus in ihm als πνεῦμα. Die pneumatische Existenz erscheint als Folge und Wirkung des Taufgeschehens, das wiederum als Heilsgeschehen ein Geschehen in der Kraft des Geistes ist. Damit kennzeichnet Paulus einen grundlegenden anthropologischen Wandel, das Leben des Christen hat nun eine entscheidende Wende genommen: Als vom Geist Bestimmter lebt er in der Sphäre des Geistes und richtet sich auf das Wirken des Geistes aus. Dieser durch den Geist und damit von Gott selbst herbeigeführte Existenzwandel des Christen offenbart die wahre Situation des Christen: Er lebt nicht aus sich selbst, sondern findet sich immer in einem qualifizierenden Bereich vor. Es gibt nur ein Leben nach Maßgabe des Fleisches (κατὰ σάρκα) oder nach Maßgabe des Geistes (κατὰ πνεῦμα). Klassisch formuliert Paulus die ethische Dimension der neuen Wirklichkeit des Getauften in Gal 5,25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν („wenn wir im Geist leben, so wollen wir auch im Geist wandeln“; vgl. ferner I Kor 5,7; Röm 6,2.12; Phil 2,12f). Der Geist ist somit Grund und Norm christlichen Seins und Handelns. Er schafft das neue Sein des Christen und bewirkt zugleich dessen Erhaltung. Der Geist nimmt das Wesen und das Wollen des Christen wirkungsmächtig in Beschlag. Die Christen sind in das vom Geist bestimmte Leben eingegangen, so sollen sie sich nun auch vom Geist leiten lassen. Zugleich wird deutlich: Es gibt keinen neuen Wandel ohne ein neues Handeln! Der sich verschenkende Geist will ergriffen sein. Gerade weil der Geist den Glaubenden und Getauften in die Sphäre Gottes und den Bereich der Gemeinde eingliedert, befindet er sich nicht mehr im Vakuum eines herrschaftsfreien Raumes, sondern steht unter der Forderung des durch den Geist ermöglichten neuen Gehorsams. An die im Wirkungsfeld des Geistes Lebenden tritt Gott nicht mehr von außen mit Forderungen heran. Die „Neuheit des Lebens“ (Röm 6,4) vollzieht sich in der „Neuheit des Geistes“ (Röm 7,6). Der Christ befindet sich in einer neuen Situation und einer neuen Zeit: Der Zeit des Geistes.

Die entscheidenden Elemente der paulinischen Ekklesiologie sind somit die in Jesus Christus herbeigeführte Wende der Zeiten, die den einzelnen

Christen in der Taufe durch die Gabe des Geistes zugeeignet wird und so das εἶναι ἐν Χριστῷ gewährt. In der Taufe vollziehen sich die Befreiung von der Sünde, dem Tod und die Indienstnahme für ein vom Geist geleitetes neues Leben. Hier begegnet Gott den Menschen in seiner Leiblichkeit, läßt er sich erschließen und erfahren und gibt schließlich dem Getauften Gewißheit seiner Gegenwart. Auf diese Primärdaten christlicher Existenz kommt Paulus in seinen Briefen immer wieder zurück; christliche Existenz ist für ihn von der Taufe herkommende Existenz in der Kraft des Geistes.

Auf dieser Grundlage stellt sich Paulus dem schon damals bedrängenden Problem der Einheit der Kirche. Schon bei Paulus war die Einheit ein zentrales, aber auch stets gefährdetes Gut. Schon im Urchristentum brachen tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten auf, denen sich Paulus gegenüber sah. Die Eigenentwicklung der Gemeinden und die unterschiedliche Herkunft von Juden- und Heidenchristen warfen die Frage nach der Bedeutung der Tora für die Christen auf. Die Freiheit der Heidenchristen von der Tora konnte nicht einfach nur für einen bestimmten Bereich durchgesetzt werden, sondern bedurfte der Zustimmung aller. Auf dem Apostelkonvent in Jerusalem kam es zu einer grundsätzlichen Einigung zwischen Paulus und Barnabas als Vertreter der gesetzesfreien Heidenmission Antiochias auf der einen und dem Herrenbruder Jakobus sowie Petrus und Johannes als Vertreter eines weiterhin am Gesetz orientierten Judentums auf der anderen Seite. Hier wurde erstmals die Einheit der Kirche als eine Einheit in der Verschiedenheit verstanden, bis heute das einzig tragbare ökumenische Modell. Allerdings war diese Einigung von Jerusalem keineswegs das Ende der Auseinandersetzungen, schon beim antiochenischen Zwischenfall kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Petrus und Barnabas auf der einen und Paulus auf der anderen Seite. Petrus und Barnabas zogen sich aufgrund des Druckes der Leute des Jakobus von der Mahlgemeinschaft mit Heidenchristen zurück, für Paulus eine Verletzung der Jerusalemer Beschlüsse. Obwohl Paulus offenbar zu Petrus und Barnabas später keinen Kontakt mehr hatte, ließ er die Verbindung zu Jerusalem nie abreißen. Seine letzte Reise nach Jerusalem galt der Überbringung der versprochenen Kollekte der heidenchristlich-griechischen Gemeinden für die Gemeinde in Jerusalem. Die Wahrung der Einheit stand für Paulus auch in seinen Gemeinden vielfach auf dem Spiel. Im 1. Korintherbrief greift er die Spaltungen und Gruppenbildungen in der Gemeinde an und stellt ihr sein Konzept entgegen: „Denn wir sind Gottes Mitarbeiter, ihr seid Gottes Ackerfeld und Gottes Bau. Nach Gottes Gnade, die mir gegeben ist, habe ich den Grund gelegt als ein weiser Baumeister; ein anderer baut darauf auf. Ein jeder aber sehe zu, wie er darauf baut. Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt

ist, welcher ist Jesus Christus“ (I Kor 3,9–11). Die Einheit der Kirche ist aber nicht nur durch Streitigkeiten über verschiedene Auffassungen der Botschaft gefährdet, sondern auch durch das Verhalten der Glaubenden, wenn es dem Wesen des Evangeliums nicht entspricht. Die Einheit kann verloren gehen, wenn die Lebensweise von Christen so verweltlicht und angepaßt ist, daß das spezifisch Christliche überhaupt nicht mehr erkennbar wird. Dies war offenbar in Korinth der Fall, wo Gemeindeglieder so weiterlebten, als sei Christus nicht für sie gestorben: Sie führten Prozesse vor heidnischen Gerichten, hatten Verkehr mit Prostituierten oder nahmen an heidnischen Festmahlen teil. Auch beim Abendmahl gab es zahlreiche Probleme, wie I Kor 11,17–34 zeigen. Die reichen Gemeindeglieder separierten sich von den Armen, aßen und tranken vor der eigentlichen Abendmahlsfeier und schlossen die anderen Gemeindeglieder davon aus. In grundsätzlicher Weise sieht Paulus seine Verkündigung in den Gemeinden von Galatien in Gefahr, wo judenchristliche Missionare von den heidnischen Galatern offenbar gefordert hatten, sich beschneiden zu lassen. Hier sah er ein anderes Evangelium am Werke, dem er sich mit aller Macht entgegenstemmte. Die Beschneidungsforderung auch für Heidenchristen stellte eine Grenzüberschreitung dar, bei der es nicht mehr um Einheit in der Verschiedenheit ging, sondern um eine Verfälschung des Evangeliums. Für Paulus ist Einheit nicht identisch mit Gleichheit, wie sie offenbar von den judenchristlichen Missionaren angestrebt wurde, die alle unter das Gesetz zwingen wollten. Die Wahrheit des Evangeliums ist für Paulus das entscheidende Kriterium, das er höher bewertet als scheinbare Einheit. Die Wahrheit des Evangeliums lautet: Allein der Glaube an Jesus Christus rettet vor dem zukünftigen Zorn Gottes.

#### **IV. Die Stellung der Rechtfertigungslehre in der paulinischen Theologie**

Die bisherigen Überlegungen führen uns unweigerlich zu der Frage, welche Stellung die Rechtfertigungslehre innerhalb der paulinischen Theologie innehat. Die Rechtfertigungslehre ist in ihrer ausgeführten Form lediglich im Galater- und Römerbrief belegt und muß primär als Antwort des Paulus auf die Beschneidungsforderung der Judaisten in Galatien verstanden werden.

Weil es für Paulus kein Nebeneinander von Christusglauben und Beschneidungsforderung auch für Heidenchristen geben kann, antwortet er mit seiner Rechtfertigungslehre des Gal auf eine ganz bestimmte historische Herausforderung. Insofern ist die Rechtfertigungslehre des Gal eine neue

Antwort auf eine neue Situation. Deshalb trifft die Feststellung von W. Wrede über die paulinische Rechtfertigungslehre grundsätzlich zu: „sie ist die *Kampfeslehre* des Paulus, nur aus seinem Lebenskampfe, seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum verständlich und nur für diese gedacht, – insofern dann freilich geschichtlich hochwichtig und für ihn selbst charakteristisch“ (W. Wrede, Paulus, in: K. H. Rengstorf, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1969, S. 67). Ebenso trifft das berühmte Diktum Albert Schweitzers grundsätzlich zu: „Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet“ (A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1954, S. 220). Diese zutreffenden Beobachtungen zur Entstehung der paulinischen Rechtfertigungslehre werden bei Wrede und Schweitzer zu Unrecht mit Urteilen über ihre Bedeutung verbunden. Sie ist zwar in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum entstanden, sie kann aber dann keineswegs in ihrer Bedeutung nur auf diese Auseinandersetzung beschränkt werden. Nicht ihre Entstehung entscheidet über den Wert der spezifisch paulinischen Rechtfertigungslehre, sondern ihre Fähigkeit, das Christusgeschehen sachgemäß auszulegen.

Paulus formuliert mit seiner Rechtfertigungslehre grundlegende Einsichten, die bis heute gelten. Der Apostel beurteilt im Licht der Christusoffenbarung die Situation des Menschen grundlegend anders als seine jüdischen und heidnischen Zeitgenossen. Die Grundlage des Heils ist für alle Menschen – Juden und Heiden – gleich: die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Vor Gott gibt es kein Ansehen der Person; Juden und Heiden scheitern gleichermaßen am Gesetz, weil alle unter der Sünde sind. Die Grundthese der Rechtfertigungslehre basiert somit auf einer Vertiefung der Hamatologie und einer Universalisierung der Anthropologie: Gott selbst bestimmte Jesus Christus als *den* Ort seiner Gerechtigkeit für alle Menschen; nur im Glauben an Jesus Christus erlangen Juden und Heiden gleichermaßen Freiheit von den Mächten der Sünde und des Todes.

Mit der Christusoffenbarung hat sich die Situation des Menschen vor Gott grundlegend geändert, weil nun sowohl der Heilswille Gottes als auch die Heilsbedürftigkeit und die Heilsmöglichkeit des Menschen endgültig offenkundig sind. Die Situation des Menschen vor Gott stellt sich für den Christen Paulus völlig neu dar: Die Heilsfrage wurde durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi ein für allemal beantwortet, der Mensch ist aus dem Glauben an Jesus Christus gerecht und hat Frieden mit Gott (Röm 5,1). Damit verlieren alle früheren, gegenwärtigen und zukünftigen Anstrengungen des Menschen an Bedeutung, aus anderen Quellen das Heil zu

erwerben oder selbst zu realisieren. Der Wandel der Zeit und die neue Existenz des Menschen gründen gleichermaßen im Christusgeschehen. Indem Paulus die Gerechtigkeit Gottes als eine Gabe, nicht aber als eine Forderung interpretiert, trennt er die Heilsfrage von menschlicher Aktivität. Die Wahrheit hat nicht Tat-, sondern Geschenkcharakter. Der Mensch lebt nicht mehr aus sich selbst heraus, sein neues Leben verdankt sich dem Sterben Jesu Christi; ein Vorgang, der sowohl für das Gottes- und Weltverhältnis als auch für das Selbstverständnis des Menschen von großer Bedeutung ist. Allein Gott veränderte durch sein Heilshandeln in Jesus Christus die Situation des Menschen, der nun im Glauben Zugang zu Gott findet.

Damit steht der Mensch vor Gott als ein unverdient Beschenkter, er ist nicht mehr gezwungen, in der Welt auf Gott hin sein Heil zu realisieren. Vielmehr kann er als ein im Glauben Gerechtfertigter und von Gott Herkommender den Willen Gottes in der Welt tun. Rechtfertigung benennt bei Paulus immer ein „Zuvor“ des Handelns Gottes. Gott handelte bereits in Jesus Christus, bevor der Mensch zu handeln beginnt. Dieses bereits geschehene Handeln Gottes wird von Paulus streng getrennt und unterschieden vom stets nachfolgenden Tun des Menschen. Allein diese vorausgehende Tat Gottes schafft für den Menschen Heil und Sinn. Der Mensch wird somit von der unmöglichen Aufgabe entlastet, sich Sinn und Heil selbst schaffen zu müssen. Das Leben des Menschen erhält eine neue Bestimmung, er wird frei für die Aufgaben, die er leisten kann. Und: Vor Gott ist der Mensch nicht die Summe seiner Taten, ist die Person unterscheidbar von ihren Werken. Nicht das Tun definiert das Menschsein, sondern allein das Verhältnis zu Gott.

## V. Paulus als Modell für eine ökumenische Ekklesiologie

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, daß die Rechtfertigungslehre ein wichtiger Bestandteil des Galater- und Römerbriefes ist, keineswegs aber die paulinische Theologie als ganze erfaßt. Die bestimmenden Elemente der paulinischen Theologie sind partizipativ, nicht juristisch! Speziell die Ekklesiologie ist nicht von der Rechtfertigungslehre, sondern von der Taufe her zu entwerfen. Die Taufe ist für Paulus das Primärdatum christlicher Existenz, der Ort, wo der einzelne Glaubende in die Christuswirklichkeit durch die Gabe des Geistes eingeführt wird. Die Taufe war offenbar zwischen Paulus und seinen Gegnern nie Streitobjekt, sie ist das grundlegende Sakrament der Einheit der einen Gemeinde Jesu

Christi. In den Auseinandersetzungen mit Petrus und den von Jakobus beeinflussten Judaisten stand die Wirklichkeit der Taufgnade nie zur Diskussion, sie wurde als alleinige Gottestat immer anerkannt und respektiert. Unterschiede in der Lehre heben die Einheit der Kirche nicht auf, wenn das Fundament deutlich ist: Allein der Glaube an Jesus Christus rettet! Eine ökumenische Ekklesiologie muß deshalb von der Taufe und der mit ihr verbundenen Geistgabe her entworfen werden. Die Taufe ist im Neuen Testament auch nie mit der Amtsfrage verbunden worden. Paulus selbst betont in I Kor 1,14 ff, daß er nur wenige Christen getauft habe, d.h. die Taufe wurde nicht nur von Aposteln, sondern auch von bewährten Christen vollzogen. Als alleinige Gottestat konnte die Wirksamkeit des Taufgeschehens schwerlich von menschlichen Normen und Voraussetzungen abhängig gemacht werden.

In welcher Weise kann die paulinische Ekklesiologie ein Modell für eine ökumenische Ekklesiologie sein? Weil sie nicht von der strittigen Amtsfrage oder dem strittigen Abendmahlsverständnis ausgeht, sondern von der Taufe. Zu den Ämtern äußert sich Paulus nur in I Kor 12,28, wo es heißt: „Gott hat in der Kirche eingesetzt zuerst Apostel, 2. Propheten, 3. Lehrer, dann die Kraft, Wunder zu tun, die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten und die verschiedenen Arten von Zungenrede.“ Hier wird deutlich zwischen den drei ersten hervorgehobenen Diensten und den anderen Funktionen unterschieden. Es geht Paulus aber nicht um institutionelle Ämter, vielmehr handelt es sich um unerläßliche Aufgaben der missionarischen Botschaft, der vollmächtigen Verkündigung und der das apostolische Erbe bewahrenden und auslegenden Lehre. Die Ämter sind für den Leib Christi nicht konstitutiv! Das Abendmahl wird von Paulus in I Kor 11 nur hinsichtlich der Art der Feier kritisiert; die Gegenwart des Herrn beim Abendmahl wird von Paulus vorausgesetzt, ohne daß er die Art und Weise dieser Gegenwart näher bestimmt. Die Taufe hingegen ist für Paulus das Sakrament der Einheit, weil durch sie die Glaubenden in die eine Kirche eintreten, Glieder am Leib Jesu Christi werden. So wie es nur eine Taufe gibt, kann es für Paulus auch nur eine Kirche geben, so daß die Einheit der Kirche sich notwendigerweise von der Taufe her ergibt. Paulus bietet einen einfachen Zugang zum Glauben: das Hineinkommen in den Leib Christi und das Verbleiben in ihm durch die Gabe des Geistes. Die Taufe kommt von der Einheit Gottes in Jesus Christus her und zielt auf die Einheit der Glaubenden am Leib Christi. Innerhalb dieser Einheit kann es vielfältige Formen der Glaubenspraxis geben, und auch in der Lehre sind verschiedene Akzentsetzungen denkbar, wenn dadurch nicht die Wahrheit des einen Evangeliums aufgehoben wird.

# Gliederung des Martin-Luther-Bundes

## I. Organe des Bundes

### 1. Bundesrat

*Geschäftsführender Vorstand*

1.

Präsident:

OKR Claus-Jürgen **Roepke**

Landeskirchenamt

Meiserstr. 13

80333 München

Tel.: (089) 55 95-271

Fax: (089) 55 95-444;

2.

Stellvertretender Präsident:

Landesbischof em.

Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D.D.

Sperlingstr. 59

91056 Erlangen

Tel.: (09131) 49 09 39

3.

Schatzmeister:

Präsident Dr. Michael **Winckler**

Landeskirchenamt

Herderstr. 27

31675 Bückeburg

Tel.: (05722) 960 12

4.

Generalsekretär:

KR Pfr. Dr. Rainer **Stahl**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 78 70-0

Fax: (09131) 78 70-35

*Weitere Mitglieder:*

5.

OKR Dr. Evelin **Albrecht**

Bümmesterder Tredde 158 a

26133 Oldenburg

Tel.: (0441) 485 10 75

6.

Barbara **Blomeyer**

Burgbergstr. 99

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 214 70

7.

Prof. 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.

Pfr. Rainer **Kiefer**

Diemershaldenstr. 45

70184 Stuttgart

Tel.: (0711) 21 59-363

11.

Pfr. Ernst-Martin **Kittelmann**

Schmidtstr. 17

94234 Viechtach

Tel.: (09942) 12 04

12.

OKR Käte **Mahn**

Lutherisches Kirchenamt

Richard-Wagner-Str. 26

30177 Hannover

Tel.: (0511) 62 61-223

Fax: (0511) 62 61-211

13.

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**

Wentorfer Str. 88

21029 Hamburg

Tel.: (040) 721 38 87

14.

Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**

Hinter der Kirche 57

27476 Cuxhaven

Tel.: (04721) 44 47 84

15.

Prof. Dr. Andrés **Reuss**

Gyöngyösi ut. 17/5/17

H-1131 Budapest

Tel.: (1) 363 64 51

16.

Pfr. Hans **Roser**

Münchener Str. 33

91154 Roth

Tel.: (09171) 950-110

Fax: (09171) 950-150

17.

OLKR i. R. Dieter **Vismann**

Kapellenbrink 10 c

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 i. R.  
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

OKR em.  
Gottfried **Klapper**, D.D., D.D.  
Roßkampstr. 1  
30519 Hannover  
Tel.: (0511) 83 70 40

## 2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Generalsekretär:  
KR Pfr. Dr. Rainer **Stahl**  
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)

Stadt- und Kreissparkasse  
Erlangen  
12 304 (BLZ 763 500 00)

Commerzbank Erlangen  
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 70-271/-17

Ephorus:  
Prof. 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 Kriegsergebnisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätsskirkhen 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 Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die regelmäßige Abendmahlsfeier. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die

sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis 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:  
Prof. 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

Studienkolleg für orthodoxe  
Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:

Pfr. 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:

01610.3046@compuserve.com

Vorstandsvorsitzender:

Pfr. Hans **Roser**  
Münchener Str. 33  
91154 Roth

Tel.: (09171) 950-110  
Fax: (09171) 950-150

Studienleiter:

N. N.

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 im Alltag zusammen.

Das Collegium Oecumenicum bemüht sich, den ausländischen Kommilitonen das Einleben in Deutschland und die Orientierung im deutschen Studiensystem 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.

## Collegium Oecumenicum in Bamberg

des Martin-Luther-Vereins in Bayern e. V.

Josef-Kindshoven-Str. 5  
96052 Bamberg

Tel.: (0951) 801-0

Fax: (0951) 801-17 20

<http://www.coe-bamberg.de>

e-mail:

[esg.bbg@stud.uni-bamberg.de](mailto:esg.bbg@stud.uni-bamberg.de)

Vorstandsvorsitzender:

Pfr. Hans **Roser**  
Münchener Str. 33  
91154 Roth

Tel.: (09171) 950-110

Fax: (09171) 950-150

Studienleiter:

Pfr. Mathias **Hartmann**

Das Collegium Oecumenicum Bamberg befindet sich zur Zeit im Bau und wird im Herbst 1999 komplett vollendet sein. Der erste schon fertiggestellte Flügel des Hauses wird im WS 1998/99 bereits von 50 Studierenden bewohnt – später werden 213 Wohnheimplätze zu vergeben sein.

„Gemeinsam wohnen – gemeinsam studieren – gemeinsam leben“: so lautet das Motto des Studienkollegs, das von ausländischen und deutschen Studierenden aller Fakultäten bewohnt und mit Leben erfüllt wird. Gemeinsame Andachten und Gottesdienste und gemeinsam vorbereitete Abende mit Vorträgen und Gesprächsrunden zu den

unterschiedlichsten Themen stehen auf dem Programm. Ab dem Wintersemester 1999/2000 werden auch gemeinsame Mahlzeiten angeboten. Studienbegleitung, gerade auch für die ausländischen Studierenden, wird großgeschrieben; eine wissenschaftliche Tutorin und der Studienleiter stehen dafür zur Verfügung. Im Endausbau wird es auch eine Studienbibliothek im Haus geben. Die komplett möblierten Appartements sind zudem alle mit PC-Anschluß (Internet usw.) ausgestattet.

## Brasilienwerk

Leiter:

Pfr. Hans Roser  
Münchener Str. 33  
91154 Roth  
Tel.: (09171) 950-110  
Fax: (09171) 950-150

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 9-3001  
Fax: (09874) 13 15

Sparkasse Neuendettelsau  
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Postbank Nürnberg  
88 26-856 (BLZ 760 100 85)

Spar- und Kreditbank Nürnberg  
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

Ausendung 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 Millionstädte) 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.

## Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:  
Wiebke Stange  
Fahrstr. 15  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 78 70-0  
Fax: (09131) 78 70-35

Postbank Berlin-W.  
56 341-106 (BLZ 100 100 10)

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So be-

steht 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:  
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 100 164  
76482 Baden-Baden  
Tel.: (07221) 224 23  
Fax: (07221) 386 97

Stellv. Vors. u. Schriftführer:  
Pfr. 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:  
Pfr. Hans **Roser**  
Münchener Str. 33  
91154 Roth  
Tel.: (09171) 950-110  
Fax: (09171) 950-150

Stellvertretender Vorsitzender:  
Helmut **Mohr**  
Thüringer Str. 5  
95152 Selbitz  
Tel.: (09280) 975 11  
Fax: (09280) 975 10

Schriftführer:  
Pfr. Wolfgang **Reinsberg**  
Hauptstr. 1  
Kirchahorn  
95491 Ahorntal  
Tel.: (09202) 321  
Fax: (09202) 609

Kassenführer:  
Pfr. Wolfgang **Hagemann**  
Am Regelsberg 6  
91301 Forchheim  
Tel.: (09191) 338 81

Beisitzer:  
Pfr. Ernst Martin **Kittelmann**  
Schmidtstr. 17  
94234 Viechtach  
Tel.: (09942) 12 04  
Fax: (09942) 90 23 24

Gewerbank Neuendettelsau  
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Neuendettelsau  
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Spar- und Kreditbank Nürnberg  
3 118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle bei der  
„Arbeitsgemeinschaft der  
Diasporadienst e. V.“,  
Haager Str. 10  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 9-30 01  
Fax: (09874) 13 15

Leiter:  
Pfr. Dr. Rudolf **Keller**  
Fliederstr. 12  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 666 46

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

1. Vorsitzender:  
Pfr. Prof. Dr. Manfred **Kwiran**  
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 1  
38300 Wolfenbüttel  
Tel.: (05331) 802-500  
Fax: (05331) 802-713

2. Vorsitzender:  
Pfr. 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

Pfr. 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

Pfr. i. R. Friedrich **Wagnitz**  
Adenener Weg 12 b  
38302 Wolfenbüttel  
Tel.: (05331) 754 01

Pfr. 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 i.R. 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-Ließ **Bunge**  
Neuer Weg 29  
21029 Hamburg  
Tel.: (040) 724 21 25

1. Schriftführer:  
Pastor i. R. 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:

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)

Deutsche Bank Hamburg  
49/30 293 (BLZ 200 700 00)

#### 5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:  
Superintendent i. R.  
Dr. Werner **Monselewski**  
Heyestr. 24  
31582 Nienburg/Weser  
Tel.: (05021) 656 52

Stellvertretender Vorsitzender:  
OLKR i. R. Dieter **Vismann**  
Kapellenbrink 10 c  
30880 Laatzen  
Tel.: (0511) 86 19 09

Geschäftsführer:  
Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**  
Hinter der Kirche 57  
27476 Cuxhaven  
Tel.: (04721) 44 47 84

Stellvertr. Geschäftsführer:  
Pastor i. R. Werner **Möller**  
Schenefelder Landstr. 41  
22587 Hamburg  
Tel.: (040) 86 71 14

Kassenführer:  
Kirchenamtsrat  
Friedrich **Korden**  
Badenstedter Str. 15  
30449 Hannover  
Tel.: (0511) 44 69 69

Stellvertr. Kassenführer:  
Pastor Michael **Münter**  
Dollberger Str. 4  
31234 Edemissen  
Tel.: (05176) 297

Postbank Hannover  
39 77-304 (BLZ 250 100 30)

Norddeutsche Landesbank –  
Girozentrale – Hannover  
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

Stellvertretender Vorsitzender:  
Pfr. Henning **Gebhardt**  
Sandweg 8  
OT Ebsdorf  
35085 Ebsdorfergrund  
Tel.: (06242) 13 96

Beisitzer:

Pfr. Jost **Häfner**  
Homburgstr. 12  
35066 Frankenberg-  
Rengershausen  
Tel.: (02984) 664

Dekan KR Dr. Rolf **Sauerzapf**  
Graf-Bernadotte-Platz 5  
34119 Kassel  
Tel.: (0561) 93 67-380/381  
Fax: (0561) 93 67-383

Pfr. Eckart **Veigel**  
Liebigstr. 2  
35260 Stadtlendorf  
Tel.: (06428) 83 50  
Fax: (06428) 14 58

Ev. Kreditgenossenschaft  
Kassel  
0 002 810 (BLZ 520 604 10)  
Martin-Luther-Bund in Hessen

## 7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)

Vorsitzender:  
Pastor Peter **Helms**  
Hauptstr. 20  
23899 Gudow  
Tel.: (04547) 291

Stellvertretender 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

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. 9 a  
32105 Bad Salzuffen  
Tel.: (05222) 610 13  
Fax: (05222) 613 03

Sparkasse Bad Salzuffen  
24 190 (BLZ 494 512 10)

## 9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender und Kassenführer:  
Pastor Martin **Frebel**  
Hermannstr. 7  
49401 Damme  
Tel.: (05491) 21 11  
Fax: (05491) 23 99

OKR Dr. Evelin **Albrecht**  
Bümmersteder Tredde 158 a  
26133 Oldenburg  
Tel.: (0441) 485 10 75

Pfr. Martin **Meyer**  
Franziskus-Str. 13  
49393 Lohne  
Tel.: (04442) 13 78

Landessparkasse zu  
Oldenburg, Zweigstelle Damme  
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

Stellvertretender Vorsitzender:  
Sup. Hans Wilhelm **Rieke**  
Pfarweg 8  
31675 Bückeberg  
Tel.: (05722) 44 65

Schatzmeisterin:  
Angelika **Fehrmann**  
Herderstr. 27  
31675 Bückeberg

Beisitzer:

Landesbischof  
Heinrich **Herrmanns**  
Herderstr. 27  
31675 Bückeberg  
Tel. (05722) 96 00

Sup. 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 i. R. Uwe **Hamann**  
Zum Sportplatz 1  
21516 Müssen  
Tel.: (04155) 821 74

Stellvertretender Vorsitzender:  
Pastor Gunnar **Berg**  
Erikaweg 2  
25917 Leck  
Tel.: (04662) 708 09

Schriftführerin:  
Pastorin Birgit **Mahn**  
Am Markt 22  
25541 Brunsbüttel  
Tel.: (04852) 63 33

Kassenführerin:  
Hanna **Mascoff**  
Nifflandring 23  
22559 Hamburg  
Tel.: (040) 81 28 23

Postbank Hamburg  
105 39-204 (BLZ 200 100 20)

Evang. Darlehensgenossen-  
schaft Kiel  
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

Stellvertretender Vorsitzender:  
Pfr. Lothar **Bertsch**  
Eduard-Steinle-Str. 20  
70619 Stuttgart  
Tel.: (0711) 47 19 28

Geschäftsführer:  
Pfr. Johannes **Oesch**  
Alleestr. 5  
89564 Nattheim  
Tel.: (07321) 97 35 50

Kassenführer:  
Eberhard **Vollmer**  
Heerstr. 17  
72141 Walddorfhäslach  
Tel.: (07127) 187 03

Postbank Stuttgart  
138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Landesgirokasse Stuttgart  
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 i. R. Uwe **Hamann**  
Zum Sportplatz 1  
21516 Müssen  
Tel.: (04155) 821 74

Rechnungsführerin:  
Elisabeth **Günther**  
Fiefstücken 17  
22297 Hamburg  
Tel.: (040) 51 66 81

Evang. Darlehensgenossen-  
schaft Kiel  
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

Stellvertretender Vorsitzender:  
Prof. Dr. Werner **Klän**  
Krockhausstr. 25 b  
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:  
Sup. 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**  
Westenwaldstr. 96 B  
65549 Limburg  
Tel.: (06431) 271 70

Pastor Siegfried **Matzke**  
Straße der Jugend 62 b  
02906 Klitten  
Tel.: (035895) 504 18

Prof. i. R. Dr. Manfred **Roensch**  
Im Rosengärtchen 1  
61440 Oberursel  
Tel.: (06171) 253 72

Pfr. 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:  
Pfr. Albrecht I. **Herzog**  
Bütellochweg 1  
95643 Tirschenreuth  
Tel.: (09631) 13 96

1. Obmann:  
Pfr. Dr. Wolfhart **Schlichting**  
Zobelstr. 11  
86153 Augsburg  
Tel.: (0821) 55 12 44

2. Obmann:  
Pfr. 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:  
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**  
Wenzel Frey-Gasse 2  
A-2380 Perchtoldsdorf  
Tel./Fax: (1) 869 25 47

Bundesobmannstellvertreter:  
Pfr. Mag. Hans **Hubmer**  
Schaumburger Str. 17  
A-4070 Eferding  
Tel.: (07272) 22 54

Bundesgeschäftsführer:  
Pfr. Gerhard **Hoffleit**  
Kainachgasse 37/41/4  
A-1210 Wien  
Tel.: (1) 292 29 96

Bundesschatzmeisterin:  
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  
Fax: (1) 479 15 23/440

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:  
Pfr. Mag. Otto **Mezmer**  
A-7501 Siget i. d. Wart  
Tel.: (03352) 333 35

Kärnten:  
Pfr. Mag. Siegfried **Lewin**  
A-9853 Dornbach  
Tel.: (04732) 20 85

Niederösterreich:  
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**  
Wenzel Frey-Gasse 2  
A-2380 Perchtoldsdorf  
Tel./Fax: (1) 869 25 47

Oberösterreich:  
Pfr. Mag. Hans **Hubmer**  
Schaumburger Str. 17  
A-4070 Eferding  
Tel.: (07272) 22 54

Salzburg und Tirol:  
Pfr. Bernhard **Groß**  
Technikerstr. 50  
A-6020 Innsbruck  
Tel./Fax: (0512) 28 74 32

Steiermark:  
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**  
Schillerstr. 13  
A-8280 Fürstenfeld  
Tel.: (03382) 523 24  
Fax: (03382) 557 40

Wien:  
Pfr. Mag. Johann **Pitters**  
Erzherzog-Karl-Str. 145  
A-1220 Wien  
Tel.: (1) 282 21 40  
Fax: (1) 282 22 14 04

Ehrenmitglieder:

OKR Pfr. i. R.  
Mag. Hans **Grössing**  
Hamburgerstr. 3/1/3/7  
A-1050 Wien  
Tel.: (1) 586 56 75

Sen. Pfr. i. R.  
Mag. Ekkehard **Lebouton**  
Eichethofsiedlung  
Carl-Maager-Str. 15/6  
A-5020 Salzburg  
Tel.: (0662) 82 20 42

Pfr. Mag. Horst **Lieberich**  
Kirchengasse 19  
A-7332 Kobersdorf  
Tel.: (02618) 89 15

Pfr. Mag. Karl-Heinz **Nagl**  
Griestorgasse 1  
A-5400 Hallein  
Tel.: (06245) 757 03

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

Vizepräsidentin:  
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**  
Dorfmatzstr. 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. 1  
CH-5300 Turgi-Wil  
Tel.: (056) 210 23 53

Pfr. George **Posfay**  
4, chemin de la Bride  
CH-1224 Chêne-Bougeries  
Tel.: (022) 348 76 77

Kooptiertes Mitglied:  
Pfr. 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:  
OKR i. R. Sibrand **Siegert**  
Mechower Str. 38  
23909 Bäk bei Ratzeburg  
Tel.: (04541) 841 14

### 5. Kirchliche Gemein- schaft 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

Beisitzer:

Wilhelm **Eichholz**  
Heinrich-Striefler-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  
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  
Fax: (1) 60 29 70 74

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  
Fax: (00562) 231 39 13  
privat:  
Piacenza 1090  
Santiago 10  
Chile  
Tel./Fax: (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./Fax: (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  
Fax: (1) 363 74 54  
Tel. (priv.): (1) 359 46 11

Gymnasialdirektor  
Mátyás **Schulek**  
József krt. 71-73 III. 43  
H-1085 Budapest  
Tel.: (1) 3378371

Vizepräsident:  
Pfr. Pál **Lackner**  
Petőfi tér 2  
H-9025 Győr  
Tel.: (96) 32 03 12

Geschäftsführer:  
Pfr. Rezső **Weltler**  
Peterfy S. u. 5  
H-9025 Győr  
Tel.: (96) 32 04 40

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  
e-mail: dieterL@hixnet.co.za

Ständiger Vertreter:  
Pastor Georg **Scriba**  
11 Thomgate Road  
Hayfields  
ZA-3201 Pietermaritzburg  
Südafrika  
Tel.: (0331) 96 45 84  
Tel./Fax: (0331) 46 09 96  
e-mail:  
scriba@theology.unp.ac.za

Beratender Geschäftsführer:  
Erwin **Dedekind**  
P. O. Box 7095  
ZA-1622 Bonaero Park  
Südafrika  
Tel.: (011) 973 18 51  
Fax: (011) 395 18 62  
e-mail: elksant@hixnet.co.za

**13.**  
**Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)**

Landespropst Reinhard **Keding**  
POB 233  
Windhoek  
Namibia

**14.**  
**Dr.-Martin-Luther-Gesellschaft in der Tschechischen Republik**

Büro:  
Slovenský evanjelický  
augsburského vyznania zbor v  
Praha  
Spolocnosť Dr. Martina Luthera  
Čajkovského 8  
Žižkov  
130 00 Praha 3  
Tel.: (02) 627 04 64  
Fax: (02) 44 46 44 10  
Mobil: (0602) 37 97 82

Präsident:  
Doc.  
MUDr. Miloslav **Hrobon**, CSc.  
Klírova 1917  
CZ-149 00 Praha 4

## Anschriften der Autoren

Oberkirchenrat Horst Birkhölzer  
Gaiglstraße 19  
80335 München

Dr. Zsolt Giczi  
Gáspár Zoltán u. 7/A  
H-6723 Szeged  
Ungarn

Professor Dr. Ferdinand Hahn  
Käthe-Kollwitz-Str. 1 b  
82152 Planegg

Pastor Dr. Ekkehard Heise  
Av. Dr. A. Roldan 1524  
60000 Paysandu  
Uruguay

Pfarrer  
Dr. theol. habil. Rudolf Keller  
Fliederstr. 12  
91564 Neuendettelsau

Bischof D. Dr. Christoph Klein  
Str. General Magheru 4  
RO-2400 Sibiu  
Rumänien

Professor  
Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch  
Regina-Ullmann-Str. 69/III  
81927 München

Professor Dr. Gustav Reingrabner  
Angerried 16  
A-2424 Zurndorf  
Österreich

Rektor Dr. András Reuss  
Gyöngyösi utca 17/5/17  
H-1131 Budapest  
Ungarn

Superintendent i. R.  
Johannes Richter, D. D.  
Lampestr. 2  
04107 Leipzig

Oberkirchenrat  
Claus-Jürgen Roepke  
Landeskirchenamt  
Postfach 200751  
80007 München

Professor Dr. Jürgen Roloff  
Falkenstr. 38  
91056 Erlangen

Professor Dr. Udo Schnelle  
Theologische Fakultät  
Universitätsring 14  
06108 Halle/Saale

Professor Karl Schwarz  
Benjowskigasse 28/6  
A-1220 Wien  
Österreich

Kirchenrat Pfarrer  
Dr. theol. habil. Rainer Stahl  
Fahrstr. 15  
91054 Erlangen

Professor Dr. Werner Vogler  
Störmthaler Str. 1 B  
04299 Leipzig

Erik Amburger

**Die Pastoren der  
evangelischen Kirchen  
Rußlands**

vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937

Erik Amburger

**Die Pastoren der evangelischen  
Kirchen Rußlands**

vom Ende des 16. Jahrhunderts  
bis 1937

Ein biographisches Lexikon

In Zusammenarbeit mit dem  
Institut Nordostdeutsches  
Kulturwerk, Lüneburg

557 S., Ln. gebd., DM 110,-  
ISBN 3-87513-110-X

Die Ev.-Luth. Kirche in Rußland, die 1937 mit der Verhaftung der letzten noch amtierenden Pastoren praktisch zu existieren aufhörte, ist in den letzten zehn Jahren zu neuem Leben erwacht. In dieser Situation gewinnt die Geschichte dieser Kirche neu an Bedeutung. Der Autor des vorliegenden Werkes hat als profunder Kenner dieser Geschichte in jahrzehntelanger, mühevoller Forschungsarbeit umfangreiches Material zusammengetragen über die Herkunft, den Werdegang und die pfarramtliche Tätigkeit aller über 1200 Pastoren, die vom 16. Jahrhundert an bis zum Jahre 1937 in den evangelischen Gemeinden Rußlands Dienst getan haben. Neben einem biographisch-lexikographischen Teil, der in alphabetischer Folge die einzelnen Geistlichen aufführt, enthält das Buch auch einen geschichtlichen Überblick über die Zusammensetzung und die Ausbildung der Pastorenschaft sowie über die kirchlichen Strukturen, innerhalb derer sich der pastorale Dienst in den Gemeinden vollzog. – So ist der vorgelegte Band ein gewichtiger Beitrag für die weitere Erforschung der Geschichte evangelischen kirchlichen Lebens in Rußland und zum Verständnis der geistlichen Prägung der dortigen Gemeinden.



**Martin-Luther-Verlag**

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35