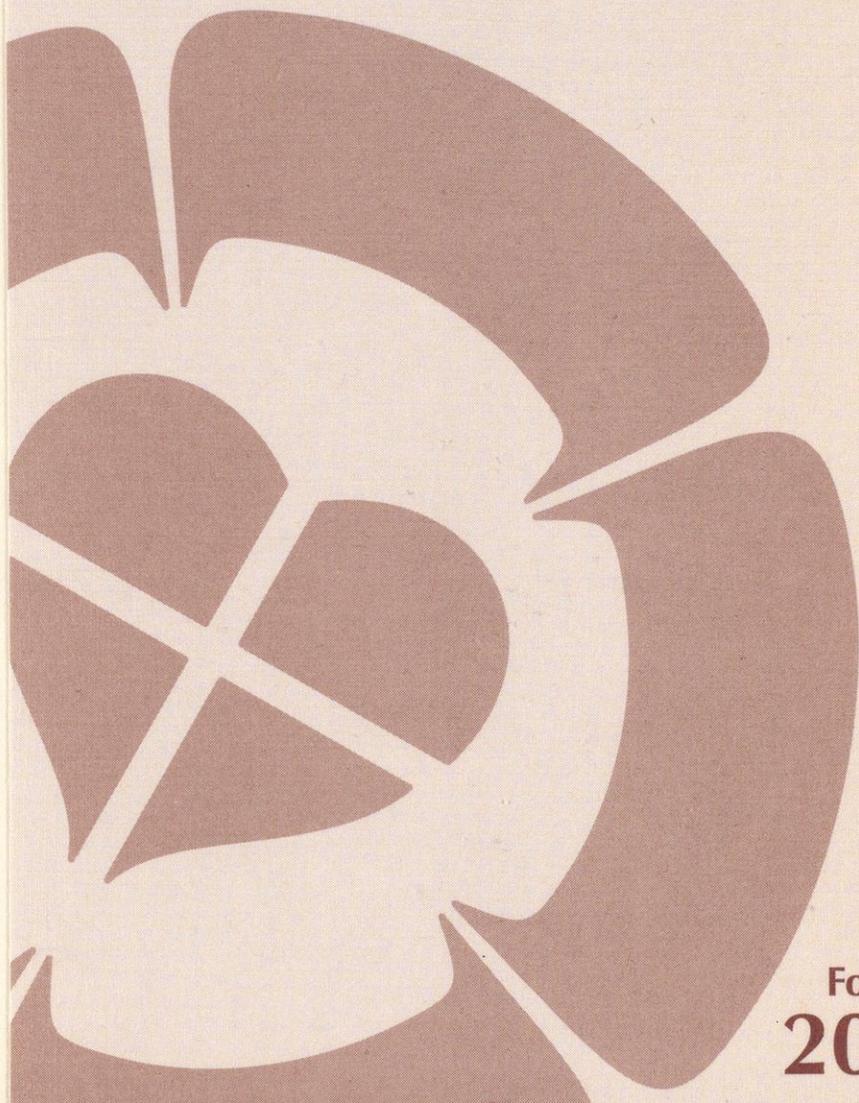


Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes



Folge 47
2000

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2000

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 47 • 2000

MARTIN-LUTHER-VERLAG - ERLANGEN
2000

Inhalt

Claus-Jürgen Roepke
Zam Goleu

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 47 • 2000

Martin Pogold

Zur Missionstheologie Martin Luthers
und ihrer Auswirkung auf Johann Sebastian Bach

Jochim Rogge

Der Weg mit Luther
Die Zukunft des Lutheriums in Deutschland

Ulrich Kühn

Volk und Nation als Thema der Theologie



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN
2000

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 47 • 2000



ISBN 3-87513-121-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2000

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 - 47

I Inhalt

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

THEOLOGIE

Claus-Jürgen Roepke Die Zerrissenheit der Völker und die Berufung zur Einheit des Volkes Gottes	9
Bibelarbeit über Genesis 11 und Apostelgeschichte 2	

George Posfay Die Universalität des Evangeliums bei Luther	29
---	----

Martin Petzold Zur Musiktheologie Martin Luthers und ihrer Auswirkung auf Johann Sebastian Bach	51
---	----

Joachim Rogge Der Weg mit Luther	61
Die Zukunft des Luthertums in Deutschland	

Ulrich Kühn Volk und Nation als Thema der Theologie	75
--	----

DIASPORA

Zoltán Csepregi Die Ausbildung lutherischer Pfarrer in Ungarn	93
Zur Geschichte und Gegenwart der Theologischen Akademie in Budapest	

Juris Rubenis Kirchen in Nachbarschaft	103
Zum Stand der ökumenischen Beziehungen im Baltikum	

Juhani Forsberg	
Kirchen in Nachbarschaft	113
Zur Begegnung zwischen finnischem Luthertum und russischer Orthodoxie	

ÖKUMENE

Friedrich-Otto Scharbau	
Gerecht und Sünder zugleich	127
Die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders im lutherisch/römisch-katholischen Dialog	

Hermann Brandt	
Konflikt und Gemeinschaft in der Ökumene	159
Ein Erfahrungsbericht aus Harare	

Gerd Stricker	
Nationalismus – Konfessionalismus: Wo bleibt die Ökumene?	183
Zum nationalen und konfessionellen Selbstverständnis baltischer Lutheraner nach 45 Jahren Repression in der Sowjetunion	

Hans Weißgerber	
In memoriam Vilmos Vajta	205
1918–1998	

Rainer Stahl	
Arbeitsbericht Juli 1998 bis Dezember 1999	211
Die ersten eineinhalb Jahre Dienst für den Martin-Luther-Bund	

Gliederung des Martin-Luther-Bundes	226
Anschriften der Autoren	238

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

Wie präsentiert sich die Christenheit Europas dem neuen Jahrtausend?

Als bedeutsames ökumenisches Ereignis feierten Tausende von evangelischen und katholischen Christen – und mehr als zehn Millionen Fernsehzuschauer – am Reformationsfest 1999 in Augsburg die Bestätigung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Zu Recht erinnert dieses Jahrbuch noch einmal an einen zentralen Aspekt dieses Dokuments, das mit seinem Modell eines „differenzierten Konsenses“ für die Zukunft der Ökumene auf dem Weg zu einer Kirchengemeinschaft in „versöhnter Verschiedenheit“ hoffen läßt.

Das Jahr 2000 wird in den Kirchen und Konzertsälen Deutschlands als Bach-Jahr gefeiert werden. Das Luthertum hat allen Grund, dankbar des „fünften Evangelisten“ zu gedenken. Seine Bedeutung für die Herausbildung einer spezifisch lutherischen Spiritualität kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Es bleibt zu wünschen, daß dies auch beim Leipziger Bach-Fest Ende Juli in der dann umfassend renovierten Thomaskirche deutlich wird – in einer Stadt, in der sich heute nur mehr 20 Prozent der Bevölkerung zur Christenheit zählen.

Im Mittelpunkt dieser Ausgabe des Jahrbuchs steht freilich ein Thema, welches das Miteinander der lutherischen Weltfamilie im Lutherischen Weltbund (LWB) ebenso wie die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) betrifft: Die Verhältnisbestimmung von nationalem Denken und konfessioneller Identität. Muß die Gleichsetzung von „russisch“ und „orthodox“ im neuen Rußland akzeptiert werden? Kann die Neustrukturierung der lutherischen Kirchen im ehemaligen Jugoslawien – nun nach ethnischen Kriterien – sinnvoll erscheinen? Und sollen die lutherischen Gemeinden in der Ukraine den Hinweis auf die deutsche Tradition im Namen ihrer Kirche streichen? Unterwegs in das neue Europa und am Beginn eines neuen Jahrtausends ist die Frage von nationaler und konfessioneller Identität neu aufgebrochen – im Luthertum ebenso wie im Bereich der Orthodoxie. Zu Recht widmete der Martin-Luther-Bund diesem „heißen Eisen“ eine

theologische Arbeitstagung. Auch in der theologischen Arbeit der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ und im Dialog der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit der Russischen Orthodoxen Kirche steht diese Thematik auf der Tagesordnung. Das vorliegende Jahrbuch möchte zu dieser notwendigen und schwierigen Diskussion einen Beitrag leisten. Es unterstreicht damit, daß der Martin-Luther-Bund sich nicht nur der praktischen Hilfe für die lutherische Diaspora, sondern auch der theologischen Arbeit auf der Basis des lutherischen Bekenntnisses verpflichtet weiß.

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Profilierung des Martin-Luther-Bundes hat in den zurückliegenden Jahrzehnten der Erlanger Kirchengeschichtler und Lutherforscher Gerhard Müller geleistet. Als Ephorus im Haus an der Fahrstraße und als langjähriger Stellvertreter des Präsidenten hat er die Arbeit des Martin-Luther-Bundes keineswegs nur begleitet, sondern mitverantwortet und mitgestaltet – geistlich, theologisch und praktisch. Wissenschaft und Kirche – aber eben auch der Martin-Luther-Bund – sind ihm, wenn er sich jetzt nach Vollendung des 70. Lebensjahres aus der aktiven Mitarbeit im Martin-Luther-Bund zurückzieht, zu bleibendem Dank verpflichtet.

München/Erlangen,
am Buß- und Bettag 1999

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

Claus-Jürgen
Roepke

Die Zerrissenheit der Völker und die Berufung zur Einheit des Volkes Gottes

Bibelarbeit über Genesis 11
und Apostelgeschichte 2

1. Die Heilige Schrift als Ikone der Wahrheit

Wenn Christen zusammenkommen, um Grundfragen ihres Glaubens und Lebens zu erörtern, schlagen sie die Bibel auf. Denn die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in der kanonischen Gestalt, wie wir sie im Osten und im Westen – im wesentlichen übereinstimmend – aus der Alten Kirche übernommen haben, stellt die Grundlage dar für jede Verständigung unter Christen. Dabei ist uns gegenwärtig, daß für orthodoxes Denken die

* Die theologische Tagung des Martin-Luther-Bundes im Herbst 1999 in Gallneukirchen beschäftigte sich mit der Thematik von Kirche, Kultur und Nation. Dies war auch das Thema der Konsultation zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats im Mai 1998 im weißrussischen Minsk. Der Präsident des Martin-Luther-Bundes, Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke, der zur EKD-Delegation gehörte, referierte dabei über die zwei zentralen Bibelabschnitte zum Thema, über die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Genesis 11) und die Pfingstgeschichte (Apg 2). In diesem Referat wird der Versuch unternommen, eine Brücke zu schlagen zwischen den unterschiedlichen Verstehens- und Interpretationsweisen biblischer Texte in den westlichen Kirchen und in der Orthodoxie. Einerseits sollte deutlich werden, wie Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung – insbesondere der Formgeschichte – für das Verständnis eines biblischen Textes durchaus hilfreich sein können (was orthodoxem Denken fremd ist). Andererseits sollte der Grundsatz orthodoxer Hermeneutik – nämlich das Heranziehen der „Vätertradition“ – für das evangelische Verständnis der Texte fruchtbar gemacht werden; was zur Beschäftigung mit der Auslegungsgeschichte dieser beiden Texte in der Reformationszeit und in der Alten Kirche führte. Dabei erwies sich insbesondere die Genesisvorlesung Martin Luthers als außerordentlich hilfreich – sowohl für die ökumenische Verständigung über biblische Texte als auch für das heikle Thema Kirche und Nation.

Heilige Schrift und die Überlieferung Quelle der Erkenntnis und der Wahrheit sind. Doch auch evangelisches Denken kann beim Versuch, die Wahrheit der Bibel zu verstehen, nicht davon absehen, daß die Heilige Schrift selber Bestandteil der Tradition ist. Auch wir bringen, wenn wir uns um ihr Verständnis bemühen, die Überlieferungen mit, in denen wir stehen. Georgij Florovskij hat einmal gesagt, die Heilige Schrift sei „ein gottinspiriertes Bild (eikon) der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst“. So möchte ich Sie heute vor zwei solcher „Ikonen der Wahrheit“ führen, damit wir in ihrer Betrachtung in der Hoffnung auf den Beistand des Heiligen Geistes „Wahrheit“ erkennen im Blick auf unser Thema.

Uns beschäftigt auf dieser Konsultation das spannungsvolle Miteinander des einen Volkes Gottes und der Vielfalt der Völker. Die Kirche und die Nationen sind unser Thema. Dies ist ein außerordentlich wichtiges Thema auf dem Hintergrund des neu aufflammenden Nationalismus und Chauvinismus in unseren Ländern. Ein Thema auch, das uns beschäftigen muß im Blick auf den Entstehungsprozeß des neuen, geeinten Europa und angesichts gravierender Verschiebungen im globalen Gefüge.

Zu dieser Thematik soll ich Ihnen zwei biblische Texte vorstellen – zwei Grundurkunden der Heiligen Schrift, zwei wirklich farbige „Ikonen der Wahrheit“, zwei plastische Geschichten, mit denen bei uns noch jeder vertraut ist, der einmal den Religionsunterricht oder den Kindergottesdienst (die Sonntagsschule) besucht hat. Es handelt sich um die alttestamentliche Erzählung vom Turmbau in Babel (Genesis 11) und die neutestamentliche Erzählung von der Ausgießung des Heiligen Geistes (Apostelgeschichte 2). Die kirchliche Tradition in Ost und West hat diese beiden Texte als Lesungen den Gottesdiensten des Heiligen Pfingstfestes zugeordnet. Dies geschah wohl unter der Antithese von „Zerstreuung und Einigung“ bzw. von „Sprachverwirrung und Sprachverständigung“. Wobei es sich hierbei allerdings – wie wir sehen werden – nur um einzelne Aspekte handelt, die den Reichtum und die Tiefe beider Texte keineswegs ausschöpfen. Wir werden von Gottes Gericht als Antwort auf die Hybris der Völker und Nationen sprechen müssen. Wir werden Gottes Gnade preisen, die wir in der Sammlung seines alle Nationen umfassenden Volkes erkennen. Und wir werden zu fragen haben, was sich aus der Begegnung mit diesen beiden großen Texten der Bibel für die Kirche heute und ihre Aufgabe inmitten der Vielfalt der Nationen ergibt.

2. Gottes Gericht über die Hybris des Menschen

Die Erzählung vom Turmbau zu Babel ist eine relativ eigenständige Einheit. Zwar spielt in der Offenbarung des Johannes die Vorstellung von Babylon als „der Mutter aller Huren“ (17,5), die vernichtet wird (14,8), eine große Rolle. Aber das letzte Buch der Bibel bezieht sich dabei nicht auf diese Erzählung im ersten Buch der Bibel. Im Neuen Testament fehlt jeder direkte Bezug auf Genesis 11,1–9. Auch die Pfingstgeschichte bezieht sich auf den Propheten Joel und indirekt auf die Sinaierzählung, nicht aber auf die Turmbaugeschichte. Unter den Propheten gibt es nur eine Erinnerung an Genesis 11. So heißt es bei Jeremia (51,53): „Wenn Babel zum Himmel hochstiege und seine Mauern unersteigbar hoch machte, so sollen doch Verwüster von mir über sie kommen, spricht der Herr.“

Im Alten Testament bilden die ersten fünf Bücher Mose – der Pentateuch – bzw. eigentlich die ersten sechs Bücher (also das Josuabuch eingeschlossen) – der sogenannte Hexateuch – ein riesiges zusammenhängendes Erzählwerk. Der sogenannten Vätergeschichte, die in Genesis 12 mit der Erwählung Abrahams einsetzt, wurde die sogenannte Urgeschichte vorangestellt. Den Abschluß dieser Urgeschichte bildet in Genesis 11 die Turmbauerzählung. Sie ist mit der folgenden Erwählung Abrahams nicht verbunden. Aber auch innerhalb der Urgeschichte steht Genesis 11,1–9 ziemlich isoliert da. Denn hatte man in der sogenannten Völkertafel (Genesis 10) am Schluß bereits gehört, daß sich alle die genannten Völker „ausgebreitet haben auf Erden“, so setzt Genesis 11,1 noch einmal ein mit der Erinnerung daran, daß „alle Welt einerlei Sprache und Zunge hatte“. Das stößt sich und zeigt, daß die Turmbauerzählung ursprünglich eine eigene, in sich geschlossene Erzähleinheit war. Sie wurde sicher zunächst mündlich weitergegeben und bei der schriftlichen Fixierung der Urgeschichte vom Verfasser, den die wissenschaftliche Forschung den Jahwisten nennt, hier an den Schluß plaziert. Daß dieser sich dabei etwas gedacht hat, werden wir noch hören. Jedenfalls erkennen wir in der Turmbauerzählung eine sehr alte, selbständige Geschichte, in der Urerfahrungen und Grundfragen der Menschheit in der Form der Sage verhandelt werden.

Dabei muß uns die Formbezeichnung „Sage“ nicht irritieren. Es gibt unterschiedliche Weisen, sich mit der Wirklichkeit in Gegenwart und Geschichte zu beschäftigen. Die Wissenschaft unterscheidet z. B. die Geschichtschronik, die alles historisch exakt festhalten will, und das Märchen, das eine reine Erfindung ist, von der Sage. Diese hat es auch mit Geschichte zu tun, will sie aber in den großen Zusammenhang der lebendigen Erinnerungen der Völker stellen. Die Sage lebt von den Grundfragen und Grunderfahrungen

gen der Völker, in ihr spiegelt sich, wie Menschen sich, ihre Umwelt und ihre Geschichte erlebt haben. Wir sprechen zuweilen vom „tieferen Sinn“ einer Geschichte. Die Väter der Alten Kirche und auch der Reformation sprachen von der „geistlichen Deutung“ der einen oder anderen biblischen Erzählung, die man wissenschaftlich als Sage bezeichnet. Eine solche Sage erzählt also scheinbar von Vergangenenem, will aber von höchster Aktualität sein. Sie vergegenwärtigt Vergangenes, indem sie es zuspitzt und für die Gegenwart deutet. Und sie kann nicht nur vom Menschen, sondern auch – in zuweilen ganz anthropomorpher Weise – von Gott sprechen. Die Erzählung vom Turmbau ist eine solche Sage.

Im Prozeß der mündlichen Überlieferung wachsen Erzählungen. Auch in Genesis 11,1–9 sind recht unterschiedliche Motive zusammengewachsen. Wir erkennen drei Motive. Ihr Hintergrund sind drei Grundfragen, die die Menschen beschäftigt haben. Die Frage Nummer eins lautet: Warum verstehen wir uns untereinander nicht? Die Frage Nummer zwei lautet: Wieso ist die Völkerwelt so zerrissen? Und die Frage Nummer drei lautet: Wie ist der Mißerfolg menschlicher Unternehmungen zu erklären? Auch die anderen Sagen der Urgeschichte in Genesis 1–11 wollen auf solche Urfragen eine Antwort geben: Wie ist die Welt entstanden? Wo kommt das Böse her? Warum muß der Mensch sterben? Wie ist die Spannung der Geschlechter zu erklären? Welchen Ursprung haben Sommer und Winter, Kälte und Hitze? Ich glaube: Die Antwort auf diese alle denkenden Menschen bewegenden Fragen enthalten die Erzählungen der Urgeschichte. Diese ist nicht eine Chronik „naturwissenschaftlicher Wahrheiten“, sondern eine Ikone, in der wir „Wahrheit“ entdecken – die Wahrheit über den Menschen als Geschöpf Gottes, als Sünder und als zum Heil Begnadeter.

Als erstes Motiv entdecken wir in der Erzählung vom Turmbau das Motiv der Sprachverwirrung. Auffällig ist die Zuordnung von Vers 1 und Vers 9: Einmal hatte alle Welt eine Sprache – nun aber hat Gott die Sprache aller Welt verwirrt. Der Grund dafür liegt in einem Doppelereignis: In den Versen 2–4 wird von einem bestimmten Handeln der Menschen berichtet, in den Versen 5–8 von einem bestimmten Handeln Gottes als Reaktion auf das Handeln der Menschen. Eng verbunden ist damit das zweite Motiv, das freilich nur in Vers 8 anklingt: das Motiv der Zerstreung der Völker. Diese Zerstreung ist die Voraussetzung dafür, daß die Baumaßnahmen nicht zu Ende geführt werden können und sich die Sprache der Menschen unterschiedlich entwickelt. Das dritte Motiv durchzieht die ganze Erzählung und hat ihr daher in unseren deutschen Bibeln zurecht die Überschrift gegeben. Es ist das Motiv des Stadt- und Turmbaues, daß die Menschheit an einem bestimmten Wendepunkt ihrer Kulturgeschichte offenbar sehr intensiv be-

schäftigt hat. Als Diskussion über Sinn und Unsinn des Fortschritts ist es auch unser Thema.

Einige kurze Anmerkungen nun zu religionsgeschichtlichen Parallelen unserer Erzählung und zu den Ergebnissen der kulturgeschichtlichen und archäologischen Forschung. Die Wissenschaft hat noch um die Jahrhundertwende sehr fleißig untersucht, wo diese Motive im Umfeld Israels auftauchen. So ist bekannt, daß es in den Völkern des alten Zweistromlandes etwa zur Sündfluterzählung der Urgeschichte Parallelen gibt. Da im Kern auch unserer Sage geschichtliche Wahrheiten enthalten sind, müssen Parallelen nicht verwundern. Auch zu den drei Motiven unserer Turmbauerzählung gibt es – bis in den afrikanischen Raum hinein – Parallelen in den Sagen verschiedener Völker. Wir müssen dies nicht weiter verfolgen, denn uns muß es um die spezifische theologische Aussage von Genesis 11,1–9 gehen. Zudem geht die Wissenschaft davon aus, daß gerade die Turmbauerzählung in ihrer so altertümlichen Form mit einer ganz und gar anthropomorphen Gottesvorstellung im Volk Israel entstanden ist.

Ähnliches läßt sich zu den archäologischen Forschungsergebnissen sagen. Die alten Kommentare breiten sie ausführlich aus. Babylon war ohne Zweifel im zweiten vorchristlichen Jahrtausend das Machtzentrum der alten Welt. Die gesetzgeberischen Leistungen eines Hammurabi sind heute ebenso anerkannt wie die kulturellen Riesenleistungen, die ihren Ausdruck fanden in den massiv gebauten Städten, Burgen und Türmen im Zweistromland. Man hat sogar gemeint, in der Ruine der Zikkurat Etemenanki, einer Stufenpyramide von einst über 90 m Höhe, unseren Turm entdeckt zu haben. Doch auch solche Forschungen führen uns nicht weiter. Denn der Jahwist, der die Erzählung vom Turmbau in sein theologisches Werk integrierte, war weder an einem bestimmten Turm noch eigentlich an einem bestimmten Volk und letztlich auch nicht an der Stadt Babylon interessiert. Das gilt trotz Vers 9, in dem am Schluß der Erzählung plötzlich der Name dieser Stadt erwähnt und etwas eigenwillig und keineswegs korrekt gedeutet wird: Der Name der mesopotamischen Stadt soll von dem Hebräischen „balal“ (verwirren) herkommen. Dieser Vers ist aber erst spät an die Erzählung angefügt worden und hat mit ihrem eigentlichen Sinn nichts zu tun. Den Jahwisten interessiert vielmehr – für sein Volk Israel, für die Menschen mit ihren Urfragen, für uns, die wir die Geschichte heute studieren – die Wahrheit in, hinter und unter dieser so plastisch erzählten Geschichte. Ihr wollen wir uns nun zuwenden.

Die Exposition der Geschichte nimmt Erinnerungen an die großen Wanderbewegungen der Völker auf. Die Stichworte sind: aufbrechen, finden und sich niederlassen. Aus solchen großen Wanderungen pflegen neue Kul-

turen und Völker zu entstehen. Auch das Volk Israel wurde von Gott aus seinem Nomadendasein herausgeführt in die Seßhaftigkeit im verheißenen Land. Ähnliche Transformationen haben wir in den großen germanischen und osteuropäischen Völkerbewegungen erlebt. Die Entstehung neuer Völker ist zumeist mit enormen kulturellen Aufbrüchen verbunden. Unsere Erzählung ist ganz vom vitalen Optimismus junger Völker geprägt: Eine Stadt und ein Turm sollen errichtet werden, bis in den Himmel soll der Turm reichen. Dies ist nicht kritisch gemeint, sondern umschreibt nur anerkennend die gigantischen Ausmaße dieses technischen Werkes. Der bekannten Bauweise in Stein und Mörtel wird dabei in Vers 3 die fremde Bauweise mit Ziegel und Asphalt gegenübergestellt. Auch damit werden Innovationskraft, Erfindungsfreude und Fortschrittselan eindrücklich unterstrichen. In Vers 4 werden die Motive dieser Unternehmungen genannt: das Bedürfnis nach Sicherheit und der Wunsch nach Ruhm. Auch dies ist uns aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen bekannt: die Errichtung von Prachtbauten, die den Namen des Erbauers tragen, von Burgen und Städten, die der Sicherheit in einer neuen Phase des menschlichen Zusammenlebens dienen. Grundsätzlich ist auch dies nicht kritisch zu sehen. Wichtig ist: Die biblische Erzählung hält dies alles respektvoll fest, will auf keinen Fall den Bau von Städten und die Entwicklung neuer Techniken grundsätzlich in Frage stellen. So zeichnet die Erzählung das Urbild jeder menschlichen Kultur und ihrer tragenden Grundkräfte.

Daß aber technische und kulturelle Großleistungen des Menschen nicht so harmlos nur als Fortschritt positiv beurteilt werden können, zeigt sehr drastisch der Fortgang der Erzählung, nämlich die Reaktion Gottes in den Versen 5–8. Sie beginnt nicht ohne Ironie: Um den Turm, der in den Himmel reicht, zu inspizieren, muß Gott vom Himmel herabsteigen: Als winzig muß also gelten, was den Menschen grandios erscheint. Und der Text beschreibt hinter den ehrenwerten Motiven menschlicher Leistungen das eigentliche Motiv des Menschen: Er will „sein wie Gott“ (Genesis 3). Hier in der Erwägung Gottes, wie sie in Vers 6 wiedergegeben ist, hat die Erzählung ihren Höhepunkt: „Dies ist erst der Anfang ihres Tuns, hinfort wird ihnen nichts mehr unmöglich sein von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun.“ Dem „wohlan wir wollen“ der Menschen steht darum das entsprechende „wohlan wir wollen“ Gottes gegenüber, eine sehr altertümliche Formulierung, in dessen Plural die Väter der Alten Kirche und der Reformation einen versteckten Hinweis auf die Dreieinigkeit Gottes erkennen wollten.

In der Zerstreuung der Völker und der Verwirrung ihrer Sprachen sieht unsere Erzählung die Strafe Gottes für die Hybris menschlichen Geistes.

Eine Menschheit, die in sich eins ist und sich fest verbündet, hat die Hände zu jeder Maßlosigkeit frei. Sie tendiert zum Übermenschentum. Die Vielzahl der Völker und ihr Gegeneinander, die Unfähigkeit der Menschen, sich sprachlich zu verständigen und sich – im tieferen Sinn des Wortes – zu verstehen, wird also in der Erzählung als Folge des menschlichen Aufstandes gegen Gott gedeutet. Wer immer – als einzelner Mensch, als Gruppe oder Nation – die ihm gesetzten Grenzen überschreitet, ist zum Scheitern verurteilt. Darin liegt die tiefe Erkenntnis, daß gerade auch großartige Leistungen menschlicher Technik und Kultur zum Unheil, zum Nichtverstehen und zur Zerstörung des menschlichen Miteinanders führen können.

Zerstreuung und Sprachverwirrung der Völker haben nach diesem Text allerdings auch einen positiven Aspekt. Die göttliche Strafe wird hier nämlich auch als göttliche Vorsorge interpretiert: Damit es nicht noch schlimmer kommt, hat Gott der Hybris und dem titanischen Drang der Menschen Grenzen gesetzt. So wird im strafenden Handeln Gottes auch ein bewahrendes Handeln erkennbar. Dies beobachten wir im ganzen Alten Testament: Mit dem Mächtigwerden der Sünde des Menschen wird die Gnade Gottes noch mächtiger.

Dem entspricht, daß das Urteil über die Vielfalt der Völker und Nationen in der Urgeschichte insgesamt ambivalent ist. Hier in der Turmbauerzählung wird sie letztlich als negativ beurteilt: Daß die Menschen sich nicht verständigen können, ist Strafe und Unglück zugleich. Anders in den Kapiteln 9 und 10, die dieser Erzählung vorausgehen und die sogenannte Völkertafel enthalten. Ihr verborgenes Pathos ist das Staunen über den Schöpferreichtum Gottes, der durch das Gebot der Fruchtbarkeit (Genesis 9,1) aus einem Stamm die unübersehbare Fülle der Völker hat ins Dasein treten lassen. Hier wird also das Nebeneinander der unterschiedlichen Kulturen, Sprachen und Nationen keineswegs als Strafe und Unglück, sondern im Gegenteil als von Gott geschenkter Reichtum verstanden. Dieses Nebeneinander wird uns noch beschäftigen müssen.

Dennoch muß man festhalten, daß die Turmbauerzählung ohne eine positive Perspektive endet. Wie soll es mit den zerstrittenen Völkern, die zur Verständigung unfähig sind, weitergehen? Hier nun setzt die Erzählung von der Erwählung Abrahams ein. Der Verfasser des Pentateuch hat unmittelbar an die Urgeschichte, die in Kapitel 11 endet, die Vätergeschichte, die in Kapitel 12 mit Abraham beginnt, angeschlossen. Gott ruft Abraham aus den Völkern heraus, um ihm einen „Namen zu machen“ und um ihn zum Vater eines neuen „großen Volkes“ zu machen. In ihm sollen alle Geschlechter und Nationen gesegnet werden. Das heißt: Dieses neue große Volk ist Gottes Antwort auf die Vielfalt und Zerrissenheit der Völkerwelt. Hier wird

von Ferne erkennbar, wie in der Kirche als dem neuen Volk Gottes letztlich die Vielfalt, Zerrissenheit und Verständigungsunfähigkeit der Völker überwunden werden soll.

3. Gericht und Gnade in der Auslegung der Väter

Werfen wir nun einen Blick auf die Auslegungstradition der Reformation. Die Väter – Johannes Calvin und Martin Luther – haben verschiedentlich über Genesis 11 gepredigt, allerdings nicht zu Pfingsten, da in der mittelalterlichen Kirche des Westens an Sonn- und Feiertagen zumeist über die Lesungen aus dem heiligen Evangelium gepredigt wurde. Luther hat die Genesis in den Jahren von 1536–1545 mit Unterbrechungen vor den Studenten ausgelegt. Er sprach von „meiner lieben Genesis“. Seine Genesisvorlesung gilt als monumentales Werk seiner Alterstheologie.

Luther unterscheidet – entsprechend der Bibelauslegungsmethode seiner Zeit – den wörtlichen Sinn von der „geistlichen Deutung“. Und er unterscheidet im Verständnis biblischer Texte zwischen Gesetz und Evangelium: die Texte sind „Exempel der Gnade“, die trösten, bzw. „Exempel des Zornes Gottes“.

Luther fragt in seiner Auslegung zunächst, was denn die Sünde der Menschen in Babel gewesen sei, denn „einen Turm aufrichten und eine Stadt bauen ist an sich selbst keine Sünde, nachdem dergleichen auch alle Heiligen tun“. Luthers Antwort: „Sie wollen Ehre und Ruhm davon tragen“, sie sind schier „ersoffen im zeitlichen Gut, so daß sie ihre Zuversicht und ihren Ruhm in solche Gebäude setzen und nicht Gott suchen“. Ihre Worte verraten „sichere Herzen, die sich auf zeitlich Glück und Gewalt verlassen und nicht auf Gott“. Darum sagt Luther, diese Sünde sei nichts anderes gewesen, denn „eine sehr große Sicherheit, Hoffart und Verachtung Gottes“. Wie diese Menschen reden, „kümmern sie sich wahrlich nicht darum, daß Gottes Name geheiligt werde, sondern all ihr Vornehmen und Fleiß ist allein darauf gerichtet, daß ihr eigener Name groß werde“. Ihr „gottloses Wesen“ besteht nach Luther also darin, daß sie „in den Himmel bauen“ und „Gottes nächste Freunde“ sein wollen. Zur Strafe führt Luther aus, daß die Zersplitterung der Sprachen „Ursprung und Ursache alles Übels und Unglücks in der Welt“ ist. Aus ihr sei „alle Uneinigkeit und Unordnung“ unter den Menschen entstanden.

Diese Auslegung Martin Luthers kommt dem Text, wie wir ihn heute verstehen, sehr nahe. Dies kann man von seiner „geistlichen Deutung“ so

nicht sagen. Diese enthält zwar auch bemerkenswerte geistliche Einsichten, ist aber doch – wie sollte es anders sein – von seiner Rolle als Reformator der Kirche des Mittelalters, von den kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit und von seinem Vorverständnis geprägt.

So findet Luther schon in der Genesis die Auseinandersetzung zwischen der „rechten Kirche“ und der „falschen und lügenhaften Kirche“. Die Menschen der Turmbauerzählung symbolisieren für ihn die „Kirche des Teufels“. Und ihre Sünde – die Suche nach Sicherheit, ihr Abfall von Gott und ihre Ruhmsucht – ist die Sünde der mittelalterlichen Kirche, gegen die Luther kämpft. Letztlich ist es der Papst, der beabsichtigt, „die ganze Welt unter sich zu bringen, vor allem aber die Kirche zu unterdrücken“. Diese „falsche Kirche“ ist nach Luther allezeit eine Verfolgerin der rechten und wahren Kirche. Gottes Reaktion auf die Sünde der mittelalterlichen Kirche ist die „Uneinigkeit und Unordnung auch in der Christenheit“. Denn es sind jetzt viele Sektenprediger aufgetreten: „Ein jeder nimmt sich etwas vor, das etwas Köstlicheres sein soll, als es andere haben“ und jeder sagt: „Mein Stand und mein Name ist der beste“. Daraus folgt „ein zertrenntes, uneiniges Wesen in der Christenheit, keiner nimmt sich des anderen an, keiner erzeigt dem anderen Liebe“. Luther überträgt die Zerrissenheit der Völkerwelt auf die Zerrissenheit der Christenheit: „So ist der Haufe in sich zertrennt, im Herzen wie in der Sprache, und leistet dem Teufel Dienst, der der Vater und Stifter aller Kriege und jeder Uneinigkeit ist.“ Als Warnung an die Christen hält Luther fest, daß wir uns hüten sollen, vom Wort Gottes abzufallen und „uns anderen vorzuziehen, so als wären wir frömmere und heiligere“.

In ähnlicher Weise interpretiert und aktualisiert Johannes Calvin in einer Predigt die Turmbauerzählung. Auch er spricht von „der Menschen Dreistigkeit Gott gegenüber“ und der „Verachtung Gottes“, die die „Wurzel ihres unsinnigen Ehrgeizes“ ist. Aller Hochmut führt nach seinen Worten leicht zum Unrecht gegen Gott, so daß wir „nach Giganten Weise den Himmel zu stürmen versuchen“.

Wo bleibt nun aber nach den Reformatoren in Genesis 11 der Trost des Evangeliums? Ist dies für sie eine gnadenlose Geschichte, nur Warnung und Drohung, nur Predigt des Gesetzes? Calvin sieht in der Turmbauerzählung selber – anders als Luther – auch die Gnade Gottes am Werk, wenn er sagt: „Indessen mitten in diesem Gericht, in diesem Erweis des Zornes Gottes, leuchtet wie ein heller Stern Gottes Güte: Trotz der verschiedenen Sprachen stehen die Völker doch im Wechselverkehr.“ Die eigentliche Antwort auf die Turmbauerzählung sehen jedoch beide Reformatoren außerhalb des Textes. Allerdings nicht wie der Jahwist in der anschließenden

Erwählung Abrahams, die auf die Erwählung des neuen Volkes Gottes hinzielt, sondern in der Pfingstgeschichte. Sie ist für die Reformatoren das Wort des Evangeliums, das unabdingbar zum Gerichtswort von Genesis 11 gehört. So fährt denn auch Calvin in der genannten Predigt fort: „Vor allem aber hat der Herr das eine Evangelium in allen Sprachen über die ganze Erde ausgebreitet und hat seine Apostel mit der Gabe der Sprachen ausgerüstet. So vereinen sich in Glaubenseinigkeit, die vordem getrennt waren. Ist der Wortlaut ihrer Sprache auch verschieden, so rufen doch alle das Abba, lieber Vater.“ Klar ist hier eine Einsicht formuliert, die es festzuhalten gilt für die Thematik, die uns beschäftigt: Das Gegeneinander in der Vielzahl der Völker ist nach Calvins Ansicht überwunden im Miteinander der die ganze Welt umspannenden eine Kirche.

Dies ist auch für Martin Luther in seiner Genesisvorlesung die Lösung der Aporie von Genesis 11: „Christus bringt alle Menschen durch das Evangelium zu einem Glauben.“ Im Neuen Testament wird als „große Wohltat und besonderes Wunderwerk“ beschrieben, wie „am Pfingsttag der Heilige Geist durch mancherlei Sprachen die Völker verschiedener Länder in einem Leib zusammengefaßt hat, dessen Haupt Christus ist“. Zwar bleiben die Verschiedenheiten erhalten, aber Christus hat „die Wand und den Zaun umgerissen“, wie Luther in Anlehnung an Epheser 2,14 sagt („Er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft“). Er – Christus – hat nach Luther die Menschen nicht nur mit Gott versöhnt, sondern auch untereinander. So herrscht in der wahren Kirche „Friede und Einigkeit“. Die unterschiedlichen Herden sind unter einem Hirten im Schafstall versammelt, „darum denn die Ungleichheit, die im äußerlichen Leben noch vorhanden ist, weder schadet noch hindert“.

Nach Luther zeigt die Geschichte, daß aus der Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Völker „mancherlei Empörungen, Krieg und Veränderungen in den Sitten und der Religion sowie Wahngedanken der Leute“ entstehen. Immer wieder erwachse so auf quasi natürliche Weise „Zorn und Feindschaft unter den Menschen“. Für die Christen aber gilt: „Wenn wir beide Christus verstehen, so gewinnen wir einander lieb, alle, die wir Glieder der Kirche sind. Wo aber Christus nicht ist, da regiert noch heute die babylonische Plage, nämlich die Zertrennung der Sprachen, die ja gewiß auch eine Zertrennung der Herzen ist.“

In feiner seelsorgerlicher Weise entfaltet Luther diesen Gedanken in seiner Predigt über die Turmbauerzählung. Seine „geistliche Deutung“ des Textes geht hier auch ganz vom Neuen Testament aus. Die Menschen wollen sich einen Namen machen, sagt Luther. Es kommt aber nur darauf an,

den „Namen Christi allein zu predigen“. Christus ist ein Schatz, der allen Menschen in gleicher Weise ausgeteilt wird. „Da darf dann ein jeder sagen: Ich habe nicht mehr als der allergeringste; wir sind alle gleich im Erbe; einer ist des anderen Bruder, wir haben alle gleiche Gaben und Rechte.“ In Anspielung auf die vielen und sich untereinander streitenden Orden der mittelalterlichen Kirche sagt Luther: „Da hat immer einer besser sein wollen als der andere. Hat öffentlich geschrien: Ja sollten wir nicht mehr haben denn andere? So trennen sie sich und dazu kommt eitel Neid und Haß unter ihnen auf.“ Dem gegenüber spricht das Glied der wahren Kirche: „Ich bin nicht besser denn der geringste Christ, denn wir haben alle gemeinsam einen Christus, eine Taufe, ein Evangelium und einen Glauben (Epheser 4,5 ff). Wo solche wahrhaftigen Christen sind, die sind in allen Dingen einträchtig und kann sich keiner über den anderen erheben. Da bleibt man eins, inwendig im Herzen und äußerlich im Leben.“

Zusammenfassend läßt sich im Blick auf die Auslegung der reformatorischen Väter sagen: Sie haben die Sünde, von der in Genesis 11 die Rede ist, zugespitzt als Aufstand des Menschen gegen Gott interpretiert. Damit haben sie den ursprünglichen Sinn sicher getroffen. Für sie hat sich diese Hybris des Menschen allerdings nicht in gigantischen Kulturleistungen und technischen Errungenschaften manifestiert. Sie interpretieren die Sünde als Mangel an Gottvertrauen und als Hochmut des Menschen, der sein will wie Gott. Die Folge davon ist die innere und äußere Zerrissenheit der Völker und – hier gehen die Reformatoren über den Text hinaus – der Christenheit. Deren Überwindung sehen sie in der Sammlung des einen, des neuen Volkes Gottes in der wahren Kirche. Darum können und wollen sie Genesis 11 nicht ohne Apostelgeschichte 2 verstehen. Die Kommunikationsunfähigkeit der Völker kann allein der Heilige Geist überwinden, der den Menschen in der Gemeinschaft der Kirche neue Möglichkeiten der Kommunikation eröffnet.

4. Die neue Gemeinschaft als Gabe des Heiligen Geistes

Damit sind wir bereits mitten in der Pfingstgeschichte, dem zweiten biblischen Text, den es zu untersuchen gilt.

Die Apostelgeschichte ist der zweite Teil des großen Doppelwerkes, als dessen Verfasser der Evangelist Lukas gilt. Ihr Titel ist freilich irreführend. Denn diese neutestamentliche Schrift hat weder ein primäres Interesse an der Biographie der Apostel, noch erzählt sie sämtliche ihrer Taten. Sein Evangelium versteht Lukas als Zeugnis vom Wirken des irdischen Jesus

Christus, das mit der Himmelfahrt schließt. Hier setzt die Apostelgeschichte noch einmal ein und will im Folgenden Zeugnis ablegen vom Wirken des auferstandenen und erhöhten Jesus Christus, der durch den Heiligen Geist die Kirche aus Juden und Heiden sammelt.

Die Herabkunft des Heiligen Geistes und seine Bedeutung für die Kirche werden von Lukas in einer großangelegten Szene entfaltet. Vorbereitet ist diese sowohl im Evangelium (24,49) als auch am Anfang der Apostelgeschichte (1,4–8), wo berichtet wird, wie der auferstandene Jesus seinen Jüngern die „Kraft aus der Höhe“ bzw. den Heiligen Geist verheißt und sie ermahnt, Jerusalem zunächst nicht zu verlassen. Die Pfingstgeschichte ist Erfüllung dieser Verheißung Jesu. Dabei umfaßt die Szene nicht nur die eigentliche Pfingsterzählung Apg 2,1–13, sondern auch noch die folgende Predigt des Petrus in Apg 2,14–41. Man kann sogar sagen: Die offene Frage in Vers 12 „Was soll dies bedeuten?“ drängt geradezu auf diese Predigt hin, die das Geschehen deutet. Ihr Höhepunkt liegt in Vers 36, wo der Apostel Petrus den Inhalt des Zeugnisses der Kirche als These formuliert: „Gott hat diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christus gemacht.“

Der Textabschnitt Apg 2,1–13 besteht nun aus zwei deutlich voneinander abgehobenen Teilen. In den Versen 1–4 wird nach der Situationsangabe zunächst ein Hörerlebnis (ein „Brausen vom Himmel wie ein starker Wind“) geschildert, sodann ein Schauerlebnis („Zungen zerteilt wie von Feuer auf einem jeden von ihnen“). Wenn man sich daran erinnert, welche Bedeutung Auditionen und Visionen im Alten Testament haben – erinnert sei nur an den brennenden Dornbusch (Ex 3,2), die Feuersäule (Ex 14,20), die Gottesbegegnung des Propheten Elias (I Kön 19,11f) und die Sinaierzählung (Ex 19,16f) –, dann wird deutlich: Lukas will dieses Ereignis als Offenbarung Gottes verstanden wissen. So wird denn auch im Vers 4 das Geschehen als Herabkunft des Heiligen Geistes theologisch interpretiert. Die Folge dieses Ereignisses ist ein „Reden in anderen Sprachen“, also die sogenannte „Glossolie“, ein ekstatischer Lobpreis der Großtaten Gottes. Wir kennen dieses Phänomen vor allem aus den paulinischen Gemeinden (I Kor 14).

Der zweite Teil der Erzählung schildert nun die Wahrnehmung dieses Geschehens durch die Bewohner der Stadt, d. h. durch Jerusalems Juden und Diasporajuden aus aller Herren Länder. Er steht freilich in einer gewissen Spannung zum ersten Teil. Denn hier wird das Phänomen der Glossolie in das Phänomen des Fremdsprachenwunders umgedeutet. Die Menge ist „verwirrt“ (Vers 6), „außer sich“ (Vers 7 und 12), „verlegen“ (Vers 12) und „staunt“ (Vers 7), es taucht sogar der Verdacht der Trunkenheit auf (Vers 13). Das alles ist als Reaktion auf die unverständlich „in Zungen“

redenden Jünger erklärlich. Ähnliche Reaktionen auf die Glossolalie werden auch aus den paulinischen Gemeinden berichtet. Zu diesen Reaktionen paßt auch gut die anschließende Petruspredigt, die nun das Christuszeugnis in verständlichen Worten entfaltet. All diese Reaktionen passen aber nur sehr bedingt zum Fremdsprachenwunder. Denn hier wird ja vorausgesetzt, daß die Jünger durchaus vernünftig und klar sprechen, allerdings in Sprachen, die sie als Galiläer eigentlich nicht beherrschen könnten. Um dieses ganz andere Phänomen zu verdeutlichen, fügt Lukas hier eine lange Völkerliste ein. Sie soll in exemplarischer Weise das Ganze der Völkerwelt repräsentieren: Die aus diesen Regionen nach Jerusalem angereisten Diasporajuden stehen für ihre Herkunftsländer, auch für die Heiden in diesen Regionen, letztlich für die ganze Fülle der Völker und Nationen. Ihnen allen ist der Heilige Geist verheißen. Sie alle sind Adressaten der Christuspredigt des Petrus. Sie alle sind potentielle Mitglieder des neuen Volkes Gottes. Dies ist die theologische Pointe, auf die es dem Evangelisten Lukas ankommt.

Die Forschung hat immer wieder gefragt, wie eigentlich die Glossolalie mit dem Fremdsprachenwunder zusammenpaßt. Denn es ist ja offenkundig, daß es sich um zwei unterschiedliche Phänomene handelt. Ich kann mir vorstellen, daß der Evangelist Lukas in seiner Pfingsterzählung tatsächlich zwei Ereignisse zusammengefaßt hat, die ursprünglich so nicht zusammengehörten. Im ersten Teil – also in den Versen 1–4 sowie 6a und 12–13 – erkennen wir einen offenbar sehr alten Bericht von der Ausgießung des Heiligen Geistes. Diese war mit einer Vision und einer Audition verbunden und von ekstatischen Erscheinungen begleitet. Dies wird als Urerlebnis der Gemeinde auch in anderen Teilen des Neuen Testaments bezeugt, etwa in Joh 20,19–23 und Eph 4,7f. Überall wird hier der Heilige Geist als Gabe des auferstandenen und erhöhten Jesus Christus verstanden. Er sammelt die Gemeinde und gründet die Kirche. Der Evangelist Lukas datiert dieses historisch unbestreitbare Ereignis der Ausgießung des Heiligen Geistes, das konstitutiv für die Kirche ist, auf das erste Pfingstfest nach der Auferstehung. Ostern – das jüdische Passahfest – und Pfingsten – das jüdische Wochenfest, das sich inzwischen zu einem Fest der Erinnerung an die Gesetzgebung auf dem Sinai weiter entwickelt hatte – sind die beiden einzigen Feste, die die Urgemeinde vom Judentum übernommen hat. Man wird also sicher davon ausgehen können, daß sich auch historisch an diesem Pfingstfest etwas Außergewöhnliches ereignet hat, eben die Ausgießung des von Jesus verheißenen Heiligen Geistes. Dies war verbunden mit ekstatischen Begleiterscheinungen und der ersten öffentlichen Christuspredigt des Petrus.

Der Evangelist Lukas hat den Bericht davon theologisch vertieft durch die Hineinnahme eines anderen Phänomens in der Urgemeinde, nämlich der Tatsache, daß sich von Anfang an im neuen Volk Gottes Juden – und später auch Heiden – aus den unterschiedlichsten Völkern zusammenfanden. Sie alle „verstanden“ – nicht nur im wörtlichen Sinn, sondern vor allem im übertragenen Sinn – das Zeugnis der Apostel von Jesus als dem Herrn und Christus. Und dieses „Verstehen“ führte sie in einer neuen, herkömmliche Grenzen sprengenden Gemeinschaft zusammen. Sie wurden innerlich eins, ungeachtet ihrer äußerlichen Vielfalt, wie sie ihren Ausdruck in den unterschiedlichen Sprachen findet.

So beschreibt die Pfingstgeschichte in ihrer heutigen, vom Evangelisten Lukas gestalteten Form die beiden Gaben des Heiligen Geistes: Das Wunder der Glossolie einerseits, das offenbar nur in besonderen Situationen gegeben wird. Und das Wunder des Verstehens andererseits, das immer wieder gegeben wird und Menschen in die Lage versetzt, das Christuszeugnis zu verstehen und sich untereinander über alle vorgegebenen Grenzen hinweg zu verständigen. Wenn wir auch die Pfingstgeschichte im Sinn Florovskijs als „Ikone der Wahrheit“ betrachten, dann vermittelt sie uns die Wahrheit über die neue, vom Heiligen Geist bewirkte Koinonia in der Kirche.

In diesem Sinn verstanden auch – wie wir schon hörten – die Väter der Reformation die Ausgießung des Heiligen Geistes, der seit Pfingsten Völker der verschiedenen Länder in einem Leib zusammenfaßt, dessen Haupt Christus ist. Und so konnten auch schon die Väter der Alten Kirche die Dynamik des Heiligen Geistes preisen. Ich zitiere dazu einen beeindruckenden Abschnitt aus einer Predigt des heiligen Basilios des Großen, des Kirchenvaters: „Der Geist erfüllt die Engel, erfüllt die Erzengel, heiligt die Gewalten und belebt alles. Er verteilt sich in die ganze Schöpfung, teilt sich dem einen so, dem andern anders mit. Er verleiht allen seine Gnade, ohne daß ihm selbst etwas abgeht. Wie die Sonne die Körper beleuchtet und sich ihnen unterschiedlich mitteilt, so gibt auch der Geist allen seine Gnade und bleibt doch unversehrt. Er erleuchtet alle zur Erkenntnis Gottes, er begeistert die Propheten, macht die Gesetzgeber weise, bewirkt die Gabe der Heilung, macht die Toten lebendig, befreit die Gefangenen, fügt das Getrennte zusammen und macht die Fremdlinge zu Kindern. Dieser Geist ist im Himmel und erfüllt die Erde; er ist überall zugegen, kennt keine Grenzen. Er wohnt ganz in jedem und ist ganz mit Gott.“

5. Die völkerübergreifende Gemeinschaft der Kirche

Welche Einsichten können wir nun aus Genesis 11 und Apostelgeschichte 2 für die Thematik unseres Dialogs gewinnen – für die Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Völker, Nationen, Sprachen und Kulturen zur einen Kirche Jesu Christi als dem neuen geistgewirkten Volk Gottes?

5.1. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament setzt die Existenz einer Vielfalt von Völkern und Kulturen voraus. Die Völkertafel der Genesis sieht in dieser Vielfalt einen Ausdruck des Schöpfungsreichtums. Auch die von Lukas verwendete Liste verrät ein gewisses Staunen über das bunte Spektrum der damals bekannten Völkerwelt. Offenbar braucht der Mensch die Geborgenheit, die das Leben in einer überschaubaren Kultur- und Sprachgemeinschaft, in abgrenzbaren Räumen und Regionen, in über Generationen hin weitergegebenen Traditionen und Sitten vermittelt. Wo die Kirche in ihrer Missionstätigkeit auf gewachsene Kulturen gestoßen ist, hat sie zwar immer versucht, diese mit dem Christuszeugnis zu durchdringen und umzugestalten. Sie hat sie aber nie grundsätzlich und gänzlich abgelehnt. Das gilt auch von den großen Leistungen der menschlichen Kultur und des technischen Fortschrittes, die nicht als solche schon als Sünde abqualifiziert werden dürfen. Sie sind vielmehr im Prinzip positiv zu werten als Folge des Auftrags an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, sie „zu bebauen und zu bewahren“ (Gen 1,28). Auch die Existenz der Menschheit in einer Vielfalt unterschiedlicher Völker und Nationen wird von der Kirche nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Die Kirche versteht sich von ihrem Wesen und Auftrag her nicht als Vorkämpfer des Internationalismus oder einer Welt-Einheitsgesellschaft. Die unterschiedlichen nationalen und kulturellen Identitäten gehören zur Schöpfungsordnung Gottes. So hat es auch die Tradition der lutherischen Kirche in Aufnahme der biblischen Wahrheit festgehalten.

5.2. Als Warnung vor der Hybris des Menschen hat freilich Genesis 11 ebenfalls seine bleibende Bedeutung. In Form von gott- und menschenverachtenden Ideologien haben gerade unsere beiden Völker diese Hybris im 20. Jahrhundert erlebt – einschließlich ihres Zusammenbruchs. Der Nationalsozialismus Adolf Hitlers beruhte im Kern auf der These von der Überlegenheit der arischen, der germanischen Rasse und von der einzigartigen Stellung des deutschen Volkes. Im „Mythus des 20. Jahrhunderts“ hat Alfred Rosenberg dies entfaltet: Seine Blut-

und Bodentheorie vom deutschen Übermenschen und vom jüdischen und slawischen Untermenschen, seine Idee vom „deutschen Gottmenschentum“, dem sich alles ein- und unterzuordnen habe. Dem trugen Erziehung und Fahnenkult ebenso Rechnung wie die Kriegsziele des Nationalsozialismus und seine Architektur bombastischer, brutaler Bauten.

Ähnliches hat das russische Volk in diesem Jahrhundert mit Josef Stalin erlebt. Auf dem Höhepunkt seiner Macht vernichtete er alles und alle, die sich seiner Willkürherrschaft und dem Willen seiner Partei entgegenstellten. Auch hier verweisen die Erziehungsziele ebenso wie der öffentliche Fahnen- und Bilderkult sowie die gigantische Architektur der Stalinbauten auf den hinter der kommunistischen Ideologie stehenden Wunsch, Gott zu entthronen.

Die Folgen haben wir in beiden Fällen erlebt. Millionen von Menschen wurden in den Untergang dieser babylonischen Hybris gerissen. Haben die Völker Europas daraus gelernt? Es gibt Anzeichen dafür, daß dies nicht der Fall ist. In Deutschland gewinnen erneut Stimmen des Fremdenhasses an Resonanz. Jugendgruppen, deren Größe man freilich nicht überschätzen darf, sind offen für nationalistische und chauvinistische Parolen. Die Rechte von Minderheiten werden weniger ernst genommen als die Vormachtstellung der Mehrheit. In den osteuropäischen Ländern führte die neugewonnene Freiheit bei der Gestaltung nationaler Identitäten ebenfalls zu Konflikten. Ich brauche hier nur an die ungarisch-slowakischen oder die russisch-ukrainischen Spannungen sowie die Probleme der russischen Minderheiten in den baltischen Ländern zu erinnern. Nicht selten droht hier die legitime Besinnung auf die eigene nationale und kulturelle Identität umzukippen in Nationalismus und Chauvinismus, der das Miteinander unterschiedlicher Völker zu zerstören droht.

In der Geschichte des Luthertums bestand immer die Gefahr, daß das nationale Element im System der Werte an die erste Stelle rückte. Auch die Orthodoxie war nie frei von der Versuchung, von der Hochschätzung der nationalen Kultur in den Hochmut des Nationalismus abzuleiten. Dies ist weder im Luthertum noch in der Orthodoxie an sich angelegt. Aber die Menschen neigen immer dazu, sich Götzen zu schaffen. Schon vor 70 Jahren erklärte Pavel Florenskij: „Als ein solcher Götze dient den russischen orthodoxen Menschen in den meisten Fällen das russische Volk selbst sowie dessen natürliche Eigenschaften, die sie auf ein Postament vor sich hinstellen und beginnen, sie wie Gott anzubeten. Oft ist der Glaube an die russischen Sitten größer als die

Forderungen des geistlichen Lebens. Dann versuchen das Slawophilentum und die Narodniki-Bewegung, an die erste Stelle zu treten und die Kirchlichkeit an die zweite Stelle zu setzen. All diesen Strömungen liegt der heimliche oder offene Glaube zugrunde, daß das russische Volk von sich aus ein christliches Volk sei und daß Christus ihm besonders nahe stehe. Dies zieht dann Dünkel und Verachtung gegenüber anderen Völkern nach sich. Es gibt in jedem Volk die Versuchung zu einer solchen Selbstvergötzung.“

Ich möchte den letzten Satz Florenskijs unterstreichen: Auch in anderen Völkern – und insbesondere im deutschen Volk – ist diese Versuchung außerordentlich groß. Die Erinnerung an die Turmbauerzählung in Genesis 11 ist die bleibend gültige Warnung vor der Versuchung, den eigenen Namen – die eigene Nation – in der Wertskala an die erste Stelle zu rücken.

5.3. Die durch den Heiligen Geist geschenkte Koinonia der Kirche ist die von Gott eröffnete Alternative zur Zersplitterung und Verständigungsunfähigkeit der Völker. Das will uns die in Apg 2 überlieferte Pfingstgeschichte deutlich machen. Das neue Volk Gottes verwirklicht sich inmitten der Vielfalt der Völker, Sprachen, Kulturen und Nationen. Die Kirche hat jeweils ihren Platz inmitten ihres Volkes, das ist zweifellos zutreffend. Aber zugleich transzendiert sie ihr Volk, öffnet es für eine völkerübergreifende Gemeinschaft. Die Auslegungen der Väter, die ich zitiert habe, unterstreichen dies eindrucksvoll: Daß der Heilige Geist allen in gleicher Weise verheißen ist, macht die Gleichrangigkeit der Christen quer durch alle Völker aus. Daß nach Eph 4 den Christen der eine Herr, das eine Glaubensbekenntnis, die eine Taufe auf den Namen des Dreieinigten Gottes und das eine Evangelium gemeinsam ist, stiftet eine Gemeinschaft, die intensiver ist als alle Volksgemeinschaft. Und diese Koinonia des Volkes Gottes ermöglicht neue Formen der Verständigung und der Kommunikation unter den Völkern.

Das Miteinander der Menschen und Völker ist m. E. dringend darauf angewiesen, daß die Christen diese neuen Formen der Kommunikation vorleben. Im Zusammenwachsen der Völker Europas stünde es den Kirchen gut an, völkerübergreifende Gemeinschaft exemplarisch vorzuleben. Trotz aller neuen Kommunikationstechniken und aller modernen psychologischen Einsichten fördert ja die moderne Zivilisation keineswegs die Fähigkeit der Menschen und Völker, sich zu verständigen und dem Nationalismus entgegenzuwirken. Die Vereinzelung wächst, auch der Rückzug in die eigene, vertraute Gruppe. Und damit läßt die

Bereitschaft nach, andere zu verstehen, sich mit anderen zu verständigen, mit dem anderen achtsam und einfühlsam umzugehen.

Hier liegt die Herausforderung der Kirche, die im Diognetbrief einmal die „Seele der Welt“ genannt wird. In dieser Schrift aus der Alten Kirche wird von den Christen – in Anlehnung an ein Wort des Apostels Paulus (Phil 3,20) – gesagt: „Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel. Sie bewohnen ein jeder ihr Vaterland, aber nur wie Fremdlinge, denn jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland letztlich eine Fremde.“ So wie der Leib nicht ohne Seele existieren könne und diese dafür Sorge, daß er gesund bleibe, so müsse die Kirche die Welt durchdringen und am Leben erhalten. In eindrücklichen Worten sind hier die innere Unabhängigkeit der Kirche von jedem Volk und zugleich ihre Aufgabe für alle Völker umschrieben.

Oft waren und sind unsere Kirchen in die nationalistischen und chauvinistischen Emotionen ihrer Völker verstrickt. Es gibt freilich auch Beispiele dafür, daß die Kirche ihrem völkerübergreifenden Auftrag gerecht wird und zwischen den Nationalitäten eines Landes Frieden stiftend wirkt. Die Situation der Orthodoxie im Bialystoker Land ist – wie viele von Ihnen noch besser als ich wissen – schwierig. Manche fragen sich dort, ob es nach der gewaltsamen Polonisierung und später der Ukrainisierung nun zu einer „Belarussifizierung“ der Kirche kommt. In dieser Situation erklärte unlängst der orthodoxe Bischof von Bialystok: „Wo der Nationalismus herrscht, da gibt es keine Orthodoxie. Die Orthodoxie ist ihrer Natur nach universal, wenn es auch immer Tendenzen zu einer nationalen Absonderung gegeben hat, gibt und geben wird. Natürlich ist es gut, wenn ein Volk beginnt, ernsthaft über seine Kultur und seine Sprache nachzudenken. Aber dies darf niemals höher stehen als die Lehre Christi. Die nationalen Bestrebungen müssen ihren Platz finden im Rahmen der Kirche, im Rahmen der Lehre Christi. Wenn das weißrussische Volk beschlossen hat, in seiner Muttersprache Gottesdienst zu feiern und zu beten, so ist daran nichts Schlechtes. Aber deswegen dürfen die anderen – die Polen, die Ukrainer und Russen – nicht verfolgt werden.“ Im Anschluß daran erläuterte der Bischof detailliert, wie er sich den konkreten Problemen vor Ort zu stellen versucht: „In Bialystok zelebrieren wir in kirchenslawisch und predigen im örtlichen Dialekt der russischen Sprache. In einer anderen Kirche der Stadt wird polnisch gepredigt und in wieder einer anderen geschieht alles auf weißrussisch. Bei Beerdigungen und zu allen Anlässen, wo dies notwendig ist, sprechen wir polnisch. In dieser Hinsicht ist es bei uns recht kompliziert: In meiner Diözese gibt es sowohl Russen

wie Weißrussen, Polen und Ukrainer. Wenn ich nach Norden fahre, so muß ich mich auf ukrainisch verständigen, in Bialystok selbst auf weißrussisch oder russisch, und im allgemeinen predige ich polnisch. So ist das in unserer Orthodoxie: Sie ist ihrer Natur nach universal.“ Für mich ist dies ein gutes Beispiel dafür, wie ein Bischof in einer überschaubaren und von nationalen Problemen belasteten Region seine Kirche als die neue übernationale Gemeinschaft orthodoxer Christen zu profilieren versucht.

Abschließend möchte ich an die Erklärung aller orthodoxen Patriarchen vom 26. September 1995 auf Patmos erinnern. Dort heißt es: „Wir verurteilen jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Haß zwischen den Menschen, zur Verfälschung oder Vernichtung der kulturellen und religiösen Besonderheiten anderer Völker und zur Verletzung des Heiligen Rechts auf Freiheit und Würde der menschlichen Person und der überall existierenden Minderheiten führen kann.“

Nur wenn sich die Kirche von jedem Nationalismus frei hält, kann sie ihren Auftrag erfüllen, „Seele der Welt“ zu sein. Möge der Heilige Geist seine Kirche unter allen Völkern und Nationen in diesem Sinn sammeln, bauen und erhalten.

Ich schließe mit dem Kontakion zum Heiligen Pfingstfest: „Als ER herabkam und die Sprachen vermischte, da teilte der Höchste die Sprachen. Als er aber die feurigen Zungen verteilte, da berief ER alle zur Einheit. Und einstimmig preisen wir den Heiligen Geist.“

1. George Florov, Die neue „Spaltung“ durch die Kirche im Kontext der „Spaltung“ der Welt (Annam der Orthodoxen Ökumenischen Synode, 1991), S. 11, 2, 3.
2. S. Cyril of Jerusalem, Letter 3, Christology, 1997, S. 11, 2, 3.
3. George Florov, op. cit., S. 11, 2, 3.
4. George Florov, op. cit., S. 11, 2, 3.
5. W.A. 1996.
6. W.A. 1996.
7. W.A. 1996.

George
Posfay

Die Universalität des Evangeliums bei Luther

1. Das Evangelium und die Kirche

Nach Luthers Auffassung ist die Kirche die Frucht des Evangeliums.¹ Er konnte auch sagen, daß das Evangelium die Kirche konstituiert (schafft).² Luther sprach davon, daß das Evangelium Zeichen und Schatz der Kirche sei.³ Alle diese und andere hier nicht erwähnte Ausführungen des Reformators weisen darauf hin, daß nach seinem Verständnis eine ganz enge Beziehung besteht zwischen dem Evangelium, der Kirche und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Luther war davon überzeugt, daß nur Gottes Geist die Menschen zum Glauben an Christus führen kann, er betonte andererseits aber auch, daß der Heilige Geist nur dort zu finden ist, wo das Evangelium anwesend ist. Die Kirche ist der Platz, wo der Geist sein göttliches Werk ausführt.⁴

Mit vielen Zitaten kann man diese theologischen Erkenntnisse des Wittenberger Reformators belegen. Schon in seiner ersten Universitätsvorlesung, zwischen 1513 und 1516, bezeichnete er das Evangelium als „decorum“ der Kirche.⁵ Bei der Leipziger Disputation (1519) behauptete er bei der Verteidigung seiner Thesen, die Kirche sei eine Schöpfung des Evangeliums.⁶ In seiner ersten polemischen Schrift zur Situation der Kirche (1520) nannte Luther das Evangelium als ein Merkmal der Kirche⁷ neben der Taufe

1 George Posfay, Die eine, allgemeine Kirche bei Luther, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 41, Erlangen 1994, S. 29–53, S. 51.

2 S. Cyril C. Eastwood, Luther's Conception of the Church, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 11, Edinburgh 1958, S. 22; George Posfay (wie Anm. 1), S. 32f, Anm. 12.

3 George Posfay (wie Anm. 1), S. 33, Anm. 16, S. 34, Anm. 17, S. 36, Anm. 30.

4 George Posfay (wie Anm. 1), S. 39, Anm. 45.

5 WA 3, 281,14–20.

6 WA 2, 430,6–7.

7 WA 6, 285–324.

und dem Abendmahl.⁸ Diese Aussage wurde von ihm in seiner Antwort an den Florentiner Dominikaner Ambrosius Catharinus wiederholt.⁹ Im selben Jahr beschrieb Luther noch einmal den Zusammenhang der zwei Größen, als er sich so äußerte (in moderner Umschreibung): „... es ist (etwas) nicht (darum) Gottes Wort, weil die Kirche es verkündigt, sondern weil Gottes Wort verkündigt wird, darum existiert die Kirche ...“¹⁰ In seiner Erwiderung auf die Angriffe des englischen Königs Heinrich VIII. (1521) bestätigt Luther seine Überzeugung, daß die Kirche keine andere Lehre habe als allein Gottes Wort.¹¹ Zwei Jahre später beschreibt der Reformator noch einmal das Evangelium als Zeichen der christlichen Gemeinde,¹² denn nur Gottes Wort, nicht irgendwelche Traditionen machen sie in der Welt erkennbar.¹³ Was den Inhalt der Botschaft angeht, so betonte Luther in seinen späteren Predigten die Verkündigung der Vergebung der Sünde.¹⁴ Deshalb könne man auch sagen, daß Christus das einzige Zeichen der Kirche ist. Ähnliche Äußerungen sind in vielen anderen Schriften zu finden, unabhängig davon, wann sie verfaßt wurden.¹⁵

In den oben angeführten Stellen hat Luther manchmal andere Bezeichnungen benützt, wenn er eigentlich vom Evangelium sprach. Dazu gehören Ausdrücke wie Gottes Wort, die Sakramente, die Absolution, die Gewalt der Schlüssel u. a. Mehrere Forscher haben sich mit der Frage befaßt, ob ein besonderer Grund vorlag, das Wort „Evangelium“ durch einen anderen Begriff zu ersetzen. So entstanden Studien, in denen das Verhältnis zwischen dem Evangelium und den Sakramenten untersucht wurde.¹⁶ Andere Autoren gingen der Frage nach, was Luther bewogen haben könnte, „Evangelium“ durch „Gottes Wort“ zu ersetzen, besonders dort, wo er die Zeichen der Kirche aufzählt.¹⁷ Einer der bekanntesten Theologen, die diese Frage zu beantworten versuchten, war Ernst Wolf.¹⁸

8 WA 6, 301,3–4.

9 WA 7, 720,32–38.

10 WA 8, 491,33–36.

11 WA 12, 244,33–34.

12 WA 11, 408,8–10.

13 WA 12, 194,33–34.

14 WA 21, 219,27–40; WA 21, 461,13–14; WA 21, 432,24–28.

15 WA 26, 64,2–3; WA 30 III, 90,2–4; WA 38, 11–14; WA 40 III, 54,2–4; WA 40 III, 506,7–8; WA 40 I, 71,26–27; WA 50, 629,28–30; WA 51, 507,14–16; WA 54, 284,12–17.

16 WA 10 II, 19,27–20,5; WA 6, 572,10–12.

17 WA 25, 97,32–33.

18 Ernst Wolf, *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation*. Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 146–

Im Blick auf die Sakramente stellte Luther fest, daß es letztlich das Evangelium ist, welches die äußeren Zeichen zu Trägern von Gottes Zuspruch und Handeln macht – ohne sie wären sie nur ehrwürdige Zeremonien. Seine Stellungnahme hatte auch eine polemische Spitze gegen die mittelalterliche Auffassung, derzufolge die Zeichen (Merkmale) der Kirche in ihrer Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität zu sehen sind. In seiner Antwort an Ambrosius Catharinus betonte der Reformator, daß das Wort, das aus Gottes Munde kommt und den Menschen Leben schenkt, kein geschriebenes Wort ist, sondern die durch menschliches Zeugnis verbreitete gute Nachricht.¹⁹ In seiner Predigt von 1544 über I Kor 4,4–9 benützte Luther abwechselnd die Worte „Evangelium“ und „Wort Gottes“.²⁰ Daß „Gottes Wort“ in diesem Zusammenhang Evangelium und nicht Gesetz bedeutet, geht für den Reformator auch daraus hervor, daß die menschliche Antwort darauf „Glaube“ und nicht „Gehorsam“ genannt werden soll.²¹

Für Luther ist ein wichtiger Charakterzug des Evangeliums, daß es – wie gesagt – eine mündliche Botschaft und nicht eine niedergeschriebene Lehre ist. Mit dieser Frage befaßte er sich besonders intensiv in einer Predigt zum Epiphaniastag über Mt 2,1–12, gedruckt in seiner Kirchenpostille von 1522.²² Auch der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist oft das Thema seiner Darlegungen.²³ Hierbei sollte man nicht vergessen, daß bei Luther auch das mündlich verkündigte Evangelium an sich eine verborgene Größe ist. Gottes rettendes Wort kann ohne den Beistand des Heiligen Geistes nicht erkannt und angenommen werden.²⁴ Ebenso, wie man Christi Herrschaft nicht sehen kann,²⁵ sind das Evangelium und die Kirche Größen, die

182, bes. S. 157; László Pusztai, *Luthers Verständnis der notae ecclesiae nach der Schrift: „Von den Konziliis und Kirchen“*, 1539, Halle an der Saale 1943, S. 36. Der zitierte Text ist in WA 25, 97,31–32 zu finden.

19 WA 7, 721,9–15.

20 WA 22, 309,19–31.

21 WA 22, 309,34–36.

22 WA 10 I, 625,12–626,23.

23 Luther spricht in mehreren Schriften vom Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, beziehungsweise von ihrer Beziehung zueinander. Hier sollen nur einige Stellen erwähnt werden: WA 1, 361,1–3 (*Disputatio Heidelbergae habita*, 1518); WA 2, 466,3–7 (*In epistolam Pauli ad Galatas com.*, 1519); WA 10 I, 2,156,20–29 (*Adventspostille*, 1522); WA 10 III, 338,9–10 (*Sermon von Heiltumen*, 1522); WA 13, 119,23–26 (*Praelectiones in prophetas min.*, 1524–26); WA 18, 767,4–8 (*De servo arbitrio*, 1525); WA 46, 143,33–144,7 (*Predigten des Jahres* 1538).

24 Martin Doerne, *Gottes Volk und Gottes Wort*, in: *Luther Jahrbuch*, 14. Jg., München 1932, S. 70; Günter Jacob, *Luthers Kirchenbegriff*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Neue Folge, 15. Jg., Tübingen 1934, S. 16–32, bes. S. 24.

25 WA 4, 716,5; WA 17 I, 101,31–34.

wir nur im Glauben erkennen,²⁶ die aber unserem Verstand verschlossen bleiben.²⁷ Warum dies so ist, versuchte Luther mit Gottes Pädagogik zu erklären, der die Menschen davor bewahren möchte, sich zu sehr mit materiellen, irdischen Vorstellungen zu belasten und die geistlichen Dinge darüber zu vernachlässigen.²⁸ Er konnte sogar so weit gehen, den Teufel für diese „Verborgtheit“ der Kirche mitverantwortlich zu machen, denn dieser bewirke oft Mängel in der Kirche, durch die die Menschen verunsichert werden. Luther schließt letztlich nicht aus, daß Gott selbst – wenn auch aus anderen Gründen – ähnliches tun kann. Dies bedeutet: mehrere „Mächte“ können dazu beitragen, daß wir in unseren Gedanken falsche Vorstellungen von der Kirche bekommen. Deshalb muß daran festgehalten werden, daß die Existenz der Kirche eine Sache des Glaubens ist.²⁹

Ein weiterer Punkt, der in diesem Zusammenhang geklärt werden sollte, ist die Verbindung zwischen dem Evangelium und der Kirche. Als Luther sich mit dieser Frage befaßte, war die Verheißung von Jes 55,11 für ihn besonders wichtig.³⁰ Er war von der Zuverlässigkeit der göttlichen Zusage überzeugt, daß dort, wo das Evangelium gepredigt wird, es auch glaubende Menschen geben wird;³¹ wo aber keine Verkündigung stattfindet, gibt es keine Kirche, weil der Heilige Geist an diesem Ort nicht wirksam ist, ohne den niemand zum Glauben kommen kann.³² Durch dieses Verständnis der Beziehung von Evangelium und Kirche wird die Ekklesiologie des Wittenberger Reformators vor einer Spiritualisierung bewahrt.

Die Verborgtheit der Kirche schließt jede Möglichkeit aus, die Grenzen der Kirche genau zu bestimmen, da ja nur die Glaubenden zu ihr gehören³³ und wir keinem Menschen ins Herz sehen können; hinzu kommt, wie Luther anmerkt, daß die Glaubenden oft nicht wissen, ob sie mit Sicherheit zu dieser Gruppe von Menschen gehören.³⁴ Dabei kann uns weder die Meinung anderer Leute noch die Zugehörigkeit bestimmter Menschen zu dieser fromm aussehenden Gemeinschaft helfen.³⁵ Dennoch dürfen die Gläubigen

26 WA 31 II, 506,15–19; WA 7, 722,4–10; WA 2, 239,28–29.

27 WA.DB 7, 419,36–38.

28 WA 2, 752,36–753,9.

29 WA.DB 7, 419,38–421,4.

30 WA 3, 258,38; WA 3, 259,15–21; WA 50, 629,28–32.

31 WA 54, 405,1–12; WA 50, 629,32–630,2.

32 WA 51, 507,10–508,3.

33 WA 12, 370,17–24.

34 Albrecht Oepke, *Das neue Gottesvolk. In Schrifttum, Schauspiel, Bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950, S. 422f.

35 WA 18, 650,23–28.

darauf vertrauen, daß es nach Gottes Verheißung auf Erden immer „lebendige Heilige“ geben wird – sonst würde ja Christi Herrschaft am Ende sein.³⁶ Dies bedeutet, daß in Luthers Ekklesiologie Gottes Zusage und der Glaube die Verbindung herstellen zwischen dem Evangelium und der Kirche bzw. deren Gliedern.³⁷

Was der Reformator im Blick auf die enge Verbindung zwischen dem Evangelium und der Kirche erkannt hatte, und was er in seinen exegetischen, polemischen und katechetischen Schriften zu dieser Frage ausführte, das hat er auch als Maßstab angewendet, als er mit praktischen kirchlichen Problemen konfrontiert wurde. Besonders wertvoll waren ihm seine Einsichten für die Einschätzung des Verhältnisses einzelner sich christlich nennender Gruppen, Bewegungen und Traditionen zur Kirche Christi, zur „ecclesia universalis“. Dabei hatte Luther immer zwei Kriterien vor Augen. Das erste war die Frage, ob in der betreffenden Gemeinschaft das Evangelium rein verkündigt werde oder nicht. Wenn dies bejaht werden konnte, war ihm als zweites die Einstellung der Gruppe zur ecclesia universalis wichtig. Bei den Böhmischem Brüdern z. B., die nach Luthers Meinung ihre Verkündigung ganz auf die biblische Botschaft auszurichten versuchten, fand er dennoch eine Tendenz zur Isolierung von anderen Christen; er befürchtete daher, sie könnten durch solche Haltung das Evangelium verlieren.³⁸ Bei einem Zweig der böhmischen Bewegung, den Utraquisten, beobachtete Luther eine große Neigung zu Verhandlungen mit dem Papsttum – aus der Sehnsucht vieler Anhänger heraus, zur ecclesia universalis zu gehören. In diesem Fall warnte der Wittenberger Reformator sie vor den Gefahren eines solchen Schrittes. Er bot ihnen Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit den Kräften der deutschen Reformation an, die sich im echten Sinne als Glieder der Universalkirche verstanden.³⁹

Luther gegenüber hat das Papsttum sich immer darauf berufen, daß sich in seiner organisatorischen Struktur die universale Kirche verwirkliche. Doch der Reformator sah in dem Bestreben, dies in einer institutionellen Zentralisation zu demonstrieren, eine überaus gefährliche Tendenz; er befürchtete, das Evangelium werde dadurch aus seiner zentralen Stellung verdrängt. Und wenn dies geschehe, dann verschwinde auch die Einheit der Kirche, so Luther, auf die die römische Kirche so stolz sei.⁴⁰ Von dieser Position her

36 WA 50, 593,11–12.

37 Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, Tübingen 1910, S. 7f.

38 WA 11, 408–410; WA 30 III, 902–904; WA 30 III, 181,30–31.

39 WA 6, 79,14–20.

40 WA 50, 85,30–86,3; WA 54, 165,34–166,7.

versteht man Luthers Kritik an der Hierarchie der Papstkirche, die in seinen berühmten Thesen und aus vielen anderen Äußerungen, in Schriften und Predigten, zum Ausdruck kommt – wenn er beispielsweise davon spricht, daß ein Bischof kein Bischof ist, wenn er das Evangelium nicht verkündigt. Im Blick auf die entstehenden evangelischen Gemeinden sah Luther die Gefahr eines Klerikalismus nicht gegeben, da beim Vergleich mit der Papstkirche gewisse Ähnlichkeiten im Verhältnis von Evangelium und Amt nur äußerlicher Art seien.⁴¹ Bei der notwendigen Erneuerung der Kirche sollten neue Gebräuche nicht unbedingt abgelehnt werden, solange die zentrale Stellung des Evangeliums in der Kirche dadurch nicht gefährdet werde.⁴²

Bei der Klärung des Verhältnisses gegenüber den Schwärmern war es nicht ihre Lehre oder deren Konsequenzen im religiösen oder gemeinschaftlichen Leben, die Luther zu einer ablehnenden Haltung führten, sondern die Feststellung, das Evangelium stehe nicht im Mittelpunkt ihres Denkens.⁴³ Dies war auch der Grund, daß der Wittenberger Reformator sich kritisch gegen Zwinglis Schriftauslegung wandte, denn nach seiner Meinung konnte der Zürcher Kollege nur solche Teile der biblischen Botschaft annehmen, die nicht im Gegensatz zu seinem rationalistischen Denken standen; dies aber bedeutet für Luther eine Verstümmelung des Evangeliums.⁴⁴ Schließlich soll an dieser Stelle erwähnt werden, daß Luther durch sein Studium des Neuen Testaments sowie durch die Lektüre der christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte die Anschauung gewann, die Kirche der erwähnten Zeitperiode habe deutlich die Merkmale innerer Einheit und Universalität getragen, und er erklärt dies als eine Auswirkung der unangefochten zentralen Bedeutung des Evangeliums in den Gemeinden der Urkirche und der Alten Kirche.⁴⁵ Es war sein Eindruck, daß die Kirchen des Ostens mehr oder minder diese fundamentale Stellung des Evangeliums durch die Jahrhunderte bewahren konnten, und deshalb sah er mit Wohlwollen auf den Dienst jener Kirchen.⁴⁶

Nach der Beschäftigung mit Luthers Ekklesiologie hinsichtlich ihrer Bedeutung für seine Beurteilung anderer christlicher Gemeinschaften wenden wir uns nun der Frage zu: Was ist eigentlich das Evangelium nach Luthers

41 WA 10 III, 122,20–25; WA 39 II, 182,15–17.

42 WA 12, 192,34–193,3.

43 Hayo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*, Göttingen 1955, S. 28.

44 WA.BR 5, 78,1–79,13 (Nr. 1424).

45 WA 23, 64,15–30.

46 WA 2, 406,13–18.

Verständnis? Da hierzu schon sehr viel geschrieben worden ist, sollen hier nur die wichtigsten Aspekte und Einsichten zusammengefaßt werden.

Der Reformator sah im Evangelium ein Instrument, durch dessen Vermittlung Gottes Gnade zu uns kommt,⁴⁷ das Evangelium ist das Wort, in welchem das göttliche Erbarmen zu uns spricht,⁴⁸ es ist der Ruf, der uns Gnade zusagt,⁴⁹ in ihm empfangen wir Vergebung der Sünden und den Trost für unsere Seele.⁵⁰ Die Verkündigung des Wortes ist in Wirklichkeit Christi an uns persönlich gerichtete Predigt.⁵¹

Das Evangelium ist auch die göttliche Kraft, die den Christenmenschen ihre Gemeinschaft, die Kirche, erschafft. Das Wort geht nicht verloren ohne die Kirche, aber die Kirche ist verloren, wenn sie das Wort nicht hat. Deshalb kann gesagt werden, daß die Kirche unter dem Evangelium steht und nicht darüber. Das Wort beurteilt die Kirche, aber die Kirche kann kein Urteil über das Wort fällen. Sie kann auch keine bindenden Gebote erlassen, die sie selbst formuliert hat – sie kann vielmehr nur das lehren, wozu sie einen Auftrag durch das Wort erhalten hat. In diesem Sinne sagt uns das Wort, was die Kirche ist, und nicht die Kirche, was Gottes Wort ist.⁵² Luther war der Meinung, man könne eigentlich nichts über die Kirche sagen, ohne zugleich vom Evangelium zu sprechen, denn die Verkündigung des Evangeliums ist das einzige Zeichen, welches die Wirklichkeit der Kirche offenbart.⁵³ Wenn das so ist, dann können wir vielleicht die Frage stellen, ob die Universalität der Kirche nicht eine Konsequenz aus der Universalität des Evangeliums ist? Viele Äußerungen des Wittenberger Reformators deuten darauf hin, daß dies seine Überzeugung war: Gott hat es so verordnet, daß seine Botschaft auf der ganzen Welt, unter allen Völkern verkündet werde, damit sowohl Juden als auch Heiden den Segen des Evangeliums empfangen.⁵⁴ Freilich muß die Verkündigung so geschehen, daß die Menschen sie annehmen können.⁵⁵ Diese Äußerungen Luthers weisen klar darauf hin, daß das Evangelium in seiner Theologie einen universalen Charakter besitzt. Doch damit ist noch nicht gesagt, ob diese Universalität

47 WA 2, 509,13–15; WA 5, 298,37–40.

48 WA 24, 392,24–30.

49 WA 12, 259,8–10.

50 WA 50, 240,26–241,5.

51 WA.BR 3, 217,115–121.

52 WA 17 I, 99,21–100,19.

53 WA 7, 721,1–7; vgl. Gordon Rupp, *Luther and the Doctrine of the Church*, in: *Scottish Journal of Theology*, Vol. 9, Edinburgh 1956, S. 86 ff.

54 WA 24,392,19–24; weiterhin die hier in Anm. 26 erwähnten Zitate aus der WA.

55 WA 12, 259,10–13.

eng mit dem Wesen des Evangeliums zusammenhängt oder ob sie etwa mehr äußerlich mit ihm verbunden ist. Auch sollte untersucht werden, ob der universale Charakter des Evangeliums wirklich die Quelle der Universalität der Kirche ist, oder ob diese einen anderen Grund hat. Welche Antworten lassen sich aus den Schriften Luthers zu diesem Fragenbereich gewinnen?

Der Reformator befaßte sich zwar nicht systematisch mit der Lehre von den Kennzeichen der Kirche, er wußte aber sicherlich von den verschiedenen Studien zu diesem beliebten Thema der mittelalterlichen Theologen.⁵⁶ Selbstverständlich kannte er die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche, darunter den Text des Nicaenums, in dem die Merkmale der Kirche aufgeführt werden. Luther vermeidet im allgemeinen, von diesen vier Merkmalen als „Zeichen der Kirche“ zu sprechen – wenn er sich mit ihnen befaßt, dann betont er meistens, daß wir nur im Zusammenhang mit dem Evangelium über sie sprechen können, denn die Kirche ist das Geschöpf des Evangeliums.⁵⁷ Die im dritten Hauptteil des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel genannten Merkmale der Kirche sind die folgenden: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit (Katholizität) und Apostolizität. Obwohl sie miteinander eng verbunden sind und nicht ohne Probleme einzeln behandelt werden können, hat der Reformator dies doch gelegentlich getan.

Wenn er von der Einheit der Kirche spricht, dann verneint er ausdrücklich, daß diese durch eine monarchische oder hierarchische Organisationsform manifestiert werden könnte; da er in der Einheit in erster Linie eine Konsequenz des Evangeliums sieht, kann sie für ihn nur eine geistliche Wirklichkeit sein. Diese These kommt bei Luther an vielen Stellen vor, sehr oft z. B. bei der Erklärung von Joh 17.⁵⁸

Natürlich ist auch die Heiligkeit der Kirche für ihn eine Folge des Evangeliums: Christus schenkt seine eigene Heiligkeit seiner Kirche durch das Evangelium, dieses macht die Kirche gerecht und heiligt auch ihre Glieder.⁵⁹ Wenn Luther dies hervorhebt, dann tut er das in einem gewissen Gegensatz zur römischen Kirche, in der zu seiner Zeit zumeist die Heiligkeit der Kirche mit dem Besitz der Sakramente begründet wurde. Im selben Zusammenhang distanziert sich Luther aber auch von den Schwärmern, die zwar erkannt haben, daß der Heilige Geist durch eine Veränderung der Lebensfüh-

56 László Pusztai (wie Anm. 18), S. 13.

57 Conrad Bergendorff, *The One, Holy Catholic Apostolic Church*, Rock Island (Illinois) 1953, S. 56f.

58 WA 28, 190,33–191,23.

59 WA 50, 625,23–26; WA 5, 58,39–42.

rung die einzelnen Glieder der Gemeinde erneuert und sie auf diese Weise heiligt, die aber zugleich – nach dem Verständnis des Reformators – das Wirken des Geistes von Gottes Wort und von den Sakramenten trennen.

Auch zum Stichwort „Apostolizität“ gibt Luther nicht die Erklärung, die in der Kirche des Papsttums geläufig war. Dort sah man in der angeblich ununterbrochenen Kette des Dienstes der Bischöfe und der Treue zu alten Traditionen der Gemeinde in Rom die Garantie für die enge Verbindung mit den Aposteln und ihrem Wirken. Für Luther dagegen war es allein Gottes Wort, das uns Menschen in der Heiligen Schrift gegeben ist, welches die Christen mit den Aposteln verbindet. Diese These wurde von ihm schon in seiner Schrift über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche von 1520 vertreten.⁶⁰ Darin behandelt er eine Reihe von Dingen, die im Gegensatz zur Apostolizität der römischen Kirche stehen, wie die unklare Trennung von Gottes Geboten und menschlichen Verordnungen, die Zahl und Definition der Sakramente, die Frage der Gültigkeit von Zusagen, welche die Kirche macht, die aber nicht von Gott gegeben sind und ähnliches.⁶¹ Auf der anderen Seite unterstreicht er, daß die evangelischen Gemeinden sich durchaus apostolisch nennen dürfen, weil in ihnen das Evangelium verkündigt wird, das einst von den Aposteln gepredigt wurde.

Aber was sagt Luther über die Katholizität der Kirche? Ist es möglich, Luthers Gedanken folgend nachzuweisen, daß auch dieses Merkmal der Kirche eine Auswirkung der Universalität des Evangeliums ist? Als erstes sei hier angemerkt, daß das Adjektiv „katholisch“ ein sehr komplexes Wort ist. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich mehrere Forscher mit dieser Frage eingehend beschäftigt.⁶² Zum anderen sei darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „Katholizität“ traditionsgemäß auch den Begriff „Kontinuität“ beinhaltet. Mit letzterem Terminus hat sich ein deutscher Theologe, Wolfgang Höhne, in einer 1963 veröffentlichten Arbeit ausführlich befaßt.⁶³ Auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll diesen Fragen weiter nachgegangen werden, vor allem im Blick auf die schon angesprochene Universalität des Evangeliums. Da dies nur mit einer eingehenden Textanalyse durchgeführt werden kann, sollen die folgenden zwei Kapitel dieser Ausarbeitung der Untersuchung der angesprochenen Frage dienen.

60 Conrad Bergendorff (wie Anm. 57), S. 10.

61 Ebd., S. 9.

62 Z. B. Gustaf Aulén, *Reformation und Katholizität*, Stockholm 1959, S. 234 f.

63 Wolfgang Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin/Hamburg 1963.

2. Der Bereich des Evangeliums

In Studien, die sich mit Luthers Bibelverständnis befassen, wird oft darauf hingewiesen, daß der Reformator das Evangelium nie so verstanden hat, als ginge es in ihm nur um eine Beschreibung von Ereignissen oder um eine Zusammenfassung von Lehrstücken. Nach seinem Verständnis geht es im Evangelium um Gottes Botschaft, die sich direkt an die Menschen richtet und sein Erbarmen mit ihnen offenbart.⁶⁴ Luther war bemüht, dies in jedem Teil der Heiligen Schrift nachzuweisen,⁶⁵ aber er hob immer wieder hervor, daß es Jesu Christi besondere Aufgabe war, diese neue, frohe Botschaft zu bezeugen – durch seine Verkündigung und auch mit seinem Leben und Tun. Deshalb konnte er das Evangelium geradezu mit Christus identifizieren. Dabei war ihm wichtig, daß die Verkündigung des Evangeliums mit dem Ende des Lebensweges Jesu und mit dem Abschied von seinen Jüngern nicht abgeschlossen ist. Insbesondere in seinen Predigten zum Himmelfahrtstag hat sich Luther immer wieder zu Inhalt, Ziel und Bedeutung des Missionsbefehls geäußert und dabei hervorgehoben, wie wichtig der Auftrag von Mk 16,15 für die ist, die Christus nachfolgen wollen.⁶⁶ Dieser Text enthält für Luther nicht nur einen bestimmten Befehl,⁶⁷ der Auferstandene offenbart auch seine unbeschränkte Macht. Die Jünger werden mit diesem Tage hinausgesandt in die Welt, wo sie ohne Furcht die gute Nachricht weitersagen sollen. Dieser Auftrag, der die Jünger zur Ausrichtung einer zeitlich unbegrenzten Aufgabe ermutigt, ist in keiner Weise den Befehlen der Herrscher dieser Welt vergleichbar.⁶⁸ Nur Christus verfügt über die Vollmacht, solche Aufträge zu erteilen,⁶⁹ denn er ist wahrer Gott, er ist der Herr der Schöpfung.⁷⁰ Er ist größer als alle irdischen Herren, größer sogar als die Engel.⁷¹ Er hat seinen Platz eingenommen zur Rechten des Vaters, er nimmt teil an der Herrschaft Gottes über die Welt. Dies bedeutet freilich nach dem Verständnis Luthers nicht, daß Christus nun seine treuen Nachfolger allein gelassen hätte, er ist vielmehr allen Geschöpfen jetzt noch

64 WA 12, 556,9–17.

65 WA.BR 3, 216,88–91.

66 Alle deutschen Bibelzitate aus: DIE BIBEL oder die ganze HEILIGE SCHRIFT des Alten und Neuen Testaments. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Hergestellt 1961 in den Werkstätten der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgarts.

67 WA 20, 348,9–13.

68 WA 21, 387,1–14.

69 WA 41, 592,21–23.

70 WA 41, 75,14–16.

71 WA 41, 592,38–593,1.

näher.⁷² Das Geschehnis der Himmelfahrt, vierzig Tage nach der Auferstehung, bestätigt uns Christi bleibende Gegenwart und seine Majestät.⁷³ Deshalb besteht der Bericht von der Himmelfahrt in den Evangelien – wie der Reformator betont – nicht aus zwei unverbunden nebeneinander stehenden Begebenheiten, der Aussendung der Jünger und dem Abschied von ihnen, sondern es wird in zweierlei Weise eine Wahrheit verkündigt: Christus ist nun der Herr der ganzen Schöpfung.⁷⁴ Das Wort „Kreatur“, das in diesem Zusammenhang verwendet wird, hat für den Reformator besondere Bedeutung. Er merkt an,⁷⁵ die Jünger sollten bei Markus nicht angehalten werden, auch den Bäumen, Steinen, Bergen und Gewässern zu predigen, sie werden aber an ihre Pflicht gemahnt, in jedem Teil der Erde – die Werke der Schöpfung vor Augen – öffentlich Gottes Wort zu verkünden. Luther kann sogar davon sprechen, auch der Teufel und seine Schar sollten die frohe Botschaft hören.⁷⁶ Es fällt auf, daß Luther in diesem Zusammenhang so großen Wert legt auf die Erwähnung der öffentlichen Wortverkündigung. Er vertritt die Meinung, Christus habe die Gefahr vermeiden wollen, daß aus dem Evangelium, das er in lebendiger Weise verkündigte, am Ende eine schriftliche Mitteilung oder eine trockene Lehre werde. Dies hätte außerdem die Gefahr der Bildung von kleinen, in sich abgekapselten, selbstzufriedenen Gruppen mit sich bringen können, die mehr mit ihrer eigenen Erbauung als mit der Ausbreitung des Evangeliums beschäftigt wären. Ein solches Verhalten aber würde entschieden im Gegensatz zum Charakter des Evangeliums stehen, welches das Heil aller Menschen zum Ziel hat. Für Luther bedeutet dies: Weder die Gebiete der Erde, die in der Zeit nach der Himmelfahrt Christi von den Aposteln nicht besucht werden konnten, noch die Erdteile, die erst später entdeckt wurden, sind von der Zusage des Evangeliums ausgeschlossen.⁷⁷ Er betont, die Predigt des Heils dürfe keinesfalls auf solche Länder begrenzt werden, in denen schon die Apostel tätig waren,⁷⁸ sonst würden ja viele Völker von der Entscheidung für die Annahme der Botschaft ausgeschlossen. Zwar hat die Königsherrschaft Christi in Jerusalem begonnen, sie hat sich aber seitdem über viele andere Länder ausgebreitet. Der Reformator sieht darin eine ganz neue Entwicklung in der Ge-

72 WA 12, 562,15–26.

73 WA 12, 564,21–25.

74 WA 41, 74,22–25.

75 WA 10 III, 143,17–23.

76 WA 34 I, 423,100–424,4.

77 WA 10 III, 139,17–24.

78 WA 41, 593,1–2; WA 20, 384,9–13.

schichte der Menschheit, denn das Königreich Christi ist keiner anderen Herrschaft in der Welt vergleichbar. Für Luther erklärt sich daraus, warum Römer und Juden in der Vergangenheit Christus und sein Reich nicht annehmen konnten und warum in seiner Gegenwart der Papst und dessen Gefolgschaft sich ebenfalls dem Herrsein Christi verschließen.⁷⁹

Luther besaß recht gute Kenntnisse über die Erfolge und Grenzen der Missionsarbeit der Kirche. Die Apostel haben diese Arbeit begonnen, konnten sie aber nicht zu Ende führen.⁸⁰ Für Luther ist bemerkenswert, daß kein Apostel, der Jünger Jesu war, bis nach Deutschland gekommen ist.⁸¹ Er geht davon aus, daß die Ausbreitung der Botschaft Christi noch durch viele Generationen fortgesetzt werden muß,⁸² daß sie im Auftrag des Herrn bis zum Jüngsten Tag sich erstrecken wird.⁸³ Dies bedeutet aber nicht – so Luther –, daß das Wort Gottes überall sichtbare Früchte hervorbringen würde oder überall dort, wo es einmal verkündigt wurde, für immer eine bestimmende Größe bliebe. Andererseits werde es keinem Feind des Evangeliums gelingen, dessen Ausbreitung ganz zum Stillstand zu bringen.⁸⁴ Luther sieht freilich eine Gefährdung, die dadurch entsteht, daß die Botschaft der Gnade in Christus vermengt wird mit der Forderung nach ergänzenden menschlichen Werken, die angeblich das Heil erst garantieren. Der Reformator unterstreicht an dieser Stelle die Bedingungslosigkeit des Evangeliums,⁸⁵ er verweist auf Mk 16,16, wo es in dem Wort des Auferstandenen allein auf den Glauben ankommt, d. h. auf das Annehmen der Botschaft.⁸⁶

Die bisher zitierten Aussagen stammen hauptsächlich aus Predigten, aber auch in seinen Psalmenauslegungen geht der Wittenberger Reformator auf die uns beschäftigenden Fragen ein. Schon in seiner ersten Vorlesung an der Universität weist er bei der Behandlung von Ps 33 auf das Werk der Apostel hin, die durch ihre Predigt Menschen aus verschiedenen Ländern der Erde in der Kirche gesammelt haben.⁸⁷ In einer Glosse zu Ps 98 spricht er davon, daß Christus überall dort anwesend ist, wo das Evangelium verkündigt wird.⁸⁸ Oft bezog sich Luther in seinen Predigten zum Himmel-

79 WA 27, 132,3–17; WA 34 I, 424,27–425,19; WA 41, 594,22–27.

80 WA 2, 476,33–37; WA 10 III, 139,24–140.

81 WA 17 I, 257,19–23.

82 WA 10 III, 144,8–10.

83 WA 21, 388,6–10; WA 10 III, 139,17–24.

84 WA 21, 387,31–388,5.

85 WA 27, 132,3–17.

86 WA 15, 550,25–26; WA 34 I, 425,18–19.

87 WA 3, 179,9–11; WA 3, 183,24–25.

88 WA 4, 118,19–31.

fahrtstag auf Ps 19,3;⁸⁹ zum Vers 5 desselben Psalms merkt er an, durch den Mund der Apostel, durch ihre Predigt spreche der Heilige Geist zu den Menschen, und so sei der Geist tätig in aller Welt.⁹⁰ Luther weiß von der Befürchtung, die christliche Kirche könne in ihrem Bestand bedroht sein – demgegenüber beruft er sich auf den genannten Psalm, der ihm eine Verge-
wässerung dafür ist, daß niemand den Lauf des Evangeliums (ebensowenig wie das Scheinen der Sonne) einschränken kann – am Ende wird das Scheitern der Bemühungen der Feinde Gottes offenbar sein.⁹¹ Es darf aber kein Zwang auf die Menschen ausgeübt werden, sie werden eingeladen, das Evangelium in voller Freiheit anzunehmen.⁹²

Wie schon erwähnt, hat Luther immer wieder betont, daß die Predigt der Botschaft – nach dem Willen des Herrn der Kirche – öffentlich geschehen solle. Weder geographische noch andere Schwierigkeiten sollen den Lauf des Evangeliums hemmen oder seinen Einflußbereich einschränken;⁹³ daselbe gilt von kulturellen Unterschieden.⁹⁴ Auf diese Weise soll jeder Ort bis zum Jüngsten Tag die Möglichkeit haben, die rettende Botschaft zu hören.⁹⁵ Dennoch ist es für Luther klar, daß man das Evangelium nicht überall bereitwillig annehmen wird.⁹⁶ Die Arbeit, die die Apostel begonnen haben, ist nicht zum Abschluß gekommen; sie muß fortgeführt werden. Der Reformator verweist auf die Missionierung Deutschlands, die erst mehrere Jahrhunderte nach der Zeit der Apostel möglich wurde. In seinen Schriften wird auch mehrere Male auf die „neue Insel“ hingewiesen, die erst vor kurzem entdeckt wurde. Es ist möglich, daß Luther dabei an die Entdeckung von Amerika dachte. Er erwähnt diese Entdeckung, um auf die großen Aufgaben hinzuweisen, die bei der Verkündigung des Evangeliums noch vor den Boten Christi liegen. Dabei war er sich der Tatsache wohl bewußt, daß es in der damals bekannten Welt, auch in fernen Ländern, christliche Kirchen gab. Die Kirche ist dabei für ihn die Gemeinschaft aller getauften, gläubigen Christen, die zu einem Hirten gehören, ganz gleich, in welcher Stadt, in welchem Land, in welchem Teil der Welt sie – oft zerstreut – leben.⁹⁷

89 „Ein Tag sagt’s dem andren, und eine Nacht tut’s kund der andern.“

90 WA 5, 547,13–31.

91 WA 31 I, 580,15–18; WA 31 I, 582,30–33; WA 56, 422,7–9.

92 WA 11, 268,19ff; weiterhin Gottfried Forck, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin 1959, S. 86; Karl Holl, *Luther und die Mission*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 3: *Der Westen*, Tübingen 1928, S. 243.

93 WA 2, 432,33–433,7; WA 47, 235,34–236,7.

94 WA 47, 234,34–40.

95 WA 41, 187,26–28.

96 WA 15, 31,33–32,14.

97 WA 30 II, 421,19–21.

Wenn man die in diesem Abschnitt erwähnten Äußerungen des Wittenberger Reformators zusammenfassen möchte, so ist darauf hinzuweisen, daß sowohl in seinen Predigten wie auch in seinen Schriften das Wort „Evangelium“ im allgemeinen verbunden ist mit Wendungen wie „in der ganzen Welt“ oder ähnlichen Ausdrücken.⁹⁸ Für Luther besteht eine enge Verbindung zwischen dem Evangelium und der Welt (Erde). Die frohe Botschaft und die Schöpfung gehören nach Gottes Willen zusammen. Und dadurch, daß Gott das Evangelium in die Welt sandte, hat für die Menschheit eine neue Zeit begonnen.

In den zitierten Texten ist aber auch die Rede von Christi königlicher Macht und von seiner Teilhabe an Gottes Herrschaft über das Weltall (Universum). Diese beiden Geschehnisse, einerseits der Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern dieser Erde und andererseits die Offenbarung der königlichen Majestät Christi, treffen – nach Luther – zusammen im Ereignis der Himmelfahrt. Doch ist dies nicht eine zufällige Begegnung, es handelt sich vielmehr um die zwei Seiten derselben Wirklichkeit. Die unbegrenzte göttliche Herrschaft über die Schöpfung wird in der Verkündigung des Evangeliums für die ganze Welt offenbar.

Nur sehr selten behandelt Luther die zwei Seiten des erwähnten Geschehens unabhängig voneinander, und nie sind sie für ihn austauschbar. Nach seiner Vorstellung könnte die Botschaft nie die ganze Welt erreichen, wenn Christus nicht gleichzeitig am Himmelfahrtstag zum Herrscher der Welt und zum Herrn über die Schöpfung erhoben worden wäre; auf der anderen Seite wäre die ganze Wirklichkeit Gottes ohne das Evangelium der Menschheit nicht bekannt geworden. So kann man sagen, daß sich der weltumspannende (universale) Charakter des Evangeliums sich letzten Endes ergibt aus der Einheit Jesu Christi mit Gott dem Vater, dem Schöpfer und Erhalter, und mit dem, der alles zur Vollendung bringt.

(Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch der Berliner Bischof Gottfried Forck, der als Lutherforscher von einem anderen Ausgangspunkt her das Problem der Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther untersucht hat.⁹⁹ Es wäre aufschlußreich, seine Untersuchungen hier weiter zu verfolgen – da jedoch die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit und der Studie von G. Forck zu verschieden ist, soll darauf verzichtet werden.)

Um die Gedanken Luthers über die Universalität der Kirche weiter zu verfolgen, soll im nächsten Abschnitt nun noch der Frage nachgegangen

98 WA 50, 628 (Gottes Wort, die Taufe, das Abendmahl, Schlüssel [der Vergebung], das Amt [des Wortes], das Gebet und das heilige Kreuz).

99 Gottfried Forck (wie Anm. 92), S. 85 f.

werden, wer die Menschen sind, denen als Bewohnern der „weiten Welt“ das Evangelium gepredigt werden soll.

3. Das Evangelium als Gottes universale Einladung

Im vorangehenden Kapitel ist versucht worden, aufgrund der Predigten des Wittenberger Reformators zum Himmelfahrtstag seine Gedanken zum Missionsbefehl herauszuarbeiten. Vielleicht können die Auslegungen Luthers zu den Texten des ersten und zweiten Sonntags nach dem Trinitatisfest eine ähnliche Hilfe sein, um darzulegen, wie er Gottes universale Einladung in seine Gemeinschaft verstanden hat. In den erwähnten Schriftstellen ist das Verb „einladen“ von zentraler Bedeutung. Zu Luthers Zeit predigte man am 1. Sonntag nach Trinitatis über das Gleichnis vom großen Abendmahl.¹⁰⁰ Aus seinen Auslegungen ist zu erkennen, wie er die Einladung des Gleichnisses auffaßte und welche Vorstellung er von den zum Mahl Eingeladenen hatte.

In einer Predigt von 1523 sagt Luther, er erkenne in der einladenden Person, also in dem König oder dem Hausherrn, Christus selbst oder das Evangelium. Dieses Gleichnis, fährt er fort, lehrt uns, was die Verkündigung bedeutet.¹⁰¹ Er legt auch dar, warum sich die Aussendung der Knechte auf das Evangelium bezieht und nicht auf das Gesetz,¹⁰² er verweist auf die Ausbreitung der Menschheit.¹⁰³ Er verweilt in seiner Auslegung auch ein wenig bei den „Landstraßen“ und „Zäunen“.¹⁰⁴ Nach seiner Auffassung ist in diesem Text von der zuerst ergangenen Einladung an die Juden die Rede, die aber die Gunst des Hausherrn nicht genügend beachtet haben. Deshalb wurde die Einladung an andere weitergegeben.¹⁰⁵ So wie das Abendessen die letzte Mahlzeit des Tages ist, meint Luther, so ist das Evangelium Gottes letztes Wort für die Welt.¹⁰⁶ Die Knechte, die die Einladung weitergeben sollen, sind die Apostel, die nur eine Aufgabe haben, das Evangelium auszubreiten.¹⁰⁷ In seiner Predigt erwähnt er im Blick auf die zuerst eingeladene

100 Lk 14,16–24.

101 WA 11, 131,11–13.

102 WA 11, 131,25–31.

103 WA 11, 131,31–33.

104 WA 11, 131,23,25–26.

105 WA 11, 133,24.

106 WA 12, 598,19–22.

107 WA 12, 598,22–28.

Gruppe, daß Jesus selbst seine Jünger am Anfang seiner Tätigkeit angehalten hat, weder auf die Straßen der Heiden noch in die Städte der Samariter zu gehen.¹⁰⁸ Erst als die Juden die Einladung eindeutig ablehnten, habe die den Jüngern gegebene Anweisung geändert werden müssen. Später habe auch Paulus erkennen müssen, daß die Juden, denen er sich mit seiner Botschaft immer zuerst zuwandte, das Evangelium nicht annehmen würden.¹⁰⁹

In einer Predigt von 1526 kehrte der Reformator wieder zu diesem Thema zurück. Hier legt er den Nachdruck darauf, daß die Jünger in eine Welt gesandt werden, in der Ablehnung und viel Böses auf sie warten¹¹⁰ – dennoch ermutigt Jesus sie, sich nicht in Höhlen zu verstecken oder in die Wüste zu fliehen.¹¹¹

Drei Jahre später ergänzt der Reformator das Gesagte mit dem Hinweis darauf, daß in Jesu Lebenszeit die großen und führenden Leute seine Botschaft nicht angenommen haben, die einfachen Menschen aber, die Hirten und Fischer, eine andere Einstellung hatten. Deshalb habe Jesus sich ihnen besonders zugewandt. Dies, so meint Luther, bedeute einen großen Trost für viele seiner Zeitgenossen, die befürchteten, von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen zu sein, weil sie zu den Niedrigen und Geringen gehören.¹¹² In derselben Predigt stellt er das Handeln Gottes an den Menschen als vorbildlich heraus: Er handelt nicht wie die Tyrannen dieser Welt, er gewährt die Freiheit der Entscheidung und zwingt niemanden, zu ihm zu kommen. Wir sollten dies von ihm lernen.¹¹³ Um dies zu unterstreichen, weist Luther bei der Auslegung des Gleichnisses Mt 22,1–14¹¹⁴ besonders auf die Ausdrücke „wen ihr findet“ und „ladet ein zur Hochzeit“ hin: Diese Worte schließen nach seinem Verständnis jeden Zwang aus. Alle, ohne Ausnahme, werden eingeladen, zum Fest des Königs zu kommen. So ist auch das Evangelium ein Angebot Gottes für alle Menschen. Und alle, die es annehmen, haben Anteil an der Vergebung der Sünden, am Sieg über Hölle und Tod, sind Erben des ewigen Lebens.¹¹⁵

108 Mt 10,5.

109 WA 12, 600,11–21.

110 WA 20, 438,15–19.

111 „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.“

112 WA 29, 392,29–393,5.

113 WA 29, 393,5–8.

114 Mt 22,2–14.

115 WA 37, 181,15–21.

Interessant ist, wie Luther einige Einzelheiten des Gleichnisses deutet. Er sieht sich selbst und seine Mitchristen als solche an, die an den Landstraßen und bei den Zäunen wohnen.¹¹⁶ Die Worte „Hecken“ und „Zäune“ werden von ihm so erklärt, daß auch die Menschen von Gott gerufen werden, die auf der anderen Seite des Zaunes wohnen, d. h. die Gott nicht richtig ehren konnten,¹¹⁷ die nichts von seinem Gesetz wußten.¹¹⁸ Der Reformator geht in seiner Auslegung des Lukas-Textes auch der Frage nach, warum der Hausherr seine Knechte zweimal mit einer Einladung aussendet. In der ersten Einladung sieht er das Pfingstereignis als Hintergrund, die zweite bezieht er auf den Beschluß der Apostel in Jerusalem, das Evangelium auch zu den Heiden zu bringen.¹¹⁹ Schließlich stellt er die wichtige Frage: Warum braucht der König oder Hausherr ein volles Haus für sein Festmahl? Die Antwort findet er darin, daß der Einladende, von dem hier die Rede ist, eigentlich Christus ist. Dieser hätte die Macht, alle Ungläubigen zu vernichten – er tut es aber nicht, er will alle, die von seinen Boten angesprochen werden, an seinem Tisch, in seiner Gemeinde finden. Daß das Ende der Welt noch nicht gekommen ist, hat damit zu tun, daß der Herr jedem die Möglichkeit des Glaubens geben möchte.¹²⁰ Luther verweist in diesem Zusammenhang auf Berichte, die davon erzählen, wie täglich neu Heiden den Weg zum Glauben finden, viele seien sogar davon überzeugt, daß noch vor dem Ende der Welt auch die Juden zum Glauben an Christus kommen werden.

An dieser Stelle geht der Reformator auf das Verhältnis ein zwischen der Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen und der universalen Einladung Christi in sein Reich. Bei der Erörterung dieses Problems unterstreicht er, daß mit der Einladung zur Teilhabe an den Gaben des Evangeliums keinerlei Vorbedingungen (Qualifikationen) eine Bedeutung haben. Zwar haben die Juden als erste von Gott eine Zusage erhalten, was der ersten Einladung des Gleichnisses entspricht, nach der Erscheinung Christi jedoch haben sie kein besonderes Privileg. Auch einige Charakterzüge des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg¹²¹ bezeugen für Luther die Universalität der Berufung. Wenn Gott wirklich die Liebe ist, dann müssen wir verstehen, daß er die Gaben des Evangeliums nicht nur dem Volk des Alten Bundes, also den zuerst Gerufenen geben will, sondern auch denen, die später in die Arbeit eingetreten sind – ohne freilich seine Zusage an

116 WA 41, 289,25–29.

117 WA 41, 289,12–13; WA 46, 441,12–17.

118 WA 37, 181,11–14.

119 WA 46, 441,18–21.

120 WA 41, 289,20–25.

121 Mt 20,1–16.

Israel für ungütig zu erklären. Der Reformator hat jedoch den Eindruck, daß viele Juden wohl oft längere Diskussionen über diese Fragen mit den Boten des Evangeliums haben, die Botschaft aber dennoch nicht annehmen und darüber das Evangelium und seine Gaben verlieren.¹²²

In einer anderen Predigt über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg spricht Luther über die „Gleichheit“ der Angesprochenen. Auch wenn sie zu verschiedenen Zeitpunkten in die Arbeit gerufen wurden, muß keiner sich in der Gemeinschaft Christi zurückgesetzt fühlen¹²³ – alle bekommen ja dieselben Gaben, unabhängig davon, wann und von wo sie kamen.

Auch bei der Auslegung von Joh 10,16 – wo von zwei Herden von Schafen die Rede ist – sieht der Reformator in der ersten Gruppe, den Schafen „vom ersten Stall“, das Judentum dargestellt, dem zuerst das Evangelium gesandt wurde, die Schafe vom „zweiten Stall“ sind für ihn dagegen solche Menschen, die zunächst Heiden waren und erst später berufen wurden. Nur wenn das Evangelium auch ihnen angeboten wird, kann die eine Kirche entstehen.¹²⁴ So gehören auch die Schafe aus dem zweiten Stall nach dem Willen Gottes zur Herde des guten Hirten und können mit den Söhnen und Töchtern der zuerst Berufenen „Brot essen“, denn die frohe Botschaft gehört auch ihnen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie nicht ebenso aus dem Glauben wieder herausfallen können, wie die Angehörigen der ersten Gruppe.¹²⁵

Bei der Auslegung dieser Texte geht Luther davon aus, man könne die Heilsgeschichte in zwei Perioden einteilen. In dem ersten Zeitabschnitt wirkte Christus persönlich auf dieser Erde, er predigte und erfüllte in seinem Tun den Willen seines Vaters. So wurde er zum Erlöser der Menschheit. Der zweite Zeitabschnitt begann mit dem Pfingsttage, als der Geist auf die Apostel ausgegossen wurde. Dies ist die Periode des Evangeliums, in der der Auferstandene von seinem Thron her Anteil hat an der Herrschaft über die Welt.

Während er sich in seiner Wirksamkeit auf Erden zu den „verlorenen Schafen vom Hause Israel“ (Mt 15,24) gesandt wußte¹²⁶ und nur jenen Heiden sich zuwandte, die von selbst zu ihm kamen, stellt Christus nun alle seine Schätze der ganzen Menschheit zur Verfügung, das Evangelium wird allen Völkern angeboten.¹²⁷ Für Luther ist wichtig, daß es schon im Alten Testament einige Stellen gibt, wo davon die Rede ist, in der letzten Zeit

122 WA 9, 562,30–32; WA 9, 565,10–21.

123 WA 37, 275,24–276,10.

124 WA 12, 540,1–7.

125 WA 17 I, 82,6–14.

126 „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24).

127 WA 20, 287,1–3.

werde Gott alle Völker um sich versammeln. Unter Bezug auf die jüdische Sitte, die Nachbarn zum Passahfest einzuladen, führt Luther aus, es sei die Aufgabe der Christen, alle ihre Nachbarn zu dem Osterlamm, Christus, einzuladen.¹²⁸

Auch am Fest der Erscheinung des Herrn, dem Epiphaniastag, hat der Reformator einige Male gepredigt. Entsprechend der alten Tradition hat er dabei die Einladung an die Heiden in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt. Er betonte, es sei Christi Wunsch gewesen, daß nicht nur ein kleiner Kreis von wenigen ihn als König anerkennen sollte, auch die Völker seien eingeladen, ihn als Herrn anzunehmen.¹²⁹

Einige Male hat sich Luther auch mit dem alttestamentlichen Text des Epiphaniastages aus Jes 60 befaßt.¹³⁰ Schon in seiner Kirchenpostille von 1522 findet sich eine Auslegung, bei der Luther auf jüdischer Seite Ablehnung des Evangeliums (des Lichtes) sieht, dem gegenüber die Heiden das Evangelium annehmen und nun in seinem Lichte wandeln.¹³¹ Dies bedeutet für ihn freilich nicht, daß diese Völker nun vollkommen christlich seien, durch das Evangelium gebe es aber in diesen Völkern Menschen, die an Christus glauben.¹³² Als der Reformator vierzehn Jahre später erneut über diesen Text predigt, weist er vor allem darauf hin, daß viele Jahrhunderte vergehen mußten, bis diese Prophezie sich erfüllt hat.¹³³

Erneut sieht er in der Verhärtung der Juden (Joh 1,11) den Anstoß dafür, daß Gott die Tür seines Reiches für die Heiden weit öffnet,¹³⁴ über denen seither das Licht scheint und viel Segen in ihr Leben bringt.¹³⁵ Das aufgehende Licht von Jes 60 bezieht Luther auf die Erscheinung Christi – immer noch gibt es viel Dunkelheit in der Welt, doch diejenigen, die das Evangelium haben, sehen Christus, das Licht der Welt, das schon im Alten Testament aufleuchtete.¹³⁶

Natürlich hat Luther nicht nur über den alttestamentlichen Text dieses Festtages gepredigt, auch das Evangelium aus Mt 2 wurde von ihm ausgelegt.¹³⁷ Es gibt eine längere Predigt von ihm, in der er davon spricht, daß die

128 WA 16, 215,29–216,16; WA 16, 215,7–216,2.

129 WA 34 I, 32,3–8.

130 Jes 60,1–6.

131 WA 10 I, 1,159,15–21.

132 WA 10 I, 1,554,14–555,5.

133 WA 41, 506,35–507,2.

134 „Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11).

135 WA 41, 507,2–12.

136 WA 49, 203,31–204,3; WA 49, 33,27–34,20.

137 Mt 2,1–12.

drei weisen Männer, die nach Bethlehem kommen, die erste Gruppe der Heiden bilden, die durch das Evangelium zum Glauben gekommen sind. Sie kannten zunächst weder die Gebote noch die Propheten, handelten vielmehr nach den Überlegungen ihrer Vernunft. Sie wurden aber erleuchtet, machten sich auf den Weg zur Krippe und fanden dort Christus. So sollen alle Heiden zur Kirche kommen, wo das Evangelium erschallt und sie Christus finden können.¹³⁸

Schließlich sei erwähnt, daß der Wittenberger Reformator 1540 in der Epiphaniasszeit eine Reihe von Predigten hielt und dabei auch den 72. Psalm auslegte. Er hält diesen Psalm für besonders geeignet, um an ihm die Botschaft dieser Zeit des Kirchenjahres deutlich zu machen, denn hier werde davon gesprochen, wie sich Christus den Heiden offenbart hat.¹³⁹

Die im dritten Vers des Psalms erwähnten Berge bezieht er auf die christliche Kirche, weil in ihr die gute Botschaft öffentlich verkündigt wird und in die Welt weit ausstrahlt. Das Evangelium ist gleich einem Licht, das man auf einen hohen Leuchter gestellt hat, damit alle Menschen es sehen sollen und die Botschaft verstehen können.¹⁴⁰ In dieser werden uns Frieden und Gerechtigkeit zugesprochen, ein großer Trost insbesondere für alle Leidenden und Armen.¹⁴¹

Die Ausbreitung der guten Nachricht, die durch die Apostel von Jerusalem aus begonnen hat, sieht Luther noch lange nicht an ein Ende gekommen, auch wenn schon in vielen Ländern, über das ehemalige Römische Reich hinaus, die christliche Botschaft verkündigt wird. Diese Arbeit wird erst mit dem Jüngsten Tag beendet werden. Nach Luthers Auffassung ist noch nie in der Weltgeschichte ein so großes Reich entstanden wie die Kirche Jesu Christi. Das sollte auch bei dem Satz aus dem Glaubensbekenntnis bedacht werden: Ich glaube eine christliche Kirche. Der Papst – so der Reformator – erkennt nur solche als Christen an, die sich ihm unterwerfen. Christus aber ist allen nahe, wenn sie nur glauben und getauft sind, wenn sie das Evangelium hören, die Vergebung der Sünden annehmen und das Zeugnis einmütig ablegen.

Die unterschiedlichen Sprachen der Christen sind kein ernsthaftes Hindernis für die Einheit der Gemeinschaft im Glauben.¹⁴² Die Herrschaft Christi, die seit 1500 Jahren in der Taufe, im Hl. Abendmahl, im kirchlichen

138 WA 10 I, 1,628,21–25.

139 WA 49, 11,25–28.

140 WA 49, 17,38–18,10.

141 WA 49, 18,29–36.

142 WA 49, 33,17–34,20.

Amt und in der Vergebung der Sünden wirksam war, wächst – so meint es Luther zu seiner Zeit feststellen zu können – sogar unter den Türken. Er sieht darin ein Zeichen für die göttliche Kraft des Evangeliums.¹⁴³

Außer in seinen Predigten hat sich Luther natürlich auch an anderer Stelle zur Frage der Ausbreitung des Wortes Gottes geäußert. In seiner ersten Universitätsvorlesung spricht der Wittenberger Professor von dem allgemeinen, weltumspannenden Dienst Christi, dessen Ziel die Erlösung sowohl der Juden als auch der Heiden ist.¹⁴⁴ Seine Gedanken sind besonders gut im schon zitierten 19. Psalm zusammengefaßt. Im 7. Vers dieses Psalmes findet er eine deutliche Unterstützung seiner These von der unaufhalt-samen Ausbreitung des Werkes des Erlösers, die er auch mit weiteren Textstellen aus dem Alten und Neuen Testament belegt. Er spricht an dieser Stelle von den „zwei Enden des Himmels“ und denkt dabei an die heidnischen Völker, die westlich und östlich der Heimat des jüdischen Volkes lebten und nun durch das Zeugnis der Apostel und ihrer Nachfolger Platz finden können in der Kirche.¹⁴⁵

Nach Luthers fester Meinung wird jedes Volk vor dem Ende der Welt die Möglichkeit haben, das Evangelium zu hören.¹⁴⁶

Auch als er einige Jahre später das Buch des Propheten Haggai auslegt, kommt er auf das Evangelium zu sprechen. Er nennt es einen wunderbaren Schatz, der allen Völkern gegeben wird – nicht weil sie von sich aus daran Anteil haben wollten, sondern weil es Gottes Wille ist. Der Schatz aber ist Christus selber.¹⁴⁷ Nach Luthers Verständnis ist es Christus, durch den auch die Weissagungen des Propheten Sacharja erfüllt werden,¹⁴⁸ denn durch ihn kommt das Evangelium zu den Völkern. Er weist darauf hin, daß schon bei Sacharja 12,3 die Versammlung aller Heiden in Jerusalem angekündigt wird. Im Jahr 1527, als der Reformator das 22. Kapitel des ersten Mosebuches erklärt, ist ihm der Gedanke besonders wichtig, daß Gott – wenn er spricht – immer zur ganzen Welt spricht, denn er will alle Menschen segnen, nicht nur zwei oder drei von ihnen.¹⁴⁹

Zurückblickend kann gesagt werden, daß die zitierten Texte – die Predigten ebenso wie die anderen Äußerungen – ganz klar Luthers Überzeu-

143 WA 49, 46,8–16.

144 WA 3, 140,37–39; WA 3, 267,22.38.

145 WA 5, 552,12–553,3.

146 WA 5, 547,10–12.

147 WA 13, 525,3–9.

148 WA 22, 533,10–15.

149 WA 24, 392,7–14.

gung dokumentieren, daß das Evangelium von Jesus Christus eine universale Einladung darstellt, die sich an alle Völker richtet. Er spricht nicht nur davon, daß beide, Juden und Heiden, von Christus in sein Reich gerufen werden,¹⁵⁰ er hebt auch hervor, daß niemand daran zweifeln soll, zu den Auserwählten zu gehören. In der Tat hat die Frage der Prädestination für den Wittenberger Reformator nie eine Rolle gespielt, wenn er seine Hörer oder Leser auf den umfassenden Charakter der Einladung hinwies, mit der Christus die Menschen zu sich ruft. Das Evangelium ist für ihn nicht die Deklaration einer Absicht, sondern eine durch die Jahrhunderte hindurch sich vollziehende Bemühung des Herrn der Kirche, mit der er sich auf der Ebene der Geschichte den Menschen zuwendet. Dies ist eine Wirklichkeit, die letztlich nur im Glauben ergriffen werden kann.

Noch eine letzte Frage zum Schluß: Was ist für Luther der tiefste Beweggrund für Gott, durch seinen Sohn die Menschen in seine Gemeinschaft zu rufen? Jeder Text, in dem er in direkter oder mehr indirekter Weise diese Frage zu beantworten sucht, weist hin auf das Wesen Gottes, das vom Verfasser des 1. Johannesbriefes mit dem Wort „Liebe“ beschrieben wird. Gottes Wesen, also seine Liebe, offenbarte sich darin, daß er seinen Sohn auf die Erde sandte, um den Menschen durch Wort und Tat zu dienen, durch Tod und Auferstehung ihnen das Heil zu bringen.¹⁵¹ Diese Liebe zeigt sich auch in Gottes Willen, alle Menschen durch Christus in sein Reich einzuladen. Diese Einladung ist Teil des göttlichen Planes, durch welchen Er mit seiner Liebe das ganze Universum umfassen möchte. Diese Liebe ist auch das Wesentliche des Evangeliums und zugleich die treibende Kraft, die zu ihrer Ausbreitung führt.

Für Luther offenbart sich diese Liebe Gottes in Christi Erlösungswerk – daher können wir sagen, daß auch die Universalität des Evangeliums eine Offenbarung von Gottes Liebe ist.

150 Albrecht Oepke (wie Anm. 34), S. 44f.

151 Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, Lund 1960, S. 179f.

Martin
Petzoldt

Zur Musiktheologie Martin Luthers und ihrer Auswirkung auf Johann Sebastian Bach*

I. Bemühungen um die Musiktheologie Luthers

Überschaut man Arbeiten zur Musikanschauung Luthers aus den letzten Jahrzehnten, so fällt auf, daß das Quellenmaterial, aus dem wesentliche Aussagen gewonnen wurden, weitgehend die Tischreden Luthers sowie Vorreden zu Gesangbüchern und musikalischen Werken sind.¹ Die Hinwendung zu diesem Corpus des Werkes Luthers mag einerseits dadurch begründet sein, daß andere Zusammenhänge seiner Schriften kaum je systematisch nach Aussagen zu seiner Musikanschauung abgeklopft worden sind,² andererseits eignet z. B. dem Tischredenmaterial ein hohes Maß an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, das in seinen polemischen Schriften, Predigten oder Vorlesungen vom Genus her nicht erwartet werden kann. Außerdem sind die Tischreden auch weitgehend hinsichtlich ihrer Themen erschlossen. Obgleich sie einen stärker theoriebezogenen Anteil meistens vermissen lassen, seien die wichtigsten kurz zusammengestellt:

* Überarbeiteter und ergänzter Vortrag, der anlässlich des Seminars „Luther und die Musik“ im Februar 1996 gehalten wurde, veranstaltet durch Bacharchiv und Thomaskirche zu Leipzig.

- 1 Das betrifft nicht die verdienstvollen Arbeiten von Christoph Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik im Leben und Denken Martin Luthers*, Münster 1954, theol. Diss., masch.schr.; *Studien zur Musikanschauung Martin Luthers*, in: *MuK* 25, 1955, S. 238ff und 274ff, sowie die Arbeit von V. Vajta, vgl. Anm. 15.
- 2 Auch in der sonst unverzichtbaren Festschrift zum 500. Geburtstag Luthers, *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hg. von Helmar Junghans, Berlin 1983, 2 Bde., fehlt ein Beitrag zu Luthers Musikanschauung. Dieses Desiderat wird auch nicht durch den Hinweis auf die beiden Beiträge zum Gottesdienst (F. Schulz) und zum Gesangbuch Luthers (M. Jenny) aufgehoben.

„Was lex ist, geht nicht vonstatten; was evangelium ist das geht vonstatten; Sic deus praedicavit evangelium etiam per musicam, ut videtur in Josquin, des alles Komposition fröhlich, willig, milde herausfließt, ist nicht gezwungen und genötigt per regulas, sicut des Finken Gesang.“³

„Daß lex iram operatur, sieht man an dem wohl, daß Görg Planck [Organist in Zeitz] alles besser schlägt, was er von sich selbst schlägt, denn was er ändern zu Gefallen schlagen muß und das klingt ex lege ... Wo lex ist, da ist Unlust, wo gratia ist, da ist Lust.“⁴

„Ich gebe nach der Theologia der Musica den nächsten Locum und höchste Ehre.“⁵

„Die Noten machen den Text lebendig.“⁶

In Vorreden ergeht sich Luther meist in der Bewunderung und der Hochschätzung der Musik, die für ihn eine Gottesgabe ist, in der Lage, dem Teufel Widerpart zu geben. Ihr künstlicher Charakter ist Gegenstand der Vorrede zu Georg Rhaus „Symphoniae iucundae“ (1538).⁷

Wer die Grundzüge der Theologie Luthers hinreichend kennt, mag sich mit solchen Aussagen begnügen können. Natürlich zeigt sich darin bereits der Ansatz seiner Musiktheologie. Im Verhältnis zur mittelalterlichen Musikanschauung kommt es bei Luther gewiß zuerst zu einer quantitativen Reduktion. Die traditionellen kosmologisch-mathematisch-theologischen Grundlagen spielen bei ihm eine verhältnismäßig geringe Rolle. Indirekt wirkt damit der Verzicht auf die spekulativen Anteile der mittelalterlichen Musiktheologie. Da im allgemeinen die Kenntnis der Theologie Luthers nicht vorausgesetzt werden kann, ihre Vermittlung heute zudem nicht unerhebliche Anstrengungen erfordert, sei der Versuch unternommen, in einem doppelten Anlauf zu Luthers Musiktheologie vorzudringen. Deshalb wollen wir uns zuerst den Weg über sein Verständnis des Menschen zu bahnen versuchen (Abschnitt 2), um damit zugleich einen Beitrag zur aktuellen Vermittlung von Luthers Theologie zugunsten des Verständnisses seiner Musikanschauung zu leisten. Dann soll seine Musiktheologie – denn um eine solche handelt es sich durchaus – aufgrund der Überlegungen in einer bestimmten Lutherschrift zur Darstellung kommen. Gemeint ist die Auslegung des Magnifikat aus dem Jahr 1521 (Abschnitt 3). Abschließend soll

3 D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, 6 Bde, Weimar 1912ff, hier WA.TR Nr. 1258.

4 WA.TR Nr. 5391.

5 WA.TR Nr. 7034.

6 WA.TR Nr. 2545 b.

7 D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff, hier: WA 50, 368–374.

der Versuch unternommen werden, Luthers Überzeugung vom Evangeliumscharakter der Musik zusammenzufassen (Abschnitt 4) und ihre Auswirkung auf Johann Sebastian Bach damit zu verbinden.

II. Zu Luthers anthropologischem Denken

Ein Empfehlungsbrief Luthers vom 26. August 1542 für seinen Sohn, Johannes Luther, und dessen Vetter, Florian von Bora, an den Rektor der Torgauer Lateinschule, Marcus Crodell, enthält gegen Ende eine Selbstaussage, die bereits Grundsätzliches von seiner Musikanschauung anzudeuten in der Lage ist. Nachdem Luther besonders darum gebeten hat, Crodell solle seinen Sohn an Johann Walter übergeben, der ihn in der Musik unterrichten möge, gesteht er: „Ich bringe zwar Theologen hervor, würde aber gern auch Grammatiker und Musiker hervorbringen.“⁸ Mit den Berufen des Theologen, des Grammatikers und des Musikers verbindet sich für Luther unzweideutig die Vermittlung desjenigen Bildungspotentials, das ihm für das Menschsein unverzichtbar erscheint. Theologie hat des Menschen Lebenssituation als eine Situation zu bedenken, in der er beständig vor Gott steht. Grammatik reflektiert die rationale Form der Kommunikation von Menschen untereinander, das Denken, Sprechen, Schreiben. Musik ist der von Luther zeit lebens aus bestimmten Gründen, die noch genannt werden, bevorzugte Bereich künstlerischer, d. h. emotionaler Kommunikation, Befindlichkeit und Äußerung. Dabei nimmt Luther eigentlich immer nur zur erklingenden, ausgeübten Musik, zur Musik, die im freien Musizieren entsteht, Stellung.

Alle genannten Bereiche haben für Luther ihr theologisch-anthropologisches Schwergewicht. Wesentlich ist deshalb für Luthers Theologie der anthropologische Ausgangspunkt: In seiner Theologie kommt es zu einer kritischen Aufwertung des Menschen. Theologie mag es zwar vordergründig nur mit der Erkenntnis Gottes zu tun haben, sie erschließt damit aber immer schon Erkenntnis des Menschen. Für Luther gibt es eigentlich keine von Gotteserkenntnis losgelöste Anthropologie.⁹ Nur indem der Mensch seine Herkunft, seine Bestimmung und sein Ziel bedenkt, kann er auch über

8 D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, 16 Bde, Weimar 1930ff, hier: WA.B 10, 3783, S. 134,19–20: „Ego enim parturio quidem Theologos, sed Grammaticos et Musicos parere etiam cupio.“

9 Vgl. dazu Luthers Disputatio de homine, WA 39 I, 175,24: Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad Theologiam, apparebit nos de homine paene nihil scire.

sich selbst nachdenken. Dabei geht es nicht um irgendwie beweisbare, sondern um existentielle Kategorien. Dahinter steht für ihn zweifellos die Überzeugung, daß des Menschen Herkunft, Bestimmung und Ziel nicht gleichsam objektiv sich bedenken lassen, so, als ob er ein Gegenstand, ein isolierbares Objekt sei, dessen Parameter sich deshalb auch einwand- und zweifelsfrei darstellen ließen. Das Bedenken von Herkunft, Bestimmung und Ziel des Menschen kann immer nur relational erfolgen, d. h. aus der Beziehung. Kein Mensch kann objektiv erfassen, was und wer er sei, ebenso wenig wird seine Subjektivität dazu ausreichen, *das* Menschsein als solches zu erfassen und zu bestimmen.

Die Grundform alles Relationalen ist im Gegenüber von Gott und Mensch zu finden. Sie verrät neben dem relationalen Element zugleich auch das der Relativität, der Begrenztheit des Menschen,¹⁰ beides schöpfungstheologische Aspekte. Theologisch zeigt sich in der Relationalität die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der Relativität des Menschen seine Andersartigkeit gegenüber Gott: Menschen sind Geschöpfe im Gegenüber zu Gott, dem Schöpfer. Theologie, Grammatik und Musik repräsentieren Bemühungen des Menschen in seinem Geschöpfsein, d. h. es zeigt sich in den genannten Bereichen des Menschen Relationalität und Relativität im Verhältnis zu Gott gleichermaßen. Doch verweisen die genannten Bereiche, die als Existentialität (Menschsein vor Gott, Theologie), Rationalität (rationale Form der Kommunikation von Menschen) und Emotionalität (emotionale Kommunikation) des Menschen verstanden werden können, nicht allein auf seine Situation als geschöpfliches Gegenüber und in seiner Andersartigkeit – das tun sie gewiß auch! –, sondern immer auch auf seine Sünde und Erlösungsbedürftigkeit. Denn das den Sündenfall jedes Menschen vor Gott begründende Delikt, so sein zu wollen wie Gott, erwächst nicht aus seiner Geschöpflichkeit, sondern aus seiner existentialen, rationalen und emotionalen Freiheit, also aus einer bestimmten Weise des Umgangs des Menschen mit seiner Geschöpflichkeit. Wohlgemerkt: Sünde ist nicht einfach Folge der Existentialität, Rationalität und Emotionalität des Menschen, also von Theologie, Wissenschaft und Kunst [das wäre schlimm, und wir müßten all das sofort lassen]; sondern in dieser existentialen, rationalen und emotionalen Freiheit des Menschen, den Möglichkeiten der Verwirklichung seiner Partnerschaft mit Gott, liegt gleichzeitig die Möglichkeit der Absage an Gott, eben die Entscheidung zur Nicht-Partnerschaft mit Gott.

10 Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, S. 22, unterscheidet die ontologische von der personalen relatio.

In einem Vorgriff auf den nächsten Abschnitt sei im Rahmen der anthropologischen Klärungen noch die Frage nach der Relationalität des Menschen gestellt. Es ist die alte Frage nach der Gottebenbildlichkeit¹¹ des Menschen. Ohne jetzt in die diffizile Erörterung der theologischen Wirkungsgeschichte dieses Terminus einzutreten, sei die Frage der Relationalität an jener Form zur Darstellung gebracht, die auch für Luther dafür bereits wesentlich war, am Gottesdienst. Wir sagten oben: Das Bedenken von Herkunft, Bestimmung und Ziel des Menschen kann immer nur relational erfolgen. Relationalität und Relativität des Menschen finden im Gottesdienst ihren theologisch gemäßen Ausdruck. Gottesdienst und Gottesdienstordnungen haben deshalb die Funktion, die Relation Gott-Mensch auf unterschiedliche Weise zu vergegenständlichen (liturgischer Gesang zwischen Liturg, Chor und Gemeinde, responsoriale Praxis, Doppel- oder Mehrchörigkeit¹²). Unüberholbar erscheint nach wie vor Luthers Beschreibung dessen, was im Gottesdienst sich vollzieht, wie er es in seiner Torgauer Kirchweihpredigt am 5. Oktober 1544 formuliert hat: „auff das dis newe Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang.“¹³

Festzuhalten bleibt, daß Musik für Luther angesiedelt ist im theologisch-anthropologischen Bereich als eine Tätigkeit, die für ihn offenbar in hervor gehobener Weise in der Lage ist, das Verhältnis von Gott und Mensch in bestimmter Weise zu erläutern.

-
- 11 Auch sprachlich läßt sich die Interpretation der Gottebenbildlichkeit als Relation des Menschen zu Gott vollziehen: „refero, retuli, relatum, referre“ hat u. a. die Bedeutung: dem Wesen nach wiedergeben, darstellen, einer Person od. Sache worin gleich, vollkommen ähnlich, das Ebenbild von etwas oder einer Person sein, vgl. dazu: Heinrichens Lateinische Schulwörterbuch, I. Teil, 8. Aufl. neubearb. von H. Blase und W. Reeb. Leipzig/Berlin 1909, S. 711.
- 12 Noch Bach sieht im Moselied Ex 15 ein „Erstes Vorspiel auf zwey Chören zur Ehre Gottes zu singen.“, so seine Randbemerkung in der Calovbibel zu Ex 15.
- 13 WA 49, 588,15–18.

III. Musiktheologie Luthers nach seiner Magnifikat-Auslegung von 1521

Den Lobgesang hat Maria „nit yhr allein / szondern vnsz alle(n) gesunge(n) ... / d(aß) wir yhr nach singen solle(n)“.¹⁴ Luthers Theologie der Musik hat ihre Spitze in dem Versuch, Musik als „Lobopfer“ zu verstehen, das im Gottesdienst dem „Sündenbekenntnis“ deutlich korrespondiert. „Sacrificium laudis“ und „confessio peccati“ müssen Hand in Hand gehen.¹⁵ So ist es auch in Luthers Auslegung des Magnificat (1521) zu studieren.¹⁶ Das Wort „magnificat“ sei gleichsam der Titel eines Buches, der zeige, wovon Marias Lobgesang handeln wird, „nemlich von grossen thatten vnd wercken gottis“. Das Thema entfalte sich in einem dreifachen Nutzen, „zu stercken vnszern glawben / zu trosten alle geringe / vnd zu schrecken alle hohe menschen auff erdenn“¹⁷. Sosehr damit bereits anthropologische und soziale Folgen erkennbar werden, sosehr versucht Luther sofort auch eine falsche Folge abzuwehren, die auf ein religiöses Vermögen des Menschen vertraut, ein Textzusammenhang, der zugleich Wesentliches der Musiktheologie Luthers wiedergibt: „Denn *got wirt* nit ynn seiner natur *grosz* von vnsz gemacht / der vnwandelbar ist / szondernn *ynn vnszerm erkenntnisz vnd empfindung* / das ist / szo wir viel von yhm haltenn vnnd yhn grosz achten / zuor nach seiner gutte vnd gnadenn / darumb spricht die heilig mutter nit / mein stymme odder mein mund / auch nit mein hand / auch nit mein gedancken / auch nit mein vornunfft / odder wille / macht grosz den herrnn. ... alsozo sagt sie. Mein seel macht yhn grosz / das ist / mein gantz leben / weben / synn vnd kraft / halten viel von yhm / alsozo daß sie gleich ynn yhn vorzuckt vnd empor erhebung fuelet ynn seinen gnedigen gutten willenn / wie der volgend versz weyszet.“¹⁸ Wenn also „Gott ‚in uns‘, in unserer ‚Erkenntnis und Empfindung‘ groß wird, so wird diese Herrschaft zum Evangelium, denn sie wird in die Erfahrung des einzelnen Menschen hineingezogen.“¹⁹ Und wenn Gott im Lobgesang zu Gott wird, so ist das gleichbedeutend mit der Ablehnung allen Götzendienstes, aller Sakralisierung des Menschen oder auch von Teilen der Welt. Die Tendenz des menschlichen Denkens geht aber in solche Richtung: Er macht sich etwas Greifbares zu

14 Vgl. Anm. 16, WA 7, 553 = StA 1, 323,16–17.

15 Vilmos Vajta, *Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin 1958, S. 286.

16 WA 7, 544–604; hier wird benutzt: M. Luther, *Studienausgabe* [= StA], hg. v. H.-U. Delius, Bd. 1, Berlin 1979, S. 314–364.

17 WA 7, 553 = StA 1, 323,10–11 und 13–14.

18 WA 7, 554 = StA 1, 323,39–44; 324,4–7.

19 V. Vajta (wie Anm. 15), S. 283.

seinem Gott, zu seinem Götzen. Lobopfer, d. h. Musik im Gottesdienst, ist in einer doppelten Hinsicht zu verstehen: Indem Gottes Taten besungen und gelobt werden, kommt es gleichzeitig zur Abweisung und Verwehrung des Anspruches des Menschen, mit eigenen Leistungen vor Menschen und gar vor Gott aufwarten zu wollen. Das vermag Musik im Gottesdienst zu zeigen. „Gott die Ehre geben, das kann daher nicht geschehen, ohne daß der Mensch sich selbst, d. h. seinen alten Menschen opfert ... bei diesem Opfer steht der ganze Mensch unter dem Gericht, nämlich als alter Mensch, dessen im Dienst der Egozentrizität stehender ‚Lobgesang‘ ganz und gar kein Lobopfer ist, sondern eine Kränkung der Ehre Gottes.“²⁰ Der „alte Mensch“, d. h. der sich gegen Gott wehrende, adamitische Mensch, dem der „neue Mensch“, d. h. der glaubende Mensch gegenübersteht, kann eigentlich kein Lob Gottes singen. Denn: „Das Lobopfer des neuen Menschen kann daher nur unter dem Töten des alten Menschen verborgen sein, mit dem seine Gottabgewandtheit offenbart wird.“²¹ Insofern sind Lobgesang und Danksagung immer Opfer, was für Luther den wahren Charakter des Gottesdienstes ausmacht.

Lobopfer Gottes ist Selbstopfer des alten Menschen: sacrificium laudis – sacrificium peccati hominis. Musik vermag das Gott dargebrachte Sündenbekenntnis zum Gotteslob zu transformieren. Gleich am Beginn seiner Magnificat-Auslegung formuliert Luther in der für ihn typischen paradoxen Redeweise: „Den(n) es ist kein menschen werck / got mit frewden loben(n). Es ist mehr ein frolich leyde(n) vn(d) allein ein gottis werck / das sich mit worte(n) nit leren / szondern(n) nur durch eigenn erfahrung kennen lessit.“²² Natürlich weiß Luther, daß solche Musikausübung auch mißbräuchlich denkbar und ausführbar ist. Das hindert ihn aber nicht, den Gedanken zu formulieren: „de(nn) Maria sagt nit / meine seele macht grosz sich selb / od(er) helt viel vo(n) mir. Sie wolt auch gar nichts vo(n) yhr gehalte(n) haben(n). Szondern alleyn got macht sie grosz / de(m) gibt sie es gar allein.“²³

20 V. Vajta (wie Anm. 15), S. 285.

21 Ebd.

22 WA 7, 550 = StA 1, 319,40–41; 320,1–2.

23 WA 7, 555 = StA 1, 324,33–36.

IV. Luthers Anschauung vom Evangeliumscharakter der Musik und deren Auswirkung auf Bach

4.1. Luther stimmt mit der altkirchlichen und mittelalterlichen Bevorzugung der Musik für den Gottesdienst überein. Dabei wirkt stark der Eindruck, den das Alte Testament hinterläßt, und die dort an verschiedenen Stellen beschriebene Wirkung der Musik, eine Tradition, die sich weit über Luther und Bach hinaus vor allem auch in evangelischen Gesangbuchvorreden antreffen läßt. Beispielgebend sind dafür eine Institution mit ihren levitischen Funktionsträgern, nämlich der Tempelgottesdienst, eine Person und ihr Wirken, nämlich König David, und eine literarische Gattung und ihre Anwendbarkeit, nämlich die Psalmen. Immer geht es um die heilbringende, heilrepräsentierende, ja heilende Kraft der Musik, um derentwillen sie eingesetzt und bevorzugt wird. Dem entspricht eine Anschauung, die sich in der Randbemerkung Bachs zu I Chr 28,21 in seiner Calov-Bibel niederschlägt, wenn er schreibt: „NB. Ein herrlicher Beweis, daß neben anderen Anstalten des Gottesdienstes, besonders auch die Musica von Gottes Geist durch David mit angeordnet worden.“²⁴

4.2. Luther entwickelt im Unterschied zur mittelalterlichen Musikanschauung keine differenzierende Theorie hinsichtlich ihrer Effekte, sondern konzentriert diese auf sein theologisches Grundanliegen.²⁵ Musik muß dazu dienen, als „Opfergabe“ zum Einsatz zu kommen, deren Absicht und Zweck am weitesten von der Absicht des Menschen wegführt, sich selbst zu verehren und zu vergöttern. Dem entspricht strukturell der Ort der Kantate im Leipziger Gottesdienst der Bachzeit: sie wird nach der Intonation des „Credo in unum Deum“ durch den Liturgen anstelle des „Patrem omnipotentem factorem coeli et terræ“ musiziert und gibt so den Zusammenhang von Lobopfer und Bekenntnis des christlichen Glaubens wieder, wie er in Luthers Gottesdiensttheologie begründet wurde.

4.3. Ebenfalls gegen die mittelalterliche Musikanschauung gerichtet (vor allem gegen Boethius) erweist sich Luthers Betonung des Vollzugcharakters der Musik. Musik muß musiziert werden; ihre Theorie und ihr fixier-

24 Die Heilige Bibel ... verfasst von D. Abraham Calovio, Band 1, Wittenberg 1681, Sp. 2064; Bachs eigenes Exemplar in der Concordia Seminary Library, St. Louis/USA.

25 Vgl. dazu viele seiner in den Tischreden überlieferten Äußerungen zur Musik, oben Abschnitt 1.

barer Charakter in Noten allein machen nicht ihr Wesen aus. Damit rückt Luther die Musik in die Nähe des Evangeliums bzw. des Wortes Gottes. Auch dieses will gehört und angenommen, nicht nur gelesen, studiert und intellektuell verstanden werden. Auch hier läßt sich Bachs Anschauung nahtlos einfügen, wenn man seine Eintragung zu Ex 15,20 in die Calov-Bibel heranzieht: zu dem Responsorium des Liedes in Ex 15 bemerkt er: „NB. Erstes Vorspiel, auf 2 Chören zur Ehre Gottes zu musicieren“²⁶.

4.4. Musik eignet nach Luther Evangeliumsgemäßheit und Gnadenförmigkeit. Ihr Einsatz im Gottesdienst erbringt nicht nur gehobene Stimmung, feierlichere Wirkung, nicht nur ein zusätzliches Element, das auch verzichtbar wäre. Musizieren kann selbst zum Gottesdienst werden, weil die Existenz des Menschen erfaßt wird. „In den Äußerungen Luthers erscheint so die Musik geradezu als eine Art Naturform des Evangeliums.“²⁷ Freilich kann die einfache Umkehrung dieses Gedankens sich nicht auf Luther berufen.²⁸ Bach kann durch eine eigene Formulierung am Rande von II Chr 5,13, wo von der Wirkung der Musik bei der Tempelweihe berichtet wird, diesen Gedanken der Gottesdiensttheologie Luthers bestätigen, wenn er schreibt: „NB. Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden=Gegenwart.“²⁹ Andächtiges, d. h. gottesdienstliches musizieren enthält ebenso die den Menschen befreiende wie auch ihn durch Gottes Wort bindende und in Anspruch nehmende Wirkung wie das Evangelium, oder – wie Bach sagt – wie die Gnadengegenwart Gottes.

4.5. Musik stiftet zweckfreie Gemeinschaft unter Menschen: „Aber nu hats Gott also geschaffen, das die menschen ungleich sind und einer den andern regirn, einer dem andern gehorchen sol. Zween können mit einander singen (das ist Gott alle gleich loben), aber nicht mit einander reden (das ist regirn).“³⁰ Luther gibt damit einen theologisch gemäßen Ausdruck für Relationalität und Relativität des Menschen vor Gott, wie er auch mit seiner Äußerung die Funktion der Grundrelation von Gott und Mensch auf unter-

26 Calov-Bibel (wie Anm. 24), Bd. 1, Sp. 483.

27 Alfred Dedo Müller, Musik als Problem lutherischer Gottesdienstgestaltung, Berlin 1947, S. 10.

28 A. D. Müller warnt deshalb auch in seiner genannten Schrift vor der „Religiosierung der Musik“, S. 28f.

29 Calov-Bibel (wie Anm. 24), Bd. 1, Sp. 2088 in Bachs eigenem Exemplar.

30 WA 51, 212,19–21 (Auslegung des 101. Psalms [1534–1535], zu Ps 101,1).

schiedliche Weise vergegenständlichen kann. Wenn Bach an den Rand von I Chr 25, dem Kapitel, das die Einteilung der Sänger- und Instrumentalisten für den Salomonischen Tempelgottesdienst mitteilt, schreibt: „NB. dieses Capitel ist das wahre fundament aller Gottgefalligen Kirchen Music“, so nimmt er jene freie und ungezwungene Art des Musizierens vor Gott im Gottesdienst als wesentliches Merkmal einer Ordnung auf, die allein ihren „Zweck“ in Gott sieht und in nichts anderem sonst. Man fühlt sich an Romano Guardini erinnert, der von der Liturgie sagen konnte, sie sei zwecklos, aber nicht sinnlos.

1.4. Musikgeschichte und Liturgie

Das Kapitel an Erster Stelle in der Einleitung des Buches „Die Musik in der Liturgie“ von Romano Guardini (1954) ist gewiss ein zentraler Text, der die Bedeutung der Musik in der Liturgie für den Verfasser darstellt. Guardini versteht die Musik in der Liturgie als eine Form der „Gottesdienstlichen Handlung“, die nicht nur die „Gottesdienstlichen Handlung“ selbst, sondern auch die „Gottesdienstlichen Handlung“ mit dem Menschen verbindet. Er versteht die Musik in der Liturgie als eine Form der „Gottesdienstlichen Handlung“, die nicht nur die „Gottesdienstlichen Handlung“ selbst, sondern auch die „Gottesdienstlichen Handlung“ mit dem Menschen verbindet. Er versteht die Musik in der Liturgie als eine Form der „Gottesdienstlichen Handlung“, die nicht nur die „Gottesdienstlichen Handlung“ selbst, sondern auch die „Gottesdienstlichen Handlung“ mit dem Menschen verbindet.

26. Croy-Bibel vor Ann. 24) Bd. I, Sp. 487.
 27. Alfred Duss Miller, Musik als Problem der Liturgie, in: Liturgie und Musik, hrsg. v. H. Schickel, 1954, S. 11-12.
 28. Altkirchliche Gesangsweise, in: Die Liturgie, hrsg. v. H. Schickel, 1954, S. 11-12.
 29. Die Musik in der Liturgie, hrsg. v. H. Schickel, 1954, S. 11-12.
 30. WA 51:512 19-21 (Ausgabe der 101. Psalm [154-157], v. Ps 101,11).

Joachim
Rogge

Der Weg mit Luther

Die Zukunft des Luthertums in Deutschland

Kurze Verständigung über die Dimensionen des Themas

Man kann bereits aus Buch- und Aufsatztiteln der letzten Jahre wichtige Akzentsetzungen zur Verständigung über das angezeigte Thema entnehmen. Die freundlichste, fast warmherzige Formulierung findet sich in der Vorinformation der Franckeschen Stiftungen in Halle zum Lutherjahr 1996 „Luther bei uns“. Die Generalüberschrift über die erstaunlich weitgefächerten Veranstaltungen nimmt den Reformator buchstäblich hinein in das Lebenswerk eines Philipp Jakob Spener, eines August Hermann Francke, eines Johann Daniel Herrnschmid, in das Gesamtwesen des Halleschen Pietismus. In der Tat, die genannten Namen und Bewegungen sind ohne das Lebenswerk Martin Luthers nicht zu denken, genauso wie lutherische Kirchen in Amerika, Indien, Ungarn, Rußland und natürlich auch in Deutschland ihre Existenz ohne den „Mann mit dem Buch“ aus Wittenberg nicht hätten.

Der Profanhistoriker Gerhard Ritter nannte sein wiederholt nachgedrucktes Buch „Die Weltwirkung der Reformation“¹. So ist es; die Erneuerung religiöser, nicht nur innerkirchlicher Phänomene als Fundament von Kultur-faktoren ist nicht zu übersehen, scheint nur in der gegenwärtigen Historiographie zugunsten kontemporär zugkräftiger Themenbereiche zurückgedrängt. Die Gedenkjahre für die Reformation im 16. Jahrhundert konnten hier Innovationen, ja vielleicht sogar Revitalisierungen schaffen, aber die Gefahr ist nicht gebannt, daß solche Gedenkjahre in einen touristischen Flachgang geraten, wenn man von der causa Lutheri als causa Dei her nicht die zu verhandelnde Hauptsache neu in den Blick nimmt. Das bringt nicht Repristination, sondern Aktualisierung, wie sie Luther selbst in seinem bekannten Sendbrief vom Dolmetschen 1530 den Tradenten der Botschaft aufgibt.

1 Gerhard Ritter, Die Weltwirkung der Reformation, Leipzig 1941.

Man muß den Menschen „auf das Maul sehen“², also ganz in Luthers Sinn auch den Menschen der Gegenwart.

Aber da gibt es auch das scheinbar Gegenläufige, z. B. die Publikation des Berliner Wichern Verlages 1983 aus gegebenem Anlaß mit dem lapidaren Titel: „Luther ist tot“³. Die Herausgeber nennen ihr Opus im Untertitel „Das Buch zu einem Ereignis“. Auf dem Deckblatt erscheint – für eine Buchveröffentlichung im allgemeinen ungewöhnlich –: „Das Ereignis: 30. Oktober 1983, nachmittags auf dem Platz an der Philharmonie in Berlin. In mittelalterlicher Szenerie tummeln sich Bauern, Städter, Fürsten, Bettler und Nonnen, Gaukler, Mönche, Ablaßverkäufer. Ein Schrei hallt über den Platz: ‚Luther ist tot!‘ Schauspieler und Amateure ziehen Zehntausende von Besuchern in eine aufregende Auseinandersetzung mit Luther. Predigten und Streitgespräche, Stationen seines Lebens und Kampfes, die Sprache Luthers als Mönch und Theologe, als Bekenner, Reformator, Prophet werden hörbar, sehbar, vielleicht begreiflich.“ Offenbar sind sie alle involviert in das Luther-Ereignis, die aufgezählten Berufs- und Standesgruppen mittelalterlicher und neuzeitlicher Observanz. Das Buch, das u. a. Luther auch als den von seinem Denkmal Gestiegenen – die Bibel auf dem Sockel oben liegenlassend⁴ – zeichnet, enthält nun aber ein Schlußkapitel mit der Überschrift: „Wenn Luther nun doch nicht tot wäre ...“⁵ und endet gar nicht mit dem Blick zurück, sondern mit einem neuen von Luther her bezogenen Aufgabenfeld für den Weg der Kirchen in Deutschland heute: „Die Kirche, die sich zunächst spaltete, muß die Freiheit gewinnen, aus ihren konfessionell aufgearbeiteten Traditionen heraus ihre ökumenische Aufgabe verbindlich wahrzunehmen, wozu sie in allen Kirchentümern durch Prozesse der Veränderungen besser befähigt werden muß. ‚Luther‘ und weltweite ökumenische Einsicht in Liturgie und Prophetie müssen einander nicht im Wege stehen, sondern künftig zusammengehen. Zumal die Kirche heute – mit Luther – keineswegs ‚leisetreterisch‘ werden darf. Sonst sollten sie lieber ‚seines Namens schweigen!‘“⁶

Wir erkennen ohne Schwierigkeit: Luthers Beziehungsreichtum im evangelischen Christentum, im deutschen Luthertum der Gegenwart, ist in Zu-

2 Martin Luther. Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, 3. Bd., Berlin 1983, 486, 32.

3 Manfred Richter und Hartmut Walsdorff (Hg.), Luther ist tot. Das Buch zu einem Ereignis, Berlin 1983.

4 Ebd., 6, 16.

5 Ebd., 199.

6 Ebd., 207.

stimmung und Auseinandersetzung eine lebendige Größe, die ihre Relationen hatte und mit Sicherheit weiter haben wird.

Einer der meist bedachten Theologen der Gegenwart – obwohl sein gewaltiges Ende mehr als ein halbes Jahrhundert zurückliegt –, Dietrich Bonhoeffer, konnte an Luther genauso wenig vorbei wie aus ganz anderen Motiven ein Jahrhundert zuvor Heinrich Heine.⁷ „Seit seinen theologischen Anfängen hat sich D. Bonhoeffer zustimmend und kritisch zugleich mit Luther auseinandergesetzt. Seine Frage ‚Wer zeigt uns Luther?‘ ist von ihm selbst beantwortet worden: ‚Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; ... Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.‘“⁸

Bonhoeffers Satz von der Diesseitigkeit im Lebensgefühl des Reformators gehört nun auch hinein in unseren „Weg mit Luther“, in die „Zukunft des Luthertums in Deutschland“. Luther und Luthertum sind auch künftig ein Kulturfaktor, den wir nur zum Schaden unserer Gesellschaft vernachlässigen oder gar negieren könnten; aber dieses kulturintensive Engagement kann nicht zuerst an der „Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne“ herumbasteln, sondern muß aus der theologischen Lebensleistung dieses Reformators schöpfen, die dann Anleitung zum Handeln „in der Moderne“ genug bietet.

So sind es in jüngster Zeit vornehmlich zwei Veröffentlichungen zu Luthers Theologie, die den Weg des Reformators nachzeichnen und den Weg lutherischer Christen für heute und künftig mit vorzeichnen. Es handelt sich um Leif Grane, Martinus Noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521, Mainz 1994, und um Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995. Beide Arbeiten zeigen auf, wie der Theologe Luther die geistige und gesellschaftliche, nicht nur die geistliche Befindlichkeit der Zeit aufgearbeitet und verändert hat, was etwa die Stellung zum Humanismus, zur weltlichen und geistlichen Obrigkeit und zu den in die gesellschaftliche Situation eingreifenden Reformen in Wittenberg und anderswo – z. B. im Rahmen der Leisniger Kastenordnung – anging. Der unpolitische Luther ist genauso eine haltlose Behauptung wie der angeblich politisch indifferente Weg des Luthertums durch die Zeiten.

7 Ferdinand Schlingensiepen, Heinrich Heine als Theologe. Ein Textbuch, München 1981, 143–154.

8 Christian Gremmels (Hg.), Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983, 10.

Die Konturen des „Weges mit Luther“ bisher

Es hat nicht viel genützt, daß Luther immer wieder hinter dem Werk, das er vorantrieb, zurücktreten wollte. Vor allem wollte er durchaus nicht, daß eine Kirche mit seinem Namen oder mit dem Namen der „Ewigen Stadt“ Rom in Verbindung gebracht wurde. „Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht ‚lutherisch‘, sondern ‚Christ‘ nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, ebenso bin ich auch für niemand gekreuzigt. Paulus wollte nicht leiden, daß die Christen sich paulisch oder petrisch, sondern Christen sollten (sie sich) nennen. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen benennen sollte? Nicht so, liebe Freunde, laßt uns die Parteinamen tilgen und uns Christen nennen, (nach dem,) dessen Lehre wir haben. Die Papisten haben billig einen Parteinamen, dieweil sie (sich) nicht an Christi Lehre und Namen begnügen. Sie wollen auch päpstlich sein, so laß sie päpstlich sein, (dessen,) der ihr Meister ist. Ich bin und will keines Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die einzige, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist, Matth. 23,8.“⁹ Luther war es zu tun um Scripturisten, nicht um Lutheristen.

Die im Kirchenverständnis erstaunliche ökumenische Weite des Reformators leuchtet gewissermaßen aus vielen seiner Stellungnahmen zur Sache im Blick auf künftige Kirchwerdung: „Wenn einer aus Indien oder dem Morgenland käme, oder wo er sonst herkäme und sagte: Ich glaube an Christus, so würde ich sagen: so glaube ich auch und so werde ich auch selig. Die Christen stimmen im Glauben miteinander überein, obwohl sie sonst in der ganzen Welt hin und her zerstreut sind. Denn es heißt nicht eine römische, noch nürnbergische oder wittenbergische Kirche, sondern eine christliche Kirche, in die denn alle gehören, die an Christus glauben ... Wer da nur getauft ist und an Christus glaubt, gleichviel, er sei aus dem Morgenland oder Abendland, so hat keiner einen Vorteil vor dem anderen.“¹⁰

Der ökumenischen Weite korrespondiert denn auch bei Luther der fortgesetzt zu beobachtende reformatorische Rückzug der eigenen Person. Luther hat sich in seinem ausgedehnten Schrifttum nie selbst als Reformator bezeichnet; Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind die Reformatoren, Luther selbst ist unseres Herrgotts Knecht, der keine neue Kirche

9 Martin Luther. Studienausgabe, 3. Bd., 24, 13–25. Hier zitiert nach Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 4, Göttingen³1983, 57.

10 WA 47, 235,42–236,17. Hier zitiert nach Hermann Kunst (Hg.), Martin Luther und die Kirche, Stuttgart 1971, 132.

will. In einem anderen Bild vergleicht sich Luther mit einer frommen Magd, der die Tätigkeit des Auskehrens zukomme.¹¹

Luther ist also bestenfalls sachkundiger Wegbegleiter, nicht aber der, der den „Weg“ vorzeichnet. Vorgezeichnet ist dieser vielmehr durch die Wirkung des Wortes Gottes; denn Reformation ist und bleibt „Wortwirkung“¹². Darum soll sich keine Kirche nach Luthers Namen nennen. Da dieses nun aber für ganze Landeskirchen geschehen ist, wäre die Rolle Luthers in dieser Wegmarkierung ganz besonders präzise herauszuarbeiten, und es erscheint – bei allem Verständnis für kirchenrechtliche Richtigkeit – als von Luther her deutlich anfragbar, wenn in Prospekten zum „Luther-Gedenken 1996“ „Evangelische und evangelisch-lutherische Kirchengemeinden“ überschriftlich nebeneinander gesetzt wurden.¹³

Evangelisch-Lutherische Landeskirchen haben im Lauf der Jahrhunderte Luthers Erbe tradiert. Sie haben die Reformation auch institutionell durchgehalten, als Geister und Ungeister in der Neuzeit zu anderen Ufern strebten. Die Landeskirchen in Bayern, Braunschweig, Hannover, Mecklenburg, Nordelbien, Sachsen, Schaumburg-Lippe und Thüringen gehören dazu. Sie sind in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zusammengeschlossen. Kirchenleitungen und ganz allgemein Glieder der aufgezählten Kirchen erheben nun allerdings keinesfalls den Anspruch, allein Luthers Erbe im deutschen Sprachraum zu verwalten. So haben z. B. auch in den fünf unierten Gliedkirchen des früheren „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“ die „Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ einen hohen Rang. Die interkonfessionellen theologischen Streitfragen sind zwar keinesfalls bedeutungslos geworden, haben aber – spätestens seit dem Inkrafttreten der Leuenberger Konkordie 1973 – keine kirchentrennende Relevanz mehr. In, mit und unter der Entwicklung seit etwa 200 Jahren gibt es je und dann verstärkt aber immer wieder Erscheinungsformen, die das deutsche oder das nationale, bisweilen auch das konfessionelle Element hervortreten lassen. Dem gilt es, auf dem Wege mit Luther zu begegnen, und zwar im Rahmen einer vielleicht neu in den Blick zu holenden Lutherhermeneutik.

11 S. dazu: Joachim Rogge, Die Reformation als Problem und bleibende Aufgabe der Kirche, in: Erbe und Verpflichtung, hg. v. Franz Lau, Berlin 1967, 111–113.

12 Ebd., 113.

13 S. in: Luther-Gedenken 1996. Informationen und Veranstaltungen aus Kirchen und Gemeinden von Wittenberg bis Eisenach, hg. im September 1995 im Auftrag der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen von der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der Kirchenprovinz Sachsen, Magdeburg, 99.

Dazu zwei Beispiele:

1. Im Jahre 1817 – 300 Jahre nach Luthers Thesenveröffentlichung – veröffentlichte der lutherische Theologe Claus Harms in starker Konfrontation gegen die Unionsbemühungen des preußischen Königs und der Mehrzahl der Pfarrer und Universitätstheologen erneut 95 Thesen, in denen er zwar „die evangelisch-katholische Kirche, die sich vorzugsweise am Sakrament halte und bilde“, herrlich nennt, ebenso „die evangelisch-reformierte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide“ sei „die evangelisch-lutherische. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann – Wehe euch.“¹⁴ Hier wurde förmlich Luthers Gebein zum Hammer gegen die Unionskirche in preußischen Landen, die u. a. ermöglichen sollte, daß eine lutherische Prinzessin und Königin mit ihrem königlichen Gemahl, Friedrich Wilhelm III., das Abendmahl feierte. Tendenzen im Harmsschen Sinne gab es, wenn auch gewiß mit abgeschwächter Wirkung, bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein, so daß die Frage nach dem lutherischen Proprium im Horizont des Verständnisses von „evangelisch“ nicht ganz zur Ruhe kam.

2. Ganz erledigt ist die national-deutsche Ideologisierung Luthers bis in unsere Jahre hinein nicht. Luther als der deutsche Mann erscheint nicht allein im Bilddokument bei Otto Kursell¹⁵, sondern auch in der theologischen Buch-Trilogie unter der Bezeichnung „Martin Luther. Der Deutsche“ bei Hans Preuß.¹⁶ Diese Begrifflichkeit wurde noch im Lutherjahr 1983 von dem Erlanger Professor Adalbert Hudak wieder aufgenommen. Der Autor erklärt am Schluß seines Beitrages mit dem Titel „Martin Luther – der Deutsche“: „Auf Luther hörend, seine Sorge um die deutsche Nation und sein Vaterland bedenkend müssen wir im Lutherjahr 1983 vor einer totalen Negierung und einer ethischen Ausklammerung von Volk und Vaterland in unserer Theologie und Kirche unsere Stimme erheben. Sollte uns nicht Luther, der Deutsche, zurückrufen zu einem nüchternen Ja zu unserem ungeteilten und geplagten Volk und Vaterland und dies jenseits aller Glorifizierung, aber auch jenseits aller Nivellierung und Verachtung?“¹⁷

14 These 75, in: RE³ 7, 437, 8–13.

15 Um 1935, abgedruckt in: Joachim Rogge, Martin Luther. Sein Leben. Seine Zeit. Seine Wirkungen, Berlin ²1984, 322.

16 Gütersloh 1934. Cf. dazu auch dieselbe Terminologie bei Gerhard Ritter (wie Anm. 1), 217, 70.

17 Adalbert Hudak, in: Beiheft 36 des Monatsblattes der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland „Erneuerung und Abwehr“, Sachsen b. Ansbach 1983, 12.

Beide Beispiele sind zwar relativ willkürlich gegriffen und doch ein Indiz dafür, daß das exakte Lutherverständnis in unseren Kirchen eine Aufgabe geblieben ist wie die immer wieder neu umstrittene Bibelhermeneutik. Daß eine vermeintliche Geschlossenheit des Luthertums gegen Interpretationsmodalitäten in anderen Kirchen kein beeindruckendes Vorbild ist, zeigen die Varianten zum articulus stantis et cadentis ecclesiae – d. h. der Rechtfertigungslehre – während der 60er Jahre, im Rahmen von Ausarbeitungen der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes und der Weltbundtagung 1963 in Helsinki.¹⁸

Luthers Bedeutung und Ausstrahlung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in reformatorischen Kirchen und in der Gesellschaft geht weit über die Institutionalisierung lutherischen Kirchentums hinaus. In einer Vielzahl heute bedrängender Menschheitsfragen müssen wir gemeinsam zurück zu Luther, dürfen Kirchenleitungen und Gemeinden seine Evaluierung nicht allein qualifizierten Fachtagungen evangelischer Akademien überlassen. Ein schönes Beispiel für die Aktualisierung des Reformators liegt in der Aufsatzsammlung „Luther und die Folgen“ vor, aber auch hier sind die Beiträge thematisch engegeführt „zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation“ gegeben.¹⁹

Der künftige Weg mit Luther. Angebote zur Prognose

Sicher, Luther wollte da sein für seine lieben Deutschen, aber das war in keiner Weise und in keiner Phase seines Wirkens nationalistisch oder gar ethnisch gemeint. Viele der europäischen Reformatoren haben in Wittenberg studiert, und Luther hat sie nicht in Deutschland gehalten, sondern – ausgerüstet mit seinen reformatorischen Erkenntnissen – wieder in ihre Heimatländer zurückgeschickt, so etwa den finnischen Reformator Michael Agricola.

Das obige Zitat, das Wittenberg eben nicht zur reformatorischen Mutterkirche erklärt, macht den „Transport“ evangelischen Christentums in alle

18 Dazu Albrecht Peters, Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung, in: Luther-Jahrbuch 1964, 77ff, 118, 123.

19 Hartmut Löwe, Claus-Jürgen Roepke (Hg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, München 1983, S. schon oben den Buchtitel in Anm. 8.

Welt möglich. Luthers Weltoffenheit hat leider nicht verhindern können, daß nationale oder gar nationalistische Tendenzen sich so stark mit dem Luthertum verbanden. Dieses Phänomen ist genauso gründlich zu analysieren wie es generell nötig ist, zu beachten, daß fast alle – zum Teil sehr voneinander unterschiedene – Systeme und Ideologien den ganzen Luther für sich reklamierten, ihn de facto aber nur partiell und ideologiebezogen aufnahmen. So mußte es unser „deutsches Volk“ erleben, daß divergierende Systeme Luther – teilweise mit erheblichen künstlichen Klimmzügen – für sich in Anspruch nahmen. Dem Nationalsozialismus nahestehende Lutherforscher wie Emanuel Hirsch gerieten ebenso in eine Luther-Euphorie wie der Generalsekretär der SED, Erich Honecker, der Luther in seiner Eröffnung zum Jubiläumsjahr 1983 als einen „der größten Söhne des deutschen Volkes“ bezeichnete. Es ist schon bei diesen Namensnennungen evident, daß man in vielen Fällen die Qualität der Lutherkenntnisse nicht miteinander vergleichen kann. Völlig unqualifiziert hat etwa auch das nationalsozialistische antisemitische Propaganda-Organ „Der Stürmer“ Luthers judengegnerische Spätschriften sehr pointiert auf die eigenen Mühlen gelenkt.

Aus all den beliebig zu vermehrenden Interpretationsdiffusionen ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit, eine Lutherhermeneutik zu entwickeln, die ebenso unideologisch wie unkfessionalistisch den ganzen Luther ins Auge faßt, gerade auch dort, wo wir ihm nicht in allen Einzelheiten seiner theologischen und ethischen Ansätze folgen können, wie etwa in den Wirren der Bauernunruhen oder in seiner Verzweiflung an der Judenmission. Es ist sehr begrüßenswert, daß Bernhard Lohse (s. o.) in seine Darstellung von „Luthers Theologie“ ein Schlußkapitel aufnimmt, das „zum ersten Mal im Rahmen einer Gesamtwürdigung von Luthers Theologie auch seine Stellung zu den Juden“ schildert.²⁰

Eine Rechtfertigung Luthers in allen weit verzweigten Aktivitäten seines die Weltgeschichte bewegenden Reformationswerkes kann nicht zu den Inhalten eines künftigen Weges unserer deutschen Kirchen mit Luther gehören. Diese Einsicht hat nichts gemein mit einer konturlosen Relativierung des Reformators für die Wegmarkierungen unserer Gemeinden in künftigen Jahren. Es gilt, uns aufs neue und zum Teil anders als unsere Vorfahren die Werkmitte der Lebensleistung Luthers zu erarbeiten. Alles noch einmal zu sagen, was Luther vor 500 Jahren geäußert hat – besonders im Dauergeschäft der Bibelexegese –, wäre durchaus unlutherisch. Sicher bleibt – wie Gerhard Sauter in seiner „Textsammlung“ es nahelegt – die „Rechtferti-

20 Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 356–367.

gung ... Grundbegriff evangelischer Theologie“²¹. Indem der Herausgeber sein Buch in die Reihe der „Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert“ bringt und dabei auf etwa 100 Seiten Theologen und Philosophen von Luther bis Martin Kähler berücksichtigt, gibt er zu erkennen, daß wir die Reformatoren Luther, Melancthon und Calvin zum Verständnis der biblischen Botschaft auch heute vor und nicht hinter uns haben.

Summa: Den Brauch und Mißbrauch Luthers auf verhängnisvollen Wegen der Vergangenheit und auf künftig zu beschreitenden Wegen des Lutherums bzw. der lutherischen Kirchen in Deutschland zu analysieren, ist Aufgabe evangelischer Theologie für alle aus der Reformation des 16. Jahrhunderts entstandenen Kirchen. Viele Angriffsflächen sind weggefallen. Über das Rechtfertigungsverständnis²² und die Eucharistielehre gibt es unter evangelischen und katholischen Theologen weitgehende Verständigung, die nur nicht – noch nicht – von Autoritäten der römisch-katholischen Kirche und manchen lutherischen Theologen, die weiteren ekklesiologischen Integrationsversuchen zurückhaltend gegenüberstehen, geteilt wird. Die bibel-exegetischen und luther-exegetischen Unterschiede laufen bisweilen quer durch die Konfessionen. Dankbar sei hier nur erwähnt, daß evangelische Reformationshistoriker für ihr Lutherverständnis von römisch-katholischen Kollegen manches gelernt haben. Die uns ekklesiologisch nach vorn bringende Lutherforschung ist schon lange kein Reservat der Arbeit in den Evangelisch-Lutherischen Kirchen mehr, ist es wahrscheinlich nie recht gewesen. Das zeigen u. a. die zahlreichen internationalen Forschungskongresse.

Ist Luther (*sit venia verbo*) unsere kirchliche Zukunft?

Wenn man die dem Luthererbe gewidmeten Bücher und sonstigen längst nicht mehr übersehbaren Literaturmengen veranschlagt, möchte man solche Abschnittsüberschrift schlicht bejahen. „Die Reformation geht weiter“, so heißt es im Titel eines Buches, von Ludwig Markert und Karl Heinz Stahl 1984 in Erlangen als „Ertrag eines Jahres“ herausgegeben. Die Beiträge reichen von dem Extrakt der Müntzerforschung, vorgestellt durch den marxistischen Reformationshistoriker Max Steinmetz, bis zur Meinungsbekundung in Sachen „Glaubenszuversicht“ durch den engagierten Katholiken

21 Gerhard Sauter (Hg.), *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie*, München 1989 (= Theologische Bücherei. Studienbücher, Bd. 78).

22 S. dazu auch Anm. 18.

und Politiker Franz Josef Strauß. Eduard Lohse, der damalige Landesbischof des Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers und zeitweilig auch Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, schließt den Sammelband ab mit dem „Glaubensbekenntnis Martin Luthers“²³. Gerade indem sich Eduard Lohse auf Luther bezieht, entschränkt er jedes institutionelle Separationsdenken auf Kosten aller nationalistischen, weltanschaulichen oder gruppenorientierten Vereinnahmungsvarianten, aber eindeutig zugunsten des lutherischen Verstehens dessen, was Kirche als „Scharung um die Bibel“ ist. „Gott ist's, der durch seine wunderbarliche allmächtige Macht erhält, daß die rechte alte Kirche unter uns bleibt“ – in dieser Überzeugung ist Martin Luther nicht nur mit der Christenheit seiner Zeit, sondern auch mit der katholischen wie evangelischen Kirche unserer Tage einig. Denn evangelische Kirche hat weder vor 500 Jahren noch am 31. Oktober 1517 ihren Anfang genommen, sondern mit dem Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, zu dem sich die Christenheit auf Erden glaubend bekennt.“

Luthers – schon rein literarisches – Riesenwerk bot viele Anlässe für Zugriffe, die nicht ihn, sondern sich selber meinten. Und dabei ist Luthers Botschaft vom Heil in Christus eine einfache, Vertrauen und Trost²⁴ schenkende Botschaft, die niemanden auf dem eigenen Wege bestätigt, wohl aber auf dem Wege des rechten Bibelverständnisses anleitet und begleitet. Er wirkt auf den, der ihn kennenlernt, ganz und gar nicht als ein Triumphator. Er wollte, daß alle seine Bücher verbrannt werden könnten, wenn nur die Bibel für Menschen und Völker im Umgang miteinander neue Leuchtkraft bekommen würde. Er starb als der, der nichts meinte einbringen zu können als seine leeren Hände, aber diese voller Erwartung, daß sie von dem Herrn der Kirche gefüllt werden würden. Ganz und gar in diesem Sinne sind seine zuletzt geschriebenen Worte zu verstehen: „Wir sind Bettler, das ist wahr“.²⁵

Die Zukunft des Luthertums in Deutschland lebt von dem Geschenk Gottes für unsere leeren Hände. Die Christen in den lutherischen Kirchen leben in der Erwartung, daß Kirche Jesu Christi durch ihn selbst bleibt und immer besser wird, was sie durch ihn ist. Die Gabe der Gemeinschaft in Christus

23 Ludwig Markert und Karl Heinz Stahl (Hg.), *Die Reformation geht weiter*. Ertrag eines Jahres, Erlangen 1984, 279.

24 Dazu ausführlicher: Joachim Rogge, *Das Moment des Trostes in Luthers Spätschriften zum Kirchenbegriff*, in: *Luther heute*. Als Manuskript gedruckt, Bank für Kirche und Diakonie, Duisburg 1983, 12–20.

25 Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 3, Stuttgart 1987, 368.

hat in sich Geduld, Bewährung und Hoffnung.²⁶ Solcher Gedanke hat keine Verlierer, schließt auf und grenzt nicht ab. Das bringt die Kirchen – alle Kirchen – in Bewegung hinsichtlich der Frage, wie denn heute Luther der personifizierte Hinweis auf stabile Versuche für die Bewältigung der Menschheitskatastrophen sein könnte, wenn man ihn von der Mitte seines Reformationswerkes her versteht. Die Wirkungen sind weiterhin immens. So ist es durchaus kein an den Reformator herangetragen Thema, wenn Knut Schäferdiek die 1985 von ihm herausgegebene Aufsatzsammlung unter den Titel stellt: „Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft“. In diesem Buch wird deutlich, daß Luther von seiner theologischen Mitte her durchaus auch in der Gegenwart ein auf das Lebensganze bezogener Lehrer eines „Studium Universale“ ist, und es ist wohl auch nicht zufällig, daß Schäferdieks gesammelte Beiträge in einer so bezeichneten Reihe erscheinen.²⁷ Der ehemalige Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Gerhard Müller, schließt seinen Beitrag über „Luther und die moderne Welt“²⁸ mit den auch für das Lutherverständnis und die Arbeit an Luther Zukunft eröffnenden Sätzen: „... die Schwierigkeiten, in die wir heute hineingeraten, bringen uns möglicherweise jenem Mann näher, der längst schon weit über die Grenzen der evangelischen Theologie Beachtung gefunden hat. Luther war ... ,offenbar weit mehr ... als der große Deutsche oder der große Protestant'. Gewiß war er ,eine Gestalt der Menschheitsgeschichte' und möglicherweise hat er ,als solcher seine Zeit noch vor sich':“²⁹ Luther schließt nicht ab, er schließt auf, etwa auch in der Begründung eines tragfähigen „Freiheitsverständnis(ses) im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins“. Darüber schreibt Karl-Heinz zur Mühlen³⁰ in dem oben zitierten Sammelband. So ist Luther als Gottes Gabe an die Christenheit in Deutschland und anderswo eine permanente Aufgabe, die wieder und wieder neu nach dem, was Kirche ist, fragen lehrt.

Luther als der Quellgrund für jedes rechte Luthertum ist und bleibt der Lehrer der ganzen Kirche, ja nach der Überzeugung des römisch-katholischen Reformationshistorikers Peter Manns „Vater im Glauben“³¹. Deshalb

26 Röm 5,3f.

27 Knut Schäferdiek (Hg.), Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, Bonn 1985 (= Studium Universale, Bd. 4).

28 Ebd., 241–252.

29 Ebd., 252.

30 Ebd., 253–266.

31 Peter Manns (Hg.), Martin Luther ‚Reformator und Vater im Glauben'. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden/Stuttgart 1985.

ist es durchaus angemessen, daß der katholische Theologe Heinz Schütte als Herausgeber des Sammelbandes „Kirche im ökumenischen Verständnis“ mit Abstand Luther am meisten zitiert.³² In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf ein weiteres äußerst instruktives Buch: „Ökumenische Erschließung Martin Luthers“³³.

Die häufige Versicherung, daß wir Luther vor uns haben, bedarf der Konkretion. Der, der von sich fortwies, der oft verzagt war und an sich und der schwer laufenden Reformation verzweifelte, hat Wege in die Zukunft gezeigt, wenn wir ihn recht verstehen. Der norwegische lutherische Kirchenhistoriker Inge Lønning hat in dem eben genannten Buch einen Kernpunkt, vielleicht überhaupt die konkrete Mitte in der Lebensleistung Luthers aufgezeigt, indem er seinem Aufsatz die Überschrift gab: „Kein anderes Evangelium. Luthers Gedanke von der ‚Mitte der Schrift‘ in seiner Bedeutung für ökumenische Gemeinschaft und christliches Bekennen heute“³⁴. Er verweist darauf, was Kirche heute nach der theologischen Überzeugung Luthers zu sein hat, nämlich die Gemeinschaft derer, die nach der Mitte der Heiligen Schrift suchen, und zwar unter ganz bewußtem Verzicht darauf, ein „zweites Zentrum“ oder gar noch mehr Zentren zu suchen, die von der im Laufe der Jahrhunderte immer wieder verunklarten Sache der Kirche wegführen. Gerade in diesen Jahren, die wir durchleben, wird Evangelium in manchen Ländern durch Nationalismus ersetzt, oder Nationalismus und ethnische Säuberung werden dem Evangelium vorgeordnet. Luther konnte damals ohne prinzipielle Institutionenschelte seine kritischen Fragen an das Papstverständnis der römisch-katholischen Kirche genauso richten wie an das Geistverständnis des „neuen Daniel“ Thomas Müntzer. Von dort her haben wir unter uns Fragen zu richten an viele Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirchen, die mit immer neuen Akzenten häufig ihre eigene Mitte haben und sich danach nicht fragen lassen.

Der Reformator lehrt uns ein neues Verständnis unseres Jahrhunderts der Kirche³⁵ und damit ein neues, ein „ökumenisches Schriftprinzip“³⁶. Es mag gelingen, den Ismen dieser Welt und dieser Zeit aus dem Weg zu gehen, wenn wir die Implantation des jeweils „zweiten Zentrums“ in die Kirche

32 Heinz Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, Paderborn/Frankfurt/M. 1991.

33 Peter Manns und Harding Meyer (Hg.), *Ökumenische Erschließung Martin Luthers*, Paderborn/Frankfurt/M. 1983.

34 In: ebd., 274–292.

35 Cf. dazu Inhalt und Titel des Buches von Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 61928.

36 Lønning (wie Anm. 34), 287.

vermeiden. An diesem entscheidenden Punkt ist von Luther zu lernen, was eben nicht bei ihm grundgelegt ist, sondern aus der weitergehenden Suche nach der Mitte der Schrift erwächst. Dazu sagt Lønning – hier auch unseren gedanklichen Weg abschließend und neu eröffnend –: „Für denjenigen ..., der sowohl die Einheit der Schrift als auch die Einheit der Kirche allein vom gemeinsamen Zentrum her und auf das gemeinsame Zentrum hin denkt, wird die Gefahr der Irrlehre im Gegenteil die aktuelle Gestalt der Erweiterung annehmen, eine Erweiterung, die potentiell schon im Autoritätsanspruch der verbürgenden Interpretationsinstanz gesehen wird. Die Verletzung der Einheit droht nach diesem Verständnis ganz folgerichtig vom ‚zweiten‘ Zentrum, von dem außerhalb der Schrift stehenden Arbitrer (= Schiedsrichter) scripturae.“³⁷

So kann es auf dem „Weg mit Luther“ in die Zukunft des Luthertums in Deutschland nur ein zentrales Gebet geben, daß der Herr der Kirche uns vor apodiktischen Schiedsrichtern der verschiedensten Observanzen bewahren möge.

Wenn der lutherische Theologe Paul-Albin Davis sprechen könnte, daß die „Gliederung der Menschheit in Völker Gottes Werk“ sei und daß natürliche Monarchie wie die „Erziehung zum Reich Gottes, d.h. des Lebensreiches, und des Rufes zum Reich Gottes“ zum Volk machen, so bezieht er sich offensichtlich auf ein christliches Nähe zu nationalsozialistischem Gedankensatz an, so wie wir von Luther, daß es zu verbieten schien, an dieser Stelle erwähnt werden sollte, wobei insbesondere eine zweite Hinsicht entsteht nach 1945 wegen der Teilung Deutschlands, durch die ein deutsches Nationalgeheimnis (Luther) wieder „entdeckt“ wurde. Die Schmach nach der nationalen Einheit Deutschlands, in den 30er Jahren für die evangelischen Kirchen nicht programmatisch, wurde nicht und nicht in den Bereich des Unwirklichen und Verbotenen gedrängt. Nur sehr vorsichtig wurde später noch von der „Reinigung“ (Entscheidung) der Kirchen in Ost- und West gesprochen. Im Bereich der Politik tauchte die Rede von „einer Nation in zwei Staaten“ auf, wobei das Grundgesetz der BRD nämlich die Verpflichtung zur „Einigung“ (Einheit) zwischen christlichen und bürgerlichen Einrichtungen (Kirche und Staat) enthält ein deut-

³⁷ Referat am 20. Oktober 1999 in Göttingen bei der vom Theologischen Tages der Mittel-Luther-Bundes, die unter dem Thema „Kirche – Volk – Nation“ stand. In den Anmerkungen werden zum Teil Gedanken beigefügt, die in der Diskussion in Göttingen geäußert wurden.

³⁸ Vgl. Kihlborn, Kirche, Volk und Staat; in: Kirche, Volk und Staat, hg. v. E. Gerdemann, München 1997, S. 18.

Ulrich
Kühn

Volk und Nation als Thema der Theologie¹

Auf „Volk und Nation“ als einem möglichen Thema der Theologie, insbesondere der lutherischen Theologie, lag in den letzten Jahrzehnten, zumindest in Deutschland, eine doppelte Hypothek. Die deutsch-christliche Theologie zur Zeit des Nationalsozialismus in den 30er Jahren hatte dieses Thema diskreditiert. Wenn der lutherische Theologe Paul Althaus davon sprechen konnte, daß die „Gliederung der Menschheit in Völker Gottes Werk“ sei und daß natürliche Momente wie die „Gemeinsamkeit des Bodens, d. h. des Lebensraumes, und des Blutes oder der Rasse“ ein Volk zum Volk machen,² so bewirkte solche offensichtliche oder scheinbare Nähe zu nationalsozialistischem Gedankengut so etwas wie ein Tabu, das es zu verbieten schien, an dieser Stelle ernsthaft theologisch weiter nachzudenken. Eine zweite Hypothek entstand nach 1945 durch die Teilung Deutschlands, durch die ein deutsches Nationalgefühl zunehmend abgebaut oder zerstört wurde. Die Sehnsucht nach der nationalen Einheit Deutschlands, in den 50er Jahren für die evangelischen Kirchen noch programmatisch, wurde mehr und mehr in den Bereich des Unwirklichen und Verbotenen abgedrängt. Nur sehr vorsichtig wurde später noch von der „besonderen Verbundenheit“ der Kirchen in Ost und West gesprochen.³ Im Bereich der Politik tauchte die Rede von „einer Nation in zwei Staaten“⁴ auf. Gewiß: Das Grundgesetz der BRD enthielt die Verpflichtung zur deutschen Einheit. Verwandtschaftliche und freundschaftliche Beziehungen hinüber und herüber hielten ein deut-

1 Referat am 20. Oktober 1999 in Gallneukirchen bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes, die unter dem Thema „Kirche – Kultur – Nation“ standen. In den Anmerkungen werden zum Teil Gedanken aufgegriffen, die in der Diskussion in Gallneukirchen geäußert wurden.

2 P. Althaus, Kirche, Volk und Staat, in: Kirche, Volk und Staat, hg. v. E. Gerstenmaier, München 1937, S. 18 f.

3 Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (1969), Art. 4.4.

4 Diese Formulierung geht auf Willy Brandt zurück.

liches, oft bewegendes Zusammengehörigkeitsgefühl wach. Aber das eigentliche politische Denken und Fühlen erfolgte wesentlich im Rahmen der zwei großen Militär- und Kulturböcke Ost und West. Es ließ konkrete Überlegungen zur etwaigen Wiedergewinnung der nationalen Einheit Deutschlands verboten sein.

Diese doppelte Hypothek wurde im Zuge der über Nacht wiedergeschenkten Einheit Deutschlands deutlich. Die politische Wende wurde allgemein als Befreiung vom Kommunismus gewollt und begrüßt. Aber sie ging einher mit einer verbreiteten gefühlsmäßigen Skepsis gegenüber dem Gedanken und Begriff der einen deutschen Nation. Am 1. Oktober 1990 – zwei Tage vor dem Tag der offiziellen deutschen Wiedervereinigung – fiel in der Predigt bei der Eröffnung des Wintersemesters der Kirchlichen Hochschule in Leipzig das Stichwort „deutsches Vaterland“. Das erzeugte unter den Studierenden (die ja keineswegs Parteigänger des Kommunismus gewesen waren) schallendes Gelächter. Nationales Empfinden war insbesondere der jüngeren Generation weithin „gründlich ausgetrieben“⁵ worden, und noch heute gibt es an dieser Stelle erhebliche Blockaden.

Inzwischen sind wir Zeugen davon geworden, wie virulent die Fragen von Volk und Nation, wie virulent das nationale Problem außerhalb Deutschlands geblieben oder wieder geworden ist. Fragen nationaler Identität haben sich z. B. im ehemaligen Jugoslawien und in der ehemaligen Sowjetunion als Sprengkraft erwiesen. Der Weg der früheren Tschechoslowakei in die jetzigen beiden Staaten der „Tschechischen“ und „Slowakischen Republik“ ist ein Beleg für die gleiche Tendenz. Minderheitenfragen in Rumänien zeigen, wie sehr sich auch in kommunistischer Zeit das Problem keineswegs erledigt hatte. In Westeuropa sehen wir mit Betroffenheit, wie schwer z. B. in Nordirland Versöhnung zu erlangen ist. Und weltweit nehmen wir wahr, wie Fragen nationaler Identität und Befreiung für politische Instabilität sorgen: in Ost-Timor, in Pakistan, in Eritrea und anderswo.

Hinzu kommt, daß Fragen nationaler Identität vielfach mit Fragen religiöser Identität verflochten sind. Das Nationalprinzip ist traditionell mit dem Selbstverständnis der „autokephalen“ orthodoxen Kirchen verbunden.⁶ Von daher sind gerade in orthodoxen Ländern Nationalitätenkonflikte viel-

5 Diese Formulierung geht zurück auf E. Neubert: „gründlich ausgetrieben ...“ (Begegnungen 13), Berlin 1996, und bezieht sich dort auf die Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland.

6 Im Jahre 1970 z. B., bei der 1100-Jahr-Feier zum Gedenken an die Slawenapostel Method und Kyrill in Bulgarien, wurde die Bedeutung der Orthodoxen Kirche zur Wahrung der nationalen Identität auch von der kommunistischen Partei und Regierung anerkannt.

fach zugleich Konfessions- oder Religionskonflikte. Religiöse Identitätsfragen sind aber auch z. B. in Nordirland und in Pakistan im Spiel.

Es gibt demnach eine Vielzahl von Faktoren, die es dringlich machen, das insbesondere durch die deutsch-christliche Theologie und ihren Mißbrauch von Volk und Nation entstandene Tabu wieder aufzuheben. Wir haben uns erneut der Frage zu stellen, welche auch theologische Bedeutung legitimerweise den Phänomenen Volk und Nation für unser Denken und Handeln zukommt. Dazu wird im Folgenden im wesentlichen an die in Deutschland geführte Diskussion angeknüpft.

1. Die Begriffe „Volk“ und „Nation“

Wovon ist eigentlich die Rede, wenn wir die Begriffe „Volk“ und „Nation“ gebrauchen? Es ist nicht ganz leicht, beides eindeutig zu bestimmen. Denn die Bedeutung dieser Begriffe geht ineinander über, und man begegnet vielfach einem fast synonymen Gebrauch.⁷ Es empfiehlt sich dennoch, die je spezifischen unterschiedlichen Bedeutungsnuancen, wie sie etwa die Soziologie gebraucht, nicht zu überspielen.

Der Begriff „Volk“ begegnet selbst schon in doppelter Bedeutung.⁸ Als Volk bezeichnet man etwa die Gesamtheit einer versammelten Menge oder aller in einem bestimmten Bereich wohnenden Menschen. Wenn gesagt wird, „das Volk lief zusammen“, haben wir diese allgemeine Bedeutung vor uns. Volk in diesem Sinne kann auch als „relationaler Strukturbegriff“ verwendet werden, demzufolge damit der elementare Teil einer gegliederten Gesellschaft bezeichnet wird, etwa die Untergeordneten in einem Herrschafts- oder Autoritätsverhältnis. „Fürsten und Könige herrschen über ihr Volk“, oder sie „dienen dem Volk“, je nachdem. Dem Begriff „Volk“ kann hier aber auch durchaus eine emanzipatorische Kraft innewohnen, wenn nämlich die vermeintlich Untergeordneten sich gegen die über sie Herrschenden auflehnen. Die Losung der DDR-Revolution „Wir sind das Volk“ richtete sich gegen die Bevormundung durch Herrschende, die angeblich im Sinne des „Volkes“ regierten. Wenn das Volk als der eigentliche politische Sou-

7 So z. B. bei J. Rothermund, Entstehung und Entwicklung der Begriffe Nation und Volk, in: Nation im Widerspruch, hg. v. H. Edelmann u. N. Hasselmann, Gütersloh 1999, S. 112ff.

8 Vgl. Art. Volk (M. N. Ebertz), in: Wörterbuch des Christentums, hg. v. V. Drehsen u. a., Gütersloh/Zürich 1988, S. 1328f.

verän angesehen wird, spricht man von „Demokratie“ (Volksherrschaft), die freilich ihrerseits die bekannten strukturellen und machtpolitischen Probleme im Blick auf die Selbstbestimmung des wirklichen Volkes mit sich bringt.

Von dieser Bedeutung des Begriffs „Volk“ ist jene andere unterschieden, derzufolge „Volk“ so etwas wie ein integraler Kulturbegriff ist. Wenn wir vom ungarischen, vom polnischen, vom deutschen oder vom französischen „Volk“ sprechen, meinen wir eine ganz bestimmte Gemeinschaft von Menschen mit einer gewachsenen spezifischen Identität. Es ist eine Gemeinschaft, die Familien, Sippen und eventuell Stämme umfaßt. Sie ist durch gemeinsame Geschichte und Kultur und durch gemeinsame Sprache verbunden und weiß in der Regel auch von gemeinsamer Abstammung. Allerdings trifft der Gesichtspunkt der gemeinsamen Abstammung historisch nur bedingt zu, weil es in der Geschichte der einzelnen Völker vielfache Verschmelzungen von Menschen unterschiedlicher Abstammung gegeben hat. Insgesamt kann man im Blick auf „Volk“ und „Völker“ in dieser zweiten Bedeutung des Wortes wenn nicht von einer „von Natur gegebenen Erscheinung“⁹, so doch von einer auf organischem Wachstum beruhenden Gemeinschaft mit einem spezifischen Zusammengehörigkeits- und Identitätsempfinden sprechen. In alten Kulturen kam vielfach auch ein gemeinsamer Kult dazu.

Der Begriff der „Nation“, wie er gegenwärtig gebraucht wird, rekurriert demgegenüber stärker auf das ausdrückliche gemeinsame Bewußtsein von der Besonderheit der eigenen Volksgemeinschaft, das in spezifischen, auch organisatorischen Formen Ausdruck gefunden hat. Das Wort „Nation“ leitet sich vom lat. „nasci“ (geboren werden) ab und weist damit auf das zurück, was zur Begriffsdeutung des Wortes „Volk“ gesagt wurde. Aber von „Nation“ spricht man dann, wenn ein Volk „sich seines politisch-kulturellen Eigenwertes bewußt wird und gefühlsmäßig seine Existenz als selbständige konkrete Ganzheit bejaht. Ein Volk erweitert sich somit zu einer Nation durch einen Akt des Selbstbewußtseins und des Willens“, nämlich dann, wenn es sich als „Subjekt der Geschichte ... bejaht, wenn es seine Eigenheit und Besonderheit gegenüber dem Fremden betont und geschichtsgeformt und geschichtsbestimmt eine konkrete Gestalt annimmt.“¹⁰ Nicht etwas von Natur Gegebenes, sondern etwas geschichtlich Gewordenes und Gestaltetes wäre dann die Nation.

9 Art. Nation, Nationalismus (R. Hahn), ebd., S. 854.

10 Art. Nation (G. Leibholz), in: Ev. Staatslexikon, hg. v. R. Herzog u. a., Bd. 2, Stuttgart 1987, Sp. 2194.

Offensichtlich haben wir es hier mit einem modernen Begriff von „Nation“ zu tun, wie er sich besonders seit dem 18. Jahrhundert in Europa eingebürgert hat. Die Idee der Nation hat in Frankreich im Gefolge der französischen Revolution zum französischen Nationalstaat geführt und hat dann nach den Befreiungskriegen auch Deutschland als „verspätete Nation“¹¹ ergriffen. Es muß indessen sofort hinzugefügt werden, daß die Dekungsgleichheit von Staat und Nation nur eine Variante ist, in der der neuzeitliche Nation-Begriff begegnet. Neben diesem Gedanken der „Staatsnation“ finden wir nämlich den Begriff und Gedanken der „Kulturnation“. Ihm zufolge können in einem Staatsverband mehrere Nationen oder Nationalitäten verbunden sein, die ihrerseits eine kulturelle (geschichtlich gewachsene, vielleicht durch gemeinsame Sprache gekennzeichnete) Identität darstellen. Es ist z. B. an den früheren österreichischen Vielvölkerstaat zu denken oder an die vielfältigen Phänomene nationaler Minderheiten. Umgekehrt sind etwa die Schweiz und die USA Nationen, in denen sich Volksteile unterschiedlicher Sprache oder Herkunft finden.

Vom Phänomenen der „Nation“ und des „Nationalgefühls“ unterscheidet sich dann noch einmal der „Nationalismus“, der die Nation als einen absoluten Wert ansieht, und zwar auch in dem Sinne, daß die eigene Nation gegenüber anderen Nationen höherwertig ist, wie wir das in Deutschland erleben mußten, wie es das aber auch in anderen Ländern gab (USA, Rußland, Frankreich). Damit wird Gefahr und Problematik der Phänomene „Volk“ und „Nation“ endgültig deutlich.

Wir versuchen nun, die Phänomene „Volk“ und „Nation“, die unsere Geschichte bis in die Gegenwart in Bewegung halten, als Thema und Frage der Theologie zu bedenken und dadurch Gesichtspunkte in den Blick zu bekommen, die uns als Christen und Kirchen zu einer verantwortlichen Haltung und Praxis auf diesem Felde helfen könnten. Wir tun das in drei Schritten, indem wir zunächst nach dem biblischen Zeugnis fragen (Kap. 2), sodann einen Blick auf theologische Positionen aus dem 19. und 20. Jahrhundert zu unserer Frage werfen (Kap. 3), um schließlich einige systematische Grundlinien zu formulieren (Kap. 4).

11 Dieser Ausdruck begegnet ebd., Sp. 2197.

2. Volk und Völker im biblischen Zeugnis

Wenn wir uns zunächst dem Zeugnis der Heiligen Schrift zuwenden, ist schnell deutlich, daß die Fragen, die uns *heute* im Blick auf „Volk“ und „Nation“ bewegen, noch kein unmittelbares biblisches Thema sind. Das gilt bereits terminologisch: unser Begriff „Nation“ ist ein neuzeitlicher Begriff. Ihn kennt die Bibel noch nicht. „Volk“ und „Völker“ stehen hingegen im Zentrum der biblischen Schriften.¹²

Im Mittelpunkt des Zeugnisses des Alten Testaments steht ein bestimmtes Volk: das Volk Israel, das Gott sich zum Eigentum, zu seinem einzigartigen Bundesgenossen erwählt hat. „Nicht hat euch Jahwe angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch geliebt hat“ (Dt 7,7f). „Gehorcht ihr meinem Wort, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“ (Jer 7,23; vgl. Dt 26,18). Israel ist das auserwählte Volk. Es erscheint als ein natürliches Volk, das sich auf eine gemeinsame Abstammung (von Abraham, Isaak, Jakob und seinen zwölf Söhnen her) zurückführt und darin verbunden ist. Man muß sicherlich fragen, in welchem Maße hier der Glaube nachträglich Abstammungsverbindungen konstatiert hat. Deutlich ist, daß zum *theologischen* Begriff des erwählten Volkes diese Abstammungsbindung hinzugehört, daß also die vielerlei Abstammungs- und Geschlechtsregister von durchaus theologischer Relevanz sind.

Im Alten Testament ist auch von den vielen Völkern die Rede, in deren Mitte das Volk Israel lebt. Und es ist deutlich, daß sie alle Jahwes Herrschaft unterstehen. In der Urgeschichte wird in Gen 10, also vor der Berufung Abrahams, eine Völkertafel überliefert, wo der Ursprung aller Völker auf die Nachkommen Noahs zurückgeführt wird. Die vielen Völker bezeugen demnach die aus dem Verderben rettende Treue Gottes. Unmittelbar danach, Gen 11, folgt indessen in der Erzählung vom Turmbau eine Gerichtsaussage über die Völker, wo die Vielzahl unterschiedlicher Sprachen der Völker als Folge dieses Gerichts benannt wird. Von bewahrendem und richtendem Handeln Gottes im Blick auf die Völker ist hier also die Rede. Von den vielen Völkern kann auch als von Schöpfungsatsachen gesprochen werden (Dt 32,8¹³). Und am Ende der Geschichte in der Völkerwallfahrt werden die Völker zusammen mit Israel zum Berge Zion ziehen (Jes 2,15; Mi 4,1–3).

12 Zum Folgenden vgl.: Nation im Widerspruch (wie Anm. 7), S. 67ff.

13 Im Unterschied zu Luther übersetzt G. v. Rad (ATD 8): „Als der Höchste die Völker verteilte / als er die Menschen aussonderte / da legte er die Grenzen der Völker fest / nach der Zahl der ‚göttlichen Wesen‘“.

Wir wissen, daß auch Gottes Geschichte mit Israel im Alten Testament als Konfliktgeschichte erzählt wird, als Geschichte von Erwählung, Gericht und Gnade. Erwählung bedeutete ja Bundesschluß, der auf Seiten des erwählten Volkes den Bundesgehorsam zur Folge haben sollte. Genau dieser wird immer wieder zum Problem und zum Anlaß für Gottes Gericht – bis hin zu jener Figur eines *Restes* von solchen, die allein dem Bund die Treue halten (Jes 1,9; 10,21f). Hier entsteht die Frage, ob eigentlich alle, die abstammungsmäßig zum erwählten Volk gehören, auch wirklich und bleibend seine Glieder sind. Damit wird bereits alttestamentlich der Gedanke der Zugehörigkeit zum erwählten Volk Gottes aufgrund natürlicher Zugehörigkeit relativiert.

Daran knüpft der neutestamentliche Gedanke und Begriff des Volkes Gottes an. Ganz gewiß war es zunächst das Volk Israel, dem der Ruf zur Buße, die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus und die frühe Mission galt. Jedoch ist es auch jetzt nur ein Teil des Volkes der Juden, der diesem Ruf folgt, und Paulus sieht dadurch den alttestamentlichen Gedanken des Restes bestätigt (Röm 9,27.29, vgl. Kap. 9–11 insgesamt). Der Schritt zur Heidenmission zeigt dann, daß die Zugehörigkeit zu einem bestimmten (natürlichen) Volk als Bedingung für die Zugehörigkeit zum erwählten Volke Gottes prinzipiell aufgehoben wird. Vielmehr sind es die Kriterien des Glaubens an Christus und der Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes (bzw. auf den Namen Jesu), die nun die Gliedschaft im Volke Gottes konstituieren. Die Kirche als die Gemeinde der Getauften und an Christus Glaubenden scharf sich gewissermaßen um das Israel nach dem Geist und tritt so in die Verheißung an Abraham ein (Röm 11,18f).

Während ursprünglich die Erwählung das Volk Israel absonderte von allen anderen Völkern, gehören nun, neutestamentlich, zur ekklesia als dem Volk Gottes vom Ansatz her Angehörige aller Völker. Für sie gilt aufgrund der Taufe: „Hier ist nicht mehr Jude noch Grieche“, so wie da auch weder Knechte noch Freie und weder Männer noch Frauen sind: alle sind „einer in Christus“ (Gal 3,28). Dennoch ist am Tage, daß es selbstverständlich weiterhin Männer und Frauen in der Gemeinde gibt, ebenso – wenigstens bei Paulus – Sklaven und Freie (vgl. Philem.). So bleiben auch die in Christus zusammengebundenen Menschen verschiedener Volkszugehörigkeit weiterhin zugleich Glieder ihrer Herkunftsvölker, nur daß das geistlich, vor Gott und in der Gemeinde, kein Grund zu Abgrenzung, zu Bevorteilung und Benachteiligung mehr ist. Ja mehr noch: das in Christus erschienene Heil bringt die Völker in eine ganz neue Beziehung zueinander. Das Sprachenwunder der Pfingstgeschichte (Apg 2) hat ja als Gegenstück zu Gen 11 den Sinn zu bezeugen, daß jene durch Gottes Gericht erfolgte äußere und innere

Zerstreuung der Völker nun durch Gottes Heiligen Geist einer neuen Sammlung und Verständigung Platz gemacht hat. Dabei wird die natürliche Abstammung und Volkszugehörigkeit, um mit Bonhoeffer zu sprechen, zum „Vorletzten“. Aber die natürliche Völkerwelt erfährt in und mit der Gemeinde des Volkes Gottes die Heilungskräfte des Christusgeistes, die zu neuem Verstehen zwischen den Völkern und damit zur Überwindung von Streit, Haß und Zerstreuung führen.

Was trägt dieser kurze Einblick in den biblischen Befund für unser Thema und unsere heutigen Fragestellungen aus? Man wird zunächst sagen müssen, daß vom biblischen Zeugnis her Volk und Nation nicht als positiv verpflichtende und zu pflegende Wirklichkeiten in den Blick treten. Der Akzent des biblischen Zeugnisses liegt auf der Erwählung des einen Volkes Gottes, zu dem, neutestamentlich, Angehörige der verschiedenen Völker gehören. Die Bedeutung natürlicher Volkszugehörigkeit ist damit grundlegend relativiert. Dies trifft, wiederum neutestamentlich, auch für das jüdische Volk zu, wobei die Frage, was dennoch die Erwählung Israels bleibend bedeuten könnte, offen ist. Im Blick auf die Nationalitäten als solche, die im Raum des einen Gottesvolkes nicht einfach verschwinden, wird sodann von der Heilung ihrer Beziehungen zueinander gesprochen. Das Gottesvolk ist ein buntes Miteinander von Angehörigen verschiedener Völker und Kulturen, die sich zu versöhnter Verschiedenheit füreinander öffnen und dadurch – so wird man sagen dürfen – miteinander einen kulturellen Reichtum entfalten. Was aber bedeutet dies für die grundsätzliche Wertung von und eine etwaige Verpflichtung für Volk und Nation? Diese Frage bedarf des Nachdenkens und der Antworten, die über das im biblischen Zeugnis ausdrücklich Gesagte hinausführen, ohne diesem Zeugnis doch widersprechen zu dürfen.

3. Volk und Nation in der Tradition des deutschen Protestantismus

a) Bis zum 19. Jahrhundert

Das Thema „Volk und Nation“ gewinnt in der Tradition des deutschen Protestantismus andere Aspekte und Akzente, als wir sie im biblischen Zeugnis angetroffen haben.

Solche gegenüber der Bibel neuen Fragestellungen ergeben sich ja ganz allgemein aus der weitergegangenen Geschichte des christlichen Glaubens und der Kirche und deren Einwanderung in immer neue Bereiche und Pro-

blemstellungen. Die größer und älter werdende Kirche mußte in den ersten Jahrhunderten Strukturen entwickeln, die es so in neutestamentlicher Zeit noch nicht gab. Der Übergang des christlichen Glaubens von einer (vielfach verfolgten) Minderheitsreligion zur offiziellen Reichsreligion unter Konstantin brachte neue Fragestellungen im Blick auf die politische Verantwortung der Kirche und der Christen mit sich. Das Gleiche gilt für die Einwanderung des Christentums in andere nationale und kulturelle Räume überhaupt. Schon die Gestaltwerdung der alten Kirche mitsamt der Entwicklung von Theologie und Dogmen bezeugt den Einfluß der hellenistischen und später der lateinischen Kultur, nachdem das Christentum seinen Ursprung im jüdisch-palästinensischen Raum hatte und davon geprägt war. Der spätere Einfluß germanischer Rechtsvorstellungen im Mittelalter, z. B. auf Anselms Satisfaktionslehre, ist ein ebenfalls immer wieder angeführter Vorgang.

Die Reformation war gewiß vor allem und hauptsächlich ein Aufbruch zur Erneuerung der Kirche aus dem wiedergewonnenen reinen Evangelium. Aber sie war doch zugleich auch ein Protest gegen die übernationale Herrschaft des römischen Papsttums und damit ein Plädoyer für stärker an der jeweiligen Volksidentität orientierte Formen des christlichen Glaubens. Durch Luther und durch die Reformation überhaupt hat der christliche Glaube in Deutschland verstärkt die Gestalt deutscher Kultur angenommen und hat sie umgekehrt auch geprägt.¹⁴ Das betrifft die deutsche Sprache, die durch Luthers Bibelübersetzung selbst eine klassische und über die Jahrhunderte wirkende Gestalt bekommen hat. Das betrifft die Formen des Gottesdienstes, die Art der Frömmigkeit, es betrifft aber auch die Gestalt des Christentums sowie das Verhältnis zu den politisch Verantwortlichen. Luther hat die Fürsten und den Adel schon früh auf ihre Verantwortung für das Christentum in Deutschland angesprochen.¹⁵ Wichtig ist sodann Luthers Einsicht, daß das deutsche Volk eine von Gott vorgegebene Lebenswirklichkeit ist. Wir finden bei Luther Äußerungen, denen zufolge wir es hier mit „Gottes Geschöpf und Ordnung“ zu tun haben. Gott liebt das von ihm geschaffene Volk, und wir dürfen uns darüber freuen, daß wir zu einem solchen von Gott geschaffenen und erhaltenen Volk gehören. Diese Äußerungen sind für Luther zugleich Anlaß, die Obrigkeit zu mahnen, das Volk, dem sie zu dienen hat, mit „Gottesfurcht und Demut“ anzusehen und nicht als ihr Eigentum zu behandeln.¹⁶ Bei Melanchthon findet sich parallel dazu stärker der

14 Vgl. zusammenfassend W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. II (1931), München 1952, S. 170.

15 M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520.

16 WA 31 I, S. 198,38; S. 194,15,32; WA 31 II, S. 595,7,15 (Nachweise nach P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, S. 116). Daneben gibt es sehr kriti-

Gedanke des Vaterlandes (*patria*),¹⁷ während Calvin und der Calvinismus an dieser Stelle eher zurückhaltend sind.

Für die weitere Geschichte des europäischen Protestantismus, insbesondere des Luthertums spielte dessen organisatorische Bindung an das jeweilige Territorium eine entscheidende Rolle. Die evangelischen Kirchen Deutschlands wurden „Landeskirchen“, für die der jeweilige Landesherr verantwortlich zeichnete (nach dem Prinzip des sog. landesherrlichen Kirchenregiments). Hier trat die Bindung an das deutsche Volk zurück hinter der Bindung an das jeweilige Fürstentum. Und der Landesherr konnte auch über die Konfession des Landes entscheiden. In Skandinavien entstanden lutherische Staatskirchen (so insbesondere in Schweden), ähnlich dem Modell der anglikanischen Staatskirche. Hier gibt es gar eine Kongruenz evangelischer Kirchlichkeit und Religion mit der Bindung an die jeweilige Nation. In Süd- und Südosteuropa kam es zu evangelischen Minderheitskirchen. Sie konnten, wie in Siebenbürgen, in Rußland, aber etwa auch in Italien eng mit der Pflege des deutschen Volkstums verbunden sein. In anderen Ländern, wie in Österreich, Ungarn und Polen, gab es das in dieser Form kaum. Die wechselhafte Geschichte von Reformation und Gegenreformation als solche hatte in diesen Ländern zur konfessionellen Aufgliederung geführt. Jedoch traten die lutherischen Kirchen immer bewußt für das Volk und dessen Kultur ein, in der sie sich vorfanden. Im Baltikum trug das zur Abwehr russischer Machtansprüche bei.¹⁸

Im 19. Jahrhundert verband sich in Deutschland das evangelische Denken und Fühlen, verbanden sich aber auch die organisatorischen kirchlichen Ziele eng mit dem Erstarken des nationalen Gedankens, insbesondere im Gefolge der Befreiungskriege und als Gegenstück zum französischen Nationalismus. Das Bild Luthers wurde vielfach (und in durchaus problematischer Weise) als das eines deutschen Heros gezeichnet. Es konnte zu plerophoren Aussagen über die besondere Bedeutung der Deutschen oder Deutschlands kommen,¹⁹ etwa bei Ernst Moritz Arndt: „Deutscher Mensch, fühle Gott wieder ... und du vernimmst und fühlst auch dein Volk“. J. G.

sche Äußerungen Luthers zu den Deutschen und ihrem Verhalten. Luther ist weit davon entfernt, dem deutschen Volk einzigartige Prädikate zuzuerkennen. Aber da er nun einmal von Gott an sie gewiesen ist, ist er auch um sie besorgt. In diesem – und nicht etwa in einem nationalistischen – Sinne ist auch das bekannte Lied von Johann Walter (1561) zu verstehen: „Wach auf, wach auf, du deutsches Land, du hast genug geschlafen ...“ (EG Nr. 145).

17 W. Elert, *Morphologie des Luthertums* (wie Anm. 14), S. 133.

18 Vgl. die ausführliche Darstellung bei W. Elert, ebd., S. 169 ff.

19 Nachweise für die folgenden Zitate in: *Nation im Widerspruch* (wie Anm. 7), S. 38.

Fichte nannte die Deutschen gar das „Urvolk“, das „Volk schlechtweg“. Anklänge an die Figur des auserwählten Volkes – wie sie auch in anderen Ländern begegnen – sind nicht zu übersehen. Zusammen mit Friedrich Ludwig Jahn plädierte Fichte für eine christliche Nationalkirche in Deutschland. „Ein Gott! Ein Vaterland! Ein Haus! Eine Liebe!“ konnte es bei Jahn heißen. Pläne für eine evangelische deutsche Nationalkirche wurden später etwa vom Wittenberger Kirchentag 1848 oder von Johann Hinrich Wichern propagiert und auch von liberalen Denkern befürwortet. Im deutschen Luthertum riefen solche nationalistischen Gedanken und kirchenorganisatorischen Pläne weithin Bedenken hervor, letztere auch deshalb, weil sie auf eine Gemeinsamkeit mit den Reformierten (nach altpreußischem Muster) hinausliefen.

Gegen Ende des Jahrhunderts bekam der nationale Gedanke im Protestantismus durch den Kulturkampf Bismarcks neue Nahrung, wo er sich mit antikatholischen (gegen den Ultramontanismus gerichteten) Affekten verquickte: die evangelischen Deutschen als Erben Luthers gegen die von Rom fremdbestimmten Katholiken! Der Protestantismus wurde dabei etwa von A. v. Harnack als fortgeschrittenere Gewissensreligion gegenüber dem weniger aufgeklärten, dem Mittelalter verhafteten Katholizismus angesehen,²⁰ – auch das eine Variante einer mit nationalem Denken verbundenen protestantischen Geisteshaltung.

b) Im 20. Jahrhundert

Wir sehen an dieser Entwicklung, daß die theologische und kirchliche Betonung von Volk und Nation im deutschen Luthertum des 20. Jahrhunderts eine protestantische Vorgeschichte gehabt hat. Die *erneute* Betonung nationaler Töne im deutschen Protestantismus ist nicht ohne die nationale Katastrophe des ersten Weltkriegs und seiner Folgen zu verstehen. Diese Folgen (Versailles) waren zugleich ein wesentlicher Nährboden für die NS-Ideologie und deren Politik. Sie führten aber auch bei eher konservativ Denkenden zu einer erneuten Betonung des nationalen Gedankens. Theologisch

20 A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, bes. S. 167ff. Auch bei Harnack wird das reformatorische Christentum mit dem Schritt des Christentums in die germanische Welt zusammengesehen: „Wie man das morgenländische Christentum mit Recht das griechische, das mittelalterlich-abendländische das römische nennt, so darf man auch das reformatorische als das germanische bezeichnen ...“ (ebd., S. 177).

und kirchenpolitisch kam es zu einem Zusammenspiel lutherischer Theologie mit der Ideologie der „Deutschen Christen“. Die von Paul Althaus für Volk und Nation gebrauchte Kategorie der „Schöpfungsordnung“ galt als theologisches Plädoyer für die NS-Kirchenpolitik, ebenso und erst recht die Inanspruchnahme der Kriterien von Blut und Rasse, wie sie im sog. „Ansbacher Ratschlag“ von 1934 vorkommen.²¹

Es ist deshalb verständlich, daß nach dem zweiten Weltkrieg und dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft über Jahrzehnte hin eine große theologische Reserve gegenüber den Kategorien von „Volk“ und „Nation“ zu konstatieren ist. Bereits die Barmer Theologische Erklärung von 1934 hatte die Richtung gewiesen, wenn sie davon sprach, daß die Kirche „keine anderen Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“ als Gottes Offenbarung anerkennen darf (Barmen II). Immerhin bleiben einige lutherische Theologen auch nach 1945 dabei, im Blick auf Volk und Nation von „Schöpfungsordnungen“ (Althaus, Elert) oder wenigstens von „Erhaltungs- oder Notordnungen Gottes“ (Thielicke, Künneth) zu sprechen. Und die deutsche evangelische Kirche organisiert sich nach 1945 – wie schon die DEK von 1934 – erneut im nationalen Rahmen (EKD, VELKD) und weiß sich vor allem in den 50er Jahren als Anwalt der nationalen Einheit Deutschlands.

Demgegenüber dominiert in der deutschen evangelischen Theologie die Kritik an jeglicher Betonung des Nationalen. Dem Staat wird (von Barmen V her) die Aufgabe zuerkannt, auch über den Bereich einer Nation hinaus für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung Sorge zu tragen. Nationen und Völker sind allenfalls der Ort, an den wir de facto gestellt sind, wo wir unsere Verantwortung für die Einhaltung von Frieden und Menschenrechten in universaler Dimension zu praktizieren haben. Immerhin konnte der in diesem Zusammenhang unverdächtige Karl Barth im Blick auf Völker und Nationen von der göttlichen Vorsehung sprechen: „Daß es diese und diese Völker gibt, das beruht auf solchen Anordnungen (*ordinationes*) von Gottes Vorsehung, das sind aber gerade keine permanenten Ordnungen (*ordines*) seiner Schöpfung.“²² Es sind „Platzanweisun-

21 Auch hier ist freilich eine differenzierte Betrachtungsweise angezeigt. Der in diesem Zusammenhang besonders umstrittene W. Elert hat z. B. – als Dekan der Theologischen Fakultät Erlangen – dem damaligen Druck des NS-Regimes erheblichen Widerstand entgegengesetzt. Vgl. K. Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, S. 160ff (Exkurs: Die Erlanger Fakultät im Kirchenkampf). Vgl. auch Elerts in Anm. 26 zitierte Aussage.

22 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4* (1951), Zollikon 1957, S. 341, im Abschnitt „Die Nahen und die Fernen“.

gen“²³ des „fürsorgenden“²⁴ Gottes, und wir haben hier und nirgendwo anders Gottes Gebot zu hören und zu befolgen, – nicht *aus* dem geschichtlich Gewordenen, aber immerhin *in* dem so Gewordenen, das in seiner Weise also maßgebend für unser Handeln ist.

Auch dieses vorsichtiger Plädoyer fand in der Theologie wenig Resonanz, da, wie schon erwähnt, die allgemeine politische Situation in Deutschland die Einheit der Nation immer mehr ins Ungreifbare rückte, währenddessen die übergreifenden politisch-sozialen Ordnungen und die gegensätzlichen politischen und wirtschaftlichen Gesamtsysteme im Osten und im Westen das Denken, Fühlen und Handeln beherrschten. Auch im Zusammenhang neuer Versuche in dieser Richtung ist noch eine Scheu zu bemerken, hier theologisch auch nur in die Nähe des Gedankens etwaiger Schöpfungs- oder auch nur Erhaltungsordnungen Gottes zu kommen.²⁵ Dies ist aber eine Anzeige dafür, daß an dieser Stelle weiteres Nachdenken erforderlich ist.

4. Grundlinien eines heutigen lutherischen Verständnisses von Volk und Nation

Wir haben biblische Gesichtspunkte zu unserem Thema zusammengestellt. Und wir haben Einblick genommen in die Diskussion um Volk und Nation in der Geschichte des deutschen Protestantismus. Dabei ist deutlich geworden, daß die Fragestellungen und die Blickrichtungen hier und dort große Unterschiede aufweisen. Wir haben nun zu versuchen, die Einsichten aus der neueren evangelischen Diskussion in das Licht des biblischen Befundes zu rücken. Dabei haben wir speziell auch die Herausforderungen zu bedenken, die sich in einer konfessionellen und nationalen Minderheitssituation ergeben.

23 Ebd., S. 353.

24 Durch den Ausdruck „Fürsorge“ charakterisiert W. Krötke Karl Barths Verständnis der göttlichen Vorsehung (W. Krötke, Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, in: ders., Die Universalität des offenbaren Gottes, München 1985, S. 82 ff).

25 In der bereits genannten Studie „Nation im Widerspruch“ (Anm. 7) zeigt sich diese Scheu in der Abweisung jeglichen ontologischen Verständnisses des Phänomens der Wirklichkeit von Volk und Nation, es wird lediglich ein „funktionales“ Verständnis zugestanden.

a) *Die Relativierung des Nationalen*

Vom biblischen Zeugnis her ist zunächst als Grundsatz zu betonen, daß die Wirklichkeit des Volkes Gottes, gegründet in Glaube und Taufe, jede nationale oder volksmäßige Identität relativiert. Für diejenigen, die zu Christus gehören, gilt: hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Deutscher noch Rumäne noch Russe, wir sind alle eins in Christus. Es ist für das christliche Bewußtsein entscheidend, die Priorität dieses Gesichtspunktes zu betonen. Und zwar gilt das trotz der konfessionellen Differenzen, die sich weithin mit nationalen verbinden und worauf wir noch zurückkommen. Ein getaufter und glaubender orthodoxer oder katholischer Christ ist mit mir als evangelischem Christen über die nationalen Unterschiede hinweg zur Einheit verbunden. Es gilt, dies auch in einer Minderheitensituation spirituell zu realisieren.

b) *Recht und Wesen der Nation*

Dennoch sind damit die nationalen Identitäten nicht verschwunden. Und trotz ihrer Relativität haben sie ihr eigenes Gewicht. Sie sind gewiß ein Vorletztes gegenüber dem Letzten. Sie sind als solche keine Heilswirklichkeiten, sondern gehören – nach lutherischer Kategorie – eher in den Bereich des Reiches zur Linken. Aber sie dürfen doch wohl ihre eigene – durchaus weltliche – Würde beanspruchen und stellen uns dementsprechend vor Aufgaben und Herausforderungen.²⁶

Es geht in den nationalen Identitäten um geschichtlich Gewachsenes, um schicksalsmäßig Vorgegebenes, nämlich um Gemeinsamkeiten weithin der Abstammung, jedenfalls der gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung, von ethnischen Besonderheiten und kulturellen Ausprägungen. Wir haben es hier nicht nur mit bestimmten Funktionen, sondern mit lebensmäßigen (ontischen) Vorgegebenheiten zu tun, denen dann allerdings bestimmte nationale Funktionen entsprechen. Eine Rede von „Schöpfungsordnungen“ würde allerdings dem geschichtlichen Wandel nicht zureichend gerecht, durch den Völker und Nationen entstanden sind, sich verändert haben, sich vereinigt

26 „Weil dem lutherischen Menschen die Illusion fremd ist, als ob diese Welt das Reich Christi sei, weil er sie also nicht ins Göttliche umzudeuten braucht, kann er auch mit Entschiedenheit die Bindungen seines naturhaften Daseins bejahen, also auch die Bindung an das Volk, dem er angehört“ (W. Elert, *Morphologie des Luthertums II* [wie Anm. 14], S. 270, zu Amerika und der dortigen Erhöhung der Nation).

haben oder wieder verschwunden sind. Daher dürfte es wohl sachgemäßer sein, mit Karl Barth von Gestalten göttlicher Fürsorge zu sprechen, die als Platzanweisung für unser Leben und Handeln zu gelten haben. Dies öffnet auch den Blick auf das geschichtliche Auf und Ab und vor allem auch auf die Schuld- und Bewahrungsgeschichte von Völkern und Nationen. Angesichts ihrer wäre Gottes Fürsorge als Gericht (vgl. Gen 11) und Gnade zu beschreiben.

c) Funktionen der Nation

Wenn ein Volk sich als Nation all des ihm Vorgegebenen bewußt wird und von daher zur Gestaltung seiner Identität findet, nimmt es die darin liegenden Herausforderungen an.²⁷

- Eine Nation erfährt ihre Identität durch Erinnerung an gemeinsame geschichtliche Erfahrungen. Es sind Erinnerungen an den Reichtum von Gaben und Leistungen, aber gleichzeitig Erinnerungen an Schuld und Versagen. Eine Nation ist *Erinnerungsgemeinschaft*. Sie übergreift darin die Generationen. Gerade wir Deutschen haben uns an unsere Schuldgeschichte zu erinnern. Sie darf nicht durch Europäisierung und Internationalismus verdrängt werden. Nur wer sich der Geschichte stellt, kann Zukunft gestalten.
- Eine Nation erfährt ihre Identität als *Emanzipationsgemeinschaft* in dem Sinne, daß sie politische Freiheit und Eigenständigkeit – etwa gegenüber Fremdherrschaft – errungen, bewahrt und gestaltet hat. Heldenhafter Kampf gegen Unterdrücker prägt und schließt zusammen. Es muß dem allerdings hinzugefügt werden, daß solche politische Freiheit nicht das „Reich der Freiheit“ ist, das Christus verheißen hat. Und es ist wichtig zu zeigen, daß auch eine befreite Nationalstaatlichkeit ihrerseits immer wieder Unterdrückungsmechanismen hervorbringen kann. Das gerade beweist die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts nach dem ersten und dem zweiten Weltkrieg, das beweisen aber auch die schmerzhaften Vorgänge im Balkan und in Rußland.

27 Dieser „funktionale“ Sinn einer Nation ist in der Studie „Nation im Widerspruch“ (wie Anm. 7) eindringlich entfaltet (S. 89 ff, 261 ff, letzteres im Beitrag von J. Track: Nation in lutherischer Sicht – Schritte zu einer sozialetischen Urteilsbildung). An diese Entfaltung wird hier angeknüpft.

- Eine Nation erfährt ihre Identität als politische *Verantwortungsgemeinschaft* in dem Maße, in dem sie nicht nur innerhalb ihrer selbst Gerechtigkeit praktiziert, sondern indem sie gleichzeitig die Rechte anderer Nationen und Völker anerkennt und schützt, die Gaben der anderen mit Respekt wahrnimmt und so ein friedvolles Miteinander von Völkern fördert. Politische Verantwortung schließt Nationalismus aus.
- Eine Nation wird ihre Identität schließlich als *Sozialisationsgemeinschaft* finden. Sie ist ein Feld, auf dem der einzelne seine Individualität auf die Gemeinschaft hin überschreitet. In diesem Sinne ist eine Nation ein Übungs- und Bewährungsfeld für jeden Einzelnen. Gerade darin ist auch eine kritische Aufgabe enthalten. Die Identifikation mit der eigenen Nation muß die Reflexion auf die (problemgeladene) Geschichte der eigenen Nation wie auch die Offenheit für den Reichtum der anderen Völker und Nationen einschließen. Sie wird also z. B. jede Form von Ausländerfeindlichkeit zu verabscheuen haben und auch bereit sein, eigenen Reichtum mit anderen, die ärmer sind, zu teilen.

Diese vier Gesichtspunkte könnten Beispiele sein, wie man, obwohl Glied des einen Volkes Gottes, der relativen Bedeutung unserer jeweiligen nationalen Identität positiv Gestalt verleihen könnte.

d) Nation und Konfession

Das Verhältnis von Nation und Volk Gottes ist zusätzlich dadurch kompliziert, daß das Volk Gottes in (nicht immer konfliktfreier) konfessioneller Vielfalt lebt und sich häufig nationale mit konfessionellen Unterschieden verbunden haben. Konfession und Nation haben tatsächlich vielfältig miteinander zu tun. Gerade lutherisches Bewußtsein hat die Würde nationaler Identität erkannt und weithin gefördert. Gegenwärtig sprechen wir von der Inkulturation des Christentums, durch die es zu unterschiedlichen Ausprägungen desselben kommt. Es ist sogar zu fragen, ob die Konfessionen als solche nicht mitbedingt sind durch nationale bzw. geographische Unterschiede. Das zeigt sich schon früh an den Unterschieden zwischen West- und Ostkirche und an den arianischen oder monophysitischen Gruppierungen. Ist es Zufall, daß die lutherische Reformation in Deutschland begonnen und hier ihre Anfangsgestalt gefunden hat? Und ist die Behauptung falsch, daß das orthodoxe Christentum in besonderem Maße dem osteuropäischen Menschen und das katholische Christentum besonders den romanischen Völkern entspricht und daß Nordeuropa nicht zufällig lutherisch

ist?²⁸ Konfessionelle Identität kann sich auch mit kulturell/nationaler Identität verbinden, nicht nur in Minderheitssituationen. Aber gerade dann wäre ein letzter Gesichtspunkt der eigentlich entscheidende.

e) *Versöhnte Verschiedenheit*

Die Herausforderung an dieser Stelle besteht nämlich darin, die Relativität des Nationalen und Konfessionellen gegenüber dem Verbindenden des Glaubens an Christus und der einen Taufe einzulösen. So sehr die Pflege der Nationalität und Konfessionalität ihr (begrenztes) Recht hat, so sehr ist bei beiden der Bewegung zu folgen, die der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Taufe entspricht.²⁹ Das ist der tiefste Impuls einer christlich-theologischen Betrachtung der Wirklichkeit von Volk und Nation. Gewiß: nationale

28 Diese Sicht erinnert auch an Schleiermacher, der den Katholizismus (wie später A. v. Harnack, vgl. o. Anm. 20) den romanischen, die Reformation den germanischen Völkern als die jeweils angemessene Form des Christentums zuordnen konnte (Vorl. über Christliche Sittenlehre 1822/23, Sämtl. Werke I/12, S. 139, zit. b. H.-J. Birkner, Schleiermacher-Studien, hg. v. H. Fischer, Berlin 1996, S. 131 f) und von Ost- und Westkirche als vom morgenländischen und abendländischen Typ des Christentums sprach (Der Chr. Glaube, ²1830/31, § 23; vgl. auch E. Schott, Art. Konfessionalismus, in: RGG³, Bd. III, Sp. 1748). In der Diskussion in Gallneukirchen ist natürlich mit Recht geltend gemacht worden, daß solche Klassifizierung der Vielfalt der geschichtlichen Entwicklungen (z. B. der evangelischen Christen in Rußland, dem katholischen Polen etc.) nicht gerecht werden kann. Ferner wurde auf die Gefahr hingewiesen, daß die zwischen den Konfessionen strittige Wahrheitsfrage suspendiert werden könnte. Dies zeigt, daß die Entstehungsgeschichte konfessioneller Formationen nur multifaktorell erklärt werden kann. Sie ist ja auch durch den Einfluß politischer Macht mitbestimmt. Aber ist der im Text genannte Gesichtspunkt dadurch völlig von der Hand zu weisen?

29 Die ökumenische Bewegung und der ökumenische Dialog haben gezeigt, wie sehr der eine Glaube an Christus die Christen der verschiedenen Bekenntnisse und Kirchen eint, auch wenn es zu einer vollen Kirchengemeinschaft weithin noch nicht gekommen ist. Es sei dazu auf drei Dokumente verwiesen:

- a) Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen. Bericht der Sektion I der II. Vollversammlung des ÖRK 1954 in Evanston;
- b) Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Paderborn 1991;
- c) Gemeinsame (katholisch-lutherische) Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1997), vom Vatikan und vom Lutherischen Weltbund am 31. 10. 1999 in Augsburg offiziell bestätigt.

(wie auch konfessionelle) Besonderheiten sind nicht zu überspringen, ja sie sind Identitäten, die sich der Vorsehung Gottes verdanken (und oft unter Schmerzen Gestalt gewonnen haben). Die Verschiedenheit, die nicht eingeebnet werden darf, ist aber legitim nur als „versöhnte Verschiedenheit“, als Verschiedenheit, in der sich die Sprachen und Traditionen neu verstehen und respektieren und zu einer Symphonie vereinigen. Das Bild von der „versöhnten Verschiedenheit“ stammt aus der ökumenischen Bewegung und Diskussion, trifft jedoch auch für das Miteinander von Völkern und Nationen zu. Was im Turmbau zu Babel auseinanderbrach, hat durch den Geist des Pfingstfestes seine trennende Bedeutung verloren: wir hören die anderen in unserer Sprache von den Wundern Gottes reden. Der Geist der Pfingsten bringt Menschen und Völker zusammen, er eröffnet Liebe und Verstehen und Dienst. Er eröffnet auch Bewunderung für das je andere. Er verbietet von Grund auf jeglichen Nationalismus und jeden Konfessionalismus. Vielmehr hält er Konfessionen und Nationalitäten offen für die eine Liebe, den einen Geist, die eine Versöhnung, die im Reich Gottes aufgebrochen sind und die uns aufs tiefste mit Gott und untereinander verbinden.

Zoltán
Csepregi

Die Ausbildung lutherischer Pfarrer in Ungarn

Zur Geschichte und Gegenwart der
Theologischen Akademie in Budapest

I. Weder Hand noch Fuß?

Erblickt man heute das Siegel der lutherischen Hochschule zu Budapest, mögen einen zwei Einzelheiten befremden: die Bezeichnung „Theologische Universität“ und das Gründungsjahr „1557“. Was das erste betrifft, so sollte sich eine universitas litterarum nie auf den theologischen Bereich beschränken; bezüglich der Jahreszahl aber ist es schwierig vorzustellen, daß im von Türken eroberten Ofen (dem heutigen Budapest) lutherische Pfarrer ausgebildet wurden. Um diese zwei Besonderheiten zu erklären, bedarf es eines Rückgriffes auf die Geschichte von Ungarn.

II. Peregrinatio Hungarorum

Das Königreich Ungarn hatte jahrhundertlang keine eigene Universität, und auch die 1635 durch den Kardinal Péter Pázmány in Tyrnau (Trnava/Nagyszombat) mit Universitätsrang gegründete Jesuitenschule – die 1769 zur königlichen Universität erhoben wurde und 1777 nach dem von der Türkenherrschaft befreiten Ofen übersiedelte – trug freilich nichts zur evangelischen Pfarrerausbildung bei. Die evangelischen Pfarrerkandidaten studierten deshalb an auswärtigen, vorwiegend deutschen Universitäten, was selbstverständlich nicht ohne Schwierigkeiten möglich war, aber auch den Vorteil in sich barg, einen lebendigen Kontakt zu den damaligen Hochburgen der lutherischen Theologie pflegen zu können. Als Vorbereitung zum Studium wurde ein propädeutischer theologischer Unterricht (alte Sprachen

und Philosophie) in den oberen Klassen der einheimischen Lyzeen (wie in Preßburg/Bratislava/Pozsony, Eperies/Prešov/Eperjes, Ödenburg/Sopron) gegeben. Das Jahr 1557 ist das Gründungsjahr der Ödenburger Latina, die sich nach Jahrhunderten zu einer vom Kirchendistrikt getragenen theologischen Hochschule entwickelt hat.

III. Ringen um die Anerkennung

Um die letzte Jahrhundertwende mußten alle theologischen Ausbildungsstätten der evangelischen Kirchen in Ungarn ohne Promotionsrecht auskommen. Die meisten protestantischen Theologen haben an der Wiener Fakultät (seit 1861) promoviert. Als die reformierte Akademie in Debreczin/Debrecen 1914 als staatliche Theologische Fakultät in die dortige Universität eingegliedert und mit Promotionsrecht ausgestattet wurde, sahen auch die Lutheraner mit Hoffnung der Gründung der Elisabeth-Universität in Preßburg entgegen, die am 3. Oktober 1914 ihre Pforten öffnete. (Der Termin war bewußt gewählt: Es war der 450. Gründungstag der Academia Istropolitana, jener Hochschule des ungarischen Königs Matthias Corvinus, die im spätmittelalterlichen Preßburg einige Jahre hindurch ein beachtliches geistig-geistliches Leben entfaltete; an diese glanzvolle humanistische Vergangenheit wollte man mitten im Kriegsgeschehen erinnern.) Immerhin sind Überlegungen angesichts des sich nähernden Reformationsjubiläums angestellt worden, an der Elisabeth-Universität auch eine lutherische Theologische Fakultät vorzusehen auf der Grundlage der 1882 in Preßburg gegründeten Theologischen Akademie A. B., als konfessionellem Gegenstück zur reformierten Fakultät in Debreczin und zur römisch-katholischen Fakultät in Budapest. Diese Pläne sind jedoch in den Kriegs- und Nachkriegswirren nicht realisiert worden: Das Kultusministerium teilte nämlich der Kirchenleitung mit, der Staat könne wegen seiner schwierigen finanziellen Lage in der nahen Zukunft den kirchlichen Forderungen, eine lutherische Fakultät zu unterstützen, nicht nachkommen.

Wenige Jahre später aber, nach dem Trauma der militärischen Niederlage und der dadurch erzwungenen Trennung von den herkömmlichen kirchlichen Ausbildungsstätten Preßburg, Eperies und Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben, wurde das Projekt einer staatlichen Theologischen Fakultät A. B. erneut aufgenommen. Die Bischöfe Béla Kapi und Sándor Raffay (letzterer war vor seiner Berufung ins Bischofsamt Professor an der Akademie in Preßburg gewesen), sowie der Ödenburger Professor Károly Pröhle d. Ä. hatten

sich am tatkräftigsten für dieses Projekt eingesetzt. Im September 1919 beschloß die Generalkirchenversammlung A. B., das Angebot des Kultusministers anzunehmen, die aus Preßburg und Eperies geflüchteten fünf Theologieprofessoren und 34 Theologiestudenten in Räumen der Budapester Universität unterbringen zu können, damit diesen die Möglichkeit zur weiteren akademischen Tätigkeit gewährt werde. Die Budapester „Theologische Akademie“ mußte nach zwei Jahren zur Kenntnis nehmen, daß ihnen die durch die Kirchenleitung beim Kultusministerium beantragte Inkorporation in die traditionsreiche Péter-Pázmány-Universität wegen der ablehnenden Entscheidung aller vier Fakultäten verwehrt wurde. Während dessen konnte die Akademie in Ödenburg den Unterricht relativ ungestört fortsetzen (abgesehen davon, daß die Stadt gemäß dem Friedensvertrag von Trianon Österreich zugesprochen war und infolgedessen die Bibliothek der Theologischen Akademie bereits verpackt und zur Übersiedlung nach Raab/Győr vorbereitet war).

IV. Unter der Schirmherrschaft der Politik

Als aber 1921 der damalige Minister des Inneren, Graf Kuno Klebelsberg, die Partei des Fakultätsgedankens ergriff, ging alles rasch vonstatten, denn nun paßte es ins Konzept des Staates, der in der großen Identitätskrise nach Trianon Impulse auch von seiten der lutherischen Theologie annahmte und erwartete. Trotz der Bereitwilligkeit der staatlichen Beamten tauchten Bedenken seitens des römisch-katholischen Klerus auf, ob es angemessen sei, eine evangelische Fakultät in die Elisabeth-Universität einzugliedern, die von Preßburg nach Fünfkirchen/Pécs, dem alten Bischofssitz, übersiedelt war. Der lutherische Fakultätsausschuß zeigte sich geneigt, nach einem Ort mit mehr lutherischer Tradition zu suchen und die Fakultät dort unterzubringen, jedoch unter der Bedingung, daß die Institution mit allen Fakultätsrechten der Fünfkirchner Universität ausgestattet werde. Hernach betrieben der Konvent des Transdanubischen Kirchendistrikts und die Generalkirchenversammlung nicht nur die Aufwertung der Theologischen Akademie in Ödenburg (das nach einer Volksabstimmung schließlich ein Teil Ungarns geblieben ist) zu einer Theologischen Fakultät mit Promotionsrecht, sondern richteten an den Staat auch eine Eingabe, diese Fakultät in den Verband der Elisabeth-Universität zu inkorporieren.

Dieser Vorgang wurde am 8. Februar 1923 abgeschlossen. Mit diesem Tag ist die positive Entscheidung des Reichsverwesers Miklós Horthy da-

tiert, die zur Konstituierung der exponierten Fakultät mit einem dementsprechend umständlichen Namen führte: Ev.-Lutherische Theologische Fakultät der Königlich-ungarischen Elisabeth Universität Fünfkirchen in Ödenburg. Am 18. desselben Monats bewilligte der Reichsverweser den zwischen der Regierung und der Evangelischen Kirche A. B. geschlossenen Vertrag, der als Gründungsurkunde das Rechtsverhältnis der Fakultät gegenüber der Universität, der Kirche und dem Staat regulierte. In diesem Jahr 1923 erfolgten auch die ersten Promotionen zum Doktor der evangelischen Theologie.

V. Blütezeit der Fakultät

An der neugegründeten Fakultät in Ödenburg wurden acht Lehrstühle eingerichtet: Altes Testament, Neues Testament, Systematische Theologie, Allgemeine Kirchengeschichte, Ungarisches Kirchenrecht und Kirchengeschichte, Praktische Theologie, Religionswissenschaft und Pädagogik, sowie Theologische Hilfswissenschaften. Das Studium dauerte in der Regel acht Semester. Die Studenten mußten neben den alten Sprachen auch eine liturgische Sprache je nach ihrer Muttersprache lernen. Die ersten Professoren der Fakultät, unter denen sich auch ehemalige Lehrer der Preßburger und Eperieser Akademien befanden, wurden vom Reichsverweser im August 1923 ernannt.

Zuerst hielt man in Räumen des traditionsreichen Ödenburger Lyzeums die Vorlesungen, obwohl die Hörerzahl meistens 100 überstieg und viele Studenten auf dem Fußboden Platz nehmen mußten. Schließlich wurde 1930 ein prächtiges Kollegienhaus erbaut, das zwanzig Jahre lang die theologische Ausbildung und wissenschaftliche Arbeit beherbergte. Die Verbindung zur Universität Fünfkirchen/Pécs bedeutete nicht nur, daß der Dekan stundenlang mit der Bahn zu Sitzungen fuhr, sondern auch, daß Fünfkirchner Professoren für die Ödenburger Hörerschaft jedes Semester geisteswissenschaftliche Kollegien hielten. Im Laufe der Jahrzehnte wurde der theologische Studienplan durch die Fächer Hermeneutik, Archäologie und Symbolik erweitert. Die Studienzeit wurde um zwei Semester verlängert, weil die Studenten immer weniger sprachliche und philosophische Vorkenntnisse aus der Schule mitbrachten. Der Fremdsprachenerwerb wurde durch einen regen Studentenaustausch mit deutschen, skandinavischen, finnischen, estnischen Universitäten gefördert. Solange die Fakultät bestand, erhielten über 500 Theologen eine solide akademische Ausbildung und damit das Diplom der Elisabeth-Universität.

VI. Während der Verbannung

In der zwischen der Lutherischen Kirche und der Regierung der Ungarischen Volksrepublik am 14. Dezember 1948 geschlossenen Vereinbarung war es noch folgendermaßen zu lesen: „Das bisherige Rechtsverhältnis zwischen der Theologischen Fakultät in Ödenburg und dem Ministerium für Kultus und Unterricht wird unberührt bleiben.“ Die Fakultät der Elisabeth-Universität blieb jedoch nur bis 1950 in der westungarischen Stadt bestehen. Im Zuge der Entkonfessionalisierung der Universitäten wurde nämlich die Theologie trotz aller Vereinbarungen mit Ende des Studienjahres 1949/50 von den Universitäten verdrängt und wieder in den kirchlichen Bereich zurückverwiesen. Das bedeutete für die lutherische Institution 1951 auch eine Übersiedlung nach Budapest (Ödenburg wurde rasch zum Sperrgebiet) und eine engere Anbindung der Akademie an die Kirchenleitung in Budapest. Der Rektor der Fünfkirchner Universität nahm die Trennung von der Theologischen Fakultät mit Bedauern (!) zur Kenntnis. Die neue kirchliche Hochschule in Budapest durfte sich zwar „Akademie“ nennen sowie die Studien- und Prüfungsordnung der ehemaligen Ödenburger Fakultät übernehmen, den Titel eines dr. theol. aber durfte sie jahrelang niemandem zuerkennen, und auch Habilitationen hat es seit 1950 nicht mehr gegeben. Die Geschichte dieser traurigen Jahrzehnte möchte ich etwas raffén. Der rechtliche Status der Budapester Lehranstalt war jahrzehntelang unklar – ihrem Diplom nach: Hochschule, ihrem Namen nach: Akademie, ihrer Studienordnung nach: Universitätsfakultät. Ab den sechziger Jahren konnte man hier wieder zum dr. theol. promovieren, diese Würde aber wurde vom Staat nur als leerer Titel und nicht als eine wissenschaftliche Qualifizierung anerkannt. Unter solchen Umständen ging die Studentenzahl stark zurück, und auch das wissenschaftliche Niveau mußte darunter leiden. In der Hauptstadt Ungarns wurde diese kirchliche Ausbildungsstätte zuerst – wie früher in Ödenburg – im Gebäude des lutherischen Gymnasiums, dann an verschiedenen anderen Orten untergebracht, bis sie 1974 ihren heutigen Platz im Stadtteil Zugló gefunden hat.

VII. Universitärer Umbruch

Angesichts der politischen Entwicklung nach der Wende erhielten alle theologische Akademien der Kirchen in Ungarn 1990 den Universitätsrang und die vorläufige staatliche Anerkennung. Es wurde auch ernsthaft die Mög-

lichkeit erwogen, die Eötvös-Loránd-Universität Budapest durch theologische Fakultäten zu erweitern. Die Idee wurde nach einigen Monaten wieder verworfen, weil der Plan am Widerstand der römisch-katholischen Theologen scheiterte. So wurden die kirchlichen Ausbildungsstätten – mit Ausnahme der reformierten Fakultät in Debreczin, die in einem Verband des städtischen Hochschulwesens ihren eigenen Platz hat – nicht in die staatlichen Universitäten eingegliedert, sondern sie versuchten, ihre eigenen Wege zu gehen. Die Budapester theologischen Akademien der römisch-katholischen und der reformierten Kirche sowie das Rabbinerseminar wurden allmählich zu nichtstaatlichen Universitäten mit je drei Fakultäten aufgebaut. Auf diese Weise blieb unsere theologische Lehranstalt, die 1998 den Namen Evangelisch-Lutherische Theologische Universität erhielt, auf sich selbst angewiesen.

Es besteht zwar noch die Möglichkeit, eine engere Zusammenarbeit mit einer der kirchlichen Universitäten anderer Konfession anzustreben, und in finanzieller Not wird wohl auch nichts anderes übrig bleiben. Im Falle der beiden evangelischen Universitäten sprächen auch historische Gründe für eine akademische Integration: Die Rechtsvorläuferin der reformierten Universität war nämlich 1855 als ausgesprochen „unierte“ Ausbildungsstätte ins Leben gerufen worden, und sie hat diesen Charakter durch ein Jahrzehnt beibehalten. Erst 1865 wurde sie in das reformierte Ráday-Kollegium umgewandelt. (Diese theologische Akademie hat sich damals als Instrument verstanden, um die ungarische Union zwischen Genf und Wittenberg zu verwirklichen. Dementsprechend heftig wurde sie von seiten der neulutherischen Unionsgegner abgelehnt und später nur von reformierten Studenten besucht.) Aus dieser historischen Anmerkung ergibt sich, daß das konfessionelle Profil der theologischen Ausbildungsstätten in Ungarn viel dominierender war und ist, als daß man jetzt an eine einfache Fusion oder Inkorporation der Lehranstalten verschiedener Bekenntnisse denken könnte.

VIII. Gestaltung des Studiums

Unsere Theologische Universität besteht jetzt aus sieben Lehrstühlen (Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie, Religions- und Gesellschaftswissenschaft, Kirchenmusik) und aus einigen Instituten, wie dem Praktischen Institut (das für das theologische Praktikum und das pädagogische Referendariat der Pfarramts- und Lehramtskandidaten verantwortlich ist), den Instituten für

Hermeneutik und Missiologie (deren Trägerschaft und Verwaltung mit der reformierten Universität gemeinsam wahrgenommen wird) sowie dem Lektorat für Fremdsprachen. Dank unserer Partnerkirche, der Ev.-Lutherischen Landeskirche Bayerns, gibt es zur Zeit auch eine befristete a. o. Professur für Altes Testament, die durch eine deutsche Professorin besetzt ist, die ihre Vorlesungen in vorzüglicher Weise auch auf ungarisch zu halten weiß.

Auf dem Campus in Budapest-Zugló befinden sich neben dem 1989 erbauten Kollegienhaus das Theologenheim mit 90 Betten und die Zuglóer Pfarrkirche, die als Universitätskirche zu den liturgischen Veranstaltungen der Lehranstalt (tägliche Andachten, feierliche Gottesdienste) einlädt. In der Bibliothek sind außer der modernen theologischen Literatur (die zum Teil durch das Sendschriftenhilfswerk des Martin-Luther-Bundes beschafft wurde) auch die sehr wertvollen alten Bestände der ehemaligen Ödenburger Ausbildungsstätte zu finden (insg. über 50 000 Bände). 1996 ist ein haus-eigener Verlag gegründet worden, der außer Kursbüchern und Übersetzungen der auswärtigen theologischen Literatur auch Postillbände veröffentlicht hat. Die technischen und redaktionellen Aufgaben des Verlags werden zum Teil durch studentische Hilfskräfte erfüllt.

Zur Zeit kann man unser Diplom in zwei Fächern (für das Pfarramt und für das Lehramt), auf zwei Stufen (Universitäts- und Hochschuldiplom) und in zwei Studiengängen (ordentliches und Fernstudium) erhalten. Die Zahl der Studenten (die Fernstudenten und Doktoranden eingerechnet) beträgt jetzt 240.

Die theologische Ausbildung für das Pfarramt dauert in der Regel zehn Semester, denen unmittelbar ein einjähriges Praktikum folgt. Den Religionslehrern wird nach zehn Semestern das Universitäts- oder nach acht Semestern das Hochschuldiplom erteilt. Sie studieren aber Pädagogik größtenteils nicht bei uns, sondern an verschiedenen philosophischen Fakultäten (deren es viele in und außerhalb von Budapest gibt). Das Hochschuldiplom für das Fach Religion kann man auch im Fernstudium oder an unsern exponierten Ausbildungsstätten in Nyíregyháza, Győr und Kaposvár erwerben. Als das Fach Religion vor zehn Jahren an den meisten Schulen in Ungarn als Pflicht- oder Wahlfach eingeführt wurde, mangelte es noch an qualifizierten Religionslehrern. Diese Nachfrage fordert von uns, die religionspädagogische Ausbildung in vielen Formen und an vielen Orten zugänglich zu machen, zumal unsere Institution heute die einzige theologische Ausbildungsstätte A. B. in Ungarn ist.

Der Protéstantische Postgraduale Kurs wird jeden Juli an der Theologischen Universität organisiert, damit Pfarrer und theologisch interessierte Laien unter Teilnahme auswärtiger Professoren weitergebildet werden. Um

die internationalen kirchlichen und wissenschaftlichen Kontakte zu fördern, pflegen wir außerdem einen fruchtbaren Studenten- und Dozentenaustausch mit unseren Partnerfakultäten in den Nachbarländern, in Deutschland, Skandinavien, Finnland sowie in Übersee (von São Leopoldo bis Madras).

Nachdem die Ev.-Luth. Theologische Akademie 1997 von den staatlichen Behörden akkreditiert und vom ungarischen Landtag als kirchliche Universität anerkannt sowie mit allen akademischen Rechten einschließlich des Promotions- und Habilitationsrechts ausgestattet wurde, durfte man mit einem sechssemestrigen wissenschaftlichen Programm für die Doktoranden beginnen. Nach diesem Kurs und den abgelegten herkömmlichen Prüfungen wird aber den Promovenden nicht der theologische Doktorgrad, sondern nach der in Ungarn gültigen staatlichen Regelung der Titel PhD (philosophiae doctor) zugesprochen, den in Ungarn heute merkwürdigerweise auch die promovierten Juristen, Naturwissenschaftler und Mediziner führen müssen – ein Spezifikum, das in Deutschland immer wieder einer Erklärung bedarf.

IX. Merkzeichen

Was die speziellen Traditionen unserer Universität betrifft, möchte ich drei erwähnen, die auf eine längere Vergangenheit zurückblicken können als die unlängst eingeführte Doktorwürde.

Vor Jahrhunderten, als die Schulen und Schüler meistens ohne Stiftungen und Stipendien auskommen mußten (ganz zu schweigen von der staatlichen Unterstützung), war es noch üblich, daß die Schüler für die Erhaltung ihrer Schule und für die eigene Ernährung Spenden sammelten. Diese Tradition der Supplikation (eig. „Flehen“) lebt bis heute in der Form weiter, daß unsere Studenten nach einer festen Ordnung die Kirchengemeinden besuchen, um zu predigen und Geld- sowie Naturalspenden für die Fakultät entgegenzunehmen. Das wesentliche an dieser Gewohnheit besteht nicht mehr in der Beseitigung der finanziellen Not, sondern in der gemeinsamen Verantwortung: In der Opferbereitschaft der Gemeinde für den theologischen Nachwuchs und in der Begegnung der Theologiestudenten mit den Gegebenheiten der Gemeindegarbeit.

Aus der Ödenburger Phase sind auch einige charakteristische Traditionen überliefert worden, die auf die 1777 in Schemnitz/Banská Štiavnica/Selmecbánya von Königin Maria Theresia gegründete Bergakademie zurückgehen, deren nach Ödenburg übersiedelte Nachfolgerin mit der lu-

therischen Fakultät zusammen eine studentische Atmosphäre in der Kleinstadt entfaltete. Aus der Schemnitzer Burschenkultur sind einige grobe, wenig erbauliche Spitzbübereien ererbt worden, aber auch dieses Erbe wird von den Budapester Theologiestudenten sorgfältig gepflegt und bildet einen unerläßlichen Teil unseres Fakultätslebens.

Unter dem Kommunismus konnte man auf dem Lande nur an wenigen Orten den früher verbreiteten Passionsspielen begegnen. Um diesen Mangel zu beseitigen, haben unsere Theologiestudenten vor zwanzig Jahren mit ihren eigenen Passionsdarstellungen angefangen, die in der Fastenzeit jedes Jahr in anderen Senioraten aufgeführt werden. Seit einigen Jahren kommen diese Spiele regelmäßig auch über die Grenze in die Gemeinden der Nachbarländer und werden überall mit Beifall und Dankbarkeit empfangen.

Das Thema, über das ich zu Beginn meiner Rede sprach, bezieht sich mit den ökumenischen Beziehungen zum Dialog. Theologie ist eine wissenschaftliche Disziplin, die sich mit dem kirchlichen Leben beschäftigt. Sie ist ein Teil des kirchlichen Lebens und nicht umgekehrt.

X. Ausblick: Glaube und Wissen Hand in Hand?

Auf unserem Campus erblickt der Besucher zwei Statuen: die von Luther und die von Melanchthon. Die Reformatoren stehen nicht nebeneinander, wie auf dem Wittenberger Marktplatz, sondern wenden sich voneinander ab und kehren sich den Rücken zu. Ihre merkwürdige Stellung warnt den vorbeispazierenden Theologen vor der Gefahr, die dann entsteht, wenn man akademisches Studium und gemeindeorientierte Pfarrerausbildung, wissenschaftliche Methode und kirchliche Verbundenheit trennen und gegeneinander ausspielen will.

Um die Jahrhundertwende sagte man den lutherischen Theologen nach, die Preßburger hätten bloßes Wissen ohne Glauben, die Ödenburger dagegen bloßen Glauben ohne Wissen, während die Eperieser weder etwas wüßten noch glaubten. Ich hoffe, daß wir als Erben aller drei theologischen Schulen frei von diesen Extremen sind und es unserer Theologie an keinen nötigen Voraussetzungen fehlt.

Im Blick auf die konfessionelle Zusammenarbeit ist die Situation in Ungarn eine interessante. In der Kirche wird von zwei Christen gesprochen, die den Namen des Christentums betreibt. Das ist einmal der lutherische Christentum und dem weltlichen Christentum, dem Lutheranismus.

* Vortrag auf der Tagung der Märtyrer, über die Kirche in der DDR, gehalten am 17. August 1999. Übersetzung aus dem Deutschen. Johannes Beaman.

Juris
Rubenis

Kirchen in Nachbarschaft

Zum Stand der ökumenischen
Beziehungen im Baltikum*

Das Thema, über das ich zu Ihnen sprechen möchte, befaßt sich mit den ökumenischen Beziehungen im Baltikum. Dabei kann ich als lettischer Theologe nicht mit einer sehr perfekten Kenntnis der gegenwärtigen Situation des kirchlichen Lebens in Estland und Litauen aufwarten, doch meine ich, daß es mehrere Grundtendenzen gibt, die in allen drei baltischen Staaten einander ähnlich sind. Aus verschiedenen Gründen wird jedoch die Problematik der ökumenischen Beziehungen am krassesten in Lettland deutlich. Deshalb geht mein Vortrag hauptsächlich auf die Erfahrungen in Lettland zurück, natürlich ohne die anderen baltischen Staaten dabei aus dem Blick zu verlieren.

Lassen Sie mich meinen Vortrag in drei Abschnitte gliedern:

- Die konfessionelle Situation in Lettland.
- Die Ursachen für die Probleme der ökumenischen Zusammenarbeit.
- Die Zukunft und die gemeinsam zu lösenden ökumenischen Aufgaben.

Die konfessionelle Situation in Lettland

Im Blick auf die konfessionelle Zusammensetzung ist die geographische Situation Lettlands äußerst interessant, ja in gewisser Weise sogar einzigartig. Lettland wird von zwei Grenzen zwischen verschiedenen Gebieten des Christentums berührt. Das ist einmal die Grenze zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum, denn Lettland befindet sich genau

* Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 27. Januar 1999. Übersetzung aus dem Lettischen: Johannes Baumann.

auf der Grenze zwischen dem katholisch-protestantischen westchristlichen Europa und dem ostchristlichen Rußland. Doch geht durch Lettland noch eine zweite Grenze – die Grenze zwischen dem „westeuropäischen Katholizismus“ und dem „nordeuropäischen Protestantismus“.

Somit bildet Lettland einen sehr interessanten ökumenischen Raum. Daraus folgt, daß es in Lettland keine dominierende Konfession gibt, wie das zum Beispiel in seinen Nachbarländern Estland mit einer sehr starken Lutherischen Kirche und Litauen mit einer sehr starken Römisch-Katholischen Kirche der Fall ist.

Keine der Konfessionen in Lettland kann sich als die führende oder beherrschende betrachten.

Die beiden größten Konfessionen in Lettland sind die Evangelisch-Lutherische Kirche, die hauptsächlich die Gebiete in der Mitte und im Westen des Landes umfaßt, historisch durch deutschen und schwedischen Einfluß geprägt, und die Römisch-Katholische Kirche, deren Hauptschwerpunkte im Osten Lettlands zu finden sind, der historisch in der polnischen Einflußsphäre lag.

Bis zum heutigen Tage gibt es in Lettland keine genaue religiöse Statistik. Deshalb gibt es mehrere Kriterien, nach denen man die Zahl der Angehörigen der einen oder anderen Konfession zu bestimmen versucht. Dabei bemühen sich manche Konfessionen auf sehr eigenwillige Art, zu den beabsichtigten Zahlen zu gelangen. Dennoch besteht allgemein der Standpunkt, daß den beiden größten Konfessionen jeweils 300 000 Menschen angehören.

Nach einer soziologischen Befragung im Jahre 1996 betrachten sich 39 % der Einwohner Lettlands als Angehörige der lutherischen Konfession. Hierzu muß man anmerken, daß die Gesamtzahl der Einwohner Lettlands 2,5 Millionen beträgt. Natürlich gehören nicht eine Million Menschen zur lutherischen Kirche, doch weist die Statistik auf ein bestimmtes Bewußtsein der Zugehörigkeit hin, das noch bei einem großen Teil der Menschen vorhanden ist, auch wenn sie nur als Kinder getauft, jedoch nicht in den Gemeinden registriert worden sind.

Daneben gibt es in Lettland auch eine starke orthodoxe Kirche, die hauptsächlich Menschen russischer Volkszugehörigkeit umfaßt und der etwa 100 000 Menschen angehören, sowie die bedeutende Kirche der Altgläubigen mit etwa 70 000 Mitgliedern. Von den übrigen protestantischen Kirchen ist die größte der Bund der Baptistengemeinden, in dem etwa 5 000 Gemeindeglieder zusammengeschlossen sind.

Am 9. September 1998 waren beim lettischen Justizministerium insgesamt 1025 Gemeinden von 56 Religionen und Konfessionen registriert. 78 % der registrierten Gemeinden gehören den fünf erwähnten Konfessionen an.

Dabei geht es um 307 lutherische, 235 römisch-katholische, 116 orthodoxe, 65 altgläubige und 81 baptistische Gemeinden.

Während der letzten zehn Jahre sind viele neue religiöse Bewegungen und Sekten in Lettland eingeströmt.

Diese konfessionelle Situation macht die Forderung nach ökumenischer Zusammenarbeit zu einer akuten Lebensnotwendigkeit, denn eine ganze Reihe von Fragen kann von den großen Kirchen nur durch eine gute Zusammenarbeit gelöst werden.

Die Ursachen für die Probleme der ökumenischen Zusammenarbeit

Wir sprechen heute oft von einer Krise der ökumenischen Zusammenarbeit. Dabei ist es bezeichnend, daß diese Krise ganz besonders im kirchlichen Leben Osteuropas zu spüren ist. Weshalb? Dafür gibt es viele historische, politische und theologische Ursachen, die man als „Deformationen durch ein totalitäres Regime“ oder als Folgen der Okkupation zusammenfassen kann.

Welche Faktoren beeinflussen und beeinflussen weiterhin das Zusammenwirken der Konfessionen in Lettland?

Zuerst müssen wir bedenken, daß das Nebeneinander mehrerer Konfessionen in einem geographisch und politisch abgeschlossenen Gebiet (dabei möchte ich an die Jahre der sowjetischen Okkupation und an den Eisernen Vorhang erinnern!) sich nach meiner Meinung in dem vielleicht für viele unbewußten Faktor ausgewirkt hat, daß die Konfessionen einander in recht großem Maße theologisch beeinflusst haben. So sind zum Beispiel die Protestanten in Lettland (sogar die Baptisten!) viel stärker hochkirchlich geprägt als die Angehörigen der gleichen Konfession in anderen Regionen Europas.

Leider müssen wir eingestehen, daß die Ökumene als Begriff während der jüngsten totalitären kommunistischen Vergangenheit kräftig diskreditiert worden ist. Dabei dürfen wir nicht aus den Augen lassen, daß die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen im Lande völlig durch die staatliche Kirchenkontrolle der Sowjetunion zugedeckt worden ist. Diese Kontrolle wurde von der orthodoxen Kirche ausgeübt, die sich auf diese Weise gut als Schutzmacht der anderen Kirchen darstellen konnte. So durften die Formalitäten aller Auslandsreisen der anderen Konfessionen nur über das Außenamt des Moskauer Patriarchates geregelt werden.

Wir müssen uns auch vor Augen halten, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche in den sechziger und siebziger Jahren eine bedeutende Rolle in allen möglichen internationalen kirchlichen Organisationen gespielt hat, in denen

sie auf allerhöchster Ebene vertreten war und dabei scheinbar aktives ökumenisches Interesse zur Schau stellte. Wie groß dieses ökumenische Interesse in Wirklichkeit war, und in welchem Maße es von der Staatsmacht aufgenötigt wurde, können wir daraus ersehen, daß der Russisch-Orthodoxen Kirche jetzt, da sie ein gewisses Stück Freiheit genießt, das Interesse an der ökumenischen Bewegung fast völlig abhanden gekommen ist und sie ihre Mitarbeit in den ökumenischen Organisationen sehr stark reduziert hat. Bei der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Harare waren nur fünf Vertreter dieser Kirche von einer recht niederen Rangstufe anwesend.

Ein möglicher Grund für das Einfrieren der ökumenischen Beziehungen ist die Tatsache, daß das Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit seinerzeit nicht aus einer bewußt theologisch formulierten Haltung erwuchs, sondern unter kommunistischem Druck entstanden ist. Jetzt, da man sich von der düsteren Vergangenheit befreit hat, schiebt man die unter Druck aufgenötigte Ökumene beiseite. Es war eine Ökumene, die äußerst eng mit den Interessen des sowjetischen kommunistischen Regimes verquickt war. Ich erinnere mich noch gut daran, auf welche Weise uns diese „Ökumene“ bis zum Jahr 1989 vorgeführt wurde. Da gab es das von der Sowjetunion als weltweiter Friedenskampf angepriesene Modell, die vorbehaltlose Unterstützung der sowjetischen Außenpolitik, den Kampf gegen den Imperialismus der USA und der NATO, den Kampf gegen die Neutronenbombe und so weiter.

Gleichzeitig unternahm dasselbe sowjetische Regime, welches daran interessiert war, die sowjetische Propaganda auch aus dem Munde der Kirchenführer und auf der kirchlichen Plattform erschallen zu lassen, alles nur Mögliche, um eine reale theologische Zusammenarbeit der Konfessionen innerhalb der Sowjetunion zu behindern und zu verbieten, damit die Kirchen ja nicht zu einer starken vereinigten Kraft zusammenwachsen möchten.

Die Ökumene der Vergangenheit war eher eine Ökumene der Gipfelbegegnungen, eine Ökumene formeller politischer Treffen. Demgegenüber waren die ökumenischen Kontakte auf der mittleren Ebene völlig unterentwickelt. Außerdem hatte in diesem Zeitabschnitt die ökumenische Zusammenarbeit nur eine ganz unbedeutende theologische Komponente.

Die Kirchenleitungen sahen in der ökumenischen Zusammenarbeit hauptsächlich ein „taktisches Mittel“, nämlich ein Instrument, das der Kirche das Überleben in einer schweren Zeit ermöglichte, und das die, wenn auch minimalen, Kontakte zu den Partnern im Ausland aufrecht zu erhalten half.

Ich muß auch an die – sicherlich gut gemeinte – ökumenische Kollaboration mit den antichristlichen kommunistischen Regimen erinnern. So vermochte es der Weltrat der Kirchen ohne Schwierigkeiten, eine grundsätz-

liche Stellungnahme gegen die Apartheid in Südafrika zu beschließen, war aber gleichzeitig fast völlig blind und taub gegenüber den Stimmen der unterdrückten Christen in Osteuropa.

Übrigens spricht man noch heute in den internationalen ökumenischen Organisationen nur sehr ungern über dieses Thema. Ebenso steht eine grundsätzliche kritische Beurteilung ihres Handelns während der jüngsten Periode der Geschichte durch diese Organisationen immer noch aus.

Leider haben diese Tatsachen die Idee der Ökumene kräftig in Verruf gebracht, und es wird bestimmt noch einer gewissen Zeitspanne bedürfen, bis im Bewußtsein vieler Kirchen unterschieden werden kann zwischen der theologisch motivierten Ökumene und der erbärmlichen politischen Ökumene der Vergangenheit.

Damit wird deutlich, daß mit dem Zusammenbruch des gemeinsamen Gegners in der Gestalt des kommunistischen Regimes die christlichen Konfessionen vor einer völlig neuen Situation standen. Zunächst mußten sie sich auf die Suche machen nach ihrer eigenen konfessionellen Identität. Dieses war keine leichte Aufgabe, denn häufig war das Handeln nach einer gemeinsamen Praxis des kirchlichen Lebens das Hauptmerkmal für die Zugehörigkeit zu der entsprechenden Kirche überhaupt, jedoch nicht das gleiche gemeinsame Verständnis der Theologie.

Nicht jeder, der einer bestimmten Konfession angehörte, wußte genau, warum er sich gerade zu dieser Kirche und nicht zu einer anderen bekannte. In vielen Konfessionen herrschte sogar unter den Geistlichen eine große Vielfalt der theologischen Ansichten über die Hauptfragen des christlichen Lebens und der Theologie. Die Ursachen hierfür liegen in der unzureichenden Ausbildung der Geistlichen und im Defizit an theologischer Literatur, was für viele den Lesestoff einfach auf die Literatur beschränkte, die sie gerade zufällig zur Hand hatten.

Deshalb ist die zurückhaltende Einstellung gegenüber der Ökumene sehr oft recht subjektiv begründet – durch Minderwertigkeitskomplexe und eine sehr verschwommene konfessionelle Überzeugung. Jedoch mußte man vor dem Beginn des Gespräches mit anderen Konfessionen zu einer klar definierten Standortbestimmung kommen: was bedeutet es, daß ich dieser bestimmten Konfession angehöre? Darüber hinaus stellten die Kirchen fest, daß unter den neuen Verhältnissen so viele innerkirchlich zu klärende Fragen entstanden waren, daß für die Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen nicht mehr viel Zeit übrig blieb. Es zeichneten sich auch unterschiedliche konfessionelle Interessen ab.

Während der Periode des Kampfes um das Wiedererwachen und die staatliche Unabhängigkeit waren die Kirchen wieder durch das gemeinsame

politische Ziel miteinander vereint – im Kampf für einen freien, demokratischen Staat, im Kampf um die Rechte der Christen. Doch war der Neuaufbau eines unabhängigen und demokratischen Lettlands eine ganz besondere Herausforderung für den ökumenischen Dialog, denn nun mußte eine positive gemeinsame Argumentation gefunden werden, also keine gemeinsame Position *gegen* etwas, sondern ein gemeinsamer Standpunkt *für* etwas. Damit mußte der ökumenische Dialog theologischer werden und konnte nicht nur praktisch orientiert bleiben.

Ungeachtet dieser genannten Probleme trafen sich die Leiter der erwähnten Konfessionen – also der Römisch-Katholischen, Lutherischen, Orthodoxen, Altgläubigen und Baptistischen Kirchen – regelmäßig, um über gemeinsam zu lösende Fragen zu sprechen, die zunächst das neue Gesetz über die religiösen Organisationen betrafen.

Eine schwere Prüfung für die Stärke der Einheit unter den bestimmenden Konfessionen war die Ausarbeitung eines Gesetzes über die Erteilung des Religionsunterrichtes an allgemeinbildenden Schulen in Lettland. Anfangs – das heißt im Jahre 1994 – kamen die Leiter der Konfessionen miteinander überein, für Lettland als multikonfessionell geprägtem Land ein gemeinsames ökumenisches Programm für den Religionsunterricht an den Schulen vorzulegen, das den Interessen aller großen Konfessionen gerecht werden sollte. Es wurde beschlossen, das konfessionelle Proprium in den Sonntagschulen und in den Gemeinden jeder einzelnen Konfession besonders zu behandeln. Doch nach einem Jahr gab die Römisch-Katholische Kirche völlig überraschend bekannt, daß sie nicht bereit sei, sich weiterhin an der Ausarbeitung eines interkonfessionellen Programms für den Religionsunterricht zu beteiligen; sie trat nun für den konfessionellen Religionsunterricht ein. Die übrigen Konfessionen hatten damit die Wahl zwischen der Fortsetzung der Arbeit an einem interkonfessionellen Unterrichtsprogramm, was die Einheit unter den Christen in Lettland gespalten hätte, oder der Zustimmung zu dem von den Katholiken angetragenen konfessionellen Modell. Die Konfessionen haben sich für den zweiten Weg entschieden. Schließlich beschloß das lettische Parlament ein Gesetz, welches vorsieht, daß sechs christliche Konfessionen einschließlich der Adventisten und die jüdische Gemeinschaft das Recht haben, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erteilen. Der geistlichen Situation in Lettland kam dies nicht zugute, denn das forderte den Konkurrenzkampf zwischen den Konfessionen in den Schulen heraus. Auch war von vornherein deutlich, daß dieses Gesetz wirtschaftlich nicht umzusetzen ist, denn es ist doch nicht möglich, in einer Schule zum Beispiel zwei Mathematiklehrer und sieben Religionslehrer anzustellen.

Erst nach langen Diskussionen einigten sich auf Initiative der Evangelisch-Lutherischen Kirche die Konfessionen in Lettland mit der Römisch-Katholischen Kirche gegen Ende 1998 darauf, zum Plan der Ausarbeitung eines gemeinsamen ökumenischen Programms für den Religionsunterricht zurückzukehren.

Nach der Ausrufung der staatlichen Unabhängigkeit Lettlands trat auch in jeder Konfession der sogenannte radikale konfessionelle Flügel in Erscheinung mit dem Bestreben, die eigene Kirche als die einzig richtige Konfession darzustellen und über die übrigen Konfessionen herzufallen und jede weitere ökumenische Zusammenarbeit grundsätzlich auszuschließen.

Hierzu einige ganz krasse Beispiele:

Im Jahre 1995 erschien in Lettland ein römisch-katholischer Katechismus, dessen Autor ein radikal eingestellter katholischer Priester war. In diesem Katechismus wird die lutherische Kirche ganz klar als eine christliche Irrlehre, als Sekte klassifiziert.

Auf der anderen Seite gab die von lutherischen Pastoren gegründete private Organisation „Lutheran Heritage Foundation“ eine Zeitschrift heraus, in der ganz betont Schriften des jungen Luther zitiert werden, in denen er den Papst als den Antichrist bezeichnet. In diesen Veröffentlichungen werden die Katholiken und Calvinisten ständig als Verbreiter christlicher Irrlehren klassifiziert. Wir müssen anerkennen, daß die Leiter der Konfessionen in beiden Fällen diese Erscheinungen verurteilt haben.

Dennoch waren die Leitungen der Konfessionen genötigt, ständig die konfessionell Radikalen im Auge zu behalten, um nicht als Verräter der Interessen der eigenen Konfession verurteilt zu werden und den Radikalen einen Vorwand zu liefern, die Kirche zu spalten, wie das leider bereits in den Kirchen mehrerer osteuropäischer Staaten geschehen ist.

Das war auch einer der Hauptgründe dafür, daß die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands bei der Synode im Jahr 1996 dem Beitritt zur Erklärung von Porvoo nicht zustimmte, obwohl vorher zu diesem Thema mehrere Konferenzen stattgefunden hatten. Dennoch ist die Unterzeichnung der Erklärung von Porvoo nur eine Frage der Zeit, sie hängt eng mit der weiteren Entwicklung des kirchlichen Lebens und des inneren theologischen Dialoges zusammen.

Als ein bedeutender Schritt zur ökumenischen Zusammenarbeit in Lettland ist die Gründung eines Beirates für Angelegenheiten der Religion beim Justizministerium der Republik Lettland im Oktober des Jahres 1996 zu bewerten, in dem die Leiter der größten Konfessionen Lettlands vertreten sind. Dieser Beirat trifft sich einmal im Monat, um Fragen zu beraten, die im gemeinsamen Interesse der Kirchen und des Staates sind.

Die Zukunft der ökumenischen Zusammenarbeit und die zu lösenden Aufgaben

Ich hoffe, daß ich deutlich machen konnte, daß eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine effektive ökumenische Zusammenarbeit die Gewißheit über die eigene Identität ist. Während der Zeit des Suchens nach einer eigenen Theologie und kirchlichen Praxis fühlen sich die Kirchen unsicher, denn sie fürchten, im Laufe des Prozesses der ökumenischen Zusammenarbeit ihr eigenes Gesicht zu verlieren. Trotzdem wird die ökumenische Zusammenarbeit wieder um so intensiver werden, je mehr sich das Bewußtsein der konfessionellen Identität herauskristallisiert, denn es gibt in Lettland für die ökumenische Zusammenarbeit keine Alternative. Besonders die Lutherische Kirche als eine Kirche in der Mitte des konfessionellen Spektrums kann im ökumenischen Dialog eine gute Mittlerin sein zwischen den Kirchen mit einer uralten Tradition und dem radikalen Protestantismus im christlichen Umfeld Lettlands.

In fast allen postsozialistischen Staaten gibt es mit der Ökumene Probleme. Eigentlich sollten die Kirchen ihren eigenen ökumenischen Standort jetzt neu bestimmen und dabei ein anderes Muster für die ökumenische Zusammenarbeit entwickeln, ein Modell für eine wirklich theologisch begründete ökumenische Zusammenarbeit. Wenn sie ihre Freiheit und ihr Selbstbewußtsein wiedergewonnen haben, dann werden die Kirchen sich entscheiden müssen, *ob* und *weshalb* sie überhaupt ökumenisch und theologisch zusammenarbeiten möchten. Es ist für die Kirchen wichtig, in ihrer inneren Entwicklung selbst zur Erkenntnis zu kommen, daß die Ökumene ein Wert und ein christlicher Imperativ ist.

Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen im Baltikum war vor dem Zweiten Weltkrieg noch nicht besonders entwickelt, und dann kam die Okkupation. Das bedeutet, daß diese Kirchen erst jetzt die Möglichkeit haben, ein qualitatives und zielbewußtes Modell der ökumenischen Zusammenarbeit zu entwickeln. Fortschritte in der ökumenischen Zusammenarbeit sind Kennzeichen für den Abschluß des Reifeprozesses und für das wiedergewonnene Selbstvertrauen einer Kirche. Deshalb braucht dieser Prozeß der ernsthaften ökumenischen Fortentwicklung noch einige Zeit. Der Bogen der Fragen, die die Kirchen Osteuropas auf dem Gebiet der ökumenischen Zusammenarbeit noch lösen müssen, ist sehr weit gespannt:

- Die größeren und stärkeren Konfessionen müssen das richtige Maß finden dafür, wie sie sich gegenüber den kleineren Konfessionen und neu gegründeten religiösen Bewegungen verhalten. Dabei können sie leicht

in die große Versuchung geraten, die eigene Vergangenheit schnell zu verdrängen und gegenüber den anderen die gleiche Taktik anzuwenden, mit der die kommunistischen Regime früher gegen alle Konfessionen vorgegangen sind – verbieten, beiseite schieben, nicht beachten, sie als Machtmittel zum Durchsetzen der eigenen Interessen benutzen.

- Das kirchliche Leben in einer pluralistischen, von unterschiedlichen Werten geprägten Gesellschaft ist kompliziert und voller Herausforderungen. Wie findet man den Ausgleich zwischen dem Pluralismus und der Wahrheit nach christlichem Verständnis? Wie findet man den Ausgleich zwischen einer festen Überzeugung und der Offenheit gegenüber anderen Standpunkten? Wie wird man mit dem Problem des Besitzes der einzigen Wahrheit fertig?
- Die Kirchen müssen zu einer Lösung der Schwierigkeiten zwischen den östlichen und westlichen Kirchen kommen. Wenn die westeuropäischen Kirchen an den osteuropäischen Kirchen Kritik üben wegen deren Enge und Fundamentalismus, dann kritisieren die osteuropäischen Kirchen wiederum bei den westeuropäischen Kirchen deren Rückgang an christlicher Substanz. Wie soll man diesen Dialog auf rechte Weise gestalten? Es ist bekannt, daß das Umfeld der ökumenischen Gespräche oft an einen Boxing erinnert, wo die Schwächeren in die Ecke gedrängt werden. Dabei bleibt das Problem weiterhin bestehen, ob es zum Beispiel einen gleichwertigen theologischen Dialog zwischen einer wirtschaftlich schwachen und einer wirtschaftlich starken Kirche überhaupt geben kann, besonders dann, wenn die schwächere auf die materielle Hilfe der stärkeren angewiesen ist?
- Wenn ich auf die vielen offenen ökumenischen Fragen blicke, dann kann ich nur zum Schluß kommen, daß die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen in den baltischen Staaten eines neuen kräftigen Impulses aus den eigenen Reihen dringend bedarf, denn auf diesem Gebiet geschieht zur Zeit noch nicht alles in der nötigen Vielfalt.

Auf jeden Fall ist das Ende des 20. Jahrhunderts, das auf der politischen Landkarte und im Denken der Menschen so viele Veränderungen mit sich gebracht hat, eine neue Herausforderung für die Christen der verschiedenen Konfessionen. Werden sich die Christen in dieser Welt, auf der es so viele Gegenkräfte zum Christentum gibt, zu einem gemeinsamen Christuszeugnis zusammenschließen können? Dieses gemeinsame Zeugnis wird aber erst dann glaubhaft, wenn die Christen das Mal tragen, durch das man sie auch als Christen erkennt – Liebe und gegenseitiges Verständnis.

Juhani
Forsberg

Kirchen in Nachbarschaft

Zur Begegnung zwischen finnischem
Luthertum und russischer Orthodoxie¹

Die Begegnung zwischen dem finnischen Luthertum und der russischen Orthodoxie zu beschreiben ist nur möglich unter Beachtung der geopolitischen, geschichtlichen und religiösen Vorbedingungen, die das Leben der Menschen dort in der nordöstlichen Ecke Europas bestimmt haben. Seit Jahrhunderten ist die Grenze zwischen Finnland und Rußland, manchmal eine sehr schwebende Grenze, ein Ort der Begegnung und der Rivalität verschiedener Machtgefüge, Kulturen und Religionen gewesen. Seit der Christianisierung Finnlands hat der größte Teil des finnischen Territoriums zum Bereich des westlichen Christentums gehört, aber auch die östliche Form des christlichen Glaubens ist immer ein Teil der finnischen Wirklichkeit gewesen. Während der Reformation und der lutherischen Orthodoxie war natürlich das lutherische Bekenntnis absolut maßgebend für das religiöse Leben Finnlands. Mit der Expansion Rußlands seit Zar Peter dem Großen wich die östliche Grenze Schwedens, die im Frieden von Stolbova 1617 schon jenseits der Newamündung markiert wurde, schrittweise nach Westen zurück, so daß schließlich während der napoleonischen Kriege Finnland 1809 ein Großfürstentum innerhalb des russischen Imperiums wurde. Finnland bekam als autonomes Großfürstentum eine politische und religiöse Sonderstellung, die allerdings im Laufe des 19. Jahrhunderts seitens der russischen Behörden immer wieder angegriffen wurde. Als Folge der russischen Herrschaft wurde auch die östliche Orthodoxie in Finnland stärker sichtbar. Als Zeichen dafür steht noch heute im Zentrum von Helsinki – in

¹ Vortrag bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 26. Januar 1999.

der unmittelbaren Nachbarschaft des Verwaltungszentrums der evangelisch-lutherischen Kirche – die orthodoxe Uspenskij-Kathedrale, das größte orthodoxe Kirchengebäude des westlichen Europa. Nach der Unabhängigkeitserklärung Finnlands 1917 und der Entstehung des selbständigen finnischen Staates wurde auch die Jurisdiktion der finnischen Orthodoxie geändert: die orthodoxe Kirche stand nun nicht mehr unter der kanonischen Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats, sondern sie wurde 1923 eine autonome orthodoxe Kirche unter dem Patriarchen von Konstantinopel. Das Moskauer Patriarchat hat diese Tatsache erst 1957 offiziell akzeptiert.

Geographisch war das orthodoxe Christentum während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hauptsächlich auf die östlichen Teile des Landes (Karelien) begrenzt. Obwohl die große Mehrheit der damaligen orthodoxen Christen geborene Finnen waren, wurde die orthodoxe Kirche volkstümlich sehr oft „die Kirche des Russen“ genannt. In mehr offiziellen Zusammenhängen benutzte man den Namen „die griechisch-katholische Kirche“, um die autonome Stellung der finnischen Orthodoxie unter dem Konstantinopeler Patriarchat zu betonen. Während der Winter- und Fortsetzungskriege – wie wir Finnen immer noch die Kriege gegen die Sowjetunion 1939–1944 nennen – wurden die orthodoxen Christen mit allen anderen Kriegsflüchtlingen in die verschiedensten Teilen Finnlands zerstreut.

Bezeichnend für die orthodoxen Christen in Finnland nach 1944 ist das Leben in einer Diasporasituation: Die überwältigende Mehrheit der Ehen, wo der Mann oder die Frau der orthodoxen Kirche angehört, sind Mischehen. Früher war es auch weithin üblich, daß der Eheschließung zufolge der orthodoxe Partner/die Partnerin auch seine/ihre christliche Konfession wechselte. Heute ist es nicht mehr so, die Richtung der Konversionen hat sich eher geändert, obwohl sie zahlenmäßig keine sehr große Rolle spielen.

Besonders dort, wo es ein orthodoxes Kirchengebäude und somit auch orthodoxes liturgisches Leben gibt, ist die orthodoxe Kirche einigermaßen unter den Nichtorthodoxen bekannt. Der Bekanntheitsgrad der Orthodoxie wird auch gestärkt durch die ziemlich regelmäßige Ausstrahlung von orthodoxen Gottesdiensten und Andachten in Rundfunk und Fernsehen. Auf der lokalen Ebene sind die Kontakte zwischen orthodoxen Priestern und lutherischen Pastoren im allgemeinen sehr gut, und die praktisch-pastorale Zusammenarbeit zwischen den Kirchen gehört zum Alltag. Heute genießt die orthodoxe Kirche auch in der finnischen Öffentlichkeit großes Ansehen.

Die Kontakte der ev.-luth. Kirche Finnlands mit der russischen Orthodoxie waren in der 40er und 50er Jahren ganz selten. Seit 1961 haben mehrere orthodoxe Kirchen die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen

angenommen. Dieser Entwicklung zufolge haben natürlich die Repräsentanten der ev.-luth. Kirche Finnlands in der Arbeit der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und besonders auf den Konferenzen des Weltkirchenrats auch russisch-orthodoxe Bischöfe, Priester und Theologen getroffen. In der zweiten Hälfte der 60er Jahre haben dann zwei leitende Kirchenmänner, Erzbischof Martti Simojoki von Turku und Finnland und Metropolit Nikodim von Leningrad, auf entscheidende Weise darauf hingewirkt, daß ein regelmäßiger Dialog zwischen der ev.-luth. Kirche Finnlands und der orthodoxen Kirche Rußlands begonnen wurde.

Es ist wahrscheinlich nicht zweckmäßig, die ganze Geschichte des finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Dialogs vorzustellen. Dazu gibt es eine hervorragende Untersuchung des finnischen Professors am Ökumenischen Institut in Straßburg, Dr. Risto Saarinen.² Die folgende Darstellung ist jedoch kein bloßes Referieren von Saarinen's Buch, obwohl ich natürlich die Ergebnisse seiner Untersuchung benutze. Es gibt auch andere, frühere Vorträge, die für mich sehr nützlich gewesen sind.³ Ich will nach einer kurzen Übersicht einige wichtige Gesichtspunkte der Gespräche von 1970 bis 1992 hervorheben und dann etwas ausführlicher die zwei letzten Dialogrunden in Kiev 1995 und Lappeenranta 1998 darstellen. Schließlich werde ich in einigen Punkten die Bedeutung des bisherigen Dialogs bewerten.

Persönlich hatte ich die Möglichkeit, an den Gesprächen in Järvenpää 1974, Kiev 1995 und Lappeenranta 1998 teilzunehmen. Als theologischer Referent des Außenamtes der ev.-luth. Kirche Finnlands bin ich seit 1994 auch verantwortlich gewesen für die Vorbereitungen der zwei letzten Dialogrunden.

Wie der Dialog eigentlich begann, ist noch nicht Gegenstand einer detaillierten Untersuchung gewesen. Einiges berichten Saarinen und Kamppuri, aber welche Rolle z. B. die politische und kirchenpolitische Situation Rußlands damals gespielt hat, ist noch zu untersuchen. Nach dem Zusammen-

2 Risto Saarinen, *Faith and Holiness. Lutheran Orthodox Dialogue 1959–1994*. Kirche und Konfession Bd. 40, Göttingen 1997.

3 Besonders möchte ich den Vortrag meines finnischen Kollegen Dr. Hannu T. Kamppuri erwähnen: „Der finnisch-russische lutherisch-orthodoxe Dialog 1970–1989“, den er bei der Konsultation zwischen der EKD und der ev.-luth. Kirche Finnlands im November 1989 in Kloster Wennigsen gehalten hat. Meines Wissens ist der Vortrag nicht auf deutsch veröffentlicht. Wichtig ist auch seine Einleitung zum Dokumentenband der Dialoge von 1970 bis 1986: Hannu T. Kamppuri (ed.), *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986. Communiqués and Theses*. Publications of Luther-Agricola-Society, Bd. 17, Helsinki 1986.

bruch des Sowjetsystems sind die früher geschlossenen Archive geöffnet worden, und einige junge finnische Forscher sind schon fleißig an der Arbeit. Was besonders den finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Dialog betrifft, so sind wir in der glücklichen Lage, daß nicht nur die Vorträge und Kommunikés mit den Thesen schriftlich vorliegen. Auch die Gespräche der Plenarsitzungen der Dialoge sind durch Tonbandabschriften protokolliert. Auf der finnischen Seite gibt es auch gute Dokumente von den Vorbereitungs- und Bewertungsseminaren.

Die kirchenpolitischen oder sogar politischen Faktoren sind jedenfalls nicht die entscheidende Triebkraft der Dialoge gewesen. Gewiß: die finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Gespräche sind nicht von selbst, „von unten“ entstanden. Der Dialog hat seinen Anfang im Zusammenhang mit den Begegnungen der Kirchenleiter genommen. Es ging aber nicht nur um kirchliche Diplomatie. Besonders von der finnischen Seite ist die geistliche und theologische Natur des Dialogs von Anfang an hervorgehoben worden. Dies wurde von Erzbischof Simojoki in Zagorsk 1971 Metropolit Nikodim gegenüber folgendermaßen geäußert: „Es wäre natürlich übertrieben zu sagen, daß dieser Besuch von Ihnen [Besuch von Metropolit Nikodim in Finnland 1965] der Anlaß gewesen wäre, der die neue Epoche im Verhältnis unserer Kirchen eingeläutet hat. Richtiger ist zu sagen, daß Gott, der seine Kirche durch den Heiligen Geist lenkt, das vollbracht hat. Ich halte es nämlich für wichtig, mich selbst immer wieder daran zu erinnern, daß der Heilige Geist in der Kirche am Wirken ist. Wenn Sie gestatten, würde ich dieses gern mit den Worten des Bekenntnisses meiner eigenen Kirche ausdrücken: Daß der Heilige Geist, die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben“ (Martin Luther, Kleiner Katechismus). Martin Luther hat niemals daran gedacht, eine neue Kirche mit einer anderen Lehre als der dem ‚rechten einigen Glauben‘ gemäßen zu gründen. Er wollte ganz im Gegenteil lediglich auf den ältesten, christlichen Glauben zurückgreifen und diese Lehre von den später hinzugewachsenen Zusätzen befreien, die nach der ihm zuteilgewordenen Erkenntnis in Zwiespalt mit dem ‚rechten, einigen Glauben‘ standen. Diese Einstellung der lutherischen Reformation zeigt sich auch in den lutherischen Bekenntnisschriften, in denen immer wieder vor allem die Schriften des Alten und Neuen Testaments, aber auch die großen theologischen Lehrer der alten Kirche zitiert werden.“⁴

Diese Charakterisierung der Natur des Dialogs kann mit guten Gründen als kennzeichnend von Anfang bis zur letzten Gesprächsrunde beurteilt

4 Zitat nach Kampपुरi 1989, S. 1.

werden. Es geht nicht nur um die Themenwahl oder die theologische Qualität und Expertise der Teilnehmer. Die ganze Atmosphäre der Gespräche ist immer geistlich gewesen, auch wenn die Gesprächspartner auf schwierige Probleme und kontroverse Fragen gestoßen sind. Ein Zeichen dafür ist das Gottesdienst- und Andachtsleben während der Gespräche gewesen. Die russische orthodoxe Kirche hat stets den Zeitpunkt für die Gespräche so zu legen versucht, daß auf die Tage der Konferenz irgendein größeres orthodoxes Fest fallen würde. Beide Delegationen sind immer bei den Gottesdiensten und Andachten anwesend gewesen, die nach der liturgischen und geistlichen Tradition des Gesprächspartners gefeiert worden sind. Andererseits ist es auch wahr, daß eine gegenseitige Zulassung zum Heiligen Abendmahl, geschweige denn eine Konzelebration der Eucharistie, sich noch nicht als möglich erwiesen hat. Die Zentralität der eucharistischen Feier ist – wie bekannt – eine Selbstverständlichkeit in der orthodoxen Kirche, aber ich habe immer den Eindruck gehabt, daß der orthodoxe Partner den Ernst des Glaubens und die Freude der Hoffnung sehr hoch gewürdigt hat, mit der die ev.-luth. Kirche Finnlands das Heilige Abendmahl feiern will.

Die Themen der Gesprächsrunden sind fast immer zwei verschiedene gewesen. Das erste Thema war normalerweise ein dogmatisches, das eine hohe Relevanz für beide Kirchen hat. Das zweite Thema ist ein sozialetisches gewesen, und meistens hat man dabei den Frieden und besonders die Rolle der Kirchen in der Arbeit für den Frieden behandelt. Es ist wahrscheinlich, daß das Friedensthema für die russische orthodoxe Kirche eine politische Notwendigkeit war, ohne das es vielleicht für sie nicht möglich gewesen wäre, sich auf diesen Dialog einzulassen. Bezeichnend dafür war, daß nach dem Zusammenbruch des Sowjetsystems und dem Ende des Kalten Krieges in zwei Begegnungen (Pyhtitsa 1989, Järvenpää 1992) kein Friedensthema behandelt wurde. Andererseits muß anerkannt werden, daß das Beharren auf dem Friedensthema nicht nur eine politische Angelegenheit war. Als „Frieden“ wieder als sozialetisches Thema in Kiev 1995 aufgenommen wurde, hat man gemeinsam festgestellt, daß die Suche nach dem Frieden nicht nur eine weltliche, politische Angelegenheit sei, sondern zum Wesen der Kirche gehöre.

Die Arbeitsweise bei den Gesprächen ist ziemlich traditionell gewesen. Ausgewählte Referenten von beiden Seiten halten ihre Vorträge, die gegenseitig kommentiert werden. Für eine allgemeine Diskussion sind viele Plenarsitzungen notwendig. Weil die Teilnehmer keine gemeinsame Sprache beherrschen, benutzt man Finnisch und Russisch (teilweise auch Schwedisch) als Arbeitssprachen, die von den Konsektivdolmetscher/inne/n übersetzt werden. Das nimmt natürlich viel Zeit in Anspruch. Deshalb braucht

jede Gesprächsrunde mehr als eine Woche Zeit, um alle Themen zu Ende zu behandeln. Alle Referate und Diskussionen werden auf Band aufgenommen und danach schriftlich protokolliert. Die Communiqués mit Thesen und ein Teil der Referate sind später in finnischer, russischer und englischer Sprache veröffentlicht worden.⁵ Es ist wichtig anzumerken, daß die Thesen, die aufgrund der Referate und der Diskussionen gemeinsam formuliert werden, ein gemeinsames Verständnis ausdrücken. Es ist natürlich auch möglich – wie besonders in der Anfangsphase der Gespräche öfters geschehen –, daß in den Thesen unterschiedliche Meinungen aufgezeichnet werden. Aber methodisch gesehen sind die Thesen Zusammenfassungen von einem Konsens, und dies ist ein gewisser Unterschied im Vergleich zum russisch-deutschen Dialog, weil dort die Thesen eher Zusammenfassungen der verschiedenen Referate sind.

Wie gesagt: die Themen der Gespräche sind jedesmal zwei verschiedene, ein dogmatisches und ein sozialetisches. Im Folgenden werde ich eine ganz allgemeine, bewertende Übersicht über die behandelten Themen geben und schließlich die zwei letzten Gesprächsrunden etwas ausführlicher behandeln.

Zum dogmatischen Thema der ersten Gesprächsrunde in Turku 1970 wurde das Abendmahl (Eucharistie) gewählt. Selbstverständlich ist das Abendmahl ein ganz zentrales Thema für die ganze Ökumene, und die Eucharistie bildet auch den Kern und die Krone der orthodoxen Spiritualität. Das Abendmahl wurde auch in der Fortsetzung (Zagorsk 1971, Järvenpää 1974) von seinen verschiedenen Aspekten und Dimensionen her betrachtet. Beide Dialogpartner konnten ihre Auffassungen gegenseitig explizieren, und auch wenn kein solcher Konsens erreicht wurde, der zu einer Abendmahlsgemeinschaft hätte führen können, boten die Diskussionen eine Möglichkeit, gegenseitige Mißverständnisse zu beseitigen und wenigstens eine gewisse Konvergenz zu erreichen. Für die finnische Seite war es sehr wichtig, die zentrale lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi zu bestätigen und zu erklären, daß der Opfergedanke beim Abendmahl kein fremdes Element in der lutherischen Lehre ist. In Zagorsk 1971 konnte gemeinsam festgestellt werden, daß das Abendmahl nicht die Wiederholung des Opfers von Golgatha, sondern Manifestation und Vergegenwärtigung der heilenden Bedeutung und Wirkung jenes Opfers im Leben der Kirche und der einzelnen

⁵ Kamppuri 1986 (wie Anm. 3), S. 22–39, gibt eine ausführliche Bibliographie der Gespräche von 1970 bis 1986. Die Dokumente der späteren Verhandlungen sind auf englisch in der Reihe der Veröffentlichungen der ev.-luth. Kirche Finnlands gedruckt (Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland, Bde 3, 5 und 7).

Christen ist. Neben diesen und ähnlichen Konsensausdrücken sind aber auch gewisse Unterschiede in der Abendmahlstheologie registriert worden. Nach Järvenpää 1974 wurde das Abendmahl noch einmal im Zusammenhang der Ekklesiologie in Leningrad 1983 behandelt, danach war die Eucharistie kein gesondertes Thema der Gespräche mehr.

Die Gespräche in Järvenpää 1974 gaben einen bedeutsamen Impuls für die Wahl des dogmatischen Themas für die folgenden Gesprächsrunden. Der ursprüngliche Katalysator für die Entwicklung in der Folge war die vom ÖRK organisierte Weltmissionskonferenz mit dem Thema „Heil heute“ in Bangkok 1973. Die russische orthodoxe Kirche hatte stark die Vorbereitungen und Ergebnisse der Konferenz kritisiert, die nach ihrer Meinung „säkulare“ und „synkretistische“ Züge in der Auslegung des Heils enthielten. In der ev.-luth. Kirche Finnlands gab es ebenfalls kritische Stimmen gegenüber der Bangkok-Konferenz, und diese Stimmen wurden beiderseits in Järvenpää 1974 hörbar. Dies war einer der wichtigsten Ansätze dafür, daß in der Folge die Frage nach dem Heil, d. h. die christliche Soteriologie, das zentrale Thema des finnisch-russischen Dialogs wurde. In seiner Studie „Faith and Holiness“ gibt Risto Saarinen den Gesprächen über das soteriologische Thema solche Charakterisierungen wie „Entdeckung des soteriologischen Profils (1973–1975)“ oder „Die innovative Phase (1976–1980)“.⁶ Nach seiner Auffassung war diese Periode die theologisch fruchtbarste Phase im bisherigen Dialog.

Die soteriologische Problemstellung zwischen der lutherischen und orthodoxen Theologie wird traditionell als eine Gegenüberstellung der Begriffe „Rechtfertigung“ und „Vergöttlichung“ (Theosis, Deifikation) dargestellt. Die reformatorische Position wird mit der Lehre über die Rechtfertigung ausgedrückt, und zwar so, daß die Rechtfertigung eine souveräne Gerechterklärung des an sich sündigen Menschen ist, indem Gott dem sündigen Menschen nicht mehr seine Sünde zurechnet, sondern ihn aus Gnade aufgrund der Versöhnungstat Christi als gerecht erklärt und ihm somit seine Sünde durch den Glauben vergibt. Die orthodoxe Lehre dagegen ist als Vergöttlichung zu verstehen, so daß der Mensch, aufgrund des Heilswerkes Christi, frei der göttlichen Gnade zustimmt und durch Glaube und Liebe in Kooperation mit dieser Gnade vergöttlicht wird.

Die theologische Arbeit in den Gesprächen 1974–1980 zwischen der ev.-luth. Kirche Finnlands und der russischen orthodoxen Kirche hat gezeigt, daß jene Gegenüberstellung nicht die letzte Wahrheit sein kann. Er-

6 Saarinen (wie Anm. 2), S. 29–54.

stens ist die lutherische Rechtfertigungslehre nicht so einseitig forensisch zu verstehen, weil Luther selbst auch „ontologische“ Aussagen über die Rechtfertigung benutzt hat; zweitens darf der Glaube nicht von der Liebe getrennt werden, sondern sie gehören zusammen; drittens ist die altkirchliche Lehre von der Vergöttlichung nicht eine orthodoxe Besonderheit, sondern auch Luther kann gelegentlich diesen Begriff für das Heil des Menschen benutzen.

In der soteriologischen Frage haben die Gesprächspartner die alte Kontroverse wenigstens mildern können, wobei man nicht behaupten kann, daß alle Unterschiede damit beseitigt wären. Jedenfalls kann man von einer beträchtlichen Konvergenz sprechen und mehrere Gemeinsamkeiten oder „Berührungspunkte“ zwischen der reformatorischen und der orthodoxen Tradition feststellen. Viele Fragen blieben noch ungelöst, als die Behandlung des soteriologischen Themas allmählich beendet wurde. In der Bewertung der Behandlung und der Ergebnisse dieses Themas hat man u. a. behauptet (Karl Christian Felmy), daß die Annäherung der lutherischen Seite an die orthodoxe Lehre auch Annäherung an die synergistische Auslegung des Heils bedeutet hätte.⁷ Diese Behauptung wurde von den finnischen Theologen zurückgewiesen. Die Diskussion aber zeigt, daß zentrale soteriologische Fragen im lutherisch-orthodoxen Dialog noch nicht genügend behandelt worden sind. Auch die Diskussionen während der letzten Gesprächsrunde in Lappeenranta 1998 oder die Ergebnisse des globalen lutherisch-orthodoxen Dialogs (Limassol 1995, Sigtuna 1998) zeigen auf, daß hier noch viel mühsame ökumenische Arbeit nötig ist.

Kennzeichnend für die Entwicklung nach der fruchtbaren soteriologischen Phase ist eine Suche nach relevanten ökumenischen Themen. Bei der Themenwahl seit Mikkeli 1986 ist keine einheitliche Linie zu finden. Das bedeutet nicht, daß die Themenwahl oder ihre innere Bezogenheit zueinander irrelevant wäre. Besonders während der letzten zehn Jahre sind aufgrund des veränderten gesellschaftlichen Kontextes neue Fragestellungen entstanden. In Mikkeli 1986 wurde „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen“ zum dogmatischen Thema gewählt, in Pyhtitsa 1989 war „die Schöpfung“ der Gegenstand des theologischen Interesses, in Järvenpää 1992 beherrschte das Verständnis von „Apostolizität“ die Themenwahl.

Ohne Zweifel hat die neue gesellschaftliche Situation in Europa und besonders in Rußland in starkem Maße, wenn auch nicht ausschließlich die

7 „Damit haben die lutherischen Partner zweifellos Anliegen des orthodoxen Synergismus aufgenommen“ (Felmy 1980). Zitiert nach Saarinen (wie Anm. 2), S. 47.

Wahl der dogmatischen Themen in den zwei letzten Gesprächsrunden, Kiev 1995 und Lappeenranta 1998, bestimmt.

In Kiev 1995 hieß das dogmatische Thema „Der Missionsauftrag der Kirche“. Die Mission als eine theologische Frage war an sich kein völlig neues Thema, weil die Sache schon bei den früheren Diskussionen eine Rolle gespielt hatte. In Järvenpää 1992 geschah das unter dem Gesamthema der „Apostolizität“. Daß die Mission als ein Hauptthema für Kiev 1995 gewählt wurde, war teilweise eine Folge davon, daß die russische orthodoxe Kirche in eine ganz neue missionarische Situation geraten war. Kennzeichnend für diese Situation waren einerseits die neuen Möglichkeiten für den Wiederaufbau der orthodoxen Kirche in Rußland, aber andererseits auch die aktive missionarische Wirksamkeit anderer schon längst in Rußland lebender Kirchen und besonders die Aktivität ausländischer Kirchen und religiöser Gruppen in Rußland.

Die Thesen von Kiev 1995 sind ein Zeugnis für eine weitgehende Übereinstimmung in der theologischen Begründung der christlichen Mission. Die Mission gehört zum Wesen der Kirche und hat eine trinitarische Grundlage (Thesen 1–2). Die Mission hat eine eschatologische Perspektive, weil sie das Heil der Welt, der Menschheit und der ganzen Schöpfung zum Ziel hat (These 3). Die wesentlichen Elemente der Mission sind Taufe und Abendmahl, in denen die Gläubigen mit Christus vereinigt sind (These 4). Die Mission gehört zu dem ganzen Volk Gottes (d. h. die Mission ist auch die Sache des allgemeinen Priestertums der Gläubigen) (These 5). Die Gläubigen sind auch selbst Zuhörer der Botschaft, die sie verkündigen, und sie sind gebunden an das Wort, das sie predigen (These 6). Der apostolische Glaube muß in verschiedenen Kontexten verkündigt und interpretiert werden. Kontextualisation ist aber nicht nur eine intellektuelle Bestrebung, sondern Leben mit anderen in örtlichen Kulturen. Diese Kulturen dürfen nicht zerstört werden, aber Kontextualisation darf auch nicht zum Synkretismus entstellt werden (These 7). Sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch der Dienst der Liebe gehören zur Mission (These 8). Die übrigen Thesen (9–11) sind gegen Proselytismus gerichtet. Die Mission muß in einer echten Weise ökumenisch sein. Der Proselytismus ist definiert als „Versuche, getaufte Christen aus einer Konfession zu einer anderen zu bekehren“ (These 9). Religionsfreiheit als Freiheit zur Ausübung der Religion für Einzelpersonen und Gemeinschaften wird bedingungslos akzeptiert, aber sie darf nicht als Vorwand für den Proselytismus dienen. Die Religionsfreiheit an sich führt nicht zur inneren Freiheit des Christenmenschen. Die echte christliche Freiheit ist eine Gabe Gottes. Der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens darf nicht zur Intoleranz führen (These 10). Zu-

sammenfassend: Proselytismus ist gegen Ökumenismus. Proselytismus zerstört die christliche Liebe und steht deshalb im Gegensatz zur christlichen Mission. Kirchen, die ökumenische Gemeinschaft und Übereinstimmung als ihr Ziel haben, sollten einander eher in der Erfüllung ihrer missionarischen Aufgabe stützen (These 11).⁸

Für Lappeenranta 1998 wurde dann die Freiheit als dogmatisches Thema gewählt. Die Behandlung dieses Themas konnte in Kiev 1995 nur ansatzweise stattfinden. Das Thema wurde dreifach entfaltet: „Freiheit eines Christenmenschen, Freiheit der Kirche, Religionsfreiheit“. Die vier ersten Thesen behandeln die (innere) Freiheit des Christen.

In der ersten These wird nur gesagt, daß die in der Überschrift genannten Freiheiten aufs engste zusammengehören (These 1). Das eigentliche Problem war und blieb, daß die beiden Partner nicht fähig waren, genau zu formulieren, *wie* sie zusammengehören. Dieser Sachverhalt enthüllt die Tatsache, die besonders in der finnischen Delegation deutlich spürbar war, daß die Religionsfreiheit bisher nicht genügend vom theologischen Gesichtspunkt her untersucht worden ist, obwohl sie als grundlegendes Menschenrecht philosophisch und soziologisch ein oft erörtertes Thema ist. In der russischen orthodoxen Delegation gab es eine Tendenz, alle anderen (religiösen) Freiheiten aus der inneren Freiheit des Christen herzuleiten. In dieser Hinsicht war Lappeenranta 1998 nur ein Anfang, der in der Fortsetzung viel theologische Arbeit verlangt.

In der zweiten These wird hervorgehoben, daß die christliche Freiheit nicht nur individuelle oder gesellschaftliche Freiheit bedeutet, sondern geistliche Freiheit von der Knechtschaft von Sünde, Tod und Übel ist. Diese Freiheit ist eine Gabe der Liebe des dreieinigen Gottes. Diese Gabe ist unabhängig von allen irdischen Gegebenheiten, und sie ist wirksam im Christen, wenn er in seinem Leben auf die Liebe Gottes antwortet, indem er das Doppelgebot der Liebe verwirklicht (These 2).

Vollkommen verwirklicht sich die Freiheit eines Christenmenschen erst im ewigen Leben, denn im zeitlichen Leben begrenzen die selbstsüchtigen Neigungen fortwährend die innere und äußere Freiheit eines Christen. Deshalb muß der Mensch immer wieder dem Wort Gottes zuhören, das „den alten Menschen“ verurteilt, ihn zur Umkehr ruft, ihn zum fröhlichen Glauben befreit und in ihm den „neuen Menschen“ stärkt (These 3).

8 Thesen im Volltext auf englisch: Kiev 1995. The Tenth Theological Discussions between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland, Vol. 8, Helsinki 1996, S. 12–14.

Die Welt geht ihrem eschatologischen Ziel entgegen, wo die ganze Kreatur „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ gelangen wird. Die Kirche hat in diesem Prozeß eine zentrale Stellung, weil ihr die Aufgabe zugewiesen ist, allen das befreiende Evangelium zu verkündigen, Menschen durch die Taufe zur Gemeinschaft mit Christus zu bringen, sie in der Gemeinschaft der Gnade der Eucharistie zu stärken und ihnen den rechten Weg des geistlichen Lebens zu weisen (These 4).

In den nächsten zwei Thesen wird nochmals die ekklesiologische Bezogenheit der christlichen Freiheit bestätigt. Die Kirche ist die unerschöpfliche Quelle der geistlichen Freiheit eines Christen, weil sie eins mit dem himmlischen freien Jerusalem ist (Gal 4,26; Hebr 12,22–24; Jes 54). Die Kirche ist eine gottmenschliche Wirklichkeit: einerseits ist sie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, in der Christen in ihrem Leben den Geboten Christi nachfolgen. Als solche ist sie keinen menschlichen Beschränkungen unterworfen. Andererseits ist sie eine menschliche Gemeinschaft, die durch die Einheit des Glaubens, der Sakramente und des geistlichen Lebens zusammengefügt ist. Als solche ist sie allen Beschränkungen des zeitlichen Lebens unterworfen (These 5).

Als eine sichtbare menschliche Organisation ist die Kirche frei, wenn sie gemäß ihrem inneren Wesen und dem Bekenntnis leben und offen den Auftrag erfüllen kann, den Christus ihr gegeben hat. Auch wenn die sichtbare Kirche nicht äußerlich frei sein kann, ist sie als eine gottgegebene Wirklichkeit in einer unsichtbaren und inneren Weise absolut frei, auch dann, wenn sie verfolgt wird (These 6).

Die Religionsfreiheit wurde in Lappeenranta theologisch nur in einer These subsumiert. Erstens wurde sie von der Vorsehung des dreieinigen Gottes her interpretiert, so daß Gott mit der Religionsfreiheit der Kirche eine Freiheit schenkt, die ihr ermöglicht, gemäß ihrem Wesen und Auftrag zu leben. Aus dem Blickwinkel des Staates und der Gesellschaft gehört die Religionsfreiheit zweitens zu den allgemeinen Menschenrechten. Indem die Gesellschaft diese Freiheit beschützt, wahrt sie gleichzeitig ihre eigenen Interessen, weil sie durch den Schutz der Religionsfreiheit den Frieden und die Verwirklichung der Menschenliebe im Leben des Einzelnen wie auch der ganzen Gesellschaft fördert (These 7).⁹

Bisher habe ich die sozialetischen Themen nur am Rande berührt. Ich habe oben festgestellt, daß das Friedensthema einerseits lange eine äußere Notwendigkeit war, aber andererseits auch eine zum Wesen der Kirche

9 Vorläufig liegen die Thesen von Lappeenranta 1998 nur auf finnisch und russisch ungedruckt vor.

gehörende Angelegenheit ist. Hauptsächlich wurde auch das Friedensthema von der Rolle der Kirche her ausgelegt. Einerseits verursachte dieser Ausgangspunkt der finnisch-lutherischen Seite Schwierigkeiten, weil sie gewohnt war, die Friedensfrage vom ersten Glaubensartikel (Schöpfung) und der Zwei-Regimenten-Lehre her zu betrachten. Andererseits war es so auch einfacher möglich, einseitige politische Aussagen zu vermeiden. Deshalb hat man gelegentlich die Ergebnisse in der Behandlung der Friedensfrage im russisch-orthodoxen Dialog als zu abstrakt angesehen.

In Kiev 1995 wurde die Arbeit der Kirche für Frieden auf dem Hintergrund des Nationalismus betrachtet. Die Mannigfaltigkeit der Völker wurde als Ergebnis der guten Schöpfung gesehen. Es wurde aber auch festgestellt, daß die nationalen Unterschiede in Jesus Christus verschwunden sind, ohne daß damit die Wirklichkeit der verschiedenen Völker verloren gegangen wäre (Thesen 1–2). Die Kirche hat sich von Anfang an als das Volk Gottes verstanden, das von Menschen aus vielen Völkern zusammengesetzt ist. Somit überschreitet die Kirche ethnische, kulturelle und politisch-soziale Grenzen (These 3). Der Mensch weiß auch nach dem Sündenfall, was recht oder falsch ist, aber die Fähigkeit der Völker, einander zu verstehen, ist als Folge der Sünde gestört. Die ursprüngliche Ursache der Konflikte zwischen den Völkern ist die Sünde, und deshalb ist die Aufgabe der Kirche vor allem, gegen diese Sünde zu kämpfen (Thesen 4–5). Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Glaubenden aus allen Völkern, und sie sind eins in Christus, abgesehen von ihrer Rasse, Nation oder Sprache. Obwohl nationale Unterschiede bleiben, bedeutet die Einheit der Kirche Gemeinschaft in Glaube und Liebe (These 6). Im Laufe ihrer langen Geschichte hat die Kirche Voraussetzungen für das selbständige Leben der Völker und für die Entwicklung ihrer eigenen Kulturen geschaffen. „Die Kirche ist gewesen und ist immer noch eine große Erzieherin der Völker.“ Sie respektiert ihre nationalen Traditionen und Kulturen, obwohl sie diesem Prinzip nicht immer nachgefolgt ist (These 7). Die Kirche ruft die Völker auf, die Goldene Regel (Mt 7,12) auch zwischen den Völkern zu realisieren, und sie ist zur Arbeit für die Versöhnung zwischen den Völkern gerufen (Thesen 8–9).¹⁰

Für Lappeenranta 1998 wurden „Die Beziehungen der Kirche, des Staates und der Gesellschaft zueinander“ als sozialetisches Thema gewählt. Die Wahl entspricht auch dem europäischen Kontext der letzten Jahre. Besonders in Rußland, aber nicht nur dort, sind die Beziehungen der Kirche zum Staat und zur Gesellschaft in Bewegung. Die fünf letzten Thesen von Lappeenranta 1998 (Thesen 8–12) behandeln dieses Thema.

10 Kiev 1995 (wie Anm. 8), S. 15–16.

In den sozialetischen Thesen von Lappeenranta 1998 werden zuerst die zwei Aspekte der Religionsfreiheit, d.h. die negative und die positive Religionsfreiheit genannt. Die letztere wird hervorgehoben, aber die Aufgabe der Gesetzgebung, Mißbräuche gegen die Religionsfreiheit zu verhindern, wird auch erwähnt (These 8).

In der folgenden These wird konstatiert, daß die Kirche und der Staat unterschiedliche Aufgaben haben. Die gesellschaftliche Dimension gehört auch zu der Aufgabe der Kirche, aber die Kirche kann sich nicht mit einer bestimmten politischen Partei oder Gruppe identifizieren. Einerseits ist die Kirche gehorsam der Obrigkeit gegenüber, aber andererseits hat sie immer eine kritische, prophetische Aufgabe im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft (These 9).

In These 10 wird zuerst festgestellt, daß sowohl in Finnland als auch in Rußland immer noch ein optimales Modell gesucht wird, wie die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln wären. Beide Partner äußern als ihre gemeinsame Meinung, daß „ein positives Modell für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, das typisch für mehrere europäische Staaten ist, in unseren Ländern verstärkt werden soll“ (These 10).

In der nächsten These werden dann Beispiele für eine positive Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche erwähnt. Solche Gebiete sind Diakonie, soziale Arbeit, Arbeit unter Kindern und Jugendlichen, Erziehung und Ausbildung, Seelsorge beim Militär, in Krankenhäusern und Gefängnissen (These 11).

Schließlich wird die Mitgliedschaft beider Kirchen in der Konferenz Europäischer Kirchen und in der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) festgestellt und auf ihre positiven Möglichkeiten hingewiesen. Der aktive Einsatz der Christen in gesamteuropäischen Prozessen sollte gestützt werden, so daß ein breiterer Blickwinkel ganz Europa umfaßt, wo es Raum für die Mannigfaltigkeit von Sprachen, Kulturen und Religionen gibt (These 12).

* * *

Die Bedeutung der finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen theologischen Gespräche kann schließlich in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Die Lehre und das geistliche Leben beider Kirchen sind gegenseitig besser bekannt geworden.
2. Der Dialog hat keine konkreten Ziele in Form ökumenischer Vereinbarungen gehabt. Das hat aber die Diskussionen von einem „Abkom-

menszwang“ befreit. In den Lehrauffassungen sind die Kirchen einander näher gekommen (ökumenische Konvergenz). Besonders die verschiedenen Lehrtraditionen in der Soteriologie sind von beiden Seiten besser als früher verstanden worden.

3. Der Dialog ist als Katalysator für die theologische Forschung wirksam gewesen und hat neue konkrete ökumenische Forschungsaufgaben geschaffen.
4. Der Dialog hat das Selbstverständnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands verdeutlicht und sowohl auf direkte als indirekte Weise auch andere Dialoge angeregt.
5. Die Vertreter der russischen orthodoxen Kirche haben die Eigenart der Ev.-Luth. Kirche Finnlands als lutherischer Volkskirche kennengelernt, ohne sie mit einem allgemeinen Protestantismus zu identifizieren.
6. Der Dialog hat den Aufbau der Ingermanländischen Lutherischen Kirche in Rußland positiv beeinflusst.
7. Der Dialog hat den Studenten- und Stipendiatenaustausch zwischen den Kirchen gefördert.

* * *

Ökumene in der Krise? Hat der finnisch-russische lutherisch-orthodoxe Dialog noch Zukunft? Hat er eine Möglichkeit, die neuentstandenen Schwierigkeiten in der Ökumene zu beseitigen?

Wenigstens inoffiziell hat man in beiden Kirchen die Frage gestellt, ob es noch einen Sinn hat, diesen Dialog auf einer so hohen kirchlichen Ebene fortzusetzen. Die Heilige Synode der Orthodoxen Kirche in Rußland hat jedenfalls zuletzt am 29. 12. 1998 eine positive Antwort auf diese Frage gegeben. Ich hoffe, daß meine Kirche dasselbe tut. Wenn die Ökumene in der Krise ist, dann hilft es nicht, wenn wir wegen der Schwierigkeiten weniger oder gar nicht mehr mit einander sprechen.

Friedrich-
Otto
Scharbau

Gerecht und Sünder zugleich

Die Botschaft von der Rechtfertigung des
Sünders im lutherisch/römisch-katholischen
Dialog

Das Thema ist angesichts des vorliegenden Materials weitläufig und bedarf darum notwendigerweise der Eingrenzung. Ich nehme diese so vor, daß ich in einem ersten Teil zunächst allgemein auf die Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Rechtfertigungslehre als dem jüngsten Dokument im lutherisch/römisch-katholischen Dialog eingehe (I.). Der zweite und zugleich der Hauptteil meiner Ausführungen wird sich auf die von Luther geprägte Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ konzentrieren (II.). Diese Formel und das in ihr zum Ausdruck gebrachte spezifische lutherische Verständnis der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders hat, wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird, eine wichtige Stellung innerhalb des Dialogs zwischen den Konfessionen und ist letztlich für sein Gelingen oder Scheitern mit entscheidend. Am Ende meiner Ausführungen werde ich versuchen darzustellen, was der bisherige Dialog über die Rechtfertigungslehre gebracht hat und welche Bedeutung die Gemeinsame Erklärung nach ihrer abschließenden Rezeption für die Herstellung der Gemeinschaft zwischen den beteiligten Kirchen haben kann (III.).

I. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Mit Schreiben vom 27. Februar 1997 wurde den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes der Endgültige Vorschlag einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) vorgelegt. Der Vorschlag kam

nicht überraschend. Ihm waren bereits 1995 ein erster und 1996 ein zweiter überarbeiteter Entwurf vorangegangen. Verantwortlich zeichneten der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen sowie der Rat und das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes. Der Endgültige Vorschlag wie auch bereits die Vorentwürfe nehmen eine Reihe von Dokumenten auf, die in den zurückliegenden mehr als drei Jahrzehnten im lutherisch/römisch-katholischen Dialog entstanden sind, darunter vor allem auch die in Deutschland entstandene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (LV), die im Anschluß an den Papstbesuch in Deutschland 1980 in Angriff genommen, vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im Herbst 1985 abgeschlossen und schließlich 1986 veröffentlicht wurde.¹

Insgesamt 44 Absätzen versucht der Endgültige Vorschlag der GER nach seinem eigenen Verständnis „Bilanz zu ziehen und die Ergebnisse der Dialoge über die Rechtfertigung in einer Weise zusammenfassen, die unsere Kirchen in der gebotenen Präzision und Kürze über den Gesamtertrag dieses Dialogs informiert und es ihnen zugleich ermöglicht, sich verbindlich dazu zu äußern.“ (Ziff. 4) Was mit der verbindlichen Äußerung gemeint ist, wird in den Ziff. 40 und 41 ausgeführt:

„Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die in Nr. 18–39 beschriebenen verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf.

Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der Lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche.“

Auf Probleme einzelner Formulierungen dieser Sätze will ich hier nicht eingehen. Sie haben zum Teil zu erheblichen Auseinandersetzungen über das Verständnis der GER insgesamt und über die Möglichkeiten und Gren-

¹ „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Bd. I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg und Göttingen 1986.

zen, sich zu ihr verbindlich zu äußern, geführt. Der Lutherische Weltbund hat in dem bereits genannten Schreiben seine Mitgliedskirchen zur Beantwortung der Frage aufgefordert,

ob sie die in den genannten Ziffern dargelegten Ergebnisse akzeptieren und somit bejahen, „daß aufgrund der Übereinstimmung über das grundlegende Verständnis und die grundlegende Wahrheit unserer Rechtfertigung in Christus, welche die Gemeinsame Erklärung bezeugt, die Lehrurteilungen der Lutherischen Bekenntnisschriften hinsichtlich der Rechtfertigung die Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Rechtfertigung, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargestellt ist, nicht mehr treffen?“²

Das über diese Feststellungen hinausgehende Ziel der GER ist es, „ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten.“³ Daß gerade in *diesem* Zusammenhang durch eine Anmerkung klargestellt wird, daß der in der GER verwendete Begriff „Kirche“ „das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder(gibt), ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen“⁴, ist nicht nur ein Schönheitsfehler, sondern macht deutlich, daß aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche *zwei ungleiche Partner* die Gemeinsame Erklärung vorlegen, eine Entscheidung, die in der römischen Note vom 25. Juni 1998 zu der fatalen Infragestellung der „tatsächlichen Autorität“ synodaler Konsense „heute und auch in Zukunft im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft“ geführt hat.⁵

Die lutherischen Kirchen haben bereits nach Vorliegen des ersten Entwurfs und dann erst recht des Endgültigen Entwurfs der GER mit einem ungewöhnlichen Aufwand an Zeit und Kraft die Rezeption des Textes betrieben. Dabei war seine ökumenische Bedeutung anfangs wahrscheinlich überschätzt, die theologische Bedeutung dagegen, wie sich noch zeigen sollte, unterschätzt worden.⁶ Die Auseinandersetzung gewann zunehmend an Schärfe, und zwar sowohl innerhalb der Kirchen selbst wie auch zwischen den Kirchen und Vertretern der wissenschaftlichen Theologie. Das war so nicht von vornherein erwartet worden, durfte andererseits aber auch

2 Schreiben des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes vom 27. Februar 1997.

3 Ziff. 5.

4 Anm. 9 der GER.

5 Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung, Präzisierungen, Ziff. 6. S. dazu aber neuerdings Ziff. 4 des Anhangs zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung vom 11. Juni 1999, wo die Gleichheit der beteiligten Partner (*par cum pari*) betont wird.

6 Friedrich-Otto Scharbau, Kirchengemeinschaft im Blick, in: Die Zeichen der Zeit/ Lutherische Monatshefte 7/1998, S. 38.

nicht überraschen: Bei der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders geht es ja nicht einfach um ein Lehrstück im umfassenden Lehrzusammenhang der beteiligten Kirchen, sondern in dieser Lehre artikulieren sich kirchliche Identitäten bzw. theologische Identitäten zweier großer Kirchen, die eben genau an dieser Lehre ihre Unterschiede festmachen und in dieser Unterscheidung ihre getrennte Existenz begründen. Kommt es hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zu einer förmlich rezipierten Verständigung zwischen den beiden Kirchen, so wird damit auf katholischer Seite faktisch anerkannt, daß es auf lutherischer Seite Erkenntnis der Wahrheit an einem zentralen Punkt gibt, was nach katholischem Selbstverständnis nicht einfach nachzuvollziehen ist; auf lutherischer Seite wird anerkannt, daß aufgrund einer neuen Interpretation alter Formulierungen der römisch-katholischen Lehre der Riß, der schließlich zur Spaltung der westlichen Kirche im 16. Jahrhundert geführt hat, so nicht mehr besteht. Warum also gibt es dennoch eine lutherische oder, allgemeiner, eine evangelische Kirche?

Dabei muß man sich klarmachen: An dem unterschiedlichen Verständnis in der Rechtfertigungslehre ist die Einheit der abendländischen Kirche zerbrochen, genauer an der Bußpraxis und der aus lutherischer Sicht damit verbundenen Verletzung der Gewissen und Verhinderung von Glaubensgewißheit. Darum hatte es auch eine gewisse Plausibilität, sich schon 1967, als nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und der römisch-katholischen Kirche aufgenommen wurde, mit Vorrang gerade diesem Lehrstück zuzuwenden, und es liegt durchaus nahe, jetzt nach mehr als dreißig Jahren eine Bilanz zu ziehen und zu prüfen, wieweit sie trägt, nämlich was sie für die Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu leisten in der Lage ist.

Was diese Frage betrifft, hat es übrigens eine bemerkenswerte Entwicklung vom ersten Entwurf der GER bis zum Endgültigen Vorschlag gegeben. Wurde im ersten Entwurf in der GER noch der „entscheidende Schritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft“ gesehen, war im zweiten und dann auch im Endgültigen Vorschlag nur noch von dem „entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung“ die Rede, was ja eine deutliche Relativierung der Perspektive ist.

Die von den deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes gefaßten Beschlüsse zur Rezeption der GER sind nicht leicht zu interpretieren und haben ihrerseits neue Fragen ausgelöst. Die Bischofskonferenz der VELKD hatte am 18. Oktober 1997 eine Beschlüßempfehlung ausgesprochen, die zusammen mit auf Einzelheiten der GER eingehenden „Erläuterungen“ des DNK vom 4. Juni 1997 den Entscheidungsgremien vorlag. Diese Empfehlung hatte nicht von dem in der GER selbst festgestellten

„Konsens in (den) Grundwahrheiten“ gesprochen, sondern zurückhaltender von den in der GER „dargelegten Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre“, aufgrund derer festgestellt werden konnte: „Die in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche enthaltenen Verurteilungen der Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche treffen deren Lehre, wie sie in der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ dargestellt ist, nicht.“⁷ Summarisch kann zur Beschlußlage in Deutschland berichtet werden: Keine Kirche hat der GER *einfach* zugestimmt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden hat erklärt, daß der in Ziff. 40 der GER beschriebene Konsens nicht erreicht wurde.⁸ Hannover und Schaumburg-Lippe halten die Redeweise vom „Konsens in (den) Grundwahrheiten“ nicht für sachgerecht.⁹ Mit Ausnahme der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden haben *alle* anderen deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes aber die in der GER vorgeschlagene Feststellung zu den Lehrverurteilungen getroffen. Das war letztlich auch nicht schwierig, weil es hinsichtlich der Rechtfertigungslehre formal in den Bekenntnisschriften nur *eine* ausdrückliche Lehrverurteilung gibt, und zwar in der Konkordienformel, die ohnedies nicht in allen Mitgliedskirchen des LWB als Bekenntnisschrift gilt. Auf der anderen Seite muß man allerdings in aller Klarheit feststellen, daß weite Passagen der Lutherischen Bekenntnisschriften, vor allem jene über die Rechtfertigungslehre, im Augsburger Bekenntnis, in der Apologie und in den Schmalkaldischen Artikeln *eine umfassende Kritik an dem römischen Verständnis der Rechtfertigungslehre* sind und somit die von den Kirchen getroffenen Feststellungen zu den Lehrverurteilungen, wenn auch nicht immer formal, so doch in der Sache von erheblicher Reichweite sind. Anders ist die Lage auf der römisch-katholischen Seite. Im Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient von 1546 werden lutherische Positionen zum Teil sehr detailliert und in größerer Anzahl ausdrücklich mit einer Verwerfung versehen, wodurch die Kirchentrennung auch kirchenrechtlich vollzogen wird.

Der Rat des LWB hat in Aufnahme der Voten der Mitgliedskirchen und speziell auch der deutschen Synodenbeschlüsse am 16. Juni 1998 einen Beschluß gefaßt, der im Kern feststellt, daß „den Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre, wie sie in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ dargelegt

7 Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation der Stellungnahmen aus den Mitgliedskirchen des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Texte aus der VELKD Nr. 81/1998, S. 32f.

8 Texte aus der VELKD Nr. 81/1998, S. 1.

9 Texte aus der VELKD Nr. 81/1998, S. 14 und 27.

sind, zugestimmt wird und daß aufgrund dieser Übereinstimmungen erklärt wird, daß die Lehrverurteilungen der Lutherischen Bekenntnisschriften, die die Lehre von der Rechtfertigung betreffen, die Lehre der Römisch-Katholischen Kirche, wie sie in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ vorgelegt wird, nicht treffen.“¹⁰

Am 25. Juni, sinnigerweise am Gedenktag des Augsburger Bekenntnisses, wurde der Presse die Antwort der römisch-katholischen Kirche „in gemeinsamer Verständigung zwischen der Kongregation für die Glaubenslehre und dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen“ übergeben.¹¹ Die förmliche Zustellung erfolgte erst mehr als einen Monat später durch einen Brief des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Cassidy, vom 30. Juli 1998 an den Generalsekretär des LWB.

Diese Note enthält drei Teile: 1. eine „Erklärung“, 2. „Präzisierungen“ und 3. „Perspektiven für die Weiterarbeit“. Die „Erklärung“ bringt zum Ausdruck, daß die in der GER getroffene Feststellung, daß es einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gibt, richtig ist. Zugleich wird aber zum Ausdruck gebracht, daß die katholische Kirche der Überzeugung ist, „daß man noch nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könne, der jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde.“ *Eine Feststellung zu den Lehrverurteilungen wird nicht getroffen.* Warum das so ist, ergibt sich aus dem zweiten Teil, nämlich den „Präzisierungen“. Unter ihnen steht an erster Stelle die „Lehre über das ‚simul iustus et peccator‘“; hinsichtlich dieser Lehre wird zum Ausdruck gebracht, daß es auf seiten der römisch-katholischen Kirche Schwierigkeiten gebe festzustellen, daß sie, so wie sie in der GER dargestellt werde, nicht von den Anathemata (Verurteilungen) der tridentinischen Dekrete über die Ursünde und die Rechtfertigung betroffen wäre.

Es gibt einige weitere Passagen der GER, die ebenso kritisch hinterfragt werden. Am Schluß wird dann noch einmal festgestellt, daß, bevor man geltend machen kann, daß die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind, die vorher beschriebenen Divergenzen überwunden werden müßten. Dieses gelte „an erster Stelle für die Lehre über das ‚simul iustus et peccator‘.“¹²

10 Der Lutherische Weltbund registriert 80 Ja-Stimmen. epd-Dokumentation Nr. 27/98 vom 24. Juni 1998, S. 4.

11 „Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung ...“. epd-Dokumentation Nr. 27a/98 vom 30. Juni 1998.

12 Präzisierungen, Ziff. 5.

Eine neue „Gemeinsame offizielle Feststellung“ vom 11. Juni 1999 mit einem Anhang, auf die unten noch genauer einzugehen sein wird, enthält wichtige Korrekturen der römischen Note. Das betrifft speziell auch die Lehre des „*simul iustus et peccator*“.

II. Gerecht und Sünder zugleich

1. Darstellung der lutherischen Lehre

Am 1. August des Jahres 1521 schreibt Martin Luther in einem Brief an seinen Freund und Mitstreiter Philipp Melanchthon die berühmten Worte: „... *pecca fortiter, sed fortius fide* ...“¹³, auf deutsch: Sündige kräftig, aber sei noch kräftiger im Glauben. Luther befand sich zu diesem Zeitpunkt seit fast drei Monaten nach Verhängung der Reichsacht in der Schutzhaft seines Landesherrn auf der Wartburg. Melanchthon, seit 1518 Professor in Wittenberg, war dort faktisch zum führenden Kopf der Reformation geworden. Tatsächlich ist das Geschehen in Wittenberg in diesen Monaten stark geprägt von dem eifernden Andreas Karlstadt, der im Juni des Jahres Thesen zum Zölibat der Priester und der Mönche aufgestellt hatte, in denen er das Verlassen des Zölibats als Sünde bezeichnete, „weil sie den ersten Glauben gebrochen haben.“¹⁴ Auf diese Thesen Karlstadts geht Luther in seinem Brief an Melanchthon ebenso ein wie auf Disputationsthesen eines gewissen Christoph Hoffmann zur Frage des Abendmahls, von denen eine heißt: „Wer nur das Brot nimmt, begeht nach meiner Auffassung eine Sünde.“¹⁵ Luther bezieht sich in seiner Auseinandersetzung mit den beiden Thesenreihen vor allem auf die Frage der Sünde und sagt: „Weil die Heilige Schrift nicht dazu zwingt, hier eine Sünde zu sehen, will ich es nicht als Sünde behaupten.“¹⁶ Und dann schließt er den Absatz an, in dem auch jene eingangs zitierten Worte stehen:

„Wenn du ein Prediger der Gnade bist, predige nicht eine gedachte, sondern die wirkliche Gnade. Wenn es um die wirkliche Gnade geht, mußt du auch eine wirkliche, nicht eine gedachte Sünde tragen. Gott rettet nicht gedachte Sünder. Sei ein Sünder und sündige kräftig, aber sei noch kräftiger im Glauben und freu

13 WA B II, S. 372, 84.

14 WA B II, S. 370.

15 WA B II, S. 370.

16 WA B II, S. 372, 67f.

dich in Christus, welcher der Sieger ist über Sünde, Tod und Welt. Es muß gesündigt werden, solange wir hier sind. Dieses Leben ist nicht ein Haus der Gerechtigkeit, sondern wir warten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, wie Petrus sagt, in welchen Gerechtigkeit wohnt. Es ist genug, daß wir durch den Reichtum der Herrlichkeit Gottes das Lamm erkannt haben, welches die Sünde der Welt trägt. Von ihm wird uns auch keine Sünde wegreißen, auch wenn wir tausendmal, tausendmal an einem Tage hurten oder töteten. Meinst du, es sei ein so geringer Preis der Erlösung für unsere Sünden gegeben durch ein solches und so großes Lamm? - Bete kräftig, du bist noch immer ein überaus starker Sünder.“¹⁷

Briefe sind Gelegenheitschriften; das gilt, wie anfangs kurz ausgeführt, auch von diesem. Das schließt nicht aus, daß sie zu einem bestimmten Aspekt sehr grundsätzliche Ausführungen machen, die weit über den Anlaß hinaus von allgemeiner Bedeutung sind. Luther faßt hier in wenigen Sätzen sein Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben zusammen und bringt es anschaulich zur Sprache. Dabei sind ihm wichtig die Unterscheidung von wirklicher und gedachter Gnade einerseits und entsprechend wirklicher und gedachter Sünde andererseits und die Gewißheit, daß es keine andere Gerechtigkeit für uns gibt als die von Christus erworbene und uns zugesprochene. In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) hat er diesen Vorgang des Zuspruchs der Gnade, der „fremden Gerechtigkeit“, als den „fröhlichen Wechsel“ bezeichnet: „Weil Christus Gott und Mensch ist, der noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so macht er denn die Sünde der gläubigen Seele durch ihren Brautring – das ist der Glaube – sich selbst zu eigen und tut nichts anderes, als hätte er sie getan ... So ist es nicht möglich, daß die Sünden sie (sc. die Braut) verdammen; denn sie liegen nun auf Christus und sind in ihn hinein verschlungen.“¹⁸

Es sind solche Bilder, in denen Luther die Gewißheit von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott zum Ausdruck bringt. Diese Gewißheit läßt sich nicht aus dem gewinnen, was der Mensch vielleicht selbst zu leisten und beizutragen in der Lage wäre oder glaubt, beitragen zu können. Dieser Weg, so hatte Luther es in seinen frühen Jahren erfahren, mußte zwangsläufig in die Ungewißheit führen, weil der Mensch sich vor Gott seiner selbst

17 WA B II, S. 372, 82–93. Übersetzung nach: Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, hg. von Dr. Joh. Georg Walch, XV. Band, St. Louis 1898, Sp. 2589 F.

18 WA 7, 25,34–26,8. Zitiert aus: Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt am Main 1982, Bd. 1, S. 246. Vgl. auch WA 7, 55,8ff.

letztlich nie sicher sein kann; und das ist nicht eine Frage der Fähigkeit oder Unfähigkeit zu moralischer Vollkommenheit, sondern es geht vielmehr um die Erkenntnis einer abgrundtiefen Unterschiedenheit von Gott und Mensch, die vom Menschen her nicht zu überbrücken ist, die allein von Gott her überwunden werden kann. Es ist das peccatum originale, die Sünde in ihrer ursprünglichen Gestalt, an der der Mensch immer scheitern muß und mit der er zurechtkommt allein im Vertrauen auf Christus, der eben diese Grundschuld sich zu eigen gemacht und damit unsere Gerechtigkeit vor Gott ermöglicht hat. Diese Grundschuld, die im Augsburger Bekenntnis von 1530 beschrieben wird unter den Stichworten Konkupiszenz sowie Mangel an Gottvertrauen und Gottesfurcht, ist umfassend und total, sie definiert den Menschen in seiner Existenz vor Gott, beherrscht ihn, bestimmt ihn, gibt ihn nicht frei. Luther beschreibt das in seinem Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ 1523 so:

„Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren,
mein Sünd (Singular!) mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren.
Ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein,
die Sünd hatt' mich besessen.“

Und in der nächsten Strophe:

„... die Angst mich zu verzweifeln trieb,
daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Hölle muß ich sinken.“

Und auch hier schließlich die Rettung durch den „fröhlichen Wechsel“:

„Er (sc. Christus) sprach zu mir: ‚Halt dich an mich, es soll dir jetzt gelingen;
ich geb mich selber ganz für dich, da will ich für dich ringen;
denn ich bin dein und du bist mein, und wo ich bleib, da sollst du sein,
uns soll der Feind nicht scheiden.‘“¹⁹

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen: Es ist von der Sünde in dieser ihrer ursprünglichen Gestalt zu sprechen im Sinne des Gottesverzichtes, der Abkehr von Gott, des Bleibens bei sich selbst und darum dann auch von den einzelnen Tatsünden, von der Unausweichlichkeit, schuldig zu werden und das Gute und Richtige zwar zu kennen, aber es nicht tun zu können. Das sind dann die Folgen der Sünde.

Der eingangs zitierte Satz „Esto peccator et pecca fortiter, sed fide fortius et gaude in Christo“ (sei ein Sünder und sündige kräftig, aber sei noch kräftiger im Glauben und freu dich in Christus) ist keine Aufforderung zu sündigen oder die Sünde nicht ernst zu nehmen oder sie allenfalls ernst zu

19 EG 341, 1.3.7.

nehmen im Sinne jener Trivialrechnung, die Paulus schon abgelehnt hat, nämlich „in der Sünde zu beharren, damit die Gnade um so mächtiger werde“²⁰. Es geht vielmehr um die Aufforderung, sich nüchtern der Realität, Sünder zu sein, zu stellen, ihr nicht auszuweichen, sie nicht ängstlich zu verdrängen, sondern sie gelten zu lassen und mit ihr zu leben in der Gewißheit, daß sie nicht mehr in einem letzten, und das heißt mich letztlich vor Gott verurteilenden Sinne herrscht, sondern selbst beherrscht und das heißt: hinsichtlich ihrer Folgen machtlos gestellt ist durch Christus. Es geht, in den Formeln der Theologie gesprochen, um die Unterscheidung zwischen dem *peccatum regnans* und dem *peccatum regnatum*, der herrschenden und der beherrschten Sünde.²¹ Oder, wie Luther es in dem Brief an Melanchthon formuliert, daß „Christus Sieger ist über Sünde, Tod und Welt“. Also nicht Hingabe an die Sünde, sondern umgekehrt: ihr in Freiheit zu begegnen; sich von ihr nicht unterkriegen zu lassen in ihrer die eigene Persönlichkeit und alle Lebensgewißheiten zerstörenden Macht, sondern: vertraue darauf und geh so mit der Sünde um, daß sie durch Christus überwunden ist, und darin finde deine Gewißheit, deine Freiheit und deine Lebensfreude.

Es wird den Lutheranern gelegentlich der Vorwurf gemacht, daß sie mit solch unbefangener Rede von der Sünde und ihrer Unausweichlichkeit ein sehr düsteres Menschenbild propagieren, das weder emanzipatorisch im Sinne der Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung noch auch aufgeklärt im Sinne einer rationalen Denkstruktur ist. Ich sehe das anders. Ich sehe gerade in dieser unbefangenen, nicht verdrängenden Rede von der Sünde als einer vorhandenen, aber vor Gott mich letztlich nicht mehr verurteilenden Realität den Grund meiner Freiheit, die Paulus als die herrliche Freiheit der Kinder Gottes in der Freiheit von der Knechtschaft der Vergänglichkeit beschreibt.²²

In seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 geht Luther von der Gleichzeitigkeit der Erfahrung des Sünderseins und der Rechtfertigung des Sünders aus und prägt dafür die Formel „*sim iustus et peccator*“, gerecht und Sünder zugleich, in dieser knappen Form zunächst in den Glossen, also einer mit Anmerkungen versehenen Ausgabe des Briefftextes selbst, wo es zu Rm 7,17 heißt: „Also bin ich zugleich Sünder und gerechter, weil ich

20 Rm 6,1.

21 Diese Unterscheidung wird von Luther in seiner Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ aus dem Sommer 1521, dem sog. Antilatimus, also wenige Wochen vor seinem Brief an Melanchthon, ausführlich dargelegt und erläutert, und er nimmt dafür Paulus in Anspruch (WA 8, S. 96,18f).

22 Rm 8,21.

das Böse tu und es hasse, was ich tu“²³. In der Vorlesung selbst, den Scholien, wird die Formel erweitert, bzw. erläutert, wenn Luther zu Rm 4,7 sagt: „In Wirklichkeit Sünder, sind sie gerecht durch das gnädige Ansehen Gottes, der sich ihrer erbarmt. Über ihr Wissen hinaus sind sie gerecht, ihrem Wissen nach ungerecht, Sünder in Wirklichkeit, gerecht aber in Hoffnung“ (peccatores in re, Iusti autem in spe).²⁴ Dabei wird die Hoffnung gerade in ihrer Gegenüberstellung zur Wirklichkeit (spes versus res) durchaus nicht als unwirkliche, vage Hoffnung definiert, die sich am Ende auch als Täuschung herausstellen kann, sondern es ist die in Christus begründete Hoffnung, die nicht zuschanden werden läßt (Rm 5,5) und die sich gerade darin als Hoffnung qualifiziert, daß sie ihren Gegenstand nicht sieht und seiner doch gewiß ist (Rm 8,24). Die Wirklichkeit des Sünderseins ist an sich durch die Hoffnung schon überholt und insoweit eigentlich schon nicht mehr wirklich. Wirklich ist es nur in dem Sinne, daß wir es vor Augen haben: „So sind wir also in uns (d.h. wenn wir nur uns ansehen) Sünder und dennoch, weil Gott uns so ansieht, gerecht durch den Glauben.“²⁵

Luther macht dieses Verhältnis zwischen sichtbarer Wirklichkeit und der Wirklichkeit, die durch die Hoffnung konstituiert wird, deutlich, indem er den Vorgang überträgt auf die Gesundung eines Kranken:

„Es ist gleich wie mit einem Kranken, der dem Arzt, der ihm aufs Gewisseste die Gesundheit verspricht, Glauben schenkt und in der Hoffnung auf die versprochene Genesung seinem Gebote gehorcht und sich inzwischen dessen enthält, was ihm verboten ist ... bis der Arzt erfüllt, was er versprochen hat. Ist der Kranke nun etwa gesund? Nein, er ist zugleich krank und gesund. Krank in Wirklichkeit, gesund aber kraft der gewissen Zusage des Arztes, dem er glaubt, daß er ihn schon gleichsam für gesund rechnet, weil er dessen gewiß ist, daß er ihn heilen wird; ...“²⁶

Und dann wieder auf die eigentliche Fragestellung angewandt: „... er ist zugleich ein Sünder und ein Gerechter: Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht kraft der Ansehung und der gewissen Zusage Gottes, daß er ihn von Sünden erlösen wolle, bis er ihn völlig heilt, und so ist er vollkommen heil in Hoffnung, in Wirklichkeit aber ein Sünder.“²⁷

23 WA 56, 70.10. Vgl. auch Gal.-Vorlesung 1519, WA II, 497.13.

24 WA 56, 269.27–30. Die Übersetzungen der Stellen aus der Rm-Vorlesung und dem Antilatomo folgen der Münchener Ausgabe von Luthers Ausgewählten Schriften.

25 WA 56, 271.29f.

26 WA 56, 272.3–10.

27 WA 56, 273.17–20. Vgl. dazu auch aus einer Predigt über Mt 18 aus dem Jahre 1524: Concludo: in Christi regno semper manet peccati *ausfegen* et remissio peccatorum. Christianus est peccator et non, est in celo et in terra, *hin auff* iuxta gratiam non est discrimen inter eum et angelum, Infra videtur ut alius miser, ita deus stultificat nos,

Dabei ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, in welchem Zusammenhang Luther diese Ausführungen macht: Es ist hier nicht, wie man zunächst vermuten könnte, jenes 7. Kapitel des Rm, in dem Paulus die Zerrissenheit des Menschen zwischen der Erkenntnis und dem Wollen des Guten auf der einen Seite und der Unfähigkeit, es auch zu tun, auf der anderen Seite beschreibt. Auch da kommt zwar die Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ vor, nach allgemein herrschender Auffassung jedoch exegetisch nicht begründet.²⁸

Hier aber geht es um Rm 4,7, wo auf Ps 32f Bezug genommen wird, um zu belegen, daß die Rechtfertigung am Glauben und nicht an den Werken hängt (Rm 4,6): „Selig sind die, denen die Ungerechtigkeiten vergeben und denen die Sünden bedeckt sind. Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet.“ In diesem Zusammenhang sagt Luther: „... wenn wir allein, sofern uns Gott als gerecht ansieht, gerecht sind, dann sind wir es also nicht, sofern wir leben und wirken. Darum sind wir inwendig und aus uns selbst heraus immer gottlos.“²⁹ Es geht also bei der Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ nicht um jene Spannung zwischen Wollen und Vollbringen, die gleichsam natürlich und immanent zum Menschsein dazugehört und vor allem für den Menschen unter der Wirkung des Gesetzes gilt, der zwar das Gebot Gottes kennt, es aber nicht zu erfüllen vermag, weil

ut male iudicemus. Hic in terris annuncianda remissio peccatorum et interim non omittendum *das ausgehen* per spiritum sanctum.

Medicus duo facit, si non desperat de sua salute: 1. *Helt er in gesund*, iuxta verbum medici est sanus. 2. addit medicinam, ut infirmitatem expellat. Sic Christi regnum est hospitale, in quod si venerit, dimissa sunt peccata omnia; tamen non *ausgefegert*. (WA 15, 728.18–729.3).

- 28 Vgl. Ernst Käsemann, An die Römer, in: Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 8a, Tübingen 1973, z. St.; besonders ergiebig: Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, 2. Teilband, Rm 6–11, EKK Band VI/2, 1987, 74ff und S. 101ff (Wirkungsgeschichte!). Gegen die gängige Exegese: Friedrich Beißer, Spricht Paulus in Rm 7,7–25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist? In: Gottes Offenbarung in der Welt. FS für Horst Georg Pöhlmann, hg. von Friedhelm Krüger, Gütersloh 1998, S. 228ff. Otto Hermann Pesch macht das „simul iustus et peccator“ bei Luther ebenfalls „vor allem“ an Rm 7,14–8,1 fest, um dann zu erklären, daß das gerade *nicht* der biblische Beleg für diese Lehre sei, und meint dann, es sei, wie der katholische Widerspruch, eine „Zuspitzung“ (Römisch-katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung“, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 46, 1999, S. 197f). Pesch unterläßt allerdings den Hinweis, daß Luther diesen Aspekt seines Rechtfertigungsverständnisses eben nicht nur an Rm 7 darstellt, sondern viel intensiver an Rm 4, in der Gal.-Vorlesung, im Traktat über die Freiheit usw.

29 WA 56, 269.8–10.

ihm, paulinisch gesagt, das Fleisch im Wege steht (Rm 7,22f). Sondern die Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ beschreibt das allein dem Glauben innewohnende eschatologische Gefälle zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“, „nicht mehr“ und „immer noch“. Um eine eschatologische Beschreibung handelt es sich darum, weil der Zustand dieser Doppelsexistenz die vollkommene Gerechtigkeit als Gabe der Vollendung vorwegnimmt in der Hoffnung. Das wird deutlich in Luthers Auslegung zu Rm 7,25 („So diene ich nun mit der Vernunft dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde“):

„... ein und derselbe Mensch dient zugleich dem Gesetz Gottes und dem Gesetz der Sünde, er ist gerecht und zugleich sündigt er. Er sagt nämlich nicht: Mein Geist dient dem Gesetz Gottes, und auch nicht: mein Fleisch dem Gesetz der Sünde. Sondern: Ich, sagt er, der ganze Mensch, dieselbe Person, stehe in einer doppelten Knechtschaft... Die Heiligen sind zugleich, während sie Gerechte sind, Sünder: gerecht, weil sie an Christus glauben, dessen Gerechtigkeit sie deckt und ihnen zugerechnet wird; aber Sünder, weil sie das Gesetz nicht erfüllen, nicht ohne sündliche Begierde sind, sondern wie Kranke, die unter der Obhut eines Arztes stehen, sind sie wirklich krank, aber anfangsweise und in Hoffnung sind sie gesund oder besser: gesund gemacht, d. h. sie sind dabei, gesund zu werden...“³⁰

Die Wendung „Gerecht und Sünder zugleich“ beschreibt einen Zustand, der charakterisiert ist durch die Gewißheit der Rechtfertigung des Sünders dank der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi einerseits und die Erfahrung der nach wie vor in mir wirkenden Sünde andererseits. Solange wir in diesem Leben sind, gibt es keine Auflösung dieser Spannung (s. Luthers Brief vom 1. August 1521). Sie wird sich erst auflösen, wenn wir nicht mehr in diesem Leibe leben. In diesem Sinne sagt Melanchthon in seinen *Loci communes*, die als erste systematisch-theologische Darstellung der Wittenberger Reformation gelten und an denen er ebenfalls im Sommer 1521 arbeitete: „... die Rechtfertigung ist eine angefangene, keine vollendete ... Wir warten noch mit Seufzen auf die Erlösung unseres Leibes.“³¹

In den vierzig Thesen *De homine* (1536) formuliert Luther: „(37) Und wie sich Erde und Himmel im Anfang zu der nach sechs Tagen vollendeten Gestalt verhielten, nämlich als deren Stoff, (38) so verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner zukünftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Got-

30 WA 56, 347.2–17.

31 Philipp Melanchthon, *Loci communes* 1521, lateinisch-deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, hg. vom Lutherschen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1993, S. 251.113f.

tes wiederhergestellt und vollendet sein wird. (39) Bis dahin befindet sich der Mensch in Sünden und wird tagtäglich zunehmend gerechtfertigt oder verunstaltet.“³² Man darf daraus keinen Vorgang eines allmählichen Wachstums machen, daß also das Sündersein abnimmt und die Gerechtigkeit zunimmt und schließlich doch ein Mensch ohne Sünde herauskommt. Genau das wäre eine vorzeitige Auflösung der Spannung, die aber dann gerade von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi absieht in dem Maße, wie sie auf die eigene, in mir heranwachsende Gerechtigkeit setzt und damit zur Gewißheit der Rechtfertigung nichts beiträgt, sondern im Gegenteil: indem sie auf das Eigene setzt, sich dann auch wieder mit dem Zweifel an der Zulänglichkeit des Eigenen herumplagen muß.

Zur Frage der verändernden Wirkung der Rechtfertigungslehre

Bleibt damit die im Glauben angenommene Rechtfertigung des Sünders ohne konkrete, aufweisbare Wirkung in diesem Leben? Bleibt der Gerechtfertigte unverändert derselbe, der er vorher war? Ist, bezogen auf die Taufe als einen Akt der Übereignung der Rechtfertigung, der Getaufte kein anderer als der Ungetaufte?

Luther macht das, worum es geht, im Kleinen Katechismus im 4. Hauptstück über die Taufe in der Interpretation des Wassertaufens sehr schön deutlich, wenn er sagt: „Es (d. h. das Wassertaufen) bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe.“ Damit ist gesagt: Es ist kein fortschreitender Prozeß, sondern – und das ist das Kühne und Befreiende an diesem Konzept: *Ich werde immer wieder an den Anfang gestellt!* Das ist etwas grundlegend anderes, als wenn man sagte, man käme über den Anfang nicht hinaus oder werde immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen.

Ich werde immer wieder an den Anfang gestellt. Luther sieht, so sagt Ulrich Wilkens, „die grundlegende Erfahrung des ‚Anfangs‘ in jedem Augenblick christlichen Lebens immer wiederholt.“³³ Und das heißt: Die Erfahrung des Scheiterns ist nie endgültig, sondern sie ist für den Getauften, für den Gerechtfertigten immer zugleich die Erfahrung eines im Glauben und durch die Gnade Gottes in Christus bereits überwundenen und ad absurdum geführten Scheiterns. Diese Gewißheit und die von ihr ausgehende Erfahrung einer in der Gnade Gottes

32 WA 39, I, S. 177.7–12 (zitiert nach Gerhard Ebeling, Lutherstudien Bd. II, Disputatio de homine, 1. Teil, Tübingen 1977, S. 23 f; s. auch: Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, 2. Bd., Frankfurt am Main 1982, S. 297).

33 A. a. O., S. 109.

aufgehoben und zu ihr ständig zurückgeführten Existenz ist die Wirkung der im Glauben empfangenen Rechtfertigung in diesem Leben.

Man muß schon bei der Fragestellung auf der Hut sein. Sie ist verführerisch, weil sie in der Rechtfertigung des Sünders möglicherweise eine Art Vervollkommnung des Menschengeschlechts sieht. Demgegenüber ist festzuhalten: So wie ich im *Sein* und nicht einfach in meinem *Tun* und durch mein *Tun* ein Sünder bin, so bin ich auch in *meinem Sein ein Gerechtfertigter*, und dieses so definierte *neue Sein* muß sich und kann sich gerade nicht durch ein bestimmtes sündloses *Tun* ausweisen, was immer das dann wäre, sondern es *ist ein Sein*: ich *bin* gerechtfertigt, und das muß ich mir und anderen und Gott nicht beweisen, weil *ich es glaube*. Das ist die Wirklichkeit, die mich prägt und trägt.³⁴

In einem Brief an Georg Spenlein vom 8. April 1516 macht Luther sehr schön deutlich, daß die Rechtfertigung nicht einen Prozeß fortschreitender Besserung des Sünders in Gang setzt, sondern im Gegenteil: Wer das glaubt, setzt alles aufs Spiel: „Sei auf der Hut, daß Du nicht eines Tages zu solcher Reinheit strebst, daß Du Dir gar nicht als Sünder vorkommen, ja gar keiner mehr sein willst. Christus aber wohnt nur in den Sündern. ... wenn wir durch unser eigenes Sorgen und Grümen zur Ruhe des Gewissens gelangen müßten – wozu wäre er dann gestorben? Darum wirst Du nur in ihm durch getroste Verzweiflung an Dir und Deinen Werken Frieden finden und dazu von ihm selber lernen, daß er, wie er Dich angenommen und Deine Sünden zu den seinen gemacht, so auch seine Gerechtigkeit zu der Deinen gemacht hat.“³⁵

Wenn die Frage nach der Wirkung der Rechtfertigung in diesem Leben die Frage einer veränderten Gesinnung oder Moral meint, wird wohl darauf zu verweisen sein, daß die CA von dem „*neuen Gehorsam*“ spricht und dazu ausführt: „... daß solcher Glaube (wie im Artikel von der Rechtfertigung beschrieben) gute Frucht und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werk tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gottes Gnad zu verdienen.“³⁶

Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im Sinne der Zueignung einer fremden Gerechtigkeit (*iustitia aliena*) und damit der Ausschluß jeder Form, eine eigene Gerechtigkeit vor Gott aufzubauen, ist der entscheidende Aspekt im reformatorischen Rechtfertigungsverständnis, und die Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ unterstreicht eben diesen Aspekt. Dem entspricht, daß andererseits diese Formel keine Reduzierung der Sünde auf Tat-, Wort- und Gedankensünden (WA 56, 271,2) beinhaltet, sondern im Gegenteil von

34 Vgl. dazu Friedrich Beißer (wie Anm. 28), S. 239: Unser „Leben“ bleibt dabei ein *Kampf* um das Gute. Christen sind nicht einfach gut, sie sind noch unvollkommen. Das heißt aber: sie begehen noch Sünden und sie werden auch noch ständig von Versuchungen bedrängt.

35 WA B I, 35.28–36.

36 BSLK, S. 60, 2–7.

der Sünde in ihrer Ursprünglichkeit als Trennung von Gott und darum als Unglaube, fehlender Gottesfurcht und „geistlicher Konkupiszenz“ ausgeht, also von der Tatsache, „daß der Mensch nicht nur in seinem *Tun*, sondern auch in seinem *Sein* Sünder ist ...“, bestimmt wird.³⁷

Mit diesem Verständnis stellt Luther sich gegen die (katholische) scholastische Lehrtradition, die als wirkliche Sünde gerade die einzelne Tatsünde beschreibt, während die „Erbsünde“, die Sünde in ihrer Ursprünglichkeit im Sinne einer „allgemeinen Sündenanfälligkeit“ verstanden wird, die sich dann von Fall zu Fall in einer Tatsünde realisiert. Luther nimmt diese Unterscheidung auf, kehrt sie in seiner Argumentation aber genau um: „Von dem einen peccatum radicale leiten sich die einzelnen sogenannten Tatsünden als bloße Folgewirkungen her. Sie sind nicht im strengen Sinne die Sünde selbst, vielmehr Früchte der Sünde. ... Hier bricht ein Dissens auf, den wir erst noch einholen müssen. Er erstreckt sich darauf, was über das Menschsein entscheidet. Und damit hat es doch wohl die Sünde zu tun, wenn dieses Wort ernst genommen wird und als Ausdruck dafür, daß der Mensch sich verfehlt, sein Leben verfehlt, seine Bestimmung verfehlt.“³⁸ Das Trienter Konzil hat demgegenüber geurteilt, daß Rechtfertigung nicht allein durch bloße Anrechnung der Gerechtigkeit Christi erfolgt, sondern immer auch durch Eingießung der Gnade und Liebe Gottes in die Herzen der Menschen durch den Heiligen Geist, so daß er sich auch tatsächlich in seinem Sein verändert und nun selbst gute Werke tun kann, die im Sinne des Lohngedankens seine Rechtfertigung fördern.³⁹

Es kann nicht überraschen, daß dieser spezifische Aspekt des lutherischen Verständnisses der Rechtfertigungslehre im lutherisch/römisch-katholischen Lehrgespräch über die Rechtfertigung ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit ist. Die Frage ist ja, ob unter der Voraussetzung und bei Aufrechterhaltung eines so unterschiedlichen Sündenverständnisses überhaupt ein Konsens oder jedenfalls eine Konvergenz im Verständnis der Rechtfertigung erreicht werden kann oder nicht. Zunächst sei hier kurz auf den 1983 abgeschlossenen lutherisch/römisch-katholischen Dialog in den

37 Eberhard Jüngel, *Amica exegesis*, ZThK, Beiheft 10, 1998, S. 264, Hervorhebungen dort.

38 Gerhard Ebeling, *Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild*, in: ders., *Lutherstudien Band III*, Tübingen 1985, S. 79f, vgl. auch Eberhard Jüngel (wie Anm. 37), Anm. 39.

39 Const. De iustificatione, can. 11, 31, 32. In: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1965, Nr. 1551 ff.

USA verwiesen, der zur Frage der „Sündhaftigkeit des Gerechtfertigten“ feststellt:

„Dadurch, daß die jüngste ökumenische Diskussion auf die gemeinsamen Elemente in unterschiedlichen Denkstrukturen hingewiesen hat, macht sie es Katholiken schwer, den Lutheranern vorzuwerfen, daß sie die Bedeutung der Heiligung oder des Heiligen Geistes herabmindern, und sie macht es zugleich Lutheranern schwer, den Katholiken vorzuwerfen, daß sie die bleibenden Wirkungen der Sünde im Getauften übersehen. Dennoch sind die divergierenden Weisen, in denen die beiden Traditionen gewöhnlich von der Sündhaftigkeit der Gerechtfertigten sprechen, symptomatisch für die fortdauernden Unterschiede in ihren Anliegen.“⁴⁰

Das ist eine ehrliche Bilanz in der Feststellung einer Divergenz, die als symptomatisch angesehen wird für die Anliegen beider Seiten im Verständnis der Rechtfertigungslehre.

Genauso ist es. Auch der in Deutschland in den Jahren 1981–1985 geführte Dialog kam in seinem unter dem Titel „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“⁴¹ veröffentlichten Ergebnis zunächst zur Feststellung eines eindeutigen Unterschieds, ja Gegensatzes im Sachverständnis, wenn man das *Wesen der Gnade bzw. der Gerechtigkeit* vor Gott einmal als *Wirklichkeit* auf seiten Gottes, „außerhalb von uns“, das andere Mal als *Wirklichkeit in der menschlichen Seele*, als „Qualität“, die der Seele „inhäriert“, bestimmt ... Es wird als konsequent angesehen, wenn von daher „die reformatorische Theologie die Gerechtigkeit des Glaubenden mit der Gerechtigkeit Christi extra se, an der der Glaubende teilhat, verbindet und den Gerechtfertigten zugleich, im Blick auf ihn selbst, als den bleibenden Sünder versteht (simul iustus et peccator) ...“⁴². Sodann wird aber unter Hinweis auf neuere exegetische Bemühungen und auf Untersuchungen zum Tridentinum und zu Luther festgehalten, „daß die reformatorische Theologie nicht übersieht, was die katholische Lehre hervorhebt: den schöpferischen und erneuernden Charakter der Liebe Gottes; und nicht behauptet, was die katholische Theologie befürchtet: die Ohnmacht Gottes gegenüber einer Sünde, die bei der Rechtfertigung ‚nur‘ vergeben, nicht aber in ihrer von Gott trennenden Macht wahrhaft aufgehoben wurde.“⁴³

40 Lutherisch/römisch-katholischer Dialog in den USA. Rechtfertigung durch den Glauben, in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hg. v. Harding Meyer und Günther Gaßmann. Ökumenische Perspektiven Nr. 12, Frankfurt am Main, 1987, S. 168.

41 Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (wie Anm. 1).

42 A. a. O., S. 53, 29–54, 2.

43 A. a. O., S. 55, 25–29.

Es ist deutlich, daß mit dieser Feststellung die im nordamerikanischen Dialog noch als symptomatisch anerkannte Divergenz der beiden Traditionen nicht mehr als gegeben angenommen und entsprechend auch die gegenseitigen Lehrverurteilungen nicht aufrecht erhalten werden müssen.

2. Die Behandlung des Gegenstandes in der GER

Wie geht die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die ja eine Bilanz ziehen und die bisherigen Dialoge über die Rechtfertigung in einer Weise zusammenfassen will, „die unsere Kirchen in der gebotenen Präzision und Kürze über den Gesamtertrag des Dialogs informiert und es ihnen zugleich ermöglicht, sich verbindlich dazu zu äußern“ (Ziff. 4), mit diesem spezifischen Aspekt der lutherischen Rechtfertigungslehre um?

Der erste Entwurf der GER, der den Mitgliedskirchen des LWB mit Schreiben vom 30. Januar 1995 vorgelegt wurde, hat dazu unter der Überschrift „Das Sündersein des Gerechtfertigten“ drei Absätze formuliert, die zunächst die gemeinsame Position beschreiben und dann die beiderseitigen Spezifika darlegen. Dazu wurden von seiten der deutschen Mitgliedskirchen Korrekturvorschläge gemacht, die aber nur teilweise und eher verwässert in den 2. Entwurf aufgenommen wurden.⁴⁴ Im dritten, endgültigen Vorschlag, der den Kirchen mit Schreiben vom 27. Januar 1997 übergeben wurde, ist daraus dann ein ziemlich umfänglicher Text geworden, der einerseits schon versucht, das Verschiedene in eine konstruktive Beziehung zueinander zu setzen, dadurch aber das Unterscheidende auch um so deutlicher hervortreten läßt: Während die lutherische Seite ausführt, daß die Sünde des Gerechtfertigten wirklich Sünde ist, die ihn aber wegen seines Vertrauens auf die geschenkte Gerechtigkeit Christi vor Gott nicht verdammt, bleibt nach katholischer Auffassung nach der Rechtfertigung nur noch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz), die aber nicht als Sünde im eigentlichen Sinne anzusehen ist, weil ihr das personale Element, also der Vorsatz der Gottwidrigkeit fehlt (Ziff. 29 f).⁴⁵

44 Texte aus der VELKD 65/1996, S. 30.

45 Eine Konsultationsgruppe der Mitgliedskirchen des DNK hatte deshalb vor der Erarbeitung des Endgültigen Entwurfs am 19. 12. 1996 festgestellt, daß in dem Abschnitt 4.4. des 2. Entwurfs („Das Sündersein des Gerechten“) „unterschiedliche Sündenverständnisse zum Ausdruck kommen, die nicht als solche angesprochen werden und sich nun hier in unklarer ... hier auch nicht klärbarer Weise bemerkbar machen ...“

Ich will es noch einmal deutlich sagen: Ich halte das nicht für eine Differenz, die man, wie LV das zu tun versucht, dadurch harmonisieren kann, daß man die größten Mißverständnisse ausschließt und dann feststellt, daß die gegenseitigen, im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Lehrver-

Es wird empfohlen, vor den ganzen 4. Abschnitt („Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“) „einen eigenen Punkt über die Sünde zu stellen“, für den folgender Formulierungsvorschlag gemacht wurde:

- a) Wir lehren gemeinsam, daß die Rechtfertigung durch Jesus Christus dem Menschen gilt, der durch die Sünde von Gott geschieden ist. Sünde kommt in schuldhaften Verfehlungen zum Ausdruck, die das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zerstören, ja die ganze Schöpfung belasten. Aber darin geht die Sünde nicht auf. Ihre Wurzel liegt im Herzen des Menschen (Gen 8,21; Mk 7,21–23/Mt 15,19) und ist Abwendung von Gott als der „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10; Jer 2,13; Jer 17,13). Weil die Sünde eine Macht ist, die vom Herzen des Menschen Besitz ergreift, ist der Mensch zwar mit seinem Willen Sünder, aber er kann diese Macht nicht durch seinen Willen brechen. Das geschieht durch Gottes Werk – die Rechtfertigung des Sünders.
- b) Diesen Charakter der Sünde als verkehrter Beziehung zu Gott heben die Lutheraner mit Nachdruck hervor. Sünde ist ihrem Wesen nach Verstoß gegen das Erste Gebot: Der Sünder macht Anderes zu seinen Göttern, auf die er sich verläßt, ja, er will selbst sein wie Gott und widersetzt sich so seinem Schöpfer und Erlöser. Dieses Bestreben verdirbt nicht nur seine Taten, sondern es bestimmt seine Person und prägt somit seine innersten Neigungen, Ängste und Begierden und läßt sie dadurch gottwidrig, und das heißt Sünde sein.
- c) Die römisch-katholische Aussage ...

(Schreiben des Vorsitzenden des DNK vom 8. Januar 1997)

Dieser Empfehlung wurde nicht gefolgt. Die Darstellung der lutherischen Position wurde im Endgültigen Vorschlag (Ziff. 29) allerdings noch einmal erheblich erweitert, was u. a. dadurch bedingt war, daß er bereits die Verständigung mit der katholischen Position suchte, was gerade an *dieser* Stelle nicht eigentlich erforderlich war. Der *Theologische Ausschuß* der VELKD und des DNK stellte in einer Stellungnahme vom 15./16. September 1997 fest:

„Die gegenseitigen Positionen im Blick auf das „Sündersein des Gerechtfertigten“ können noch nicht als „unterschiedliche Entfaltung“ (Nr. 14; Nr. 40) eines „Konsequentes in den Grundfragen“ erkannt werden. Denn das gemeinsam Bekannte zeigt bislang keine begehare Brücke zur Verständigung über den Dissens, demzufolge nach lutherischer Auffassung der Gerechtfertigte Sünder ist und bleibt, während nach katholischer Position die Situation des Gerechtfertigten mit der Kategorie der Sünde nicht mehr angemessen beschrieben wird.“ (Texte aus der VELKD, Nr. 81/1998 vom 10. Juli 1998, S. 45)

Das DNK selbst führt in seinen „Erläuterungen“ vom 4. Juni 1997 aus:

„Der in diesen Paragraphen (d. h. §§ 28–30 GER) zum Ausdruck kommende Gegensatz hat seine Wurzel in einem Unterschied im Verständnis der Sünde und der damit verbundenen Sicht vom Sein des Menschen vor Gott. Dennoch sagen wir: In der Hoffnung auf weitere klärende Gespräche und eine Verständigung soll uns das nicht prinzipiell trennen.“ (Texte aus der VELKD Nr. 81/1998 vom 10. Juli 1998, S. 34).

urteilungen schon damals nur undeutliche und mißverständliche Formulierungen der anderen Seite getroffen haben und auf heutige Positionen nicht mehr angewandt werden können. Man muß aufpassen, daß man sich mit solchen Mutmaßungen nicht um der Einheit willen an der Wahrheit vorbeimogelt. Hinsichtlich der katholischen Theologie des 16. Jahrhunderts kann ich den Sachverhalt nicht genügend beurteilen; hinsichtlich der hier zur Diskussion stehenden Lehre vom Sündersein des Gerechten bin ich allerdings der Auffassung, daß Luther sehr genau wußte, was er formulierte und worin er sich von der Lehrtradition seiner Kirche unterschied. Das belegen seine umfangreichen Ausführungen in der Römerbriefvorlesung 1515/16 und dazu die bereits genannte Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“, der sogen. Antilatomus von 1521, wo er in langen Passagen gerade auf die Unmöglichkeit eines doppelten Sündenbegriffs eingeht, der es erlauben würde, von einer Sünde zu reden, die nicht wirklich Sünde ist. Nach Gerhard Ebeling laufen alle sprachlichen Differenzierungsversuche Luthers zur Beschreibung der Erbsünde letztlich darauf hinaus, „die Wurzel aller Sünden als die eigentliche Sünde, das *internum peccatum*, von diesen ihren Folgewirkungen zu unterscheiden, damit aber alle scholastischen Distinktionen im Bereich der Sündenlehre zu überwinden und den im Grunde einhelligen biblischen Sinn von ‚Sünde‘ zur Geltung zu bringen.“⁴⁶ Im Antilatomus sagt Luther: „Sünde ist tatsächlich nichts anderes als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist.“⁴⁷

Ich erinnere an die Mahnung Luthers an Melanchthon, nicht von gedachten Sünden zu reden, sondern von wirklichen; d. h. dann aber auch, daß das, was Sünde ist, als Sünde gedacht und so genannt wird, weil sonst – das ist ja die Intention Luthers in seinem Brief an Melanchthon – nicht angemessen, genauer: nicht *richtig*, von der Gnade gesprochen werden kann. Es gibt eine innere und sachliche Entsprechung von Sünde und Gnade, und unsere theologischen Definitionen müssen diese Entsprechung aufnehmen. Darum hat sich mir vom 2. Entwurf der GER an angesichts der Formulierungen im Abschnitt 4.4 (Das Sündersein des Gerechten) mit wachsender Intensität die Frage gestellt, ob hieran nicht eigentlich die Feststellung eines Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre, die die GER beabsichtigt, scheitern müßte. Wie schwierig das Feld ist, auf dem wir uns mit dieser

46 Gerhard Ebeling, *Der Mensch als Sünder*, Lutherstudien Bd. III, Anm. 19, S. 80.

47 WA 8, 83.28f. Übrigens nimmt Luther hier auf Rm 7,7 bezug: „Durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde“ und fährt fort: „...“, wie uns gelehrt durch die Sünde der Unkenntnis des Gesetzes. Denn die Sünde ist die Dunkelheit, die das Gesetz hell und offenbar macht, daß man sie erkennt.“

Diskussion bewegen, wird leicht deutlich, wenn wir uns daran erinnern, daß die Konkupiszenz, die nach der in der GER dargelegten römisch-katholischen Auffassung nicht Sünde im eigentlichen Sinne ist, im Augsburger Bekenntnis gerade einer der drei Begriffe ist, mit denen die Ur- oder Erbsünde beschrieben wird.⁴⁸

Immerhin gibt es in der GER zu diesem Thema – und das darf man nicht übersehen – auch gemeinsame Sätze: daß der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen ist, daß er der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben und schließlich immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen ist.⁴⁹ Dieses Gemeinsame und auch nicht kritisch zu Hinterfragende reichte auf lutherischer Seite aus, um an diesem Abschnitt insgesamt die Feststellung des Konsenses in Grundwahrheiten nicht scheitern zu lassen.

So ist es mehrheitlich von den Mitgliedskirchen des LWB festgestellt worden, und der Rat des LWB hat das so übernommen. Mehrheitlich heißt: 79 von 86 Kirchen, die votiert haben, bei einer Gesamtzahl von 122 Mitgliedskirchen.⁵⁰ Der *Inhalt* des Konsenses, so heißt es weiter in der Empfehlung des Ständigen Ökumenischen Ausschusses an den Rat des LWB, „ist in den gemeinsam getragenen Aussagen in Kapitel 1, Kapitel 3 und Kapitel 4 (dazu gehört auch die hier genannte Ziffer 28) enthalten“. Die *Feststellung* des Konsenses bedeutet auch, daß die verbleibenden Unterschiede, also auch zu diesem Abschnitt über das Sündersein des Gerechtfertigten, „den Konsens in Grundwahrheiten nicht wieder aufheben, d. h. daß die Unterschiede kompatibel sind mit der beiderseitigen Zustimmung zu den gemeinsamen Aussagen in der ‚Gemeinsamen Erklärung‘“. Und schließlich zeigt der Konsens auch, „daß die verbleibenden Differenzen nicht länger Anlaß für Lehrverurteilungen sind.“⁵¹ In dem Bericht des Ständigen Ökumenischen Ausschusses ist allerdings auch ausgeführt worden, daß bestimmte Themen sich als schwierig erwiesen haben und Gegenstand weitergehender Diskussion und fortgesetzten Studiums sein müssen. Dazu gehört ausdrücklich auch die Frage von Konkupiszenz und Sünde im Gerechtfertigten.⁵²

48 BSLK 53.6.

49 Ziff. 28.

50 Die Auswertung der Antworten der Mitgliedskirchen des LWB durch das Straßburger Institut für Ökumenische Forschung (epd-Dokumentation 27/98 vom 24. Juni 1998, S. 10 ff) ist allerdings nicht unumstritten.

51 epd-Dokumentation Nr. 27/98 vom 24. Juni 1998, S. 3.

52 A. a. O., S. 3.

Der Rat des LWB hat sich also, als er sich am 16. Juni 1998 die Empfehlung des Ausschusses und den Vorschlag einer Erklärung zu eigen machte, keineswegs, wie verschiedentlich behauptet wurde, über die besonders aus den deutschen Mitgliedskirchen geäußerten Bedenken hinweggesetzt, sondern er hat diese ausdrücklich aufgenommen. Die Feststellung des Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre daran scheitern zu lassen, war er durch die Voten der Mitgliedskirchen, auch wenn diese Bedenken formulierten, nicht befugt. Ob die Bedenken nicht schon bei den Mitgliedskirchen zu einer Verweigerung des Konsenses oder jedenfalls zu einer Einschränkung hätten führen müssen, ist eine andere Frage. Aber von dieser Möglichkeit wurde nur in wenigen Fällen Gebrauch gemacht, so daß der Rat des LWB seine Feststellungen durchaus mit Unterstützung der Mitgliedskirchen und in deren Auftrag getroffen hat.⁵³

3. Die römische Antwort

a) Die Note vom 25. Juni 1998

Es blieb dem Vatikan vorbehalten, mit seiner Note vom 25. Juni 1998 einen anderen Weg zu gehen.⁵⁴

Folgende Punkte aus dieser Note möchte ich noch einmal hervorheben:

1. Die „Erklärung“ bestätigt die Feststellung, daß es „einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ gibt. Sie enthält keine Aussage darüber, was das für die nach der GER mit dieser Feststellung verbundene Erklärung zu den Lehrverurteilungen bedeutet.
2. Warum das so ist, ergibt sich aus den „Präzisierungen“. Sie sind nicht eigentlich Präzisierungen, sondern Problembeschreibungen, und sie be-

53 Vgl. dazu die Analyse der Antworten der Mitgliedskirchen des LWB durch das Straßburger Institut für Ökumenische Forschung (epd-Dokumentation Nr. 27/98 vom 24. Juni 1998, S. 10ff) und besonders dessen detaillierte Analyse (epd-Dokumentation Nr. 37a/98 vom 1. August 1998). Der von der Vollversammlung des LWB 1997 in Hongkong angestrebte Magnus Consensus ist weder von den Mehrheiten noch auch von dem erreichten Grad der *sachlichen* Zustimmung der lutherischen Kirchen zur GER her erreicht. Man muß aber fairerweise sagen, daß vom Magnus Consensus *nur* dieses eine Mal gesprochen wurde, während sonst immer nur vom Konsens die Rede war. Zu dieser Frage s. im übrigen: Friedrich-Otto Scharbau, Magnus Consensus als ökumenische Disziplin. Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 43. Band, 2. Heft, Juni 1998, S. 223 ff.

54 epd-Dokumentation 27 a/98 vom 30. Juni 1998, S. 1 ff.

ginnen interessanterweise mit dem Abschnitt über das „Sündersein des Gerechtfertigten“, der „die größten Schwierigkeiten“ bereitet, „um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können.“

3. Die Formel „zugleich Gerechter und Sünder“ sei für Katholiken nicht annehmbar, weil sie nicht mit den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient kompatibel ist. Das wird folgendermaßen und völlig in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre begründet:

„Nach der Lehre der katholischen Kirche wird nämlich in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen, und darum haßt Gott nichts in den Wiedergeborenen. Daraus folgt, daß die Konkupiszenz, die im Getauften bleibt, nicht eigentlich Sünde ist. Deshalb ist die Formel ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ so, wie sie am Anfang von Nr. 29 erklärt wird (‚Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt ... In Blick auf sich selbst aber erkennt er ..., daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch ihn ihm wohnt ...‘), für Katholiken nicht annehmbar. Diese Aussage erscheint nämlich unvereinbar mit der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen, von der das Trienter Konzil spricht. Der in Nr. 28–30 verwendete Begriff ‚Gottwidrigkeit‘ wird von Katholiken und Lutheranern unterschiedlich verstanden und wird daher tatsächlich zu einem mehrdeutigen Begriff. In demselben Sinn ist für einen Katholiken auch der Satz in Nr. 22: ‚... rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist‘, nicht eindeutig genug, weil die innere Verwandlung des Menschen nicht klar zum Ausdruck kommt.“⁵⁵

Am Schluß der „Präzisierungen“ wird noch einmal angeführt: „Auch wenn es stimmt, daß auf jene Wahrheiten, über die ein Konsens erreicht worden ist, die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind, müssen dennoch erst die Divergenzen, die andere Punkte betreffen, überwunden werden, bevor man geltend machen kann, daß – wie es in Nr. 41 ganz allgemein heißt – diese Punkte nicht mehr unter die Verurteilungen des Konzils von Trient fallen. Das gilt an erster Stelle für die Lehre über das ‚simul iustus et peccator‘.“

Damit wird also genau dieser für das lutherische Verständnis der Rechtfertigungslehre im Grunde entscheidende Aspekt zum kritischen Potential der GER insgesamt gemacht.

Die Note hat, wie kaum anders zu erwarten, auf beiden Seiten eine Fülle von Reaktionen ausgelöst, von ehrlichem Erschrecken über stilles oder auch verbalisiertes Händereiben bis hin zu etwas kläglichen Versuchen, diesen Text entgegen seinem klaren Wortlaut sozusagen unschädlich zu machen.

55 Ziff. 1 der Präzisierungen.

Es ist einigen Vertretern des deutschen Katholizismus, allen voran Bischof Karl Lehmann, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, hoch anzurechnen, daß sie sich um eine Klärung der entstandenen Situation bemüht haben; und es verdient alle Anerkennung, daß der LWB das Projekt mit dieser Reaktion des Vatikans nicht für beendet erklärt hat.

Worin liegt die Schwierigkeit des Textes aus Rom? Primär natürlich in dem Fehlen einer positiven Aussage zu den Lehrverurteilungen, die ja das eigentliche Ziel der GER ist. Zum anderen aber darin – und hier wird für mich ein fundamentales Mißverständnis der GER und ihrer Methode dieses differenzierten Konsenses deutlich –, daß nicht die gemeinsamen Aussagen der GER zum Gegenstand der Zustimmung gemacht werden, sondern gerade die je unterschiedlichen Aussagen der beiden beteiligten Seiten, so als ginge es darum, auch diesen zuzustimmen, in diesem Fall also für die katholische Seite der lutherischen Explikation in Ziff. 29 zu den gemeinsamen Aussagen in Ziff. 28. Dabei kann natürlich, wenn man denn überhaupt die unterschiedlichen Lehrentwicklungen ernst nimmt, nur herauskommen, daß sie nach wie vor von den alten Lehrverurteilungen getroffen werden. Diese Methode führt notwendig in eine Sackgasse, weil sie voraussetzt, daß der Partner seine Lehre ändert, was aber weder das Ziel der GER noch auch vergleichbarer anderer Texte ist. Einen Dialog, der zum Ziel hat, daß Lutheraner ihre Lehre entsprechend den Entscheidungen des Trienter Konzils formulieren, brauchen wir gar nicht erst anzufangen. Wenn es freilich wirklich die Meinung der katholischen Kirche wäre, daß die Formel „gerecht und Sünder zugleich“ so häretisch ist, daß das Festhalten an ihr einen weiteren Dialog nicht möglich macht oder alle anderen Übereinstimmungen überlagert, dann wäre das zur Kenntnis zu nehmen und hätte allerdings weitreichende Folgen. Inzwischen ist klar, daß das nicht in der Absicht Roms liegt.

Man darf freilich die Bedeutung des Gegenstandes, um den es bei der Rede von dem „Sündersein des Gerechtfertigten“ geht, nicht unterschätzen. Bischof Lehmann hat dazu auf der Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz 1998 ausgeführt: „In der Tat bin ich schon seit den 80er Jahren der Überzeugung, daß es zwar viele wertvolle Bausteine zur Überwindung des Dissenses über die Formel ‚Zugleich Gerecht und Sünder‘ gibt, daß es jedoch in den ökumenischen Gesprächen trotz guter Ansätze noch nicht zu einer so überzeugenden Aufarbeitung dieser paradoxen Formel gekommen ist, daß es darüber einen allseits befriedigenden Konsens gibt. Gegenüber manchen Deutungen im Luthertum, die ja ein relativ breites Spektrum bilden, hat der katholische Theologe immer wieder den Eindruck, Gnade und Rechtfertigung würden im Menschen keine Änderung bewirken, obwohl

doch Luther z. B. von einem Wachsen in der Gerechtigkeit sprechen kann. Die Klärung dieser Formel, die zweifellos in einer allgemeineren Form auch katholisch verstanden werden kann, ist gewiß nochmals eine Nagelprobe auf die gemeinsame Beschreibung der Wirklichkeit der Rechtfertigung im Menschen, selbst wenn die bleibende Souveränität des rechtfertigenden Handelns Gottes außer Zweifel ist.“⁵⁶

b) Die Gemeinsame Feststellung und deren Anhang vom 11. Juni 1999

Beide Seiten haben am 11. Juni 1999 nach intensiven Vorarbeiten, an denen auf evangelischer Seite der frühere Präsident des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof i. R. Dr. Johannes Hanselmann, sowie das deutsche Mitglied des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes, Prof. Dr. Joachim Track, Neuendettelsau, und auf römisch-katholischer Seite Kardinal Josef Ratzinger sowie der Paderborner Theologe Prof. Dr. Heinz Schütte beteiligt waren, zwei neue gemeinsame Texte vorgestellt, die den Rezeptionsprozeß zum Abschluß bringen sollen und dem Generalsekretär des LWB vom Präsidenten des Einheitsrates bereits mit Schreiben vom 27. Mai 1999 bestätigt wurden. Dabei handelt es sich:

- a) um eine „Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche“. Diese bestätigt zum einen die in Ziff. 40 der GER enthaltene Erklärung, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht. Damit wird zugleich die Feststellung verbunden, daß die jeweiligen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die in der GER vorgelegte Lehre des Partners nicht treffen.
- b) Zu dieser Gemeinsamen offiziellen Feststellung tritt ein Anhang, der im einzelnen noch einmal die in der römisch-katholischen Antwort vom 25. Juni 1998 enthaltenen Fragen aufnimmt und zu einer gemeinsamen Antwort führt.

Beide Texte sind beachtlich und erlauben den positiven Abschluß des mit der GER begonnenen Prozesses:

⁵⁶ Karl Lehmann, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? epd-Dokumentation Nr. 43/98 vom 19. Oktober 1998, S. 10.

1. Es handelt sich um *gemeinsame* Texte. Dadurch wird hervorgehoben, daß der durch die römische Antwort vom 25. Juni 1998 zunächst erheblich gefährdete Rezeptionsprozeß durch eine gemeinsame Anstrengung beider Seiten zu einem positiven Abschluß gebracht wird. Die Verantwortung wurde nicht einer Seite allein überlassen.
2. Auf römischer Seite hat der Papst den Texten zugestimmt. Das ist eine bedeutende Kompetenzverschiebung gegenüber der Antwort vom 25. Juni 1998, die vom Einheitsrat und der Glaubenskongregation verantwortet wurde. Damit sind die handelnden Subjekte auf der einen Seite die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes und auf der anderen Seite der Heilige Stuhl. So definiert es das Schreiben des Präsidenten des Einheitsrates an den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes vom 27. Mai 1999.
3. Die bisher auf seiten der römisch-katholischen Kirche ausstehende Feststellung zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts wird im Sinne der GER getroffen.
4. Von erheblicher Bedeutung ist die Bezugnahme der Gemeinsamen Feststellung auf das ökumenische Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Damit wird eine ökumenische Zielvorstellung formuliert, die der Lutherische Weltbund auf seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 für sein ökumenisches Handeln übernommen hatte. Sie schließt die gegenseitige Anerkennung der beteiligten Kirchen als Kirchen im Vollsinne des Wortes ein. Dem entspricht es, wenn in Ziff. 4 des Anhangs zur Gemeinsamen Feststellung in deutlicher Korrektur der römischen Note vom 25. Juni 1998 davon gesprochen wird, daß die „Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund ... den Dialog als gleichberechtigte Partner (*par cum pari*) begonnen und geführt [haben].“
5. Der eigentliche Fortschritt des „Anhangs“ gegenüber der römischen Note von 1998 (und sie ist hier vor allem zum Vergleich heranzuziehen) besteht zum einen darin, daß manches schlicht korrigiert wird. Das betrifft z. B. die Frage der Lehrverurteilungen und der Autorität synodaler Entscheidungen.

Anders beim Sündenverständnis und seiner lutherischen Zuspitzung in der Rede von „Gerecht und Sünder zugleich“. Zwar gibt es auch hier Annäherungen, wenn etwa festgestellt wird, daß Lutheraner und Katholiken „gemeinsam den Christen als *simul iustus et peccator* verstehen“ können. Diese Feststellung wird aber *unbeschadet der unterschiedlichen Zugänge zu diesem Themenbereich getroffen*, wie dieses in den Ziff. 29 und 30 der GER entfaltet wurde. D. h. maßgebend für die Beurteilung des lutherischen Verständnisses sind nicht mehr, wie in der ursprüng-

lichen römischen Antwort, die Lehrentscheidungen des Trienter Konzils. An ihre Stelle tritt vielmehr das gemeinsame Bemühen, die Position des Partners zu verstehen und umgekehrt sich selbst ihm verständlich zu machen. Diese Methode erlaubt die Beschreibung von Unterschieden, ohne sie zu verurteilen.

Man wird auch das so erzielte Ergebnis kritisch hinterfragen dürfen und müssen. Mir hat bei dem Abschnitt über das Sündenverständnis, der durchaus manche Fragen offen läßt, geholfen, daß Eberhard Jüngel den Blick vom einzelnen Begriff auf den Kontext lenkt und von diesem sagt, er sei durch und durch evangelisch.⁵⁷ Ich glaube, daß das ein fairer Umgang mit dem Text ist.

Es ist wichtig festzuhalten, was wir gemeinsam sagen können und wollen. Das wird nie das Ganze sein. Die GER selbst macht ja die wichtige Einschränkung, daß sie nicht alles enthält, was in jeder der Kirchen über die Rechtfertigung gelehrt wird (Ziff. 5). Die wissenschaftliche Theologie wird uns in den nächsten Jahren auf nach wie vor notwendige Differenzierungen und nach wie vor zu definierende Unterscheidungen aufmerksam machen, so wie sie uns in der Vergangenheit darauf hingewiesen hat, daß die Übereinstimmungen zwischen Rom und Wittenberg in der Rechtfertigungslehre weiter reichen, als kirchliche Lehraussagen das erwarten lassen.

57 Eberhard Jüngel, Ein wichtiger Schritt, DS Nr. 23 vom 4. 6. 1999, S. 25.

Vgl. auch Otto Hermann Pesch: „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!“ (Otto Hermann Pesch, Römisch-katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und wie sie zu überwinden sind, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 46, 1999, S. 185f)

Man muß freilich, wenn man dieser Weisheit folgt, darauf achten, daß man nicht alles zu einem Formulierungsproblem macht. Die Wahrheit hat auch ihre Begriffe!

III. Ergebnis und Fragen am Schluß

Was ist ökumenisch erreicht, wenn diese Texte, also die Gemeinsame Erklärung und die Gemeinsame Feststellung samt Anhang, unterzeichnet sein werden?

Äußerlich bleiben die römisch-katholische Kirche die lutherischen Kirchen getrennte Kirchen. Aber: Abgesehen von den vielfachen Beschwörungen der bestehenden Gemeinschaft, wie man sie allenthalben hören kann, *verbindet* uns künftighin dieser Text und das in ihm formulierte gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungslehre. Das ist viel! Und es ist deshalb bedeutend, weil genau an dieser Frage die Einheit der westlichen (lateinischen) Kirche im 16. Jahrhundert zerbrochen ist. Dieses gemeinsame Verständnis ist nach der ausdrücklich beschriebenen Intention der GER (43), die in Ziff. 3 der Gemeinsamen Feststellung wiederholt wird, die *gemeinsame* Basis für den Dialog zu anderen Themen. Diese anderen Themen sind: das Verhältnis von Gottes Wort und kirchlicher Lehre, die Lehre von der Kirche, von der Autorität in der Kirche und vom kirchlichen Amt, die Einheit der Kirche, die Sakramente sowie das Verhältnis von Rechtfertigung und Sozialethik zueinander.

Dabei muß man nicht zu allen Themen neu anfangen. Es gibt bereits Dialogergebnisse zu den Themen „Das Evangelium und die Kirche“ (1972), „Das Herrenmahl“ (1978), „Wege zur Gemeinschaft“ (1980), „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981), „Einheit vor uns“ (1984) und schließlich „Kirche und Rechtfertigung“ (1994). Zur Zeit findet erneut ein Dialog über das Abendmahl statt.

Alle diese Texte sind bisher nicht förmlich rezipiert worden. Insofern unterscheiden sie sich hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit und letztlich auch ihrer kirchenrechtlichen Qualität deutlich von der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Das zu betonen ist wichtig, weil häufig so getan wird, als beschrieben sie bereits einen Konsens *zwischen den Kirchen*. Das tun sie nicht. Sie beschreiben allenfalls einen Konsens in der *jeweiligen Dialoggruppe*. Sie sind im einzelnen sowohl hinsichtlich ihrer Argumentation wie auch hinsichtlich ihrer Intention z. T. heftig umstritten. Aber es gibt sie, und es wird zu prüfen sein, inwieweit sie zusammen mit der GER und unter ihrer Berücksichtigung so verdichtet und präzisiert werden können, daß dadurch in einem längeren Prozeß sich tatsächlich auch „äußerlich sichtbar“ das Verhältnis der beteiligten Kirchen zueinander verändert, etwa durch die gegenseitige Gewährung von Abendmahlsgemeinschaft oder jedenfalls eucharistischer Gastbereitschaft, durch die gegenseitige Anerkennung der Ämter usw. Erst dann würde ja das in der GER (5) beschriebene

gemeinsame Zeugnis von der Rechtfertigung des Sünders eine „sichtbare“ Gestalt gewinnen.

War es richtig, diesen Prozeß verbindlicher Einigungsbemühungen zwischen den beiden Kirchen mit der Rezeption einer Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu beginnen? Diese Lehre war ja, wie bereits ausgeführt, die *Quelle* der Trennung. Wäre es möglicherweise vernünftiger gewesen, sich sozusagen von den Rändern her der „Mitte“ zu nähern, z. B. durch die *gegenseitige* Einladung zur Teilnahme am Abendmahl (eucharistische Gastbereitschaft), sei es nun allgemein, sei es auch zunächst einmal für Familien in glaubensverschiedenen Ehen, bei Veranstaltungen wie Kirchentagen etc.? Aber man stößt auch da schnell auf Schwierigkeiten, die weniger mit dem Abendmahlsverständnis als vielmehr mit dem unterschiedlichen Amtsverständnis beider Kirchen zu tun haben, und dieses hängt nicht zuletzt wiederum mit unterschiedlichen Auffassungen in der Rechtfertigungslehre zusammen. Kardinal Cassidy hat im Sommer 1997 in einem Gespräch zum Ausdruck gebracht, daß die GER direkt und unmittelbar keine Konsequenzen für die Herstellung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen habe, daß wir aber, wenn sie rezipiert ist, „über die anderen Fragen anders miteinander reden können als vorher“. Kardinal Ratzinger hat vor kurzem in einem Gespräch mit Klaus Bölling und Peter Gauweiler ausgeführt: „Es (gemeint ist die „Unterzeichnung des Rechtfertigungskonsensus“) löst nicht die ganze Spaltung auf, aber es ist doch ein ganz großer Schritt, nachdem dies der eigentliche Auslöser der Trennung gewesen ist, und so gibt es viele Schritte dieser Art.“⁵⁸

Mir stellt sich freilich noch eine andere Frage: Sind Lehrgespräche dieser Art überhaupt geeignet zur „Überwindung der Kirchenspaltung“ oder gar als „Schritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft“? Wäre nicht auch der andere Weg denkbar, daß man in aller Verschiedenheit doch in versöhnter Gemeinschaft Kirche Jesu Christi ist, als solche einander anerkennt und sich in den Gottesdiensten *bis hin zur gemeinsamen Feier des Abendmahls* füreinander öffnet? Die Lehrgespräche, denen nicht ausgewichen werden soll, wären dann weniger von der Erfahrung einer vorgegebenen Distanz als vielmehr von der Erfahrung gelebter Gemeinschaft geprägt. Das Ziel müßte nicht erst beschrieben werden. Man hätte die Lehrfragen nicht auf ein Ziel hin, sondern von einem Ziel her zu klären.

Die Frage ist, ob dem die Aussage des Augsburger Bekenntnisses entgegensteht, daß zur wahren Einheit der Kirche der *consensus de doctrina et administratione sacramentorum* ausreicht (*satis est*). „Ausreicht“ heißt in

58 Welt am Sonntag vom 11. 4. 1999.

diesem Zusammenhang: Darauf kann man nicht verzichten. Die entscheidende Frage ist, *wie weit der Konsens gehen muß*. Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, die sogenannte Leuenberger Konkordie von 1973, die das ökumenische Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verwirklicht, beschränkt sich in ökumenischer Disziplin darauf, ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zu beschreiben, „soweit es für die Begründung ihrer (d. h. der beteiligten Kirchen, Anm. des Verf.) Kirchengemeinschaft erforderlich ist.“⁵⁹ Ähnlich sieht es im Grunde offenbar auch die GER, wenn sie in Ziff. 5 einerseits die Zielvorstellung formuliert, daß die beteiligten Kirchen „nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten“. Sie weist aber auch darauf hin, daß sie (die Erklärung) „nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird“, enthält. Es ist dann erst die römische Note vom 25. Juni 1998, die die „Verständigung in allen Grundwahrheiten“⁶⁰ zur Voraussetzung aller weiteren Schritte macht. Dabei muß fairerweise eingeräumt werden, daß die von der römisch-katholischen Kirche formulierten Bedenken gegen die GER keinesfalls Randthemen betreffen. Aber soviel ist für mich doch klar: Wer *alles* klären will, *bevor* er Kirchengemeinschaft ausrufen kann, wird nie zum Ziel kommen. Das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit, das unter allen diskutierten ökumenischen Modellen 1977 vom Lutherischen Weltbund als das tragfähigste favorisiert wurde, geht diesen Weg des Alles oder Nichts nicht. Es steht zu hoffen, daß die neuen Texte vom 11. Juni 1999 insoweit eine Öffnung der katholischen Position andeuten.

Als lutherische Kirchen haben wir ein hohes Interesse am consensus de doctrina et administratione sacramentorum, aber doch nicht im Sinne eines isolierten Selbstzwecks, sondern weil in ihm die *im Evangelium gegründete Einheit der Kirche* sich ausdrückt und darum auch Gemeinschaft gelebt werden kann.⁶¹ Genau hier greift das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, unscharf auch als „Einheit in Vielfalt“ bezeichnet, das für Lutheraner deswegen so wichtig und auch tragfähig ist, weil es die anderen Faktoren, die der geschichtlichen Gestalt der Kirche zuzurechnen sind, nicht als für die Einheit der Kirche maßgebend einbezieht, sondern sich insoweit

59 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. 1973. Dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung (zweisprachig) von Friedrich-Otto Scharbau, hg. von Wilhelm Hüffmeier 1993, Ziff. 6, S. 28.

60 epd-Dokumentation Nr. 27a/98 vom 30. Juni 1998, S. 1: „Erklärung“.

61 Vgl. dazu auch die „Erläuterungen“ des DNK vom 4. 6. 1997: Die Einheit der Kirche hat also ihren Grund im Evangelium von der Heilstat Gottes in Jesus Christus, das in der Kraft des Heiligen Geistes – wo und wann es Gott gefällt – den Glauben und

allein auf jene Elemente bezieht und beschränkt, die dem Grund der Kirche und nicht ihrer Gestalt zuzuordnen sind. Das meint CA VII mit der Formulierung „satis est“. Sie beschreibt damit nicht irgendwelche Minimalanforderungen, sondern die für die Existenz der Kirche selbst und darum auch für ihre Einheit einzig relevanten, indem sie die auf den Grund der Kirche und nicht auf ihre Gestalt bezogenen Elemente beschreibt.

Kardinal Ratzinger bringt das in dem bereits zitierten Gespräch in der Weise zum Ausdruck, daß er sagt: „Das Bewußtsein wächst, daß die Trennung nicht das letzte Wort ist, sondern daß auch in bestehender Trennung Einheit da ist. Ich glaube, diese tatsächlich vorhandene Einheit sollten wir nicht geringschätzen. Natürlich ist die volle Einheit das erstrebenswerte, aber dieses innere Eins-Werden in so wesentlichen Dingen unserer Verantwortung ist der beste Schritt, um auch in den anderen Fragen allmählich das Trennende zu überwinden.“ Positiv kann man das so interpretieren, wie es dem Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ entspricht: *Konstitutiv ist die all unseren Einheitsbemühungen und unseren Versuchen, Kirchengemeinschaft herzustellen, vorgegebene und sie überhaupt erst ermöglichende gemeinsame Teilhabe an der Einheit des Leibes Christi.* Diese ist eine nicht verfügbare, allerdings, wie die Geschichte immer wieder gezeigt hat, höchst verletzliche Vorgegebenheit. Sie ist aber zugleich auch das Verbot jedes Ausschließlichkeitsanspruchs und der dauerhaften Verweigerung von Gemeinschaft.⁶²

Anders formuliert: Die Gewährung von Kirchengemeinschaft ist nicht in unser Belieben gestellt, sondern sie ist ein Akt gehorsamer Anerkennung der in der Einheit des Leibes Christi bereits gegebenen Gemeinschaft.

damit die Gemeinschaft der Glaubenden und die darin allem menschlichen Handeln vorgegebene Einheit der Kirche schafft.

Wir befassen uns mit den Fragen vergangener und gegenwärtiger kirchlicher Lehre, um dieser vorgegebenen Einheit der Kirche zu dienen. Die Einigung in Lehrfragen stellt als solche die Kirchengemeinschaft noch nicht her.

Die kirchliche Lehre ist jedoch ein unverzichtbares Mittel, Kirchengemeinschaft theologisch zu begründen, förmlich zu erklären und institutionell zu praktizieren.

Die Lehre erinnert an die vorgegebene Einheit der Kirche im Glauben an Christus. Sie muß in geeigneter Weise, z. B. in einer Konkordie o. ä., klären, ob aus dem Evangelium heraus ein gemeinsames Verständnis der Christusbotschaft gegeben ist. Sie muß klären, in welchen Grundaussagen des Glaubens eine Übereinstimmung unabdingbar ist, und in welchen Fragen Unterschiede und Gegensätze nicht kirchentrennend sind oder auch kirchentrennend bleiben. (Texte aus der VELKD Nr. 81/98, S. 33)

62 Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. von Wilhelm Hüffmeier. Leuenberger Texte Heft 1, Frankfurt am Main 1995, S. 55 ff.

Hermann
Brandt

Konflikt und Gemeinschaft in der Ökumene

Ein Erfahrungsbericht aus Harare¹

I. Ortsgebundenheit ökumenischer Theologie?

Als ich für die Teilnahme an der 8. Vollversammlung (= VV) des Ökumenischen Rates der Kirchen (= ÖRK) nominiert wurde, war mir klar: Wir – die 1000 Delegierten aus 350 Mitgliedskirchen und weitere 3000 Berater, Besucher, Beobachter, Medienvertreter – würden zu einer Veranstaltung fahren, die darauf beruht und zum Ausdruck bringt: Die uns durch Christus eröffnete Gemeinschaft sprengt nationale, regionale, sprachliche, kulturelle und konfessionelle Grenzen. Wir würden erfahren, was der ÖRK in seiner Verfassung als sein Selbstverständnis in der sog. Basis formuliert hat: „Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland anerkennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Aber meine Erwartungshaltung und auch meine Vorbereitungen auf dieses ökumenische Großereignis bezogen sich weniger auf diese „globale“ ökumenische Basis, sondern auf den Ort bzw. den Kontext, an und in dem die VV vom 3.–14. Dezember 1998 stattfinden sollte: Afrika, Simbabwe, Harare. Und so suchte ich mich kundig zu machen und meine Kenntnisse über dieses Land zu vertiefen. Ich schaute im Atlas nach. Simbabwe liegt südlich des Äquators im süd-östlichen Afrika, grenzt an die Länder Sambia, Mosambik, Südafrika und Botswana. Im Norden bilden der Sambesi, im Süden der Limpopo die natürlichen Grenzen. Mit 390 580 Quadratkilome-

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 25. Januar 1999 in Bad Segeberg und beim Studententag der Fachschaft der Theologiestudierenden der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg am 26. Januar 1999.

tern ist Simbabwe ca. zehn Prozent größer als die Bundesrepublik Deutschland nach der Vereinigung (357 000 Quadratkilometer), hat aber nur zwölf Millionen Einwohner. Ich informierte mich über die beiden großen Völker in Simbabwe, die Schona und die Ndebele mit ihren alten Kulturen. Ich vergewärtigte mir die Geschichte der ehemaligen englischen Kolonie Rhodesien mit der Hauptstadt Salisbury und die Geschichte des Befreiungskampfs mit seinen Konflikten zwischen der Zimbabwe National Union (ZANU) mit Robert Mugabe, dem heutigen Präsidenten, und seinem früheren Rivalen Joshua Nkomo mit seiner Zimbabwe People's Union (ZAPU). Ich las über die Ausrufung des unabhängigen Staates Simbabwe am 18. April 1980. Ich suchte nach Angaben aus der Religionsstatistik: 70 % Christen, aber nur 30 % Angehörige der Großkirchen (Anglikaner, Methodisten, Presbyterianer, römische Katholiken). Ich erinnerte mich: Simbabwe gehört zu den Ländern mit der höchsten Verbreitung von AIDS: Zurückhaltende Schätzungen sprechen von 15 % der Gesamtbevölkerung, andere sagen: Die Infektionsrate liegt bei 40 % der Erwachsenen. „Großfarmer ordern bereits hochtechnische Maschinen, weil sie bis zum Jahr 2000 einen Arbeitskräftemangel befürchten.“²

Aber dieser Kontext war während der VV in Harare wie ausgegrenzt. Zwar hatten manche von uns am ersten Sonntag draußen in „echten“ Gemeinden gepredigt (ich bei den Methodisten), und einige haben sich während der Sitzungen verabsentiert, ein Taxi gemietet, um sich etwas vom Land und der Kultur der Schona anzusehen, und waren am nächsten Tag durch ihren tiefroten Sonnenbrand zu erkennen. Aber die VV selbst fand außerhalb dieses Kontexts statt, abgetrennt und isoliert von der sie umgebenden Wirklichkeit. Ort des Geschehens war die Universität von Harare, 1400 m hoch gelegen, noch in den 50er Jahren von den Engländern als Prestigeobjekt errichtet für 20 000 Studierende auf einem 200 ha großen Gelände, nach Campus-Art dezentral angelegt: große Rasenflächen, Hockey-, Rugby- und Tennisplätze, sicher 100 verstreut liegende Gebäude, Institute, Auditorien. Im Dezember waren Semesterferien, vorher war die Universität monatelang geschlossen gewesen. Das ganze Gelände war abgesperrt. Alle Teilnehmenden an der VV kamen nur nach Polizeikontrollen durch die Schlagbäume auf den Campus, Besucher aus der Stadt wurden durch die hohen Kosten der Tageskarten abgehalten. Wir waren also isoliert, unter uns. Die VV tagte auf einer Insel.

2 Trevor Grundy, Aids – eine tödliche Perspektive, in: Simbabwe verstehen, Sympathie Magazin Nr. 36, S. 43 (o. J.).

Daß wir in Afrika, in Simbabwe, waren, zeigte sich dann freilich zunehmend durch ein Phänomen, das wissenschaftlich vor allem durch die Religionsgeographie analysiert wird: Wie verändert sich ein säkularer Ort (die Universität und ihr Gelände) durch die Präsenz von Religion? Was etwa ist aus Lourdes geworden, nachdem es Wallfahrtsort wurde? Was also wurde aus der leeren Universität, nachdem die VV des ÖRK dort ihre Arbeit begann? Sie veränderte sich durch die Notwendigkeit, über 4000 Menschen versorgen zu müssen. Speisen, Getränke und Scharen von eigens engagiertem Service-Personal kamen aus der Stadt, verschiedene Sicherheitsdienste schickten ihre uniformierten Wächter, es kamen Massen von Händlerinnen und Händlern, Schneiderinnen und Bildhauern und schlugen ihre Stände auf. Religion wurde zum Markt. Die Besucher wollten ja Andenken und Mitbringsel mit nach Hause nehmen. Der Campus veränderte sich durch den Aufbau einer Menge großer und kleiner Zelte für Gottesdienste, Gruppenarbeit und E-mail-, Fax- und Telefonkontakte. Und vereinzelt kamen auch Bettler und Diebe, die die Sperren und Kontrollen – wer weiß wie – überwunden hatten.

Die ökumenische Bewegung und der ÖRK sind der Stärkung der Gemeinschaft der Kirchen verpflichtet. Eines ihrer Hauptmotive ist die (Wieder-)Gewinnung sichtbarer Einheit, „damit die Welt glaube“ (Joh 17). Hier sind zwei Tendenzen miteinander verbunden: die innerkirchliche, d. h. Überwindung der Trennungen im Verhältnis der Kirchen zueinander, und der Bezug nach außen: auf die „Welt“ hin. Zwischen beiden besteht ein Wechselverhältnis. Das Gesandt-Sein in die Welt erfordert die Einheit der Christen; und ohne diese Einheit wird die christliche Sendung unglaubwürdig.

Historisch gesehen hat die Verpflichtung auf das „missionarische Manifest“ (J. Roloff) in Mt 28 – „Gehet hin in alle Welt“ – die ökumenische Bewegung provoziert. Auf diesen Zusammenhang von Mission und Ökumene hat sich Nelson Mandela bezogen, der den ÖRK am Schluß der VV mit seiner Anwesenheit bei der eigentlichen Jubiläumsfeier und mit einer großen Rede beehrte. Nelson Mandelas Auftritt ist wohl der eigentliche Höhepunkt gewesen. Die VV geriet aus dem Häuschen; viele bekamen feuchte Augen. Er sei, so Mandela, gekommen, um dem ÖRK seinen Dank für dessen Engagement bei der Abschaffung der Apartheid abzustatten. Der ÖRK sei ein Bündnispartner im Kampf für die Befreiung gewesen, nicht zuletzt durch sein Programm zur Bekämpfung des Rassismus. Aber er verband diese Reverenz an den ÖRK mit einem ausdrücklichen Dank an die alten Afrika-Missionare, ohne ihn durch ein Wort über die Zweideutigkeit von Mission abzuschwächen. Die Missionare mit ihren Missionsschulen hätten den Grund für die Befreiung Afrikas vom Kolonialismus gelegt:

„Ohne sie wäre ich, wären wir heute nicht hier; die Missionare haben uns zur Unabhängigkeit verholfen!“ (Dieser Passus stand nicht im verteilten Manuskript seiner Rede.)

Dennoch – aufs Ganze gesehen tagte die VV des ÖRK wie abgeschottet. Dem lag ein Kompromiß zwischen dem Generalsekretariat und den simbabwischen Regierungsstellen zugrunde. Die Leitung des ÖRK hatte die Zusage erhalten, innerhalb der Campus-Grenzen ungehindert einladen und Rede- und Versammlungsfreiheit garantieren zu können. Was aber Manifestationen außerhalb dieser Grenzen betraf, so war vereinbart worden, daß der ÖRK eine Politik der Nichteinmischung einhalte. Dies entspreche, so Konrad Raiser, der diplomatischen Tradition des ÖRK, wonach der ÖRK die Regierung des gastgebenden Landes nicht angreift. (Bei seiner VV in Canberra hatte der ÖRK diese Zurückhaltung nicht geübt, sondern die australische Regierung wegen ihrer Politik gegenüber den Aborigines öffentlich kritisiert.) So ist die Furcht der Regierenden in Simbabwe vor einer öffentlichen Parteinahme des ÖRK zugunsten der Opposition (etwa Gewerkschaften, Themen wie Landreform, Homosexualität, Kritik an der massiven militärischen Unterstützung L. Kabilas im Kongo durch Simbabwe) beschwichtigt worden.

Meine Frage nach der Ortsgebundenheit ökumenischer Theologie bezieht sich auf solche Erfahrungen in Harare. Es ist die Frage, ob das „Gesetz des Ortes“ nur zu den sog. nicht-theologischen Faktoren gehört, die keine Rolle spielen (dürfen), oder ob es als eine Konstitutionsbedingung ökumenischer Theologie reflektiert werden mußte. Jedenfalls war mit Händen zu greifen: Ökumene konnte stattfinden um den Preis der Ausschaltung des Kontextes der unmittelbaren Nachbarschaft. Der universale Anspruch der Ökumene wurde erhoben an einem Ort und unter Bedingungen, die die Repräsentanten der Ökumene zu einem isolierten Eigenleben zwang. Oder entsprang unsere – meine – Erwartung des Gegenteils einer unrealistischen Einschätzung der Absichten, des Sinns und der Möglichkeiten einer solchen ökumenischen Weltversammlung? Doch gerade weil der ÖRK sich in den letzten Jahrzehnten nachdrücklich als Anwalt Kontextueller Theologien – vor allem außerhalb der sog. Ersten Welt – versteht, fiel auf, daß die Zwänge des Tagungsortes Simbabwe und die von ihnen ausgehende Fesselung hingenommen wurden. Gerade weil Präsident Mugabe in seiner Begrüßung den ÖRK als „Freund“ bezeichnet hatte, wäre es möglich gewesen, einen ebenfalls „freundschaftlichen“ Rat zu geben. Eine ungeschützte, sarkastische Kritik am „Diktator“ Mugabe enthielt das am Afrika-Tag aufgeführte Theaterstück einer Gruppe aus Simbabwe (!), die für ihre Identifizierung Mugabes mit den früheren Kolonialherren einstand und möglicherweise die Folgen tragen muß; der ÖRK „ließ“ kritisieren, aber hielt sich selbst heraus.

II. Struktur und Programm der Vollversammlung, oder: Ökumene zwischen Institution und Ereignis

Ich nähere mich diesem Thema zunächst durch einige Hinweise auf die wichtigsten Strukturelemente und Programmpunkte der VV. Dadurch wird auch die grundsätzliche Frage nach dem Wesen des ÖRK in den Blick kommen. Es geht also nicht nur um die Frage: Wie ist die VV in Harare abgelaufen?, sondern auch um die andere: Was ist und wie realisiert sich Ökumene überhaupt?

Der Tagesablauf sah so aus:

1. Der gemeinsame Wortgottesdienst jeden Morgen von 8–9 Uhr im großen Zelt.

2. Anschließend Bibelgespräche und Aufnahme der Themen des vorangegangenen Gottesdienstes in Gruppen (über 60 an der Zahl) in kleinen Zelten und aufgebauten Basthütten. Hier sollten Impulse aus den Gottesdiensten aufgenommen und besprochen werden, wie z. B.: Wo und wann hat Gott, der einst sein Volk durch die Feuersäule bei Nacht und die Wolkensäule bei Tag führte, seine Gegenwart in der 50jährigen Geschichte des ÖRK erwiesen?

3. Dann das eigentliche Plenum in der Great Hall: Grußworte, Vorträge, Diskussion der Vorlagen, Abstimmungen, Wahlen; bzw. – an den Tagen, an denen keine Plenarsitzungen stattfanden – die sog. Hearings: Anhörungen, Berichte und Vorschläge zu den Arbeitsbereichen des ÖRK, also Rechenschaft und Zukunftsperspektiven.

4. Zwischendurch und parallel dazu: der „Padare“ (aus der Schona-Sprache: Treffpunkt, Versammlungsort), d. h. ein unübersehbares, sich z. T. wiederholendes Programm von mehr als 500 Foren, thematischen Kleingruppen, Darbietungen, Ständen verschiedenster Initiativen. Nur einige Beispiele der diversen Angebote des Padare: Die Macht globaler Kommunikation heute, Mißbrauch von Alkohol und Drogen und die Verantwortung der Kirchen, Menschenrechte: Todesstrafe (amnesty international), Christen und Indigene (aus Norwegen, gemeint ist die Urbevölkerung der Samen), „Protestant-Orthodox Relationships“ (Bericht über die EKD-Gespräche mit der Orthodoxie), Die Kultur des Schweigens unter christlichen Landfrauen in Tamil Nadu (Indien), Bericht über die Weltkonferenz über Weltmission und Evangelisation (ÖRK), Das Eintreten der Kirchen für eine gerechte Einwanderungspolitik (Belgien), „Jesuit AIDS Project“ for Youth against AIDS (Simbabwe), Wann soll die Kirche sprechen? (Sozialethik, KEK)...

5. Abendandachten und informelle Begegnungen, z. B. im Zelt „Oase“, wo es auch etwas zu trinken gab.

Wie also realisiert sich Ökumene? Was Harare betraf, auf verschiedenen Ebenen: durch Gottesdienste; durch Formen, die unseren Synoden vergleichbar sind: Synodale bzw. offizielle Delegierte mit Stimmrecht, verschiedene Komitees, Rechenschaftsberichte, Personaldiskussionen und Wahlen, Einbringung von Änderungen vorgelegter Texte, Beschlußfassungen; dann die Anhörungen, bei denen Experten mitwirken, etwa zu den Themenbereichen Gerechtigkeit und Frieden, Einheit, Gemeinsam auf dem Weg, Lernen, Zeugnis, Solidarität; zeitweise nahm die VV den Charakter eines theologischen Kongresses an; ferner die bibelorientierten Gesprächskreise; die Initiativgruppen im Sinne eines Marktes der Möglichkeiten; und schließlich zwischen und nach allem die Kontakte und Gespräche ohne programmierte Steuerung.

Dieses Ökumene-Angebot in seiner Vielfalt zwang den Teilnehmenden das Supermarkt-Prinzip auf: zielgerichtet eigene Interessen zu verfolgen, beileibe nicht alles Interessante auswählen zu können und sich durch das Angebot auf fremde Interessen einzulassen. Vergleichen wir die Zahl der Delegierten und die Zahl der Angebote, so kommen wir praktisch auf ein Verhältnis von 2:1! Stand eine Absicht hinter dieser Struktur und wenn ja, welche?

Einmal ist der ÖRK nach seinem Selbstverständnis ein Rat von *Kirchen*, im Englischen sogar „World Council of Churches“. Das Auswahlverfahren der Delegierten stellt eindeutig klar: Sie sind in aller Form von ihren Kirchen nominiert worden. In Spannung dazu tritt aber die Tatsache, daß der ÖRK Ausdruck der ökumenischen *Bewegung* ist und sein will. Wir kennen diese Spannung aus der Ekklesiologie: Kirche als Institution und/oder Ereignis. Es ist kein Zufall, daß die eingangs zitierte Basis des ÖRK ursprünglich aus der Bewegung des CVJM stammt (1855)³. Die Regie der VV hat diese Spannung folgendermaßen zu bewältigen gesucht. Einerseits wurde klar am institutionellen Kern der VV festgehalten. Entscheidungsbefugt und stimmberechtigt waren und blieben allein die Delegierten. Sie saßen unten im Plenum, alle übrigen Teilnehmerinnen und Teilnehmer oben auf den Rängen. Insofern war der ÖRK also wirklich eine Synode, ein Kirchenparlament. Und andererseits? Ich gebe wieder ein Beispiel.

Vor allem im Vorfeld der VV hatte es, sowohl von seiten der Regierung des Gastgeberlandes wie von einigen Mitgliedskirchen, massive Kritik gegen die befürchtete Selbstdarstellung homosexueller Gruppen auf der VV gegeben. Mindestens eine Kirche, die Luth. Kirche in den Niederlanden, hatte ihre Teilnahme abgesagt wegen der vermuteten Ausgrenzung der Homosexuellen.

3 RGG³, III, 1310.

In dieser konflikträchtigen Situation hat der ÖRK, vor allem sein Generalsekretär, eine Doppelstrategie angewendet. Einerseits wurde im Sinne der „Institution“ reagiert: Die Angebote der über 500 Gruppen gehörten nicht zum „offiziellen“ Programm des ÖRK, sondern seien nur Teil des inoffiziellen Padare. Insofern gehörte der Padare also nicht zur VV. Andererseits aber heißt es im Vorwort des Programmhefts „Padare“ (über 100 Seiten, mit dem Signet des ÖRK und der VV): „Der Padare wird ein einmaliger Ort sein, an dem die Gemeinschaft unter den Christen, die sich in der ökumenischen Bewegung entwickelt hat und die mit ihr gewachsen ist, erlebt, genährt und gefeiert werden kann ... Die Vielfalt der Beiträge wird für alle eine Herausforderung darstellen. Für viele wird es eine neue Erfahrung sein, mit Menschen, denen sie nie begegnet sind, und die aus so unterschiedlichen kulturellen Kontexten, Erfahrungswelten und Wirklichkeiten kommen, gemeinsam an einem Ort zu sein. Einige werden vielleicht dazu tendieren, an diesem Ort der Begegnung zu dominieren, ihn unter Kontrolle haben zu wollen (damit es mehr wie ‚zu Hause‘ ist); andere werden vielleicht eher auf Distanz gehen oder gar diejenigen verurteilen, die ‚nicht wie wir‘ sind. In beiden Fällen würde die Gelegenheit vertan, ins Gespräch miteinander zu kommen, die Gedankenwelt, Lebensrealität und Glaubensüberzeugungen der anderen kennenzulernen und zu hinterfragen.“⁴

Auf einen Vorwurf aus dem Plenum, die Impulse des Padare würden aus den eigentlichen Beratungen der VV ausgegrenzt, hat der Generalsekretär geantwortet, allen Delegierten stünde es frei, ihre Erfahrungen aus dem Padare ins Plenum einzubringen. – Solche Versuche aber brachten kaum etwas, da es wie gesagt keine gemeinsame Erfahrungsbasis in bezug auf den Padare gab und dazu die z.T. autoritär gehandhabten Prozeduren von Wortanmeldung und -erteilung im Plenum solche Initiativen weitgehend verhinderten. (Es kam vor, daß z.B. von 25 angemeldeten Wortmeldungen nur drei zugelassen wurden.)

Der Ablauf der VV und ihre unterschiedlichen Strukturelemente spiegeln also die offene Frage: Wer repräsentiert die Ökumene? Einerseits ist seit der Gründung des ÖRK 1948 in Amsterdam die Tendenz wahrnehmbar, die institutionelle Prägung des ÖRK aufzulockern und die „Bewegungen“ einzubeziehen. Andererseits hatte gerade die VV in Harare mit dem Vorwurf zu kämpfen und ihn in gewisser Weise auch zu berücksichtigen, der ÖRK sei auf dem Wege, seine ekklesiale Substanz als „Gemeinschaft von Kirchen“, einschließlich ihrer institutionellen Verfaßtheit, aufzugeben und aufzulösen. In Harare ist dieser Konflikt gleich zu Anfang der

4 Padare, Harare 1998, S. 5.

Plenardiskussionen dadurch zu Tage getreten, daß die Kritik an der „Öffnung“ des ÖRK mit der Berufung auf die „eigene Geschichte“ begründet wurde.

III. Die eigenen Geschichten und die gemeinsame Geschichte

Unmittelbar nach der Rückkehr aus Harare hatte ich am 4. Advent 1998 in Erlangen den Universitätsgottesdienst zu halten – Predigttext: der „englische Gruß“, Lk 1. Das „Ave Maria“ ist nach dem Römischen Meßbuch der Zentraltext „An den Festen der allerseligsten Jungfrau“: „Ave, Maria, gratia plena; Dominus tecum: benedicta tu in mulieribus“. Wer diesen Satz aus dem Evangelium nur auf lateinisch zitiert, kann damit „protestantische“ Reaktionen auslösen. Es gibt eine konfessionelle Identität, die das gemeinschristliche Zeugnis der Hl. Schrift nicht mehr wahrnehmen kann, weil in ihm ein Identitätsmerkmal der anderen Konfession gesehen wird, also aus bayerisch-evangelischer Sicht: „Ave Maria ist katholisch“. Die *eigene* Geschichte dient dann zur Abgrenzung gegen die anderen mit *ihrer* Geschichte.

Eben das ist in Harare gleich zu Anfang im Plenum geschehen, und zwar bei einer Diskussion über den vorgelegten Text einer Grundsatzklärung mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK“. In den Text führte der alte und dann neu-gewählte Moderator, d. h. der Vorsitzende des Exekutivkomitees ein: Seine Heiligkeit Catholicos Aram I. von der Armenischen Apostolischen Kirche (Cilicien) aus dem Libanon. Er würdigte den Text als eine „fresh articulation“ der ökumenischen Vision, die zweierlei ausdrücken solle: die Treue zur Botschaft des Evangeliums („remain faithful to the gospel message“) und die Antwort auf die Nöte und Erwartungen aller (!) („be responsive to the needs and aspirations of all“). Die anschließende Debatte zeigte: Der Bezug auf das gemeinsame Evangelium trat zurück hinter der Kritik, die eigenen Erwartungen würden zuwenig oder gar nicht berücksichtigt.

Father Vsevolod Chaplin, Delegierter der Russischen Orthodoxen Kirche, die statt mit 25 nur mit fünf – nicht kirchenleitenden – Personen vertreten war, brachte mit seiner ersten Wortmeldung sogleich Schärfe in die Diskussion. Die Beteiligung bzw. Nichtbeteiligung der orthodoxen Kirchen am ÖRK sei kein orthodoxes, sondern ein ökumenisches Problem. Im ÖRK herrsche eine Dominanz der aus der westlichen Reformation hervorgegangenen Kirchen. Der Liberalismus und die Fixierung des ÖRK auf das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten, so rief er aus: „That ist your

story, that is not our story!“ Die Verwendung inklusiver Sprache und die Frauenordination seien „Blasphemie“. In gemäßigterem Ton, aber in der Sache ebenso kategorisch, sekundierte Dr. Hilarion Alfeyew, ebenfalls Delegierter der Russischen Orthodoxen Kirche. Er bezweifelte, daß das „gemeinsame“ Dokument Orthodoxie und andere Mitgliedskirchen wirklich zusammenbringen könnte. Denn einerseits sei die Russische Orthodoxe Kirche die größte Mitgliedskirche des ÖRK (100 Millionen Mitglieder); andererseits betonte er: „Die Orthodoxen können die Tagesordnung des ÖRK nicht beeinflussen, denn wir sind eine Minderheit. Wie steht es mit der Verehrung Mariens oder der Ikonen?! Das kann nicht diskutiert werden, denn sie sind kirchentrennend [divisive]. Aber wie steht es mit inklusiver Sprache und der Frauenordination? Sind die nicht kirchentrennend?!“

Darauf reagierte die anglikanische Pfarrerin Rose Hudson-Wilkin (Church of England): „Worin besteht das Problem? Es scheint mir, wir sind soweit heruntergekommen, daß wir sagen: ‚Meine Kirche ist größer als deine‘, oder: ‚Ich habe mehr Geld als du‘, oder: ‚Meine Kirche hat diese lange und wichtige Tradition‘. Aber worum es bei dem allen wirklich geht, das ist Macht.“ Im Gegensatz zur Äußerung „eure Geschichte ist nicht unsere Geschichte“ berief sie sich auf Erfahrungen aus dem Abschlußfestival der Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen (dieses hatte unmittelbar vor der VV stattgefunden): „Da haben wir genau das Gegenteil gesagt: Deine Geschichte ist meine Geschichte.“

Andere beklagten angesichts des bevorstehenden Milleniums eine zunehmende „Entspiritualisierung“. Die transnationalen Konzerne, die Informationstechnologie schufen mit ihren Globalisierungstendenzen Einheit „auf Kosten menschlicher Werte“ (ein Votum aus Indien). Aus Kenia kam eine Wortmeldung, die auf die unterschiedliche Lage der Mitgliedskirchen aufmerksam machte: „Einige von uns sind noch in der Peripherie und nicht im Zentrum. Es müssen Räume geöffnet werden für die Jugend, die Frauen, und offene Räume für die Kirchen an der Peripherie ...“

Auch Mitglieder der deutschen Delegation haben versucht, einen Aspekt aus der geschichtlichen Erfahrung ihrer Kirchen einzubringen. Dies geschah bei der Beratung einer Vorlage über den Status von Jerusalem und die Forderung, daß alle drei betroffenen Religionen Zugangsrecht zu ihren Heiligen Stätten haben müßten – also ein religionspolitischer Text. Es hieß darin: „Jerusalem ist eine heilige Stadt für drei monotheistische Religionen – Judentum, Christentum und Islam.“ (Es wäre m. E. nötig gewesen, schon diese Gleichstellung zu hinterfragen: Ist Jerusalem eine heilige Stadt für alle Christen in demselben Sinn wie für Juden und Muslime?) Es wurde seitens der deutschen Delegation versucht, in diesem Text wenigstens einen

Satz oder Halbsatz unterzubringen, der das besondere Verhältnis des Christentums zum Judentum und zu Israel benennt – vor allem im ersten Abschnitt, der unter Verweis auf die Geschichte Christi von der Zentralität dieser Stadt für den christlichen Glauben spricht, ohne mit einem Wort auf das Jude-Sein Jesu und seiner Jünger zu rekurrieren. Es heißt nur: Jerusalem ist der Ort, „an dem 2000 Jahre lang treue Christen ein lebendiges Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums gegeben haben. Durch diese ‚lebendigen Steine‘ werden die biblischen Stätten lebendig erhalten.“ – Aber die Initiative aus Deutschland blieb ohne Erfolg. Ich vermute, die Erklärung der bayerischen Landessynode vom November 1998 zum Verhältnis von Christen und Juden hätte in Harare keine Chance gehabt.

Dieser hier nur kurz geschilderten Diskussion liegt das ökumenische Problem zugrunde, das ich mit der Überschrift dieses dritten Abschnitts andeuten wollte: Wie verhalten sich unsere eigenen Geschichten, unsere Glaubensgeschichten, zu den Geschichten der anderen und beide zu der uns Christen gemeinsamen Geschichte? Bei dieser Frage geht es um die Frage nach der Quelle christlicher Identität. Woraus wird sie gespeist?

Nach meinen Erfahrungen in Harare antworte ich so: Christliche Ökumene beruht darauf, daß wir Christen eine gemeinsame Geschichte haben. So sagte Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien in seinem Eröffnungsreferat mit dem Titel „Anamnesis“: „Die Kirche bleibt stets die Gemeinschaft, die sich erinnert“ an die Taten Gottes: „*Anamnesis ... defines our Christian identity*“. Aber es sind die besonderen, die eigenen Geschichten, die die gemeinsame Geschichte oft verdrängen. Ökumene wird leicht zur Auseinandersetzung darüber, ob und wie die eigene Geschichte vorkommt. Das war auch bei der hitzigen Auseinandersetzung über die verschiedenen Entwürfe der „Botschaft“ der VV ganz deutlich. Natürlich sollten und wollten die Christen Afrikas mit ihrer Geschichte darin vorkommen. Dann sollten die Frauen, gerade nach Abschluß der Frauendekade des ÖRK, vorkommen mit ihrer besonderen Geschichte, und auch die verschuldeten Länder mit ihrer Geschichte, dann die Forderung nach einem Schuldenerlaß, aber auch die Urvölker mit ihrer Geschichte – so viele verschiedene Kirchen und Menschen mit ihren besonderen, je eigenen Geschichten.

Manchmal scheinen sich diese einzelnen Geschichten gegenseitig auszuschließen. Mit dem, was wir als unsere Geschichte erzählen, bestimmen wir ja uns selbst, sagen wir, wer wir sind und nicht sind. Wir unterscheiden uns mit unserer Geschichte von den anderen mit ihrer Geschichte. – Abgesehen davon, daß bei der Diskussion über die Botschaft „Erfahrungsbericht“ und „Botschaft“ verwechselt wurden und die Entschlossenheit fehlte, sich auf zwei oder drei markante Aussagen zu beschränken – „dann hätten wir ja gar

nicht nach Harare zu kommen brauchen“, hieß es gegenüber einem solchen „nichts sagenden“ (!) Entwurf –, zeigte sich, daß die Formulierung des Titels der erwähnten Grundsatzklärung „*Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis...*“ der Realität entsprach: *Das gemeinsame Verständnis gibt es gegenwärtig nicht, und die Zukunftsperspektive „auf dem Weg“ läßt auch nur ein gemeinsames Verständnis erwarten.*

IV. Gemeinschaft: die Gottesdienste und das Motto der Vollversammlung

Die gemeinsame Geschichte wäre leicht aus dem Blick geraten, wenn nicht die täglichen Morgengottesdienste gewesen wären. Eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn gibt es zwar immer noch nicht. Aber es gab doch jeden Tag den feierlichen „Einzug des Wortes Gottes“, das Herauftragen der Bibel auf die Stufen des Altars – übrigens für die Kundigen nicht nur eine Anleihe bei der orthodoxen Liturgie, sondern Ausdruck der jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes. Dann folgten die Schriftlesungen, die Gebete, die Lieder (aus Ländern aller Kontinente und den verschiedenen liturgischen Traditionen) und immer wieder die mitreißenden Chöre aus Afrika. Da war grenzüberschreitende Gemeinschaft, und die Verschiedenheit war Ausdruck des Reichtums dieser Gemeinschaft, an dem alle teilhatten. Alle hörten, beteten, alle sangen mit. Niemand war ausgeschlossen.

Dieser Reichtum der Verschiedenheit war so groß, daß jedenfalls ich es gar nicht als Mangel empfunden habe, daß bei diesen täglichen Morgengottesdiensten das fehlte, was nach evangelischem Verständnis dazugehört: die Predigt! Wenn die Botschaft der Hl. Schrift – im Wort der Schriftlesungen – in eine Verbindung mit den Einzeltraditionen in Liturgie, Lied, Gebet tritt, dann verdunkeln oder verdecken die Einzelgeschichten die eine gemeinsame Geschichte nicht. Sondern die gemeinsame Geschichte macht die Einzelgeschichten transparent, so daß sie miteinander die gemeinsame Geschichte auslegen – nicht exklusivistisch, sondern partizipatorisch.

Das ist für mich am Anfang jedes Tages mit seinen folgenden Debatten und Kontroversen Nahrung und Trost gewesen. So konnten wir „sichtbare Einheit“, wenn auch fragmentarisch, erfahren. Die Einzelgeschichten dienten dem Zeugnis der einen Geschichte Gottes mit den Menschen.

Diese in den Gottesdiensten erfahrbare Gemeinschaft sei deshalb betont, weil im Sonntagsblatt, der Evangelischen Wochenzeitung für Bayern – in einem der wenigen Berichte über Harare –, zu lesen war (20. 12. 1998):

„Fast schon gebetsmühlenhaft wird von manchen Teilnehmern auf die Bedeutung der Gottesdienste für die Vollversammlung hingewiesen.“ Ich habe mich über diesen abschätzigen Satz geärgert. Einmal, weil hier ein Klischee aus einer anderen Religion herhalten muß. Warum nimmt der Autor nicht einen Vergleich aus der christlichen Gebetstradition, etwa den Rosenkranz (mit Ave Maria!) oder die Litanei (nach Luther: EG 192)? Wiederholungen gibt es doch auch in der christlichen Gebetspraxis. Vor allem aber, weil dieser Kommentar kein Wort über die Bedeutung der Hl. Schrift als Grund und Ausdruck ökumenischer Gemeinschaft verlor, wie sie in den Gottesdiensten in Harare erlebt wurde.

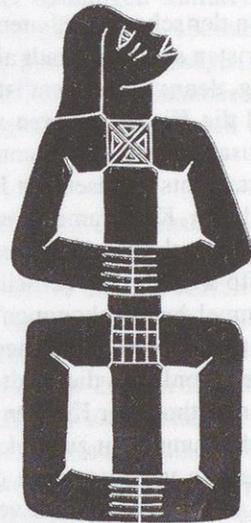
Es ist ja richtig – und schmerzlich: Unter den Mitgliedskirchen des ÖRK gibt es kein gemeinsames Abendmahl. Wer in Harare kommunizieren wollte, war an den Sonntagen in die Ortsgemeinden eingeladen und konnte das Abendmahl anglikanisch, methodistisch und orthodox feiern, und diese Möglichkeit bestand auch an den Werktagen morgens um 6.30 Uhr in der Kapelle der Universität. Eine solche *itio in partes* ist, so wenig wir uns damit abfinden können, immerhin ein realistisches Spiegelbild der gegenwärtigen Situation und gaukelt kein Trugbild vor. Die Frage ist, wie wir mit dem „Rest“ umgehen, d. h. wie wir das einschätzen, was ökumenisch schon ist und was wir haben. Ist also wegen der ausstehenden Abendmahlsgemeinschaft das, was ich die „kleine“ sichtbare Einheit nennen möchte – die Einheit aufgrund der gemeinsamen Gottesdienste und der gemeinsamen Praxis („praktisches Christentum“), die Einheitserfahrung aufgrund der gemeinsamen Geschichte – ist das alles deshalb gar nichts?!

Es gibt eine verbreitete Tendenz, Ökumene lediglich in bezug auf ihre Defizite zu beschreiben, auch bei uns in Deutschland. Das, was nicht ist, interessiert mehr als das, was ist. Und dann gerät die schon bestehende Einheit und die mit ihr gegebene Chance ganz aus dem Blick.

Ein aufmerksamer Beobachter der hiesigen Berichterstattung über Harare hat mir gesagt: In vielen Berichten wurde das Motto der VV nicht einmal erwähnt. In der Tat – auch der vorhin genannte ganzseitige Artikel im bayerischen Sonntagsblatt (Titel: „Der alte Glanz trägt nicht mehr“) nannte das Motto an keiner Stelle. Dabei ist es in Harare trotz allen Streits so etwas wie der omniprésente Ausdruck der „corporate identity“ des ÖRK gewesen. Daher nun einige Bemerkungen über das Motto. Es lautete: „Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung.“

Auch das Logo der VV muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Dieses hatte ebenfalls eine eigene Geschichte. Aber sie wurde – fast wie durch ein Wunder – zu einer gemeinsamen Geschichte. Zunächst nämlich hatte die Zentrale in Genf ein ziemlich abstraktes Logo mit schwingenden

Bändern, einem Kreis und in zarten Farben herausgegeben. Dann aber hatte sich der Bildhauer und Graphiker aus dem Volk der Schona, Chaz Mvinyane-Davies, ans Werk gemacht. Er schuf eine Steinplastik, 1,5 m hoch. Sie wurde zum Blickfang im Plenarsaal, sie beherrschte in zahllosen Abbildungen die ganze VV. In der Vollversammlungszeitung vom 11. 12. 1998 hieß es treffend: „Chaz is all over the Campus“. Diese Plastik hat das ursprüngliche Logo ganz verdrängt und ist das Symbol von Harare geworden. Von dieser afrikanischen Plastik aus, dieser Menschengestalt, die ganz schwarz, vor allem aber: ganz Ohr ist, läßt sich auch das Motto der VV verstehen. Zum erstenmal in der Geschichte des ÖRK hatte die VV in Harare eine Aufforderung als Leitwort, einen Imperativ – und gleich einen doppelten. Beide Aufforderungen sind zwar gut biblisch. Kehrt um, das ist der Ruf Jesu zur Buße. Seid fröhlich in Hoffnung, das ist eine Aufforderung des Apostels Paulus an die christliche Gemeinde. Beide Imperative aber stehen nicht für sich, sondern sind Folgen, Folgerungen, Konsequenzen. Der erste setzt die Ansage Jesu voraus: Das Reich Gottes ist herbeigekommen (Mk 2,15 par); der zweite die Offenbarung des Evangeliums als seligmachende Kraft Gottes (Rm 12,12; 1,16). Deshalb: Kehrt um zu Gott; deshalb: seid fröhlich in Hoffnung. Erst spricht Gott zu uns in Christus, dann kommt der Glaube aus dem Hören auf dieses Wort Gottes. Unser Umkehren und unsere Freude sind angewiesen darauf, daß Gott sich uns zuwendet. Eben dies zeigt die Skulptur schlicht und ganz eindringlich. Gott macht den Anfang mit der Geschichte, die unsere gemeinsame Geschichte geworden ist und (wieder) werden soll. So gesehen paßt das Motto wirklich für das Jubiläum einer ökumenischen Versammlung.



V. Ein verdeckter Konflikt: die Benutzung biblischer Aussagen

Der Hinweis auf die biblisch orientierten Gottesdienste und auf das biblische Motto der VV könnte so verstanden werden, als sei die ganze VV biblisch geprägt gewesen. Inwiefern dieser Eindruck zu Recht besteht, sei einmal offengelassen. Statt dessen sei auf ein hermeneutisches Problem hingewiesen, das m. W. in Harare bei aller Berufung auf die Bibel gar nicht angesprochen wurde: Welche Funktion hat die Berufung auf die Bibel in den Verhandlungen gehabt? Es geht hier, vereinfacht gesagt, um die Frage: Hat die Bibel uns in der Hand, oder haben wir sie in der Hand? Ist sie unser Gegenüber oder benutzen wir sie nach Bedarf und Belieben? Wenn wir die Zeit- und Ortsgebundenheit biblischer Aussagen wahrnehmen – wie gehen wir mit dieser Kontextualität um? Es würde lohnend sein, einmal den Schriftgebrauch der VV zu untersuchen. Weshalb von einem verdeckten, d. h. nicht reflektierten Konflikt bei der Berufung auf biblische Aussagen gesprochen werden kann, sei nun an drei Beispielen gezeigt.

1. In der schon erwähnten Erklärung zum Status von Jerusalem heißt es, für Christen sei diese Stadt als Ort der Christusgeschichte von zentraler Bedeutung, denn: „Jerusalem ist (!) der Ort, an dem die Gabe des Geistes gegeben und die Kirche geboren wurde.“ Es ist also die irdische, historische Stadt Jerusalem gemeint. Dann heißt es weiter: „Für die Schreiber des Neuen Testaments repräsentiert Jerusalem die neue Schöpfung ... und ‚dort‘ („there“ nach der King-James-Version) wird der Tod nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen“ (Offb 21,4).“ Die Verheißung des „neuen (!) Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabgekommen“, – diese Verheißung wird unvermittelt auf das heutige Jerusalem bezogen, den Mittelpunkt des israelitisch-palästinensischen Konflikts, die Stadt mit den vielen „Heiligen Stätten“ christlicher, vor allem orthodoxer Kirchen und ihren Rechtsansprüchen. Die eschatologische Verheißung dient zur Bekräftigung politischer Forderungen. Um dieser Forderungen willen werden die Aussagen über das himmlische Jerusalem auf das irdische Jerusalem von heute bezogen, und zwar so, daß sie als Aussagen über das „neue“ Jerusalem unkenntlich werden. Daß in Offb 21 von einem „totalen Neuanfang“ die Rede ist, von Gottes Erschaffung eines neuen Kosmos, so daß das „Erste“, nämlich die alte Welt, nicht mehr sein wird, daß in der Offb von Jerusalem nur hier und in 3,12 gesprochen wird und zwar beide Male eindeutig im Sinne der neuen, endzeitlichen Gottesstadt, daß die Offb der irdischen Stadt den Namen Jerusalem konsequent vorenthält, weil es aufgehört hat, Gottes Stadt zu sein und „statt dessen das Wesen

der großen gottfeindlichen Stadt angenommen hat (vgl. 11,8)⁵ – dies alles wird ausgeblendet, um das irdische mit dem himmlischen Jerusalem identifizieren zu können.

2. Beispiel: Eine der Padare-Gruppen zum Thema Homosexualität hatte ein Referat mit Diskussion über das Thema „Change is possible“ angeboten. Ich vermutete zunächst, der „Wandel“ beziehe sich auf eine veränderte Einstellung zu den Homosexuellen. Aber das war nicht gemeint, sondern es ging um den Versuch des Nachweises, Homosexuelle könnten ihre Prägung bzw. Orientierung loswerden. In diesem Sinne wurde von der Referentin, einer deutschen Ärztin, argumentiert. Nach 20 Minuten kam es zu aggressiven Ausbrüchen im Publikum: Schreien, Fluchen, Türen-Schlagen. Nach einer gewissen Beruhigung begann eine Art Diskussion über die Frage: Was sagt eigentlich die Bibel über Homosexualität? Einer aus dem Publikum ergriff das Wort: „Ich habe die Bibel genau studiert. Alle Aussagen der Bibel über Homosexualität sind aus dem damaligen Kontext zu verstehen, sie sind von der Zeit abhängig und von der damaligen kulturellen Situation. Es sind also kontextuelle Aussagen, die für uns heute überhaupt keine Bedeutung mehr haben.“ – Die Einschätzung biblischer Aussagen als „kontextuell“ diente also dazu, sich von biblischen Texten zu distanzieren: Biblische Aussagen sind irrelevant, weil und wenn sie als kontextuell bedingt eingestuft werden können.⁶

3. Beispiel: Die Forderung nach einem Schuldenerlaß für die ärmsten Länder. Diese Forderung wurde veranschaulicht durch eine Demonstration. Die Delegierten zogen mit einer Kette aus Papprollen außen um die Versammlungshalle herum: „Durchbrecht die Kette der Verschuldung!“ Die biblische Begründung für diese Initiative und die entsprechenden Verhandlungen und Beschlüsse im Plenum war das Erlaßjahr in Lev 25. Ein Beschluß begann so: „Laßt die Trompete erschallen: Ein Aufruf zum Erlaßjahr (a Jubilee-Call) zur Beendigung der Strangulation der verarmten Völker durch Schulden“, und weiter: „Entsprechend der Sabbat-Erlaßjahr-Vision appelliert die 8. Vollversammlung an die Führer der G-8-Nationen“, und dann folgten die Forderungen – ich nenne nur die erste: „... die Schulden der ärmsten Länder zu streichen, so daß sie unbelastet (fresh) in das neue Millennium eintreten können“. Das Jahr 2000 soll für die Armen als „Jobel-

5 Vgl. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich 1984, S. 198f.

6 Vgl. zum Thema: J. Roloff, Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik, in: Lutherische Kirche in der Welt, Erlangen 46/1999, S. 31–54.

jahr“ in die Geschichte eingehen. – Hier geschah also das genaue Gegenteil von Beispiel 2. Denn was bei 3. Mose 25 doch auf der Hand liegt, die Zeitgebundenheit, die Ortsbezogenheit und der Sitz in der religiösen Tradition, das wird gar nicht reflektiert, sondern in unmittelbarer, direkter, wörtlicher Übertragung als soziopolitische Handlungsanweisung instrumentalisiert. Kein Gedanke hier an eine Ermäßigung des verbindlichen Charakters der alten Texte durch den Hinweis auf ihre Kontextualität.⁷

Diese unterschiedliche Verwendung biblischer Texte – zugespitzt gesagt: je nach Bedarf – stellt ein unreflektiertes Konfliktpotential in der Ökumene dar. Das himmlische Jerusalem wird mit dem heutigen Jerusalem gleichgesetzt, die Kontextualität entzieht den biblischen Aussagen – Beispiel 2 – den normativen Anspruch, und umgekehrt können sie – Beispiel 3 – in geradezu fundamentalistischer Manier als Gebot zitiert werden, das nicht nur die Christen, sondern die Weltmächte verpflichtet. Was offenbleibt, ist die Frage nach den Kriterien, die einen solch inkonsistenten Bibelgebrauch steuern, wenigstens dann, wenn die Heranziehung biblischer Aussagen nicht nur rhetorische Verzierung von Forderungen sein soll, die einer biblischen Begründung eigentlich gar nicht bedürfen, und auch dann, wenn die Distanzierung von biblischen Texten mit deren Kontextualität gerechtfertigt wird. Was bei einem Vergleich der genannten Beispiele auffällt, ist jedenfalls die Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit des Schriftbezugs.

Ein Aspekt möglichen ökumenischen Konfliktpotentials hinsichtlich der Bibelauslegung ist aber noch gar nicht erwähnt. Es zeichnete sich in Harare nämlich eine überraschende Allianz ab. Bekannt ist der energische Widerstand vor allem der russischen Orthodoxie gegen das Einströmen missionierender evangelikaler Gruppen und deren Motiv, sie müßten „Christus im gottlosen Rußland oder gottlosen Georgien verkündigen“, so der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim ÖRK, Dr. George Tssetsis. Im ÖRK wird dieses Problem unter dem Stichwort „Ablehnung des Proselytismus“ verhandelt. Aber trotz großer Differenzen zwischen Evangelikalen und Orthodoxen in vielen Bereichen „gelingt es uns, in einigen Dingen zusammenzufinden“. Es gibt, so Tssetsis, eine „Liebesgeschichte zwischen Orthodoxen und Evangelikalen“, die sich bereits auf der 7. VV in Canberra deutlich anbahnte: in der Allianz gegen die Deutung des Hl. Geistes durch die ko-

7 Vgl. zum Thema des Erlaßjahres und der Frage seiner historischen Realisierung: Eckart Otto, „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...“ Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne, in: J. Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, S. 107–145.

reanische Theologin aus den USA, Frau Chung Nyun Kyung. Eine Basis der Verständigung zwischen Orthodoxen und Evangelikalen sei, so hieß es nun in Harare, die Übereinstimmung in der Grundregel: „Wir werden nicht höflich zueinander sein. Höflichkeit verdeckt die Realitäten und löst überhaupt nichts.“ Und ich vermute, gerade hinsichtlich des Schriftverständnisses werden beide ihre dogmatische Nähe herausstellen – als gemeinsame Front gegen die übrigen „liberalen“ westlichen Kirchen im ÖRK mit der Prägung ihrer Hermeneutik durch die europäische Aufklärung und die historisch-kritische Textinterpretation.

VI. Welche Ökumene repräsentiert der ÖRK?

Unter dieser Fragestellung seien einige Beschlüsse des ÖRK genannt und kommentiert, die seine künftige Arbeitsweise und Struktur betreffen.

1. Zunächst aber ein genereller Hinweis: Das Schwergewicht des ÖRK hat sich seit der ersten VV 1948 in Amsterdam vom Norden in den Süden verschoben. Das läßt sich an einem Vergleich der Delegierten-Zahlen und der durch die Delegierten vertretenen Kirchen zeigen. 1948 waren Europa und Nordamerika durch 87 Kirchen vertreten, der „Rest“ der Welt durch 54. Fünfzig Jahre später, in Harare, war das Verhältnis umgekehrt, nämlich 92:250. Die Zahl der Mitgliedskirchen aus dem Süden überwiegt die der Kirchen aus dem Norden um mehr als das Zweieinhalbfache. Ich verbinde diese Zahlenangaben mit der vielleicht vereinfachenden Beobachtung: Je kleiner eine Kirche ist und je weiter entfernt vom ökumenischen Zentrum in Genf sie lebt, desto wichtiger ist der ÖRK für sie. Wir in Europa könnten auch ohne den ÖRK leben und tun es z.T. auch, weil wir die Mittel und die menschlichen Ressourcen haben, unsere eigene Ökumene zu machen: Es gibt „Leuenberg“, die ACK, die KEK, institutionelle evangelisch-katholische und evangelisch-orthodoxe Beziehungen. Wo hingegen christliche Kirchen in extremer Minderheit und isoliert voneinander existieren, erhält die Zugehörigkeit zum ÖRK einen ganz anderen Rang.

2. Bekanntlich ist die Römisch-katholische Kirche nicht Mitglied im ÖRK, trotz bestehender offizieller Arbeitsbeziehungen zur ÖRK-Abteilung Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order). Daß die Georgische, die Bulgarische und jetzt auch die Russische Orthodoxe Kirche ihre Mitgliedschaft im ÖRK gekündigt bzw. ausgesetzt haben, ist ebenfalls bekannt. Die

die Russische Orthodoxe Kirche betreffende Meldung kam am 15. 1. 1999 in den Hauptnachrichten. Weniger im Bewußtsein ist die Tatsache, daß eine große Zahl von Pfingstkirchen, auch von evangelikalen Kirchen, aber auch reformierte und lutherische Kirchen keine Mitglieder im ÖRK sind. Die Mitgliedschaft im ÖRK rekrutiert sich also vor allem aus der Mehrheit von aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und aus den verbliebenen orthodoxen Kirchen, die ja erst 1961 dem ÖRK beigetreten waren. Der ÖRK repräsentiert also eine Teil-Ökumene. Und das Bild dieser Ökumene ist auch dadurch beeinflußt, daß – außer in bezug auf die Orthodoxen – die Frauen-, Jugend- und Laienquote gilt. Diese quotierte Ökumene ihrerseits unterscheidet sich noch einmal, also innerhalb des ÖRK, von den Delegationen der im ÖRK verbliebenen Orthodoxen, nämlich dadurch, daß die Quotierung die Zahl der beteiligten kirchenleitenden Personen und der Ordinierten beträchtlich zurückgeschraubt hat zugunsten von Delegierten mit geringen ökumenischen Vorerfahrungen. Und Theologieprofessorinnen oder -professoren sind unter den Delegierten äußerst rar geworden (in der 33-köpfigen deutschen Delegation außer Bischof Huber nur ich selbst).

3. Die Nichtmitgliedschaft der genannten Kirchen und die zunehmende Distanzierung der Orthodoxen vom ÖRK haben in Harare zu zwei nicht unumstrittenen Beschlüssen geführt. Im Blick auf die Orthodoxen hat die VV die Bildung einer besonderen Kommission beschlossen, die sich mit den gestörten Beziehungen zu ihnen befassen soll. Die eine Hälfte der Kommissionsmitglieder soll von den orthodoxen Kirchen, die andere vom Exekutivkomitee des ÖRK benannt werden. Möglicherweise aber wird diese gut gemeinte, nämlich auf die Reintegration der Orthodoxen abzielende, Initiative sich kontraproduktiv (für den ÖRK) auswirken. Denn nur wenige Stunden nach diesem Beschluß, also noch in Harare, erklärte die russische orthodoxe Delegation, sie würde ihre Mitwirkung im Zentralkomitee des ÖRK ruhen lassen, solange die genannte Sonderkommission arbeite. Eben diese Ankündigung ist durch den genannten Beschluß der Russischen Orthodoxen Kirche vom 15. 1. 99 umgesetzt worden.

4. Ein weiterer Beschluß der VV betraf die Errichtung eines „Forums christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“. Ziel ist die Schaffung eines ökumenischen Runden Tisches, an dem gleichberechtigt auch Nichtmitgliedskirchen Platz nehmen können und sollen, also: die Römisch-Katholische Kirche, die ausgetretenen orthodoxen Kirchen, Pfingst- und Evangelikale Kirchen, regionale ökumenische Organisationen (wie die KEK), konfessionelle Weltgemeinschaften (LWB, RWB, Baptistischer und Me-

thodistischer Weltbund), ferner internationale ökumenische Organisationen. Auch hier war das Motiv für die Errichtung eines solchen Forums verständlich: die Nichtmitgliedskirchen dem ÖRK anzunähern und die Schwelle zu senken, also die jeweiligen kirchenrechtlichen, dogmatischen, liturgischen und traditionsbestimmten Selbstverständnisse der „Außenstehenden“ zu respektieren. Aber auch hier gab es deutliche Kritik und Anfragen von verschiedenen Seiten: Schafft sich der ÖRK durch das „Forum“ nicht eine Parallelstruktur, die ihn selbst schwächt? Kommt es durch eine solche „Zweite Kammer“ möglicherweise zu einer Art „Zwei-Klassen-Ökumene“? Eine Delegierte aus Uganda (Anglican Church) zog folgenden Vergleich: Der ÖRK gleicht einem Ehemann, der mit seiner Frau und seinen Kindern nicht zurechtkommt und sich daher ein neues Haus baut und eine neue Familie gründet: „Nach einer 50jährigen Ehe gelingt es dem Ehemann nicht, einen Konsens in seinem Haus zu erreichen, und so sucht er nach einer weichen Lösung (soft option).“ Wird also die künftige Ökumene umfassender werden, aber um den Preis ihrer bisherigen Verbindlichkeit? Die Zukunft muß es weisen.

In diesen zwei Beschlüssen zeigt sich die Problematik, die den ÖRK von Anfang begleitet hat, und die schon im Namen des ÖRK enthalten ist. Die erwähnte Basis definiert den ÖRK als eine „Gemeinschaft von Kirchen“, also ohne bestimmten Artikel, nicht als Gemeinschaft „der“ Kirchen. Diese realistische Selbsteinschätzung kommt in der deutschen Selbstbezeichnung Ökumenischer Rat *der* Kirchen nicht zum Ausdruck, auch nicht in der englischen Version *World Council of Churches*, in der ein bestimmter Artikel zwar fehlt, aber „ökumenisch“ durch „Welt“ ersetzt ist, und noch weniger in der häufig verwendeten deutschen Rückübersetzung „Weltkirchenrat“. Schon am Namen zeigt sich die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit – zwischen dem Anspruch des ÖRK, alle christlichen Kirchen zu repräsentieren, und der Wirklichkeit einer Ökumene, die de facto nur einen Teil der christlichen Kirchen umfaßt und vertritt. Der ÖRK möchte größer sein als er ist, aber die Ökumene ist umfassender als die Mitgliedschaft im ÖRK. Es ist auch zu fragen, ob der ÖRK sich der Konsequenzen bewußt ist, die ein „Erfolg“ des Forums mit sich brächte. Wenn etwa die Römisch-Katholische Kirche dem ÖRK wirklich beitreten würde und also der jetzige ÖRK in dem Forum aufginge, dann verlöre der ÖRK seine protestantisch-orthodoxe Prägung. 60 % der Weltchristenheit ist römisch-katholisch, bzw. 600 Millionen römisch-katholische Christen stehen den 400 Millionen gegenüber, die der ÖRK gegenwärtig repräsentiert. Der ÖRK würde also sein jetziges Gesicht verändern und zu einem Rat von Kirchen

werden, der mehrheitlich römisch-katholisch geprägt sein würde und bei dem Orthodoxe und Protestanten eine Nebenrolle spielten. Die Klage der Orthodoxen, sie wären immer in der Minderheit, würde dann auch von den Protestanten aller Couleur angestimmt werden. Aber solche Perspektiven waren in Harare nicht im Blick. Nur ein römisch-katholischer Beobachter machte die mehrdeutige Bemerkung: „Wer auf den Rücken des Tigers treten will, der soll sich seine nächste Bewegung sehr genau überlegen.“

VII. Die Deutschen und der ÖRK

Wie wurde die deutsche Delegation in Harare angesehen? Wenn ich verschiedene Reaktionen zusammenfasse, so muß ich antworten: Sie wurde bewundert, und sie löste Ängste aus – etwa angesichts der Tatsache, daß die deutschen Mitgliedskirchen im ÖRK 3% der Delegierten stellten (33 von 960), aber fast 50% des gesamten ÖRK-Haushalts von den deutschen Mitgliedskirchen aufgebracht wird. Von den 33 EKD-Delegierten waren die Mehrheit Frauen: 18. Und bei den von unserer Delegation nominierten fünf Personen für das Zentralkomitee des ÖRK handelte es sich um vier Frauen und einen Mann (Frau Bobsien, Jugenddelegierte aus Württemberg; Frau Dr. Kässmann aus Hessen-Waldeck; Frau Kronshage aus Westfalen; Frau Sup. Krüger aus Thüringen und Herr Bischof Huber aus Berlin). Diese allseits bewunderte Quote war es auch, die bei den Wahlen der acht Präsidenten des ÖRK dem deutschen Kandidaten für Europa, Bischof Renz aus Stuttgart, wichtige Stimmen aus dem Süden einbrachte. „Die Deutschen haben ihr Frauen-Soll mehr als erfüllt, daher laßt uns für den deutschen Vorschlag stimmen und Bischof Renz zu einem der Präsidenten wählen“, hieß es in einem Diskussionsbeitrag einer Delegierten aus Ozeanien.

Bedrohlich erschien – allein schon aufgrund der Sitzordnung im Plenum – die Größe der deutschen Delegation: 33 Personen in einer langen Reihe, 34, wenn, was manchmal geschah, Herr Dr. Enz als Mennonit aus Heidelberg hinzugezählt wurde. Wenn etwa die Delegation geschlossen stimmte und die roten Stimmkarten erhob, wirkte das wie massive Blockbildung. Daß es so war, hatte zwei Ursachen: die Regie des ÖRK und die Rolle der EKD. Beides sei hier kurz erläutert.

1. In Amsterdam 1948 waren die Kirchen mit ihren Delegierten konsequent unter ihren Ländern aufgeführt worden, es galt also die Staatsbürgerschaft! Unter „Deutschland“ damals z. B. die Altkatholiken, die Ev. Brüderunität,

die Ev. Kirche in Deutschland, die Methodistische Kirche in Deutschland. (Nur interessehalber einige Namen aus der EKD-Delegation von 1948: Otto Dibelius, Hermann Ehlers, Walter Freytag, Hanns Lilje, Hans Meiser, Martin Niemöller, Wilhelm Niesel, Edmund Schlink, Rudolf Smend, Reinhold von Thadden-Trieglaff, Erik Wolf, Ernst Wolf, Theophil Wurm.) Bei der Anordnung stand also das Nationalprinzip über dem Konfessionsprinzip. Die Delegierten wurden nicht nach der Konfession (also etwa alle Lutheraner zusammen), sondern nach der Nation geordnet.

Das „Who is Who?“ der VV in Harare führt die Delegierten nach Weltregionen geordnet auf (also Afrika, Asien usw.) und innerhalb dieser Klassifizierung alphabetisch nach der englischen Bezeichnung der Kirche (also Europa: Czechoslovak Hussite Church, Ecumenical Continental Patriarchate of Constantinople, Estonian Lutheran Church, European Continental Province of the Moravian Church, Evangelical Church A. u. H. B., Evangelical Church in Germany ...). Oberprinzip der Anordnung ist also der Kontinent, Unterprinzip der englische Name der Kirche. Beides führt dazu, daß die konfessionelle Zugehörigkeit zu Kirchen anderer Kontinente unsichtbar wird. Die zusammengehörenden Konfessionen werden durch das Alphabet und die Aufteilung nach Kontinenten aufgesplittet.

Welche war die zahlenmäßig größte Delegation in Harare? Alle würden auf Anhieb sagen: die deutsche! So mußte es erscheinen: 33mal stand „Germany“ hinter ihrer Kirche, der EKD. Aber dieser Eindruck täuscht. Denn eine Delegation war noch größer: die der United Methodist Church aus den USA mit 34 Delegierten. Warum erschien sie dennoch nicht als ein solch geschlossener nationaler Block wie die deutsche Delegation? Weil bei der United Methodist Church nur 24 Delegierte aus den USA stammten, die übrigen hingegen aus den Philippinen, Simbabwe, Deutschland (!), Liberia, Congo, Sierra Leone, der Russischen Föderation und aus Sambia. Die transnationale, überregionale Kirchenstruktur der Methodisten hatte also die konfessionelle Identität über die jeweilige Nationalität gestellt.

2. Dies führt zum hausgemachten Problem der deutschen Delegation. Ich nehme mich selbst als Beispiel. Wie kam meine Nominierung für Harare zustande? Die bayerische Kirchenleitung erhielt einen Brief vom Kirchenamt der EKD mit der Aufforderung, die Ev.-Luth. Kirche in Bayern möge Delegierte für Harare vorschlagen. Dies geschah in Bayern und entsprechend seitens aller 24 Gliedkirchen der EKD. Dann sichtete die EKD die eingegangenen Nominierungen, prüfte sie auf Übereinstimmung mit der Quotenregelung des ÖRK, berief dann ihre Delegierten und meldete die ganze Liste nach Genf. Ich fühlte mich als Mensch mit zwei Hüten: luth-

risch-bayerischer Delegierter, EKD-Delegierter. Für den ÖRK war ich eindeutig und ausschließlich EKD-Delegierter, für die EKD in erster Linie EKD-Delegierter, für die Ev.-Luth. Kirche in Bayern in erster Linie „ihr“ Delegierter. In Harare und für den ÖRK traten wir Mitglieder der deutschen Delegation also nicht als Angehörige der Kirche in Erscheinung, zu der wir als Gemeindeglieder gehören, auch nicht als Vertreter unserer Konfession. Außer uns kamen einzig die zwei Delegierten der Mennonitenkirche aus Deutschland, aber diese hat nicht die nationale Kennzeichnung „Deutschland“ im Namen und steht – nicht nur im Alphabet – weitab von der EKD.

Hintergrund dieser Anordnung, für die der ÖRK nichts kann, ist die Absprache in Deutschland, wonach die EKD die Vertretung ihrer Gliedkirchen gegenüber dem ÖRK wahrnimmt. Der EKD fällt auf diese Weise, da sie ja die deutschen Landeskirchen gegenüber dem ÖRK vertritt, selbst kirchliche Qualität zu. Als Mitgliedskirche des ÖRK gehört die EKD damit zu jener „Gemeinschaft von Kirchen“, die den ÖRK konstituiert. Wären die Mitglieder der EKD-Delegation nach dem Namen ihrer Landeskirche aufgeführt worden oder nach dem Namen ihrer Konfessionsfamilie, dann hätte es eine so blockartig erscheinende EKD-Delegation nicht gegeben. So aber, aufgrund der deutschen Kirchenstruktur, für die es in der ganzen Ökumene kein Pendant gibt, traten wir als Repräsentanten einer Nationalkirche in Erscheinung. Dem Kirchenamt der EKD ist daran gelegen – gerade auch bei der laufenden Diskussion über eine Strukturreform –, daß die EKD das Mandat festhält, als die eine deutsche Mitgliedskirche dem ÖRK gegenüber aufzutreten. So wurde die deutsche Delegation in einem Gottesdienst im Rahmen des Kirchentags in Leipzig von der EKD zur Vollversammlung nach Harare „entsandt“.

Übrigens wäre nicht nur der falsche Eindruck zu vermeiden, „die Deutschen“ seien die beherrschende Delegation, sondern auch der richtige Eindruck, die Deutschen seien „Zahlmeister“ des ÖRK, wenn die Mitgliedsbeiträge der einzelnen Landeskirchen einzeln genannt und unmittelbar statt gesammelt über die EKD gezahlt würden. Es hieße dann nicht mehr: Die EKD zahlt 40 Millionen DM, sondern es würden die Summen genannt, die aus den einzelnen Landeskirchen kommen, die es letztes Endes ja auch sind, die die EKD instandsetzen, den ÖRK zu unterstützen.

Das Problem der EKD-Delegation verdient auch deshalb genannt zu werden, weil es Voten aus den orthodoxen Kirchen gibt, die fordern, den ganzen ÖRK umzustrukturieren in eine Gemeinschaft von Konfessionsfamilien – Mitgliedschaft also nicht national oder regional, sondern konfessionell zu definieren. Es ließ aufhorchen, als der Generalsekretär in Harare äußerte, daß es bei der Gründungsversammlung des ÖRK Vorschläge gege-

ben habe, die Mitgliedskirchen durch die konfessionellen Weltbünde zu bezeichnen. In der Tat heißt es in einem Verfassungsentwurf von 1948, es seien „Kirchen durch die konfessionellen Weltbünde zu bezeichnen“⁸. Im endgültig verabschiedeten Verfassungstext ist dann aber seinerzeit diese Bestimmung gestrichen worden.⁹ (Ein ähnliches Prinzip ist übrigens bei der Gründung der EKD auch diskutiert worden: Fraktionen der Konfessionen.) Möglicherweise werden diese Beratungen und der seinerzeit abgelehnte Vorschlag künftig wieder aktuell, weil sie jetzt von orthodoxer Seite der Sache nach wieder aufgegriffen worden sind: Der ÖRK als eine Gemeinschaft von Konfessionsfamilien!

VIII. Abschluß

Ich schließe meinen Bericht mit einer ernsten und einer weniger ernsten Anmerkung.

1. Im ersten Johannesbrief (3,2) heißt es: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Ich denke, das gilt nach dem Schluß vom Schweren zum Leichten auch in bezug auf die VV in Harare. Alle, die teilnahmen, haben nur ihr Bild und ihre Eindrücke mit nach Hause genommen. Ich habe aufgrund dessen, was ich gehört und gesehen habe, berichtet. Vielleicht wird sich aus dem offiziellen Bericht¹⁰ und aus den Berichten der anderen Delegierten ein anderes Bild herauschälen. Ein Urteil braucht Zeit und Abstand. Es sei aber ausdrücklich hervorgehoben: Ich verstehe die in diesem Bericht genannten Problemfelder und auch die gelegentlich geäußerte Kritik in allererster Linie als an uns selbst gerichtet. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß die in den Abschnitten dieses Berichts verhandelten Fragen durchaus auch uns selbst und unsere Kirchen in Deutschland betreffen. Es wäre eine Selbsttäuschung, zu meinen, sie gingen nur den ÖRK etwas an.

8 W. A. Visser t’Hooft (Hg.), Die erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen, 5. Band, Genf 1948, S. 150f.

9 Vgl. a.a.O., S. 268f.

10 Der Offizielle Bericht der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare, hg. v. Klaus Wilkens, Verlag Otto Lembeck Frankfurt, war bei der Abgabe meines Manuskripts noch nicht erschienen.

2. Und nun noch eine Abschiedserfahrung, die wieder mit dem Thema der VV zu tun hat. Ich saß nach den zwei Wochen in Harare erschöpft mit anderen Delegierten im Flughafen und wartete auf den Aufruf unseres Fluges. Da fiel mein Blick auf eine goldene Zigarettenreklame. Ich zuckte zusammen, denn da stand zu lesen: „Turn to Gold“. Zwei Wochen hatten wir unter dem Motto „Turn to God“ gelebt und gearbeitet. Und nun wurde ich zum Schluß von der säkularen Werbebranche zur Bekehrung aufgefordert. Der Werbeslogan war schon formuliert worden, bevor der ÖRK sein Motto festlegte. Vielleicht hatten die cleveren Werbestrategen bewußt eine Anleihe beim Evangelium gemacht. Jedenfalls: ich bin nach Hause geflogen, begleitet von dem prophetischen Ruf „Kehrt um“ und mit der irritierenden Frage: „zum Gold oder zu Gott?“

Gerd
Stricker

Nationalismus – Konfessionalismus: Wo bleibt die Ökumene?

// Zum nationalen und konfessionellen
Selbstverständnis baltischer Lutheraner nach
45 Jahren Repression in der Sowjetunion

Wie brisant die Thematik „Nation und Konfession“ ist, zeigen die Ereignisse des ersten Jahrzehnts nach der Wende auf dem Balkan und nicht zuletzt die vielen Krisenherde in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion (Armenien, Tschetschenien, neuerdings Daghestan), die neben ihren nationalen Ursachen stets auch religiöse Hintergründe haben. In den Balkankriegen der 90er Jahre haben sich breite Teile vor allem des niederen Klerus der Serbischen Orthodoxen Kirche in geradezu fanatischer Weise – im Bosnien-Krieg mehr, im Kosovo-Konflikt weniger – mit den großserbischen Zielen einzelner Volksführer (z. B. Karadžić!) identifiziert; sie haben damit eher die Konfliktbereitschaft der Menschen aufgeheizt denn friedentiftend gewirkt. – In Rumänien stehen sich rumänische und ungarische Katholiken, in Polen polnische und deutsche Lutheraner, in der Ukraine ukrainische und russische Orthodoxe nicht eben freundlich gegenüber.

Solche nationalistischen und „konfessionalistischen“ Positionen von Geistlichen, welcher Konfession oder Religion auch immer, sind mit der Friedensbotschaft Jesu Christi unvereinbar. Die Probleme von Nationalismus und Konfessionalismus haben aber tiefere Wurzeln und sind mit der Verurteilung extremistischer Auswüchse nicht gelöst. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Bedeutungsspektrum dieser Begriffe sehr breit und nicht nur negativ bestimmt ist. Eine differenzierte Betrachtungsweise soll helfen, diesen Phänomenen auf den Grund zu gehen.

Der Autor dieses Beitrages ist kein Theologe, sondern Historiker, der sich seit Jahrzehnten mit den Kirchen in den kommunistischen Ländern und in ihren Nachfolgestaaten beschäftigt. Er geht der gegebenen Frage aus der

Perspektive des Nicht-Theologen nach. Das vorauszuschicken ist wichtig, weil unterschiedliche Perspektiven zuweilen auch unterschiedliche Akzentsetzungen mit sich bringen. So wird ein Mitglied kirchenleitender Gremien beispielsweise Vorgänge in zwischenkirchlichen Beziehungen, besonders im Ost-West-Bereich, mitunter anders bewerten als ein Laie, der gewissen kirchenpolitischen Erwägungen nicht verpflichtet ist.

National – nationalistisch: Nationalismus

Die mit dem Suffix „-ismus“ gebildeten Substantive bezeichnen in erster Linie (neben anderen) die Bedeutungskategorie „Lehrmeinung, System“ (z. B. Rationalismus, Kapitalismus, Marxismus)¹. Ursprünglich waren die mit dem Suffix „-ismus“ gebildeten Wörter wertneutral und bezeichneten, nach einer anderen Definition, zunächst einmal „eine Richtung, ein System, eine Eigentümlichkeit“².

Das 20. Jahrhundert litt in starkem Maße unter Ideologien wie Faschismus, Nationalsozialismus, Bolschewismus, Kommunismus, Antisemitismus usw. – unter Ideologien also, die man mit Verfolgung, Terror und Grauen assoziiert. Im Sog dieser „-ismen“ mit pejorativer Bedeutung haben zunehmend auch andere „-ismus“-Bildungen einen negativen Beigeschmack oder sogar eine eindeutig negative Bedeutung erhalten. Oder sie sind infolge dieses „Systemzwanges“ im Begriff, ihre neutrale Bedeutung zugunsten einer negativen Färbung zu verlieren. Hierzu gehört der Begriff „Nationalismus“, der in der Romantik noch eine positive Bedeutung hatte: Damals bezeichnete „Nationalismus“ jene Bewegung, die die Kleinstaaterei in Deutschland überwinden wollte und die Vereinigung der deutschen Lande zum gemeinsamen Vaterland vorantrieb.

„Nationalismus“ ist natürlich von „national“ abgeleitet. Ein national denkender und fühlender Mensch ist jemand, der sich als verantwortungsbewußtes Glied seines Volkes in das Schicksal seiner Nation eingebunden weiß und in dieser auch seine geistige Beheimatung hat (im Gegensatz zu einem – wie es früher hieß – „vaterlandslosen Gesellen“); „national“ ist weitgehend gleichbedeutend mit „patriotisch“. Jemand, der seine Heimat, sein Vaterland, sein Volk liebt, empfindet „patriotisch“ oder eben: „natio-

1 Friedrich Kluge, *Etmologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York 1989, S. 337.

2 Brockhaus – dtv-Lexikon, München 1992, Bd. 9, S. 15.

nal“; dieser Begriff umfaßt auch das Wissen um die historischen und kulturellen Wurzeln eines Volkes. Ein „national“ empfindender Mensch wird bei aller Liebe zum eigenen Volkstum doch auch andere Völker hochschätzen und ihre historischen, kulturellen und technischen Leistungen zu würdigen wissen.

„Nationalismus“ ist aber auch die substantivische Ableitung von „nationalistisch“, das eine eindeutig negative Konnotation hat. Ein „Nationalist“ (Extremfall: „Chauvinist“) ist jemand, der sein eigenes Volk über andere Völker stellt und andere Nationen als minderwertig verachtet oder sogar deren Verfolgung (im Extremfall: Vernichtung) zuläßt (vgl. „Volksverhetzung“; „Rassismus“; „Nationalsozialismus“). Die Grenzen zwischen dem positiv besetzten Terminus „national“ (im Sinne von patriotisch) und dem negativ besetzten Begriff „nationalistisch“ („chauvinistisch“) sind fließend; daraus ergeben sich mancherlei Probleme. Es vereinfacht die Schwierigkeiten auch nicht, wenn man der Vorstellung folgt, „national“ und „nationalistisch“ bildeten zwei Seiten der gleichen Medaille. Führt man sich die beiden Wurzeln von „Nationalismus“ („national“ = positiv, „nationalistisch“ = negativ) vor Augen, dann verwundert es gar nicht, daß die Nationalismuskonzeption einerseits zwangsläufig in einem stark emotional aufgeladenen Spannungsfeld ausgetragen wird und daß sie andererseits unter ständigen Mißverständnissen leidet, weil die einen stärker die positive, die anderen stärker die negative Wurzel von „Nationalismus“ im Sinn haben.

Das Dilemma der Doppeldeutigkeit des Terminus „Nationalismus“ brachte die Chefredakteurin einer Zürcher, im politischen Spektrum links einzuordnenden Tageszeitung anläßlich des Schweizer Nationalfeiertags, am 1. August 1999, in ihrem Leitartikel auf den Punkt: „Man kann mit gutem Grund geteilter Meinung sein, was der Sinn von Nationalfeiertagen sei. Sind Nationen in einer zusammenwachsenden Welt überhaupt noch ‚in‘, sind Heimatgefühle erlaubt? ... Wo ist denn die Grenze zu ziehen zwischen Patriotismus (= Liebe zur Heimat) und Nationalismus (= Übersteigerung von Nation und allem Nationalen). Schon immer war das eine Frage des Maßes, eine Gratwanderung. Auf dieser Seite des Grats droht der Absturz ins Fanatische, auf jener der Absturz in Gleichgültigkeit und Wurzellosigkeit.“³

3 Esther Girsberger, Heimat als Museum, in: Tages-Anzeiger (Zürich), 31. 7. 1999, S. 2.

Nationalismus und Kirche

Nationalismus im Sinne von „vaterländisch/patriotisch“ ist in vielen Kirchen des Auslandes eine ganz normale Erscheinung. Nationalflaggen und andere nationale Symbole haben in einem anglikanischen, amerikanischen, französischen oder skandinavischen Gotteshaus (jedweder Konfession) ihren festen Platz. Die Nation als die das ganze Volk umschließende Klammer wird als der reale Rahmen empfunden, in dem kirchliches Leben sich vollzieht („Beheimatung“).

Im Nachkriegsdeutschland besteht diese Unbefangenheit gegenüber dem Begriffsfeld „national“ nicht mehr. Nach den erschütternden und beängstigenden Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus erfolgte in Deutschland mehr und mehr eine Gleichsetzung des Begriffs „national“ mit „nationalistisch“; „national“ wurde zunehmend von der negativen Bedeutung „nationalistisch“ infiziert und erhielt im öffentlichen Diskurs sogar eine „bräunliche, völkische“, also nationalsozialistische Einfärbung. Alles, was mit „national“ in Verbindung steht, wurde im [westlichen] Nachkriegsdeutschland für mehrere Jahrzehnte suspekt, ja geradezu tabuisiert.⁴ Wer sich, und war es noch so vorsichtig, irgendwie im patriotisch-vaterländischen Sinne äußerte, lief (und läuft z. T. auch heute noch) Gefahr, politisch in eine rechte Ecke gestellt zu werden. „Nationalismus“ und „Patriotismus“, selbst „Vaterland“, galten in der Bundesrepublik Deutschland in tonangebenden politischen und kirchlichen Kreisen als beinahe „politisch unkorrekte“ Begriffe. Sicherlich ist diese Tabuisierung des Wortfeldes „national“ ein Grund dafür, daß in Deutschland während der letzten Jahre das Pendel zum Teil in die entgegengesetzte Richtung ausgeschlagen ist: Nationalismus im Sinne von Rassismus ist in gewissen Kreisen der Jugend wieder „in“.

In der Orthodoxie, die in den einst kommunistischen Staaten die verbreitetste Konfession darstellt, spielt das nationale Element eine spezielle Rolle. Wenn man von der Griechischen, der Russischen, der Serbischen, der Rumänischen, der Bulgarischen und anderen orthodoxen Kirchen spricht, so ist dies nicht nur eine geographische Zuordnung, sondern es bedeutet für die Glieder dieser einstigen orthodoxen Volkskirchen auch, daß ihre jeweilige Kirche im Rahmen der Gesamtorthodoxie etwas ganz Individuelles, Einmaliges darstellt, was sie von den übrigen orthodoxen Schwesterkirchen deutlich unterscheidet. Das kann sich auch in Spannungen äußern, wie sie

4 In der DDR lagen die Dinge insofern anders, als mit der Schaffung einer eigenen DDR-Identität der Terminus „national“ wieder in Gebrauch kam – allerdings mit ideologiekonformem Inhalt.

beispielsweise zwischen der griechischen und der slawischen Orthodoxie bestehen und in gelegentlichen Auseinandersetzungen zwischen den Patriarchaten Konstantinopel und Moskau kulminieren.⁵ Jedenfalls gehört die nationalkirchliche Zuordnung zum Selbstverständnis eines jeden Orthodoxen.

Neben diesen Formen eines vertretbaren oder wenigstens tolerierbaren Nationalismus in der Kirche gibt es aber auch im kirchlichen Umfeld Tendenzen, die im Extremfall dazu Anlaß geben, von „*Chauvinismus im kirchlichen Gewande*“ zu sprechen. Das ist der Fall, wenn nicht mehr Jesus Christus in der Mitte der Kirche steht, sondern wenn er durch Überbetonung des Deutschtums, Russentums, Polentums, Baltentums usw. von seinem zentralen Platz verdrängt wird. In den meisten (Staats-)Kirchen Europas war dies vor dem Ersten Weltkrieg der Fall, als die Identifizierung der Kirchen mit Nation und Staatspolitik zu bedingungsloser Übernahme staatlicher Doktrinen führte – nationalistischen Doktrinen, die zwangsläufig den Weltkrieg zur Folge hatten. Für die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg sind in diesem Zusammenhang die „Deutschen Christen“ zu nennen. Im Bosnienkrieg 1992–1996 haben breite Teile der serbisch-orthodoxen Geistlichkeit die Angriffe der Serben auf Kroaten und Bosniaken mit ihrem Segen begleitet.⁶ Der Ideologe des neuen militanten Nationalismus in der Serbischen Kirche, Bischof Nikolaj Velimirović (1880–1956),⁷ und sein Schüler, Justin Popović (1894–1979), erfreuen sich seit Beginn der 90er Jahre wachsender Beliebtheit.

Es steht außer Zweifel, daß nach dem Zusammenbruch des Kommunismus der Nationalismus in vielen Kirchen des ehemaligen Ostblocks neuerlich Einzug gehalten hat. Zuweilen hat(te) man den Eindruck, daß mancherorts die Nationalflagge vor dem Altar das Kreuz Jesu fast verdeckte. Das war und ist beunruhigend; und ganz sicher müssen im Zuge einer Normalisierung verschiedene Übersteigerungen wieder abgestoßen werden; zum Teil ist dies bereits geschehen.

5 Zuletzt im Jahre 1996 im Streit um die jurisdiktionelle Zugehörigkeit der orthodoxen Esten, vgl. Gerd Stricker, Zweites und Drittes Rom im Widerstreit. Das Ringen der Patriarchate Moskau und Konstantinopel um die Orthodoxen in Estland, in: G2W 4/1996, S. 17–24.

6 Anne Herbst, Religiöser Nationalismus im balkanischen Bürgerkrieg, in: G2W 6/1992, S. 14f; Gordon B. Bardos, Orthodoxe Machtpolitik, in: G2W 10/1992, S. 23–29; Bischof Atansije (Jevtić): Die Serben im Heilsplan Gottes, in: G2W 4/1993, S. 19f.

7 Die Serben seien „das neue Volk Israel“ und Serbien eine „Martyrernation“ – vgl. Geert van Dartel, Nikolaj Velimirović – eine umstrittene Gestalt in der Serbisch-Orthodoxen Kirche, in: G2W 4/1993, S. 20–26.

Konfessionalismus

Wie das Wort „Nationalismus“ heute inhaltlich eine eher negative Bedeutung hat, früher aber einen eher positive Sinn besaß, so hatte der heute weithin negativ besetzte Begriff „Konfessionalismus“ früher ebenfalls eine positive Nuance, die man etwa mit „Wahrung konfessioneller Positionen“, „konfessionelle Bewußtheit“ umschreiben kann. So bezeichnete im 19. Jahrhundert der Terminus „Konfessionalismus“ unter anderem das Bestreben, gegen die nivellierenden Einflüsse von Rationalismus, Aufklärung und auch Pietismus das konfessionelle Profil stärker herauszustellen.⁸ Heute wird „Konfessionalismus“ definiert als eine sehr konservative, meist anti-ökumenische Haltung, die gegen die Bemühungen um ein Aufeinander-Zugehen der Kirchen ein starres Festhalten an – angeblich – überlebten konfessionellen Standpunkten setze. Dabei lasse diese Haltung keine andere als die eigene Kirche als heilsmächtig gelten.

Zweifellos reißt „Konfessionalismus“ im negativen Sinne (nur die eigene Kirche sei im Vollbesitz der vollen Wahrheit) die Gräben zwischen den Kirchen immer neu auf und hindert sie daran, näher zueinander zu rücken. Die Vorstellung, die eigene Kirche sei die „allein seligmachende“, ist Ausdruck eines geistlichen Hochmutes, der die Vorstellung, auch eine andere Kirche könne das geistliche Heil vermitteln, überhaupt nicht zuläßt. Trotzdem ist dieses Denken noch weithin unter Christen verbreitet. So unterstellen einige tonangebende orthodoxe Kirchenkreise in vielen Ländern Ost- und Südosteuropas der römischen Kirche, sie verfolge nach wie vor das Ziel, Orthodoxe und Protestanten wieder der römischen Weltkirche unterzuordnen; auch betrachten die Orthodoxen die katholische Kirche immer noch vor als *schismatisch* (= abgespalten von der wahren Lehre) und die Dogmen der protestantischen Denominationen sogar als *Häresien* (= Irrlehren, Ketzereien). In der ökumenischen Praxis werden diese Positionen allerdings meistens verdeckt; wirkliche Ökumeniker in der Orthodoxie weisen sie entschieden zurück. – Es sei übrigens daran erinnert, daß das „konfessionalistische“ Ausschließlichkeitsdenken auch in protestantischen evangelikalischen Kreisen durchaus verbreitet ist.

8 EKL, Bd. 2, Sp. 1361.

„Konfessionelle Bestimmtheit“ und Ökumene

Im Sinne einer rein negativen Bewertung des „Konfessionalismus“ ist es heute üblich, diesen als eine Sünde wider die Ökumene zu bezeichnen. Dabei hat der Begriff „Konfessionalismus“ auch eine durchaus positive Bedeutungsvariante: die erwähnte „konfessionelle Bestimmtheit“. Allerdings hat man den Eindruck, daß aus der Optik der ökumenischen Institutionen in Genf „konfessionelle Bestimmtheit“ fast genau so schlimm ist wie „Konfessionalismus“.

Mitchristen, die sich bewußt zu ihrer Kirche bzw. Konfession bekennen und konfessionelle Unterschiede als eine Bereicherung, einen Ansporn und eine theologische Herausforderung betrachten, werden von vielen Ökumenikern als die Kircheneinheit behindernd angesehen – oder sogar diskreditiert. Sie werfen oft jenen „Konfessionalismus“ vor, die – mit Blick auf den Genfer Weltkirchenrat und seine ökumenischen Institutionen – eine kritische oder distanzierte Haltung gegenüber dem die konfessionellen Grenzen verwischenden Einheitsmodell („*Einheit* in der Vielfalt“) einnehmen und ein stärker die konfessionelle Verschiedenheit berücksichtigendes Modell („*Versöhnte Verschiedenheit*“) bevorzugen.

Der Weltkirchenrat verfolgte jahrzehntlang das Einheitsmodell, das aber immer in Gefahr steht, in einen profillosen „Ökumene-Brei“ einzumünden. Viel stärker noch als „konfessionsbewußte“ Protestanten sind es die orthodoxen Mitgliedskirchen im ÖRK, die vor jener Gefahr warnen. Unter anderem deshalb haben die orthodoxen Kirchen Georgiens (1987) und Bulgariens (1998) ihre Mitarbeit im ÖRK aufgekündigt oder nach der 8. Vollversammlung des ÖRK im Dezember 1998 dieselbe auf passive Präsenz minimiert (z. B. Rußland).

Erst seit sich in Harare das Auseinanderbrechen des ÖRK als eine reale Gefahr erwiesen hat, greift man in Genf auf das Modell der „Versöhnten Verschiedenheit“ zurück, um das Ausscheiden weiterer im ÖRK verbliebener orthodoxer Mitgliedskirchen zu verhindern: Die Jahrzehnte lang hofierten orthodoxen Kirchen hatten gegen die protestantische Dominanz und die Tendenzen der Gleichmacherei im ÖRK (orthodoxer Vorwurf: Konfessionsvermischung) aufgekehrt. Sie fordern eine stärker konfessionelle Profilierung der Mitgliedskirchen, also auch eine stärkere Respektierung ihrer orthodoxen Identität.⁹

9 Gerd Stricker, Jubelrufe und Trommelschläge. Einige Bemerkungen zur Achten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Harare, in: G2W 1/1999, S. 12–14.

Nationalismus im Kommunismus

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hat sich der meisten nunmehr befreiten Staaten und Völker eine nationale Euphorie bemächtigt – vor allem bisheriger Minderheitenvölker, die sich jetzt eigener Staatlichkeit erfreuen. Diese national/istische Welle ist nicht unproblematisch. Jedoch hat ein Gespräch mit Repräsentanten dieser Völker über ihren neuen „Nationalismus“ nur dann Sinn, wenn man diese einstigen Minderheitenvölker, die unter dem Kommunismus zu einem nationalen Überlebenskampf gegen Staatsvölker (Russen, Serben, Rumänen, Tschechen) gezwungen waren, dort „abholt“, wo sie heute stehen. Anders gesagt: Die Nationalismuskonversation mit ihnen hat nur dann Aussicht auf einen vernünftigen Verlauf, wenn westliche Dialogpartner erst einmal intensiv der Frage nachgehen, warum eigentlich – zum Beispiel Esten und Letten – einer von starken antirussischen Ressentiments begleiteten nationalen Euphorie verfallen sind.

In den kommunistischen Vielvölkerstaaten hatten nationale Minderheiten in der Regel einen noch schlechteren Rechtsstatus als in anderen vergleichbaren Staaten. Unterdrückung und Entrechtung nationaler Minderheiten wurden seit 1934, als der „Sowjetpatriotismus“ die sowjetische Innenpolitik zu bestimmen begann, zu Leitlinien der Nationalitätenpolitik.¹⁰ In den nach 1945 „sozialistischen“ Staaten Rumänien, Jugoslawien und Tschechoslowakei war dies nicht viel anders. Die eminente rechtliche Schlechterstellung nationaler Minderheiten wurde mit Euphemismen wie „Völkerfreundschaft“, „kommunistischer Internationalismus“ und „Gleichberechtigung sozialistischer Völker und Menschen“ kaschiert. In Wirklichkeit bestimmte jedoch der irrwitzige Traum vom ethnisch homogenen Nationalstaat die Nationalitätenpolitik der sozialistischen Staaten.

In diesen Kontext gehören nicht nur die Zerstörung der nationalen Identität der Minderheitenvölker, sondern auch zahlreiche Maßnahmen zu ihrer sprachlichen Assimilierung an die Staatsvölker. So sahen sich in der Sowjetunion von Stalin bis Breschnjew mehr als 120 nicht-russische Völker einem (unterschiedlich starken) Russifizierungsdruck ausgesetzt.¹¹ In das russische Volk als das edelste, geniale und führende Sowjetvolk, das den Sozialismus herbeigeführt und den Faschismus besiegt hat, sollten letztendlich alle anderen Sowjetvölker einmünden. Als *erste* waren jene Sowjetvöl-

10 Erwin Oberländer, Sowjetpatriotismus und Geschichte. Dokumentation, Köln 1967; Gerhard Simon, Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinischen Gesellschaft, Baden-Baden 1986, S. 171–179.

11 Simon (wie Anm. 10), S. 243–255.

ker von Stalin zur Russifizierung ausersehen, die in der UdSSR über kein eigenes Territorium verfügten („fließende Völker“), z. B. die Rußlanddeutschen und die Krimtataren, denen wegen ihrer angeblichen „Kollaboration“ mit den Nazis ihre Siedlungsgebiete genommen worden waren. Ihnen waren damit alle Einrichtungen entzogen, die zum Erhalt von Sprache und Kultur unabdingbar sind (z. B. sämtliche muttersprachlichen Bildungsstätten). Auch die Russifizierung der Juden hatte seit den 30er Jahren höchste Priorität: Die Schaffung des „Jüdischen Autonomen Gebiets Birobidschan“ (am Amur) diente nur dazu, Stalins antijüdische Politik zu tarnen.¹²

Als nächste Gruppe waren kleinere Sowjetvölker – wie Esten und Letten –, aber auch die Nomadenvölker Sibiriens zur Russifizierung vorgesehen. Ein kleines Beispiel dafür, wie die Russifizierung sich im Baltikum in der Praxis auswirkte, bot die auf dem Rigaer Domplatz errichtete Plakatwand, auf der man 1987 jeweils sieben oder acht Tageszeitungen aufgeklebt fand: Bis auf eine einzige lettische Zeitung waren alle übrigen russischsprachig! Oder es sei erinnert an die russischen Schulen in Riga und Tallinn, deren große Zahl den Anteil der Russen an der jeweiligen Bevölkerung weit überstieg.

Die dritte Russifizierungsstufe war langfristig angelegt – sie äußerte sich vorerst nur darin, daß in den nicht-slawischen Sowjetrepubliken – wie etwa Kasachstan, Kirgisien, Moldawien usw. – zwar in der Regel die „Präsidenten“ und „Vorsitzenden“ der wichtigsten Partei- und Staatsämter Einheimische – also Vertreter der nicht-slawischen Titularnationen – waren, daß jedoch hinter diesen immer ein russischer „Vize“ stand, der de facto den Kurs bestimmte.

In der Tschechoslowakei spielten die Tschechen gegenüber Slowaken und Ungarn die dominierende Rolle, in Jugoslawien die Serben gegenüber Kroaten, Slowenen, Mazedoniern und Albanern, in Rumänien die Rumänen gegenüber der ungarischen und der deutschen Minderheit.

Die „Wende“ – Befreiung einiger Minderheitenvölker

Als Ende der 80er Jahre der Kommunismus sowjetischer Prägung zerbröckelte und 1989/1990 der Eiserne Vorhang endgültig niederging, war dies

12 Arno Lustiger, ROTBUCH – Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden, Berlin 1998; Gerd Stricker, Die Not der Juden Rußlands. Wie ein Volk zum Instrument sowjetischer Politik gemacht wurde, in: G2W 7–8/1999, S. 25–34.

für viele bis dahin einem ungeheuren Assimilierungsdruck ausgesetzten Minderheitenvölker das Signal, sich wieder zu Wort zu melden. Die politische „Wende“ war einer Explosion vergleichbar: Alles das, was sich im Kommunismus unter Minderheitenvölkern an nationalen Frustrationen, an Wut und Haß auf die herrschenden Staatsvölker angesammelt hatte, machte sich nun – oftmals unkontrolliert, emotional und sicher auch rachedurstig – Luft. Für viele im Westen kamen diese Ereignisse völlig unerwartet und erschienen absurd: Ethnien, die – so lange man im Westen zurückdenken kann (selten mehr als 20–30 Jahre) – scheinbar friedlich zusammengelebt haben, fielen plötzlich übereinander her und zerstörten alles, was sie zuvor gemeinsam geschaffen hatten.

Das bedrückendste Beispiel dafür bilden die Balkankriege, die seit fast zehn Jahren Städte und Landschaften – und vor allem die Seelen der Menschen – zerstören: Slowenen, Kroaten und Mazedonier gründeten eigene Staaten; nach unbeschreiblich grausamen Kriegen und nach ethnischen Säuberungen konnte gegen erbitterten serbischen Widerstand das politisch unabhängige Bosnien-Herzegowina durchgesetzt werden. Daraufhin begannen die Serben, den ihnen heiligen Boden des Kosovo „ethnisch zu säubern“, d. h. Hunderttausende Kosovaren, die dort mittlerweile neun Zehntel der Bevölkerung ausmachten, zu vertreiben. Begleitet war dieser Vorgang von Massenmorden, vom förmlichen Abschlachten Tausender und Abertausender Kosovo-Albaner durch die Serben. Nachdem die Einsätze der NATO-Luftwaffe den serbischen Diktator zum Einlenken gezwungen hatten und die serbischen Truppen und Freischärler sich zurückzogen, rächten sich die Kosovo-Albaner durch Massaker an den Serben. – Eine schwankende Rolle spielte in diesen Kriegen die Serbische Orthodoxe Kirche.¹³

Unvergessen sind die Versuche Ceauşescus und auch die seiner postkommunistischen Nachfolger, *Rumänien* durch ethnische Säuberungen zu einem homogenen Nationalstaat zu machen: Restriktive Maßnahmen gegen Ungarn, Deutsche und Zigeuner sollten zu diesem Ziel führen. Diese Politik hat bekanntlich zur Auswanderung fast aller deutschen Volksgruppen aus Rumänien geführt. – Schließlich sei an die Loslösung der Slowakei aus dem tschechoslowakischen Staatsverband (1993) oder auch an die Vertreibung von Russen, Ukrainern, Deutschen und anderen Europäern aus Kasachstan und den mittelasiatischen GUS-Staaten erinnert...

In den nationalen und antikommunistischen Bewegungen hatten sich unterschiedlich wirkungsvoll Mitglieder religiöser Gemeinschaften engagiert

13 Vgl. hierzu die regelmäßige Berichterstattung über die Balkankriege in der Monatszeitschrift G2W seit 1991.

– in Polen, in Sowjet-Litauen und in Kroatien war das vom Anfang der kommunistischen Herrschaft an die katholische Kirche, bei Letten und Esten waren es lutherische Pfarrer, in Sowjet-Moldawien orthodoxe Priester, bei den Slowaken hatte der katholische Episkopat diese Funktion übernommen usw. In den islamischen Sowjetrepubliken tarnte sich der nationale Widerstand mit der Maske islamischen Brauchtums. – Unbestritten ist aber auch, daß sich Geistliche, welcher Konfession und welcher Religion auch immer, dem Befreiungskampf nicht allein aus religiösen und menschenrechtlichen Motiven angeschlossen hatten, sondern daß viele vor allem von der nationalen Idee getrieben waren.

Fallstudien:

Die Russische Orthodoxe Kirche und die lutherischen Kirchen Estlands und Lettlands

In der Diskussion um die Situation in den baltischen lutherischen Kirchen fällt ein Widerspruch auf: Kirchliche Beobachter im Westen erheben zuweilen ziemlich massive Vorwürfe, die lutherischen Kirchen in den nun wieder freien baltischen Staaten gebärdeten sich „nationalistisch“; dabei kann sich der mit der Situation einigermaßen Vertraute zuweilen nicht des Eindrucks erwehren, daß diese Kritiker den Dingen nicht immer auf den Grund gehen, sich nicht genügend intensiv mit den politisch-historischen Hintergründen vertraut machen und eigentlich auch nicht ernsthaft versuchen, die baltische Situation zu verstehen. Die Gespräche sind deshalb oftmals mit westlichen Voreingenommenheiten belastet. Die Vorwürfe haben besonders häufig die „ungerechte“ oder „menschenrechtlich unververtretbare“ Haltung der Esten und Letten gegenüber der „diskriminierten“ russischen Minderheit, z. B. in der Sprachenfrage, zum Anlaß.¹⁴

Viele Vorwürfe sind sicher auch berechtigt; aber allzu sehr drängt sich der Eindruck auf, im Westen würden die Vorwürfe gegen die Balten vor allem deshalb erhoben, damit Rußland den westlichen Staaten gewogen bleibe. – So wird im Westen oft beklagt, in Estland und Lettland käme man den russischen Mitbürgern nicht weit genug entgegen; doch schweigen oftmals die gleichen Kritiker zu nationalistisch-konfessionalistisch motivierten

14 Siehe hierzu die Diskussion um das umstrittene lettische Sprachengesetz, z. B. in der FAZ vom 8., 10., 14., 16. und 17. Juli 1999.

Diskriminierungen, die von russisch-orthodoxer Seite ausgehen und sich beispielsweise gegen katholische Institutionen in Rußland richten.¹⁵

Bei der Beschäftigung mit den einst sozialistischen Ländern zeigt es sich, daß die pauschale Zurückweisung von Nationalismus und Konfessionalismus – so „politisch korrekt“ sie sonst auch sein mag – der Komplexität des realen Lebens dort nicht gerecht wird. Es genügt nicht, Vorwürfe zu erheben und sie mit Verurteilungen zu verbinden, sondern man muß ihren Ursachen und historischen Wurzeln nachgehen; erst dann kann man auf der Grundlage dieses Wissens mit den Partnerkirchen Konfliktlösungen suchen. Im folgenden wird exemplarisch das politische, innerkirchliche und orthodoxe Umfeld nachgezeichnet, in dem sich das baltische Luthertum seit 1944 behaupten mußte und in das es durch die starke russische Präsenz auch nach der Eigenstaatlichkeit eingebunden ist.

Russische Kirche

Gut informierte und kritische Beobachter bestätigen einmütig, daß seit Ende der 80er Jahre auch in der Russischen Orthodoxen Kirche nationalistische Tendenzen unübersehbar sind, die in der zweiten Hälfte der 90er Jahre noch stark zugenommen haben. Es gibt zwar im Moskauer Patriarchat, namentlich in der Kirchenleitung, durchaus ökumenisch offene Bischöfe. Nicht sie, sondern jene Priester, die sich dem nationalistischen Trend zu entziehen suchen und sich für das Gespräch mit den Konfessionsnachbarn einsetzen, werden in der orthodoxen Massenpresse¹⁶ verunglimpft. Diese quasi-offizielle antiökumenische Haltung des Moskauer Patriarchats – kombiniert mit starken anti-westlichen Tendenzen – ist seit etwa fünf Jahren zu beobachten.¹⁷

15 Z. B. über den auf orthodoxen Druck vollzogenen Umzug des katholischen Priesterseminars von Moskau in das ökumenisch offenere St. Petersburg im Jahre 1995, siehe G2W 12/1998, S. 10.

16 „Pravoslavnaja Rus“, „Rus' Deržavnaja“, „Radonež“, „Moskovskij Cerkovnyj Vestnik“, „Pravoslavnaja Moskva“ u. a.

17 So ist auch die von Erzpriester Alexander Men begründete theologische „Schule“ ständigen Angriffen ausgesetzt. Men war 1990 wegen seines ökumenischen Engagements (und wegen seiner jüdischen Abstammung) ermordet worden. Hierarchen und kirchenleitende Persönlichkeiten enthalten sich allerdings der Polemik. Einige Priester stehen unter starkem Druck; zwei Geistliche wurden suspendiert. Die spektakuläre Amtsenthebung von Priester Georgi Kotschetkow hatte im Westen erhebliche Beunruhigung ausgelöst (vgl. Gerd Stricker, Reformpriester Georgi Kotschetkow wieder unter Druck, in: G2W 11/1997 S. 14–19).

Auch der russische Nationalismus hat eine lange Tradition: So verband beispielsweise Fjodor Dostojewski seinen glühenden orthodoxen Glauben mit einem großrussischen Chauvinismus, der sich hinter dem Schlagwort „Slavophilentum“¹⁸ verbarg. Häufig in seinem Werk äußerte Dostojewski (in dieser oder jener Form) den Gedanken, daß der verfaulende Westen am orthodoxen Osten – mehr noch: an der *russischen* Orthodoxie – genesen müsse. In seiner berühmten Puschkin-Rede vom 8. Juni 1880 heißt es:

„Echter Russe sein bedeutet nichts anderes als: Danach streben, die europäischen Widersprüche endgültig zu versöhnen, der europäischen Sehnsucht den Ausweg in der russischen allmenschlichen und allvereinenden Seele zu zeigen, in sie mit brüderlicher Liebe alle unsere Brüder aufzunehmen und schließlich und endlich vielleicht auch das endgültige Wort der großen allgemeinen Harmonie auszusprechen, der brüderlichen endgültigen Einigung aller Völker nach den Gesetzen Christi und des Evangeliums!“¹⁹ – wobei Dostojewski die Gesetze Christi und das Evangelium natürlich im (russisch-)orthodoxen Sinne versteht. Die orthodoxen Russen können sich in ihrer heute verbreiteten Ablehnung alles Westlichen auf Dostojewski berufen.

Seit 1988 erlebt die Russische Orthodoxe Kirche statistisch gewaltige Zuwächse. So begrüßenswert das auch ist, so hat dies auch seine problematischen Seiten. Denn die Kirchenzugehörigkeit der „Neophyten“ hat oft nur deklamatorischen Charakter. Viele der neuen Gemeindeglieder haben lediglich, ohne weiter nachzudenken und dem politischen Trend folgend, die Ideologie gewechselt – vom Kommunismus zur Orthodoxie. Diese ist heute ein fester und zentraler Bestandteil des neuen russischen Nationalismus: Russe-Sein und Orthodox-Sein – russischer Nationalismus und Orthodoxie – sind heute für viele Russen wieder (wie im Zarenreich) gleichbedeutende Begriffe. Selbst Rechtsextremisten wie Viktor Shirinowski oder der Kommunistenchef Gennadi Sjuganow sind heute entweder getauft oder legen zumindest größten Wert darauf, sich in Kirchen zu zeigen und in der Presse

18 Slavophile: Vertreter einer russischen Geschichts- und Kulturphilosophie im 19. Jahrhundert, die die russisch-orthodoxe Kultur mit ihren bäuerlichen Traditionen und der „russischen Seele“ nicht nur in Gegensatz zur westlich-lateinischen Kultur (für die sich die russischen „Westler“ begeisterten) brachten, sondern die auch verkündeten, die russisch-orthodoxe Kultur sei der westlichen Kultur weit überlegen. So beklagten die Slavophilen die Öffnung Rußlands nach dem Westen durch Peter den Großen als ein nationales Unglück (K. Aksakow, A. Chomjakow, I. Kirejewski, K. Pogodin u. a.).

19 F. M. Dostojewskij, Winterliche Aufzeichnungen über sommerliche Eindrücke. Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Aus dem Tagebuch eines Schriftstellers, Reinbek/Hamburg 1962, S. 190f.

zusammen mit Priestern abgebildet zu werden. Gennadi Sjuganow pflegt sich bei seinen öffentlichen Auftritten für die Orthodoxie starkzumachen und Nicht-Orthodoxen drohend zu empfehlen, sie sollten doch „schleunigst die Koffer packen“ und das Land verlassen.

Viele Russen behaupten heute von sich, orthodox zu sein – sind aber oft gar nicht getauft. Und selbst von den Getauften erfüllen nur drei Prozent die minimalen Pflichten eines Orthodoxen.²⁰ Zuweilen stößt man (übrigens nicht nur in der Orthodoxie) auf folgende Charakterisierung der neuen Gemeindeglieder: „Vor 10 Jahren schrien sie noch in der Parteiversammlung herum. Dann haben sie sich ‚bekehrt‘, und nun führen sie in der Kirche das große Wort!“

Diese Entwicklungen sind – nicht nur, aber doch in sehr starkem Maße – auch Folgen der zwangsweise rudimentären *theologischen Ausbildung* der Geistlichen unter dem Sowjetregime. Nach Aussagen von Erzpriester Prof. Wladimir Fjodorow (Geistliche Akademie zu St. Petersburg) beschränkt sich die theologische Ausbildung von ca. 80 Prozent der heutigen Priester des Moskauer Patriarchats auf den Vollzug des Rituals. Bei der rasant wachsenden Zahl neuer Gemeinden und bei dem gleichermaßen steigenden Bedarf an Geistlichen wird deren Ausbildung zwangsläufig immer oberflächlicher.²¹ Zwar ist die Zahl der geistlichen Bildungsanstalten des Moskauer Patriarchats von fünf (1988) auf etwa 50 angestiegen – jedoch fehlen qualifizierte Dozenten. Wie in Sowjetzeiten verläßt ein Großteil der Seminaristen nach wenigen Monaten die kirchliche Ausbildungsstätte und übernimmt neue Gemeinden (1986: 6 800 Gemeinden; 1999: 18 000 Gemeinden des Moskauer Patriarchats weltweit). – Das Dilemma des Moskauer Patriarchats hinsichtlich der theologischen Ausbildung demonstriert Erzpriester Wladimir Fjodorow an folgendem Beispiel: Er wisse von orthodoxen Priestern, die erst drei Monate vor ihrer Priesterweihe getauft worden sind.

Das Moskauer Patriarchat hat die fragwürdige These vom „*Kanonischen Territorium* des Moskauer Patriarchats“ (das ist die gesamte frühere Sowjetunion) entwickelt, auf dem andere christliche Kirchen höchstens geduldet sind. Mission, im Grunde genommen überhaupt die Präsenz nicht-orthodoxer Kirchen auf diesem Territorium, ist unerwünscht und wird als „Proselytismus“ gebrandmarkt. Und zwar mit folgender Begründung: Vor 1905 waren die slawischen Bürger des Russischen Reiches (Russen, Ukrainer, Weiß-

20. Andrej Danilow (Moskau), Die Zeit des Enthusiasmus ist vorbei. Fragen zum heutigen Verständnis des Begriffs „orthodox“ in Rußland, in: G2W 5/1997, S. 14–19.

21. Priestermonch Ilarion (Alfejew), Probleme der theologischen Ausbildung in Rußland, in: Stimme der Orthodoxie (Berlin), 1/1998 und 2/1998.

russen) automatisch Glieder der orthodoxen Staatskirche gewesen. Wenn ihre Nachkommen heute meistens der Kirche entfremdet oder Atheisten sind, dann deshalb, weil die Sowjets sie gezwungen hatten, sich von der Kirche zu trennen. Deshalb habe allein die Russische Kirche das Recht, die Slawen in der einstigen Sowjetunion zum Christenglauben zurückzuführen. Die These vom „Kanonischen Territorium“ erschwert die Bautätigkeit der nicht-orthodoxen Kirchen in Rußland, die – wie die orthodoxe Kirche – an ihre Tätigkeit vor der Revolution anknüpfen wollen. Allerdings haben die (registrierten) lutherischen Institutionen seitens der Russischen Kirche bisher keine Behinderung erfahren.

Nach der Wende haben – wie in allen post-kommunistischen Ländern – zahlreiche religiöse Gruppierungen (darunter pseudoreligiöse Wirtschafts- und Psychosekten) auch in Rußland ihre oftmals zweifelhaften Aktivitäten entfaltet. Die Russische Kirche hat ihnen aus eigener Kraft wenig entgegenzusetzen. Mit Empörung konstatiert man im Patriarchat, daß zahlreiche junge Menschen, die die Russische Kirche so bräuchte, den Tricks und Umgarnungen solcher als protestantisch eingestufte neuer Gruppierungen erliegen. Vor diesem Hintergrund (Ressentiments gegen westliche Kirchen, Zorn wegen angeblicher Missionserfolge von Sekten) ist es nachvollziehbar, daß das Moskauer Patriarchats das russische Religionsgesetz vom 1. Oktober 1997²² vorbehaltlos unterstützt: Dem Wortlaut nach soll das Gesetz das Vordringen neuer Sekten verhindern, in Wirklichkeit jedoch die dominierende Position des Moskauer Patriarchats in Rußland sichern.

Lutherische Kirchen in Estland und Lettland

In den Jahrzehnten der Sowjetherrschaft war es wegen der staatlichen Kontrolle und Repression nicht immer einfach, intensive Gemeinschaft zu den lutherischen Schwesterkirchen in Estland und Lettland²³ zu halten. Auch machte es die Instrumentalisierung der Kirchenführungen durch die Sowjets

22 Gerd Stricker, Überlegungen zum neuen Religionsgesetz, in: G2W 7–8/1997, S. 26–29; Ders.: Wie neu ist das russische Religionsgesetz? In: G2W 10, S. 13–17.

23 Die Lutheraner in Litauen werden in die folgenden Betrachtungen nicht einbezogen, weil sich die Problematik hier völlig anders stellt als in Estland und Lettland: Die Lutheraner bilden in Litauen gegenüber den Katholiken eine sehr kleine Minderheit; neben ihnen gibt es dort noch die kleine, aber historisch bedeutsame reformierte Kirche, deren große Probleme die Lutheraner vielfach mittragen. Vgl. Arthur Hermann, Wilhelm Kahle † (Hrsg.): Die reformatorischen Kirchen Litauens. Ein historischer Abriss, Erlangen 1998.

nicht immer leicht, allen kirchenleitenden Persönlichkeiten im kommunistischen Machtbereich vorbehaltlos zu vertrauen.

Seit der Annexion der baltischen Staaten 1944 hatten die Sowjets vor allem in Estland und Lettland eine mehr oder weniger systematische Russifizierungspolitik betrieben. Nach den Massendeportationen hunderttausender Balten in den 40er Jahren wurde der *Sowjetisierungs-* und Russifizierungsprozeß durch administrative Direktiven und durch bevölkerungspolitische Maßnahmen vorangetrieben. Im Laufe der Jahrzehnte strömten mehrere Millionen Russen, Ukrainer, Weißrussen sowie Glieder anderer Sowjetvölker in die kleinen baltischen Republiken: Parteikader, administrative und wirtschaftliche Führungskräfte, technisches und pädagogisches Personal, Offiziere und Soldaten sowie Industrie- und Hafentarbeiter.

Die baltischen Republiken waren unter der Sowjetbevölkerung als Vorfeld der westlichen Kultur höchst beliebt, und so blieb ein großer Teil der zugewanderten Russen hier: Noch 1994 lag der Anteil der slawischen Bevölkerung in Estland bei 32 % und in Lettland sogar bei 37 %.²⁴ Seitdem hat sich daran nicht viel geändert. Die meisten größeren Städte klagen auch heute noch über russische Bevölkerungsmehrheiten. Immerhin konnten Esten und Letten wenigstens in den ländlichen Bezirken ihre Identität bewahren.

Durch diese Massenzuwanderung sahen sich Esten und Letten im Sowjetstaat in einen nationalen Überlebenskampf gedrängt, in dem sie – auf Dauer gesehen – Verlierer hätten bleiben müssen. Die ihnen sowjetischerseits zugestandene Perspektive lag in der Bewahrung einiger folkloristischer Elemente zu Show-Zwecken: nationale Tänze, Trachten und Volkslieder.

Die Radikalität, mit der heute um die Frage des staatsbürgerlichen Status der Russen in Estland und Lettland und um den Stellenwert der russischen Sprache in diesen Ländern gerungen wird, hat in den tiefsitzenden Ängsten vor russischer Überfremdung ihre Ursache. Westliche Mahnungen (z. B. der Europäischen Union!), die Esten und Letten sollten den angeblich „bedrohten“ russischen „Minderheiten“ viel weiter entgegenkommen und ihnen großzügigere Minderheitenrechte einräumen,²⁵ stoßen bei den Balten auf geringes Verständnis, ja oft auf allergische Ablehnung – weil diese

24 Erzbischof Ēlmaris Ē. Rozītis, Die Ev.-Luth. Kirche Lettlands zwischen geistlicher Auseinandersetzung und materieller Not, in: G2W 1/1995, S. 21–25; Gerd Stricker, Das Baltikum – Grenzland zweier Kulturen, in: G2W 1/1995, S. 15–21; Ders.: „Wir bleiben hier!“ – Russen im Baltikum, in: G2W 1/1995, S. 29–31; Ders.: Lutheraner im wieder unabhängigen Estland, in: G2W 3/1995, S. 23–26.

25 Siehe hierzu noch einmal die Diskussion um das umstrittene lettische Sprachengesetz in der FAZ vom 8., 10., 14., 16. und 17. Juli 1999.

Forderungen häufig ohne Verständnis für die heikle ethnische Situation der Esten und Letten, dafür aber mit um so größerem Verständnis für die russischen Klagen erhoben werden.

Religiöse Lage der Balten im Sowjetstaat

Jeder Bischof und jeder Pastor auch in den baltischen Ländern war dem „Rat für Angelegenheiten der Religionen“ verantwortlich, der im Laufe der Jahrzehnte auch die baltischen Kirchen fest in den Griff nahm. Wollte man vom Westen aus mit Kirchen in den baltischen Republiken in Verbindung treten, so war es wichtig, sich der Unterstützung des Kirchlichen Außenamts des Moskauer Patriarchats zu versichern – das war die entscheidende Schaltstelle, auch für die Kontakte mit den lutherischen Kirchen in den baltischen Republiken. Zwar konnten die Pfarrer in den Volkssprachen predigen, aber sie durften keine aktuellen Probleme anschnitten. Von Fall zu Fall sollte die sowjetische „Friedenspolitik“ thematisiert werden, die den „kriegstreiberischen Plänen der Kapitalisten und Imperialisten“ wirksam entgegengetrete.

Ein absolutes Tabu war jene Problematik, die Esten und Letten unter den Nägeln brannte: nationale Frage und drohende Russifizierung. Für viele Balten verloren die lutherischen Kirchen an Glaubwürdigkeit, weil sie zum schmerzlichsten Vorgang – dem geistigen Genozid – schweigen mußten.

Natürlich waren die meisten Pastoren Patrioten, die es schmerzte, daß sich ihre Kirchen in der nationalen Frage nicht klar auf die Seite ihrer Völker stellen durften. So verwundert es nicht, daß die nationalen Bewegungen in Lettland und Estland, die sich in den 80er Jahren entfalteten, auch unter den Pastoren eifrige Mitstreiter fanden, in Estland z. B. Harald Mötsnik und in Lettland Modris Plate und Juris Rubenis („Wiedergeburt und Erneuerung“), die deswegen von der estnischen bzw. lettischen Kirchenleitung – entweder im vorausseilenden Gehorsam oder auf Geheiß der Religionsbehörden – gemaßregelt wurden.

Eine andere Maßnahme, mit der die Sowjetmacht in den baltischen Republiken Präsenz markierte, war die Zur-Schau-Stellung der Russischen Kirche. Diese stand zwar in den russischsprachigen Regionen der Sowjetunion unter starkem Verfolgungsdruck, in den nichtrussischen Sowjetrepubliken, namentlich im Baltikum, wurde sie eindeutig im russischen Interesse benutzt: Den Repräsentanten des Patriarchats in Lettland und Estland wurde seitens der baltischen Sowjetbehörden eine viel höhere Wertschätzung zuteil als den lutherischen Kirchen, man trat ihnen sogar mit einer gewissen

Devotion entgegen; die Vertreter des Patriarchats hatten auch gewisse Kontrollfunktionen gegenüber den lutherischen Landeskirchen auszuüben. Darüber hinaus wurde im Baltikum und in anderen nichtrussischen Gebieten der Sowjetunion der Orthodoxen Kirche ein besonders dichtes Netz kirchlicher Einrichtungen zugestanden. So kamen auf die 1985 ca. 500 000 in Riga lebenden Russen zwölf orthodoxe Kirchen, d.h. eine Kirche stand 40 000 Russen zur Verfügung – dagegen kamen auf jede der 48 in Moskau „arbeitenden“ orthodoxen Kirchen etwa 210 000 Personen: In Riga gab es also im Verhältnis fünfmal so viele orthodoxe Kirchen wie in Moskau. In den nicht-russischen Republiken dienten den Sowjets die Einrichtungen des Moskauer Patriarchats als wichtige Signale russischer Dominanz.

Am Rande nur sei darauf verwiesen, daß die autochthonen orthodoxen Kirchen der Letten und Esten, die Mitte des 19. Jahrhunderts durch massive Proselytenmacherei der Russischen Kirche entstanden waren und ihre eigenen liturgischen Sprachen entwickelt hatten,²⁶ in sowjetischer Zeit fast zur Gänze russifiziert worden sind. Während sich die orthodoxen Esten auf ihr eigenes liturgisches und kirchensprachliches Erbe zu besinnen versuchen (sie haben sich mittlerweile von der Russischen Kirche getrennt und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel unterstellt), scheint dieses spezifisch lettischorthodoxe Erbe unter dem russifizierenden Druck endgültig verlorengegangen zu sein.²⁷

Vor diesem Gesamthintergrund ist es verständlich, daß in der Sowjetzeit die baltischen Pfarrer das Auftreten von Gästen aus der *Ökumene* mit geradezu eifersüchtiger Aufmerksamkeit beobachteten. Daß diese auch im Baltikum zuallererst dem russischen Bischof des Moskauer Patriarchats in Tallinn oder Riga ihre Reverenz erweisen mußten – dafür hatte man Verständnis. Wenn jedoch die Lutheraner in Estland und Lettland den Eindruck hatten, daß manche Gäste aus dem Westen für die Probleme der baltischen Kirchen überhaupt kein Sensorium hatten und sich in erster Linie für die Orthodoxen interessierten und vielleicht sogar engere ökumenische Beziehungen der Balten zum Moskauer Patriarchat anmahnten, dann hat sie das verständlicherweise tief verletzt.

Auch in bezug auf die *Ökumene* wurde das Moskauer Patriarchat von den Sowjets mißbraucht, die die Möglichkeiten der westlichen ökumenischen Gremien zur Propagierung der Ziele der sowjetischen Außenpolitik

26 Wilhelm Kahle, *Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Leiden/Köln 1959, S. 104–169.

27 Gerd Stricker, *Streit zwischen Moskau und Konstantinopel*, in: G2W 11/1995, S. 18–22; *Ders.: Zweites und Drittes Rom im Widerstreit*, in: G2W 4/1996, S. 17–24.

genau erkannt hatten – und die Vertreter des Moskauer Patriarchats mußten diese Ziele, in kirchliche Sprache umgemünzt, als ihr ureigenstes Anliegen in der Ökumene verkünden. Darüber hinaus war das Moskauer Patriarchat dafür verantwortlich, daß auch die nicht-orthodoxen Kirchen (und sogar die nicht-christlichen Religionen) auf den richtigen politischen Kurs gebracht wurden. „Ökumenische“ Konferenzen auf regionaler, Republik- und Sowjetebene (stets auf Einladung der Russischen Kirche und unter ihrer Führung) hatten keinen anderen Zweck. So lud das Moskauer Patriarchat 1982 zur „Weltkonferenz von Repräsentanten der Religionen zur Rettung der heiligen Gaben vor der nuklearen Katastrophe“ nach Moskau ein. Mit Konferenzen solcher Thematik wollten die Herren im Kreml die westlichen Kirchen veranlassen, gegen die Umsetzung des NATO-Doppelbeschlusses (1979–1983) massiv Front zu machen. Diese Strategie erwies sich als recht erfolgreich.

Konsequenterweise wurde deshalb die Ökumene von den nicht-orthodoxen Religionsgemeinschaften im Sowjetstaat abgelehnt – und man begegnet ihr auch in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion bis heute mit größtem Mißtrauen. Darüber hinaus war unter diesen Umständen auch (besonders wiederum unter sowjetischen Minderheitenvölkern wie Letten und Esten) das Moskauer Patriarchat diskreditiert – als Erfüllungsgehilfe der Sowjetregierung im Rahmen der Ökumene. Das alles sind schmerzliche Erfahrungen; und man sollte nicht gleich mit Verärgerung reagieren, wenn z. B. die lutherischen Kirchen im Baltikum oft große Vorbehalte sowohl gegenüber der Ökumene als auch gegenüber der Russischen Kirche haben.

Nationale Symbole in baltischen Kirchen

Nach Jahrzehnten massiver Sowjetisierung löste die Befreiung von der sowjetischen Herrschaft einen nur zu verständlichen Triumph aus. Das nationale Pathos machte auch vor der Kirche nicht halt, zumal (wie erwähnt) Pastoren führend an der nationalen Befreiungsbewegung beteiligt gewesen waren. Nationalflaggen und andere nationale Symbole haben in den Kirchen Eingang gefunden. Nicht wenige Pastoren suchten, nachdem die baltischen Länder eigenständig geworden waren, die Nähe der staatlichen Macht und meinten, bei allen nationalen bzw. staatlichen Anlässen demonstrativ beteiligt sein zu sollen. Nach den jahrzehntelangen Russifizierungsversuchen zeigte sich der nationale Überschwang in einem Ausschlagen des Pendels in die Richtung nationaler Euphorie, die selbst den Wohlmeinendsten zuweilen unangenehm auffiel. Mittlerweile scheint sich aber das Pendel auf eine

mittlere Position zuzubewegen; jedenfalls hat sich offenbar bei einem Teil der Pastoren Estlands und Lettlands (gewiß nicht bei allen) in nationaler Hinsicht eine gewisse Normalisierung und Entkrampfung eingestellt.

Konfessionelle Unsicherheiten

Zwar ist in Estland und Lettland seit der Eigenstaatlichkeit das nationale Bewußtsein wieder ungebrochen, jedoch sind erhebliche konfessionelle Unsicherheiten zu beobachten. Man hat zuweilen den Eindruck, als seien sich viele lettische und estnische Pastoren ihrer konfessionellen Identität nicht mehr sicher. Man bemerkt vielerorts ein gewisses Schielen nach den Katholiken, als habe man die Überzeugung von der Tragfähigkeit des reformatorischen Zeugnisses verloren. Bekanntlich pflegen in Zeiten innerer Unsicherheit Fragen des äußeren Erscheinungsbildes Bedeutung zu gewinnen; besondere Feierlichkeit, ein gewisser Glanz, hoheitsvolles liturgisches Zeremoniell – dies alles gerät zur Stütze des konfessionellen Selbstbewußtseins. So orientieren sich manche Pastoren in Lettland und Estland an der katholischen Kirche, was die geistliche Gewandung, die Gestaltung des Gottesdienstraumes und z. T. auch der Liturgie angeht. Im lettischen Saldus beispielsweise kann man angehende lutherische Pastoren in römischen Soutanen bestaunen, wie sie selbst in Rom nicht mehr getragen werden. – In der Theologischen Akademie von Eenok Haamer im estnischen Dorpat/Tartu wird die Unsicherheit der konfessionellen Identität durch eine Überbetonung des Nationalen überspielt.

Mit theologischer Unsicherheit hängt sicher eines der Argumente zusammen, mit denen in den baltischen lutherischen Kirchen die Ablehnung der Frauenordination begründet wird; es handelt sich um ein absolut nicht-theologisches Argument: „Wenn wir in unserer Kirche die Frauenordination einführen, werden uns Katholiken und Orthodoxe nicht als vollwertige Kirche anerkennen!“ Es werden also Positionen anderer Konfessionen zum Maßstab für Entscheidungen der eigenen Kirche. Der Eindruck ist sicher zutreffend, daß – verständlicherweise – manchem lutherischen Pastor theologische Grundlagen, ein gesundes konfessionelles Selbstbewußtsein sowie das Verwurzelsein im reformatorischen Erbe fehlen; sonst würde er nicht, gleichsam von Minderwertigkeitskomplexen bedrückt, auf die „traditionsreichen“ und sich prunkvoller darstellenden christlichen Nachbarn schauen.

Konfessionalismus – Nationalismus: Wo bleibt die Ökumene?

Es gehört vielfach zum ökumenischen Ritual, konfessionelles Eigenbewußtsein als die Ökumene behindernd zu kritisieren. Nun offenbart aber die derzeitige Krise des Weltkirchenrates, daß die Genfer Ökumene – zumindest mit Blick auf die orthodox-westliche Annäherung – offenbar nur deshalb ein halbes Jahrhundert funktioniert hat, weil sich Protestanten und Orthodoxe (Katholiken sind bekanntlich im Weltkirchenrat nicht vertreten) meist auf den kleinsten gemeinsamen Nenner verständigt und die wirklich entscheidenden – konfessionellen – Gesichtspunkte ausgeklammert haben. Das Angewiesensein der Kirchen in den kommunistischen Ländern auf die moralische und politische Unterstützung durch die protestantischen Kirchen des Westens zwang sie, diesen oft entgegen eigener Überzeugung Zustimmung zu signalisieren. Auf orthodoxer Seite empfand man die protestantische Bevormundung in der Genfer Ökumene als schmerzlich und das westliche Ökumene-Business als ungeistlich; ein anderer orthodoxer Vorbehalt war, daß ihrer Ansicht nach theologische Fragen nicht – wie im Weltkirchenrat – mit Mitteln des westlichen Parlamentarismus (durch zufällige Stimmenmehrheiten!) geklärt werden dürften. Folgende protestantische Positionen des Weltkirchenrats werden von den orthodoxen Kirchen am schärfsten kritisiert: Frauenordination, die sog. frauengerechte Sprache in Bibel und Liturgie, kirchliche Segnung gleichgeschlechtlicher Paare; die Aushöhlung der Eucharistie/Abendmahl und Konfessionsvermischung im Weltkirchenrat werden beklagt; weiterhin werfen die Orthodoxen den Protestanten und dem ÖRK die Betonung der horizontalen Dimension (Sozialarbeit, Diakonie, Friedenstätigkeit) bei gleichzeitiger Vernachlässigung der vertikalen Dimension (Gebet, Spiritualität, Liturgik) vor.

Nun, da die Orthodoxen die politische Unterstützung des Westens nicht mehr nötig haben, verlangen sie, daß die konfessionellen Traditionen und theologischen Positionen der Orthodoxie in der Ökumene angemessen berücksichtigt und respektiert werden. Die orthodoxe Forderung nach stärkerer Beachtung konfessioneller Positionen hat die Genfer Ökumene – ausgerechnet anläßlich der Feiern zu ihrem 50jährigen Bestehen – in eine existentielle Krise gestürzt (vgl. Anm. 9).

Gerade die Krise hinsichtlich der orthodox-westlichen Annäherung führt vor Augen, daß echter theologischer Austausch und Dialog nur auf einer soliden konfessionellen Basis möglich ist; denn nur unter ernsthafter Berücksichtigung der konfessionellen Unterschiede sind tragfähige Ergebnisse und Kompromisse erreichbar. Ein interkonfessioneller „Ökumenebrei“, eine stromlinienförmige, konturlose, diplomatisch-unverbindliche Ökumene bie-

tet keine solide Grundlage für ein echtes Miteinander der Kirchen und Konfessionen.

Versöhnte Verschiedenheit ist das Modell, das sich auf Grund der desillusionierenden ökumenischen Erfahrungen der Jahre 1997/1998 (Grazer Ökumenische Versammlung und Harare) für die nächste Zukunft empfiehlt: allseitiges Anerkennen, daß ökumenische Partner mitunter aus ganz anderen nationalen, mentalitätsmäßigen, theologischen bzw. konfessionellen Umfeldern kommen können; Verzicht auf vorschnelle Vorwürfe, eine Position sei „nationalistisch“ oder „konfessionalistisch“, nur weil jemand Standpunkte vertritt, die im ersten Augenblick irritieren.

Zugleich muß bei allem Verständnis für die Nöte mancher früheren „Kirchen im Sozialismus“ nach der Wende in aller Deutlichkeit gesagt werden, daß nationalistische Hybris und triumphaler Konfessionalismus in unseren Kirchen nichts zu suchen haben. Auf solcher Grundlage ist Ökumene nicht möglich, die ein ganz zentrales Ziel kirchlichen Wirkens bleiben muß.

Hans
Weißgerber

In memoriam Vilmos Vajta

1918–1998

Der schwedische Theologe ungarischer Herkunft Vilmos Vajta wurde am 15. Juni 1918 in Kecskemét (Südungarn) geboren. Von 1936 bis 1940 studierte er an der Theologischen Fakultät in Sopron (Ödenburg). Dann erhielt er – es war mitten im Zweiten Weltkrieg! – ein Stipendium zur Fortsetzung seiner Studien in Schweden, zuerst in Uppsala, dann in Lund. Zu seinen wichtigsten Lehrern zählten hier neben den Systematikern Ragnar Bring und Gustav Wingren auch der berühmte Erzbischof Anders Nygren. In diesen schwedischen Jahren entstand sein Buch „Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther“, das ihn mit einem Schlage in der theologischen und kirchlichen Welt Europas bekannt machte. Rein äußerlich war für die Abfassung dieses Buches und die dazu erforderlichen Forschungsarbeiten die Tatsache entscheidend, daß er nach dem Kriege nicht wieder nach Ungarn zurückkehrte. Offensichtlich hatte er eine Warnung vor den anstehenden politischen Verhältnissen in seinem Heimatland erhalten. In der Tat erfolgte 1948 die Machtergreifung der Kommunisten mit allen inzwischen bekannten Begleiterscheinungen.

Vajtas Ansatz war die Erkenntnis, daß die Frage nach dem Gottesdienst seit den zwanziger Jahren immer stärker in das Zentrum der theologischen und kirchlichen Diskussion rückte. Singbewegung und liturgische Erneuerung seien hier als Stichworte genannt. Grund genug also, sich der Frage zuzuwenden, was denn Gottesdienst und gottesdienstliches Handeln bei dem Wittenberger Reformator bedeuteten. Und eben dies herausgearbeitet zu haben, ist Vajtas Verdienst. Es gelang ihm nämlich aufzuweisen, daß zwischen Luthers gesamter Theologie und seinem Verständnis vom Gottesdienst ein systematischer Zusammenhang besteht.

Es ist hier nicht der Ort, dem Buch in seinen einzelnen Zügen nachzugehen; es lohnt auch jetzt – nach über 40 Jahren – die Lektüre. So viel jedoch: Für Luther ist Gottesdienst ein Werk Gottes selbst, in dem er den

Gläubigen die Früchte der Versöhnung durch Jesus Christus schenkt. Zugleich ist der Gottesdienst mit Predigt und Bekenntnis des Glaubens das Lobopfer der Gemeinde. Insofern kann Vajta durchaus vom Priesteramt der Kirche reden. Er betont die großartige Spannung christlicher und kirchlicher Existenz: Der Gottesdienst ist sowohl Werk Gottes als auch Werk des Glaubens. Vajta schließt seine Arbeit: „Die Theologie des Gottesdienstes hat sich damit als Einheit dargestellt ... In dieser Einheit von Gott und Glauben in Christus kann auch die Einheit der Theologie des Gottesdienstes gewahrt bleiben. Christus ist Gottes Dienst an uns und er ist auch unser Gottesdienst im Glauben“ (S. 351).

Vajtas Buch war seine Lundenser Habilitationsschrift. Schwedisch geschrieben, wurde sie ins Deutsche übersetzt und erschien 1952 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Eine zweite Auflage kam 1954 heraus, eine dritte 1959. Eine Lizenzausgabe erschien 1958 in der DDR, im gleichen Jahr kam es in englischer und 1969 gar in japanischer Übersetzung heraus. In der Fachwelt stieß es auf weitverbreitetes Interesse und positive Kritik. Der Heidelberger Systematiker Peter Brunner, der gerade seine „Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“ (LEITURGIA, Bd. I) abgeschlossen hatte, urteilte, es handle sich um eine umfassende und bedeutungsvolle Monographie, die „für die Erforschung der Gottesdienstlehre Luthers grundlegend ist“. Einen Ruf auf einen Systematischen Lehrstuhl stellte sich freilich nicht ein.

Inzwischen aber war folgendes geschehen: Der Lutherische Weltbund (LWB), 1947 im schwedischen Lund gegründet, beschloß auf seiner II. Vollversammlung 1952 in Hannover, sein Genfer Büro („Headquarters“) entsprechend den inzwischen angefallenen und zu erwartenden Aufgaben neu zu strukturieren. So entstanden neben dem Büro des Exekutiv-Sekretärs (später: Generalsekretär) vier Abteilungen: Theologie, Weltmission, Weltdienst und Information. Und hier betrat Vilmos Vajta die ökumenische Bühne. Der polyglotte Theologe, der neben seiner ungarischen Muttersprache und Schwedisch auch fließend Deutsch und Englisch sprach, inzwischen die schwedische Staatsangehörigkeit angenommen hatte und auch wissenschaftlich ausgewiesen war – er wurde zum Direktor der Theologischen Abteilung berufen. Im Jahre 1953 trat er, kaum 35jährig, sein Amt in Genf an. Dort erwartete ihn ein volles Programm. Hier die wichtigsten Aspekte: Es galt, die theologische Zusammenarbeit der lutherischen Kirchen in Europa und Nordamerika in Gang zu bringen und zu fördern, aber auch die Minderheitskirchen nicht aus den Augen zu verlieren. Hierzu stand vor allem eine hochkarätig besetzte „Theologische Kommission“ zur Verfügung und – ein wenig in deren Schatten – eine „Liturgische Kommission“, die freilich

1957 aufgelöst wurde. Diese Kommissionen, unter dem Vorsitz von Reginald Prenter und Ernst Kinder bzw. Christhard Mahrenholz, befaßten sich mit den Themen „Einheit der Kirche“ und „Theologie des Gottesdienstes“. Die auf den Sitzungen gehaltenen Referate erschienen 1957 in deutscher und englischer Sprache.

Beiderseits des Atlantiks wurden von der Theologischen Abteilung umfangreiche Konferenzprogramme aufgelegt, die der theologischen Information in den einzelnen Ländern dienten, aber auch den persönlichen Austausch und die persönliche Begegnung fördern sollten. Dem gleichen Ziel diente auch ein Stipendienprogramm, das allerdings nicht für Studenten, sondern für jüngere Theologen im Amt bestimmt war. Was für uns, in Deutschland, besonders wichtig war: Es galt, die deutschen lutherischen Kirchen aus ihrer kriegs- bzw. nachkriegsbedingten Isolation herauszuführen. Die theologische Zusammenarbeit war hierbei ein nicht unwesentliches Element. Dies sind – in ihren wesentlichen Zügen – die Arbeitsbereiche und Leistungen Vajtas in dem Jahrzehnt zwischen 1953 und 1963. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission zwischen 1957 und 1963 sind noch die beiden Sammelbände zu erwähnen: „Das Bekenntnis im Leben der Kirche“ und „Kirche und Abendmahl“, 1963 erschienen. Dieses volle Programm bedeutete für Vajta im übrigen nicht nur Schreibtischarbeit und Sitzungen, sondern auch ein gerüttelt Maß an Reisen.

Seiner Initiative ist auch die Einberufung des Ersten Internationalen Lutherforschungskongresses zu danken, der 1956 im dänischen Aarhus tagte. Ein zweiter Kongreß tagte 1960 in Münster/Westfalen. Für beide Kongresse hat Vajta die Berichtsbände herausgegeben („Lutherforschung heute“, Berlin 1958, und „Luther und Melanchthon“, Göttingen 1961). Der Kongreß tagte ursprünglich unter der Schirmherrschaft des Lutherischen Weltbundes, später machte er sich selbständig, und schließlich löste er sich auf.

Das Jahr 1963 brachte einen entscheidenden Wendepunkt im Leben Vilmos Vajtas. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki beschloß unter anderem die Einrichtung einer Stiftung für Ökumenische Forschungen, deren Verfassung auch ein Forschungskollegium vorsah, aus dem dann das Institut für Ökumenische Forschungen erwuchs, das seinen Sitz in Straßburg nahm. Die Vorarbeiten, an denen neben Vajta vor allem der dänische Professor Kristen Ejner Skydsgaard und der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger aktiv beteiligt waren, hatten bereits Mitte der 50er Jahre begonnen. Vajta wechselte 1964 von Genf nach Straßburg, um alles Notwendige für die Eröffnung des Instituts (die im Januar 1965 erfolgte) und die Arbeit vorzubereiten. Als Forschungsprofessor hatte er zweimal, nämlich 1965–1972 und 1978–1981, die Geschäftsführung des Instituts

inne. In diese Zeit fallen auch wichtige Veröffentlichungen, die er – meist in Zusammenarbeit mit seinen Straßburger Kollegen – herausbrachte. Es lag in der Natur der Sache, daß das Institut zwar „Ökumenischer Forschung“ im umfassenden Sinn verpflichtet war, aber gleichwohl seinen Schwerpunkt auf die Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche legte.

Von Vajta herausgegeben, erschienen seit 1971 vier Bände zum Thema „Evangelium und Einheit – Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen“. Auch darüber hinaus ist die Liste seiner Publikationen, für die er als Autor und/oder Herausgeber verantwortlich zeichnete, mehr als achtunggebietend. Ich greife nur einzelnes heraus: Im Zusammenhang mit der Thematik der Vollversammlung in Helsinki veröffentlichte er sein Büchlein „Gelebte Rechtfertigung“, eher eine Meditation als eine streng wissenschaftliche Abhandlung. In der Reihe „Die Kirchen der Welt“ erschien unter seiner Herausgeberschaft der Band „Die evangelisch-lutherische Kirche – Vergangenheit und Gegenwart“ (Stuttgart 1977). Aus gegebenem Anlaß, nämlich dem 450jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses, gab er „Confessio Augustana 1530–1980“ (Genf 1980) heraus. Wir sehen: Nach der Lutherforschung war nunmehr die Konfessionskunde sein vorherrschendes wissenschaftliches Arbeitsfeld geworden. Soweit ich sehe, ist er auch zu seinem ursprünglichen Forschungsgegenstand, der Theologie Luthers, kaum mehr zurückgekehrt.

Am II. Vatikanischen Konzil nahm er als Offizieller Beobachter teil. Hier konnte er den Gegenstand seiner Forschungen aus nächster Nähe und gewissermaßen im Blick auf dessen Innenleben studieren. Und wieder ergab seine Stellung als Beobachter zwei wichtige Publikationen, nämlich „Interkommunion mit Rom?“ (Göttingen 1969) und „Unitatis reintegratio 1964–1974 – Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismusdekretes“ (Frankfurt 1977).

Damit sind wenigstens einige – wie ich meine, die wichtigsten – Veröffentlichungen genannt. Eine offizielle, vollständige Bibliographie seiner Werke liegt (leider) nicht vor. Und auch eine umfassende Biographie, die näher auf Leben und Werk dieses wahrhaft ökumenischen Theologen eingeht, wäre überaus wünschenswert.

1981 trat er, nicht zuletzt durch seine umfangreiche Vortrags- und Reisetätigkeit gesundheitlich angeschlagen, in den Ruhestand und zog sich mit seiner Frau Karin in seine schwedische Wahlheimat zurück.

Er ist zwar nicht, wie erwähnt, zu seinem ursprünglichen Forschungsgebiet zurückgekehrt, wohl aber, gewissermaßen geistig, in seine ungarische Heimat. Seine Darstellung des Lutherischen Weltbundes 1947–1982, „Im Wandel der Geschichte“ (Genf 1983), widmete er dem (nicht nur von ihm)

hochgeschätzten ungarischen Bischof Lajos Ordass. Dieser war nach der Machtergreifung der Kommunisten unter fadenscheinigen Vorwänden amtsenthoben und verhaftet, später rehabilitiert und schließlich in den endgültigen Ruhestand geschickt worden – ein trauriges Kapitel ungarischer Kirchengeschichte. Vajta ist seinem hochverehrten Bischof noch zweimal begegnet, als dieser aus nicht näher erklärten Gründen ins Ausland reisen durfte. Im Sommer 1957 kam Ordass zu einer theologischen Konferenz nach Salzerbad (Österreich), und wenig später nahm er an der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis teil, wo er vom Auditorium mit lang anhaltendem Beifall begrüßt wurde und die Predigt im Eröffnungsgottesdienst hielt.

1984 trat Vajta, obwohl im Ruhestand, noch einmal in die Arena. Es ging um die sogenannte „Theologie der Diakonie“, die in den lutherischen und reformierten Kirchen Ungarn zur herrschenden Doktrin erhoben worden war. Er hatte sich bereits im Vorfeld der 1984 in Budapest stattfindenden Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in den „Lutherischen Monatsheften“ kritisch geäußert. Das hatte für beträchtlichen Wirbel gesorgt, weil die Veröffentlichung als Beeinflussung der Präsidentenwahl mißverstanden wurde, machte sich doch der lutherische Bischof Káldy Hoffnung auf die Wahl – und wurde darin auch nicht enttäuscht. Vajta jedenfalls analysierte diese „Theologie“ in seinem 1987 erschienenen Buch „Die diakonische Theologie im Gesellschaftssystem Ungarns“ gründlicher als es innerhalb eines Aufsatzes möglich war. Er arbeitete heraus, daß diese Theorie zunächst mit der banalen Selbstverständlichkeit daherkam, die Kirche habe der Gesellschaft zu dienen (wobei freilich Mt 28,18f ein wenig in Vergessenheit geriet), sich aber letztendlich als Anpassungs- und Unterwerfungsstrategie an das herrschende (kommunistische) System entpuppte. So jedenfalls der Befund in meinen Worten, den Vajta in seiner längeren Untersuchung ausbreitete. Dem wäre noch hinzuzufügen, daß es seinerzeit ungarischen Pastoren, seien sie lutherisch oder reformiert, nicht gut bekam, diese Theologie zu kritisieren oder gar abzulehnen.

Aber das ist Geschichte. Bischof Káldy ist gestorben. Auch andere führende kirchliche Persönlichkeiten sind abgetreten, und die Theologie der Diakonie ist mit dem politisch-staatlichen System, dem sie dienen wollte, obsolet geworden und verschwunden. Für Vilmos Vajta war es eine besondere Freude, zugleich ein Stück Rehabilitation nach jahrelangem Streit, daß die Theologische Hochschule der Lutherischen Kirche Ungarns ihn 1990 mit der Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde auszeichnete.

Vilmos Vajta konnte im Juni 1998 noch seinen 80. Geburtstag feiern; wenige Wochen später, am 21. Oktober 1998, ist er im Kreise seiner Fami-

lie gestorben. Die ihn kannten, werden ihn in guter Erinnerung behalten. Dabei war er eher von stillem, zurückhaltendem Wesen, aber er ging konsequent seinen Weg, er wußte, was er wollte und wie er es erreichen konnte. Im Rampenlicht der Öffentlichkeit stand er eigentlich nie, aber mit seiner stillen, gradlinigen Arbeit gehört er zweifellos zu denen, die das zeitgenössische internationale Luthertum geprägt haben.

Rainer
Stahl

Arbeitsbericht Juli 1998 bis Dezember 1999

Die ersten eineinhalb Jahre Dienst
für den Martin-Luther-Bund

1. Der Martin-Luther-Bund ist einbezogen in ein Geflecht von Institutionen und Werken, mit denen zusammen er die Lutheraner in der Diaspora unterstützt. Um in diesem Geflecht persönlich bekannt zu werden und um wichtige Grundsätze dieser bewährten Zusammenarbeit in den Arbeitseinstieg zu integrieren, standen am Beginn meines Dienstes Antrittsbesuche:

1.1. Erste Bedeutung hatte der Besuch in Hannover beim Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands sowie bei der Geschäftsstelle des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Damit stand zu Beginn die gemeinsame Vergewisserung, daß der Martin-Luther-Bund anerkanntes Werk der VELKD mit dem Auftrag der Hilfe innerhalb der Diaspora und für die Diaspora ist.

1.2. Demselben Ziel diente der Besuch bei der Stuttgarter Stelle des DNK und der spätere Gegenbesuch seitens des neuen Leiters und der Öffentlichkeitsreferentin. Es wurde z. B. vereinbart, die Zusammenarbeit bei der Gestaltung des „Lutherischen Dienstes“ noch stärker zu intensivieren. Außerdem war erfreulich, daß die Projektmittel, die der Hauptausschuß des DNK des LWB zur Verfügung stellt, bis einschließlich des Haushaltsjahres 1999 leicht auf DM 100 000,- angehoben werden konnten. In folgenden Bereichen wurden im Haushaltsjahr 1998 Hilfen realisiert: beim Buchversand (30 %), für Einzelsprachkurse (5 %), bei anteiligen Kosten für Gäste aus Osteuropa (7 %), als Zuschuß für die Renovierung der Schule in Santa Maria la Bruna (20 %), bei PKW-Beschaffungen für Lettland, Litauen und Rumänien (38 %). Dieser Finanzanteil wird mit dem Haushaltsjahr 2000 auf DM 90 000,- sinken, was zu konzentriertem Umgang mit den vorhandenen Mitteln herausfordern wird.

1.3. Von besonderer Wichtigkeit war mir der Antrittsbesuch beim Gustav-Adolf-Werk in Leipzig, bei dem Generalsekretär Pfarrer H. Wähler eine ausgesprochen instruktive Einführung in die Struktur und Arbeit des GAW bot. Seither hat sich eine ganz unkomplizierte Zusammenarbeit eingespielt. Die Wünsche und Sorgen unserer gemeinsamen Partner werden abgesprochen und der Einsatz der uns beiden zugänglichen Mittel koordiniert. Die traditionelle Zusammenkunft der Präsidenten und Generalsekretäre von GAW und MLB fand schon zweimal statt. Dabei wurde eine Vereinbarung aus dem Jahre 1994 bestätigt, wonach sich – wo das möglich ist – GAW und MLB wechselseitig vertreten können.

1.4. Mein Antrittsbesuch beim Evangelischen Bund und beim konfessionskundlichen Institut in Bensheim diente dem genauen Kennenlernen dieser wichtigen Arbeitsinstitute. Die gemeinsame Tagung des EB und des GAW im Jahr 2000 in Lutherstadt Wittenberg zum Thema „Evangelisch im 21. Jahrhundert“ wurde ursprünglich als Projekt dreier Partner, also zusammen mit dem Martin-Luther-Bund, vorgeplant. Im Laufe der Arbeit mußte sich aber unser Martin-Luther-Bund aus der Mitveranstaltung auf Grund seiner begrenzteren Möglichkeiten und der Tatsache, daß die Profile von EB und Martin-Luther-Bund doch zu verschieden sind, als daß sie eine Großveranstaltung gemeinsam durchführen könnten, zurückziehen. Aber dies schließt die grundsätzliche Zusammenarbeit nicht aus, sondern eher ein.

1.5. Die persönliche Kontaktaufnahme mit dem Diasporawerk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche gelang auf dem Wege eines Besuches von Pfarrer Fuhrmann und Prof. Dr. Klän beim Martin-Luther-Bund in Erlangen. Unsere guten Verbindungen wurden bestätigt. Der Martin-Luther-Bund ist dankbar für jede Hilfe, die die SELK bei unseren gemeinsamen Partnern, den lutherischen Kirchen in Lettland, Polen, Tschechien und der Slowakei, leisten kann. Hier ergänzen wir uns gut. In diesen Zusammenhang gehört der Kontakt zur Lutherischen Kirche – Missouri-Synode. Es wurde bei einem Besuch des Missouri-Synoden-Vertreters in Mitteleuropa (Pfr. Hartfield) in der Zentralstelle vereinbart, daß für ein Vorhaben der Schlesischen Evangelischen Kirche A.B. in der Tschechischen Republik eine konkrete Projektkoordination vorgenommen werden soll. Dieses Projekt – die Finanzierung der Übersetzung des Konkordienbuches in modernes Tschechisch – wurde inzwischen über den Martin-Luther-Bund in St. Louis eingereicht.

1.6. Zwar war noch kein Antrittsbesuch in Genf beim Lutherischen Weltbund möglich, aber die Teilnahme an der Tagung des Kommunikationsausschusses lutherischer Minderheitskirchen in Europa (KALME) in Tallinn im September 1998, die an der Koordinierungstagung des LWB für evange-

lisch-lutherische Kirchen in Rußland und im Baltikum in Vilnius im Oktober 1998 und die bei der Ratstagung des LWB im Juni 1999 in Bratislava waren großartige Ausgleiche. Wichtigster organisatorischer Ertrag war, daß von Anfang an eine enge Kooperation mit dem Europareferat des LWB praktiziert wird.

1.7. Schließlich war das erste Jahr des Dienstes bestimmt von der regulären Mitarbeit in mehreren wichtigen Gremien: beim Hauptausschuß des DNK des LWB; bei der ELKRAS-Koordinierungsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland (für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten); im Arbeitsausschuß der Aktion Evangelische Partnerhilfe der EKD und im Arbeitsausschuß der EKMOE der EKD (für die Evangelischen Kirchen in Mittel- und Osteuropa).

2. Eine ganz eigenständige Bedeutung neben den Kontakten mit Partnerorganisationen und Partnergremien hat die enge Verbindung zu den Vereinen des Martin-Luther-Bundes:

2.1. Die Besonderheit des Martin-Luther-Bundes besteht ja darin, daß er keine Einzelmitglieder besitzt. Seine Mitglieder sind selbst Vereine. Im Grunde baut sich der Martin-Luther-Bund von diesen Vereinen her auf, die zum Teil vor der Existenz des Gesamt-Martin-Luther-Bundes gegründet worden waren: Hannover 1853, Lauenburg 1857, Bayern 1860, Hessen 1865, Württemberg 1879, Schleswig-Holstein 1886, Hamburg 1887, Oldenburg 1895, Braunschweig 1898, Lippe 1900, Baden 1919, um nur die zu nennen, die vor dem 12.9. 1932, dem Gründungstag des Martin-Luther-Bundes, schon bestanden. Zu diesen Vereinen konnten regelmäßige Kontakte geknüpft werden, die sich z. B. durch die Mitarbeit bei den Vorständen, durch Predigt in Gottesdiensten und durch Vorträge bei Jahresversammlungen realisierten (so in Hamburg, in Hannover, in der Schweiz, in Württemberg, in Hessen und in Österreich). Für weitere Kontakte stehen auf meiner Prioritätenliste Schleswig-Holstein, Lauenburg, Braunschweig und Bayern ganz oben.

2.2. In diesem Bericht möchte ich ausdrücklich allen Aktiven in den Vereinen ganz herzlich für ihr Engagement und ihre Treue danken. Zum Teil schon viele Jahre lang tragen sie für die Arbeit der Zentralstelle in grundlegender Weise bei und organisieren auch eigenständige Projekte. Herzlichen Dank aus Erlangen für alle Aktivitäten. Sie profilieren das Bild des Martin-Luther-Bundes unerläßlich.

2.3. Sodann möchte ich die allgemeine Unterstützung hervorheben, mit der die Vereine die Arbeit der Zentralstelle ermöglichen. Im Jahr 1998

haben sie insgesamt DM 622 981,62 zur Verfügung gestellt (23,24 % der Einnahmen des Jahres 1998). Davon waren z. B. für das Theologenheim 8,4 %, für das Sendschriften-Hilfswerk 9,7 %, für die Schulstipendien in Brasilien 7,2 % und für die Diasporagabe 9,1 % bestimmt. Undesigniert, d. h. allgemein für die Arbeit der Zentralstelle, wurden von diesem Gesamtbetrag 19,3 % gegeben. Als Beispiele nenne ich noch die Prozente zugunsten folgender wichtiger Länder und Kirchen: Frankreich 1,9 %, Österreich 4,5 %, Tschechien/Slowakei 4,9 %, ELKRAS 14,9 %. Im Vergleich zwischen den Jahresrechnungen 1997 und 1998 kann in überschlagenem Sinne gelten, daß die Zuwendungen der Vereine zu den Projekten und Programmen gleich geblieben, dagegen die undesignierten Beiträge geringer ausgefallen sind.

Quellen für diese Beträge sind in den Vereinen landeskirchliche Zuwendungen, landeskirchliche Kollekten, die für einen Zweck des Martin-Luther-Bundes erhoben werden, und Einzelspenden. Die beiden landeskirchlichen Säulen sind ganz wichtig. Deshalb möchte ich das Engagement der Landeskirchen in Gestalt der Zuwendung landeskirchlicher Haushaltsmittel und der Entscheidung zugunsten landeskirchlicher Kollekten dankend hervorheben. Dies tue ich besonders auch deshalb, weil dieses Engagement nicht selbstverständlich ist. So ist in einer Landeskirche die Martin-Luther-Bund-Kollekte für 1999 in eine Alternativkollekte umgewandelt worden, bei der die Gemeinden die Bestimmung zwischen Martin-Luther-Bund und einem anderen Zweck selber entscheiden sollten. Der betreffende Landesverein hat kurz vorher noch einmal deutlich für unsere Arbeit geworben. Das Ergebnis ist dank dieser Aktivität gut geworden. Aber schon der Vorgang als solcher weist auf Gefahren hin. Ich denke, daß die Einzelspenden auch für die allgemeine Arbeit an Gewicht gewinnen werden. Wir brauchen viele Einzelpersonen, die unsere Arbeit bewußt unterstützen. Das lehrt auch täglich die riesige Spenderdatei, die wir hier in Erlangen pflegen.

2.4. Der Martin-Luther-Bund hat als Mitglieder ausländische Vereine und Kirchen in Österreich, in der Schweiz und dem Fürstentum Liechtenstein, in Frankreich, in Irland, in Chile, in Ungarn, in den Niederlanden, in Südafrika, in Namibia und in der Tschechischen Republik (Prag). Nach Aufnahme der „Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik“ (Prag) im Herbst 1997 in den Kreis der korporativen Mitglieder des Martin-Luther-Bundes wurde diesen Herbst die „Vereinigung Dr. Martin Luther in der Tschechischen Republik“ (Český Tesín) aufgenommen.

Alle diese Partner prägen die Arbeit des Gesamtvereins und entscheiden z. B. bei der Bundesversammlung über den Weg unserer Arbeit mit. Außerdem sind sie herausgefordert, eigene Projekte zu entwickeln und durchzuführen.

ren. Diese Projekte können zugunsten der eigenen Kirche sein, in der sie arbeiten. Sie können aber auch eine Betätigung zugunsten von dritten Partnern darstellen. Ich unterstütze diese Internationalisierung unseres Martin-Luther-Bundes, weil dadurch frühere Empfängerpartner zu Partnern der Arbeit werden. Nur das ist zwischen unseren Kirchen zukunftsfähig.

3. An dieser Stelle möchte ich einige Akzente des Wirtschaftsplanes hervorheben, ohne jetzt schon den Sonderhaushalt Osteuropa zu nennen:

3.1. Mit Hilfe von landeskirchlichen Mitteln der Nordelbischen Kirche konnten im Jahr 1998 u. a. unterstützt werden: die Renovierung der Pauluskirche in Wladiwostok, die Herstellung des Gemeindeblattes „Der Bote“ in Rußland, die Herstellung der Gemeindezeitung „Eesti Kirik“ in Estland, die Herstellung des neuen litauischen Gesangbuches, Gemeindezeitschriften in Frankreich und die Sanierung der Schule in Santa Maria la Bruna am Golf von Neapel.

3.2. Die Diasporagaben 1998 und 1999 waren und sind für wichtige Aufgabenbereiche bestimmt:

3.2.1. Die Sammlung für die Diasporagabe 1998 zugunsten der regionalen Kirche/Eparchie Europäisches Rußland der ELKRAS hat mit Abschluß der Jahresrechnung 1998 den Betrag von DM 77 121,95 erbracht. In der Zwischenzeit sind aus einem Verein noch der Betrag von DM 6 043,59 und für die Aufgabe der Ausbildung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Gemeinden eine zweckgebundene Spende in Höhe von DM 30 000,- eingegangen. Damit ist das seltene Ergebnis von DM 113 165,54 erreicht worden!

3.2.2. Die Diasporagabe 1999 wurde im Herbst 1998 in weiser Voraussicht kommender Probleme in der Bundesrepublik Jugoslawien zugunsten der Slowakischen Evangelischen Kirche A.B. in der Bundesrepublik Jugoslawien beschlossen. Bischof Ján Valent hatte um Unterstützung für die Jugendarbeit in seiner Kirche und für Kirchengebäude verschiedener kleinerer Gemeinden und besonders für die Kirche in Šid gebeten. Der Aufruf zu dieser Sondersammlung nimmt noch die Bitte auf, für die Linderung der Nöte des Krieges zu spenden.

Erst nach dem Beschluß im Herbst 1998 wurde bekannt, daß sich im Jahre 1998 das ungarische Dekanat dieser Kirche zu einer eigenen Kirche – der Evangelisch-Christlichen Kirche A.B. in der Republik Serbien – verselbständigt hat. Anfang März 1999 hat der Bundesrat des Martin-Luther-Bundes beschlossen, auch diese Kirche bei der Werbung für die Diasporagabe zu nennen, obwohl wir diese neue Entwicklung noch nicht abschlie-

ßend beurteilen konnten und nach manchen Begegnungen auch noch nicht können. Wir wollen uns aber für alle Gemeinden einsetzen, die schon früher unsere Partner gewesen sind.

Eine für Anfang September geplante Reise nach Novi Sad ist leider nicht möglich geworden, weil der jugoslawische Staat kein Visum erteilte.

3.3. Sowohl die Telefonanlage als auch die Computeranlage der Zentrale mußten in diesem Jahr erneuert werden. Jetzt erst ist der Zugang aller Nutzer auf die Adreßdatenbank möglich. Auch die großen Aktionen des Versandes der „Lutherischen Dienste“ können nun viel unkomplizierter und schneller abgewickelt werden. Die Telefonanlage mußte viel leistungsfähiger werden, um z. B. den Versand von elektronischen Daten zu unserer Druckerei zu erlauben, so daß die Herstellung unseres „Lutherischen Dienstes“ erleichtert wird, der exakt so in Erlangen im Computer produziert wird, wie er dann gedruckt werden soll. Ohne diese funktionierende Erneuerung wäre der Martin-Luther-Bund nicht in der Lage, die in der heutigen Zeit geforderte Aktualität und Schnelligkeit zu leisten.

3.4. Wegen des Wechsels im Generalsekretariat wurde im Jahr 1998 kein Sommersprachkurs durchgeführt. Es fanden lediglich Einzelsprachkurse statt. In der Zeit August/September 1998 waren zwei finnische und vier französische Teilnehmer im Haus. Aber auch zu anderen Zeiten haben Einzelpersonen einen Sprachkurs in Erlangen besucht und in unserem Haus gewohnt. Im Jahr 1999 wurde wieder ein großer Sommersprachkurs durchgeführt, der ausgesprochen erfolgreich gewesen ist. Er führte eine Gruppe von 29 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Belarus, Estland, Finnland, Frankreich, Italien, Jugoslawien, Kroatien, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ukraine, Ungarn und Uzbekistan zusammen. Geprägt von der besonderen geistlichen Gemeinschaft des Hauses haben alle engagiert und begeistert die deutsche Sprache gelernt.

4. In den Jahren 1998 und 1999 fanden drei Theologische Tagungen statt: Im Herbst 1998 auf dem Liebfrauenberg zum Thema der Rechtfertigungslehre, im Januar 1999 in Bad Segeberg zum Thema des zukünftigen Weges der Ökumene und im Herbst 1999 in Gallneukirchen zum Thema der Herausforderungen von Kultur und Nation. Alle Tagungen sind von den Vereinen gut besucht worden. Die Teilnehmenden haben die Qualität der Vorträge und der Sacharbeit als sehr gut beurteilt. Die Einladung von Partnern aus Diasporakirchen war intensiv und bleibt für die Zukunft ein wichtiges Anliegen des Martin-Luther-Bundes, um so Brücken schlagen zu können nach Westeuropa und nach Osteuropa.

4.1. Bei der Tagung auf dem Liebfrauenberg wurde ein gewichtiger Beitrag zur Rezeption des aktuellen Gesprächsstandes zur Rechtfertigungslehre geleistet. So hat uns Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, München, daran erinnert, daß es „ein Unterschied [ist], 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“, und daß der „festgestellte Grundkonsens ... nicht auf ‚die eine Kirche‘ [zielt], sondern auf die ‚Gemeinschaft von Kirchen‘ mit ihren geschichtlich gewachsenen Identitäten“ (vgl. *Lutherische Kirche in der Welt* 46, 1999, S. 189f). Und Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Marburg, hat die Rechtfertigung des Sünders in der Weise verständlich gemacht, daß er sie als Annahme des Glaubens der ungläubenden Menschen im Sinne von Markus 9,24 deutete: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“

4.2. Die Tagung in Bad Segeberg war wieder ein Höhepunkt der Vereinsarbeit der nördlichen Vereine. Die Rechenschaftslegung über den Stand der ökumenischen Arbeit hat Realismus, aber nicht Pessimismus vermittelt. Weil im nordeuropäischen Bereich besonders die Beziehung zur russischen Orthodoxie entscheidend ist, wurden von Prof. Dr. Vladimir Fodorov, St. Petersburg, und von Dr. Juhani Forsberg, Helsinki, wichtige Akzente gesetzt: Die Russische Orthodoxe Kirche braucht ökumenisch ausgebildete Priester, die die falschen Spannungen überwinden können. Denn in der sowjetischen Zeit hatte die ökumenische Arbeit keine tiefen Wurzeln in der Kirche, und heute haben die Ökumeneverantwortlichen nur wenig Beziehung zu den Ausbildungsstätten (so Prof. Fodorov). Was die Lehre über die Rettung der Menschen anbelangt, gibt es tiefe Übereinstimmungen zwischen der reformatorischen und der orthodoxen Tradition (so Dr. Forsberg): Nach reformatorischer Tradition ist „die Rechtfertigung eine souveräne Gerechterklärung des an sich sündigen Menschen ... ,indem Gott dem sündigen Menschen nicht mehr seine Sünde zurechnet, sondern ihn aus der Gnade auf Grund der Versöhnungstat Christi als gerecht erklärt und somit ihm seine Sünde durch den Glauben vergibt“. „Die orthodoxe Lehre dagegen ist als Vergöttlichung zu verstehen, so daß der Mensch, auf Grund des Heilswerkes Christi, frei der göttlichen Gnade zustimmt und durch Glaube und Liebe in Kooperation mit dieser Gnade vergöttlicht wird“ (vgl. den Beitrag in diesem Band). Weihbischof Dr. Hans-Joachim Jaschke, Hamburg, hat die entscheidende Ortsbestimmung von römisch-katholischer Seite eingebracht.

4.3. Mit der Tagung in Gallneukirchen konnte der Martin-Luther-Bund einen Beitrag zu Versöhnung und Verständigung leisten. Prof. Dr. Jutta Hausmann, Budapest, arbeitete die beiden Grundstrategien Israels heraus, die im Alten Testament erkennbar werden: die Ausgrenzung anderer und die

Einbeziehung anderer, und warb für die zweite Strategie. Prof. em. Dr. Ulrich Kühn, Leipzig, diagnostizierte, daß die Herausforderung nationaler Identität virulent ist und deshalb behutsam und theologisch verantwortlich aufgegriffen werden sollte. Pfarrer Johannes Neudeck, Mannheim/Zagreb, zeichnete Hoffnungen für den Fall, daß betroffene Gruppen frei werden, andere nicht mehr als Feinde auszugrenzen und sich selbst als Sünder und Vergebungsbedürftige wahrzunehmen.

5. Folgende besondere Aktivitäten seien eigens hervorgehoben:

5.1. Das Sendschriften-Hilfswerk wird unverändert von den Partnern um Dienstleistungen gebeten. Neben dem Versand geistlicher Literatur nach Lateinamerika und auch nach Osteuropa wird es immer wichtiger, auf die Bitte positiv zu reagieren, theologische Literatur für Bibliotheken zu beschaffen. Eine kleine Hilfe stellen dabei dem Martin-Luther-Bund überlassene Bibliotheken dar, deren Versand aber immer teurer wird. Daneben wird es notwendiger, aktuelle theologische Literatur auf Anforderung hin zu kaufen und zu versenden. Alle diese Faktoren führten dazu, daß im Berichtszeitraum über DM 165 000,- für diesen Arbeitsbereich verausgabt worden sind. Wenn weiterhin alle Bitten erfüllt werden sollen, müssen für das Sendschriften-Hilfswerk neue Finanzierungsquellen erschlossen werden.

5.2. Ganz besondere Erfahrungen wurden bei dem Versuch gemacht, wieder einen großen Lastwagentransport nach Rußland zu schicken:

Schon in den vergangenen Jahren waren Schwierigkeiten bei der Durchführung dieser Transporte deutlich geworden. Trotzdem hatten wir mit großem Engagement unseren LKW wieder angemeldet und herrichten lassen. Am 20. 8. 1998 wurde dann Herr Pfaffenrot zum geplanten Transport in die Eparchie Europäisches Rußland verabschiedet. Weil er an der Grenze zur Republik Belarus zwischen Paßkontrolle und Zollkontrolle stecken blieb, mußte ich die Entscheidung treffen, daß Herr Pfaffenrot wieder zurückkehrt. Es war deutlich geworden, daß es neue Einfuhrregelungen gibt, die nicht kurzfristig zu erfüllen und auch mit unüberschaubaren Kosten verbunden sind (vgl. hierzu auch den Bericht in G2W 27, 1999, Nr. 1, 26 f).

Später hat die Gemeinde die Einfuhr einiger Güter beantragt. Lediglich die für die Moskauer Gemeinde bestimmte kleine Orgel wurde von der diesbezüglichen Regierungskommission als humanitärer Transport anerkannt. Mit der als Fax vorliegenden behördlichen Genehmigung konnten wir eine Speditionsfirma beauftragen, diese Orgel nach Moskau mitzunehmen. Das klappte für nicht einmal DM 600,- Transportgebühr. Als ich Pfingstsonntag 1999 in der Gemeinde in Moskau predigte, war die Orgel ganz selbstverständlich in Gebrauch.

Für mich zeigt sich, daß die Zeit abenteuerlicher Transportfahrten vorüber ist. In der Erinnerung an das, was wir aber haben tun können, soll an dieser Stelle Herrn Alexander Pfaffenrot ganz herzlich gedankt werden. Seine beispiellose Art, Transportfahrten trotz schwierigster Umstände erfolgreich durchzuführen, haben dem Martin-Luther-Bund ein besonderes Gütezeichen aufgedrückt. Hoffentlich kann er einmal einige seiner Erfahrungen zusammenfassen und dokumentieren.

5.3. Weiterhin ist die Organisation medizinischer Hilfen ein wesentlicher Arbeitsbereich des Martin-Luther-Bundes. Hauptsächlich wird hier konkret, bezogen auf besondere Notlagen und personengebundene ärztliche Bitten, Hilfe geleistet: So erreicht uns in Erlangen z. B. die Bitte, eine medizinische Untersuchung und evtl. Behandlung zu organisieren und zu finanzieren. Oder wir werden gebeten, auf der Basis von ärztlichen Rezepten Medikamente und Prothesen zu besorgen, die dann an Partner versandt werden, so daß einer erkrankten Person geholfen werden kann. Eine dritte Möglichkeit ist das Werben und Spenden für die Finanzierung von Operationen in den Partnerländern, die für die Betroffenen unbezahlbar wären. Eine besondere Aktion hat in diesem Jahr stattgefunden: Nach spezifischen Absprachen mit Ärzten in Brasov/Kronstadt, vermittelt durch das dortige Pfarramt der Synodal-Presbyterialen Kirche, und in Sibiu/Hermannstadt, vermittelt durch das Landeskonsistorium der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, hat der Martin-Luther-Bund Medikamente und Sanitärmaterialien von der Bundeswehr erbeten. Die uns zur Verfügung gestellten Dinge wurden mit einem eigenen Transport nach Rumänien gebracht.

5.4. Den Spendenaufruf des LWB zur Hilfe für Rußland – besonders mit Blick auf die Situation im Winter 1998/99 – hat auch der Martin-Luther-Bund aufgegriffen. In einem längeren Zeitraum sind Spenden für diese Aufgabe eingegangen, so daß der Martin-Luther-Bund einmal DM 31 400,- nach Stuttgart an das DNK des LWB überweisen und dann noch einmal DM 7.000,- direkt in St. Petersburg übergeben konnte. Mit diesem Geld wurden Gemeinden der ELKRAS in die Lage versetzt, Hilfe für die Ärmsten der Armen zu organisieren: Essenpakete, Kleiderspenden, warme Mahlzeiten. Solche Unterstützung wird auch weiterhin gebraucht. Der Koordinator dieses Projekts im Bereich der ELKRAS, der nach dem Wechsel von Herrn Krosiak nach Genf die Verantwortung übernommen hat, nämlich Herr Alexander Pastor, jetzt auch gewählter Präsident der Generalsynode dieser Kirche, hat für diese Aktion ausdrücklich gedankt.

5.5. Große Bedeutung hatte auch in diesem Zeitraum die Ausführung des „Sonderhaushalts der VELKD für die kirchliche Hilfe in Mittel- und Osteuropa“, der über den Martin-Luther-Bund abgewickelt wird. Ein-

schließlich der Personalkosten wurde im Haushaltsjahr 1998 der Gesamtbetrag von DM 705 329,75 verwirklicht. Schwerpunkte waren die Literaturhilfen (8,5 %), die Motorisierungsprogramme (17,5 %), die technischen Hilfen (14 %), die humanitären Hilfen (21,5 %), die Bildungsmaßnahmen (6 %) und die Baumaßnahmen (22 %).

Genauer hebe ich in diesem Bericht hervor: Die Finanzierung von Motorisierungsprogrammen stellen vor allem Zuschüsse zu Motorisierungsfonds bei den Partnerkirchen dar. Hier entscheiden also die Kirchen selber, wie die Finanzen eingesetzt werden sollen. Wir als ökumenischer Partner geben dazu Unterstützungen, wir finanzieren aber keine Einzelbitten, fördern also nicht die Privilegierung weniger. Technische Hilfe waren vor allem Hilfen bei Büroausstattungen. So unterstützen wir unsere Partner dabei, den Anschluß an die moderne Computertechnik und die modernen Kommunikationswege (Fax z. B.) zu gewinnen. Bei den humanitären Hilfen wurden auch Beiträge zu den schon genannten medizinischen Hilfen geleistet. Die Baumaßnahmen betrafen immer Zuschüsse zu Bauprojekten unserer Partnerkirchen, bei denen sie ihre eigenen Investitionen ergänzen mußten mit Mitteln von außen.

Gerade an dem letzten Projektbereich werden zwei grundlegende Prinzipien deutlich. Einmal: Der Martin-Luther-Bund kann nur Projekte unterstützen, die in den Partnerkirchen mit hochrangiger Priorität versehen worden sind. Solche Prioritätsentscheidungen können wir nicht leisten. Sie müssen die betroffenen Kirchen selber vornehmen. Zum anderen: Bestandteil dieses Prozesses ist auch die Offenlegung aller Partner seitens der Bewerberkirche oder Bewerbergemeinde, so daß die Partner ihre Entscheidungen und Leistungen koordinieren können. Das heißt: Der Martin-Luther-Bund trägt meist zusammen mit anderen Sponsoren zum Erfolg großer Projekte bei.

6. Martin-Luther-Verlag und Werbung

6.1. Der Martin-Luther-Verlag hat im Jahr 1998/99 folgende Veröffentlichungen herausgegeben:

Amburger, Erik, Die Pastoren der evangelischen Kirche Rußlands. Vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937. Ein biographisches Lexikon;

Denecke, Norbert, Spurensuche. Die Gemeinden der Evang.-Luth. Kirche in Italien;

Hermann, Arthur/Kahle, Wilhelm (Hgg.): Die reformatorischen Kirchen Litauens. Ein historischer Abriss;

Klein, Christoph, Ausschau nach Zukunft. Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel;

Klein, Hans/Köber, Berthold W./Schlarb, Egbert (Hgg.): Kirche – Geschichte – Glaube. Freundesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag; Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Bd. 45, 1998;

Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Bd. 46, 1999;

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 28: Gewißheit angesichts des Sterbens;

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 29: Welthandeln und Heilshandeln Gottes;

Nachdruck der deutsch-russischen Kinderbibel;

die russische Übersetzung von „Das Gute behaltet“ beim Verlag „Majdan“ in Charkow;

die Agende der ELKRAS in einem Verlag in St. Petersburg.

In Vorbereitung sind:

Kahle, Wilhelm, Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums in Rußland;

Tschoerner, Helmut, Sankt Petersburg. Stadt der Kirchen – Ort des Glaubens.

6.2. Für den Bereich Werbung wurden folgende Investitionen vorgenommen:

6.2.1. Für die Arbeit der Vereine und der besonderen Freunde unserer Arbeit wurde ein neuer Katalog über die Programme und über ausgewählte Projekte erstellt. Dieser Katalog soll in Zukunft jeweils aktualisiert werden.

6.2.2. Im September hat wieder eine Jahrbuch-Aktion in auflagenstarken Zeitungen und in ostdeutschen Kirchenzeitungen stattgefunden.

6.2.3. Bei der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ und beim Evangelischen Kirchentag in Stuttgart hat der Martin-Luther-Bund einen eigenen Stand unterhalten und aktive Standarbeit getrieben. Hierbei wurden viele Freunde erreicht, aber auch viele, die bisher noch nichts vom Martin-Luther-Bund wußten.

7. Zur Abrundung dieses Berichts möchte ich auf die bisherigen Antrittsbesuche in Partnerkirchen hinweisen. Immer konnte ich überwältigende Gastfreundschaft erleben und wurde ich zugleich in die Sorgen und Chancen in brüderlicher Weise eingeführt.

7.1. Der Besuch in der Schlesischen Evang. Kirche A. B. in der Tschechischen Republik im März 1999 machte es mir möglich, eine aufstrebende, lebendige Kirche kennenzulernen.

Unter den neuen Möglichkeiten nenne ich z. B.: Erst jetzt nach der politischen Veränderung hat die Kirche die Möglichkeit, Rüstzeithäuser einzurichten. Da die Kirche diese Möglichkeit noch nie hatte, sollte hier in Zukunft unterstützt werden.

Außerdem ist die diakonische Arbeit beeindruckend, die diese Kirche begonnen hat. Mir wurden gezeigt: die diakonische Einrichtung „Eden“ (Arbeit mit geistig behinderten Jugendlichen), die Baustelle von „Eben Ezer“ (zukünftig Werkstätte für behinderte Jugendliche), die diakonischen Einrichtungen in Komorní Lhotka („Betezda“ für behinderte Jugendliche, und das Altenheim „Betania“), in der Gemeinde Karviná das Haus für bedrohte Frauen und alte Menschen, die Opfer der Flutkatastrophe vor zwei Jahren waren, und das Asylhaus „Bethel“ für obdachlose Männer.

Das Bauvorhaben in Nebory gibt ein Beispiel für eine wachsende Gemeinde, die sich gegenüber ihrer Muttergemeinde, Trinec, bald verselbständigen wird. Im LD 3/1999 konnte für Nebory, das schon 1996 Ziel der Diasporagabe gewesen war, noch einmal eigens gewonnen werden.

Bei allen Hilfen und Unterstützungen für diese Kirche wird auch mit der Evang.-Luth. Kirche in Bayern zusammengearbeitet.

Ein besonders schmerzhafter Aspekt ist die Abspaltung der Luth. Evang. Kirche A. B. in der Tschechischen Republik. Das Verhältnis zwischen beiden Kirchen ist aber so, daß mir ein Besuch bei Bischof Wilhelm Stonawski durch Bischof Vladislav Volný organisiert worden ist. Ich hoffe, daß die positiven Anzeichen, die eine Verständigung wahrscheinlich erscheinen lassen, Bestand haben werden.

7.2. Ein erster Besuch bei der Evang.-Luth. Kirche in Italien gelang in Gestalt der Teilnahme an der Synode Ende April. Im Vordergrund stand aber die große Mitgliederreise nach Italien in die Gemeinden unserer Partnerkirche im Oktober und November 1999. Aus den vielen Begegnungen und Gesprächen haben wir die Information mitgenommen, daß diese Kirche jetzt aktiver in Partnerschaftsbeziehungen eintreten kann, weil sie erstmals von staatlicher Seite finanzielle Mittel erhalten hat („8 permille“).

7.3. Vom 1.–3. Mai 1999 war aus Anlaß meiner Predigt beim Gemeinde- und GAW-Fest in Hodoš, Ost-Slowenien, ein Besuch in der Evang. Kirche A. B. in Slowenien möglich. Folgende Gesichtspunkte sind mir wichtig:

Wichtigstes, missionarisch wirksames Unternehmen der Kirche dürfte der Ausbau des alten Pfarrhauses in Maribor sein. Kirche und Pfarrhaus liegen ideal in der Stadt. Die Seelsorge unter Studierenden und die Akademikararbeit verheißen dort Zukunft. Der MLB hat schon im Haushalt 1999 geholfen.

Als Problemfeld wird mir benannt: Die Zahl der Kirchenglieder ist im Moment rückläufig. Die Kirche braucht eine spirituelle Erneuerung, damit

neue Mitglieder hinzukommen. Eine solche Erneuerung könnte z. B. durch die diakonische Arbeit gelingen.

Ein anderes Problemfeld ergibt sich durch den politischen Katholizismus: Er wird vom neuen Erzbischof von Ljubljana gefördert. Die Unterzeichnung des Rechtfertigungsdokuments würde die Lutheraner gegenüber den römischen Katholiken aufwerten.

Das Gemeindefest in Hodoš hat in guter nationaler Gemeinschaft stattgefunden. Im Gottesdienst wurden Slowenisch und Ungarisch gleichberechtigt verwendet. Das anschließende Volksfest hat sowohl slowenische, als auch ungarische Traditionen lebendig werden lassen.

7.4. Besuche in der Evang. Kirche A. B. in der Slowakei wurden möglich durch die Mitwirkung bei Luther-Vorlesungen an der theologischen Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava und durch den Besuch in der Gemeinde Michalovce im Rahmen der Teilnahme an der Ratstagung des LWB in Bratislava im Juni 1999. Außerdem konnte ich am Sonntag während der LWB-Ratstagung in Bratislava-Petrzalka und Rusovce predigen und so das konkrete Gemeindeleben ausschnittsweise kennenlernen.

Beeindruckendes Gefühl in der slowakischen Kirche ist, daß sie sich in einem deutlichen Aufschwung befindet. Sehr viele Menschen kommen neu zu dieser Kirche. Durch Kindergarten- und Schularbeit gewinnt sie Zugang zu den jungen Familien, die dann auch gemeinsam an den Gottesdiensten teilnehmen. Kirchenbauprojekte wie in Michalovce wirken sich in der politischen Gemeinde missionarisch und ausstrahlend aus.

7.5. Die Teilnahme an der Generalsynode der ELKRAS im Juni 1999 in St. Petersburg und vorher der Dienst zum Pfingstfest in der Moskauer Gemeinde war ein besonderer Höhepunkt in diesem Jahr. Neben dem Hinweis auf den Bericht im LD 3/1999 zur Generalsynode hebe ich aus den Erlebnissen in Moskau die Teilnahme am Tauf- und Konfirmationsgottesdienst hervor: Selten habe ich eine so ernste Mitfeier der erwachsenen Täuflinge und Konfirmanden erlebt. Ich konnte dabei zusammen mit dem Ortspfarrer die Konfirmanden einsegnen. Das Vertrauen in die Kraft des uns überantworteten Segens hat mich tief bewegt.

7.6. Der Besuch der Lutherstichting und einiger Gemeinden der Evang.-Luth. Kirche im Königreich der Niederlande im September 1999 hat mir die Möglichkeit geboten, eine Kirche kennenzulernen, die als kleine Kirche aktiv in echter Diasporasituation (neben anderen Kirchen und in einer ausgesprochen säkularisierten Gesellschaft) ihren Dienst tut. Gerade mit Blick auf den Wechsel in ein neues Jahrtausend sollte eine solche Kirche besonders in das Blickfeld treten. Dies leistet der Martin-Luther-Bund dadurch, daß er die Diasporagabe 2000 für Projekte in dieser Kirche bestimmt hat.

7.7. Anfang Oktober 1999 war der Besuch in der Evang.-Luth. Kirche in Ungarn möglich. In Nyíregyháza habe ich an den Sonntagsdiensten von Bischof Imre Szebik teilgenommen und vorher eine Gesprächsrunde im Lajos-Kossuth-Gymnasium gehabt. An einem Nachmittag standen Besuche in diakonischen Einrichtungen in Budapest im Vordergrund. Besonderer Schwerpunkt war der Besuch der theologischen Universität mit einer Gastvorlesung und vielen Kontakten.

Vor unserer Partnerkirche stehen besondere Herausforderungen bei der Arbeit mit Schulen – seien sie nun komplett übernommen worden und müssen langsam in tatsächlich kirchliche Schulen umgeformt werden, seien sie von Grund auf aufgebaut worden, beginnend bei vielleicht vier Klassen im ersten Jahr.

Gerade für den Aufbau diakonischer Einrichtungen braucht die ungarische Kirche noch weiterhin die Hilfe von Partnern. Die vorhandenen Häuser müssen einer langfristigen, entschiedenen Modernisierung unterzogen werden. Das Engagement der jeweils Verantwortlichen ist die beste Grundlage für den Weg in die Zukunft.

Eine Gesprächsrunde mit der Kirchenleitung und mit dem Luther-Bund in Ungarn hat folgende „Säulen“ der Arbeit bestätigt: personenbezogenes Engagement des Martin-Luther-Bundes beim Sprachkurs und in Gestalt von Stipendien, auf die wissenschaftliche Arbeit bezogenes Engagement als Unterstützung der Bibliothek der theologischen Universität, Spendenaktionen zugunsten besonderer Projekte. Der Luther-Bund in Ungarn hat schon gute Ergebnisse bei seinem Publikationsprogramm von Luthertexten und von Büchern über Luther erzielt.

8. Zum Abschluß sei noch einmal festgehalten: Die Arbeit des Martin-Luther-Bundes ist der Versuch, die Partnerkirchen auf ihrem schwierigen Weg in neue gesellschaftliche und staatliche Identitäten zu begleiten und ihnen zu helfen, auf diesem Weg und innerhalb des jeweils erreichten Standes überzeugend die Botschaft Gottes zu verkündigen.

Bei meinen Besuchen in einigen unserer Partnerkirchen habe ich vor allem begriffen, daß es wichtig ist, die Projekte zu unterstützen, die auf Grund eigener Anstrengungen begonnen und getragen werden und die – so weit das menschlich vorhersehbar ist – die Zukunftsfähigkeit dieser Partnerkirchen erhöhen.

Vor allem aber stärkt uns unsere Arbeit in der geistlichen Gemeinschaft, in der wir uns befinden. Letztlich leben wir selbst hier in Erlangen und in unseren Vereinen von denselben Wünschen, die wir unseren Partnern weitersagen:

„Aber du, Gottesmensch, ... jage nach der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, dem Glauben, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut!

Kämpfe den guten Kampf des Glaubens; ergreife das ewige Leben, wozu du berufen bist und bekannt hast das gute Bekenntnis vor vielen Zeugen“ (I Timotheus 6,11-12).

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.

Stellvertretende Präsidentin:

OKR Dr. Evelin **Albrecht**

Bümmersteder Treppe 158a

26133 Oldenburg

Tel.: (0441) 485 10 75

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.

Barbara **Blomeyer**

Burgbergstr. 99

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 214 70

6.

Prof. Dr. Hermann **Brandt**

Am Weiherbach 33

91074 Herzogenaurach

Tel.: (09132) 635 45

7.

Architekt Otto **Diener**

Hirschwiesenstr. 9

8057 Zürich 6

SCHWEIZ

Tel.: (+41) (1) 362 11 62

8.

Pfr. Mag. Pál **Fónyad**

Wenzel Frey-Gasse 2

2380 Perchtoldsdorf

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47

9.

Pastor Uwe **Hamann**

Zum Sportplatz 1

21516 Müssen

Tel.: (04155) 821 74

10.

Pastor Peter **Helms**

Hauptstr. 20

23899 Gudow

Tel.: (04547) 291

11.

Pfr. Rainer **Kiefer**

Diemersaldenstr. 45

70184 Stuttgart

Tel.: (0711) 21 59-363

12.

Pfr. Ernst-Martin **Kittelmann**

Schmidstr. 17

94234 Viechtach

Tel.: (09942) 12 04

13.

OKR Käte **Mahn**

Lutherisches Kirchenamt

Richard-Wagner-Str. 26

30177 Hannover

Tel.: (0511) 62 61-223

Fax: (0511) 62 61-211

14.

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**

Wentorfer Str. 88

21029 Hamburg

Tel.: (040) 721 38 87

15.

Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**

Hinter der Kirche 57

27476 Cuxhaven

Tel.: (04721) 44 47 84

16.

Prof. Dr. András **Reuss**

Gyöngyösi ut. 17/5/17

1131 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 363 64 51

17.

Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.

Münchener Str. 33

91154 Roth

Tel.: (09171) 950-110

Fax: (09171) 950-150

18.

OLKR i. R. Dieter **Vismann**

Kapellenbrink 10c

30880 Laatzen

Tel.: (0511) 86 19 09

*Zur ständigen Teilnahme an
den Sitzungen eingeladen:*

Pastor em. Alfred **Bruhn**

Schönberger Str. 2

23909 Ratzeburg

Tel.: (04541) 30 87

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

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 49 09 39

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)

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.

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 78 70-27/-17

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weihersbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45

Studienleiter:
Pfr. Michael **Hübner**
privat: Buckenhofer Str. 9a
91080 Spardorf
Tel.: (09131) 596 25

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegsergebnisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 217 90

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weihersbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45

Studienleiter:

Pfr. Michael **Hübner**
 privat: Buckenhofer Str. 9a
 91080 Spardorf
 Tel.: (09131) 596 25

Studienkolleg für orthodoxe
 Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:

Pfr. Michael **Hübner**
 privat: Buckenhofer Str. 9a
 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.

Sondermeisterstr. 86
 80939 München
 Tel.: (089) 32 36 93 00
 Fax: (089) 32 36 93 02
 e-mail:
 01610.3046@compuserve.com

Vorstandsvorsitzender:

Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
 Münchener Str. 33
 91154 Roth
 Tel.: (09171) 950-110
 Fax: (09171) 950-150

Studienleiter:

Pfarrer Norbert **Ellinger**

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, Bibliothekar

und wissenschaftliche Tutoren 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) 801-1720
<http://www.coe-bamberg.de>
 e-mail:
 esg.bbg@stud.uni-bamberg.de

Vorstandsvorsitzender:

Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
 Münchener Str. 33
 91154 Roth
 Tel.: (09171) 950-110
 Fax: (09171) 950-150

Studienleiter:

Pfr. Mathias **Hartmann**

Das Collegium Oecumenicum Bamberg wurde am 1. 11. 1999 vollendet und hat 213 Wohnheimplätze.

„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. Es werden auch gemeinsame Mahlzeiten angeboten.

Studienbegleitung, gerade auch für die ausländischen Studierenden, wird großgeschrieben; der Studienleiter und wissenschaftliche Tutoren 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. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
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 Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an

kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Wiebke **Stange**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35

Postbank Nürnberg
405 55-852 (BLZ 760 100 85)

Stadt- und Kreissparkasse
Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporage-meinden 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 hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

Leiter:

Michael **Josuweit**
Talstr. 9
72119 Ammerbuch
Tel./Fax: (07032) 734 35
e-mail: MJ-Lektor@t-online.de

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
e-mail:
freimund-verlag@t-online.de

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

1. Vorsitzender:
Pfr. Willem **Boon**
Lutherstr. 2
75228 Ispringen
Tel.: (07231) 891 56

2. Vorsitzender:
Uwe Nold
Anton-Bruckner-Str. 7
76227 Karlsruhe
Tel.: (0721) 40 39 42

Kassenführer:
Markus Lützen
Hermannstr. 15
79098 Freiburg
Tel.: (0761) 324 54

Postbank Karlsruhe
28804-754 (BLZ 66010075)

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e.V. (gegr. 1860)

Vorsitzender:
Pfr. Dr. h. c. Hans **Roser**, D. D.
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**
Schmidstr. 17
94234 Viechtach
Tel.: (09942) 12 04
Fax: (09942) 90 23 24

Gewerbebank 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:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e.V.“,
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 9-3001
Fax: (09874) 13 15

Leiter:
Pfr. PD Dr. Rudolf **Keller**
privat:
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:
Justizamtmann
Max Brüninghaus
Hinter dem Salze 15
38259 Salzgitter
Tel.: (05341) 40 94-111

Beisitzer:

Propst i.R. Wolfgang **Boetcher**
Glückstr. 2
38114 Braunschweig
Tel.: (0531) 569 03

Pfr. i.R. Hermann **Brinker**
Am Hasengarten 22a
38126 Braunschweig
Tel.: (0531) 69 27 65

Propst Hans-Peter **Hartig**
St.-Annen-Str. 12a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 709 37

Pfr. i.R. Friedrich **Wagnitz**
Oststr. 12
38122 Braunschweig
Tel.: (0531) 287 24 86

Pfr. Harald **Welge**
Kirchstr. 12
38120 Braunschweig
Tel.: (0531) 84 22 08

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 10c
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

Evang. Kreditgenossenschaft
(EKK)
616 044 (BLZ 520 604 10)

Norddeutsche Landesbank –
Girozentrale – Hannover
100 103 4734 (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.: (06424) 13 96

Beisitzer:

Pfr. Jost **Häfner**
Hombergstr. 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 Stadtallendorf
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, begr. 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

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
Fax: (05232) 631 10
e-mail:
Krause.Richard@t-online.de

Geschäftsführung:
Superintendent Dieter **Lorenz**
Martin-Luther-Str. 9a
32105 Bad Salzuflen
Tel.: (05222) 610 13
Fax: (05222) 613 03

Sparkasse Bad Salzuflen
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./Fax: (05491) 21 02

OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158a
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**
Pfarrweg 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 **Strodtmann**
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 **Maschoff**
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 e. V. (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**,
Th. M./Princeton
Alleestr. 5
89564 Nattheim
Tel.: (07321) 97 35 50
e-mail: martin_luther_bund_
wuerttemberg@yahoo.de

Schriftführer:
Pfr. Dieter **Ebert**
Bretzfelder Str. 19
74626 Bretzfeld
Tel.: (07946) 22 01

Kassenführer:
Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walddorfhäslach
Tel.: (07127) 187 03
e-mail: Eberhard.Vollmer@
tue.zugbus-rab.de

Postbank Stuttgart
138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Landesbank
Baden-Württemberg
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 Arbeitsgemein-
schaft 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
Fax: (0441) 384 54 42

Stellvertretender Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner **Klän**
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 91 11 15
Fax: (06171) 91 11 14

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Dankwart **Kliche**
Am Hilgenbaum 12
44269 Dortmund
Tel.: (0231) 45 51 73

Kassenführerin:
Betriebswirtin Birgit **Förster**
Finkengasse 8
45731 Waltrop
Tel.: (02309) 798 02

Beisitzer:
Pastor Johannes **Forchheim**
Dr.-W.-Külz-Str. 55
15517 Fürstenwalde
Tel./Fax: (03361) 44 66

Helmut **Höller**
Westerwaldstr. 96B
65549 Limburg
Tel.: (06431) 271 70

Pastor Siegfried **Matzke**
Straße der Jugend 62b
02906 Klitten
Tel./Fax: (035895) 504 18

Prof. i. R. Dr. Manfred **Roensch**
Im Rosengärtchen 1
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 253 72

Postbank Dortmund
109 250-467 (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:
Missionsstr. 3
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 940 01
Fax: (09874) 944 44

1. Obmann:
Pfr. Dr. Wolfhart **Schlichting**
Zobelstr. 11
86153 Augsburg
Tel.: (0821) 55 12 44

2. Obmann:
Pfr. Albrecht I. **Herzog**
Am Hang 18
91580 Petersaurach
Tel.: (09874) 940 01

3. Obmann:
Kurt **Fürst**
Römerweg 19
86199 Augsburg
Tel.: (0821) 933 10

2. Martin-Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47

Bundesobmannstellvertreter:
Pfr. Mag. Hans **Hubmer**
Schaumburger Str. 17
4070 Eferding
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (7272) 22 54

Bundesgeschäftsführer:
Pfr. Gerhard **Hoffleit**
Kainachgasse 37/41/4
1210 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 292 29 96

Bundesschatzmeisterin:
Rosalia **Kaltenbacher**
Sevčökgasse 23c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 699 66 70

Stellvertreter:
Amtsdirektor i. R.
Heimo **Sahlender**
Eipeldauerstr. 38/6/3
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 231 07 43

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof Mag. Herwig **Sturm**
Severin Schreiber-Gasse 3
1180 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 479 15 23/26
Fax: (+43) (1) 479 15 23/440

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:
Pfr. Mag. Otto **Mezmer**
7501 Siget i. d. Wart
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (3352) 333 35

Kärnten:
Pfr. Siegfried **Lewin**
9853 Dombach
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (4732) 20 85

Niederösterreich:
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Hans **Hubmer**
Schaumburger Str. 17
4070 Eferding
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (7272) 22 54

Salzburg und Tirol:
Pfr. Bernhard **Groß**
Technikerstr. 50
6020 Innsbruck
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (512) 28 74 32

Steiermark:
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40

Wien:
Pfr. Mag. Johann **Pitters**
Erzherzog-Karl-Str. 145
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 282 21 40
Fax: (+43) (1) 282 21 404

Ehrenmitglieder:

OKR Pfr. i. R.
Mag. Hans **Grossing**
Hamburgerstr. 3/11/3/7
1050 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 586 56 75

Sen. Pfr. i.R.
Mag. Ekkehard **Lebouton**
Eichethofsiedlung
Carl-Maager-Str. 15/6
5020 Salzburg
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (662) 82 20 42

Pfr. Mag. Horst **Lieberich**
Kirchengasse 19
7332 Kobersdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (2618) 89 15

Pfr. Mag. Karl-Heinz **Nagl**
Griestorgasse 1
5400 Hallein
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (6245) 76 57 03

Postscheckkonto:
PSK Wien
7.824.100 (BLZ 60000)

3. Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident:
Architekt Otto **Diener**
Hirschwiesenstr. 9
8057 Zürich 6
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (1) 362 11 62

Vizepräsidentin:
Pfarrerin Renate **Daub**
Eggasweg 10
9490 Vaduz
FÜRSTENTUM
LIECHTENSTEIN
Tel.: (+423) 232 25 15

Kassenführer:
Horst **Seifert**
Eigenwasenstr. 14
8052 Zürich
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (1) 302 53 22

Schriefführer:
Herbert **Dipner**
Dorfmatstr. 8
4132 Muttenz/Bl.
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (61) 461 07 59

Beisitzer:

Marianne **Friedrich**
Bachweg 2
9445 Rebstein
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (71) 777 17 15

Günter **Klose**
Mühlerain 15
3210 Kerzers
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (31) 755 69 42

Henry **Newman**
Grubstr. 1
5300 Turgi-Wil
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (56) 210 23 53

Pfr. George **Posfay**
4, chemin de la Bride
1224 Chêne-Bougeries
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (22) 348 76 77

Kooptiertes Mitglied:
Pfr. Reinhold **Netz**
30, Avenue Général de Gaulle
06500 Menton
FRANKREICH

Obleute für die Gemeinden:

Basel:
Herbert **Dipner** (s. o.)

Bern:
Günter **Klose** (s. o.)

Vaduz:
Ingrid **Kobel**
Schaaner Str. 110
9494 Schaan
FÜRSTENTUM
LIECHTENSTEIN
Tel.: (+423) 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-Strieffler-Str. 52
67433 Neustadt/Weinstraße

Eduard **Penner**
Am Großen Feld 29
38545 Calberlah

Ernst **Schacht**
Kirchvordener Str. 36
31228 Peine-Vöhrum

Reinhard **Schott**
Burgweg 1
67304 Eisenberg

Jakob **Zerr**
Tannhoferweg 14a
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
57600 Forbach
FRANKREICH
Tel.: (+33) (3) 87 87 39 13

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:
Jean **Wendling**
6 allée des Acacias
94170 Le Perreux/Mame
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 48 72 10 07

Generalsekretär:
Pasteur Jacques **Fischer**
55 rue d'Emery
77340 Pontault-Combault
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 64 43 80 70
Fax: (+33) (1) 60 29 70 74

Büro:
22 rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 42 72 49 84
Fax: (+33) (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./Fax: (+562) 231 39 13
privat:
Piacenza 1090
Santiago 10
CHILE
Tel./Fax: (+562) 220 59 40

9. The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend
Pastor Fritz-Gert **Mayer**
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRLAND
Tel./Fax: (+353) (1) 676 65 48

10. Lutherstichting (Niederlande)

Vorsitzende:
Drs.
Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (24) 323 80 24
Fax: (+31) (24) 360 81 08

Geschäftsleiter:
Jibbo H. **Poppen**
Berkenlaan 25
9678 RT Westerlee
NIEDERLANDE
Tel./Fax: (+31) (597) 41 63 99
Mobil: (+31) 62 00 01 60 74
e-mail: jibbopoppen@wx.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. **Val**
Hoogstraat 4
4285 AH Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (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

1141 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 363 64 51 oder

(+36) (1) 383 45 37

Fax: (+36) (1) 363 74 54

Tel. (priv.): (+36) (1) 359 46 11

Gymnasialdirektor

Mátyás **Schulek**

József krt. 71–73 III. 43

1085 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 337 83 71

Vizepräsidenten:

Univ.-Doz. Dr. Tibor **Fabiny jun.**

Lukács u. 1

1023 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 389 62 93

Pfr. Pál **Lackner**

Petőfi tér 2

9025 Győr

UNGARN

Tel.: (+36) (96) 32 03 12

Fax: (+36) (96) 31 43 63

Mobil: (+36) (30) 997 16 04

Geschäftsführer:

Pfr. Rezső **Weltler**

Peterfy S. u. 5

9025 Győr

UNGARN

Tel.: (+36) (96) 32 04 40

Bankkonto:

Budapest Bank RT Győr

Nr. 407-337-941-0929

12. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

Leiter:

Bischof Dieter **Lilje**

P. O. Box 7095

1622 Bonaero Park

SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (11) 395 18 61

Fax: (+27) (11) 395 18 62

e-mail: dieterL@hixnet.co.za

Stellvertretender Bischof:

Pastor Georg **Scriba**

11 Thorngate Road

Hayfields

3201 Pietermaritzburg

SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (333) 96 45 84

Tel./Fax: (+27) (333) 46 09 96

e-mail:

scriba@theology.unp.ac.za

Beratender Geschäftsführer:

Erwin **Dedekind**

P. O. Box 7095

1622 Bonaero Park

SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (11) 973 18 51

Fax: (+27) (11) 395 18 62

e-mail: elksant@hixnet.co.za

13. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Bischof Reinhard **Keding**

POB 233

Windhoek

NAMIBIA

14. Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik (Prag)

Büro:

Slovenský evanjelický
augsburského vyznania zbor v
Prahe

Spolocnosť Dr. Martina Luthera

Čajkovského 8

Zižkov

13000 Praha 3

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Tel.: (+42) (2) 627 04 64

Fax: (+42) (2) 44 46 44 10

Mobil: (+42) (603) 58 56 59

Präsident:

Doc.

MUDr. Miloslav **Hrobon**, CSc.

Klirova 1917

14900 Praha 4

TSCHECHISCHE REPUBLIK

15. Vereinigung Dr. Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7

73701 Český Těšín

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:

Senior Tomas Tyrlik

Smetanova 376

73801 Frydek-Mistek

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Tel.: +42 (658) 62 22 92

Anschriften der Autoren

Professor Dr. Hermann Brandt
Institut für Praktische Theologie
Abt. Mission- und
Religionswissenschaft
Jordanweg 2
91054 Erlangen

Dr. Zoltán Csepregi
Kalmar 16
2096 Üröm
Ungarn

Pfarrer Dr. Juhani Forsberg
Satamakatu 11
POB 185
00161 Helsinki
Finnland

Professor Dr. Ulrich Kühn
Denkmalsblick 17
04277 Leipzig

Professor Dr. Martin Petzoldt
Hermundurenstr. 20
04159 Leipzig

Rev. em. Dr. George Posfay
4, chemin de la Bride
1224 Chêne-Bougeries/GE
Schweiz

Bischof em.
Prof. Dr. Joachim Rogge
Gruberzeile 41
13593 Berlin

Oberkirchenrat
Claus-Jürgen Roepke
Landeskirchenamt
Postfach 200751
80007 München

Dozent Dr. Juris Rubenis
Indrika iela 8
1004 Riga
Lettland

Präsident Friedrich-Otto Scharbau
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover

Kirchenrat Pfarrer
Dr. theol. habil. Rainer Stahl
Fahrstr. 15
91054 Erlangen

Dr. Gerd Stricker
Institut „Glaube in der 2. Welt“
Bergstr. 6, Postfach 9
8702 Zollikon
Schweiz

Dr. Hans Weißgerber
Flaschbachweg 13
64285 Darmstadt

