



N12<517231353 021



UBTÜBINGEN



Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes

48-50
2001-2003



566

139
402

Folge 48
2001

N12<512704306 021



gelosia

ubTÜBINGEN



Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2001

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 48 • 2001



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
2001

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 48 • 2001



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN
2001

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 48 • 2001



ISBN 3-87513-127-4

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2001

Herausgegeben im Auftrag des

Martin-Luther-Bundes

von Claus-Jürgen Roepke

Redaktion: Helmut Tschoerner, Potsdam

Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 522566- 48/50

I Inhalt

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

Jan Szarek „Christus, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis.“ (Kol 2,3)	9
Zur Jahreslosung für 2001	

Hansgünter Reichelt Gedanken zu Johannes 14	13
------------------------------------------------------	----

Hans Christian Knuth „Unser keiner lebt sich selber ...“	17
Ansprache über Römer 14,7–9 anlässlich der Trauerfeier für Landesbischof i. R. Dr. D. Joachim Heubach am Montag, dem 6. November 2000, in der St. Michaelis-Kirche zu Eutin	

THEOLOGIE

Werner Vogler Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit	21
Der Beitrag jüdischer Jesusforscher	

Jutta Hausmann Einsichten Israels zur Frage der kulturellen und nationalen Identität ...	39
---------------------------------------------------------------------------------------------	----

Gerhard Müller „Christus allein alles“	51
Zur Christologie Martin Luthers. Eike Wolgast zum 65. Geburtstag	

Dieter Wackerbarth Maria in der lutherischen Liturgie	71
Ein Beitrag zu lutherischer Profilierung und ökumenischem Brückenschlag	

Rochus Leonhardt
Zur theologischen Bedeutung moderner Jesusbilder 105

Ulrich Dehn
Mission nichtchristlicher Religionen in Europa heute 119

DIASPORA

Vladislav Volný
Schlesische Diakonie 133
Christliche soziale Organisation der Schlesischen evangelischen Kirche A. B.
in der Tschechischen Republik

Kalle Kasemaa
Die Theologische Fakultät in Tartu (Dorpat) 145

Hans-Christian Diedrich
Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitator? 159
Über die leitenden Dienste in der „Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Rußland und anderen Staaten“

Gerd Stricker
Rede aus Anlaß des 75. Geburtstages von
Erzbischof D. Georg Kretschmar 191

Patriarch Aleksij II.
Grußwort anläßlich des 75. Geburtstages von Erzbischof
D. Georg Kretschmar, Ev.-Luth. Kirche in Rußland,
der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien 203

Ingetraut Ludolphy
Franz Lau (1907–1973) 205
Kirchenhistoriker und Anwalt evangelischer Diaspora

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 219
Anschriften der Autoren 231

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

Am Reformationsfest vergangenen Jahres wurde in Kiew die alte lutherische St. Katharinenkirche wieder eingeweiht. Auch der Martin-Luther-Bund hatte die Wiederherstellung des zentralen Gotteshauses der ukrainedeutschen Lutheraner unterstützt. Die mehrtägigen Festveranstaltungen unterstrichen eindrücklich, wie mehr als zehn Jahre nach der Wende das deutsche Luthertum weiterhin seine Verantwortung für den kirchlichen Wiederaufbau in Osteuropa wahrzunehmen bereit ist.

Von dieser Bereitschaft legt auch das erste Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes im neuen Jahrtausend Zeugnis ab. So erinnert der Neuanfang in der wissenschaftlich-theologischen Arbeit an der Universität Tartu an die bedeutende Rolle, die die lutherische Fakultät im alten baltischen Dorpat einst für die Ausbildung ganzer Pastorengenerationen spielte. Und die Informationen aus dem Teschner Land zeigen, wie eine kleine, vom lutherischen Pietismus Schlesiens geprägte Kirche heute ihre diakonische Verantwortung wahrnimmt.

Zu einer weiterführenden Diskussion fordert ohne Zweifel der umfangreiche Aufsatz von Hans-Christian Diedrich heraus, der in einer ersten Analyse der neuen Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten vorsichtige Bedenken anmeldet gegen mögliche Zentralisierungs- und Episkopalisierungstendenzen in St. Petersburg. Diese sachlich gemeinten Anfragen unterstreichen freilich auf ihre Weise nur die Verdienste von Erzbischof Professor Dr. Georg Kretschmar, dem alle Mitarbeiter und Freunde des Martin-Luther-Bundes seit langem in dankbarer Freundschaft verbunden sind und dessen 75. Geburtstag auch in diesem Jahrbuch noch einmal gewürdigt wird. Für den missionarisch-evangelistischen Gemeindeaufbau in seiner Kirche ist auch die Diasporagabe des Jahres 2001 zugunsten des kirchlichen Wiederaufbaus in Odessa bestimmt.

Daß und warum theologische Rede in der Tradition Martin-Luthers immer christologische Rede ist, entfalten gleich eine ganze Reihe von Beiträgen dieses Jahrbuches. Sie lenken die Aufmerksamkeit noch einmal auf

einen Mann, von dem es im Herbst 2000 galt, Abschied zu nehmen. Landesbischof i. R. Professor Dr. Joachim Heubach hat die Arbeit des Martin-Luther-Bundes über Jahre hin und bleibend geprägt – mit seinem theologischen Enthusiasmus, seinem klaren lutherischen Profil, seiner menschlichen Wärme und seinem Humor. Für eine große Gemeinde war der österlich gestimmte Trauergottesdienst in Eutin noch einmal so etwas wie eine Begegnung mit ihrem geistlichen Vater.

So grüßen wir von Erlangen aus mit diesem Jahrbuch alle Freunde des Martin-Luther-Bundes. Wir bitten Sie, der theologischen Arbeit und der Diasporaarbeit des deutschen Luthertums auch weiterhin verbunden zu bleiben und neue Freunde zum Engagement zu animieren.

Erlangen/München,
am Tag des heiligen Nikolaus,
den 6. Dezember 2000

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

Jan
Szarek

„Christus, in welchem verborgen
liegen alle Schätze der Weisheit
und der Erkenntnis.“ (Kol 2,3)

Zur Jahreslosung für 2001

In diesem Jahr, das als 2001 bezeichnet wird, endet die Diskussion darüber, wann das 20. Jahrhundert zu Ende geht und wann das neue Jahrhundert beginnt. Das Jahr 2001 leitet die Zeitrechnung im neuen Jahrtausend ein.

Die Wende von Jahrhunderten und Jahrtausenden bedeutet nicht das Ende der Diskussion über die Zukunft. Sie geht weiter und zieht immer neue Kreise. „Propheten“ und Futurologen überbieten einander in der Beschreibung der verschiedensten Drehbücher.

Die Kirche ist dazu berufen, stets auf Christus hinzuweisen und das Evangelium zu verkünden. Das ganze vergangene Jahr 2000, das Jubiläumsjahr der Christenheit, stand Christus im Zentrum; auf den Herrn der Kirche blicken wir auch in diesem Jahr, dessen Losung dem Brief des Apostels Paulus an die Kolosser entnommen ist: „Christus, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“.

Wenn wir einen Brief erhalten, der mehr ist als nur ein amtliches Schreiben, suchen wir den Namen des Absenders und fragen uns, was ihn wohl dazu veranlaßt hat, an uns zu schreiben. Wir suchen nach den Motiven, vertiefen uns in den Inhalt, bemühen uns, ihn zu verstehen. Unsere Antwort soll doch erschöpfend sein.

Ebenso lesen wir auch die Briefe im Neuen Testament.

Wenn sie auch anfangs an konkrete Personen gerichtet waren, werden sie heute von der ganzen Kirche, von allen Christen, von jedem von uns gelesen.

Absender des Briefs an die Kolosser ist der Apostel Paulus, der sich an mehreren Stellen als Verfasser nennt. Der Brief wurde an der Wende vom Jahr 62 zum Jahr 63 nach Christi Geburt geschrieben, als der Apostel in Rom gefangen saß. Er wird zu den christozentrischen Briefen gerechnet.

Empfänger waren alle Heiligen, das heißt alle, die an Christus glaubten und damals eine Gemeinde im kleinasiatischen Kolossä, an einer wichtigen Handelsstraße, bildeten. Die Gemeinde war von Epaphras (Kol 4,12) gegründet worden; Paulus selbst ist niemals dort gewesen.

Die Anregung zu diesem Brief gab ein Besuch von Epaphras bei Paulus, als dieser in Gefangenschaft war. Epaphras erzählte dem Apostel, daß die Bewohner von Kolossä gerne das Evangelium von der Erlösung durch Jesus Christus angenommen hätten, er sprach aber auch davon, daß der Einfluß der Judenchristen in der neu entstandenen Gemeinschaft sehr stark sei und daß diese die Bedeutung des Bundes, der Beschneidung, des Verzehrs ritueller Speisen und der Einhaltung von überlieferten Bräuchen aus dem heute so genannten Alten Testament betonten (Kol 2,11–16). Auch hellenistische Einflüsse waren in Kolossä verbreitet; sie äußerten sich im Auftreten von Mystikern, die die Bedeutung von Philosophie und Askese hervorhoben (Kol 2,18; 2,20). Daneben verbreitete sich die Gnosis – eine dem einfachen, von Herzen kommenden Kennenlernen des Evangeliums widersprechende Lehre.

Die Kolosser wollten sich nicht von Christus lösen. Sie wollten zu seiner Person nur noch etwas hinzufügen, sie wollten ihn durch das Bindewort „und“ mit all dem verbinden, was das Herz der Menschen erfreut.

Auch die Christenheit von heute hat die Neigung, vor oder nach „Christus“ das kleine, unschuldige Wörtchen „und“ zu setzen. Der Kolosserbrief ist also immer noch aktuell.

In unserer Zeit wird Christus auf die verschiedenste Weise dargestellt, je nach Geschmack werden konkrete Merkmale hervorgehoben. Es wird von Jesus dem guten Menschen, dem Vertreter der Armen, dem Politiker gesprochen, er wird als Revolutionär, als „Leader“ einer neuen religiösen Bewegung usw. bezeichnet. Diese Tendenz reduziert den Erlöser, schränkt ihn ein, preßt ihn in bestimmte Schemata.

Es gibt aber auch eine andere Art des Verhältnisses zu Jesus. Man könnte sie in den Satz fassen: „Jesus, das ist entschieden zu wenig“. Denn es gibt Menschen, denen Jesus „nicht ausreicht“. Sie suchen nach neuen Eindrücken, geistigen Erfahrungen und Erlebnissen, sie jagen religiösen Neuheiten nach, sie lechzen nach Offenbarung, nach Erkenntnissen ... Diese Menschen stiften Unruhe unter den Christen, sie sind dafür bekannt, daß sie Gottes Wort tendenziös und losgelöst vom Bibeltext verwenden, um die Bedeutung einer anderen Lehre zu betonen. Solche Einstellung hat nicht selten die Entstehung einer neuen Bewegung oder Sekte zur Folge; die Kirche, der Leib Christi, wird weiter zerstückelt. Das haben wir nach 1989 auch in Polen erfahren, als hier günstige Voraussetzungen für die Registrierung neuer, sogar sehr kleiner religiöser Gruppen geschaffen worden waren.

Der Brief an die Kolosser ist ein Versuch, sich Irrlehren entgegenzustellen und Person und Werk Jesu Christi hervorzuheben. Aus diesem Grund wurde er von den Bibelkommentatoren „Christusbrief“ genannt, denn sein Verfasser wollte klarstellen, daß Jesus die Summe und das Fundament unseres Glaubens ist, daß in ihm „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“ verborgen sind.

Leider gehen unser Wissen und unsere Kenntnis von Christus oft nicht über das Niveau des Konfirmandenunterrichts hinaus. Häufig erinnern wir uns auch daran nur noch schwach. Der Brief an die Kolosser aber fordert auf zur Vertiefung der Religionskenntnisse, zum steten Hineinwachsen in den Glauben, zum besseren, immer vollkommeneren Kennenlernen unseres Herrn.

Aus der Schulzeit wissen wir, daß man ein sehr oberflächlicher Schüler sein kann, der von Klassenarbeit zu Klassenarbeit lernt und nicht nach dem tieferen Sinn des Gehörten forscht. In Gottes Schule ist so ein Verhalten eines Schülers Christi unwürdig. Der Apostel Paulus weiß das, darum auch läßt er Christus den Herrn über alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis sein, um in ihm nach der Tiefe, dem Sinn und dem Zweck zu suchen.

Es kann eingewendet werden, daß ein solches Suchen dem Theologen, dem Exegeten, den Katecheten und ehrgeizigen Predigern zukommt. Was sollen Laien damit anfangen? Ist es nicht schade um die Zeit, sich mit der Entdeckung der Schätze Gottes abzugeben? Ist das nicht verlorene Mühe?

Gegen diesen Einwand muß gesagt werden, daß der Brief an die Kolosser an alle Gemeindeglieder gerichtet ist, nicht nur an die Vorsteher (Kol 1,2). Das bedeutet, jeder von uns ohne Unterschied ist berufen und eingeladen zum täglichen Kennenlernen Gottes.

Aber – und hier kommt der nächste Vorbehalt – ist es überhaupt möglich, daß dieses Suchen erfolgreich ist und Früchte trägt? Ist es möglich für Menschen, die sündig und vergänglich sind?

Mit unserer Kraft ist das tatsächlich umsonst. Aber durch die uns von Jesus Christus gegebene Offenbarung ist das für uns Unmögliche geschehen und möglich im Herrn – wenn wir uns mit ganzem Herzen auf ihn und nur auf ihn verlassen!

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden und einer von uns, damit wir sein in menschlicher Sprache an uns gerichtetes Wort hören können, damit wir es aufnehmen, kennen- und verstehenlernen und anwenden können. In Jesus erfahren wir den wahren, lebendigen Gott: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“, sagt unser Erlöser von sich (Joh 12,45). Darum sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis einzig und allein in ihm und seinem Wort zugänglich (Apg 19,13).

Wenn wir unsere Berufung ernst nehmen, wenn wir sie wahrnehmen wollen, sollten wir uns zu Herzen nehmen, was Paulus sagt. Für den Apostel der Völker ist es Vorrecht und Pflicht eines jeden Christen, aus den dargebotenen himmlischen Schätzen zu schöpfen und sie für sich zu gewinnen (Phil 2,5–11). Die Gabe Gottes in Christus ist wie eine kostbare Perle, die zu erwerben es lohnt, weil sie viel wertvoller ist als menschliche Kostbarkeiten, weil sie nicht vergeht und ewiges Leben und Frieden in Gott gibt. Nur so können wir erfüllt werden mit der Erkenntnis seines Willens (Kol 1,9), also dem objektiv Kostbarsten, Vollkommensten und Besitztenswertesten.

Aber die Schätze Christi sind in Christus verborgen, den Augen vieler nicht sichtbar und nicht allen zugänglich. Zugang zu ihnen kann nur finden, wer glaubt, wer unbedingtes Vertrauen hat. So wie den auf Erden weilenden Jesus nur wenige geehrt haben, wie nur wenige in ihm den Messias erkannt haben, so wird er auch heute von vielen zurückgewiesen, gehaßt, mißachtet ... Wer aber den heiligen Geist um seine Hilfe bittet, wer offen und ehrlich ist, der kann die geistigen Schätze erkennen, heben und daran sein Herz erfreuen.

Der Apostel Paulus versicherte der jungen Gemeinde in Kolossä, daß nur in Christus die volle Wahrheit und göttliche Weisheit zu finden ist. Diese Versicherung gilt auch uns, den Christen an der Wende von Jahrhunderten und Jahrtausenden.

Es stimmt nicht, daß das Christentum nur einen Teil der Wahrheit besitzt und das übrige woanders, in anderen Religionen, vorhanden ist. In entschiedenem Ton erklärt der Apostel, daß sich diejenigen, die so denken, gewaltig irren. Christus genügt! Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben eines jeden von uns. Er und nur er!

Wer Christus vertraut, lernt viel, erkennt viel, erlebt viel.

Luther hat gesagt: „Erkenntnis Gottes heißt, daß wir nichts sind, sondern daß wir allein durch Gottes Barmherzigkeit leben, wirken und schaffen, in Summa: Wenn wir Gott und die Wohltaten Gottes in uns durch den Glauben erkennen“. Und an anderer Stelle: „An Christus glauben ist nichts anderes, als gewiß dafür halten, daß wer ihn habe, der habe den Vater und alle Gnade, göttliche Güter und ewiges Leben ... An Christus glauben heißt ihn anziehen, eins mit ihm werden.“

Luther hat auch geschrieben: „Gott ist gewiß unser Vater und unser Gott, aber doch beides allein durch Christus“.

Diese Worte sollten wir uns zu Herzen nehmen, denn sie sind wertvoll und bringen uns der Erkenntnis des Herrn näher. Das wünsche ich uns allen zu Beginn des neuen Jahrhunderts, des dritten Jahrtausends des Christentums.

Hansgünter
Reichelt

Gedanken zu Johannes 14¹

nein

Laßt euch nicht durcheinanderbringen

Laßt euch nicht durcheinanderbringen

- von der Vielfalt des Lebens
- von der Tiefe eurer Erfahrungen

Laßt euch nicht durcheinanderbringen

- von der Fülle der Eindrücke
- von der Frage nach dem, was bleiben wird von alledem

Laßt euch nicht durcheinanderbringen

- von denen, die Gesundheit und Glück verheißen,
- von denen, die Sicherheiten und Garantien versprechen

Laßt euch auch nicht durcheinanderbringen

- von euren enttäuschten Erwartungen

Denn nicht nur *ihr* lebt in Erwartung.

Denn auch auf *euch* wartet einer.

Es wartet einer, der Zeit hat für *euch*.

Es wartet einer, der Platz hat für *euch*.

Es wartet einer, bei dem ihr nicht Gast, sondern zu Hause seid.

Hätte er sonst gesagt:

Ich gehe hin euch den Platz zu bereiten?

1 Diese Meditation wurde im Rahmen einer Bibelarbeit am 27. 1. 2000 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg vorgetragen.

Doch es kam – wie nicht anders zu erwarten – die erste Anfrage:

Wer weiß denn, wo dieser Weg endet?

Wer weiß überhaupt, welcher Weg vor uns liegt?

Die Zukunft? – Ein Weg ins Ungewisse.

Das Älterwerden? – Ein Weg der Beschwerden.

Der nächste Tag? – Augenblicke voller Überraschungen.

Wir *wissen*, was hinter uns liegt:

- Neue, kaum begangene Wege,
aber auch ausgetretene, abgefahrne Wege
- Lange, nicht enden wollende Wege,
aber auch manche Sackgassen

Wir *wissen*, was hinter uns liegt:

- unzählige Umwege
und viele vergessene Wege

Wie aber können wir den Weg wissen, der vor uns liegt?

Wenn ihr mich erkennt, werdet ihr auch den Weg zum Vater erkennen.

Wissen oder Erkennen?

Wo liegt der Unterschied?

„Wissen ist Macht“ – sagte einer.

„Gewußt wie“ – sagen viele.

Viel Wissen wird zur Wissen-schaft.

„Doch *all* unser Wissen bleibt Stückwerk.“

Wissen oder Erkennen?

„Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber *werde* ich erkennen,
wie *ich* erkannt bin.“

Deshalb:

Wenn ihr *mich* erkennt

– und sei es nur stückweise –

werdet ihr *auch* den Weg zum Vater erkennen.

Doch es kam – wie nicht anders zu erwarten – die zweite Anfrage:

Dann zeige uns auch den Vater!

Denn: Erkenntnis ist gut, aber Zeigen ist besser.

Glauben ist gut, aber Sehen ist leichter.

Hoffen ist gut, doch Erleben reicht tiefer.

Deshalb:

Zeige uns den Vater!

Laß uns sehen den Unsichtbaren!

Laß uns erleben den Lebendigen!

– und es genügt uns.

Zeigen

Sehen

Erleben – das genügt uns auch sonst.

Wir zeigen auf andere.

Wir zeigen Mitgefühl.

Wir zeigen uns von der besten Seite.

Wir sehen sehr viel.

Wir sehen oft weg.

Wir wollen gesehen werden.

Wir erleben Höhen und Tiefen.

Wir erleben Veränderungen.

Wir erleben das Leben.

Wir zeigen,

wir sehen,

wir erleben – ist das *wirklich* genug?

Wer mich sieht, der sieht den Vater.

– Das soll genügen.

Wer mir glaubt, der glaubt dem Vater.

– Das soll genug sein

auf dem Weg zur Wahrheit des Lebens.

7359
Hans Christian
Knuh

„Unser keiner lebt sich selber ...“

Ansprache über Römer 14,7–9
anlässlich der Trauerfeier für
Landesbischof i. R. Dr. D. Joachim Heubach
am Montag, dem 6. November 2000,
in der St. Michaelis-Kirche zu Eutin

Unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn.

Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, dass er über Tote und Lebende Herr sei.

Liebe Frau Heubach, liebe Familie, liebe trauernde Gemeinde!

Schon vor vielen Jahren hat sich unser lieber Verstorbener mit dem Gottesdienst beschäftigt, der der Abschied ist von dieser Welt und der Eingang in die Ewigkeit. Die Lieder, die Bibeltexte, auch der Predigttext entsprechen seinem Wunsch. Und Sie, liebe Familie Heubach, haben natürlich alles daran gesetzt, ihm diesen letzten Wunsch zu erfüllen. Im Gottesdienst suchte und fand er Erfüllung, im Gebet und im Lobpreis, in der Verkündigung und am Tisch des Herrn war er seinem Gott, unserem Gott nahe. Es war sein Wunsch, dass die Herrlichkeit Gottes das letzte Wort haben sollte auch in dieser Abschiedsstunde.

In dem wunderbaren Wort aus dem Römerbrief geht es um diese Gemeinschaft mit Gott. Es geht um die Einheit von Leben und Sterben in der Liebe. Dem Herrn leben, dem Herrn sterben – in ihm sind Tod und Leben umschlossen. In ihm sind aber auch wir Lebenden mit den Toten verbunden. Und so bitter die Realität des Todes ist, so sehr Sie, liebe Familie Heubach, um Ihren Ehemann, Bruder, Vater und Großvater trauern, so gewiss dürfen wir alle sein, dass wir mit ihm verbunden sind und bleiben –

im Herrn. Wir sind des Herrn und wir sind Herren, mit ihm, in ihm, durch ihn – Domini sumus. Im Lateinischen kann man es gar nicht mehr unterscheiden, ob wir „des Herrn“ oder „Herren“ sind.

Und weil wir so untrennbar verbunden sind und aufgehoben sind in der Herrlichkeit des Herrn, widerspricht es auch dem Wunsch Eures Vaters nicht, wenn wir nun doch auch von ihm selbst reden. Schimmert doch auch in seinem Leben der Glanz und die Herrlichkeit Gottes durch alle Menschlichkeit hindurch.

- a) Er hat den Gottesdienst nicht nur genossen und gefeiert, er hat auch gearbeitet dafür – hart gearbeitet als Liturg und als jahrelanger Vorsitzender der Lutherischen Liturgischen Konferenz. Wer das reiche Agendenwerk der Vereinigten Kirche und nun auch das neue Gottesdienstbuch von VELKD und EKU zur Hand nimmt, stößt dabei immer wieder auf Spuren von Joachim Heubachs Arbeit. Ein schöner Gedanke, dass mit seiner Arbeit Gott gelobt und gedankt wird, weit über die Grenzen seiner unmittelbaren Verantwortungsbereiche hinaus.
- b) Mit dem Gottesdienst ist verbunden das Amt, das den Gottesdienst leitet, das predigt und die Sakramente darreicht. So lag ihm besonders die Klärung des evangelischen Amtsverständnisses am Herzen. In seiner Habilitation über „Die Ordination zum Amt der Kirche“ hat er gerungen um ein Amtsverständnis, das das ungeheure Geschenk Gottes nicht verachtet, mit dem er seine Kirche beschenkt, ohne dass dabei eine Amtsanmaßung die Folge ist, die ebenso wenig dem Geist des Evangeliums entspricht wie die Herabsetzung des Amtes.

Der letzte Satz seines umfangreichen Buches über die Ordination lautet: „Darin besteht letztlich die wahre Ordination, dass Christus der eigentliche ordinator ministerii ist und dass die ganze Kirche hieran beteiligt ist. Denn sie hat den Befehl Jesu: ‚Bittet nun den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende!‘ (Matthäus 9,38).“

Dass die Kirche im Auftrag ihres Herrn handelt und zu handeln hat, das hat Achim Heubach immer mit sehr tiefem Ernst vertreten. Das gab ihm oft seine Radikalität des Denkens und Urteilens, in bestimmter Beziehung auch seine Kompromisslosigkeit. So wie Christus der Herr ist über Tote und Lebendige, so ist er es auch über Ordinierte und Nichtordinierte, über die Konfessionen hinweg, über Länder, Sprachen und Kulturen hinweg: Ein Herr, der Gehorsam fordert.

- c) Und das dritte, was für ihn im Vordergrund stand, das ist, dass dieser Herr über Tote und Lebendige ein barmherziger Gott ist. Er war nicht zuletzt deshalb überzeugter Lutheraner, weil er das Gesetz vom Evange-

lium unterschied und weil das Evangelium, die Botschaft von der Gnade Gottes, das letzte Wort haben und behalten sollte.

Darum lag ihm so an der Feier des Gottesdienstes. Das ist ja etwas anderes als eine moralische Aufrüstung, darum lag ihm so am Amt, das ist ja das Instrument, das Gott selbst der Kirche eingestiftet hat. Und die Botschaft von der Gnade, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden – das hat er immer und immer wieder bei Luther studiert – dafür hat er sich engagiert in der Lutherakademie und im Martin-Luther-Bund.

Gottesdienst, Amt der Kirche und Verkündigung der frohen Botschaft – das waren die zentralen Themen, um die es ihm in allen Aktivitäten seines Lebens ging.

Natürlich haben Sie ihn auch noch ganz anders erlebt: als Bruder, als Ehemann, als Vater, als Großvater. Und auch in seiner Biographie gibt es ja Spuren der Gnade und der Herrlichkeit Gottes, die bewegend sind und für die wir danken dürfen, ohne die Herrlichkeit Gottes durch Menschliches zu verdunkeln.

Seine Kindheit war nicht leicht. Um so mehr wusste er es zu schätzen, dass ihm als Ehemann und Vater Geborgenheit, Treue, Familiensinn geschenkt wurden. Als der Zweite Weltkrieg ausbrach, war er vierzehn. Wegen einer Verletzung kam er nicht – wie seine Kameraden – mit 16 Jahren an die Front. Das hat ihm sein Leben gerettet, so schmerzlich es ihm zunächst war; die meisten der Kameraden kehrten aus dem Krieg nicht zurück. Als Mitglied des Schülerbibelkreises wurde er von Otto von Stockhausen für das Theologiestudium gewonnen, wie so viele in Nordelbien. Und er ging zielstrebig ins Theologiestudium und ins Pfarramt. Am Koppelsberg in der Jugendarbeit, kurz in Flensburg, in Kiel, St. Nikolai noch ganz im Aufbau aus den Trümmern: überall hat er Menschen aufgesucht, gesammelt um Wort und Sakrament. Und immer war da auch ein wissenschaftliches Interesse. In der Hinsicht am glücklichsten waren die Jahre als Privatdozent an der Universität Kiel, gleichzeitig verbunden mit der Gemeindegemeinschaft in Krusendorf. Äußerlich noch sehr nachkriegsmäßig und karg in materieller Hinsicht, haben Sie aber doch diese Jahre als Familie und Pastorenfamilie in besonders glücklicher Erinnerung.

Dann kam der Ruf nach Preetz. Die hohe Verantwortung für die nachwachsenden Pastoren in Schleswig-Holstein. Das war eine Aufgabe, die er mit Leidenschaft wahrgenommen hat, nicht immer unumstritten. Wie sollte es auch anders gewesen sein – Predigerseminare sind immer Pulverfässer – und nun in den 68-er Jahren. Ich selbst war einer seiner letzten Vikare in Preetz, nein, wir haben ihm das Leben oft nicht leicht gemacht – später, als

ich dann selbst in Preetz Verantwortung übernahm, habe ich ihm oft innerlich Abbitte geleistet. Aber er hatte dafür auch Verständnis, dass man nicht gleich angepasst von der Uni ins Pfarramt kommt. Er hatte ja einen sehr fröhlichen Humor. Ich glaube, so habt Ihr ihn als Familie auch immer wieder erlebt. Er konnte seine Meinung glasklar äußern, ließ aber anderen auch ihre Meinung gelten. Nach Lauenburg ging er noch als Landessuperintendent; er war eigentlich alles: Pastor, Propst und Bischof in einer Person – und musste nun hier wieder selbst einlösen, was er den Vikaren beigebracht hatte.

Nicht nur, aber häufig vertrat er auch hier konservative Standpunkte, das machte sein Profil aus in der ganzen Landeskirche, das war wichtig für die konservativen Teile der Kirchenmitglieder. Sie fanden in ihm einen Anwalt ihrer Anliegen, und er war oft die letzte Brücke zur Volkskirche für sie.

Diese Bedeutung hatte er auch und insbesondere als Bischof von Schaumburg-Lippe. Hier blieb er Brückenbauer im ganzen Bereich der EKD – und das nicht nur in diesem Bereich: Als Beauftragter der EKD für die Grenzschutzseelsorge hatte er viele Außenkontakte; in der Lutherakademie baute er konsequent die Vernetzung nach Skandinavien aus und erfasste auch die jüngere Generation.

Ich traf ihn einmal auf dem Frankfurter Flughafen – es war die Zeit der gewaltigen Demonstrationen gegen den Ausbau der Startbahn-West. Wie an Schützengräben trafen Demonstranten und Grenzschutz aufeinander. Achim Heubach versuchte zu vermitteln, hörte zu, tröstete und war einfach präsent. Da war nichts von klerikaler Weltabgewandtheit, er war da, am Brennpunkt gesellschaftlicher Konflikte, und versuchte – ganz unkonventionell – zwischen Stacheldrahtverhau und schlummernder Gewaltbereitschaft ein Stück Menschlichkeit zu realisieren.

Nun ist er selbst über jene Grenze gegangen, von der er so oft bezeugt hat, dass sie nicht das Ende, sondern der Anfang des Lebens ist. Immer wieder hat er die Botschaft der Auferstehungshoffnung gepredigt.

Denn dass Christus lebt, hatte er selbst erfahren. Das dürfen wir in dieser Stunde gemeinsam glauben und bekennen. Das ist das wichtigste Erbe, das er uns hinterlässt.

Amen.

In der nächsten Folge des Jahrbuchs des Martin-Luther-Bundes (49/2002) wird ein Aufsatz erscheinen, der das kirchliche und wissenschaftliche Werk von Landesbischof Dr. D. Joachim Heubach (20.11.1925–29.10.2000) ausführlich würdigt.

Der Herausgeber

Werner
Vogler

Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit

Der Beitrag jüdischer Jesusforscher¹

Als Professor Dr. Werner Vogler im Januar 2000 den hier folgenden Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg hielt, war das für alle, die von seiner schweren Krankheit wußten, ein freudiges Zeichen seiner Erholung. Auch er selbst nahm die vorhandene Kraft für die Reise nach Bad Segeberg und die Teilnahme an der Konferenz als Ermutigung für einen guten Weg in die nächste Zeit. So plante er im Sommersemester eine Lehrveranstaltung zur Theologie des Johannesevangeliums an der Leipziger Theologischen Fakultät, in der sich bei ihm als dem Emeritus sogar mehr als 60 Studierende eingeschrieben hatten. Aber das Krebsleiden brach doch wieder aus, so daß er das Kolleg nicht beginnen konnte. Eine erneute Operation wurde terminiert. In der letzten Woche hat er sich trotz der Sorge um seine gesundheitliche Zukunft nicht abhalten lassen, noch an seinem aktuellen Buchprojekt „Pilatus“ zu arbeiten, das in einer Reihe „Biblische Gestalten“ hätte erscheinen sollen. Im Krankenhaus aber kam der Zusammenbruch ganz schnell: Am 22. Juni 2000 ist uns Bruder Vogler vorangegangen ins Schauen.

Damit ist ein Leben für die neutestamentliche Wissenschaft und für die kirchliche und universitäre Ausbildung zukünftiger Pfarrerinnen und Pfarrer zum Abschluß gekommen. Der am 27. März 1934 Geborene war seit 1969 Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar Leipzig, das er von 1980 bis 1982 als Rektor geleitet hat, und seit Oktober 1990 an der nun staatlich anerkannten Kirchlichen Hochschule Professor. Bei der Zusammenführung der Kirchlichen Hochschule mit der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig übernahm er eine der beiden C4-Professuren für

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 25. Januar 2000.

Neues Testament, in der er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1999 engagiert gearbeitet hat.

So nüchtern und an den gesicherten Erkenntnissen orientiert, wie der folgende Beitrag zur Fundierung des christlich-jüdischen Dialogs von der Frage nach einem möglichen jüdischen Beitrag zu christologischen Fragen her, hat Professor Dr. Werner Vogler im gesamten Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft gearbeitet. Als ein hoch verantwortungsbewußter Forscher und Lehrer wird er allen seinen Schülern und Kollegen – nicht zuletzt mir selbst, als einem Kollegen für die Zeit von vier Jahren – in Erinnerung bleiben.

So wünschen wir ihm, woraus er gearbeitet und geglaubt hat:

„γαρ το ζην Χριστος“ (Phil 1,21).

Rainer Stahl

Wie das Christentum, so stellt auch das Judentum eine vielschichtige Größe dar. Ungeachtet dessen zeichnet es sich dadurch aus, daß seine Beschäftigung mit dem aus ihm hervorgegangenen Jesus von Nazareth sich nur auf eine relativ kleine Gruppe von Theologen und Schriftstellern beschränkt. Dem entspricht: Enthalten auch die – namentlich seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts herausgegebenen – Geschichtsbücher für den Unterricht an israelischen Grund- und Mittelschulen einzelne Informationen über Jesus,² so ist doch die Kenntnis über ihn bei Absolventen dieser Schulen in der Regel nicht größer als der Wissensstand zahlreicher christlicher Schulabgänger über die Patriarchen des Volkes Israel.

Besteht aufgrund dessen bei Juden wie Christen noch immer ein großer Nachholebedarf, so ist nun für die jüdische Jesusforschung selbst charakteristisch: Obwohl hier die Auffassungen über den Nazarener – genauso wie innerhalb des Christentums – zum Teil erheblich differieren,³ stimmen sie gegenwärtig doch in einem auffallend überein: Das ist das Verständnis, ja die Akzeptanz Jesu als eine der bedeutendsten Gestalten, die das jüdische Volk je hervorgebracht hat.

Diese Akzeptanz betrifft allerdings nur den irdischen Jesus. Sie gilt unter keinen Umständen dem Christus der Kirche. Im Gegensatz zu den Jesusbüchern christlicher Autoren stellt die Christologie für jüdische Jesusinter-

2 Siehe dazu P. Lapedes, Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum, GTB 1408, Gütersloh³1988, S. 50f.

3 Siehe hierzu W. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 11, Weimar 1988.

preten vielmehr den Trennfaktor schlechthin dar. Der von dem Verfasser zahlreicher Publikationen zum jüdisch-christlichen Gespräch, Schalom Ben-Chorin, formulierte Satz: „Der Glaube Jesu einigt uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns,“⁴ drückt allgemeine jüdische Überzeugung aus. Folgt daraus, daß das Judentum zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ aus Überzeugung keinen Beitrag liefert, so soll im folgenden zunächst gefragt werden, worin das Nein des Judentums zu dem Christus der Kirche begründet ist.

I.

Ihr Nein zur Christologie begründen die jüdischen Theologen auf mehrfache Weise. Hierbei kann man prinzipielle und spezielle Argumente unterscheiden. Am meisten (und auch für andere Nichtchristen am einsichtigsten) wird dieses Nein durch den Hinweis auf die mit dem Kommen des Messias erwartete, mit dem Wirken Jesu jedoch nicht eingetretene endzeitliche Erlösung der Welt begründet. Da dieses Ereignis – und mit ihm: die Beseitigung von jedweder Unterdrückung und Ungerechtigkeit – noch immer aussteht, kann Jesus, wie es der jüdische Historiker Joseph Klausner formuliert hat, unter keinen Umständen der Messias sein: „Das Gottesreich, die ‚Tage des Messias‘, sind mit ihm noch nicht gekommen“⁵. Zu groß, zu bedrückend sind demgegenüber die Zeichen der noch unerlösten Welt.

Von gleichem Gewicht – jedoch nur von der jüdischen Glaubenstradition her verständlich – ist das folgende Argument. Es richtet sich speziell gegen das bereits von Paulus betonte Verständnis Jesu als Heilmittler. Ihm gegenüber wird darauf hingewiesen, daß Juden keinen Mittler brauchen, um zu Gott zu gelangen (wie das etwa auch Joh 14,6 ausgesagt wird), da sie sich durch den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, bereits bei ihm wissen. Schalom Ben-Chorin hat das auf eine für alle Juden gültige Weise zum Ausdruck gebracht: Jesus ist „nicht der gottmenschliche Mittler, denn wir bedürfen seiner nicht. Nicht der Erfüller des Gesetzes, denn wir müssen es selbst erfüllen. Nicht der einzige Gerechte des stellvertretenden Sühneleidens, denn ihrer sind viele“⁶.

4 Das Judentum im Ringen um die Gegenwart, EZS 22/23, Hamburg-Bergstedt 1965, S. 41.

5 Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin ³1952, S. 573.

6 Jesus im Judentum, Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung 4, Wuppertal 1970, S. 72.

Von diesem Einwand her ist es dann nur ein Schritt zu dem nächsten Argument, das Juden aufgrund ihres Gottesverständnisses gegen die Christologie vorbringen. Weil Gott für sie ein „einiger“, d. h. ungeteilter und darum nicht aufzugliedernder Gott ist (Dtn 6,4), stellt für sie auch der Gedanke der Menschwerdung Gottes, wie er namentlich in der Logoschristologie des Johannesevangeliums zum Ausdruck kommt, nicht nur ein Abweichen vom Monotheismus, sondern zudem eine Beschädigung der Souveränität Gottes dar. Erst recht aber gilt das von der Trinitätslehre mit ihrer – wie sie es sehen – Aufspaltung der Einheit Gottes in drei verschiedene Personen. Von da aus hat wiederum Joseph Klausner eine allgemeine jüdische Überzeugung ausgesprochen, wenn er bemerkt: Jesus kann für Juden „weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein: beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar“⁷.

Im Unterschied zu diesen generellen Argumenten gegen das christliche Verständnis Jesu als Messias gibt es dann noch spezielle, theologisch jedoch gleichermaßen wichtige jüdische Einwände gegen die Christologie. Von ihnen ist vor allem zu nennen, daß es für Juden aufgrund ihres Gottesverständnisses schlechterdings undenkbar ist, daß derselbe Gott, dem Menschenopfer nach 3. Mose 18,21–30 und 20,1–5 „ein Greuel“ sind, sogar den blutigen Tod seines Sohnes gefordert haben soll. So bemerkt etwa der jüdische Gelehrte Pinchas Lapide: „Daß Gott eines Menschenopfers bedarf, um seine eigene Schöpfung mit sich selbst zu versöhnen, daß er, der Weltenherr, ohne Blutopfer keinen Menschen zu rechtfertigen vermag, das ist für Juden ebenso unbegreiflich wie bibelwidrig“⁸. Und weiter stellt er dann die Frage: „Was für ein Gott ist das, der ja sagen kann zu den sadistischen Todesqualen seines Kindes, ja, der sogar diese bestialische Peinigung erwirkt, nur um die rein heidnische Tortur der Kreuzigung anzunehmen, als stellvertretende Entsühnung, wie Paulus behauptet“ und das sogar sich „zum lieblichen Wohlgeruch“⁹, das heißt zu höchster Verherrlichung, wie der Verfasser des Epheserbriefes (in 5,2) behauptet.

Natürlich richtet sich die jüdische Abweisung dann auch gegen die christliche Behauptung von Gottes Ja zu diesem Akt der Versöhnung, die Auferweckung Jesu. Zwar hat der soeben erwähnte Pinchas Lapide das Phäno-

7 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S. 573.

8 Warum kommt er nicht? Jüdische Evangelienauslegung, GTB 1421, Gütersloh ²1994, S. 59.

9 Ebd. Ganz ähnlich H.-J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984, S. 38.

men „Auferstehung“ in seinem gleichnamigen Buch als ein unverwechselbares „jüdisches Glaubenserlebnis“ erklärt,¹⁰ doch im Gegensatz zu dem die neutestamentliche Christologie begründenden Glauben an die Auferweckung Jesu kennt das Judentum keine Antizipation der Auferweckung durch Gott an einem einzelnen (und schon gar nicht als Antwort auf dessen Opfertod). Dagegen weiß das Judentum, wo mit der Auferstehung der Toten gerechnet wird, nur um die allgemeine eschatologische Auferstehung aller Toten. Diese aber findet erst zum Zeitpunkt der messianischen Vollendung statt. Wie für alle Menschen, so gilt das nach jüdischem Verständnis auch für Jesus.

Mit diesem Hinweis erübrigt sich fast die Erwähnung des an letzter Stelle zu nennenden maßgeblichen jüdischen Einwands gegen die Christologie: Wer durch Gott von den Toten (noch) nicht auferweckt wurde, mithin zu diesem auch nicht erhöht worden ist, der kann auch am Ende der Zeit nicht als eschatologischer Weltenrichter von dort her zurückkehren. Ist das die – logische – jüdische Antwort auf die Frage: „Warum kommt er nicht?“, so ist freilich um so bemerkenswerter, daß der hier erneut zu nennende Pinchas Lapide diese Frage in seinem gleichnamigen Buch¹¹ ebenso im Blick auf die jüdische Messiaserwartung stellt und diese dabei mit der christlichen Endzeiterwartung insofern zusammenbindet, als er im Blick auf beide in eine neue Richtung weist: „Die Vollerlösung liegt weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, sondern im ewigen Heute der Bewährung. Denn ob der Messias kommt, hängt letztlich von uns allen ab. Die Anwartschaft auf das Endheil will gewonnen und erarbeitet werden: durch Treue zum Gotteswort, im Glauben und im bibelbewußten Tun“¹².

Gewiß wird – und das mit guten Gründen – nicht jeder Christ, wie auch nicht jeder Jude, dieser Interpretation der biblischen Eschatologie zustimmen. Doch wie gegen sie zahlreiche Argumente ins Feld geführt werden können, so gilt das erst recht im Blick auf die jüdischerseits vorgebrachten Einwände gegen die Christologie der Kirche. Sie im folgenden zu benennen wäre freilich müßig. Sie brächten uns unserem Thema keinen Schritt näher, sondern verdeutlichten nur den bereits benannten Tatbestand: die Gegensätzlichkeit von Juden und Christen in der Beurteilung des Mannes aus Nazareth.

Lediglich auf eine andere – weil häufig gestellte – Frage soll hier kurz eingegangen werden: Wie ist es angesichts dieses Tatbestandes möglich

10 So der Untertitel dieser Schrift (Stuttgart/München²1978).

11 Das Judentum ... (wie Anm. 4).

12 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S.116.

gewesen, daß die Christen der Kirche des Anfangs ausnahmslos Juden waren? Mithin die Christologie der Kirche auf dem Boden des Judentums erwachsen ist?¹³ Darum auch die späteren Hoheitsbezeichnungen Jesu mehrheitlich im Judentum vorgegeben waren? Noch mehr: Wie war es möglich, daß sich ein Mann wie Paulus den nichtjüdischen Gedanken der Inkarnation Gottes zu eigen gemacht hat (Phil 2,6f)? Und: Wie ist es erklärlich, daß sich unter Juden bis heute Christen finden, die also Jesus als den Christus im Sinne des kirchlichen Credo bekennen? Man denke nur an die in Israel lebenden – wie sie sich selbst nennen – messianischen Juden. Die Antwort hierauf kann nur lauten: Es handelt sich bei diesen (aus dem Judentum gekommenen bzw. in ihm verhafteten) Christen durchweg um Glaubende, um Menschen also, die von dem Christus wie auch immer österlich erfaßt sind. Dem entspricht, daß auch die christologischen Aussagen – zunächst des Neuen Testaments, später der Kirche – durchweg Glaubensaussagen sind. So gesehen aber ist es für zum Christusglauben gekommene Juden ebenso wenig ein Problem, sich diese zu eigen zu machen, wie jeder außerhalb der Kirche, d. h. außerhalb des Glaubens Stehende – er sei Jude oder Nichtjude – ein Nein zur Christologie sprechen wird, ja muß.

Ist damit zugleich noch einmal evident geworden, warum in der Frage der Christologie zwischen Juden und Christen – genauso wie zwischen anderen Nichtchristen und Christen – ein unüberbrückbarer Graben besteht, so stellt sich nun dennoch die Frage, ob es nicht trotzdem eine Brücke über diesen Graben – und damit einen jüdischen Beitrag zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ geben kann. Eine solche Brücke kommt in den Blick, wenn man der von Hans Küng vorgenommenen Unterscheidung zwischen einer Christologie von oben und einer solchen von unten folgt.¹⁴ Danach ist die Christologie von oben jene Christologie, gegen die sich das jüdische Nein wendet: die neutestamentliche wie spätere kirchliche Christologie in all ihren Facetten. Anders dagegen die Christologie von unten. Sie setzt bei dem Menschen Jesus von Nazareth ein und bezieht sich allein auf bestimmte Erfahrungen mit diesem. Fragt man nun nach dem jüdischen Beitrag zu dieser Form von Christologie, so macht man interessante Beobachtungen.

13 Vgl. D. Flusser, Der jüdische Ursprung der Christologie, in: ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984, S. 54–65.

14 H. Küng/P. Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976, S. 21.

II.

Die erste und zugleich grundlegende Feststellung ist: Sofern die in unserem Jahrhundert stattgefundene jüdische Beschäftigung mit Jesus einen literarischen Niederschlag gefunden hat, zeigt diese, daß sie an keinem ihrer Autoren spurlos vorübergegangen ist. Vielmehr hat sie bei ihnen Spuren hinterlassen und das – im Gegensatz zu jüdischen Äußerungen über Jesus in der Vergangenheit, besonders dem Mittelalter – durchweg positiver Art. Geht man diesen Spuren aber einmal nach, so macht man eine zweite Beobachtung. Man kann hierbei eine deutliche Differenzierung entdecken. Näherhin stößt man auf zwei Gruppen von Urteilen über Jesus, von denen die erste umfassender ist als die zweite.

Die erste Gruppe zeichnet sich dadurch aus, daß sie grundsätzlicher Art ist. Zudem enthält sie Einschätzungen Jesu, die von den verschiedensten Autoren, wenn auch unterschiedlich akzentuiert, immer wieder genannt werden. Sie lassen sich in der Feststellung zusammenfassen, daß Jesus als ein bedeutender Vertreter des Judentums – oder wie der große geistige Führer des deutschen Judentums, Leo Baeck, geurteilt hat: eine zutiefst jüdische Persönlichkeit – angesehen wird; und das nicht nur für seine Zeit, sondern überhaupt. Nach Ansicht von Claude Goldsmid Montefiore, dem Mitbegründer der *Jewish Quarterly Review* und der *Jewish Religious Union*, ist Jesus sogar „der bedeutendste Jude, der je gelebt hat“¹⁵. Als einer, der wie kein anderer das Judentum verkörperte – ein Urjude sozusagen –, stellt Jesus danach gleichsam den Urtyp des Juden dar, dessen Bedeutung, wie der amerikanische Bibelwissenschaftler Samuel Sandmel geurteilt hat, darin besteht, daß er beispielhaft war „in der Verbindung von Eigenschaften, welche ihn zu einer Persönlichkeit von einer bemerkenswerten Individualität machten“¹⁶. Indes, so schränkt er im Gegensatz zu Claude Montefiore ein, nicht mehr als andere Persönlichkeiten, denn das Judentum hat, so Sandmel weiter, viele große Männer hervorgebracht.

Frägt man nun, worin diese – allgemein anerkannte – Bedeutsamkeit Jesu näherhin gesehen wird, so findet sich dafür eine Reihe zum Teil einander sich zuordnender, zum Teil auch unvermittelt nebeneinander stehender Begründungen. Joseph Klausner, der erste maßgebliche jüdische Jesusforscher im 20. Jahrhundert, sieht die Bedeutsamkeit Jesu vor allem darin, daß dieser „ein Lehrer von hoher Sittlichkeit“ und als solcher „ein Gleichnisaus-

15 Rezension von M. J. Savage, *Jesus and Modern Life*, Boston 1893, in: *The Jewish Quarterly Review* 6 (1893/94), S. 382.

16 *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati 1956, S. 283f.

leger ersten Ranges“ war.¹⁷ Ganz ähnlich urteilt der englische Autor Claude Montefiore, der Jesus jedoch deshalb als „einen der großen Lehrer der Welt“ bezeichnet, weil er in ihm einen der großen Propheten Israels sieht,¹⁸ eine Auffassung, die nach ihm noch manche jüdische Jesusforscher – allen voran der Zentralsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, Ernst Ludwig Ehrlich – mit ihm teilen. In einer gewissen Nähe dazu befindet sich auch das Urteil des Reformrabbiners Robert Raphael Geis, der die Bedeutung Jesu darin sieht, daß dieser davon geleitet war, das einst von den Propheten Israels Verkündete in die Tat umzusetzen. Hieraus folgt, daß sich nach Robert Geis Jesu Bedeutung darin erweist, daß er eine Art endzeitlicher Revolutionär war.

In dem Auftreten als Revolutionär sehen auch andere jüdische Jesusforscher die Bedeutung des Nazareners. Im Unterschied zu Robert Geis gilt das jedoch nicht in theologischer, sondern in politischer Hinsicht. Damit aber wird die Bedeutung Jesu dann überhaupt anders begründet als bei den bisher genannten Autoren. An erster Stelle ist hier der Wiener Gelehrte Robert Eisler zu nennen, der in einem zweibändigen Werk¹⁹ das Bild Jesu als das eines leidenschaftlichen Revolutionärs und damit antirömischen Freiheitskämpfers zeichnet. Dieses Verständnis Jesu, das lange Zeit ein Einzelurteil blieb, hat später der amerikanische Autor Joel Carmichael aufgenommen, durch Züge eines Sozialrevolutionärs angereichert und popularisiert. Das aber hat er in einer Weise getan, daß sein Buch „Leben und Tod des Jesus von Nazareth“²⁰ ein Bestseller – nicht nur in Amerika und Israel, sondern auch in Deutschland – wurde. In gewisser Weise muß an dieser Stelle auch der schon mehrfach erwähnte Pinchas Lapidé genannt werden, für den die Bedeutung Jesu unter anderem darin besteht, daß dieser ein messianischer Zionist von Rang war. Allerdings ergänzt Pinchas Lapidé diese Einschätzung Jesu durch die eines frommen Juden. Damit will der jüdische Autor sagen, daß Jesus – wiewohl Zionist – zugleich ein toratreuer Jude, ja Rabbi, war und auch geblieben ist, insofern er zu keinem Zeitpunkt gegen die rabbinische, erst recht aber nicht gegen die mosaische Gesetzgebung in irgendeiner Weise verstoßen hat.

Zu einem ganz anderen Urteil über die Gestalt und das Wirken Jesu ist demgegenüber der Erlanger Religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps ge-

17 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S. 573.

18 Rabbinic Literature and Gospel Teachings, London 1930, S. 46f.

19 *Jesous basileus ou basileusas* (Jesus, ein König, der nicht König geworden ist), Heidelberg 1929/30.

20 New York 1962, München 1965.

langt. Im Gegensatz zu Pinchas Lapide (und zahlreichen weiteren jüdischen Theologen) sieht er die Bedeutung Jesu gerade darin, daß dieser ein Revolutionär im Blick auf die Tora gewesen ist, insofern er – wie Schoeps namentlich in seinem Aufsatz über „Jesus und das Gesetz“²¹ dargelegt hat – deutlich zwischen dem Willen Gottes und der (diesen ausdrückenden) Tora des Mose unterschieden und dabei ebenso – ja erst recht – gegen das Traditionsprinzip der Pharisäer opponiert habe. Liegt damit die Bedeutung Jesu für Schoeps aber letztlich darin, daß dieser ein ganz und gar auf Gott ausgerichteter, von ihm her bestimmter Jude war, ein Mensch darum auch, der wie kein anderer um den Willen Gottes gewußt hat, so entspricht dem ebenso das Verständnis anderer jüdischer Jesusinterpreten. Allerdings wird da die Bedeutung Jesu zum Teil insofern anders bestimmt, als er aufgrund seiner Nähe zu Gott ein Charismatiker von Format war (so etwa das Urteil des Jerusalemer Theologen David Flusser) oder ein Wundertäter (wie vor allem Geza Vermes, einer der angesehensten Fachgelehrten für zwischen-testamentarische jüdische Literatur, urteilt).

Überschauen wir allein diese bisher in den Blick genommenen Angaben von Gründen für die Bedeutung, die jüdische Theologen unserer Zeit Jesus zuerkennen, so steht außer Zweifel, daß in jedem dieser Fälle eine hohe Wertschätzung Jesu zum Ausdruck kommt. Angesichts dessen aber erhebt sich dann die Frage, ob diese Wertschätzung nicht auch impliziert, daß Jesus dadurch Einmaligkeit bzw. Einzigartigkeit zuerkannt wird. Da jedoch zeigt sich: So weit gehen die jüdischen Jesusinterpreten nicht. Der bereits erwähnte Schweizer Theologe Ernst Ludwig Ehrlich hat das klar ausgesprochen, und ebenso, warum das so ist. Ein Mensch kann nach jüdischem Verständnis nur groß, niemals jedoch einmalig oder einzigartig sein. Letzteres kommt allein Gott zu. So gesehen aber ist selbst bei höchster Wertschätzung Jesu für seine Volksangehörigen nur ein außergewöhnlicher und als solcher ein unvergleichlicher Mensch.²² Doch mehr nicht; auch dann nicht, wenn ihm, wie ihm zahlreiche jüdische Autoren attestieren, Relevanz über seine Zeit und sein Volk hinaus zukommt.

Im Unterschied zu den bisherigen – gleichsam neutralen – Begründungen für die Bedeutsamkeit Jesu gibt es nun noch eine zweite Gruppe von – zahlenmäßig geringeren – Erklärungen hierfür. Sie zeichnen sich gegenüber der ersten dadurch aus, daß sie entweder ein persönliches Angesprochen-

21 In: ders., Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte, Göttingen 1963, S. 41–61.

22 Nach S. Sandmel nicht einmal das, sondern, wie sich zeigte, nur ein bedeutender Vertreter seines Volkes unter anderen.

ja Angerührtsein durch den Nazarener signalisieren oder ihm Eigenheiten zuerkennen, die der Christologie der Kirche nahekommen, ja in manchem sogar entsprechen.

Hier ist zunächst der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber zu nennen, der – über Jesu Bedeutung als Lehrer des Judentums hinaus – den Nazarener als seinen großen Bruder im Glauben versteht. Das meint einen Menschen, der das schlichte Vertrauen des Bundesangehörigen zu seinem Bundesgott nicht nur prinzipiell, sondern auch für ihn ganz persönlich vorgelebt hat und ihm eben darin (wie allen Juden) zum Vorbild im Glauben geworden ist. So bekennt Buber mit eindrucksvollen Worten: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. ... Mein eigenes brüderlich-aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“²³ Schalom Ben-Chorin, ein Schüler Martin Bubers, aber hat diese Sichtweise seines Lehrers aufgegriffen und in gewisser Weise noch intensiviert. Das ist etwa daran erkennbar, wenn er bemerkt, daß er beim Lesen der Evangelientexte eine „tiefe Verwandtschaft mit der Gestalt Jesu und der Welt, in der er lebte“, empfinde. Insbesondere jedoch als Gekreuzigter sei Jesus für ihn „ein Gleichnis für sein ganzes Volk geworden, das, blutgeißelt, immer wieder am Kreuz des Judentums hing“²⁴. Ist Jesus damit Ben-Chorin gleich auf mehrfache Weise persönlich überaus nahe gekommen, so ist es für diesen jüdischen Autor dann nur konsequent, wenn er sich auch zu Sätzen wie den folgenden versteht: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein *jüdischer Bruder*. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich faßt, damit ich ihm nachfolge“. Um allen Mißverständnissen, die sich namentlich aufgrund des Begriffes „nachfolgen“ einstellen könnten, jedoch vorzubeugen, fügt er dem ausdrücklich hinzu: „Es ist *nicht* die Hand des Messias, diese mit Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt *keine göttliche*, sondern eine *menschliche* Hand, in deren Linie das tiefste Leid eingegraben ist.“²⁵

Im Unterschied zu zahlreichen seiner Kollegen schränkt auch Pinchas Lapide die Bedeutung Jesu nicht auf die – von ihm bereits genannten – neutralen Eigenheiten als Erklärung für dessen Bedeutsamkeit ein. Jedoch

23 Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, S. 11.

24 Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, S. 24.

25 A. a. O., S. 11.

anders als Martin Buber und Schalom Ben-Chorin sieht er in dem Nazarener zudem „einen gläubigen Juden, der im Heilsplan Gottes eine zentrale Rolle zu spielen hatte und in dessen Namen eine weltweite Kirche gegründet wurde.“²⁶ Kommt Lapide mit diesen Worten uns Christen – wohl aufgrund seines intensiven Engagements am jüdisch-christlichen Dialog – bereits sehr nahe, so findet diese Überzeugung sogar noch eine Zuspitzung, wenn er an anderer Stelle bemerkt: „Aus unerforschlichen Gründen bedurfte es des Auferstehungsglaubens von Golgata, um die Botschaft vom Sinai in die Welt hineinzutragen“²⁷. Damit aber ist für Lapide zugleich zweierlei unzweifelhaft. Das ist zum einen: Jesus muß „doch wohl mehr gewesen sein als bloß ein Tischlersohn aus Galiläa, der eine Bußbewegung ins Leben rief“²⁸. Zwar äußert der jüdische Schriftsteller sich dann nicht dazu, worin dieses „Mehr“ bestand, gleichwohl macht es ihn offen für das andere: Mit all dem ist Jesus für ihn zugleich eine „praeparatio messianica“ geworden. Das bedeutet konkret: Jesus „mag auch der künftige Messias Israels sein – doch das werden wir erst erfahren, sobald er kommt oder wiederkommt“²⁹.

Mit dem zuletzt Bemerkten befindet sich Pinchas Lapide deutlich auf einer Linie mit Hans-Joachim Schoeps, der bereits einundzwanzig Jahre vorher erklärt hat: „Wenn Jesus morgen wiederkehren würde, würde ihn von Angesicht kein Christ erkennen können. Aber es könnte wohl sein, daß der, der am Ende der Tage kommt, der die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt.“³⁰ Dieses Urteil aber ist für Schoeps möglich, weil er Jesus eine nachdrückliche Gottesbeziehung oder – wie er selbst sagt – ein „messianisches Menschensohnbewußtsein“ attestiert, das für ihn überhaupt der Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Jesu ist.³¹ In diesem „messianischen Menschensohnbewußtsein“ sieht Schoeps Jesu Verkündigung ebenso begründet wie dessen Ruf in die Nachfolge. Das ist, wenn man so will, ein ganz und gar christlicher Ansatz zum Verständnis Jesu. Doch die Konsequenz, die Christen aus ihm ziehen, vollzieht Schoeps ebenso wenig wie Lapide. Diese vermag auch er – aufgrund der zu Eingang genannten Gründe – nur mit „Nichtglauben“ zu quittieren.

26 P. Lapide/J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre, Kaiser-Traktate 39, München 1982, S. 67.

27 Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis, Stuttgart/München² 1978, S. 93.

28 Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung, GTB 1400, Gütersloh 1980, S. 31.

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

30 Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, S. 274.

31 *Jesous basileus* ... (wie Anm. 19), S. 64.

Das Gleiche gilt für (den bis jetzt nur kurz erwähnten Professor an der hebräischen Universität in Jerusalem) David Flusser. Nachdem Flusser bereits 1968 ein beeindruckendes Jesusbuch vorgelegt hat,³² sind seitdem weitere Arbeiten über Jesus gefolgt. In diesen allen steht für Flusser (genauso wie für Schoeps) außer Frage, daß Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein eigen war, das ihn dazu gebracht hat, sich in der letzten Zeit seines Wirkens als Messias zu verstehen. Dabei fällt auf, daß Flusser die Gestalt Jesu so fasziniert, daß er ihn ganz unbedenklich als „Heiland“ oder „Herr“ bezeichnet, so daß ihm aufgrund dessen von jüdischer Seite – zu Recht – vorgeworfen worden ist: „Jemand, der nicht weiß, daß der Autor Professor für Religionsgeschichte an der Hebräischen Universität ist, würde annehmen, daß das Buch³³ von einem christlichen Fundamentalisten geschrieben wurde“³⁴. Daß das nicht der Fall ist, zeigt jedoch der Schluß von Flussers Jesusmonographie. Diese endet mit dem Satz „Und Jesus verschied“³⁵. Der Auferstandene ist für ihn danach so wenig interessant wie die nachösterliche Christologie.

III.

Läßt sich aufgrund dieser Bestandsaufnahme ein jüdischer Beitrag zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ ausmachen?

Einen solchen gibt es nicht im Sinne der Christologie der Kirche. Diese bereits zu Eingang gemachte Feststellung fand aufgrund unserer Beobachtungen nur ihre Bestätigung. Dennoch kann die Antwort auf diese Frage nicht rundweg mit „Nein“ beantwortet werden. Denn es ist gleichzeitig evident geworden: Es gibt einen jüdischen Beitrag zu unserer Fragestellung, nur liegt dieser auf einer anderen Ebene als das sonst der Fall ist. Es ist ein Beitrag eigener Art, der jedoch gleichermaßen zur Bereicherung unseres Verständnisses des Mannes aus Nazareth beiträgt wie die Christologie der Kirche. Worin liegt er? Auf diese Frage lassen sich vor allem drei Antworten geben:

32 Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968.

33 Gemeint ist das oben genannte Jesusbuch D. Flussers.

34 S. Zeitlin, Judaism and Professors of Religion, in: Jewish Quarterly Review 60 (1969/70), S. 188.

35 Jesus in Selbstzeugnissen ... (wie Anm. 32), S. 133.

Die erste. Es konnte festgestellt werden: Nicht nur wir Christen, sondern auch Juden belegen Jesus mit zahlreichen Würdeprädikaten. Es sind nicht die Hoheitstitel der Kirche. Gleichwohl sind es Bezeichnungen von unverkennbarem Rang: Lehrer – Prophet – Rabbi – Menschensohn – Bruder ... Und es sind außerdem Bezeichnungen, die sich – wie schon bemerkt – ausschließlich auf den vorösterlichen, also den irdischen Jesus von Nazareth beziehen. Damit ergibt sich als erste Antwort auf unsere Frage: Vertreten Juden auch keine Christologie von oben, so findet sich bei ihnen doch eine ausgeprägte Christologie von unten (oder – wie dafür zutreffender gesagt werden sollte – eine Jesulogie bzw. ein Jesuanismus), also: eine Orientierung an Jesus, für die zwar der Osterglaube keine Rolle spielt, jedoch um so mehr das vorösterliche Wirken Jesu.

Dieser jüdische Jesuanismus aber ist nicht nur beeindruckend, sondern stellt in gewisser Weise auch ein Korrektiv zur kirchlichen Christologie dar. Es geschieht dadurch, daß er das Menschsein Jesu und damit die – nach christlichem Verständnis – Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth stärker in den Blick nimmt als das sonst der Fall ist. Inwiefern? Unternimmt man es, einmal Christen nach ihrem Jesusbild zu fragen, so kann man nicht selten die Feststellung machen, daß dieses etwa dem vergleichbar ist, wie die Maler vergangener Jahrhunderte den Nazarener in seiner irdischen Wirksamkeit dargestellt haben. Da begegnet die Vorstellung von einer Art Himmelswesen, das über unsere Erde gegangen ist, das Gemälde einer mit einer himmlischen Gloriele umgebenen Gestalt. Nun ist dieses Jesusbild freilich nicht zum wenigsten durch die Jesusüberlieferungen des Neuen Testaments vorgegeben, handelt es sich bei ihnen doch ausschließlich um Verkündigungen Jesu im Licht des auferstandenen und zu Gott erhöhten Christus. Von da aus gilt: Hätte es ohne Ostern auch keine Jesusverkündigung (und damit keine Urkirche) gegeben, so sind die neutestamentlichen Jesusüberlieferungen doch gleichzeitig davon bestimmt, daß sie den vorösterlichen Jesus ausschließlich als den erhöhten präsentieren.

Angesichts dessen leisten nun die jüdischen Sichtweisen einen wichtigen Beitrag, insofern sie lehren, den vorösterlichen Jesus so zu sehen, wie er vermutlich wirklich war. Das heißt konkret: den in Nazareth seine Kindheit Verlebenden im Kreis seiner Kameraden zu sehen, barfuß, mit nur einer kurzen Hose bekleidet, es heißt, ihn zu sehen als einen sicher oft auch mit Schmutz beschmierten Judenjungen, der lachte, spielte, weinte, bockig war wie andere Kinder auch. Oder es heißt, ihn (in späteren Jahren) zu sehen als einen ärmlich gekleideten, durch seine galiläische Heimat ziehenden Wanderprediger, der – von manchen verlacht, verhöhnt, auf jeden Fall unverstanden – oftmals ohne Obdach war. Auf diese (und andere) Weise aber

vermittelt die jüdische Jesulogie das Bild eines Mannes, der sich in vielerlei Hinsicht in nichts von seinen galiläischen Zeitgenossen unterschied. Wer dieses Jesusbild als Christ aber in sich aufnimmt, für den vermag das Geschehen der Inkarnation Gottes insofern eindrücklicher zu werden, als er dabei (mehr als sonst) an Grenzen des Begreifens stößt, daß Gott ausgerechnet in einem solchen – durch und durch normalen – Menschen in unsere Welt gekommen ist, ja in ihr „zeltete“ (Joh 1,14a).

Nicht, daß uns Christen durch diese jüdische Sicht einer Christologie von unten eine genuin neue Erkenntnis erreichte. Schon Julius Wellhausen hat vor nahezu einhundert Jahren den – mit ihr auf gleicher Linie liegenden – Satz geprägt: „Jesus war kein Christ, sondern Jude; er verkündigte keinen Glauben, sondern er lehrte den Willen Gottes tun“³⁶. Doch diese Feststellung gewinnt durch die jüdische Jesusvorstellung an Eindringlichkeit und Plastik; vielleicht auch an Breitenwirkung. Insofern aber stellt sie einen unverzichtbaren Beitrag zu unserem Thema dar.

In eine ganz andere Richtung weist die zweite Antwort auf unsere Frage. Sie betrifft zunächst den jüdisch-christlichen Dialog über Jesus, sodann aber auch die innerchristliche Jesusforschung. Diese zeichnet sich bekanntlich dadurch aus, daß – besonders seit der Wiederentdeckung des historischen Jesus in der Bultmann-Schule, jedoch auch abseits von ihr – die Frage nach dem vorösterlichen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der vergangenen Jahrzehnte eine zentrale Stellung eingenommen hat. Unabhängig davon hat sich jedoch auch die Auffassung erhalten, die von der Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des historischen Jesus ausgeht. Im Gefolge dieser Einsicht aber hat – namentlich in neuester Zeit – die Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie der Kirche verstärkten Auftrieb erhalten. Im Gegensatz dazu stellt nun die jüdische Jesusforschung mit ihrem Jesuanismus einen wichtigen Gesprächsbeitrag für die christliche Jesusforschung dar; um so mehr, als zwischen beiden seit geraumer Zeit eine Reihe unverkennbarer Gemeinsamkeiten besteht.

Dazu gehört etwa die in ihrer Bedeutsamkeit bisher nur wenig erschlossene Feststellung, daß Jesus kein Vertreter des jüdischen Establishments war. Konkret: Er war weder Priester noch Rabbi, weder Pharisäer noch Sadduzäer, sondern Laie und noch dazu ein solcher, der der untersten sozialen Schicht seines Volkes, dem sogenannten „am ha'arez“, entstammte. Als Sohn eines Zimmermanns war er in dem damals unscheinbaren Ort Nazareth aufgewachsen, wo er später – wie in jener Zeit üblich – dem Gewerbe seines Vaters nachging. Nach seiner Taufe durch den Bußprediger

36 Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, S. 13.

Johannes hat er dann als Wanderprediger (vor allem in seiner Heimat Galiläa) gewirkt, wobei im Mittelpunkt seiner Verkündigung der Anbruch von Gottes endzeitlicher Herrschaft gestanden hat. Daneben hat er manche Wundertat – allem voran Heilungswunder – vollbracht. Zu dieser Zeit hatte sich seine Familie – seine Geschwister und seine Mutter, denn Jesu Vater dürfte bereits früh verstorben sein – bereits von ihm distanziert; vermutlich, weil sie sein Auftreten unangemessen und darum peinlich fand. Dagegen lebte er in einer Gemeinschaft mit den engsten seiner Anhänger (Jünger), die – wie er selbst – der niedersten Bevölkerungsschicht entstammten. Trotz anfänglicher Erfolge fand er bei seinem Volk auf die Dauer jedoch wenig Anklang. In Jerusalem spitzte sich die Lage später sogar zu. Sie führte zu seinem gewaltsam herbeigeführten Tod, der – menschlich gesehen – als ein Scheitern seiner Wirksamkeit angesehen werden muß. Denn Karfreitag setzt aus vorösterlicher Sicht einen absoluten Schlußpunkt.

Aufgrund dieser hier nur grob skizzierten und keineswegs erschöpfenden Gemeinsamkeiten zwischen Erkenntnissen jüdischer wie christlicher Jesusforscher (denn auch das zuletzt Bemerkte stellt für uns keine neuen Erkenntnisse dar) aber ergeben sich eine Reihe von Fragen, die Juden und Christen nicht nur je für sich, sondern auch gemeinsam erörtern sollten, da sich dadurch ihrer beider Verständnis von Jesus gegenseitig zu bereichern vermag. Solche Fragen sind z. B.: Wer war Jesus nach seinem eigenen Verständnis? Wer nach dem seiner Mitmenschen? Hat er sich als endzeitlicher Heilsbringer verstanden? Wenn ja, in welcher Weise? Wie sind seine Wundertaten zu erklären? Wodurch konnte sein Wirken (in Wort wie Tat) dazu führen, daß manche seiner Zeitgenossen in ihm einen Volksverführer, andere dagegen den Messias sahen? Warum ist sein Auftreten zu einem Zeitpunkt gescheitert, als Jesus, seinem Lebensalter nach, noch nicht einmal in den Zenit seines Lebens getreten war? Was bedeutet sein Ende für ihn selbst? Schließlich: Worin liegt die Bedeutsamkeit des irdischen Jesus (in all seinen Bezügen) für Christen heute?

Damit kein Mißverständnis entsteht: Es ist keineswegs so, daß die christliche Jesusforschung im Blick auf die Beantwortung auch dieser – wie anderer – Fragen noch an einem Nullpunkt stünde. Wie die zahlreichen, allein in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Bücher über Jesus bekunden, ist vielmehr das Gegenteil davon der Fall. Gleichwohl könnte durch die Aufnahme von Impulsen der jüdischen Jesusforschung auch christlicherseits eine Jesulogie entwickelt werden. Diese wird die uns Christen eigene Christologie weder korrigieren noch ablösen. Das soll sie auch gar nicht. Wohl aber kann sie diese ergänzen und dadurch zu einer Bereicherung unseres Kenntnis des Mannes aus Nazareth im Sinne unseres Themas führen.

Wiederum ganz anderer Art ist der dritte und letzte Aspekt, auf den die jüdische Jesusforschung im Blick auf unsere Fragestellung hinweist. Er betrifft den Umgang mit dem Messiasbegriff. Wie allgemein bekannt ist, stellt diese Bezeichnung die gräzisierte Form des aramäischen „meschicha“ dar, das seinerseits dem hebräischen Nomen „maschiach“ entspricht. Dieser Titel, der wörtlich übersetzt der „Gesalbte“ (griechisch der „Christos“, lateinisch der „Christus“) meint, wurde in alttestamentlicher Zeit namentlich auf die Könige Israels übertragen. Demzufolge war er ursprünglich mit keinerlei messianischen Hoffnungen verbunden. Das änderte sich nach dem Untergang des israelitischen Königtums. In der Folgezeit steht dieser Begriff maßgeblich für endzeitliche Retter- bzw. Erlösergestalten ganz unterschiedlicher Art. Insbesondere aber hat sich um die Zeitenwende eine Verstehensform dieses Begriffs durchgesetzt, die sich – vom antiken Judentum übernommen – dann auch im Urchristentum findet. Das ist das Verständnis des Messias als des eschatologischen Heilskönigs für Israel, einer Gestalt, die durch ihr Kommen das Ende dieser Weltzeit signalisiert, ja herbeiführt.

Verbindet seit dieser Zeit die Hoffnung auf den Messias Judentum und Christentum miteinander, so hat sich gleichwohl gezeigt: An der Person Jesu scheidet sich diese Hoffnung, denn im Gegensatz zu dem kirchlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus halten die jüdischen Jesusforscher es – aus den zu Eingang genannten Gründen – für undenkbar, in Jesus den Messias zu sehen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Jesus von einigen jüdischen Autoren ein Messiasbewußtsein attestiert wird (denn daß Jesus sich selbst als Messias verstand, bedeutet noch nicht, daß er es tatsächlich war) und ebenso wenig tut es der in dieser Hinsicht uns Christen am weitesten entgegenkommende Pinchas Lapide, wenn er nicht ausschließt, daß der – „zukünftige“ – Messias Israels vielleicht die Züge Jesu trägt. Denn auch für ihn steht fest, wer der Messias Israels tatsächlich sein wird, das ist für Juden erst dann beantwortbar, wenn er da ist.

Aufgrund dieses Sachverhaltes stellt sich aber dann die Frage: Ist es gegenüber dem Judentum vertretbar, wenn christlicherseits – wie das in der Geschichte der Kirche Jahrhunderte hindurch geschehen und weithin auch heute noch der Fall ist – von Jesus kurzweg als dem Messias Israels gesprochen wird und das nicht selten mit dem Zusatz, daß „die“ Juden in Jesus von Nazareth ihren Messias abgelehnt und an das Kreuz geschlagen haben; von wo aus es dann bekanntermaßen nur noch eines kurzen Schrittes bedurft hat, von den Juden (später) als den Messias- bzw. Christismördern zu sprechen, ja sie – aufgrund unserer christologischen Einsicht – sogar des Gottesmordes zu bezichtigen. Um dieser nicht nur verhängnisvollen, sondern auch falschen Schlußfolgerung entgegenzutreten, hat sich die Landes-

synode der Evangelischen Kirche im Rheinland in ihrem Synodalbeschlüß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980 zu folgender Formulierung verstanden: „Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet (4.3.)“³⁷. An dieser Formulierung ist fraglos von Gewicht, daß sie – zusätzlich – von dem Interesse geleitet ist, das unaufgebbare, weil in Gottes Handeln begründete Miteinander von Juden und Christen herauszustellen. Gleichwohl stellt sich – mit Ulrich Luz – die Frage, ob es rechtens ist, „ein christliches Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels“ zu formulieren, „das Israel implizit das Recht abspricht, selbst zu definieren, wer sein Messias ist“³⁸. Ich meine: Es ist zumindest dem jüdisch-christlichen Miteinander abträglich. Aufgrund dessen sollten wir Christen möglichst auf den Gebrauch des Messiasititels verzichten und statt dessen ausschließlich die Christusbezeichnung auf Jesus anwenden (was allerdings nicht ausschließt, sowohl deren Herkunft aus dem Judentum wie auch ihre Verflochtenheit mit ihm jederzeit im Blick zu haben).

Das zu tun sollte uns aber um so leichter fallen, als es hierfür zudem zwei positive Indizien gibt. Das ist zum einen die Tatsache, daß der Christustitel die genuine messianische Bezeichnung Jesu durch die Urkirche ist. Es gibt im Neuen Testament nur zwei Stellen, in denen Jesus als Messias bezeichnet wird: Johannes 1,41 und 4,25. Da aber geschieht das durch den Juden Simon (Joh 1,41) und die Samaritanerin am Jakobsbrunnen (4,25), nicht jedoch durch Heidenchristen oder in einem heidenchristlichen Kontext. Zum anderen gilt: Stellt der Christustitel sprachlich gesehen auch nur die Übersetzung des hebräischen Begriffs „Messias“ dar, so bedeutet dieser doch aus urchristlicher Sicht weit mehr als nur eine Übersetzung. Er bekundet vielmehr: Jesus ist der gottgesandte Heilsbringer (nicht nur für das Volk der Juden, sondern) für die ganze Menschheit. Indem so aber in der Christusbezeichnung Jesu dessen Heilsbringerschaft für die ganze Welt ihren Ausdruck findet, bringt die Kirche dadurch Jesu genuine Bedeutung zum Ausdruck, und gleichzeitig erinnert sie mit dem Hinweis auf deren sprachliche Wurzel an den Bruder der Juden und Lehrer aus Israel.

Mit diesen drei maßgeblichen Antworten leistet das Judentum unserer Tage einen – wenn auch sehr eigenen – Beitrag zu dem Thema „Das Be-

37 Zitiert nach: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, GTB 790, Gütersloh 1991, S. 118.

38 Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse, in: Judaica 37 (1981), S. 195–211.205.

kenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“. Die Kirche aber ist gut beraten – und das heißt: wir alle sind es –, auf diesen Beitrag nicht nur zu hören, sondern ihn uns um unserer eigenen Bereicherung willen zu eigen zu machen.

Jutta
Hausmann

Einsichten Israels zur Frage der kulturellen und nationalen Identität¹

Die meisten von uns kommen aus Ländern, in denen es längst zur – wenn auch unterschiedlich glückenden – Tagesordnung gehört, daß Menschen verschiedener Nationen zusammenleben – sei es durch veränderte Grenzbeziehungen nach einem der beiden Weltkriege, sei es durch unterschiedlich verursachte Einwanderungen von Menschen anderer Herkunft als der eigenen. Wir bringen unterschiedliche Erfahrungen mit als diejenigen, die zur Hauptbevölkerung gehören und uns in irgendeiner Weise zu den Minderheiten verhalten müssen, oder als diejenigen, die Teil einer Bevölkerungsminderheit sind – mehr oder weniger akzeptiert, mehr oder weniger geliebt – und irgendwie ihren Platz finden müssen. Und dazu kommen noch die unterschiedlichen Erfahrungen aus dem Bereich der religiösen Zugehörigkeit, die sich z. T. auch in unterschiedlichen kulturellen Erfahrungen widerspiegeln.

„Kirche – Kultur – Nation“ als Thema der Tagung – der Beginn mit dem Referat einer Alttestamentlerin: Hat das Alte Testament überhaupt etwas dazu zu sagen, wurde ich neulich gefragt. Und verwiesen wurde dabei auf die Einheit von Religion und Volk beim alttestamentlichen Israel, die doch so im Neuen Testament nicht mehr durchgehalten wird und damit auch für uns Christinnen und Christen so nicht mehr bedeutungsvoll ist. Ob es Zufall ist, daß in der Zuspitzung des Themas meines Vortrags auf die kulturelle und nationale Identität die religiöse Identität ausgeblendet blieb, während doch im Gesamtthema neben der Kultur und der Nation auch die Kirche genannt wird? Oder spielt hier auch schon die Unsicherheit gegenüber dem alttestamentlichen Selbstverständnis Israels und dessen hermeneutischer Relevanz für heutige christliche Leserinnen und Leser hinein?

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes im Oktober 1999 in Gallneukirchen (Österreich).

Natürlich ist es selbstverständlich, daß das Thema Kirche im Alten Testament nicht thematisiert wird, ist Kirche doch ein durch und durch neutestamentlich-christlicher Begriff. Doch das Alte Testament macht darauf aufmerksam, welche fundamentale Bedeutung der Religion zukommt, wenn es um die Identität einer Gemeinschaft geht.² Das Ringen um die Identität gilt im Alten Testament nun freilich Israel, das wesentliche Elemente seines Selbstverständnisses aus dem Bekenntnis zu dem Gott, der es erwählt hat, ableitet. Wenn das Alte Testament vom Volk Israel redet, so ist dies nicht denkbar ohne die Kategorie der Erwählung.³ Mit ihr wird zum einen die intensive Bindung Gottes an dieses Volk zum Ausdruck gebracht. Zum anderen betont die Rede von der Erwählung den Gedanken der Einzigartigkeit Israels, die von seinen Anfängen an gezeichnet wird. Über lange Zeit wurde dies auch historisch so gesehen, inzwischen ergibt sich jedoch in vielen Punkten ein anderes Bild:

- Wir haben kein klares Bild mehr über Israels Frühgeschichte, doch läßt sich so viel sagen, dass am Anfang kein einheitliches Israel gestanden hat.⁴ Israel als Volk, als Nation, ist vielmehr eine gewordene Größe, entstanden aus eingewanderten Gruppen, ausgewanderten Stadtbewohnern, sesshaft gewordenen Nomaden.⁵ Auch die Rede von den Stämmen dürfte etwas von dem Wissen um die unterschiedliche Herkunft der einzelnen Gruppen Israels widerspiegeln⁶ ebenso wie die Patriarchenge-

2 Vgl. dazu E. S. Gerstenberger, Volk und Identität in der Bibel, Jahrbuch Mission, Hamburg 1999, S. 50–66, hier S. 50.

3 Zur Rede von der Erwählung vgl. u. a. H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart 1991, S. 31ff. Auch J. Schreiner, Theologie des Alten Testaments, NEB Ergänzungsband 1, Würzburg 1995, der zu Recht darauf aufmerksam macht, daß die eigentliche Rede von der Erwählung in den Bereich der dtn-dtr Theologie und damit in die Zeit um das 6. Jh. v. Chr. gehört. Damit wird deutlich, dass das betonte Reden von Erwählung u. a. der Vergewisserung der Zugehörigkeit zu Gott auch angesichts scheinbar gegenteiliger Erfahrung dient. Doch umfaßt der Erwählungsgedanke einen weit darüber hinaus gehenden Zeitraum: er führt schon in die Anfänge Israels zurück und bindet so Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen.

4 Vgl. bereits R. Martin-Achard, Le Peuple de Dieu dans l'ancien Testament, Cahiers Bibliques 2, 1964, S. 379–385, hier S. 379: „Israël est fait non d'une masse uniforme, ni de groupes anonymes, mais d'un ensemble de tribus qui ont, chacune, leurs caractéristiques et leurs traditions“.

5 Vgl. dazu u. a. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1, GAT 4/1, Göttingen 1984; V. Fritz, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 2, Stuttgart 1966.

6 Das Wissen spiegelt sich womöglich auch in Ex 12,37f, wenn davon gesprochen wird, daß die Israeliten aufbrachen und mit ihnen auch eine Menge anderer Leute.

schichte, bes. Jakobsgeschichte. Es sind also Menschen unterschiedlichster Herkunft mit vielfältigen Traditionen und damit keineswegs einheitlichen religiösen Vorstellungen zusammengewachsen. So ist auch die kulturelle wie nationale Identität dieser unterschiedlichen Menschen keineswegs von Anfang an als einheitliche zu denken. Vielmehr ist diese erst im Laufe der Zeit⁷ durch gemeinsame Traditionsbildung⁸ zu einer solchen geworden.⁹

– Festzuhalten ist ebenfalls, dass Israel niemals allein im Lande gewesen ist. Das ununterbrochene Zusammenleben mit der kanaänischen Bevölkerung bedeutete daher eine permanente Herausforderung: „Die in Dörfern lebenden Stämme, Hirten in ländlichen Gebieten und selbst entrechtete, als 'apiru bezeichnete Bevölkerungsteile lebten nicht isoliert von den städtischen Zentren der kanaänischen Kultur. Sie trieben Handel mit ihnen, verdingten sich ihnen, zogen in deren Wohngebiete hinein und wieder heraus und sprachen aufgrund dieser Kontakte nicht nur einen Dialekt derselben Sprache, sondern hatten zugleich teil an einem gemeinsamen Bestand von Vorstellungen, Bildern und Mythen.“¹⁰ Im Miteinander wie in der Abgrenzung voneinander mußte so immer wieder neu der eigene Standort definiert werden.

– Für die Bewohner des Nordreiches brachte nach dessen Niedergang 722 die Ansiedlung fremder Menschen aus dem großen assyrischen Reich und das dadurch bedingte Entstehen einer Mischbevölkerung neue Herausforderungen mit sich (II Kön 17).¹¹ Die in diesem Gebiet entstehende Gemeinschaft der Samaritaner erfuhr zum Teil deutliche Zurückweisung,

7 Inwiefern mit der Reichsgründung ein Zeitpunkt für die Herausbildung eines Nationalbewußtseins festzumachen ist, bleibt eine eher schwierige Frage. So ist es für Gerstenberger (wie Anm. 2), S. 55, angesichts von I Kön 12,26 eher zweifelhaft, inwieweit das Großreich unter David und Salomo in der Lage gewesen ist, Nationalbewußtsein zu erwecken.

8 Diese gemeinsame Traditionsbildung ist inhaltlich durch das bestimmt, was nach R. G. Kratz, Israel als Staat und Volk, ZThK 97, 2000, S. 1–17, „ein Volk zum Volk macht ... ethnische Verbundenheit, Geographie, Lebensweise und Religion, gemeinsame wirtschaftliche und politische Interessen und Erfahrungen“, hier S. 4f.

9 Wenn man die Definition durch P.-A. Turcotte aufgreift, nach der Nation zu beschreiben ist als „eine Gruppe von Menschen, die einen gemeinsamen Ursprung haben oder denen man einen solchen zuschreibt“ (so im Art. Nation/Nationalismus, EKL 3, S. 611–614, hier S. 611), so gilt für Israel deutlich die zweite Variante.

10 P. D. Hanson, War das Alte Israel einmalig? JBTh 7, 1992, S. 3–20, hier S. 20.

11 Zu den Problemen um das eigentliche historische Geschehen, das uns in II Kön 17 in der theologischen Reflexion vermittelt wird, vgl. J.-D. Macchi, Les Samaritains: Histoire d'une Légende, Genf 1994.

- so u. a. bei der Frage nach der Mitwirkung beim Neubau des Tempels (Esra 4) wie auch in manchen Aussagen des Neuen Testaments.¹²
- Wie wenig der Glaube des frühen Israel ein „reiner“ JHWH-Glaube gewesen ist,¹³ zeigen einerseits die Texte des Alten Testaments selbst, wenn sie immer wieder vor dem Abfall zu fremden Göttern warnen bzw. den bereits vollzogenen Abfall anprangern. Auch lassen u. a. die Bezeichnungen Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs bzw. Gott der Väter darauf schließen, dass über längere Zeit keineswegs nur eine einzige Form von Gottheit die für Israel bestimmende gewesen ist. Sei es, dass an Stammesgottheiten zu denken ist, sei es, dass sich in diesen Bezeichnungen die unterschiedliche Manifestation *einer* Gottheit widerspiegelt.¹⁴ In jüngerer Zeit haben darüber hinaus vor allem die Funde von Hirbet-el-Qom und Kuntillet Ajrud aus dem 8. Jh. v. Chr.¹⁵ sowie Texte der jüdischen Militärkolonie auf der Nil-Insel Elephantine (5. Jh. v. Chr.)¹⁶ darauf aufmerksam gemacht, dass noch in jüngerer Zeit der Monotheismus teilweise nur Ideal, nicht aber Realität gewesen ist. In ihnen zu findende Formulierungen wie JHWH von Samaria bzw. JHWH von Bethel auf der einen Seite sowie die Rede von JHWH und seine Aschera andererseits in den Texten von Hirbet-el-Qom und Kuntillet Ajrud oder von Jahu und Aschim-Bethel bzw. Anat-Bethel in Elephantine geben deutliche Hinweise darauf, dass zumindest mit Mischformen des JHWH-Glaubens gerechnet werden muß. Auch die in Kuntillet Ajrud gefundenen Wandzeichnungen¹⁷ geben diesen Überlegungen weitere Nahrung.

So vielfältig Israel selbst zusammengesetzt scheint, so vielfältig ist auch sein kulturelles Erscheinungsbild. Allein der Wechsel von nomadischen zu bäuerlichen bzw. zu städtischen Lebensformen hat unterschiedliche Zugänge

-
- 12 Das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner (Lk 10,29–37) ist ein klares Beispiel für die in neutestamentlicher Zeit übliche Abgrenzung von den Samaritaner.
 - 13 Vgl. dazu besonders R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT 1, Göttingen 1992.
 - 14 Zur Diskussion um den Gott der Väter vgl. u. a. W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, ⁸1996, S. 29ff.
 - 15 Vgl. dazu u. a. O. Keel/Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, Freiburg 1992, bes. S. 237ff.
 - 16 Vgl. den Text in W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, GAT 1, Göttingen ²1985, S. 269.
 - 17 Diese sind ebenfalls abgebildet und diskutiert bei Keel/Uehlinger (wie Anm. 15), S. 238ff.

der Gestaltung von Leben mit sich gebracht. Die ständige Auseinandersetzung im Zusammenleben mit den Nachbarn hat darüber zu manchen kulturellen Einflüssen aus der Umwelt Israels geführt.¹⁸ Die altorientalischen Einflüsse auf die Kultur Israels zeigen sich u. a. eindrucklich im Bereich der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, deren internationaler Charakter bei einem Vergleich mit altorientalischen Texten nicht zu übersehen ist. Ganz besonders deutlich erkennbar sind die Zusammenhänge zwischen israelitischem und altorientalischem Denken im Vergleich von Spr 22–24 mit der ägyptischen Lehre des Amenemope, wo viele sprachliche und inhaltliche Parallelen begegnen.¹⁹ Aber auch zu den Büchern Kohelet und Hiob²⁰ lassen sich manche Parallelen aus dem Alten Orient finden, die sich in ähnlicher Weise mit den Fragen der Theodizee bzw. dem Sinn des Lebens auseinandersetzen. Im Zusammenhang mit der Gebetsliteratur ist besonders auf die Nähe von Ps 104 zum ägyptischen Sonnenhymnus des Echnaton²¹ hinzuweisen, wo man möglicherweise von einer gemeinsamen Vorlage ausgehen kann. Bei den alttestamentlich-theologischen Themen zeigt sich die enge Beziehung zum Alten Orient zum einen in der Schöpfungstheologie, die in Übernahme, Umarbeitung und Eigenständigkeit sich mit dem Denken ihrer Umwelt auseinandersetzt.²² Ähnliches kann auch für den Bereich des Rechtes²³ gesagt werden und für manches andere mehr. Mythologie, religiöse Motive, Sprache des Alten Testaments sind ebensowenig frei von altorientalischen Einflüssen. Festzuhalten ist jedoch überall dort, wo wir von Einflüssen des Alten Orients sprechen, daß diese jeweils israelitisch uminterpretiert werden, dass sie dem eigenen Gottesglauben dienstbar gemacht wurden. Dass Israel dann aber auch Probleme mit den herausfordernden Einflüssen des Alten Orients hatte, zeigt sich daran, wie man mit religiös geprägter darstellender Kunst wie Götterstatuen, Mazzeben und anderem umgegangen ist. Hier stoßen wir durchweg auf Ablehnung, so dass hier

18 Dass Israel keine Probleme hatte, Gut aus anderen Kulturen zu übernehmen, könnte auch mit seiner keineswegs einheitlichen Erscheinungsform zusammenhängen.

19 Vgl. dazu u. a. A. Meinhold, *Die Sprüche*, ZBK.AT 16.2, Zürich 1991, S. 3674ff.

20 So u. a. der sog. „Sumerische Hiob“, in: RGT, S. 164f; die sog. „Babylonische Theodizee“ bzw. „Babylonischer Kohelet“, in: RGT, S. 157–160.

21 Zu finden ist der Text des Hymnus des Pharao Echnaton an den Sonnengott Aton u. a. in RGT, S. 43–46.

22 Vgl. besonders die ägyptischen Texte in RGT, S. 31ff, und mesopotamischen Texte in RGT, S. 100ff.

23 Vgl. neben den zahlreichen Studien von Eckart Otto die jüngst für einen breiteren Leserkreis geschriebene Publikation von H. J. Boecker, *Wegweisung zum Leben*, Stuttgart 2000, hier S. 39ff.

das Alte Testament in seinem Grundansatz einen deutlich anderen Weg gegangen ist.²⁴

Die sich herausbildende Identität Israels wurde immer wieder erschüttert durch die großen nationalen Krisen. Die Reichsteilung von 926 v. Chr. nach dem Tod Salomos stellte die Frage nach bleibender Einheit über die politische Spaltung hinaus. Der Niedergang des Nordreiches 722 v. Chr. durch die Niederlage im Kampf gegen die Assyrer führte zur Verstreuung eines Teiles der Bevölkerung im großen assyrischen Reich und zur Zwangsansiedlung Fremder durch die Assyrer im Gebiet des ehemaligen Nordreiches. Was zur Katastrophe für den einen Teil Israels wurde, stärkte in gewisser Weise das Selbstbewußtsein und Selbstverständnis des anderen Teiles, des weiterhin existierenden Südreiches Juda. Dieses begann sich nun als Wahrer der Tradition und des israelischen Erbes zu verstehen, was auch dadurch zum Ausdruck kam, dass die Bezeichnung „Israel“ nun auf Juda überging. Der Niedergang des Südreiches sowie die Zerstörung des Tempels 597/87 in Folge der Auseinandersetzung mit den Babyloniern und die Deportation eines wichtigen Teiles der Bevölkerung ließ fragen²⁵ nach der weiteren Gültigkeit der für das Selbstverständnis Israels wichtigen Beziehung Gottes zu seinem Volk.²⁶ Wenn man sich das alles bewusst macht, was durch diese geraffte Zusammenfassung nur angedeutet wird, zeigt sich, dass es eigentlich kaum eine Phase in der Geschichte des alttestamentlichen Israel gab, die von Einheit bzw. Geschlossenheit geprägt war. Israel sah sich im Gegenteil immer wieder vor die Aufgabe gestellt, in aller Disparatheit doch neu zu formulieren, was seine Identität bestimmt.

24 Hier zeigt sich, dass Glaube nach alttestamentlichem Zeugnis ein wesentlich durchs Wort geprägter ist, da Gottesbegegnung als eine unverfügbare gedacht wird. Wort, Mythos, Geschichtserfahrung als Bereiche der Gottesbegegnung entziehen sich anders als materiell greifbare Kunst wie Götterstatuen der Verfügungsgewalt.

25 Ein wichtiges Zeugnis für dieses Nachdenken im Exil haben wir mit Deuterocesaja (Jes 40–55). Von daher kann Willi nicht zugestimmt werden, wenn er formuliert, dass die Identität „in der exilischen und frühnachexilischen Zeit im Grunde genommen überhaupt kein Problem gebildet hatte“: Th. Willi, *Juda – Jehud – Israel*, FAT 12, Tübingen 1995, S. 135.

26 So wurde zum einen der Niedergang des Südreiches durch die Schuld Israels erklärt, wie es das deuteronomistische Geschichtswerks auch schon im Blick auf den Untergang des Nordreiches getan hat. Hierbei wird u. a. immer wieder auf die Sünde Jerobeams hingewiesen, die sich bei den verschiedenen Königen nach ihm wiederholt, und die als Metapher steht für den Abfall von JHWH, dem Gott Israels, und der Hinwendung zu anderen Göttern. Auch selbstkritische Texte wie Am 3,2 zeigen, dass die Israel heimsuchenden Katastrophen bewußtes Handeln JHWHs an seinem Volk sind, nicht aber Zeichen des Im-Stich-Gelassen-Werdens.

Fragt man nun danach, was Israel allen Schwierigkeiten zum Trotz zur Identitätsfindung und -wahrung verholfen hat, so ist auf eine Reihe von Aspekten zu verweisen, die kaum voneinander zu isolieren, sondern in ihrer Gesamtheit zu sehen sind. Der bereits angesprochene Gedanke der Erwählung war eine der Möglichkeiten, die Identität des Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen. Daneben ist zu verweisen auf die Identität ausdrückende wie stiftende Bezeichnung „Israel“ durch den Wandel der Zeiten hindurch. Fragen wir danach, an wen eigentlich gedacht wird, wenn wir die Bezeichnung Israel verwenden, so ergibt sich ein vielfältiges Bild.²⁷ Im Alten Testament ist es vor dem Niedergang des Nordreiches einerseits Bezeichnung für dieses, andererseits kann mit der Rede von Israel aber auch das Gesamtreich gemeint sein. Nach der Zerstörung des Nordreiches 722 v. Chr. geht die Bezeichnung Israel auf das Südreich über. Infolge der Katastrophe des Exils im 6. Jh. v. Chr. wird die Rede von Israel übernommen für die sich unter persischer Herrschaft neu konstituierende Gemeinschaft in Juda/Jerusalem als Zeichen dessen, dass diese nun Israel repräsentiert.²⁸

Auch auf die sich bis heute durchhaltende Bedeutung des Landes ist zu verweisen. Konstitutiv für die Herausbildung wie das Durchhalten nationaler Identität ist auch deren geographische Verortung.²⁹ Auffällig im Alten Testament ist dabei allerdings, dass auch diese keineswegs eine einlinige bzw. eindeutige ist. Besonders erkennbar wird dies bei der Beschreibung des Umfanges des Landes. So zeigt sich diese sehr kontrastreich bei der Beschreibung des Territoriums, das für die Landverteilung vorgesehen ist: Während das Josuabuch bei seinen Erzählungen über die Landnahme von einem Gebiet spricht, das sowohl Land östlich als auch westlich des Jordans umfaßt, grenzt Ez 47 die Landverteilung nach dem Exil auf das Gebiet westlich des Jordans ein.

Zur Wahrung bzw. Stärkung nationaler Identität wurde das Gesetz Gottes (Tora)³⁰ neu in den Vordergrund gerückt. Dies läßt sich besonders bei

27 Verkompliziert wird der Gebrauch der Terminologie noch dadurch, dass einerseits Israel zum Staatsnamen wurde und dass andererseits kirchliche Tradition es sich angewöhnt hat, auch von Kirche als „Israel“ zu sprechen und dabei allzuoft vergessen hat, dass das Entstehen von Kirche nicht die Negierung des auf der Basis des Tenach (Tora, Nebiim, Ketubim = Gesetz, Propheten, Schriften; für uns das Alte Testament) sich als erwähltes Gottesvolk verstehenden Israel bedeutet. Zudem wurde im kirchlichen Kontext „Israel“ zum religiösen Begriff als Bezeichnung für das Judentum.

28 Vgl. Willi (wie Anm. 25), S. 135.

29 Vgl. dazu nochmals Turcotte (wie Anm. 9), S. 611.

30 Zur sehr differenzierten Wahrnehmung von Tora im Alten Testament vgl. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

Esra zeigen und hat seine Auswirkungen bis ins heutige (orthodoxe) Judentum. Die Einhaltung der Tora ist nicht mehr allein Ausdruck der Reaktion auf das Heilshandeln Gottes bzw. der Anteil des Volkes an der Wahrung der Gottesgemeinschaft, sondern wird zum Unterscheidungsmerkmal von anderen Gemeinschaften und damit der Bestimmung der eigenen Identität dienstbar gemacht – ein Phänomen, dass ja keinesfalls auf Israel beschränkt ist, sondern grundsätzlich als Beachtung des Verhaltenskodexes von Gruppen und damit des Ausdrucks von Gruppenzugehörigkeit bekannt ist.

Auch der Kultus bekam mit dem Zusammenbruch der Eigenstaatlichkeit Bedeutung für die Neudefinition Israels.³¹ So entwickelten sich im Verlauf des Exils in besonderer Weise die Praxis des Sabbats (1. Mose 2; 2. Mose 23; 34), der Beschneidung (1. Mose 17) und der Speisegesetze (3. Mose 11; 5. Mose 14) als Möglichkeiten für Israel, sich von anderen zu unterscheiden und damit sein Proprium zum Ausdruck zu bringen. Die Betonung der religiösen Gemeinschaft tritt damit deutlich an die Stelle der politischen Gemeinschaft in einer Zeit, als die politische Selbständigkeit sich als nicht mehr haltbar bzw. nicht mehr neu erreichbar erwies.³²

Auch die Herausbildung des Monotheismus, der seine besondere Zuspitzung zur Zeit des babylonischen Exils in den Texten Deuteroterjesajas (Jes 40–55) erfahren hat,³³ dürfte als ein Schritt auf dem Weg zur Bewahrung bzw. Neufindung von Identität anzusehen sein. Wo nur ein Gott geglaubt wird, dort erweisen sich die anderen Götter und damit die anderen Völker letztlich als machtlos. Die mit dem Monotheismus einhergehende Erwartung der Machtlosigkeit der Völker setzt Hoffnung frei auf die Befreiung von der Unterdrückung.

31 Dies zeigt sich u. a. sehr deutlich bei Haggai und Sacharja mit ihrem Einsatz für die Wiederherstellung des Tempels und damit des kultischen Zentrums in Jerusalem. Auch die Priesterschrift ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen; vgl. dazu E. Zenger, *Israels Suche nach einem neuen Selbstverständnis zu Beginn der Perserzeit*, BiKi 3, 1984, S. 123–135.

32 In diesem Kontext kann auch auf das Herrschaftsmodell der Theokratie verwiesen werden. Statt selbständig bestimmter Herrschaft von politischen Führern wird Herrschaft Gottes propagiert, vermittelt und konkretisiert durch priesterliche Kreise. Damit wird Israel im Blick auf seine Identität unabhängig von Zeit, Ort und politisch-geschichtlicher Situation.

33 Zur Diskussion um den Monotheismus vgl. aus der Fülle der Literatur noch einmal Keel/Uehlinger (wie Anm. 15); ebenso W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? Kolloquien der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bd. 13, Freiburg (Schweiz), 1994 (= OBO 139).

Zu verweisen ist ferner auf den Umgang mit dem Fremden im Alten Testament.³⁴ Da begegnet einmal die „Politik“ der Abgrenzung gegen alles Fremde. Diese zeigt sich einerseits im Buch Esra in der Zurückweisung der Samaritaner bei ihrem Wunsch, am Tempelwiederaufbau mitzuwirken (Esra 4) wie auch bei der Entscheidung, dass bereits erfolgte Mischehen um der Reinheit des JHWH-Glaubens willen wieder aufgelöst werden sollen (Esra 9f; auch Neh 13). Eine besondere Radikalität erfährt die Identitätsstörung durch Nicht-Israeliten dort, wo vom Bann³⁵ gesprochen wird (5. Mose 20,10–18; Jos 6; Jos 8)³⁶ bzw. in der Erzählung von der Auseinandersetzung Elijas mit den Baalspropheten auf dem Karmel, die mit dem Machterweis JHWHs und der Ausrottung der Baalspropheten endet (I Kön 18,21–40). Zwar wird die Radikalität des Ansatzes damit nicht vermindert, doch ist dennoch zu bedenken, dass wir einerseits in I Kön 18,21–40 eine theologisch, nicht historisch motivierte Erzählung vor uns haben und andererseits die Forderung nach dem Bann eine theoretische geblieben ist. Die Ausrottung der bei der Landnahme im Lande vorfindlichen Nicht-Israeliten und ihres Besitzes hat in der geforderten Form nie stattgefunden, wie die andauernde Auseinandersetzung mit eben diesen Menschen und die Anziehungskraft ihrer religiösen Praxis für die Israeliten zeigt. Vielmehr sind diese Aussagen weitgehend in die Zeit um das babylonische Exil herum zu datieren und zu verstehen als *ein* Versuch, mit der andauernden Erfahrung fertig zu werden, dass Israel zum Abfall zu anderen Gottheiten neigt. Dies wäre auf Dauer nur zu verhindern, wenn weder die andere religiöse Praxis noch die sie ausübenden Menschen vor den Augen Israels sichtbar wären. Um das Eigene zu sichern, wird also das Fremde ausgegrenzt bis dahin, dass seine Vernichtung angedacht wird.³⁷ Einen völlig anderen Zugang finden wir dort, wo die Einbindung der Anderen als Ziel gedacht wird. So gliedert das Buch Ruth die moabitische Hauptakteurin in das israelitische Volk ein und läßt sie sogar zur Ahnherrin Davids werden. Jes 56 zählt diejenigen zum Gottesvolk, die

34 Zur Diskussion um den Fremden vgl. jüngst J. E. Ramfrez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, BZAW 283, Berlin 1999.

35 Also von der Vorschrift, dass die Israeliten bei Inbesitznahme des Landes zumindest Besitz und Vieh der bisherigen Bewohner, weitgehend aber auch diese selbst völlig ausrotten sollen.

36 Vgl. dazu u. a. N. Lohfink, *Der „heilige Krieg“ und der „Bann in der Bibel“*, IKZ [Communio] 18, 1989, S. 104–112; J. Hausmann, *So grausam soll Gott sein? – Zur Rede vom „Bann“ im Alten Testament*, FfU 78, 1995, S. 56–64.

37 Zu diesem Phänomen der Abgrenzung bzw. Ausgrenzung als Mittel zur Identitätswahrung im Alten Testament vgl. E. Schwarz, *Identität durch Abgrenzung*, EHS.T 162, Frankfurt/Bern 1982.

den Sabbat einhalten und sich auch sonst an den Geboten JHWHs orientieren, gleich welcher Herkunft und sonstiger Beschaffenheit.³⁸ Jes 19,19–25 geht sogar soweit, Assur und Ägypten, geographisch wie politisch gesehen also die beiden Größen, mit denen Israel die meisten Schwierigkeiten hatte, in der Rede JHWHs als „mein Volk“ bzw. „Werk meiner Hände“ zu bezeichnen, was in dieser Form sonst Israel vorbehalten ist.³⁹ Auch auf die Vorschriften zum Schutz des Fremden ist hier zu verweisen (2. Mose 22,19f; 23,12f; vgl. auch die positive Einstellung gegenüber dem Fremden in 5. Mose 10,17–19, nach der Gott den Fremden liebt und wo auf Israels Fremdlichkeit in Ägypten verwiesen wird). Möglicherweise steht hinter den Bestrebungen zur Eingliederung der Fremden auch die Überlegung, dass diese, die als Störende begegnen, durch die Einbindung ihre Bedrohlichkeit verlieren.⁴⁰ Zugleich ist Öffnung gegenüber Fremden nur zu denken, wo eine Basis von Sicherheit zu finden ist, sei es eine soziale bzw. politische, sei es eine religiös getragene. Dort kann man dem Fremden Raum geben trotz seiner Andersartigkeit und Möglichkeit schaffen zum Werden einer gemeinsamen Geschichte angesichts unterschiedlicher Vergangenheiten und damit unterschiedlicher Geschichte.

Eine sicher nicht unwichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die Betonung Gottes als Schöpfergott. JHWH wird geglaubt als Schöpfer nicht nur Israels, sondern der gesamten Menschheit. Damit ist Israel einerseits eingebunden in die Völkerwelt und versteht sich als einen Teil derselben. Zugleich aber werden andererseits die Völker, die Israels Identität bedrohlich infrage stellen, in ihre Schranken verwiesen.⁴¹ Darüber hinaus

38 Damit bildet dieses nachexilische Kapitel einen deutlichen Kontrast zu 5. Mose 23,2–9.

39 Vgl. dazu u. a. J. Hausmann, Israel, JHWH und die Völker – Jes 19,18–25 zwischen Utopie und Realpolitik, LuThK 17, 1993, S. 59–71.

40 Einen etwas anderen Akzent setzt M. Ramminger, Theologie, kulturelle Identität und Universalität, WzM 50, 1998, S. 182–194, hier S. 186f: „Ein solches Denken bietet die Hoffnung an, daß Identität und Selbsterhaltung gelingen kann, wenn die Anderen – als Individuen oder als kollektive Subjekte in ihrer kulturellen Alterität – nicht als Todesdrohung verstanden werden, sondern als die Bedingung der Möglichkeit des Selbst-Seins. Dessen Voraussetzung wäre die Heimatlosigkeit als Bereitschaft zur kritischen Distanzierung des Eigenen und des Ich und das Mitleid als Bereitschaft zur Identifikation mit den Anderen und ihrer Menschlichkeit.“ Ein solches Denken setzt allerdings eher die eigene Sicherheit in der Identität voraus, die es ermöglicht, in Distanz zu sich selbst zu treten, nicht die Situation der Krise, die den Anderen zunächst primär als Bedrohung erlebt, deren es sich zu erwehren gilt.

41 Dies wird besonders deutlich ersichtlich bei Deuterocesaja, wenn u. a. in den Disputationsworten auf Gottes Schöpferhandeln hingewiesen wird.

hat die Rede von Gott als dem Schöpfer auch Bedeutung für die interkulturelle Einbindung Israels allgemein, wie sich an den vielen Bezügen zu altorientalischen Schöpfungstexten zeigt.

Zusammenfassung

Das alttestamentliche Israel war von Beginn an immer wieder mit der Frage nach seinem Selbstverständnis konfrontiert.⁴² Nur wenige Jahrzehnte waren von Ruhe und weitgehender Sicherheit geprägt, die eine gewisse Konsolidierung und damit auch ein Entstehen von Einheit ermöglichten. Die meiste Zeit seiner Existenz war Israel gerade nicht durch Einheit bestimmt, sondern durch die parallele Existenz mehrerer Einheiten: Vor der Staatengründung durch vielfältig geprägte Stämme und Volksgruppen, unter David das Miteinander von Nord- und Südreich sowie Jerusalem als Davids Stadt in Personalunion, nach dem Tod Salomos als zwei politisch selbständige Reiche, nach 722 das Rumpfgebilde im Norden unter assyrischer Herrschaft und das Südreich Juda, nach dem Exil die Bevölkerung Juda/Jerusalems (der Provinz Jehud) sowie die Diaspora und – in umstrittener Beziehung zu den anderen – die Samaritaner auf dem Territorium des ehemaligen Nordreiches.

Historische Realität war die ständige Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Fremdseins: sei es der eigenen Erfahrung der Existenz als Fremde im anderen Lande (Israels Aufenthalt in Ägypten, die Zerstreung der Bewohner des besiegten Nordreiches in der assyrischen Verbannung, das Exil in Babylon), sei es die Erfahrung des Lebens mit Nicht-Israeliten, die im eigenen Lande schon längst ansässig waren oder von außen hinzuzogen. Damit gehörte zum Alltag in Israel die permanente Auseinandersetzung mit den Einflüssen anderer Völker, damit anderer Kulturen und Religionen, die sich in Adaption, kritisch-konstruktiver Umformung oder auch Ablehnung vollzog.

Diese faktische Vorfindlichkeit steht in Spannung zum theologischen Postulat der Einheit von Volk, Land, Gott und Kult, wie es besonders in der

42 Dabei ist daran zu denken, dass das Alte Testament vorwiegend an der (jüdischen) Gemeinschaft orientiert ist und deren Existenz zu klären und zu sichern sucht. Der einzelne Mensch hat zwar seine ihm eigene Würde (vgl. vor allem Ps 8), das Interesse an ihm ist aber letztlich in der theologischen Auseinandersetzung dem Interesse an der Gemeinschaft, am Volk untergeordnet.

deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie seinen Ausdruck findet. Doch das Alte Testament hat theologisch durch die Jahrhunderte hindurch dieses unlösbare Ineinander von Volk und Gott, von Volk und Religion durchgehalten. Es hat es rückprojiziert in eine Vergangenheit, in der es so noch nicht gegeben war und damit die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart gemacht. Es hat die Gegenwart mit ihren immer neuen, auf seiten des Volkes verursachten, Brüchen dieses Ineinanders, dieser Einheit mit deren Postulat konfrontiert und herausgefordert zu Veränderungen, und es hat dieses Ineinander als Aussage der Hoffnung für gelingende Zukunft formuliert. Dabei hat das Alte Testament die verschiedenen Lösungsansätze zum Aufheben dieser Spannung bewußt nebeneinander stehen lassen, wohl wissend, daß Lösungen unabhängig von der jeweiligen konkreten Situation nicht möglich sind.

Gerhard
Müller

„Christus allein alles“

|| Zur Christologie Martin Luthers

Eike Wolgast zum 65. Geburtstag

Hinter unser Thema können wir aus mehreren Gründen ein Fragezeichen setzen. Einmal hat Luther nie ein großes Werk über Jesus Christus geschrieben, so wie er sich etwa über den unfreien Willen geäußert hat.¹ Er hat viel über den Gottessohn gesprochen – in seinen Liedern etwa,² besonders auch in seinen Predigten.³ Aber ging es ihm dabei um eine Lehre von Christus, um eine Christologie? Es ist deswegen auch eher von „Christusverständnis“⁴ oder von „Christusverkündigung“⁵ gesprochen worden. Dabei kommt deutlicher als im Begriff Christologie zum Ausdruck, daß es Luther nie um eine Theorie über Jesus von Nazareth ging, sondern stets um den Christus für mich, für uns.⁶

1 Vgl. „De servo arbitrio“, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (zit. WA), 18 Bde, Weimar 1908, 18,600–787.

2 Vgl. Klaus Burba, Die Christologie in Luthers Liedern (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 175), Gütersloh 1956; vgl. auch Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, bearbeitet von Markus Jenny (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd. 4), Köln 1985.

3 Vgl. Ulrich Asendorf, Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. XXV) Hamburg 1971, und derselbe, Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988.

4 Gerhard Müller, Luthers Christusverständnis (1963 zuerst erschienen), in: ders., Causa Reformationis, Gütersloh 1989, S. 371–387.

5 Ernst Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, in: ders., Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 30–80.

6 Der Hintergrund dafür und Luthers besondere Akzente wurden herausgearbeitet von Karin Bornkamm, Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 106), Tübingen 1998.

Aber es ist auch aus einem ganz anderen Grund ein Fragezeichen hinter eine Lehre von Jesus Christus bei Luther gesetzt worden. Ich erinnere an Adolf von Harnack, den einflußreichsten evangelischen Theologen in Deutschland vor einem Jahrhundert. In seiner „Dogmengeschichte“ vertrat er die Auffassung, die Reformation habe die altkirchlichen Dogmen überwunden. Zwar werden sie noch erwähnt, aber im Grunde haben sie keine Bedeutung mehr.⁷ Das „Wesen des Christentums“⁸ kommt ohne Dogmen aus, die ein Produkt der „Hellenisierung des Christentums“⁹ sind. „Das schlichte Evangelium Jesu als eine Botschaft über den gütigen Vater und den unendlichen Wert der menschlichen Seele“¹⁰ tritt an die Stelle der altkirchlichen Lehren. Karl Holl, der die deutsche Lutherforschung lange dominierte, hat dagegen gemeint, Luther habe „das alte Dogma ... fortgebildet, ... und zwar in einer Weise, die, wenn man den Standpunkt der alten Konzilien einnimmt, überall nahe an das Ketzerische anstreifte“¹¹. Holl meinte auch, „Luthers Frömmigkeit (sei) keineswegs in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ..., als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre“. Statt dessen wird die Bedeutung des 1. Gebotes betont und es werden ethische Akzente gesetzt. Aber wenn Holl von einem „Vergessen Christi“ bei Luther spricht,¹² dann wird deutlich, daß hier die Texte nicht mehr unvoreingenommen zur Kenntnis genommen wurden. Ich erinnere nur an folgende Aussage des Wittenberger Reformators:

„Denn in meinem Herzen regiert dieser einzige Artikel, nämlich der Glaube an Christus, aus dem, durch den und zu dem Tag und Nacht alle meine theologischen Erwägungen hin- und zurückfließen, und ich meine trotzdem nicht, von der Weisheit der so großen Höhe, Breite und Tiefe (dieses Artikels mehr) begriffen zu haben als einige schwache und armselige Anfangsgründe und Bruchstücke“ (WA 40 I, 33,7–11)¹³.

7 Vgl. Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Bd., Nachdruck Darmstadt 1964, S. 808–908.

8 Vgl. Adolf v. Harnacks Werk mit diesem Titel, das zuerst in Leipzig im Jahr 1900 erschien.

9 Vgl. Carl Andresen, Antike und Christentum, in: Theologische Realenzyklopädie (zit.: TRE) Bd. 3, Berlin 1978, S. 50–99.

10 Christoph Marksches, Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: Luther – zwischen den Zeiten, hg. v. Christoph Marksches und Michael Trowitzsch, Tübingen 1999, S. 39.

11 Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 1, Tübingen 1923, S. 71, Anm. (es handelt sich hier um eine Formulierung aus der Anm. 4, die S. 69 beginnt).

12 Beide Zitate a. a. O., S. 73; vgl. auch die Kritik von Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München³ 1997, S. 207f.

Die neuere Forschung ist sich einig in der Meinung, daß Harnacks und Holls Thesen unhaltbar und noch dazu teilweise auch kurios begründet sind.¹⁴ Luther hat sich vielmehr ganz in den Bahnen der altkirchlichen Lehrentwicklung gehalten. Er hat weder die Grenzen zur Häresie hin überschritten noch die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie in ihrer Bedeutung und ihrem Wert gemindert.¹⁵ Vielmehr gründet seine Theologie auf deren Vorgaben, weil er sie für die richtige Schriftauslegung hielt. Wer die Dogmen der Alten Kirche nicht für biblisch begründet hält, kann sich dafür nicht auf Luther berufen. Unsere Aufgabe ist es nun festzustellen, was der Reformator über den Gottessohn gesagt hat. Angesichts der Fülle des Materials soll zunächst Luthers Ausgangspunkt skizziert und dann von seinem Bekenntnis von 1528¹⁶ und einigen Aussagen in seinen Predigten gesprochen werden.

1. „Das Wesen und die Natur des Glaubens ist, daß er auf Gottes Wort sich ... verlasse“¹⁷

Wer Luther die Bibel nähme, raubte ihm sein Fundament. Als Professor für die Heilige Schrift besaß er genau die Aufgabe, die seine Arbeit als Theologe begründete und nährte. „Wo nicht Gottes Wort ist, da kann und soll kein Glaube sein“, sagte er. Fast zornig formulierte er: „Ist das nicht klar und gewiß genug geredet?“ (WA 10 I, 1,616,4f)¹⁸. Gottes Wort, wie es in der

13 So Luther in seiner Vorrede zum Kommentar zum Galaterbrief von 1535; vgl. auch Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 238.

14 Markschies (wie Anm. 10) lehnt z. B. die Deutung ab, Luther habe aus rechtlichen Gründen am altkirchlichen Dogma festgehalten (S. 40) – schließlich war er ja von der Kirche gebannt und vom Staat geächtet worden. Rechtsschutz konnte er deswegen sowieso nicht mehr erwarten.

15 Vgl. a. a. O., S. 80–84.

16 Vgl. „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“. WA 26, 499–509.

17 Vgl. WA 10 I, 1,616,3f; die deutschen Texte Luthers wurden so vorsichtig wie möglich und so weit wie nötig modernisiert; vgl. auch D. Martin Luthers *Evangelien-Auslegung*, hg. v. Erwin Mülhaupt, 5 Bde, Göttingen 1951–1954.

18 Vgl. Gerhard Müller, *Abschied vom Schriftprinzip? Martin Luther als Theologe der Heiligen Schrift*, in: *Gott glauben – gestern, heute und morgen: Reflexionen über christliche und kirchliche Existenzweisen. Festschrift zum 70. Geburtstag von Landesbischof i.R. Dr. Dr. h.c. Werner Leich*, Weimar 1997, S. 11–27, und Henning Schröder, „Was Christum treibt“ – Vergegenwärtigung von Christus in der Heiligen Schrift, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 15*, 1999, S. 79–91.

Heiligen Schrift zum Ausdruck kommt, wie es in Christus Mensch wurde und wie es gepredigt wird, ist das Fundament und zugleich auch die Grenze der Theologie und des Glaubens: „Nicht eher und nicht weiter sollst du glauben, als du Gottes Wort hast“ (WA 10 I, 1,616,2). Wer andere Wege beschreitet, geht in die Irre. Prägnant stellt Luther fest: „Es fehlet nicht an Christus und seiner Gnade, er ... läßt sich allezeit finden. Aber es fehlet an dir: du suchst ihn nicht recht, wo er zu suchen ist, weil du deinem Fühlen nach richtest und meinst, ihn mit deinen Gedanken zu ergreifen“ (WA 17, 2,25,34–37). Menschliche, noch so gut gemeinte Versuche der Vernunft oder des Gefühls gehen fehl. Gott hat sich nämlich „eines ... vorbehalten, das da heilig und Gottes eigen heißt und wir besonders von ihm empfangen müssen. Das ist sein heiliges Wort, durch das er die Herzen und Gewissen regieret, heilig und selig machet“. Nicht auf äußere Dinge kommt es an, sondern „das ganze christliche Wesen (stehet) allein im Wort und Glauben“. Gott „will sich nicht finden lassen ... außerhalb des Amtes des Wortes“. Das verkündigte Wort, der gepredigte Christus, der gegenwärtige Christus allein ist es, auf den es ankommt. „Das ist (es), was ich (immer) gesagt habe. Gott will nicht leiden, daß wir uns auf etwas andres verlassen oder mit dem Herzen an andrem hängen als an Christus in seinem Wort“ (WA 17, 2,24,13–25,3).

Das Zeugnis von Jesus Christus aber ist die Bibel. An sie werden alle Christen gewiesen.¹⁹ Es geht Luther auch nicht um Christus persönlich, sondern es geht ihm um seine Lehre und seine Bedeutung für uns: „Es ist Christus nicht darum zu tun, daß man seine Person und Namen viel ehret, wie alle seine Feinde tun, sondern seine Lehre will er geehret haben“ (WA 10 I, 1,439,1–3). Jesu Feinde ehren ihn mit ihren Lippen. Aber „Türke, Papst und die Hochgelehrten“ bekennen ihn „nicht mit Ernst, nicht weiter, als es Geld und Ehre einträgt“ (WA 32, 262,10f). Ob das zutrifft, lassen wir jetzt offen. Denn es geht Luther hier darum, daß der Glaubende sich dem Wort unterordnet, daß er Gott als „Lehrer des Herzens“ anerkennt (vgl. WA 1, 124,16). Das *Wort* ist das Mittel, dessen Gott sich bedient und auf das der Glaubende angewiesen ist und bleibt, wenn er richtig unterscheiden will.²⁰ Welche Folgen das für Luthers Bekenntnis zu Christus hat, wollen wir an seinem Bekenntnis von 1528 nachprüfen.

19 Vgl. Hans Joachim Iwand, *Luthers Theologie*, München 1974, S. 203–223.

20 Vgl. Gerhard Ebeling, *Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft*, in: ders., *Theologie in den Gegensätzen des Lebens (Wort und Glaube, 4. Bd.)*, Tübingen 1995, S. 420–459.

2. „... daß dieser Mensch wahrhaftig Gott sei“

„Zum anderen glaube und weiß ich, daß die Schrift uns lehrt, daß allein die mittlere Person in Gott, nämlich der Sohn, wahrhaftiger Mensch geworden ist, von dem Heiligen Geist ohne eines Mannes Zutun empfangen und von der reinen heiligen Jungfrau Maria als von einer rechten natürlichen Mutter geboren, wie das alles St. Lukas klar beschreibt und die Propheten verkündigt haben, so daß also nicht der Vater oder der Heilige Geist sei Mensch geworden, wie das etliche Ketzler gelehrt haben. Auch (glaube ich), daß Gott der Sohn nicht allein den Leib ohne die Seele, wie etliche Ketzler lehrte, sondern auch die Seele, das heißt, eine ganze, völlige Menschheit angenommen hat und als rechter Nachkomme oder Kind Abrahams und Davids verheißen und als natürlicher Sohn von Maria geboren worden sei. (Ich glaube, daß er) in jeder Weise und Gestalt ein rechter Mensch (war), wie ich selbst es bin und alle anderen; jedoch war er ohne Sünde; allein von der Jungfrau ist er durch den Heiligen Geist gekommen. (Ich glaube,) daß dieser Mensch wahrhaftig Gott sei, daß er eine ewige unzertrennliche Person aus Gott und Mensch geworden ist, so daß Maria, die heilige Jungfrau, eine rechte, wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christus sei, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes, wie Lukas spricht: Das in dir geboren wird, soll Gottes Sohn heißen (1,35). Das ist mein und aller (Menschen) Herr, Jesus Christus, Gottes und Mariens einziger rechter natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch.

Auch glaube ich, daß dieser Sohn Gottes und Mariens, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben worden, damit er uns von der Sünde, dem Tod und dem ewigen Zorn Gottes durch sein unschuldigtes Blut erlöste, und daß er am dritten Tag auferstanden sei vom Tod und aufgefahren zum Himmel und zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, sitzt – ein Herr über alle Herren, ein König über alle Könige und über alle Kreaturen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit ... (Christus) ist ein treuer, barmherziger Mittler, (er ist) der Heiland und der einzige Priester und Bischof unserer Seelen (I Pt 2,25).

Hiermit verwerfe und verdamme ich als einen eitlen Irrtum alle Lehren, die unseren freien Willen preisen, weil sie direkt gegen solche Hilfe und Gnade unseres Heilands Jesus Christus streben. Denn weil ohne Christus der Tod und die Sünde unsere Herren sind und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann es keine Macht noch Kraft geben, keine Klugheit oder Verstand, wodurch wir uns zur Gerechtigkeit und zum Leben schicken oder trachten könnten, sondern wir müssen verblendet und gefangen, des Teufels und der Sünde eigen sein, zu tun und zu denken, was ihnen gefällt und Gott mit seinen Geboten zuwider ist“ (WA 26, 500,16–503,6).

Auch in dem Bekenntnis von 1528 behauptet Luther, die Bibel lehre die Trinität und die Menschwerdung der zweiten Person der Dreieinigkeit, nämlich des Sohnes. Er geht von der Präexistenz Jesu aus, der bei Gott war und

der dann erst Mensch geworden ist, wie das etwa Philipper 2,5–11 ausgedrückt wird. Der Sohn Gottes wird ein „wahrhaftiger“, ein wirklicher Mensch. Er wird von einer richtigen Mutter geboren, allerdings „von dem Heiligen Geist ohne eines Mannes Zutun empfangen.“ Diese altkirchliche Tradition wird nicht kritisch befragt, sondern lediglich referiert: Es ist *nur* der Sohn, der Mensch wird, nicht der Vater und auch nicht der Hl. Geist.

Viel wichtiger als diese Herkunft von Gott ist Luther das wahre Menschsein Jesu: Ein richtiger Mensch wurde von Maria geboren, nicht nur ein Wesen, dessen Seele fehlte, die dann durch die göttliche Natur ersetzt worden wäre²¹ – nein! Gegen alle Überlegungen dieser Art, die in der Alten Kirche angestellt worden waren, wendet Luther sich und bekennt sich zu der Tradition, die sich als rechthgläubig, als orthodox hatte durchsetzen können. Er akzeptiert auch die Verwerfung der Nestorianer²² und die Nennung der Mutter Jesu als der Gebälerin des Gottessohnes.

Wie an anderen Stellen, so geht es aber auch in diesem Bekenntnis um die Bedeutung dieses „wahrhaftigen Gottes und Menschen“. Was sich in Bethlehem ereignete, ist kein Mirakel, das man bestaunt, sondern es ist die Geburt des „Christus für mich“, des Christus pro me, pro nobis. Jesus Christus „ist mein und aller (Menschen) Herr“. Auch wo er nicht anerkannt und angebetet wird, bleibt er doch der Herr, derjenige, dem allein dieses Prädikat gebührt.

Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als „wahrhaftiger Gott und Mensch“ wird sofort das zu seinem Heilswerk verbunden. Er litt für uns, um uns „von der Sünde, dem Tod und dem ewigen Zorn Gottes“ zu erlösen. Lehre von Christus ist für Luther Lehre von Christi Heilswerk. Mit anderen Worten: Christologie ist Soteriologie. Der Gottessohn ist Herr. Dieses biblische Bekenntnis hat Luther natürlich wiederholt. Der Gottessohn ist „ein Herr über alle Herren, ein König über alle Könige und über alle Kreaturen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde“, wie Luther in Aufnahme von Phil 2 formuliert. Vor allem aber ist er der Herr „über Sünde und Gerechtigkeit“ – er vermag Sünden zu vergeben, kann Gnade walten lassen und Gerechtigkeit schenken. Christus ist Heiland, der das Verwundete verbindet, er ist „ein treuer, barmherziger Mittler“, der sich zwischen Gott und uns stellt. Wir, die wir „wie die irrenden Schafe“ waren, wurden bekehrt zu dem einzigen „Priester und Bischof unserer Seelen“, wie es im Anschluß an

21 So vor allem Apollinaris von Laodicea, vgl. Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. 1, Göttingen 1982, S. 230–235.

22 Vgl. a. a. O., S. 245–253.

I Petrus 2,25 heißt. Vertrauen ist jetzt möglich, Zuversicht und Gelassenheit.

Im 2. Glaubensartikel, in Christologie und Soteriologie, wird nun auch die Lehre vom Menschen angesprochen. Luther erklärt deutlich und drastisch, was er von sich selbst und allen anderen Menschen hält: „Ohne Christus (sind) der Tod und die Sünde unsere Herren“. Einen freien Willen gibt es deswegen nicht. Wer ihn behauptet, spricht sich „gegen solche Hilfe und Gnade unseres Heilands“ aus. Er hätte nicht leiden und sterben müssen, wenn wir uns selbst von den Stricken der Sünde und des Todes befreien könnten. Aber das ist unmöglich, weil ohne Christus „der Teufel unser Gott und Fürst ist“. Unser gefangener Wille muß dem Teufel und der Sünde gehorchen, „zu tun und zu denken, was ihnen gefällt und Gott mit seinen Geboten zuwider ist.“

Diese Deutung menschlicher Möglichkeiten, diese Anthropologie, hat noch mehr Ablehnung erfahren als Luthers Christologie. Es geht ihm aber auch nicht darum, jegliche menschliche Entscheidungsfreiheit zu bestreiten und die Bestimmung aller Ereignisse durch Vorgegebenes zu behaupten (Determinismus). Ihm liegt vielmehr daran, unsere Verblendung und unser Gefangensein zu erkennen, uns durch Christus von Teufel und Sünde befreien zu lassen und dann Gott und seinen Geboten zu folgen.²³ Zu leicht verlassen wir uns auf unsere Klugheit und unseren Verstand und verstricken uns in Selbsterlösungsversuchen. Sie müssen mißlingen. So Luther. Sonst hätte Gott nicht Mensch werden müssen. Nachdem der Sohn „wahrhaftiger Mensch geworden ist“, vertrauen alle Christen ihrem Heiland und Mittler.

3. „Sieh, wie Gott dich zu sich lockt“

Besonders in seinen Weihnachtspredigten hat Luther die Menschheit des Gottessohnes betont. Er geht davon aus, daß die „Gottheit ... den Menschen nur schrecken, jene unerhörte Majestät ihn nur erbeben machen“ kann. Deswegen sollst du „in Christus nicht die Gottheit betrachten, sollst keine Majestät da vermuten, sondern wende deiner Seele Gedanken hin zu diesem Fleisch, zum jungen Knaben Christus“ (vgl. WA 9, 441,16 und 440,33–441,2). Unser Gottesbild ist ein anderes geworden. Aufklärung und moderne Theologie haben uns nicht nur unsere Eigen- und die Weltverantwortung

23 Vgl. Lohse, Luthers Theologie (wie Anm. 13), S. 178–187.

gelehrt, sondern auch einen Gott, der will, „daß allen Menschen geholfen werde“. Natürlich kennt auch Luther diese Formulierung aus I Tit 2,4. Aber für ihn ist Gott zugleich der eifernde, dessen Liebe von uns immer wieder abgewiesen wird. Gott ist das Geheimnis, das nur in Jesus Christus angeschaut und als Liebe geglaubt werden kann.

Denn in Christus kann ich getröstet und gestärkt werden: „So muß man Christus allen Menschen vor Augen stellen als den, der gekommen ist, uns Heil und Gnade zu schenken“. Wo das geschieht, findet keine „Gottesvergiftung“ statt. Luther erklärt: „Vor allem sag ich's den ängstlichen, beunruhigten und traurigen Gewissen, daß sie fleißig dies Kind ansehen und im Glauben bedenken, daß er es sei, der genug für uns getan“ hat. Es sind nicht zwei Götter, die gegeneinander streiten, sondern es ist der eine Gott, der die „erschrockenen Gewissen“ tröstet, indem er „das Kind ... vor dich (stellt), zu dem du fliehen magst“ (WA 9, 441,4–18). Von der Furcht vor Gott werden wir frei durch den Glauben an den Sohn, der gekommen ist, „nicht um zu richten, sondern um selig zu machen“ (WA 9, 441,26f). Das tröstet alle, die wie Luther vor dem zweischneidigen Schwert des Richters erzittern.²⁴ Das Bekenntnis zur Epiphanie Gottes im Menschgewordenen führt zur Aufforderung: „Christus ist geboren: glaube, daß er dir geboren ist, so wirst du wiedergeboren. Christus hat Tod und Sünd besiegt: glaube, daß er sie dir besiegt hat, so wirst auch du gesiegt haben.“ Mit einem Wort: „Christi Geburt ist die Ursach unsrer Geburt“. Wenn „die Worte durch den Glauben das in uns wirken, was in ihnen ist“, dann „bedenken wir das Evangelium sakramentlich“. Christus selbst ist Sakrament. Und er ist Exempel: Sieh, wie in ihm „die Majestät abgelegt ist: leg auch du den Hochmut ab. Du siehst ein Beispiel des Friedens: diene auch du Frieden und Eintracht. Du siehst, wie Christus alles wird um anderer willen: diene auch du den anderen. Aber damit du das vermagst, bedenke Christus sakramentlich, d. h., traue, daß er selber all dies dir geben wird“ (vgl. WA 9, 442,20–33).

Die Vermischung von Gesetz und Evangelium wird auf diese Weise vermieden. Christus ist Evangelium, Gabe, Sakrament. Was er selbst als Beispiel abgibt, vermögen wir nur durch ihn in unserem Leben zu verwirklichen. Das Heilswerk wirkt allein durch Gnade in uns. Das Gesetz, das in die Verzweiflung führt, wird überwunden. Jetzt gilt das Evangelium, das im Glauben angeeignet werden kann.

24 Vgl. Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S. 82–88.

Es lohnt sich – menschlich gesprochen –, sich darauf einzulassen. Hier ist eine Besonderheit. Ein einmaliges Geschehen ereignet sich: Was nicht zusammenzugehören scheint, wird eine Einheit, eine untrennbare Einheit: „Du kannst kein Ding so nah zusammenbacken wie die zwei Naturen in Christus ... Die Vernunft will immer so scheiden, daß im Schoß der Mutter nur ein Kindlein sei. Aber die Engel bringen Maria den Heiland und Herrn in den Schoß, unzertrennt voneinander“ (WA 32, 258,12–259,1) – eine klare Aufnahme des altkirchlichen christologischen Dogmas. Gott hat sich in „unsere verachtete und geplagte Natur ... hineinbegeben“ (WA 37, 234,15f). Ein König ist Jesus, „Gott und sterblich“ zugleich (WA 1, 122,27). Wie kann das zugehen? Gott und der Tod sind unvereinbare Gegensätze. Hat Jesus seine Gottheit am Kreuz, im Sterben und im Tod verborgen? Luther geht diesen schwierigen Fragen nicht intensiv nach. Er steht sicher in der alexandrinischen Tradition, in der die Einheit der beiden Naturen in Jesus betont wurde.²⁵ Aber ihm kommt es nicht auf das Miteinander der beiden Naturen Jesu an und für sich an. Vielmehr legt er den Nachdruck auf die Frage, was sich daraus für uns, die Glaubenden, ergibt. D. h., entscheidend ist, daß Christus „leiblich und geistlich mit uns“ ist und daß „alles was sein ist, ... unser“ ist (WA 27, 486,2). Der Wittenberger mahnt: Auf „eine einzige Lehre“ kommt es an, „daß Gott sorgt“ (a. a. O., 9,24f).

Das ist übrigens leichter gesagt als getan: „Niemand ist so vollkommen im Glauben, daß er nicht immer fürchtete, es käme anders“ (a. a. O., 10,10f). Weil auf mich und das, was ich mitbringe, kein Verlaß ist, vertraue ich voll und ganz auf Gott. Ich gebe mich nicht mit der Erkenntnis historischer Ereignisse zufrieden, mit einer *fides historica*, sondern ich vertraue mich dem an, dessen Wort bleibt. Dieses Vertrauen schafft Heil (*fides salvificans*) und Heilung (vgl. WA 10 I, 1,71,1–13). Luther wörtlich: „Siehe zu, daß du aus dem Evangelium nicht allein schon an der Historie deine Lust habest. Denn die besteht nicht lang. Auch sollst du dir nicht allein ein Exempel daran nehmen. Denn ohne den Glauben haftet das nicht. Sondern siehe zu, daß du dir die Geburt zu eigen machest und mit ihm wechselst, daß du deine Geburt los werdest und die seine überkommest. Das geschieht, wenn du glaubst“ (a. a. O., 73,14–18).

Luther redet öfter vom geistlichen Tausch zwischen dem Erlöser und dem Erlösten:²⁶ Christus übermittelt mir seine Sündlosigkeit und übernimmt meine Sünden. Dieser selige Wechsel und Tausch hängt offenbar mit mysti-

25 Vgl. Ritter (wie Anm. 21), S. 236–245.

26 Vgl. Müller, *Luthers Christusverständnis* (wie Anm. 4), S. 384.

schem Gedankengut zusammen.²⁷ Aber es ist deutlich, daß sich die Veränderung nicht durch eine besonders intensive Versenkung, eine intensive Meditation oder eine mystische Vereinigung (unio mystica) vollzieht, sondern durch den Glauben. Der aber ist nicht etwas, was ich besitze: „An diesem Glauben hast du zu üben und um den hast du zu bitten, solange du lebst, und kannst ihn nie genug stärken. Das ist unser Grund und Erbgut, darauf dann auch die guten Werke zu bauen sind“ (a. a. O., Z. 20–22).

Wir kennen die „Lust“, wie Luther sagt, an der Weihnachtshistorie. Immer wieder zieht diese Geschichte uns in ihren Bann. Die Psychologen reden von Regression, von einem Zurückkehren in – vermeintlich – heile Vergangenheiten. Diese Lust ist schön. Aber sie vergeht rasch. Auch der Vorsatz, dem Beispiel Jesu folgen zu wollen, arm und friedensstiftend wie er zu werden, wird schnell zum Gesetz, das meine Leistungsfähigkeit überfordert. „Ohne den Glauben haftet das nicht“, sagt Luther. Am Vertrauen zum dreieinigen Gott hängt alles. Ohne diese Urzustimmung vergehen Begeisterung und die besten Vorsätze im Nu. Wer dagegen sein Leben lang diesen Glauben „übt“ und um ihn bittet, der hat einen Grund, auf dem sich das erbauen läßt, was „die guten Werke“ genannt wird.

4. „Einer, der von Sünden“ erlöst²⁸

„Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Dieser Spitzensatz in Luthers „Kleinem Katechismus“ im fünften Hauptstück²⁹ macht uns die Riesendifferenz deutlich, die zwischen Luthers Verständnis des Menschen und unserer Auffassung besteht. Es wird heute von der „Fun-Generation“ gesprochen. Wo Spaß, Freude, Lust, wo Selbstverwirklichung, Begeisterung und Befreiung von aller Erdschwere entstehen, da ist Leben, da ist vollkommenes Glück, eben „Fun“, neudeutsch gesprochen.

Die Unterschiede zum Verständnis des Menschen bei Martin Luther liegen auf der Hand. Ihm kommt es auf Befreiung an, auf Befreiung von den Lasten der Vergangenheit, damit Gegenwart gelebt und Zukunft zuversicht-

27 Vgl. Gerhard Müller, *Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 2000, Nr. 3), Mainz 2000, S. 22–29.

28 Vgl. WA 36, 6,10.

29 Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (zit.: BSLK), Göttingen 1967, S. 529,29f.

lich erwartet werden kann. Diese Befreiung geschieht nicht durch mich selbst, auch nicht durch andere Menschen, sondern durch Gott. Wo er losbindet vom Bedrückenden, wo er „erlöst“, da ist Leben, da ist Seligkeit.

Dem steht oft – so der Wittenberger Theologe – eine falsche Erziehung und dadurch eine fatale Voreingenommenheit im Weg. Er gesteht: „Ich habe von Jugend auf gelernt, Jesus müsse ein Stockmeister sein, und für einen Henker haben wir ihn angesehen und darum die Heiligen angerufen und Wallfahrten gemacht. So sind es hundert Heilande geworden; auch Maria ist Heiland geworden“ (WA 36, 6,13–15). Dies ist deswegen fatal, weil die Heiligen und Maria Menschen sind. Nur Jesus ist wahrer Mensch *und wahrer Gott*. Er und kein anderer wird in der Heiligen Schrift als unser Heiland verkündigt. Deswegen ist er kein „Henker“, sondern einer, der „im Herzen soll Freude machen, der das Gewissen“ tröstet (a. a. O., 7,14f). Luther wörtlich: „Drum sollen wir nicht denken, Christus sei ein Richter, der erschreckt und die Sünden aufdeckt. Das ist nicht Christus, wiewohl er es sein soll gegen die, die hart und störrig sind. Uns aber muß man sagen: ist Sünde vorhanden und das Gewissen erschrocken, so meine nicht, daß dies Christus sei ... Jesus im Herzen soll Freude machen, das Gewissen trösten – und du bildest ihn dir als einen Richter ein? ... Er soll der Heiland heißen, und wer anders von ihm denkt, soll wissen, daß es Unrecht ist, und das Herz soll ruhig werden“ (a. a. O., Z. 10–18).

In unseren Tagen wird Jesus gerne als „Bruder“ bezeichnet. Das ist nicht zu beanstanden. Für Luther ist Jesus aber „Bruder und Herr“, König, Gott und Mensch. Jesus Christus als Weltenrichter – das war ein bekanntes Bild, eine Vorstellung, die er verinnerlicht hatte. Für den jungen Martin war dies ein Alptraum geworden. Die Bibel offenbarte ihm aber dann Jesus Christus als den Heiland, der die Erschrockenen tröstet, die Betrübten befreit und die Verzagten aufrichtet. Für uns ist es wichtig, das ganze reformatorische Christusbild wiederzugewinnen: Er ist Bruder *und Herr*, Mensch wie wir und *er allein ist Gott zugleich*. Wer ihn nur als einen Menschen ansieht, wird ihn nicht fürchten, aber er wird von einem Menschen auch keine Sünde und Tod überwindende Hilfe erwarten können. Deswegen würde Luther der Verniedlichung Jesu scharf widersprechen, die auch unter Christen in unserer Zeit um sich greift.

Gott selbst hat eine „Entäußerung“ auf sich genommen. Diese gilt es zu erkennen und zu respektieren und die Menschwerdung nicht zu einem Fun-Ereignis verkommen zu lassen. Es ist ein Paradox, daß „dieses Kind Herr und Heiland“ (WA 32, 262,8f) zugleich ist. Nach Luther ist es stets der Teufel, der verhindern will, daß wir beides zugleich sehen. Der Teufel lehrt uns nur den unbarmherzigen Richter, der ängstigt, oder nur den lieben

Bruder, den ich genauso übergehen kann wie viele andere Schwestern und Brüder auch.

Beides zu erfassen, darauf kommt es an – aber es ist unheimlich schwer. Deswegen gibt es viele, die „das Wort hören und doch nicht hören“ (WA 36, 393,40). Das ist eine Erfahrung, die schon Jesus mit seiner eigenen Predigt machte (Mt 13,13). Warum sollte es seinen Nachfolgern besser ergehen? Aber zu dem, „der fühlet, daß ihm etwas gebricht“ (WA 9, 520,32f), kommt Christus und richtet ihn auf, indem er die auf seinen Schultern liegende Last hinwegnimmt. „Es gibt keine Freude außer an diesem Kind“, formuliert Luther (WA 23, 732,32). Das ist kein Aufruf für ein Jahrtausend des Kindes – schon das 20. Jahrhundert wurde nicht zu einem Jahrhundert des Kindes, wie manche erhofft hatten. Sondern es ist die Freude an dem Gottessohn, der Kind wurde, der Sünden vergibt und Tod und Teufel überwindet.

Auf diesem Glauben beruht alles: „mir geboren, ... mein Herr und Heiland“. Daraus folgt: „Wenn es nämlich wahr ist, daß der von der Jungfrau geborene auch mein ist, dann habe ich keinen zornigen Gott“ (WA 32, 268,2f). So Luther im Jahr 1530. Natürlich ist Gott der eifernde, wie er im Alten Testament bezeugt wird. Aber in Jesus ist er mein Heiland, denn nur mir zugut wurde Gottes Sohn Mensch. Er wurde den Juden verheißen. „Juden haben Christus zuerst aufgenommen und haben ihn hernach gepredigt. Sie sind die Ecksteine, drum heißt Christus ihr Preis. Er ist auch unser Preis, aber dennoch der Juden mehr“ (WA 20, 258,5–7). Auch solche Worte des Reformators, wobei er an die jüdischen Apostel als Prediger denkt, verdienen Beachtung, gerade angesichts späterer böser Äußerungen Luthers über jüdischen Glauben in seiner Zeit.³⁰ Nein – Jesus ist Gottes Sohn, ist „Herr und Heiland“, für die Juden zuerst (vgl. Apg 13,46) und auch für alle anderen, die nach Befreiung suchen, für die, die fühlen, daß ihnen „etwas gebricht“.

5. „Er trug sein Kreuz“³¹

Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus bringt es mit sich, daß er in besonderem Maße und auf spezielle Weise leidet. Er empfindet die Passion als Person in zwei Naturen, die ungeteilt und unzertrennt sind. Aber

30 Vgl. Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981, und Gerhard Müller, *Tribut an den Geist der Zeit. Martin Luthers Stellung zu den Juden*, in: ders., *Zwischen Reformation und Gegenwart II*, Hannover 1988, S. 38–44.

31 WA 28, 383,17f.

nicht die körperlichen Schmerzen gehen am tiefsten, sondern die giftigen Worte der Menschen, die wie spitze Pfeile in sein Herz schießen: „Eli, Eli, lama asabthani – die Worte stehen hebräisch da. Dies Geschrei geht aus der Macht des Herzens und ist häßlich. Nicht nur, daß er leiden muß, sondern die Schande tut ihm weh, daß sie sagen: er hat Gott vertraut, der erlöse ihn, wenn er Lust zu ihm hat, denn er hat gesagt, ‚ich bin Gottes Sohn.‘ Dies sind giftige böse Worte, die nicht nur seine Ohren, sondern auch sein Herz getroffen haben, und er hat es im Herzen so gefühlt, wie die Worte lauten, daß er nämlich von Gott verlassen sei“ (vgl. WA 17 I, 68,14–19).

Wie ist das zu erklären? Kann die zweite Person der Gottheit, kann der Sohn „gottverlassen“ sein? Luther deutet das Zitat aus Psalm 22 nicht als ein liturgisches Gebet, das mit Jesu Empfinden kaum etwas zu tun hätte. Er sieht Jesus nicht göttlich und gelassen am Kreuz, sondern verlassen, leidend und schreiend. „Denn man muß Christus einen wahren Menschen bleiben lassen. Mir wären es auch bittere und schwere Worte, wenn der Teufel spräche: du bist mein ... Der Schmerz, den Christus hier gelitten hat, drängt ihm die Worte auf ...: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (a. a. O., Z. 24–29). Unbefangen schließt Luther von sich und dem üblichen menschlichen Verhalten auf den Mann am Kreuz. Er ist ein Mensch und doch Gott zugleich – auch in diesen schweren Stunden.

Wie kann ich als Glaubender damit umgehen? Von Natur aus wollen wir „Lust und Frieden haben und das Kreuz fliehen“ (WA 1, 337,12). Wir sollen nicht masochistisch das Leid suchen. Aber wenn es unvermeidlich ist, sollen wir es auch nicht fliehen (vgl. WA 28, 208,15–17). Jesus trug selbst sein Kreuz. „Ihr könnt euch denken, daß es Christus eine schwere Last war“ (a. a. O., 386,8f). So Luther. Simon von Kyrene nahm es ihm ab, als er es nicht mehr selbst tragen konnte. „Du siehst, wie Christus ... noch sein eigen Kreuz tragen muß, nicht einmal soviel Freundschaft wird ihm erwiesen“ (a. a. O., Z. 5–7). Das aber geschieht zu unserer Belehrung, „damit wir sehen sollen, wieviel die Erlösung von Sünden gekostet“ (a. a. O., 387,10f).

Neben Jesus wurde einer gekreuzigt, der durch Christi Passion „der erste Heilige im Neuen Testament geworden“ ist (WA 29, 246,22). Jener Schächer, der Jesus um Erbarmen anfleht, wird von ihm, dem Gottessohn, zur gleichen Stunde angenommen. Aber auch anderen kommt sein Leiden zugut, all denen nämlich, die „die Passion Christi im Glauben ergreifen“ (WA 46, 297,13f). Gott ist „um meiner Sünden willen ein Knecht geworden“ (a. a. O., 287,17). Das erreicht seinen Höhepunkt am Tiefpunkt des Kreuzes. Hier, wo nur noch der Vater bei Christus ist, als er „auch von seinen eigenen Jüngern verlassen“ worden war (WA 28, 216,30–36), hier

wird der Weg von Gott zu uns gefunden und dadurch unsere Befreiung möglich. Luther meint: „Menge deine Passion und Christi Passion nicht ineinander. Laß dein Leiden ein irdisch Leiden sein, ein Werk der Züchtigung, Christi Leiden aber ein himmlisch Leiden, ein Werk der Rechtfertigung“ (WA 29, 228,15f u. 31–33).

So menschlich Jesu Leid interpretiert wird, so wenig ist es mit unserem Leid vergleichbar. Denn hier, wo alles zu Ende zu gehen scheint, beginnt in Wahrheit ein Neues: Gott macht uns neu. Das rechte Bedenken des Leidens Christi kann eine Erneuerung sein, die hinter der neuen Geburt, die sich durch die Taufe vollzieht, nicht zurücksteht (vgl. WA 2, 139,11–15). Man kann die Passion auch ganz falsch verstehen. Luther erinnert sich, er sei ihr während seiner Zeit „als Mönch von Herzen feind“ gewesen. „Denn ich dachte: wenn ich nicht genug geweint und nicht genug bedacht habe, dann bin ich niemals selig“ (WA 46, 295,1f). Aber auch hier gilt, daß Gott „das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen“ in uns wirkt (Phil 2,13). Jesu Passion und die unsrige müssen unterschieden werden, denn unsere hat mit der Erde zu tun, Jesu aber mit dem Himmel (WA 29, 228,15f). Wo das geschieht, da übt uns sein Leiden „im Glauben und in der Liebe“ (WA 17 I, 67,23). Denn nicht nur Gottes Liebe wird erkannt, sondern wir entdecken auch, wer wir selbst sind (WA 1, 343,38)³².

Es geht also bei Jesu Lehre und Leben, bei seiner Geburt und seiner Passion stets darum, was das für mich bedeutet. Nicht Allgemeinheiten werden von Luther entwickelt, sondern er fragt, wie *mein* Glaube gestärkt und *meine* Liebe lebendiger wird. Im Glauben erkenne ich den, der sein eigenes Kreuz zur Hinrichtungsstätte tragen soll, als den, der für mich leidet, damit ich neu werde. Das muß immer neu verkündigt werden. „Wenn zwei oder drei Jahre Christus nicht gepredigt würde, so wäre seine Erkenntnis aus den Herzen gänzlich ausgetilgt ... Wenn ich zwei Tage lang Christi nicht gedenke, so werde ich matt und träge. Was soll dann erst mit denen werden, die etliche Jahre lang nicht von Christus hören? Darum haltet euch allezeit an die Predigt, denn der Feind, der Teufel, gießt kalt Wasser drein, hindert und zerstört“ (WA 41, 41,17–21; vgl. auch WA 1, 341,30–35). Wie berechtigt das ist, merken wir in unseren Tagen in unserem Land: Traditionen brechen ab, Selbstverständliches wird durch anderes, durch, wie es heißt, neue Werte ersetzt. Das hat Folgen für die Kultur in unserem Land, vor allem aber hat es Folgen für unsere Kirche, in der stets bedacht werden muß, warum Jesus Christus sein Kreuz auf sich nahm.

32 Vgl. auch Ulrich Köpf, Passionsfrömmigkeit, in: TRE Bd. 27, Berlin 1997, S. 722–764, bes. S. 750–754.

6. Wenn wir das glauben, „so fängt die Auferstehung in uns zu wirken an“⁴³³

Der „Artikel der Auferstehung“ besteht nach Luther aus drei Teilen, drei „Stücken“. Zuerst geht es um das Geschehen als solches, um die „Historie“, dann um deren „krafft“, die Unglaube überwindet, und schließlich um die Offenbarung der Auferstehung im Wort, das im Glauben ergriffen wird (vgl. WA 21, 222, 22–223, 36). Das Geschehen der Auferstehung stößt selbst bei den Aposteln auf Unglauben. Der Reformator verweist auf die beiden Jünger, die nach Emmaus gehen. Sie sind nicht fertig mit dem, was sie während der vorhergehenden Tage erlebt haben, obwohl für sie eigentlich alles beendet ist. Sie „sind verzweifelt an Christus, bei ihnen ist er ganz tot und in ihrem Herzen ewiglich begraben, tut und vermag nichts mehr, wie sie auch selber bekennen und sagen: wir hofften, er sollte Israel erlösen, nu ist er aber schon über den dritten Tag tot“. Das Gottesvolk wurde nicht befreit, sondern Jesus wurde von den verhaßten Besatzern, den Römern, hingerichtet. Trauerarbeit leisten die beiden Jünger auf ihrem Weg. Die Hoffnung, die sie auf den Nazarener gesetzt hatten, ist erloschen. Was sie von den Frauen gehört haben, die Engel sahen, „die da sagen, er sei auferstanden und lebe“, hat sie nicht überzeugt. Denn man hat Jesus „nirgends gesehen noch gefunden“ (a. a. O., 222, 25–34).

Darum geht es zunächst, um das Ereignis, um die „Historie“. Sie ist „zu einem sicheren Zeugnis und Beweis unseres Glaubens ... geschrieben“ (a. a. O., Z. 24f). Sie weist uns auf Unglaubliches hin, daß nämlich der Hingerichtete den Tod überwunden haben soll. Der Unglaube, der das Unglaubliche ablehnt, wird durch den Auferstandenen selbst überwunden. Christus spricht mit den „ungläubigen Jüngern“, die nach Emmaus gehen, über die Heilige Schrift. Er macht ihnen klar, „daß er beides gemußt habe, leiden und wieder vom Tode auferstehen; und er straft sie, weil sie solches nicht glauben, obwohl er ihnen doch auch vor seinem Leiden solches aus der Schrift vorausgesagt hatte“ (vgl. a. a. O., 222, 35–223, 5).

Doch diese „Strafe“ macht sie lebendig: Ihr Herz brennt, als er mit ihnen redet, obwohl sie ihn noch nicht erkannt haben. So ist Christus „auch jetzt noch ungesehen in der ganzen Christenheit, führt und beweist sein Werk und Herrschaft, erleuchtet, tröstet und stärkt sie durchs Wort als ein lebendiger Herr, verteidigt und erhält sie durch seine Kraft gegen des Teufels und der Welt Zorn und Toben“. Die Auferstehung Jesu kommt uns zugut.

Er, der Hingerichtete, der Gestorbene, erweist sich „als ein lebendiger Herr“ (a. a. O., 223,6–19).

Und dies geschieht „zuerst durchs Wort und Glauben“ (a. a. O., Z. 21f). Damit ist Luther wieder bei seinem Thema: Auf Wort und Glaube kommt es an, von ihnen hängt alles ab. „Leiblich Sehen und Empfinden“ ist zwar auch möglich. Aber entscheidend sind Wort und Glaube. Denn solange unser Herz und unsere Gedanken „ferne von ihm“ sind, erkennen wir ihn nicht. Erst als Magdalena und die anderen Jünger „das Wort von seiner Auferstehung gehört haben“, erkennen sie Christus wieder, der derselbe geblieben ist auch als der Auferstandene (a. a. O., Z. 20–36). Es muß also der „Artikel der Auferstehung“ verkündigt werden, damit Herzen in Flammen geraten, das Wort Zustimmung findet und Glaube geweckt wird.

Luther weiß, daß alle Artikel des Glaubens schwer zu fassen sind. Aber besonders der von der Auferstehung findet Widerspruch. „Denn kein Artikel strebt so gegen alle Erfahrung wie dieser“. Aber „er ist der vornehmste“ (WA 28, 429,4–7), der wichtigste. Deswegen muß verkündigt werden, daß durch Jesu Auferstehung „alles besiegt worden ist, der Tod, die Sünde und das übrige“ (WA 27, 117,29f). „Wer die Auferstehung wahrhaft besitzen will, der muß aus seiner alten Haut kriechen in Christus und ein neuer Mensch werden“ (a. a. O., 125,16–18). „In Christus sein“, wovon der Apostel Paulus häufig sprach (vgl. z. B. Röm 3,24), ist also die Folge des Glaubens an die Auferstehung. Und „die Werke, die nachfolgen, sollen beweisen, daß der Glaube da ist und daß der Mensch anders geworden ist“ (a. a. O., 127,1f). Das Vertrauen zu Gott erfüllt den Christen ganz und gar, es „durchdringt alle Glieder und fegt das Böse aus, das in deinem Leibe ist, so daß Mund und Ohren anders werden“ (a. a. O., 125,35–37) – es ist bezeichnend, daß das, was mit dem „Wort“ zu tun hat, von Luther vorrangig benannt wird. Aber dies darf nicht als ein intellektueller Vorgang verstanden werden, der sich nur auf der Ebene der Vernunft abspielte. Vielmehr dringt das neue Wort, das Evangelium, in den von der Auferstehung Christi Erfassten ein und macht ihn „Christus gleich“: „Soviel du Christus glaubst, soviel bist du Christus gleich“ (WA 34 I, 275,13f). Dabei bleiben wir Sünder, während der Gottessohn ohne Sünde ist. Aber die Gleichgestaltigkeit mit Christus wird durch sein neuschaffendes Wort bewirkt.

Christus allein ist „eine ewige und allmächtige Person“ (WA 15, 518,34f). Aber er behält dies nicht für sich (Phil 2,6–8), sondern wird Mensch und darf nicht als „Herr und Richter gepredigt“ werden, sondern er muß „als Heiland, der uns das Heil gibt“, verkündigt werden (a. a. O., 520,17–19). Der Prediger hat eine schöne und wichtige Aufgabe: Er hat dies anzusagen. Aber er „muß dessen gewiß sein, daß Gott aus seinem Munde spricht. Sonst

ist es Zeit, daß er schweige“ (a. a. O., 521,7f). Damit wird keine neue Werkgerechtigkeit den Verkündigern abverlangt, sondern es wird erwartet, daß sie das sagen, was in ihrem Herzen ist. Ist dies nicht das Evangelium, ist Schweigen angesagt. Denn „man soll die Schrift nicht anders deuten als dahin, daß der Mensch nichts und Christus allein alles ist“ (a. a. O., 527,35–37) – „Christus allein alles“. Unser „Christus allein“, „Christus solus“, ist also so zu erweitern: „Christus allein alles“, Christus solus omnia.

7. „Darum ist er hinaufgefahren, weil er dort am meisten schaffen und regieren kann“³⁴

Auch der „Artikel“ von der Himmelfahrt des Gottessohnes bereichert Luthers Christusverkündigung. Daß Christus von seinen Jüngern hinweggenommen wurde und jetzt zur „rechten Hand Gottes“ sitzt, deutet der Wittenberger als Teilhabe Jesu an Gottes Allmacht. Zugleich ist Gott „gegenwärtig an allen Enden“ (WA 23, 135,35). Er ist nicht örtlich eingrenzbar. Aber was heißt das, „daß ... die Welt Gottes voll ist und er sie ganz erfüllt, aber doch nicht von ihr umschlossen und umfassen, sondern auch zugleich außer ihr und über alle Kreatur ist?“ (a. a. O., 135,36–136,2). Luther vertritt keinen Pantheismus. Das würde sich mit seiner Unterscheidung von Gott und Mensch, von Gnade und Sünde, von Liebe und Haß nicht vertragen.

Aber daß Gott nicht an einen einzigen Ort verbannt werden kann, dessen ist er sicher. Wie das im einzelnen zu deuten ist, das ist nicht seine primäre Frage. Er meint: „Das sind alles über alle Maßen unbegreifliche Dinge. Aber es sind Artikel unsers Glaubens, hell und mächtig in der Schrift bezeugt“ (a. a. O., 136,2f).

Die Probleme spitzen sich im Hinblick auf den Gottessohn zu. Wer zugibt, daß Gott Geist ist (Joh 4,24) und er nicht auf einen einzigen Ort eingeschränkt werden kann, muß noch lange nicht die Allgegenwart Christi vertreten. Für Luther aber ist die Einheit der Person Jesu so selbstverständlich, daß er es ablehnt, nur von einer Allgegenwart der göttlichen Natur Jesu zu sprechen. Nein – wo Jesus ist, da ist er stets zugleich als Gott und Mensch.

Dies ist bekanntlich für den Abendmahlsstreit wichtig. Während Huldrych Zwingli meinte, Jesus sitze seiner menschlichen Natur nach zur Rechten Gottes und sei nur geistlich, nämlich seiner göttlichen Natur nach, im

34 WA 12, 562,18f.

Abendmahl gegenwärtig, deutete Luther im Gegensatz zur Tradition die „rechte Hand Gottes“ nicht „als einen bestimmten Ort im Himmel“³⁵, sondern als Ausdruck der Herrschaft Gottes, an der der Sohn Anteil hat (WA 23, 132,19–22).

Christus regiert (WA 12, 562,33) – das ist die Himmelfahrtsbotschaft. Luther dreht den Spieß herum und meint, unbegreiflich sei die Allgegenwart Gottes. „Daß Christi Leib und Blut zugleich am Himmel und im Abendmahl ist, ist dagegen ein Geringes“ (WA 23, 136,3–5). Das sahen seine Gegner natürlich anders. Um seine Meinung zu untermauern, sprach der Wittenberger Theologe von der Allgegenwart, von der Ubiquität der beiden Naturen Jesu, von der Teilhabe der menschlichen Natur an den Eigenschaften der göttlichen Natur,³⁶ eine Lehre, die Johannes Brenz aufgegriffen und weitergeführt hat.³⁷ Luther kam es auch hier auf die Heilsbedeutung Jesu an. Gerade im Verständnis des Abendmahlssakraments sollte keine Einschränkung durch theologische Skepsis erlaubt sein.

Das pro me des Werkes Christi vertritt Luther auch an einer anderen Stelle, wo er sich wieder von der Tradition absetzt, nämlich bei der sog. „Höllenfahrt Christi“. Er berichtet, Christus habe „auch das Gefängnis gefangen geführt. Das haben etliche dahin gedeutet, daß er die heiligen Altväter aus der Vorburg der Hölle genommen habe. Aber damit ist dem Glauben auch nicht geholfen, denn das baut den Glauben nicht besonders. Darum müssen wir einfach so verstehen, daß er das Gefängnis meint, das mich fängt und gefangen nimmt“ (WA 12, 564,25–565,1). Die Tradition von der Befreiung derjenigen aus der Vorhölle, die das Evangelium noch nicht hatten vernehmen können, wird nicht rigoros abgelehnt, aber doch als für den Glaubenden unnötige Annahme zurückgedrängt. Wesentlich ist nach Luther, daß Jesu Christus *mich* befreit, daß er mein Gefängnis öffnet – eine These, die dem Luthertum Zwistigkeiten erspart hätte, wenn sie denn befolgt worden wäre.³⁸ Auf die Frage: „Wo ist er?“ antwortet Luther: „Hier bei uns ist er, und hat sich darum in den Himmel gesetzt, damit er nahe bei uns sei. Wir sind bei ihm droben und er bei uns unten. Durch die Predigt kommt er herab und wir kommen durch den Glauben hinauf“ (WA 12, 565,18–21). Die wiederholte Konzentration auf die Verkündigung des Evan-

35 Lohse (wie Anm. 13), S. 248.

36 Vgl. a. a. O., S. 236 und 247.

37 Vgl. Martin Brecht, Johannes Brenz, in: TRE Bd. 7, Berlin 1981, S. 170–181, bes. S. 175f.

38 Vgl. Art. 9 der Konkordienformel „Von der Hellfahrt Christi“, in: BSLK 1049–1053, wo versucht wird, den Streit durch Rückgriff auf Äußerungen Luthers zu entschärfen.

geliums und dessen Annahme im Glauben mag Luther als einseitig erscheinen lassen. In der Tat ist er das ja auch. Aber wo „Leben und Seligkeit“ ist, da eröffnet sich eine große Weite, die die Glaubenden ausschreiten können.

8. „Je länger ich studiere, je weniger kann ich“³⁹

Nicht systematisierend bin ich vorgegangen.⁴⁰ Vielmehr habe ich das Fundament zu skizzieren versucht, von dem Martin Luther bei seiner Christologie ausgeht, nämlich die Heilige Schrift. Sodann habe ich seine Deutung des Weges und des Werkes Jesu geschildert. Dabei waren Jesu Geburt und Passion besonders wichtige Eckpunkte. Aber auch Ostern und Himmelfahrt wollten beachtet werden.

Es hat sich – so hoffe ich – gezeigt, daß der Wittenberger das altkirchliche Dogma von Jesus Christus als zuverlässige Deutung der Heiligen Schrift versteht. Außerdem geht es ihm nicht um eine oder gar mehrere Theorien über den Gottessohn, sondern um dessen Bedeutung für mich, für uns. Insofern ist seine – wie Luther meint – biblische Theologie praktisch.⁴¹ Es gibt Schwierigkeiten, die er aufgrund seiner Betonung der Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus nicht vermeiden kann.⁴² Aber entscheidend bleibt nach Luther Jesu Heilswerk für uns.

Das Wort aus dem Jahr 1538, das über diesem Schlußabschnitt steht, deutet an, daß es legitime Grenzen gibt, über die wir bei unserem Nachdenken über Gott und die Welt nicht hinauskommen: „je länger ich studiere, je weniger kann ich, ich gehe den Krebsgang“ (WA 46, 518,14f). Ist dies die Resignation des Alters? Oder der Offenbarungseid eines Akademikers? Ich denke: weder, noch. Denn Luther meint, daß seine Gegner noch weniger begriffen haben: „Wenn es zum Treffen kommt, dann wissen es die (noch) weniger, die träumen, sie wüßten es“ (a. a. O., Z. 15f). Die Bescheidung auf das, was wichtig ist, auf das, was bleibt, ist richtig; das Ausdenken, das

39 WA 46, 518,14f.

40 Das habe ich in dem Anm. 4 genannten Aufsatz getan.

41 Vgl. Müller (wie Anm. 4), S. 371. Luther formuliert: „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus“ (zit. a. a. O., Anm. 2).

42 Diese hat Lohse (wie Anm. 13), S. 246f, benannt; vgl. auch Dorothea Vorländer, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521* (Untersuchungen zur Kirchengeschichte Bd. 9), Witten 1974, und Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1980.

Erträumen von Lösungen, die keine sind, hat dagegen keine Zukunft. „Schüler“ müssen wir bleiben, die wir viele Dinge im Leben „nicht verstehen“ können (a. a. O., 270,15–271,3).

Können wir damit in unserer modernen Zeit etwas anfangen?⁴³ Was läßt sich heute nicht mehr vertreten? So fragen viele in unseren christlichen Kirchen. Luther würde umgekehrt ansetzen: Was will Gott uns *über uns* mitteilen? Ist das noch eine legitime Fragestellung in vielleicht schon längst „postmoderner“ Zeit?

Daß Gesetz und Evangelium übersetzt werden müssen, würde der Reformator uns erlauben, ja, es von uns fordern. Aber wo höre ich auf, Gesetz und Evangelium nach meinen Wünschen zu beschneiden, wenn ich einmal damit angefangen habe? Schon in der „modernen“ Zeit des Apostels Paulus war das Wort vom Kreuz den einen ein Ärgernis und den anderen eine Torheit (I Kor 1,23). Daran hat sich im Verlauf der Jahrhunderte nichts geändert. Selbst wer das Kreuz durch die Krippe ersetzen wollte – ein übrigens völlig untauglicher Versuch –, käme in Schwierigkeiten, wenn die Krippe nämlich das Zeichen für die Menschwerdung Gottes bleibt.

Es hilft also nichts. Wir bleiben „Schüler“ und sind nicht „Richter“ (a. a. O., 271,3), Menschen, die sich immer wieder auf Ärgerliches und Törichtes einlassen, genauer: die immer wieder von Gott in sein Heilshandeln hineingezogen werden. Wir sind geblieben, was wir als Menschen immer waren: unvollkommen und sterblich. Deswegen benötigen wir Zusage und Aufrichtung. Gewiß: Christus „bleibt ... den einen tot, den andern lebendig“ (WA 29, 291,6). Da scheiden sich die Geister. Das ist heute nicht anders als zu allen Zeiten und Orten. Jedoch gilt: „Es ist ein Ziel, gesetzt von Gott, wer will es umstoßen?“ (WA 10 I, 1,403,10f). Gottes Ziel ist unser Heil. Das ist ein Trost, der auch im Tod bleibt, denn Christus ist der Heiland, der „aus aller Not“ hilft (WA 46, 523,16). Diese gute Botschaft ist – so meint jedenfalls Luther – auch in unseren Tagen anzusagen.

43 Wie stark Luther seelsorgerlich gearbeitet hat, wovon nach wie vor hilfreiche Anstöße ausgehen, wurde aufgrund seiner Briefe nachgewiesen von Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997.

Dieter
Wackerbarth

Maria in der lutherischen Liturgie

Ein Beitrag zu lutherischer Profilierung und
ökumenischem Brückenschlag¹

Vorbemerkung: Maria? Selbstverständlich! Aber ...

Maria gehört wie selbstverständlich in die kirchliche Landschaft lutherischer Landeskirchen. Zu erwähnen sind die vielen lutherischen Marien- oder Liebfrauen-Kirchen, die mit Altären und Gemälden an Maria erinnern. Die lutherische Theologie hält am mariologischen Thema fest. Im ökumenischen Kontext ist „Bewegung gekommen in die evangelische Sicht Marias“². Alte Ressentiments werden abgetragen; an die Hochschätzung Marias bei Luther und im älteren Luthertum ist zu erinnern. Maria wird als gemeinchristliches Erbe entdeckt und hervorgehoben. Die Feministische Theologie hat Maria vielerorts auf die Tagesordnung der Kirchengemeinden gesetzt. In Seminaren und Gesprächskreisen wird dieser biblischen Gestalt nachgespürt. Vielen ist sie dabei zum Symbol und zur Inspiration geworden für die „Menschwerdung der Frauen und Ganzwerdung der Menschheit“³, nicht zuletzt für eine Kirchenreform, die der Kirche ein „weibliches Gesicht“⁴ geben will. Diese nicht-liturgische Hochschätzung hat liturgisch

1 Aktualisierte Fassung des lutherischen Beitrags „Maria nella liturgia luterana. La figura e la presenza liturgica di Maria in relazione alle scelte di fondo bibliche della riforma“. In italienischer Übersetzung erschienen im ökumenischen Sammelband „La ‚Theotokos‘ nel dialogo ecumenico“ der römischen Zeitschrift *Rivista liturgica* 85, (Padova) 1998, S. 257–292.

2 Horst Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie Band 311). Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987, S. 137.

3 Catharina J. M. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, S. 118; gerafft.

4 Ebd.

Gestalt gewonnen in den sogenannten „Dekadegottesdiensten“ zur Gleichstellung der Frauen in der Kirche. Und dann die Gottesdienste zu Weihnachten, von denen noch die Rede sein wird ...

Die ersten Streiflichter machen deutlich: Maria ist in der lutherischen Theologie und Kirche wohl auf dem Plan, nicht nur beiläufig oder notgedrungen, sondern selbstverständlich und intensiv. Eine „marianische Vergessenheit des Luthertums“⁵ mag man vor allem im Blick auf römisch-katholische Traditionen konzedieren. Sie kann sich als Ignoranz gebärden, was etwa die Marienfeste betrifft. Mariae Himmelfahrt ist mir als norddeutschem Theologiestudenten erst am 15. August 1986 im Verkehrschaos auf dem Weg von Wien zum Neusiedler See ein Begriff geworden, als viele Wiener den gesetzlichen Feiertag zum Ausflug ins Burgenland nutzten. Vergessenheit kann als Unverständnis daherkommen, warum im Mai 1997 vor dem Champions-League-Finale gegen Juventus Turin so viele Fußballfans von Borussia Dortmund Münchener Kirchen aufsuchten, um Maria um Beistand und Sieg ihrer Mannschaft zu bitten. Schließlich kann es zu allergischen Reaktionen kommen, dass Kirchenmusiker sich weigern, bei Traugottesdiensten das Ave Maria in der Fassung von Bach/Gounod vorzutragen. Das „ora pro nobis“ wird zum konflikträchtigen Zündstoff, wie in unserer Northeimer Zentralkirche St. Sixti jüngst erlebt.

Der geneigte Leser ahnt, wie pikant, aber auch lohnend, weil klärend, die Frage nach Figur und Präsenz der Maria in der Liturgie der eigenen lutherischen Kirche ist. Den üblichen Definitionen folgend, verstehe ich dabei Liturgie als „Gottesdienst der christlichen Kirche“⁶ mit seinen verschiedenen Teilen und Genres. Um das Allgemeinchristliche und das Konfessionsspezifische bestimmen zu können, werde ich zunächst die „biblisch-reformatorischen Grundentscheidungen“ darlegen, die für Maria im lutherischen Gottesdienst leitend sind (1.). Im Anschluss gehe ich auf liturgische Spurensuche und frage nach „Maria im Kirchenjahr“ (2.) und „Maria in der Kirchenmusik“ (3.). Den Bereich der Predigt werde ich unberücksichtigt lassen. Das wäre ein eigenes Thema und würde hier den Rahmen sprengen.

5 Gorski (wie Anm. 2), S. 137.

6 Friedrich Kalb, Grundriss der Liturgik. Eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes, München 1965, S. 13f.

1. Biblisch-reformatorische Grundentscheidungen

Im Folgenden beziehe ich mich auf Luther, die „Lutherischen Bekenntnisschriften“ (BSLK), die für lutherische Kirchen qua Bekenntnisbindung immer noch verpflichtend sind,⁷ sowie auf das Ältere Luthertum im 16. und 17. Jahrhundert, die sogenannte „Lutherische Orthodoxie“, von der gilt: die „erinnernde Vergegenwärtigung dieser klassischen Epoche ist eine wesentliche Bedingung für die theologische Kompetenz und für das ökumenische Profil des Luthertums in der Gegenwart“⁸.

1.1 Das hermeneutische Prinzip

Allein die Heilige Schrift soll maßgeblich sein für Lehre, Liturgie und Leben.⁹ Luther führt dieses Schriftprinzip gegen Kirchenväter und Konzilsentscheidungen an, unterzieht alles und jedes dieser Prüfung, rezipiert das Schriftgemäße, kritisiert das Widersprechende, grenzt aus oder geht in evangelischer Freiheit damit um.¹⁰ Dies betrifft auch Maria. Selbst von mittelalterlicher, speziell klösterlicher Marienfrömmigkeit geprägt und lange Jahre ihr als Patronin aller Mönche verpflichtet, hat Luther sich vom Überkommenen zum Teil gelöst. Wann dies geschah, ist nicht genau zu datieren,

7 Die Texte der Bekenntnisschriften sind historisch-kritisch ediert in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1976. Nachfolgend zitiert als BSLK mit Seite und Zeile möglichst im laufenden Text. Zur Bekenntnisbindung vergleiche: Gesetzessammlung für Kirchenvorsteher. Sonderdruck für die Informations- und Pressestelle der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Hannover 1994, S. 5: „Grundlage der Verkündigung in der Landeskirche ist das in Jesus Christus offenbar gewordene Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben und in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist“. Zur Anathema-Diskussion und zu den Bemühungen, aus den konfessionellen Stellungskämpfen des 16. Jahrhunderts herauszukommen, vgl. Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 1: Dialog der Kirchen. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen Band 4, Freiburg/Göttingen 1986, S. 19–33 und S. 177f.

8 Jörg Baur/Walter Sparr, Artikel Lutherische Orthodoxie, in: Ernst Fahlbusch u. a. (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Band 3, Göttingen 1992, (Sp. 954–959) Sp. 958f.

9 Zum Schriftprinzip Luthers vergleiche Gorski (wie Anm. 2), S. 105–112. Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, S. 71–76.

10 Vergleiche zum Beispiel seine Kritik am ὁμοουσιος des Konzils von Nicäa 325: „Wenn ich das Wort Homousios nicht mochte und es nicht gebrauchen wollte, dann war ich deswegen kein Häretiker. Wer zwingt mich, es zu gebrauchen, wenn ich nur

deutlich aber vor 1521 (Magnifikat-Auslegung) und schon an Texten aus dem Jahr 1516 zu verifizieren. Danach predigt er die evangelische Freiheit im Umgang mit Maria, lässt sich auch sein Marienbild zuhause nicht nehmen. Luther war Marienverehrer *und* scharfer Kritiker. Gorski bringt Luthers Kontradiktion in Anlehnung an die betreffende Passage aus der Magnifikat-Auslegung¹¹ pointiert auf den Punkt: „Maria kann gar nicht genug selig gepriesen werden“. Und: „Maria kann gar nicht genug verachtet werden“¹². Den ersten Satz greife ich 1.2 auf und gehe der Bedeutung des Bekenntnisses zur Gottesmutterchaft Marias bei Luther und im Älteren Luthertum nach. Den zweiten Satz nehme ich 1.3 als Ausgangspunkt für die re-formatorische Sicht der Maria. Zuletzt dann 1.4 das Beispielhafte an Maria, das auch für die Liturgie relevant ist.

1.2 *Das reformatorische Bekenntnis zur Theotokos –*

„Maria kann gar nicht genug selig gepriesen werden“

1.2.1 Luther

„Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr“ (BSLK 511, 23–26). Diese im Luthertum populäre Erklärung des 2. Glaubensartikels im „Kleinen Katechismus“ von 1529 markiert Luthers Rezeption der christologischen Dogmen Ephesus 431 und Chalcedon 451 in Predigt, Frömmigkeit und Unterweisung der Jugend. Das Bekenntnis zur Gottesgebälerin und zur Zweinaturen-Christologie stimmt mit dem neutestamentlichen Befund überein und wird rezipiert.¹³ Seine Zustimmung fin-

die Sache festhalte, die im Konzil auf Grund der Heiligen Schrift definiert worden ist?“ Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff, Band 8, S. 117, Z. 33 bis S. 118, Z. 2. Zitiert nach: Gerhard Müller, Luthers Christusverständnis, in: ders., Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers. Zum 60. Geburtstag des Autors, hg. v. Gottfried Maron und Gottfried Seebaß, Gütersloh 1989, (S. 371–387) S. 373. Luther zitiere ich nachfolgend nach der Weimarer Ausgabe, zitiert als WA bei Zitaten aus der allgemeinen Abteilung, WA.TR für Zitate aus der Abteilung Tischreden, WA.DB für Zitate aus der Abteilung Deutsche Bibel, jeweils nur mit Seitenzahl und Zeilenangabe. Die WA-Belege erfolgen in der Regel im laufenden Text. Die frühneuhochdeutschen Texte sind orthographisch aktualisiert.

11 WA 7, 568, 11–17. Vgl. Gorski (wie Anm. 2), S. 67f; Zitate S. 68.

12 Gorski (wie Anm. 2), S. 61f.

13 Vgl. Müller (wie Anm. 10), S. 373.

det auch die Festschreibung des *semper virgo* auf dem I. Lateranense von 649. Wahre Gottheit Jesu wäre ohne die Jungfrauenschaft nicht denkbar.¹⁴

Theologischer Ort der Rede von der Gottesmutterchaft Marias ist die Explikation des christologischen Themas. Dies ist Luthers Hauptthema, der „Einheitspunkt, von dem aus Luthers Theologie in allen Hauptteilen verständlich wird“¹⁵. Insofern bezieht sich Luther an zentraler Stelle auf Maria und ihre Gottesmutterchaft. Die Mariologie ist wie zur Zeit der Alten Kirche in die Christologie integriert.

Die seit dem ersten Abendmahlsstreit 1528 „konfessionsspezifisch werdende Christologie Luthers“¹⁶ führt zu einem „neuen Verständnis von Chalcedon“¹⁷. In „produktive(r) Erneuerung des Dogmas“¹⁸ fasst der Reformator das reale Beisammensein von Gottheit und Menschheit in der Einheit des Lebens Jesu Christi: hypostatische Union der beiden Naturen in Christus – die „wunderbare Vereinigung, in der sich Gott und Mensch in keiner Weise mehr äußerlich bleiben, ... dass in ihr Gott alles aufnimmt und übernimmt, was des Menschen ist, und der Mensch alles empfängt, was Gottes ist“¹⁹. Christus ist der *Deus incarnatus*, *Deus corporeus* (WA.TR 1, 925), „Mariens Sohn, allmächtiger, ewiger Gott, der ewige Gewalt hat“ (WA 54, 49,38–50,1). In Hinblick auf Maria impliziert das höchst abenteuerliche Aussagen: Sie ist mit dem unfassbaren, allmächtigen und allgegenwärtigen Gott schwanger gegangen. Sie hat Gott selbst an ihren Brüsten gesäugt, ihm den Brei gekocht (WA 50, 587,14). Sie ist Mutter Christi „corporaliter“ (WA 11, 61,17). Dies hebt sie in exklusiver Weise hervor und ist beständiger Grund, sie zu loben. „Wir loben sie darin, dass Gottes Majestät sie zur Mutter seines Sohnes erwählt hat“²⁰. Darin weist sie über sich hinaus auf Christus. Zu ihm will sie unsere Herzen ziehen (*Maria vult corda herere in Christo*; WA 25, 510,36–511,1). Luther bringt die Marienverehrung „zu ihrem Gipfel“²¹. Alle Gedanken, Worte und Gefühle beziehen sich auf Gott:

14 Vgl. WA 11, 314–336; Gorski (wie Anm. 2), S. 113f.

15 Wilhelm Maurer, zit. nach Müller (wie Anm. 10), S. 371.

16 Jörg Baur, *Die lutherische Christologie im Kontext der Gestaltwerdung lutherischen Christentums*, in: ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, (S. 164–203) S. 169.

17 Vgl. Jörg Baur, *Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch*, in: Baur, *Luther* (wie Anm. 16), (S. 145–163) S. 148–151, Zitat S. 148.

18 Baur, *Christologie im Kontext* (wie Anm. 16), S. 172.

19 Baur, *Christologie* (wie Anm. 17), S. 149.

20 Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*. Band 2: *Theologische Probleme*, Gütersloh 1978, S. 157.

21 Gorski (wie Anm. 2), S. 181.

„O pulchra virgo! Quam omnia in Deum refert“ (WA 1, 78,30). Auch in dieser Theozentrik des Marienlobs folgt Luther der altkirchlichen Bekenntnistradition.

1.2.2 Lutherische Bekenntnisschriften

Ich beziehe mich hier auf die von Melanchthon schlussredigierte *Confessio Augustana* von 1530, auf seine Apologie aus demselben Jahr und auf die Konkordienformel von 1577. Die Lutherschriften können unberücksichtigt bleiben, Luthers Position ist markiert. Die Bekenntnisschriften folgen bezüglich Maria der Alten Kirche und Luther in Christozentrik und Theozentrik.

Die *Confessio Augustana* bezieht sich im Artikel III „Von dem Sohne Gottes“ implizit auf die Gottesmutterchaft und schreibt in Anlehnung an die alte Bekenntnisformel die *unio personalis* von Gott und Mensch in Christus fest. Lateinische und deutsche Fassung weichen übrigens voneinander ab, die lateinische redet ausführlicher von Maria: „*filius Dei assumpserit humanam naturam in utero beatæ Mariæ virginis, ut sint et vere homo, natus ex virgine Maria ...*“ (BSLK 54, 3–8). Die Übersetzung unterschlägt die *assumptio* der menschlichen Natur *in utero*. Zufall? Wohl kaum. Melanchthon hat sie angefertigt. Er hatte bekanntermaßen weniger Interesse an Präzision bezüglich der Person Christi. Christus erkennen war für ihn vornehmlich „seine Wohltaten erkennen, nicht seine Naturen und die Umstände der Inkarnation betrachten“ (*Loci Communes* von 1521)²². Für ihn konzentrierte sich alles auf die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade. In punkto hypostatischer Union konnte und wollte er Luther nicht folgen. Er begnügte sich mit der nominalistischen Theorie einer suppositalen Union der beiden Naturen in Christus, also unzertrennliche Gemeinschaft als Beieinander, in dem die göttliche Natur die menschliche „unterstützt“. Das ist im Bereich der Christologie die innerlutherische Bruchstelle, die immer wieder Kontroversen provozierte und zur Lagerbildung führte. Insofern haben Melanchthons „Umformungen im deutschen Text“ (BSLK XX, Einleitung) der *Confessio Augustana* mit der feinen Nuance Signalcharakter: „Item, es wird gelehrt, dass Gott der Sohn sei Mensch geworden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, und dass die zwei Natur, die göttlich und menschlich, in einer Person also *unzertrennlich vereinigt*, ein Christus seind, welcher wahr Gott und wahr Mensch ist, wahrhaftig geborn...“ (BSLK 54, 2–8).

22 Deutsche Übersetzung zitiert nach Baur, *Christologie* (wie Anm. 17), S. 146.

Die Apologie zur Confessio Augustana nimmt im Artikel XXI „Von der Anrufung der Heiligen“ Bezug auf Maria. Generell gilt, dass „seit Mitte der zwanziger Jahre die Auseinandersetzung um die Gestalt der Gottesmutter entschieden ist. Maria behält aufgrund ihrer biblischen Erfahrungen eine Sonderstellung“²³. Jedoch weichen wieder lateinische und deutsche Version voneinander ab. Melancthon redet von beata Maria, wenngleich dignissima amplissimis honoribus (BSLK 322, 15 und 17). Justus Jonas trägt in seine Übersetzung aus dem Jahr 1531 das Stichwort Theotokos ein (BSLK 322, 15; vgl. XXIII, Einleitung).

Die Konkordienformel Artikel VIII de persona Christi klärt die innerlutherische Differenz und erteilt der nominalistischen Theorie der suppositalen Union eine klare Absage: „wie könnte der Mensch, Marien Sohn, Gott oder Gottes des Allerhöchsten Sohn mit Wahrheit genennet werden oder sein, wenn seine Menschheit mit Gottes Sohn nicht persönlich vereinigt und also realiter ... nichts, sondern nur den Namen Gottes mit ihm gemein hätte? Daher glauben, lehren und bekennen wir, dass Maria nicht ein bloßen, pur lautern Menschen, sondern wahrhaftigen Sohn Gottes empfangen und geborn habe, darum sie auch recht die Mutter Gottes genennet wird und auch wahrhaftig ist“ (Epitome Artikel VIII; BSLK 806, 31–44). Der Haupttext, die solida declaratio, führt weiter aus: „Umb dieser persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen hat Maria, die hochgelobte Jungfrau ... einen solchen Menschen, der wahrhaftig der Sohn Gottes des Allerhöchsten ist, geboren, wie der Engel zeuget, welcher seine Majestät auch in Mutterleib erzeiget, dass er von einer Jungfrauen unverletzt ihrer Jungfräuschaft geboren; darum sie wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau geblieben ist (vere θεοτόκος Dei genitrix et tamen virgo mansit) (BSLK 1024, 30–41)²⁴.

Die Konkordienformel bündelt „die im Anschluss an Luther ausgebildete Lehre zum vorläufigen binnenlutherischen Konsens“²⁵. Diese Fassung des Christusverständnisses einschließlich Marienlob und -bekenntnis avancierte in den Jahren nach 1577 zum „spezifische(n) Identitätsmerkmal der sich ausbildenden lutherischen Konfessionskirche“²⁶. Die Zustimmung wurde „unabdingbares Moment der Kirchenzugehörigkeit für Theologen und Pfarrer, für die politische Elite und kulturelle Multiplikatoren“.

23 Maurer, Kommentar (wie Anm. 20), S. 157.

24 Vgl. Jörg Baur, Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott, in: Baur, Luther (wie Anm. 16), S. 117–144.

25 Baur, Christologie im Kontext (wie Anm. 16), S. 169.

26 A. a. O., S. 168. Nachfolgendes Zitat ebd.; gerafft.

1.2.3 Lutherische Orthodoxie

Die Christologie blieb bis zum ersten Drittel des 17. Jahrhunderts „der am intensivsten bearbeitete theologische Topos“²⁷. Die konkordistische Theologie selbst drängte über die Konkordienformel hinaus zu einer eindeutigen Fassung der Christologie und gewann ihre endgültige Gestalt nach 1600 „unter Abarbeitung am Medium der erneuten Metaphysik“²⁸. Schon 1578 ist bei Theologen bereits eine Ermüdung in dieser Angelegenheit festzustellen, wird die Forderung nach Paradigmenwechsel laut.²⁹ Andere, die nach bestem Wissen und Gewissen das Fähnlein Lutheri führten, machten nolens volens Rückzüge, wie zum Beispiel die Württemberger um Jacob Andreae, den Mitautor der Konkordienformel, und Lucas I. Osiander mit ihrem „gemäßigten Ubiquismus“³⁰. Maria spielte in diesen Überlegungen insofern eine zentrale Rolle, als gefragt wurde, ob man zu glauben, lehren und bekennen bereit war, dass Christi Menschheit auch im Stand der Erniedrigung an der Weltgegenwart Gottes teilhaben sollte, und zwar schon in utero beatae Mariae virginis. Beim Maulbronner Gespräch 1564 hatte Jacob Andreae „lauter und rund darauff geantwortet: Nein!“ Erst die Tübinger Theologen Theodor Thumm und Lucas II. Osiander, die sich 1619/20 am Widerspruch der Lutheraner in Gießen abarbeiteten, überwandern mittels ontologischer Reflexion dieses Defizit an christologischer Aussage.³¹ Am Ende stand der unversöhnliche Dissens zwischen den Lutheranern in Tübingen einerseits, in Gießen und Kursachsen andererseits.

1.3 Die Niedrigkeit der Magd –

„Maria kann gar nicht genug verachtet werden“

Der zweite Teil der Lutherschen Kontradiktion soll uns leiten bei der Darstellung der re-formatorische Besinnung auf Herkommen, Stand und exemplarische Bedeutung Marias.

27 A. a. O., S. 171.

28 Ebd.

29 Vgl. a. a. O., S. 194 mit Anm. 108.

30 Vgl. Jörg Baur, Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie. Einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit, in: Baur, Luther (wie Anm. 16), (S. 204–289) S. 213–217, Zitat S. 214.

31 Vgl. Baur, Auf dem Wege (wie Anm. 30), S. 264, die 4 Punkte zur Allgegenwart Gottes im Stand der Erniedrigung als Entgegnung der Tübinger auf den Giessener Balthasar Menzer.

1.3.1 respexit humilitatem ancillae suae

In seiner Magnificat-Auslegung von 1521 folgt Luther der Selbstbezeichnung Marias als Magd und deutet humilitas dem historischen Schriftsinn entsprechend als Niedrigkeit, was Herkommen und Stand betrifft. Sie ist „schlichtes Mägdlein“ (WA 7, 549,5) und „arme Bürgerstochter“ (549,3), die „ohne Zweifel nicht mehr gewesen (ist), denn jetzt eine arme Hausmagd ..., die da tut, was man sie im Hause heißt“ (549,5–7). Maria ist so vulgär, dass sie bestimmt oft gering geachtet oder gar verachtet wurde. Von diesem „armen Dirnlein“ (549,26f) wird Christus geboren. Nachdem Gott so Großes an ihr getan hat, behält sie diese Schlichtheit, „schafft im Haus wie vorhin, melkt die Kühe, kocht, wäscht Schüssel, kehrt, tut wie eine Hausmagd oder Hausmutter tun soll ... Sie ist unter anderen Weibern und Nachbarn gehalten nichts Höheres, denn vorhin, sie hats auch nicht begehrt, ist eine arme Bürgerin geblieben unter dem gemeinen Haufen“ (575,17–22). Von Lukas 1,48f her wagt Luther den Rückschluss auf Stand und Herkommen ihrer Eltern. Auch sie müssen arm, verachtet und gering gewesen sein. Wie auch immer: solch ein wundersames Wesen ist sie gewesen: Gottesmutter und Magd in einem. „Wie sind da so große Dinge verborgen unter solch geringer Gestalt!“ (575,23f).

Dieser Ausruf des Erstaunens macht deutlich: Luther hat kein Interesse an der Niedrigkeit an sich. Es geht um re-formatio, Rückformung des Marienbildes und der Marienfrömmigkeit vom Evangelium her. Alles, was nicht in der Schrift begründet oder von Gott geboten ist, wird „eliminiert“³².

1.3.2 receptrix non operatrix

Luthers Kritik trifft einzig den abusus in der Marienverehrung.³³ Maria soll über alle Ehre als Gottesmutter nicht zur Abgöttin stilisiert werden, was sie selber nicht will (WA 7, 574,34f). Deshalb verabschiedet Luther die Legendentradition von Maria als reicher Frau adligen Geblüts³⁴ und drängt die Vorstellung bzw. ihre Verehrung als Himmelskönigin zurück. Maria ist durch und durch Empfangende, in aller Niedrigkeit einzig „Gottes fröhliche Herberge“ (WA 7, 555,27). Am 15. August 1516 erläutert er dies mit der Formel „receptrix non operatrix“. „Nicht brüstet sie sich eines Verdienstes, kein Werk, sie bekennt sich nur als Mutter und Empfängerin guter Werke,

32 Gorski (wie Anm. 2), S. 109.

33 Vgl. a. a. O., S. 91, S. 156.

34 A. a. O., S. 109–111.

nicht als Täterin“ (WA 1, 77,31f)³⁵. Wird auf diese Weise unterschieden, kann Maria mit allen Lobtiteln besungen werden. Sie sind dann ein Lobpreis auf Gott selbst (vgl. WA 78, 1f). Ein Beispiel für angemessenes Marien-Lob gibt Luther in der Magnifikat-Auslegung: „O, du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie bist du so gar nichts und gering, verachtet gewesen, und Gott hat dich doch so gar gnädiglich und reichlich angesehen und große Ding in dir gewirkt; du bist derselben ja keines würdig gewesen, und ist über alle dein Verdienst weit und hoch die reiche, überschwängliche Gnade Gottes in dir. O, wohl dir! Selig bist du ..., die du einen solchen Gott gefunden hast“ (WA 7, 568,11–18).

1.3.3 „Ich mag Marien Brüste nicht“ – der soteriologische Vorbehalt

Der Bruch mit der zeitgenössischen Marienfrömmigkeit erfolgte vor allem im Bereich der Soteriologie. 1537/38 äußert sich Luther zu einem Bild, das Maria darstellt, wie sie das Christuskind an ihren Brüsten trinken lässt. Vor ihr kniet Bernhard von Clairvaux und betet sie an. Luther kommentiert: „Ach, was haben wir der Marien Küsse gegeben, aber ich mag Marien Brüste noch Milch nicht, denn sie hat mich nicht erlöset noch selig gemacht“ (WA 46, 663,35f). Luther schildert in autobiographischen Zeugnissen, wie er als Mönch sein Herz an Maria gehängt (WA 47, 644,7), Christus als Richter, Maria als Gnadenstuhl angebetet hat (WA 30 II, 299,23f). Maria sei für ihn diejenige gewesen, „da man allen Trost und Zuversicht auf setzen sollte, item, dass sie uns in allen Nöten erretten könnte“ (WA 16, 74,15–18). Nach dem Degenunfall 1503 habe er ausgerufen: „O Maria hilf! da war ich ... auf Mariam dahingestorben“ (WA.TR 1, 119). Ausdruck dieser Theologie und Frömmigkeit ist die Darstellung und Verehrung Marias als Schutzmantel-Madonna. Die ist ihm nach der reformatorischen Wende verdächtig, weil die Menschen vor dem zum Richter stilisierten Christus unter den Schutz Marias fliehen (WA 47, 276,7–27; 310,15–18).

„Der entscheidende Defekt, den Luther an seiner eigenen Marienverehrung entdeckt hat, ist die falsche Zuordnung von Christus und Maria im Heilsgeschehen. Gegen diese falsche Zuordnung allein richtet sich seine Kritik“³⁶. Mit Vehemenz wendet er sich gegen jegliche Mittlerstellung Marias im Heilsgeschehen, im Gegenzug wird alles exklusiv auf Christus bezogen, gerade auch in der Gebetspraxis.

35 *Nihil sui iactat meriti, nullus opus, tantum se passivum confitetur matrem et recipientem bonorum operum, non operatricem.*

36 Gorski (wie Anm. 2), S. 93.

1.3.4 Maria als „Fürbitterin“

Für die Gebetspraxis braucht Maria trotz des soteriologischen Vorbehalts nicht gänzlich verloren zu gehen. Luther übt sich wieder in der Kunst des Unterscheidens. Maria soll „keine Fürsprecherin, sondern Fürbitterin“ sein (WA 10 III, 322,18): „Gern will ich sie haben, dass sie für mich bitt, aber dass sie mein Trost und Leben sei, will ich nicht, und dein Gebet ist mir gleich lieb als das ihre. Wieso? Wenn du glaubst, dass Christus gleich als wohl in dir als in ihr wohnt, kannst du mir als wohl helfen als sie. Drum halt du die Ehr der lieben Heiligen gleich der, mit welcher wir einander schuldig sind zu ehren“ (18–22). Die Heiligkeit Marias ist vom Verständnis der Gemeinde als *communio sanctorum* ein Prädikat propter Christum, sofern Christus in seinen Heiligen wohnt. Nur dann, aber dann gewiss kann Fürbitte helfen. Luther geht noch weiter und schließt die verstorbenen Heiligen ein, die Adressaten der traditionellen Heiligenverehrung. So kann es helfen, Maria anzurufen. „Anrufen soll man sie, dass Gott durch ihren Willen gebe und tue, was wir bitten, also auch alle anderen Heiligen anzurufen sind, dass das Werk ja ganz allein Gottes bleibe“ (WA 7, 575,1–3). In diesem Sinne sind die Stellen zu Beginn und am Ende der Magnifikat-Auslegung unproblematisch, „die zarte Mutter Gottes wolle mir erwerben den Geist, der solchen ihren Gesang möge nützlich und gründlich auslegen“ (WA 7, 545,27–29; vgl. 601,19f).

So kann sich Luther wiederholt auch für die Beibehaltung des Ave Maria mit dem „ora pro nobis“ aussprechen.³⁷ Strittig ist allenfalls das „gratia plena“³⁸. Im Septembertestament von 1522 übersetzt er das griechische „kecharitomene“ mit „holdselig“ (WA.DB 6, 210) – ein Eingriff an zentraler Stelle der Volksfrömmigkeit. Prinzipiell gilt: Wer den rechten Glauben hat (*bonam fidem*), will heißen: die Kunst der Unterscheidung zwischen Fürbitterin und Fürsprecherin übt und den soteriologischen Vorbehalt bedenkt, spricht das Ave Maria ohne Gefahr (*sine periculo*)³⁹. Das ältere Luthertum ist Luther in dieser Kunst der Unterscheidung nicht gefolgt und zur Gefahrenabwehr restriktiv verfahren. Damit ging die Anrufung Marias zwecks Fürbitte verloren.

37 WA 10 II, 408; Bethüchlein von 1522. WA 17 II, 409; Festpostille von 1527 zum Tag der Verkündigung Marias. WA 27, 232; Predigt vom 1. Juli 1528.

38 Vgl. Gorski (wie Anm. 2), S. 158–161.

39 Vgl. WA 11, 61,28–32: Ita faciendum cum cultu Mariae, ut fidei assuescamus et proximis inserviamus, alias nihil perficitur, nisi fide firma in deum et charitate in proximum. Qui ergo bonam fidem habet dicit Ave Maria sine periculo, qui vacillat in fide, sine discrimine salutis suae non potest Ave Maria dicere.

1.4 Maria als Vorbild und Beispiel

„Nicht unser Vertrauen sollen wir auf Maria setzen, aber im Herzen entsteht eine große Liebe zu Maria, an deren Beispiel wir so großen Trost gewinnen können“, formuliert Horst Gorski⁴⁰ im Anschluss an Luthers Magnifikat-Auslegung und bringt die Bedeutung Marias für Liturgie und Frömmigkeit auf den Punkt.

- Maria ist trostreiches Beispiel: Gott hat sie in ihrer Niedrigkeit angesehen und Großes an ihr getan. Das „respexit“ wird zum Evangelium für den Christen.⁴¹ Maria ist darin das „allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes“ (WA 7, 565,19).
- Maria ist ein rühmliches Beispiel christlicher Demut. Als Begnadete und hochgelobte Mutter Gottes fordert sie keine Ehre, überhebt sich nicht und geht hin wie zuvor, um im Haus zu schaffen, als wäre nichts passiert. Sie will keine Abgöttin sein (WA 7, 574,35). Wenn ein Christ gelobt wird, soll er „hier der Mutter Gottes Exempel fassen und je mit diesem Vers bereit sein darauf zu antworten: O, Herr Gott, das Werk ist dein, das da gelobt wird, lass auch den Namen dein sein; nicht ich; Herr, sondern Du hast dies getan!“ (576,15–19). Jeden Ehrerweis sollen wir „Gott heimtragen“ (27f) – Gott zur Ehre, dem Nächsten zum Nutzen (WA 11, 14,19f).⁴²
- Maria ist ein Vorbild für den Glauben. Sie vertraut dem Engelswort und antwortet vorbehaltlos „fiat“: mir geschehe, wie du gesagt hast, Lukas 1,38.⁴³
- Maria ist ein Vorbild, Gott zu loben und zu danken. Von ihr kann man das Magnificat nachsingen lernen (WA 36, 207,1–18).⁴⁴
- Maria ist ein Urbild für die Kirche. „Aller äußeren Niedrigkeit zum Trotz und unter ihr als unter dem Gegenteil des Kreuzes verborgen, ist sie die Heilige, weil Gott sie so ansieht. Die wahre Kirche ist nicht sichtbar, nur glaubbar, so wie die Vernunft in Maria nicht die Mutter Gottes sehen würde, sondern die arme verachtete Magd“⁴⁵. Die Barm-

40 Gorski (wie Anm. 2), S. 64.

41 Vgl. a. a. O., S. 110f.

42 Deo in honorem et proximo ad utilitatem.

43 Vgl. Gorski (wie Anm. 2), S. 144–147.

44 Vgl. a. a. O., S. 156.

45 Gorski (wie Anm. 2), S. 167, mit Bezug auf WA 40 II, 521,25; WA 34 I, 27,11f; WA 38, 208,19f.

herzigkeit, die Gott ihr zuteil werden lässt, ist der Trost der Kirche (vgl. WA 49, 497,24–498,25). Luther kann analog zu Maria auch von der „Magd Kirche“ sprechen (WA 50, 626,18).

2. Maria im Kirchenjahr

Nach den biblisch-reformatorischen Grundentscheidungen des lutherischen Christentums bezüglich Maria machen wir uns auf Spurensuche in der Liturgie. Die erste Frage gilt den Marienfesten, was in der Kirche Lutherscher Reformation aus ihnen geworden ist, die zweite Frage den Zeiten und Orten, wo und wie Maria im Gottesdienst thematisiert wird.

2.1 Marienfeste im Kirchenjahr

2.1.1 Die „Erneuerte Agende“ von 1990 und das „Evangelische Gottesdienstbuch“ von 1999

Die „Erneuerte Agende“, der Vorentwurf eines gemeinsamen Gottesdienstbuchs für lutherische Kirchen im deutschen Sprachraum, wie jetzt auch das „Evangelische Gottesdienstbuch“⁴⁶ erwähnen drei Marienfeste im Liturgie-
teil „Die unbeweglichen Feste und Gedenktage der Kirche“: 2. Februar „Tag der Darstellung des Herrn – Lichtmess“ (EA 338f, EGB 424f), 25. März „Tag der Ankündigung der Geburt des Herrn“ (EA 340f, EGB 426f) und 2. Juli „Tag der Heimsuchung Mariae“ (EA 346f, EGB 432f). Von den sechs Marienfesten sind nur diese, aber immerhin diese drei verzeichnet.⁴⁷ Alle drei Tage haben als biblisches Votum Galater 4,4.

46 Erneuerte Agende. Vorentwurf. Herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Bielefeld 1990. Nachfolgend als EA mit Seitenangabe im Text zitiert.

Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Herausgegeben von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999. Nachfolgend als EGB mit Seitenangabe im Text zitiert.

47 Joachim Stalman, Mitglied der „Arbeitsgruppe Erneuerte Agende“ (vgl. EA 11), berichtete März 1997 im Schreiben an den Verfasser dieses Marien-Beitrags, die

- **Darstellung/Lichtmess** nennt als Psalmlesung das Gotteslob aus Psalm 146,2, alternativ Psalm 103,1–4. Das Gebet des Tages wendet sich an Christus (vgl. EA 339; EGB 425). Evangelium des Tages ist gemäß Perikopenordnung⁴⁸ Lukas 2,22–35, Reinigung Mariae/Simeon.
- **Ankündigung der Geburt des Herrn** nennt als Eingangspsalme Elisabeths Seligpreisung der Maria, Lukas 1,45, alternativ den Lobgesang der Hanna, I Samuel 2,1f.4.7 (EA 341; EGB 426f). Evangelium des Tages ist gemäß Perikopenordnung die Ankündigung des Engels, Lukas 1,26–38.
- Das Proprium für **Heimsuchung Mariae** entspricht dem Tag der Ankündigung der Geburt. Evangelium ist gemäß Perikopenordnung das Magnifikat mit Rahmen, Lukas 1,39–56. Beim *Gebet des Tages* weichen Entwurf und Endfassung voneinander ab. In der „Erneuernten Agende“ wird auf jene Gebete am ersten Weihnachtstag verwiesen, die die Menschwerdung des Sohnes Gottes bzw. Gottes erlösende Heimsuchung in Christus thematisieren (EA 159f), bzw. alternativ auf das Gebet an Heimsuchung Mariae mit der ausdrücklichen Erwähnung Marias als Christotokos/Theotokos: „Allmächtiger Gott, du hast die Jungfrau Maria zur Mutter deines Sohnes erwählt und damit deine Liebe zu den Armen, Niedrigen und Verachteten kundgetan. Gib, dass auch wir uns in Demut deinem Worte auftun und deine Wunder preisen. Durch deinen Sohn, der mit dir und dem Heiligen Geiste lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (EA 347). Das „Evangelische Gottesdienstbuch“ führt ein eigenes, neu aufgenommenes Tagesgebet auf: „Ewiger Gott, einst hast du deinen Engel zu Maria gesandt, ihr zu verkündigen, dass *durch sie dein ewiges Wort Mensch würde, uns zu erlösen*. Gib uns, wie Maria deine Gnade und Liebe zu empfangen in Demut und Vertrauen, dass alle Welt den Heiland erkenne und dich preise. Das bitten wir durch ihn, Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir und dem Heiligen Geist – *ein wahrer Gott* – lebt und regiert in Ewigkeit“ (EGB 427; Kursiv-Druck durch mich). Maria wird als Empfängerin der Gnade Gottes genannt und als

Arbeitsgruppe erwäge, die Formulare im „Evangelischen Gottesdienstbuch“ nicht mehr vollständig auszustatten, eventuell auch den 25. März aus dem Proprium ganz zu streichen. Damit solle dem Tatbestand Rechnung getragen werden, dass die Marien-tage in evangelischen Gemeinden kaum mehr begangen würden. Von der Streichung hat man jedoch Abstand genommen, die Tagesgebete sind sogar überarbeitet und um Alternativen erweitert worden.

48 Perikopenbuch. Mit Lektionar. Herausgegeben von der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, Hannover ³1986.

Leitbild für Demut und Glaube („fiat“!) erinnert. Die Mutterschaft indes bleibt explizit unerwähnt. Sie erschließt sich allenfalls im Rückschlussverfahren: Durch Maria wird das ewige Wort Mensch. Wenn dieses ewige Wort in Anknüpfung an die Ausführungen über den Logos im 1. Kapitel des Johannes-Evangeliums als Jesus Christus zu identifizieren und dieser Jesus Christus gemäß der ebenso untypischen wie sperrigen Ergänzung der trinitarischen Schlussformel des Gebets „wahrer Gott“ ist, dann impliziert dies die Gottesmutterschaft Marias. Aber das wirkt sehr verschlüsselt und kompliziert, ist alles andere als zwingend und scheint auch nicht gewollt. Insofern macht das „Evangelische Gottesdienzbuch“ an dieser Stelle und für den Marien-Gedenktag gegenüber dem Entwurf von 1990 einen deutlichen Rückzieher. Beim Tagesgebet ist die Version des Entwurfs modifiziert durch einzelne Weglassung und Hinzufügung. Erhalten geblieben ist hingegen die Nennung der Gottesmutterschaft (EA 347; EGB 433). Dem Gebet ist eine weitere Alternative beigegeben, die in Bezugnahme auf das Evangelium Maria und Elisabeth leitbildhaft als „mit heiligem Geist erfüllt“ nennt: „voller Freude besingen sie deine wunderbaren Taten“ (EGB 433). Und entsprechend die Bitte: „Gib uns Teil an ihrer Freude“. In Hinblick auf Theotokos/Christotokos, trägt das nichts aus. Anders hingegen das Tagesgebet am 4. Advent, auf das im Weihnachtskreis einzugehen ist.

2.1.2 Luther und die Marienfeste

Sowohl die reduzierte Anzahl der Marientage als auch ihre Ausgestaltung als Christusfeste gehen auf Luther zurück. Erörtert werden sie von ihm vornehmlich in Predigten zu den Marientagen.⁴⁹ Darstellung, Ankündigung und Heimsuchung sollen als biblisch begründete Tage bleiben.

- Am Tag der Darstellung 1516 übt Luther „historische“ Kritik an der kirchlichen Tradition, geht auf den Zusammenhang von heidnischem Lichterfest und Reinigung Mariae ein. Die Lichtprozession lehnt er ab, weil sie seiner Meinung nach Maria gnädig stimmen solle. Nur der Glaube an Christus sei heilsam (vgl. WA 1, 131,1f).
- Am Tag der Ankündigung 1523 predigt Luther, der Tag habe für ihn zwei Schwerpunkte: die Gnade der völlig unverdienten Gabe des Heiligen Geistes und die gläubige Antwort Marias. Durch ihr Vorbild solle „zum Glauben gereizt werden“ (WA 17 II, 399,9f). 1539 ist die Inkar-

49 Vgl. Gorski (wie Anm. 2), S. 70–83.

nation Gottes in Christus sein Thema. Die Aussagen über Maria stellt er in den Zusammenhang mit der altkirchlichen Bekenntnistradition. Die wahre Gottesmutterchaft Marias garantiere die wahre Menschheit. Die Menschheit sei soteriologisch relevant: „Wenn wir nicht einen und denselben vom Fleisch bekleidet glauben, dann ist er nicht der Heiland“ (WA 47, 706,25f).

– Am Tag der Heimsuchung Mariae 1516 plädiert Luther dafür, den Tag im Gefolge Marias zu einem Lob- und Dankfest für Gott umzugestalten: *purissima cultrix Dei est beata virgo* (WA 1, 61,8). 1532 predigt er über Marias vorbildliche Demut: „es ist alles unsers Herrn Gottes Gab“ (vgl. WA 36, 210,10–28). An Maria solle man „das Magnificat nachsingen lernen“ (207,8f).

Die Festtage Empfängnis, Geburt und Himmelfahrt Marias will Luther 1522/23 abgeschafft wissen. Sie haben „kein Zeugnis in der Schrift“ (WA 52, 681,11). Aus Gründen der Rücksichtnahme auf religiöse Gefühle sollen sie „noch ein Weilchen“ geduldet werden (vgl. WA 12, 35–37; Von Ordnung des Gottesdiensts in der Gemeinde, 1523).

– Zur Himmelfahrt Marias äußert Luther sich 1544, man könne nicht ausschließen, dass sie stattgefunden habe, aber sich ihrer nicht sicher sein (WA 52, 681,27–29). Deshalb solle man Maria nicht anrufen. Und eine weitere Problemanzeige: die Himmelfahrt Mariae tendiere im Kern dazu, die Mutter dem Sohn „gleichzumachen“ (29–31). Seit 1524 hat Luther am 15. August nicht mehr über die Himmelfahrt Marias gepredigt.

– Am Tag der Geburt Marias 1522 setzt sich Luther allgemein mit der Marienverehrung auseinander, sie habe wie der Lobpreis der Heiligen ihr Recht. Maria um Fürbitte anzurufen, sei legitim, Trost und Leben gebe sie aber nicht. Deshalb sei „wohl für zu sehen, dass sie recht geehrt werde“ (WA 10 III, 17–23).

– Zum Tag der Empfängnis Mariae enthält die Festpostille von 1527 eine Predigt, die auf die Erbsünde als klassisches Thema des Tages eingeht. In der Explikation folgt sie Augustin. Für die Erbsündlosigkeit Marias wird zuletzt ein indirekter Schriftbeweis aus Lukas 1,42 geführt: wer gebenedeit sei, müsse mit göttlicher Gnade begabt und also erbsündlos sein (WA 17 II, 288,35–289,1). Im übrigen gilt die besondere Empfängnis als ein Exklusivum Christi.

2.1.3 Älteres Luthertum

Das ältere Luthertum ist Luther in Anzahl und Ausgestaltung der Marien- tage größtenteils gefolgt. Die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhundert geben Zeugnis davon.⁵⁰ Vielerorts, vor allem in Süddeutschland, wurden Gottesdienste am Vormittag und zur Mittagszeit gefeiert,⁵¹ in Pommern sogar der Wochengottesdienst mit Abendmahl.⁵² Der Tag der Ankündigung wurde, sofern er in die Stille Woche vor Ostern fiel, als Freudenfest auf Palmarum verlegt,⁵³ in Schwäbisch Hall generell aus der Passionszeit auf den 15. August, nachdem der Tag Mariae Himmelfahrt fallengelassen worden war.⁵⁴ Geburt und Himmelfahrt Marias stehen in einigen Territorien „noch ein Weilchen“ auf dem Festtagskalender, bevor sie später nicht mehr erwähnt werden, so in Brandenburg nach 1540 bis 1572.⁵⁵

Die liturgische Praxis der Marien- tage findet ihren Niederschlag in der Gestaltung der Gesangbücher. Exemplarisch sei ein Beispiel aus Kursachsen angeführt: „Das Andächtig-singende Evangelische Zion. Oder vollständiges Gesangbuch“ aus der Zeit nach 1709.⁵⁶ Es enthält unter Nr. 153–161 Lieder „Auf das Fest Reinigung Mariae“, unter Nr. 162–172 „Auf das Fest Mariae Verkündigung“, unter Nr. 459–463 „Auf das Fest der Heimsuchung Mariae“. Gattungsmäßig sind dies Erzähllieder nach den Evangelien des Tages, Magnifikat-Gesänge und Christus-Hymnen, einzelne Strophen zum Teil mit Bußliedcharakter. Luthers Sprachregelungen werden übernommen: im Engelsgruß: „Sey begrüßt, Holdselige!“ (Nr. 162,4), im Magnifikat: „Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ (Nr. 461,2). Das gleiche gilt für Luthers Christologie: „O Liebes-Glut! / GOTT ist mein Blut / GOTT ist mein Fleisch und liebster Bruder worden. / O Freundlichkeit! / GOTT in der Zeit, / aus Lieb und Gunst, / tritt in der Menschen Orden“ (Nr.

50 Vgl. Reintraud Schimmelpfennig, Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952, S. 34–37. Außerdem: Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, Göttingen 1921, S. 112–132.

51 Graff, Geschichte (wie Anm. 50), S. 114.

52 Schimmelpfennig (wie Anm. 50), S. 35.

53 Graff, Geschichte (wie Anm. 50), S. 118.

54 A. a. O., S. 126.

55 Ebd.

56 „Das Andächtig-singende EVANGELISCHE ZION oder Vollständiges Gesang-Buch, Welches in sich hält Zwölf Hundert Lieder, Die in denen Chur- und Fürstlich Sächsischen Kirchen, auch andern Orten, gesungen werden ... Zwickau, bey Johann Friedrich Höfem“ – ohne Jahresangabe. Das Gesangbuch enthält nur die Texte, zumeist ohne Autorenangabe, vereinzelt mit Angabe der Melodien, auf die gesungen wird.

163,14). „O Wunder groß! Marien Schoos den großen Gast empfänget“ (Nr. 164,2). Zur hypostatischen Union noch ein Beispiel: „Ist Gott nun offenbaret / im Fleisch, so gläuben wir, / daß der, so uns bewahret, / und segnet für und für, / sey Gott und Mensch zu nennen. / Es lasset sich nicht trennen / der Gott und Mensch allhier“ (Nr. 168,10).

Im 18. Jahrhundert geht man dazu über, die Marienfeste auf die nachfolgenden Sonntage zu verlegen bzw. nur als halbe Feiertage zu behalten. Der Tag Reinigung Mariae wird ab 1754 vereinzelt aufgehoben, andernorts gerät er ohne förmlichen Aufhebungsbeschluss in Vergessenheit.⁵⁷ Der Tag Ankündigung Mariae wird mit Ende des 18. Jahrhunderts vereinzelt unter Beibehaltung in der Perikopenordnung als Feiertag aufgehoben.⁵⁸ Das gleiche findet sich für den Tag der Heimsuchung Mariae. In Württemberg gilt ab 1805, dass eine Predigt gehalten werden solle, vorher und nachher dürfe gearbeitet werden. Für das evangelische Hildesheim, den Residenzort des Bischofs im Bistum Hildesheim, wird 1784 die Verlegung vom Wochentag auf den ersten Juli-Sonntag bestimmt.⁵⁹

Im Blick auf die Marienfeste schreitet der Prozess der „Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen“⁶⁰ voran. Dies steht im Zusammenhang mit einer Umformung des Christlichen in der Zeit von Rationalismus und Aufklärung. Die Christologie und mit ihr die Mariologie erfahren entscheidende Veränderungen: Jesus gilt als exemplarischer Mensch, Maria als exemplarische Mutter.⁶¹ Auch wenn das lutherische Christentum heute dem 18. Jahrhundert darin nicht folgt, so ist der liturgische Schwundprozess nicht von der Hand zu weisen. Der Vorentwurf zur „Erneuten Agende“ von 1990 und das „Evangelische Gottesdienstbuch“ von 1999 markieren dessen aktuellen Stand.

57 Paul Graff, *Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus*, Göttingen 1939, S. 74.

58 A. a. O., S. 75

59 A. a. O., S. 90.

60 Graff, *Geschichte* (wie Anm. 50), und Graff, *Aufklärung* (wie Anm. 57), Titel.

61 Zu Theologie und Kirche im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung vergleiche Emanuel Hirsch, *Geschichte der Neueren Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bände, Gütersloh 1964, vor allem: Band I, Kap. 6–12, zu Gotteslehre, Schriftlehre, Dogmenkritik, kirchengeschichtlichen Fehleinschätzungen und Ethik; Band IV/2, Kap. 36–38, über die Neologen mit ihrer „Vernunftgläubigkeit“. Zu liturgischen Entwicklungen im ausgehenden 18. Jahrhundert vgl. Reinhard Krause, *Die Predigten der späten deutschen Aufklärung (1770–1805)*, (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Band 5) Stuttgart 1965.

2.2 *Maria im Weihnachtskreis*

In der lutherischen Liturgie begegnet Maria schwerpunktmäßig zu Weihnachten. Die Tradition wird gepflegt, in die Entwicklung zeitgenössischer Ausdrucksformen viel kreative Energie investiert.

2.2.1 Lesungen nach der Perikopenordnung

Der 4. Adventssonntag thematisiert Maria gemäß altkirchlicher Perikopenordnung. Evangelium des Sonntags ist das Magnifikat mit Rahmen. Die Predigtreihe III gibt den Engelsgruß und die Ankündigung der Geburt des Herrn vor. Für den 24. Dezember, auf den sich immer mehr der Gottesdienstschwerpunkt zu Weihnachten verlagert – manche reden scherzhaft von „Jahreshauptversammlung“ –, ist in Christvesper und Christnacht die Weihnachtsgeschichte nach Lukas vorgesehen. Am ersten Weihnachtstag wird als Evangelium wieder die Weihnachtsgeschichte nach Lukas gelesen, die Predigtreihe VI gibt Galater 4,4 vor. Die nächste Erwähnung Marias erfolgt am 1. Sonntag nach Weihnachten: im Evangelium Reinigung Marias, als Predigttext in Reihe III die Flucht nach Ägypten. Am 2. Sonntag nach Weihnachten erzählt das Evangelium die Geschichte des Zwölfjährigen im Tempel, an Epiphania die Anbetung der Weisen nach Matthäus 2.⁶² Dies bietet Bezugspunkte, auf die biblische Gestalt der Maria einzugehen, ihren Erfahrungen nachzuspüren, Einzelzüge hervorzuheben, von ihr als Person und/oder im Zusammenhang der Menschwerdung Gottes zu erzählen.

Die Tagesgebete im Vorentwurf der „Erneuerte Agende“ erwähnen Maria vom 4. Advent bis Epiphania überhaupt nicht (vgl. EA 150–174). Anders jetzt das „Evangelische Gottesdienstbuch“. Am 4. Advent schlägt es zwei Gebete vor, wie sie den Mariengedenktagen entlehnt sind.⁶³ Am Epiphania-Tag bietet das „Gottesdienstbuch“ sogar eine bezüglich Gottesmatterschaft schon sehr weitgehende, die „in-utero“-Aussage nur knapp verfehlende Formulierung: „Jesus Christus, Gottes Kind, ... du bist unter uns erschienen, nicht als einer der Mächtigen. Wir sehen dich, Christuskind, auf (!) dem Schoß einer Frau“ (EGB 271). Das ist gegenüber dem Vorentwurf

62 Vergleiche dazu das Perikopenbuch (wie Anm. 48).

63 Vgl. EGB 251: Vorschlag 1: „du hast die Jungfrau Maria zur Mutter deines Sohnes erwählt“ und Stichwort „mit Maria jubeln“. Vorschlag 2: „wie Elisabeth und Maria ... dein Lob gesungen haben“. Vorschlag 3: „Du, Gott der Maria, du bist ein Menschenkind geworden...“

eine erstaunlich Wendung. Sie geht in die einst konfessionsspezifische Richtung lutherischer Mariologie, wie oben im Kapitel 1.2 beschrieben.

Zu den Weihnachtsliedern siehe nachfolgend das Kapitel zur Kirchenmusik.

2.2.2 Krippenspiele

Land auf, Land ab gestalten in der Advents- und Weihnachtszeit Kindergärten, Kindergottesdienstgruppen, Jugendliche und Erwachsene Krippenspiele. Sie präsentieren die Weihnachtsgeschichte im ganzen oder einzelne Abschnitte daraus. Der dramaturgischen Kreativität sind kaum Grenzen gesetzt, Verfremdungen oder ungewohnte Erzählperspektiven an der Tagesordnung. Mit (deutschem?) Hang zur Idylle wird aber meist ein bewusst traditionelles Szenenbild bevorzugt. Für die Kleinkinder mit ihren Eltern gibt es neuerdings und immer mehr Kurzgottesdienste. In diesen sogenannten „Krabbelgottesdiensten“⁶⁴ wird das Krippenspiel oft als Mitmachgeschichte und Stegreifspiel initiiert. Kinder übernehmen pantomimisch diverse Rollen. Überhaupt gehört die Rolle der Maria zu den begehrtesten im Krippenspiel. Ihr Kennzeichen ist Armut und Heimatlosigkeit, Maria gibt sich teils verzagt, teils verwegen zuversichtlich, teils glücklich und stolz. Die Figur lädt in vielfacher Weise zur Identifikation ein. Die Wortwechsel verleihen der Ambivalenz von vordergründiger Armut und hintergründigem Reichtum Ausdruck. Aus der Fülle der Arbeitsmaterialien seien anmerkungswise drei exemplarisch genannt.⁶⁵

Dieser schon vorreformatorische Brauch szenischer Darstellung gerade auch für oder mit Kindern ist ein Reichtum unserer Kirche. Hier wird Weihnachten spielerisch und interaktiv gestaltet, ohne große Kopflastigkeit (bestenfalls), mit Möglichkeiten zur Vielfalt und bei aller Traditionsverhaftung zur Originalität. Im Blick auf Maria ist es eine Herausforderung, ihr Frauenschicksal mit der Neubestimmung von Gott und Mensch in der Einheit des Lebens Jesu Christi zusammenzusehen und dabei das eindimensionale Wirklichkeitsverständnis zu überwinden.

64 Klaus Meyer, *Krabbelgottesdienst. Mit Kleinkindern in der Kirche*, Gütersloh 1991.

65 Andreas Weidle (Hg.), *Komm, wir suchen Bethlehem. Spiele, Bausteine und Anregungen für Advent und Weihnachten. Zum Feiern im Kindergottesdienst, Familiengottesdienst, in Kindergruppe und Schule*, Stuttgart 1987. Peter Hitzelberger (Hg.), *Wo, bitte, geht's nach Bethlehem? Weihnachtsspiele für Gemeinde, Kindergarten und Schule*, Stuttgart 1993. Andreas Benda (Hg.), *Werkbuch Weihnachten. Ansätze – Erzählungen – Texte – Gestaltungsvorschläge – Bastelideen für Weihnachtsfeiern in Familie und Gemeinde*, Giessen/Basel 1989.

3. Maria in der lutherischen Kirchenmusik

Musik spielt in der Kirche Lutherscher Reformation eine große Rolle. Das geht auf Luthers Musikauffassung und sein Bemühen um den sogenannten Luther-Choral zurück. Luther selbst war in Musik ausgebildet und hatte im Kloster Erfahrung mit liturgischer Musik gemacht, für die er ein feines Gespür entwickelte.⁶⁶

Die Musik begreift Luther als Tonsprache und ordnet sie der Grammatik, Rhetorik und Dialektik zu. Sie ist hervorragend geeignet, das Evangelium zu treiben und „ynn schwanck“ zu bringen (WA 35, 474,14; Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch von 1524). Die Musik vermag, mehr als das Wort, zugleich Intellekt und Affekt anzusprechen (vgl. WA 4, 140,31–35), das Evangelium in die Herzen der Menschen zu bringen, zu trösten und aufzurichten (WA 35, 475). Deshalb kommt der Musik nach der Theologie der höchste Rang zu (ebd.). In der anderen Kommunikationsrichtung eignen sich Musik und gesungenes Wort bestens für das Antwortgeschehen des Menschen, sei's lobend, dankend und bekennd (Gloria, Sanctus, Credo), sei's bittend und klagend (Agnus Dei, Kyrie), cantica crucis (vgl. WA 2, 233) – durchaus im Sinne von „seismographischer“ Musik, so in einem anderen Zusammenhang Adornos treffliche Begriffsprägung.⁶⁷

Nach 1521 beginnt Luther, reformatorische Choräle für den Gottesdienst zu formen: „populäre geistliche Dichtung“ und „deutsche geistliche Lieder“⁶⁸, die biblisches Wort, anspruchsvolle dogmatische Aussage und persönliches Zeugnis einfach, verständlich und eingängig zusammenbringen. Luther greift wiederholt auf altkirchliche und mittelalterliche geistliche Dichtung in deutscher oder lateinischer Sprache zurück. Er lehnt sich an sie an oder formt sie um. „Die Aneignung geschah freilich sehr selbstständig und ging nicht selten in eine eigene neue Entfaltung über. Dieses Verfahren, bei der Bibel und auch beim bewährten Überkommenen anzuknüpfen, entsprach ganz Luthers sonstiger Reformationspraxis“⁶⁹. Lyrische Töne klingen selten an, meist herrscht Prosa vor. Im 17. Jahrhundert wird das bei den Choraltexten anders. Wie auch immer, es entwickelte sich der Typ des Lutherchorals. Diese Choräle sorgten und sorgen noch dafür, dass auch Maria in die Herzen gesungen wird.

66 Vgl. Martin Brecht, *Martin Luther* (3 Bde, Stuttgart 1981–1987). Band 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Stuttgart 1986, S. 135.

67 Vgl. Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (1949), Frankfurt 1976.

68 Vgl. Brecht (wie Anm. 66), Bd. 2, S. 132–138.

69 A. a. O., S. 137.

3.1 *Maria in der Choraltradition*

Die reiche Choraltradition seit dem 16. Jahrhundert wird hier nur ausschnittsartig ins Auge gefasst.⁷⁰ Ich konzentriere mich, von wenigen Seitenblicken abgesehen, auf die liturgische Tradition, die im Sammlungs- und Ausscheidungsprozess der Gesangbuch-Editionen erhalten blieb und Eingang gefunden hat ins „Evangelische Gesangbuch“ (EG) von 1993/94, der gemeinsamen Ausgabe für den deutschen Sprachraum.⁷¹

Drei Beobachtungen zum EG-Bestand vorweg. 1. Die Lieder, die sich auf Maria beziehen, bilden keine eigene Sparte. Hier wird liturgisch relevant, dass Maria bei Luther und der Kirche Lutherscher Reformation in die Christologie integriert ist. 2. Maria wird im EG-Bestand der Lieder gar nicht und auch sonst kaum in der Choraltradition direkt angesprochen.⁷² 3. Die Erwähnungen Marias im lutherischen Choral stehen zum überwiegenden Teil im Traditionszusammenhang mit der Alten und Mittelalterlichen Kirche. Deswegen soll zunächst dieser Aneignung nachgegangen werden, die sich als Umformung und Übertragung gestaltete.

3.1.1 Umformung vorreformatorischer Tradition

Luthers Weihnachtslied „Gelobet seist du Jesus Christ“ (EG 23), eins der populärsten überhaupt, nimmt den altkirchlichen Hymnus „Grates nunc omnes reddamus“ aus dem 5. Jahrhundert in der deutschen Übersetzung um 1380 auf. Luther begnügt sich aber mit der ersten Strophe „... dass du Mensch geboren bist, / von einer Jungfrau, das ist wahr / des freuet sich der Engel Schar. / Kyrieleis“. Dem fügt er sechs eigene neue Strophen hinzu, die allesamt christuszentriert sind. Das ist theologisch wie liturgisch nur konsequent. Hier von „entmarianisierter Nachdichtung“ zu sprechen,⁷³ geht

70 Vgl. die Quellensammlungen aus dem 19. Jahrhundert, für das 16. Jahrhundert Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, Band 2–5, Leipzig 1867–1877. Für das 17. Jahrhundert A. Fischer/W. Tümpel, *Das deutsche Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*. 6 Bände, Gütersloh 1904–1911. Vgl. zum Überblick Schimmelpfennig (wie Anm. 50), S. 37–51 und S. 67–73.

71 *Evangelisches Gesangbuch*. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Niedersachsen und für die Bremische Evangelische Kirche, Hannover/Göttingen 1994. Nachfolgend zitiert als EG mit Liednummer im Text. Zum Aufbau des EG: Stammtitel für alle Landeskirchen Nr. 1–535. Regionale Anhänge Nr. 536ff.

72 Schimmelpfennig (wie Anm. 50), S. 46f, zitiert zwei Beispiele aus Wackernagel (wie Anm. 70).

73 So Gorski (wie Anm. 2), S. 27, Anm. 10.

meines Erachtens zu weit. Strophe 3 bietet immerhin ein starkes Stück Mariendichtung, die die Neubestimmung von Gott und Mensch in der Einheit des Lebens Jesu expliziert: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, / der liegt in Marien Schoß; / er ist ein Kindlein worden klein, / der alle Ding erhält allein. / Kyrieleis“.

Luthers Trinitätslied „Gott der Vater steh uns bei“ (EG 138) formt das Heiligenlied „Sancta Maria steh uns bei“ unter „Betonung des Glaubens an Gott allein“⁷⁴ theozentrisch um.

3.1.2 Muttersprachliche Übertragung vorreformatorischer Tradition

Für das Adventslied „Nun komm der Heiden Heiland“ überträgt Luther den altkirchlichen Hymnus „Veni redemptor gentium“, der auf Bischof Ambrosius von Mailand und seine Liedersammlung von 386 zurückgeht. Luther bleibt dicht an der Vorlage und verleiht ihr in schlichten Versen muttersprachlichen Ausdruck: „Nun komm der Heiden Heiland, / der Jungfrauen Kind erkannt, / dass sich wundre alle Welt, / Gott solch Geburt ihm bestellt“. Im EG und den Vorgänger-Gesangbüchern fehlen die ursprünglich 2. und 3. Strophe über die Zeugung aus dem Heiligen Geist, semper virgo und Gott in der schwangeren Maria. Ein Stück Lutherscher Tradition ist ausgeblendet. Sprachästhetische Gründe gegen einen Begriff wie „Weibsfleisch“ könnten den Ausschlag gegeben haben, auch theologische gegen die christologischen Maximalaussagen oder nur sprachliche. Selektion auf Kosten Marias bleibt es allemal. Deswegen hier ein Textauszug aus dem Altbestand: „Nicht von Manns Blut noch von Fleisch, / allein von dem heiligen Geist, / Ist Gotts Wort worden ein Mensch / und blühet ein Frucht Weibs Fleisch. // Der Jungfrau Leib schwanger ward, / doch blieb Keuschheit rein bewahrt, / leucht hervor manch Tugend schon, / Gott da war in seinem Thron“ (WA 35, 430).

Aus dem Gesangbuch-Kanon ebenfalls herausgefallen ist Luthers Weihnachtslied „Christum wir sollen loben schon“. Es geht zurück auf den altkirchlichen Hymnus „A solis ortus cardine“ des römischen Priesters Coelius Sedulius aus dem 5. Jahrhundert. Die Übersetzung ist sehr frei und dichterisch eigenständig geformt. Das christozentrische Lob und der Name Marias sollen durch die ganze Welt schallen: „Christum wir sollen loben schon [= schön] / der reinen Magd Marien Sohn, / soweit die liebe Sonne leucht / und an aller Welt Ende reicht“. Strophe 3 bringt die „in-utero“-Aussage:

74 Brecht (wie Anm. 66), Bd. 2, S. 137.

„Die göttlich Gnad vom Himmel groß / sich in die keusche Mutter goß, / ein Maidlein trug ein heimlich Pfand, / dass der Natur war unbekannt“. Die Aussage vom Weltengott im Kleinkind folgt Strophe 6: „Er lag im Heu mit Armut groß, / die Krippe hart ihn nicht verdroß. / Es ward ein kleine Milch sein Speiß, / der nie ein Vöglein hungern ließ“ (WA 35, 431)⁷⁵.

Weitere Übertragungen Luthers mit Erwähnungen Marias sind die Liedfassung des nizänischen Glaubensbekenntnisses aus dem 4. Jahrhundert „Herr Gott, dich loben wir“ (vgl. EG 183,2), sowie das über Bischof Ambrosius in der Liedersammlung von 386 überlieferte und aus der griechischen Kirche des 3. Jahrhunderts stammende *Te Deum Laudamus* (vgl. EG 19). Wie Cyriak Spangenberg's Übertragung des Osterlieds „Wir wollen alle fröhlich sein“ mit dem Kehrschluss „gelobt sei Christus, Marien Sohn“ (vgl. EG 100,1–5) und Michael Weißes Epiphania-Lied „O lieber Herre Jesus Christ“ (vgl. EG 68,3) bleiben sie dicht an den Vorlagen und sind bezüglich Maria konfessionsunspezifisch. Dicht an der Vorlage bleibt auch Nicolaus Hermann bei der Übertragung des Hymnus „Nunc Angelorum Gloria“ aus dem 14. Jahrhundert. Er übersetzt für sein Weihnachtslied „Den die Hirten lobeten sehre“ (vor 1560) allerdings so wortgetreu, dass mit der Aufforderung „Freut euch heute mit Maria / in der himmlischen Hierarchia“ (EG 29,3) eine Reminiszenz an das von Luther theologisch zurückgedrängte Bild von der Himmelskönigin in den Luther-Choral zurückzukehren scheint.

3.1.3 Neuschöpfungen des älteren Luthertums im „Evangelischen Gesangbuch“

Aus Luthers hymnologischer Frühzeit stammt sein Bekenntnislied „Nun freut euch lieben Christen g'mein“ von 1523. Es zeichnet sich durch autobiographische und bekenntnishafte Züge aus und nimmt auf Maria Bezug: „Der Sohn dem Vater g'horsam ward / er kam zu mir auf Erden / von einer Jungfrau rein und zart; / er wollt mein Bruder werden. / Gar heimlich führt er sein Gewalt, / er ging in meiner armen G'stalt, / den Teufel wollt er fangen“ (EG 341,6). Maria garantiert hier das soteriologisch relevante *vere homo* und steht für die kryptische Präsenz des Welten- und Erlösergottes ein. Desgleichen, nur anders formuliert, in Luthers beiden eigenen Strophen zum Abendmahlslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet“: „nahmest mensch-

75 In der orthographisch modernisierten Fassung zitiert nach der sogenannten „Braunschweiger Ausgabe“: Luthers Werke. Herausgegeben von Buchwald, Kawerau, Köstlin und anderen. Band VIII: Lieder, Tischreden, Briefe. Berlin ³1905, S. 51.

lichen Leib an / der von deiner Mutter Maria kam“ (214,2). Auf dieser Linie liegen ferner Sebald Heydens Passionslied „O Mensch, beweine dein Sünde groß“ von 1530 (EG 76,1) und Johann Freders Tauflied von 1555: „Ach lieber Herre Christ, / der du ein Kindlein worden bist, / von einer Jungfrau rein geboren, / dass wir nicht möchten sein verloren“ (EG 203,1).

Luthers „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ ist 1535 ursprünglich für ein Krippenspiel mit Kindern entstanden. Luther fand diese vorreformatorische Sitte vor, sie wurde beibehalten und inspirierte den Wittenberger Reformator zum heute wohl populärsten Weihnachtschoral. Dieser entfaltet die Botschaft des Weihnachtsengels: „ich bring euch gute neue Mär [= Nachricht]“, so die Exposition Strophe 1. Dann wird gesagt, wer dieses kleine neugeborene Kind ist und was es will: „Euch ist ein Kindlein heut geborn, / von einer Jungfrau auserkorn, / ein Kindelein so zart und fein, / das soll eur' Freud und Wonne sein. // Es ist der Herr Christ unser Gott, / der will euch führn aus aller Not, / er will euer Heiland selber sein, / von allen Sünden machen rein“ (EG 24,2f). Die christologische Zuspitzung im mittlerweile konfessionsspezifisch gewordenen Sinne findet sich in Strophe 6 und 9: „So merket nun das Zeichen recht: / die Krippe, Windelein so schlecht, / da findet ihr das Kind gelegt, / das alle Welt erhält und trägt. // ... Ach Herr, du Schöpfer aller Ding, / wie bist du worden so gering, / dass du da liegst auf dürrem Gras, / davon ein Rind und Esel aß“. Zusammen mit der Melodieerfindung Luthers (wohl in Anlehnung an einen sogenannten „Gassenhauer“) ist dies ein hymnologisches Glanzstück, das sich bis heute seine Frische bewahrt hat – inklusive Bekenntnis zu Maria als der Mutter des alles erschaffenden, erhaltenden und tragenden Gottes.

Im „Evangelischen Gesangbuch“ sind zwei weitere verwandte Weihnachtslieder dieser Art aus dem 17. Jahrhundert zu finden: Johann Olearius' „Wunderbarer Gnadenthron“ von 1665 auf eine Melodie aus dem 15. Jahrhundert (EG 38,1) und Paul Gerhardts „Wir singen dir Immanuel“ von 1653 nach der Melodie von Luthers „Vom Himmel hoch“, im Niedersächsischen Anhang zum EG die Nummer 541,1. Hier wird Christus angesprochen: „du Himmelsblum und Morgenstern, / du Jungfraunsohn, Herr aller Herrn“. Die Erwähnung Marias gerät so verknüpft, als solle Maria liturgisch noch einmal der Raum in der Herberge verweigert werden. Dieser Eindruck verdichtet sich, wenn man bedenkt, dass Gerhardts „Immanuel“ in der ursprünglichen Fassung eine wunderbare „Marienstrophe“ hat: „Du kehrst in fremder Hausung ein, / und sind doch alle Himmel dein, / trinkst Milch aus deiner Mutter Brust / und bist doch selbst der Engel Lust“. Wann und von wem diese Strophe unterschlagen wurde, müssten Gesangbuchspezialisten sagen. Auch von Olearius gibt es noch andere als die in EG 38 genannten

Verse: „O Wunder groß! / Marien Schooß / Hat heut das Heyl umbgeben. / Den grossen Held, / der all erhält / der Menschen Trost und Leben“⁷⁶.

3.1.4 Neues von Maria im „Evangelischen Gesangbuch“

Friedrich Heinrich Rankes Weihnachtslied „Herbei, o ihr Gläubigen“ von 1826 steht in der Bekenntnistradition der Alten Kirche. Seine Verse sind aufgrund der König-Metapher einer Majestätshuldigung zu vergleichen. Freilich: die Ruhe in Marien Schoß lässt eher an ein Schäferstündchen im romantischen Stil jener Jahre denken: „Du König der Ehren, Herrscher der Heerscharen, / verschmäht nicht zu ruhn in Marien Schoß, / Gott, wahrer Gott von Ewigkeit geboren. O lasset uns anbeten“ (EG 45,2). Zwei Credo-Gesänge finden sich im Niedersächsischen Anhang: ein vierstimmiger Satz von 1989 auf das Apostolikum (EG 652) und eine Litanei auf das Nicänum nach Heinrich Kahlefeld von 1972 (EG 653). Über ihre Formelhaftigkeit kommt auch das Schöpfungslied in plattdeutscher Sprache von 1989 nicht hinaus, wenn es von Jesus heißt: „Gott sein Söhn, Marien Kind!“ (EG 621,1). Insgesamt ist die Ausbeute mager. Der Anhang zum Bayerischen Gesangbuch bietet immerhin das Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, o Engel kommt!“ mit dem Kehrvers: „Halleluja! Von Jesus singt und Maria“ (EG 542,1–8). Aber das ist von 1623 und stammt vom Jesuiten Friedrich Graf Spee.

3.2 *Magnificat* im „Evangelischen Gesangbuch“

Es gibt im Regionalteil Niedersachsen eine lateinische Version von 1978 aus Taizé (EG 579) und im Stammteil des Gesangbuchs eine deutsche, die Paul Ernst Ruppel 1938 als Kanon eingerichtet hat (EG 310). Beide folgen dem Bibeltext. Eigenständig entfaltet den Text Erasmus Albers „Mein Seel, o Herr, muss loben dich“ aus den Jahren 1534–53 (EG 308,1–11). Alber folgt der Lutherschen Übersetzung von *humilitas*: „angesehn mein Niedrigkeit“ (EG 308,2), ebenso Fritz Enderlins „Hoch hebt den Herrn mein Herz und meine Seele“ (EG 309) aus dem Jahr 1952, ein Erzählhied auf Maria. Erzählhied und *Magnificat* in einem ist Maria Wolters „Es ist für uns eine Zeit angekommen“ (EG 543; Regionalteil Niedersachsen). Sie hat die erste Strophe als älteres Sternsingerlied aus der Schweiz übernommen. Die zweite

76 Beides zitiert nach Schimmelpfennig (wie Anm. 50), S. 69.

Strophe enthält das Stichwort theotokos: „Es sandte Gott seinen Engel vom Himmel / der sprach zur Jungfrau Maria: / Du sollst Mutter Gottes sein, / Jesus Christ, / Jesus Christ, / Jesus Christ dein Söhnelein“ (543,2). Diese Klarheit und Direktheit vermisst man beim entfaltenen Magnificat des Methodisten-Pfarrers Hartmut Handt von 1985: „Ein Lied hat die Freude sich ausgedacht. / Ein Lied hat die Hoffnung zum Klingen gebracht. / Maria gab ihm Worte und Ton. / Sie pries Gottes Zukunft im Sohn“ (EG 580; Regionalteil Niedersachsen). Handt bleibt hier wie in den Strophen sehr abstrakt. Zum Ende der letzten Strophe lässt Melanchthons Christologie der suppositalen Union grüßen: „Gott trägt ein menschliches Gesicht“.

3.3 *Ave Maria im lutherischen Gottesdienst?*

Noch ein letztesmal zu diesem Thema. Bona fide sine periculo und unverkrampft hat Heinrich Schütz den Engelsgruß in seiner Dialogkomposition vertont.⁷⁷ Er bezieht sich dabei auf die Luther-Bibel. Anders Charles Gounod, der 1854, im Jahr der Dogmatisierung der „unbefleckten Empfängnis Mariae“, den katholischen Langtext über Johann Sebastian Bachs Meditation aus dem „Wohltemperierten Klavier“ legte. Dieser Langtext wird von manchen als problematisch angesehen, die deshalb das Ave Maria aus dem lutherischen Gottesdiensten verbannt sehen möchten.

Dietrich Schuberth, der zu den Kritikern des Ave Maria im evangelischen Gottesdienst gehört, hat recht, wenn er landläufig vorgebrachte Vorbehalte relativiert: Dieses „Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, Jesus“ liege noch auf der durch den biblischen Text vorgegebenen Ebene. Die Anrede „Heilige Maria“ sei für Lutheraner möglich, weil Maria zur *communio sanctorum* gehöre. Die Anrufung der Maria werde aber von der *Confessio Augustana* im Artikel XXI in Frage gestellt.⁷⁸ Immerhin sei zu erwägen, ob dem Ave Maria als einer Variante des Marienlobs Platz in der Evangelischen Kirche gegeben werden könne.⁷⁹ Aber das „ora pro nobis“ gehe nun doch über das übliche Maß der Evangelischen hinaus, die Mutter Gottes zu rühmen. Sie ist „nicht mediatrix (Mittlerin), nicht Paraklet (Anwältin)“⁸⁰. Mit dieser

77 Kleine Geistliche Konzerte II, SWV 333.

78 Dietrich Schuberth, *Ave Maria – Ora pro nobis*. Zur Aufführung von Ave-Maria-Kompositionen in der Evangelischen Kirche, in: *Der Kirchenmusiker*. Zeitschrift des Verbandes evangelischer Kirchenmusiker Deutschlands, Kassel/Berlin, 47. Jahrgang, Heft 3/1996, (S. 101–102) S. 101f.

79 A. a. O., S. 102.

Bitte trete sie in Konkurrenz mit Christus. Sie um Fürbitte zu bitten, sei ein „Symptom für den Verlust des Vertrauens auf Jesus“⁸¹.

Schuberth argumentiert besonnen und differenziert; das hebt ihn wohl-tuend von Pauschalverwerfungen andernorts ab.⁸² Am „ora pro nobis“ scheiden sich wie eh und je die Geister. An dreierlei ist zu erinnern: 1. Luther konnte für Maria als „Fürbitterin“ votieren, schärfte aber den soteriologischen Vorbehalt gegen Maria ein und stellte die Fürbitte Marias auf eine Stufe mit der Fürbitte der Mitchristen. 2. Schon das Ältere Luthertum folgte Luther nicht mehr in der hohen Kunst der Unterscheidung und verfuhr zur Gefahrenabwehr restriktiv. Dazu kommt 3. die Frage nach der Anrufung und Verehrung der toten Heiligen. Luther bejahte, Calvin verneinte. Innerprotestantischer Konsens war und ist schwierig.

Für lutherische Christen sollte aber in evangelischer Freiheit und bona fide möglich sein, souverän und gelassen auch mit dem Langtext des Ave Maria im Gottesdienst umzugehen. Allein die Rücksicht auf die Schwachen im gut paulinischen Sinne ließe es angeraten sein, von Fall zu Fall auf den Vortrag zu verzichten. Im übrigen sollte man von Kreiskantoren und anderen Musikanten erwarten dürfen, dass sie sich einer „kirchlichen Bildungsarbeit“ öffnen, wie es Schuberth von den volkshochschulischen Konsumenten des Ave Maria bei Kasualien fordert.⁸³ Die Kunst der Unterscheidung müsste weit oben auf dem Lehrplan stehen.

3.4 Zeitgenössische Lieder

Die zeitgemäße Gestaltung der Gottesdienste braucht zeitgenössische Lieder, vor allem zu Weihnachten auch die von oder über Maria. Gefragt sind die frischen Wendungen und originellen Formulierungen: Magnifikat im popularmusikalischen Gewand, unterhaltsame Erzählung und einfühlsame Songs, die der biblischen Gestalt nachspüren, sie in die Herzen singen. Davon gibt es viele.

Die Durchsicht diverser Liederbücher, Loseblatt-Sammlungen und Textbeigaben zu CDs und Musik-Kassetten macht zunächst auf ein Defizit auf-

80 Ebd., gerafft.

81 Ebd.

82 Vgl. Für den Gottesdienst. Informationen, Angebote, Beobachtungen, Fragen, Antworten. Herausgegeben von der Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik der Ev.-lutherischen Landeskirche Hannovers und von der Liturgischen Konferenz Niedersachsens, Hannover, Heft 43/Juni 1994, S. 42–45.

83 Schuberth (wie Anm. 78), S. 102.

merksam. Es fehlen Lieder, die vollmundig und konkret die Neubestimmung von Gott und Mensch in der Einheit des Lebens Jesu Christi erzählen, die die alten „in-utero“-Aussagen vom Weltengott wagen. Die hypostatische Union von Gottheit und Menschheit ist offensichtlich kein Thema. Es bräuchte diesbezüglich neue Anstrengungen und liturgische Versuche. Der Kontext Krippenspiel könnte dazu vielleicht am ehesten inspirieren – wie einst Luther zu seinem „Vom Himmel hoch“. Die einfältigen Formulierungen bei Luther, Olearius und Paul Gerhardt wären geeignet, die Richtung zu weisen.

Von den zeitgenössischen Magnifikat-Gesängen, Erzählliedern und Songs seien vier exemplarisch vorgestellt. Sie zeigen, was im lutherischen Gottesdienst heute möglich ist. Das Selbstverständnis der Autoren ist freilich alles andere als konfessionell geprägt. Sie kommen aus dem evangelischen, Gaba Mertin speziell aus dem evangelikalen Bereich und dürften mit ihrer Frömmigkeit und ökumenischen Offenheit einem undogmatischen Christentum zuzurechnen sein.

3.4.1 Magnifikat-Gesänge

Im Liederheft für den Kirchentag 1995 in Hamburg findet sich Eugen Eckerts Magnifikat „Mit dir, Maria, singen wir / von Gottes Heil in dieser Welt“. Maria ist Inspiration und Vorbild für verwegenes Vertrauen auf Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, befreit und erhebt, heilt und siegen hilft. In ihrer „Niedrigkeit“ wird Maria zur Identifikationsfigur für Leidende unterm Kreuz der Welt, für Weinende und Hoffende, die sich getragen wissen. Noch eine Beobachtung: was im Älteren Luthertum zur Seltenheit wurde, ist durch den schwesterlichen Umgang mit Maria, zu dem Feministische Befreiungstheologinnen angeleitet haben, heute wieder völlig unproblematisch: die direkte Anrede Marias! Im übrigen holpert sprachlich die 3. Strophe gewaltig, die Betonungen geraten aus dem Lot.

(Kehrvers:) *Mit dir, Maria, singen wir / von Gottes Heil in unsrer Zeit, / uns trägt die Hoffnung, die du trugst: / es kommt der Tag, der uns befreit.*

- 1 *Hell strahlt dein Lied durch jede Nacht: / Ich preise Gott, MAGNIFICAT. / Himmel und Erd' hat er gemacht, / mein Gott, der mich erhoben hat.*
- 2 *Du weißt um Tränen, Kreuz und Leid, / du weißt, was Menschen beugt und biegt. / Doch du besingst den, der befreit, / weißt, dass das Leben letztlich siegt.*

3. *Dein Jubel steckt auch heute an, / österlich klingt er Ton um Ton: / Großes hat Gott an dir getan, / Großes wirkt unter uns dein Sohn*⁸⁴.

3.4.2 Erzähllieder

Kurt Rose hat sich für „Marias Lobgesang“ ebenfalls vom Magnificat inspirieren lassen und gibt der Freude Ausdruck über Gottes Wohnstatt bei und in den Menschen, speziell über „das Kind in ihrem Leibe“. Die Verbindung zwischen dem Kind und dem treibenden, sättigenden Gott ist nicht eindeutig bestimmt. An diesem Punkt fehlt die letzte christologische Präzision. Maria singt von „Gottes Erdenträumen“, Lahme zu heilen, Stolze zu stürzen, Arme zu sättigen. Offen bleibt, ob Gottes Traum Vision oder Wirklichkeit oder beides beinhaltet. Diese Offenheit könnte man als „Unaufdringlichkeit“ interpretieren, die dem Hörer nicht alles vorkaut und ihn selbst zur Stellungnahme herausfordert. Sprachlich besticht dieses Marienlied durch ungekünstelte Wortwahl, milden Sprachfluss und Verzicht auf platten Reim.

1. *Auf dem Heimweg durchs Gebirge / singt die junge Frau Maria, / singt dem Kind in ihrem Leibe / Gottes Erdenträume vor: / Freude, Freude über Gott, / wohnt in Leib und Seele Gott/ wohnt in Leib und Seele.*
2. *Gott beginnt bei mir, der Armen, / wir sind seine liebste Wohnstatt, / deren Hände lahm und leer sind, / uns zu heilen ist sein Traum: / Freude, Freude über Gott...*
3. *Und die Stolzen in den Burgen / stößt er von den goldnen Stühlen, / treibt sie hin, die toten Seelen, / doch die Armen macht er satt: / Freude, Freude über Gott...*
4. *Gottes Träume für die Erde / singt Maria ihrem Kinde, / singt dem Kind in ihrem Leibe / Gottes Geist und Leben zu: / Freude, Freude über Gott...*⁸⁵

3.4.3 Songs

Freude über die Erwählung als Gottes „fröhliche Herberge“ (Luther) bestimmt den Song „Weil er mich so lieb hat“ von Gaba Mertins. Sie versteht es, ohne alte Formeln zu wiederholen, die „Niedrigkeit der Magd“ und die Größe von Gottes Taten in Worte zu kleiden. Das Geschenk der Erwählung ist nicht exklusiv, sie wird auch Joseph und „uns“ zuteil. Mertins ist sehr

84 Zit. nach Stefan Wolfschütz (Hg.): 33 Lieder für Kirchentage. Im Auftrag der Nordelbischen Arbeitsstelle Kirchentag 1995, Kiel 1995, Nr. 134.

85 Kurt Rose, Fröhlicher Vogel Hoffnung. Lieder und Gedichte, Hannover 1995, S. 23.

dicht an der Lebenswelt und den Erfahrungen der Kinder dran, die sich in der Kinder- und Erwachsenenwelt klein fühlen und oft gesagt bekommen, dass sie nicht besonders hübsch und stark noch lieb und fromm sind. So ist Maria Identifikationsfigur für die Mädchen, wie es Joseph für die Jungen wird.

(Maria:) *Warum ich? Wie kommt Gott bloß auf mich? Was ist an mir dran? Ich bin nicht besonders hübsch und auch nicht besonders reich. Ich bin nicht besonders klug und auch nicht besonders lieb. Warum kommt Gott zu mir?* (Kehrsvers:) *Weil er mich so lieb hat, deshalb kommt er zu mir. Ein Geschenk, das mich froh macht, so kommt Gott selbst zu mir.*

(Folgt eine Joseph-Strophe mit dem Kehrsvers, dann singt der Chor:) *Warum wir? Was fängt Gott mit uns an? Was ist schon an uns dran? Wir sind nicht besonders groß und auch nicht besonders reich. Wir sind nicht besonders klug und auch nicht besonders fromm. Warum kommt Gott zu uns? Weil er uns so lieb hat, deshalb kommt er zu uns. Ein Geschenk, das uns froh macht, so kommt Gott selbst zu uns.*⁸⁶

3.4.4 Canticum crucis

Noch einmal Kurt Rose. „Marias Wohnungen“ bringt die ärmliche Krippenexistenz in Verbindung mit der Unwirtlichkeit von sozialen Brennpunkten unserer Tage. Rose beginnt wie bei einem Erzähl lied, bricht aber sofort ab, ver-fremdet im Wortsinn und verortet Maria in die Großstadtwüste, ins Zentrum des Welthungers, in Kriegsgebiete, in die Nachbarschaft von Industriekloaken. In durchaus geistiger Verwandtschaft mit Feministischer Befreiungstheologie wird Maria zur Identifikationsfigur für Mütter und Eltern, die ihren Kindern diese Unwirtlichkeit nicht ersparen können oder sich davon bedroht fühlen. Die Spannung steigert sich und bleibt ungelöst. Am Ende wird die Sehnsuchtsfrage gestellt, wann es endlich lebensfreundliche Wohnorte gibt. Der Schleier der Verklärung und Verharmlosung über dem Krippenidyll wird weggerissen. Text und Musik spüren „seismographisch“ (Adorno) der Lebenssituation damals und heute nach. In uneigentlicher Redeweise, mit unspektakulären Wortschöpfungen und Klischees, die sofort die treffenden Assoziationen auslösen, wird ein Stück Schöpfung unterm Kreuz der Welt ver-dichtet – canticum crucis im Lutherschen Sinne.

86 Begleitheft zur CD: Freude, Freude. Ein Weihnachtsmusical für Kinder. Mit Texten und Musik von Gaba Mertins, Volker Mertins, Christoph Zehender, Dettenhausen 1991.

Bleibt noch anzumerken: Auch Rose wählt das geschwisterliche Du als Anrede.

*Du wohntest, Maria, bei Esel und Rind / Stroh für die Mutter, die Krippe fürs Kind. // Heut wohnst du, Maria, in Frankfurt, der Stadt, / dort, wo das Kind keine Bäume mehr hat. // Heut wohnst du, Maria im Hungerland, / drei Körnchen Reis in deiner Hand. // Heut wohnst du, Maria, in Dschungel und Krieg, / wo Bomben brüllen die Kindheitsmusik. // Heut wohnst du, Maria, am stinkenden Fluss, / dort, wo dein Kind ersticken muss. // Wann wohnst du, Maria, mit deinem Kind / dort, wo das Licht und die Blumen sind, // Blumen sind, Blumen sind?*⁸⁷

Schluss

Die Präsenz Marias in der lutherischen Liturgie ist im Ergebnis festzuhalten:

1. *Maria ist selbstverständlich präsent:*

- als Gottesmutter in Übereinstimmung mit den altkirchlichen Bekenntnissen und im Anschluss an Luthers konfessionsspezifische „produktive Erneuerung“ des Chalcedonense;
- als niedrige Magd, die von Gott „angesehen“ wird und darin Trost bzw. Beispiel der Gnade Gottes ist für alle Erniedrigten, Geschundenen, Verachteten;
- als Vorsängerin und Inspiration für den Magnificat-Gesang, Gott zu loben und zu danken;
- als Vorbild des Glaubens, der in aller Einfalt des Herzens aufs Wort glaubt und spricht: „Es geschehe, wie du gesagt hast“;
- als Vorbild für christliche Demut, die alle Ehrerweise „Gott heimträgt“ – Gott zur Ehre, dem Nächsten zum Nutz;
- als Schwester im Prozess der Menschwerdung von Frauen und Ganzwerdung der Gesellschaft auf dem Weg zur Gleichstellung von Mann und Frau und zur Befreiung aus frauen- bzw. generell menschenfeindlichen Verhältnissen.

⁸⁷ Rose (wie Anm. 85), S. 22f.

1. Der liturgische Ort, von Maria zu reden, ist das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst, darüber hinaus, nicht nur, aber schwerpunktmäßig, das Weihnachtsfest mit Lesungen, Predigt, Liedern und Krippenspiel. Dies geschieht im Anschluss an die Heilige Schrift selbst, zu einem Großteil in Anknüpfung an die altkirchliche Bekenntnistradition, zum anderen Teil im Gefolge Luthers und des Älteren Luthertums. Im Rahmen der konfessionsspezifischen Christologie kommt es zu konfessionsspezifischen Aussagen über Maria (Luther, Olearius, Gerhardt).
2. Die Nicht-Präsenz Marias in der lutherischen Liturgie wie ihre Präsenz ist im Kern theologisch konditioniert: Marienstage sind reduziert und die schriftgemäßen Tage als Christusfeste gestaltet. Die Anrufung Marias spielt liturgisch keine Rolle, weil sich, soteriologisch gesehen, alle Erwartung auf Christus konzentriert. Für die Volksfrömmigkeit war Luthers feinsinnige Unterscheidung zwischen invocatio und intercessio Mariae und die Anrufung bona fide sine periculo zu kompliziert, weshalb das Ältere Luthertum restriktiv verfuhr.
3. Die Nicht-Präsenz Marias heute ist zum anderen durch einen Präge- und Selektionsprozess in über 450 Jahren Liturgiegeschichte konditioniert, in dem der liturgische Reichtum der lutherischen Kirche bezüglich Maria teilweise verloren ging bzw. in Vergessenheit geriet, wie an den Marienfesten und in der Choral-Rezeption deutlich wird.

Die Rückbesinnung auf Luther und eine Erinnerung an die Lutherische Orthodoxie führen den heutigen lutherischen Kirchen aus der eigenen Tradition vor Augen, wie in evangelischer Freiheit mit Maria umzugehen ist. Der Traditionszusammenhang mit der Alten Kirche prägt das ökumenische Profil des Luthertums der Gegenwart, die theologischen und liturgischen Neuformungen ebenso wie Vorbehalte und Unterlassungen akzentuieren das reformatorische Profil. Beides gemeinsam ist dazu geeignet, die eigene liturgische Praxis im Blick auf Maria bewusst zu gestalten und zeitgemäße Formen auszuloten, andererseits gesprächsfähig zu machen für ökumenischen Dialog und Brückenschlag.

Rochus
Leonhardt

Zur theologischen Bedeutung moderner Jesusbilder¹

Die nachfolgenden Überlegungen stellen den Versuch dar, theologisch verantwortete Kriterien für den Umgang mit zeitgenössischen Jesusbildern wissenschaftlicher und populärer Art zu formulieren. Nicht um eine Bestandsaufnahme oder um eine konkrete Auseinandersetzung mit bestimmten neueren Auffassungen zu Person und Bedeutung des Mannes aus Nazaret soll es also gehen, sondern um methodische Erwägungen zu einem sachgemäßen Umgang mit solchen Auffassungen im Horizont christlicher Theologie. Dabei wird vor allem dem Umstand Rechnung zu tragen sein, daß gerade die besonders öffentlichkeitswirksamen Beiträge aus der zeitgenössischen Jesusliteratur dem dogmatischen Jesusbild der kirchlichen Lehre uninteressiert bis ablehnend gegenüberstehen, eine Tatsache, die für die christliche Theologie zweifellos eine wichtige Herausforderung bedeutet.

1. Die Frage nach dem historischen Jesus als Herausforderung an die Christologie

1.1 Die Leben-Jesu-Forschung in der Kritik

Seit geraumer Zeit ist im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft ein verstärktes Interesse am historischen Jesus zu verzeichnen. Wegen der vorwiegend US-amerikanischen Ursprünge dieses neuen Bemühens um die vita Jesu spricht man gern von der *third quest*, der dritten Fragerunde nach dem historischen Jesus. Die Zeit der *ersten* Runde umfaßt nach dieser Zähl-

¹ Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung des Einleitungsteils zu einem Vortrag, der am 27. 1. 2000 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten wurde.

lung die liberale, von historischer Neugier und antidogmatischem Interesse geleitete Jesus-Forschung. Als deren Einsatzpunkt gilt gemeinhin die durch Lessing besorgte Publikation der *Fragmente eines Ungenannten* (1774–1778)², die Auszüge aus der von dem Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus verfaßten *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* enthielten.³ Als Endpunkt dieser Etappe wird meist Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) angenommen, ein Buch, das in der 2. Auflage unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* (1913) erschien.⁴ Allerdings hatte Martin Kähler bereits 1892 die von Schweitzer geäußerte Kritik an der liberalen Leben-Jesu-Forschung auf den Punkt gebracht: „Der Jesus der ‚Leben Jesu‘ ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verurteilte dogmatische Christus der byzantinischen Christologie“⁵.

Diese ernüchternde Bilanz ergab sich aus der bis heute maßgeblichen Einsicht, daß die einzigen für die Erforschung der vita Jesu zur Verfügung stehenden Quellen, nämlich die (synoptischen) Evangelien, den Weg zum historischen, also „vorösterlichen“ Jesus eher verbauen als weisen, sind sie doch gerade „nicht das Ergebnis von Versuchen, die vita Jesu zu rekonstruieren. Vielmehr zielen sie darauf ab, Glauben zu wecken und vorhandenen Glauben zu stärken. Sie unterscheiden dabei offensichtlich nicht zwischen authentischer Jesustradition und sekundärer Gemeindebildung“⁶. Angesichts dieser Sachlage hat Rudolf Bultmann die Frage nach dem *historischen* Jesus als uninteressant und sogar hinderlich für die Herausarbeitung der *theologischen* Relevanz des kerygmatischen Christus betrachtet und deshalb aus der neutestamentlichen Theologie ausgeschieden: Was Jesus „für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt noch gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung erscheint. Er ist nicht auf

2 Der Text der *Fragmente eines Ungenannten* ist enthalten in: Gotthold Ephraim Lessing, Werke hg. v. G. Göpfert, Band 7, München 1976, S. 311–604.

3 Zur vollständigen Publikation der (von Lessings Vorlage z. T. beträchtlich abweichenden) Endfassung dieses Werkes kam es erst 1972: Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg hg. v. Gerhard Alexander, 2 Bände, Frankfurt/M. 1972.

4 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, ²1913 (unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“), ⁶1951 = Hamburg/München 1966.

5 Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), neu hg. v. Ernst Wolf, München 1953 (ThB 2).

6 Hans Conzelmann, *Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen ¹¹1995 (1975), S. 434.

seine historische Herkunft hin zu befragen, sondern seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird.“⁷

Die zweite Fragerunde nach dem historischen Jesus begann mit der Kritik der Schüler Bultmanns an dessen konsequenter Ausklammerung der Frage nach dem Jesus der Historie aus der theologischen Reflexion über den Christus des Kerygmas. Gegenüber dieser Reduktion hat bekanntlich Ernst Käsemann *Das Problem des historischen Jesus* 1954 neu aufgeworfen, indem er gerade auf die theologische Relevanz der Historizität Jesu aufmerksam gemacht hat.⁸ Durch eine Beschränkung auf den kerygmatischen Christus im Sinne Bultmanns werde, so Käsemann, „das urchristliche Anliegen der Identität des erhöhten mit dem erniedrigten Herrn verkannt oder doketistisch entleert ... [sowie] übersehen, daß es nun doch Stücke in der synoptischen Überlieferung gibt, welche der Historiker als authentisch einfach anzuerkennen hat, wenn er Historiker bleiben will“⁹. Daher gilt: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas“¹⁰.

Die von Käsemann angestoßene „neue“ Frage nach dem historischen Jesus hat die Christologie dazu ermuntert und genötigt, ihre dogmatischen Aussagen mit den Ergebnissen der historischen Jesusforschung zu konfrontieren.¹¹ Da aber schon bei Käsemann selbst die Frage nach dem *Sinn des Historischen in unsern Evangelien*¹² letztlich dogmatisch motiviert war, ver-

7 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung in der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg ³1954 (¹1948; ThF 1), S. 15–48, hier 41.

8 Käsemann hat damit im Grundsatz eine Position erneuert, die schon Wilhelm Herrmann gegen Martin Kähler formuliert hatte; vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, S. 149–155; Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Band 2: *Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1997, S. 88 f.

9 Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, ⁴1965, S. 187–214, hier 202 f.

10 A. a. O., S. 213.

11 Pars pro toto sei verwiesen auf Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band 2: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979, S. 363–476 (= Kapitel 6: §§ 21–23); vgl. besonders a. a. O., S. 474: „Die Christologie steht und fällt damit, daß sie an Jesus selbst Anhalt hat“.

12 In dem so überschriebenen Abschnitt 4 seines schon zitierten Beitrags hat Käsemann das Interesse der Evangelien am Rückbezug auf den irdischen Jesus mit den Stichwörtern „Kontingenz“, „Kondeszendenz“ und „extra nos des Heiles“ beschrieben (Ernst Käsemann [wie Anm. 9], S. 199 ff).

blieb auch die an seiner Bultmannkritik orientierte historische Rückfrage hinter das Kerygma im Horizont der kirchlichen Christuslehre, gegen die sich einst die liberale Leben-Jesu-Forschung auf den vorösterlichen Jesus berufen hatte.

Die Vertreter der *dritten* Fragerunde sind demgegenüber in Bezug auf das dogmatische Jesusbild wesentlich unbefangener, ohne freilich das nach Ebeling „sinnlose Experiment einer Christologie unter völligem Absehen von der christologischen Tradition“¹³ bewußt methodisch zu erproben. Auch haben sie, anders als der noch im Bann von Bultmanns historischer Skepsis stehende Käsemann, ein deutlich größeres Zutrauen zur historischen Wertbarkeit der Quellen. Schließlich beerben sie in gewisser Weise die moderne jüdische Jesusforschung, die Jesus konsequent im Rahmen des zeitgenössischen Judentums versteht. Käsemanns Differenzkriterium, wonach ein Stück der synoptischen Überlieferung nur dann als historisch einigermaßen gesichert gelten kann, wenn es „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“¹⁴, findet jedenfalls gegenwärtig keine Anhänger mehr. Aufs ganze gesehen, knüpfen also die Historiker der dritten Runde, „forschungsgeschichtlich betrachtet, an die liberale Jesus-Forschung an, freilich ohne sich dieses Rückbezugs selbst bewußt zu sein“¹⁵.

Hier soll es nicht darum gehen, die höchst vielschichtige und differenzierte Forschungssituation der gegenwärtigen Frage nach Jesus im einzelnen zu beschreiben. Dies ist zunächst eine Angelegenheit der neutestamentlichen Wissenschaft, und es liegen bereits einige Zusammenfassungen dazu vor.¹⁶ Entscheidend ist vielmehr die gelegentlich geäußerte Kritik an der neuen Fragerunde, deren Vertreter deutlich „unbefangener [sc. als die Schüler Bultmanns] auf den irdischen Jesus zugehen“¹⁷ und damit das Interesse der älteren Leben-Jesu-Forschung wiederbelebt haben. Es ist mit Recht

13 Gerhard Ebeling (wie Anm. 11), Band 2, S. 407.

14 Ernst Käsemann (wie Anm. 9), S. 205.

15 Arnulf von Scheliha, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: Zeitschrift für Neues Testament 2, 1999, S. 22–31, hier 25. Dem zitierten Beitrag verdankt der gesamte erste Teil dieses Textes wertvolle Anregungen.

16 Tim Schramm, Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: Edwin Brandt u. a. (Hg.), Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, Leipzig 1996, S. 257–280; Peter Müller, Neue Trends in der Jesusforschung, in: Zeitschrift für Neues Testament 1, 1998, S. 2–16.

17 Roman Heiligenthal, Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997, S. 18.

hervorgehoben worden, daß diese Kritik auf eine Wiederholung des bereits von Schweitzer gegenüber der liberalen Leben-Jesu-Forschung geltend gemachten Einwandes hinausläuft: „der Projektionsvorwurf wird erneuert“¹⁸. Gemeint ist mit diesem in Anlehnung an Traugott Koch¹⁹ gebildeten Wort der bekannte Vorwurf, die Biographen Jesu würden dessen Bild in den Farben ihrer gegenwärtigen Situation zeichnen und ihre eigenen Wünsche und Ideale in den historischen Jesus zurückprojizieren, so daß am Ende anstelle einer Biographie im strengen Sinn erneut jene von Kähler schon für das 19. Jahrhundert beklagte „moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst“ stehe. Mit besonderem Nachdruck hat Roman Heiligenthal diesen Vorwurf wiederholt. Unter dem Titel *Der verfälschte Jesus* hat er 1997 *Eine Kritik moderner Jesusbilder* vorgelegt. Die von ihm diagnostizierten „krasse[n] Mißdeutungen der Person Jesu ... gerade im Bereich des populären Sachbuchs, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs“²⁰ gelten ihm als Folge eines Rückfalls in das schon von Schweitzer benannte Dilemma der älteren Jesusforschung: „Schweitzers grundlegende Einsicht, daß es bei der Darstellung von Leben und Werk Jesu gilt, das Eindringen modernen Zeitgeistes und subjektiver Interessen zu vermeiden, bleibt unberücksichtigt“²¹.

1.2 Kritik an der Kritik der Leben-Jesu-Forschung

So einleuchtend der skizzierte Einwand auf den ersten Blick auch sein mag, es muß dennoch gefragt werden, ob er wirklich mit Recht *als Vorwurf* aufrechterhalten werden und die pauschale Diskreditierung eines Großteils moderner Jesusbilder begründen kann. Zunächst einmal wird man festhalten müssen, daß Geschichtsschreibung grundsätzlich ohne projektive Elemente gar nicht möglich ist.²² Würde man zwei Historiker mit vollständig

18 Arnulf von Scheliha (wie Anm. 15), S. 26.

19 Traugott Koch, Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Gegenwart des Absoluten – philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, S. 37–67. Koch hat (a. a. O., S. 37) das Ergebnis der forschungsgeschichtlichen Untersuchung Schweitzers als „Projektionsthese“ bezeichnet.

20 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 9 (umgestellt).

21 Ebd. Vgl. auch Jürgen Becker, der vor einer „Vermehrung des Elends der alten Leben-Jesu-Forschung“ warnt (Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, S. 3).

22 Dies hat – wiederum in Anlehnung an T. Koch – A. von Scheliha mit Recht hervorgehoben (wie Anm. 15, S. 26f).

identischen Quellen zu einer bestimmten Person der Geschichte ausrüsten, so wären zwei deckungsgleiche Biographien wohl das unwahrscheinlichere Ergebnis. Im Fall einer „Biographie Jesu“ gilt die Regel von der Unvermeidbarkeit eines gewissen Maßes an Projektion in potenziierter Weise. Das hat mit der Quellensituation zu tun. Denn wir wissen einerseits wenig genug über den historischen Jesus, um das Ideal einer lückenfrei durch unbestreitbare Fakten gesicherten *vita* als Utopie zu erkennen. Wir wissen andererseits genug über ihn, um die historische Rückfrage als nicht grundsätzlich sinnlos betrachten zu müssen. So gilt die vor knapp 100 Jahren von Arthur Drews geäußerte Bestreitung der Historizität Jesu mittlerweile als definitiv unhaltbar,²³ und auch über die Gewißheit der Existenz Jesu hinaus verfügen wir über eine Reihe von wissenschaftlich konsensfähigen Fakten. Dennoch zeigt gerade die Vielfalt der gegenwärtigen Jesusbilder,²⁴ daß sich aus alledem ohne „projektive Zutaten“ noch kein zusammenhängendes Bild des Menschen Jesus und seines religiösen Profils gewinnen läßt. Hinzu kommt ein weiterer Faktor, der das Interesse am historischen Jesus gegenüber allen sonstigen historischen Rückfragen als singular ausweist, nämlich „das ureigene menschliche Bedürfnis nach überzeugenden religiösen Vorbildern, das sich gerade an der Person des irdischen Jesus entzündete“²⁵. – Die geschilderte Situation (das krasse Mißverhältnis zwischen Erwartungshaltung und gesicherten Fakten) *erzwingt* also ein gewisses Maß an Projektion und läßt den dagegen gerichteten Vorwurf insofern als obsolet erscheinen, als er auch diejenigen treffen muß, die ihn im Namen eines vermeintlich „wirklichen“ Jesus erheben.²⁶

Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß wir nicht, unter Rückgriff auf „das kritische Handwerkszeug des Historikers ... krasse Mißdeutungen der

23 Vgl. Arthur Drews, *Die Christumythe*, Jena 1909/11. Die Bestreitung der Existenz Jesu wird heute nur noch außerhalb des seriösen wissenschaftlichen Diskurses ventiliert, so etwa bei Rudolf Augstein, der sich dafür auf Napoleon und Friedrich den Großen sowie „neun Prozent der erwachsenen Deutschen“ beruft (*Der Spiegel*, Nr. 21, 24. 5. 99, S. 219).

24 Hier sei, ohne Vollständigkeitsanspruch, verwiesen auf Geza Vermes, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993 (der erste Teil dieses Buches erschien bereits 1973); John Dominic Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben* (1991), München 21995; Ed Parish Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie* (1993), Stuttgart 1996; Marcus J. Borg, *Jesus. Der neue Mensch* (1991), Freiburg 1993.

25 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 125.

26 Der – selten ohne Pathos vorgetragene, aber aus den genannten Gründen höchst problematische – Anspruch, ein zuverlässiges Bild des „wirklichen“ Jesus zeichnen

Person Jesu⁴²⁷ von sachgemäßen Darstellungen nachvollziehbar unterscheiden könnten. So wird man solche Darstellungen als historisch unsachgemäß zurückzuweisen haben, die Jesus faktisch unabhängig vom Kontext des Frühjudentums im Palästina des 1. Jahrhunderts beschreiben wollen. Dazu gehören auch die Versuche, bei Jesus Antworten zu finden, die sich *unmittelbar* als Lösungen auf spezifisch gegenwärtige Fragen anbieten. Als historisch unseriös abzulehnen sind auch die beliebten Spekulationen zur berühmten biographischen Lücke im Leben Jesu, also zum Zeitraum zwischen Geburt und öffentlichem Auftreten, sowie zu einem Indienaufenthalt vor und nach der Kreuzigung. Kurz gesagt: Wer die vorhandenen Quellen nicht ernstnimmt bzw. sie nicht in ihrer historischen Abständigkeit würdigt, und wer, auf nachweislich unsolider Basis, neue Traditionen konstruiert, der bewegt sich außerhalb des ernstzunehmenden wissenschaftlichen Diskurses. Die genannten Kriterien sind allerdings nur hilfreich, wenn es darum geht, festzustellen, was *auf keinen Fall* als historisch zutreffend gelten kann. Fragt man umgekehrt, was *auf jeden Fall* historisch gesichert ist, dann kommt man zwar auf eine Reihe allgemein anerkannter Fakten, die aber – für sich genommen – weder ein konsistentes Bild des Menschen Jesus ergeben, noch gar dem oben erwähnten Bedürfnis nach überzeugenden religiösen Vorbildern hinreichend entgegenkommen. Hier bleibt also eine Grauzone, innerhalb derer sich historisches Interesse mit projektiven Mechanismen verbindet, ohne daß man den sich daraus ergebenden Jesusbildern einfach die Sachgemäßheit absprechen und den Projektionsvorwurf *als Vorwurf* sinnvoll erheben könnte.

Das Gesagte kann noch ergänzt und vertieft werden durch einen Hinweis auf den Begriff der Gedächtnisgeschichte (*mnemohistory*), wie ihn Jan Assmann zuletzt in seiner Monographie *Moses der Ägypter* profiliert und ver-

zu können (Klaus Berger, *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995; Gerd Lüdemann, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Klampen 1998) ist allerdings als literarisches Stilmittel durchaus reizvoll. So beginnt Norman Mailer sein *Jesus-Evangelium* mit einer Art Lukas-Prolog aus dem Mund des Gottessohnes: „Obwohl ich nicht sagen möchte, daß Markus' Evangelium falsch ist, enthält es viel Übertreibung. Und noch weniger traue ich Matthäus und Lukas und Johannes, denn sie legten mir Worte in den Mund, die ich nie ausgesprochen habe ... Ihre Worte wurden viele Jahre nach meinem Hinscheiden aufgezeichnet und wiederholten nur, was alte Männer ihnen erzählt hatten. Sehr alte Männer. Auf solche Geschichten kann man sich nicht mehr stützen als auf einen Busch, der, von seinen Wurzeln losgerissen, im Winde schwankt“ (Norman Mailer, *Das Jesus-Evangelium* [1997], München 1998, S. 7).

27 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 9 (umgestellt).

wendet hat.²⁸ Der materiale Gehalt der von Assmann in diesem Buch vorgebrachten These steht hier nicht zur Debatte. Von Interesse ist lediglich sein methodischer Zugang. Danach befaßt sich die Gedächtnisgeschichte nicht mit einer Gestalt oder einer Epoche der Vergangenheit als solcher, sondern mit der späteren Erinnerung an diese Gestalt oder Epoche. Ihr geht es dementsprechend nicht um die Bewahrheitung oder Widerlegung bestimmter historischer Tatsachen, sondern um die Analyse der im kulturellen Gedächtnis erhaltenen Bedeutungszuschreibungen hinsichtlich der Vergangenheit: Gedächtnisgeschichte analysiert die Bedeutung, die der Vergangenheit aus gegenwärtiger Sicht zugeschrieben wird.²⁹

Nun bietet es sich zweifellos an, die Jesusbilder aus Vergangenheit und Gegenwart als verschiedene Gestalten der Erinnerung an den Mann aus Nazaret zu charakterisieren und die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung als eine auf Jesus bezogene Gedächtnisgeschichte zu verstehen. Konsequentermaßen betrachtet gilt dies aber nicht erst für die verschiedenen Etappen der Jesusforschung seit der Aufklärung, sondern es gilt, wie uns die historische Forschung gelehrt hat, schon für die ältesten erreichbaren Zeugnisse eines Interesses am historischen Jesus, die synoptischen Evangelien. Auch sie repräsentieren bereits bestimmte gedächtnisgeschichtliche Traditionen. Wie Jesus „wirklich“ gelebt, was er „wirklich“ getan und gesagt hat, ist daher in ihrer Darstellung immer schon mit den milieuspezifischen Voraussetzungen vermischt, von denen die Erinnerungen der Evangelisten geprägt sind. Bereits die Evangelien stecken also voller Projektionen, und es ist eine Daueraufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft, ein Instrumentarium für die plausible Unterscheidung von projektiven und historischen Elementen zu entwickeln.

Eine weitere Etappe in der Geschichte der Erinnerung an Jesus beginnt dann mit den im 4. und 5. Jahrhundert formulierten reichskirchlichen Christudogmen. Die kirchliche Christologie hat die im Neuen Testament vorliegenden unterschiedlichen Ausprägungen der Erinnerung an Jesus mit Hilfe dogmatischer Formeln vereinheitlicht und dadurch eine neue gedächtnisgeschichtliche Tradition begründet, die lange unangefochten blieb und in Theologie und Verkündigung bis in die Gegenwart weiterwirkt. Die durch

28 Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998/*Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge/London 1997; vgl. dazu Klaus Koch, *Monotheismus als Sündenbock?* In: *ThLZ* 124, 1999, S. 873–884.

29 „Mnemohistory analyzes the importance which a present ascribes to the past“ (Assmann, *Moses the Egyptian* [wie Anm. 28], S. 10).

die Christudogmen etablierte Erinnerungsgestalt beansprucht, auf dem Boden des biblischen Zeugnisses die religiöse Bedeutung Jesu sachgerecht und maßgeblich zum Ausdruck zu bringen. Erst die Aufklärung hat die Differenz zwischen der historischen Faktizität des Erinnerungsten und der dogmatisch explizierten Erinnerungsgestalt aufgedeckt. Sie hat – ebenfalls auf dem Boden des biblischen Zeugnisses – die Dekonstruktion der kirchlich-dogmatischen Erinnerungstradition an Jesus vollzogen und ihrerseits den Versuch gemacht, ein von dogmatischen Vorgaben freies sowie historisch sachgemäßes Bild Jesu und seiner religiösen Bedeutung zu zeichnen.

Von dem um 1900 von Kähler und Schweitzer konstatierten Scheitern dieses Versuchs war schon die Rede. Bultmann nahm dieses Scheitern zum Anlaß für die Rehabilitierung der kirchlich-dogmatischen Erinnerungstradition, die er als Lutheraner freilich rechtfertigungstheologisch zugespitzt hat. Wie gesehen, haben auch Bultmanns Schüler und Kritiker das Interesse am historischen Jesus letztlich aus theologischen Gründen reaktiviert (Kontingenz, Kondeszendenz, extra nos). Von daher kann man die gegenwärtige (dritte) Fragerunde als die Rache der älteren Leben-Jesu-Forschung sowohl an ihrer Überwindung durch Schweitzer als auch an der dogmatisch motivierten Rückkehr zur historischen Jesus-Frage seit Käsemann bezeichnen. Sie erneuert den in der Aufklärung erstmals wirksam gesetzten Stachel im Fleisch einer autoritativen Einheitschristologie, indem sie die Interpretationshoheit der christlichen Dogmatik im Hinblick auf Jesus hinterfragt. Sie zeigt, daß die biblischen Texte vielfältiger und offener sind als die dogmatischen Formeln der Tradition und macht damit einerseits auf die Kontingenz der überlieferten Christologie aufmerksam. Andererseits wendet sie sich zugleich gegen die verbreitete Behauptung, der historische Jesus könne prinzipiell „eine gegenwärtige Aktualität“³⁰ nur bekommen „als der verkündigte Christus – oder er hat sie überhaupt nicht“³¹. Vielmehr zeigt sie, daß die in den Christudogmen zusammengefaßte traditionelle Gestalt der Erinnerung an Jesus durch einen veränderten hermeneutischen Zugriff auf die Quellen unterlaufen und mit einer „deconstructive memory“ im Sinne Assmanns konfrontiert werden kann.³² Damit werden der christlichen Gedächtnistradition zugleich die eigenen projektiven Elemente vor Augen geführt, die sie sonst stets bei anderen findet.

30 Erich Gräßer, Die Frage nach dem historischen Jesus. Bilanz einer Debatte, in: Manfred Oeming, Axel Graupner (Hg.), Altes Testament und christliche Verkündigung. FS Gunneweg, Stuttgart 1987, S. 271–286, hier 286.

31 Ebd.

32 Assmann, Moses the Egyptian (wie Anm. 28), S. 8.

Aufgrund des Gesagten ist deutlich: Der Projektionsvorwurf steht auf einer zu schmalen Basis, um von einer theologischen Auseinandersetzung mit modernen Jesusbildern dispensieren zu können. Eine solche Auseinandersetzung ist überdies aus zwei Gründen sowohl unumgänglich als auch vielversprechend. Diese Gründe sollen zunächst kurz genannt und dann in den beiden folgenden Abschnitten genauer erörtert werden:

- Die kirchlich-dogmatische Christologie, jene geschichtsmächtige Tradition der Erinnerung an Jesus, ist, jedenfalls in Deutschland (und – in je verschiedener Ausprägung – auch in anderen europäischen Staaten), im allgemeinen Bewußtsein immer weniger präsent. Dieser Präsenzverlust ist einerseits durch die massiven Tendenzen zur Entkirchlichung in unserer Gesellschaft bedingt, Tendenzen, deren Ende nicht abzusehen ist. Andererseits reicht der Gedächtnisverlust in Sachen Christologie schon weit in die kirchlichen Kerngemeinden hinein, wodurch das damit verbundene Problem auch für die religiöse Kommunikation innerhalb der Kirche(n) relevant wird. Die angedeuteten Befunde sind gleich näher zu präzisieren (2). Schon hier kann aber gesagt werden, daß es angesichts dieses Sachverhalts nicht mehr als sinnvoll und realistisch gelten kann, die gegenwärtige Aktualität des historischen Jesus exklusiv an den kirchlichen Christusglauben zu koppeln.
- Dem abnehmenden Interesse am kirchlich-dogmatischen Jesus steht ein zunehmendes Interesse an Jesus als religiöser Identifikationsfigur gegenüber. Faktisch wird für Jesus eine *gegenwärtige* Aktualität in Anspruch genommen, die von der des verkündigten Christus ausdrücklich unterschieden ist. Daß es dennoch gerade Jesus von Nazaret ist, der im Bewußtsein der säkularisierten Moderne ein solches Identifikationspotential entfalten kann, sollte der christlichen Theologie eigentlich Mut machen, sich – über die Wiederholung des Projektionsvorwurfs hinaus – offensiv und konstruktiv mit dem religiösen Gehalt sowohl neuer historischer Jesus-Bilder als auch populärer Jesus-Literatur auseinanderzusetzen. Damit leistet sie nicht nur der Kirche einen Dienst, indem sie eine Rückkopplung der Verkündigung an das Gegenwartsbewußtsein erleichtert, sondern sie leistet auch einen Beitrag zur Selbstaufklärung der Gesellschaft, indem sie deren implizite Religiosität analysiert und bewußt macht. Allerdings stellt sich die wichtige Frage, nach welchen Kriterien die modernen Jesusbilder theologisch beurteilt werden können; sie ist in Abschnitt 3 näher zu bedenken.

2. Der Relevanzverlust der dogmatischen Christologie

In einer für manchen vielleicht bedrückenden Deutlichkeit hat Klaus-Peter Jörns die Diskrepanz zwischen der christlichen Glaubenslehre, wie sie in den kirchlichen Dogmen und den reformatorischen Bekenntnisschriften formuliert ist, und dem, *Was die Menschen heute wirklich glauben*, vor Augen geführt.³³ Die Grundlage seiner Darstellung ist eine im Juni 1992 durchgeführte Umfrage, in der ermittelt werden sollte, „was sie [sc. die Menschen] in ihrem Denken und Handeln bestimmt, worauf sie hoffen, wie sie die Welt und das Leben, aber auch die Zukunft sehen. Und natürlich interessiert uns, ob dabei religiöse Dinge eine Rolle spielen“³⁴. Die Einzelheiten der Untersuchung, so interessant sie sind, spielen hier keine Rolle. Es geht lediglich um die Grundtendenz, die durch die Ergebnisse deutlich wird.³⁵ Die Akzeptanz traditioneller christlicher Glaubenssätze, so kann man diese Grundtendenz zusammenfassen, bröckelt selbst bei den Befragten deutlich ab, die von sich sagen, daß sie an einen persönlichen Gott glauben. Bei keinem der 18 ausgewählten traditionellen Glaubenssätze reicht die Zustimmung an 50 % heran. Daß Gott die Welt schuf und lenkt, daß er allmächtig und heilig ist, daß der Tod der Sünde Sold ist und die Menschen der Erlösung von ihrem sündigen Wesen bedürfen, daß es ein jüngstes Gericht geben wird usw., all dies findet unter den Gottgläubigen maximal 48 % Zustimmung. Bezogen auf die Gesamtzahl der Befragten bleiben sogar nur maximal 22 %, im Durchschnitt auf alle Themen bezogen schließlich nicht einmal mehr 15 % übrig. Dieses Resultat läßt die Folgerung als berechtigt erscheinen, „daß das traditionell Christliche nicht mehr als nur noch einen Bodensatz ausmacht“³⁶.

Dieser Gesamtbefund wird noch einmal verschärft, wenn man ganz konkret die dogmatische Christologie in den Blick nimmt. Bezieht man zunächst die Ergebnisse der Befragung auf die Lehre von der Person Jesu Christi, so zeigt sich unzweideutig, „daß die trinitarische Gottesidee schwere Einbußen hat hinnehmen müssen. ... Nur noch ein Viertel der Gottgläubi-

33 Klaus-Peter Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben* (1997), München 21999. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse bietet Klaus-Peter Jörns, *Alte und neue Gesichter Gottes*, in: Eugen Biser, Ferdinand Hahn, Michael Langer (Hg.), *Der Glaube der Christen*, Band 1: Ein ökumenisches Handbuch, München/Stuttgart 1999, S. 297–318.

34 So die Erläuterung auf S. 1 des Fragebogens, zit. nach Klaus-Peter Jörns (wie Anm. 33), S. 5.

35 Vgl. zum Folgenden a. a. O., S. 202 ff.

36 A. a. O., S. 211.

gen sieht *Jesus Christus* als *Gottesnamen* an³⁷. In die dogmatische Sprache übersetzt heißt das doch wohl: Die Lehre von der gott-menschlichen Personeneinheit des Erlösers ist im gegenwärtigen Bewußtsein kaum noch präsent. Diese Beobachtung steht in einem offensichtlichen Zusammenhang mit der unübersehbaren Tatsache, daß sich gegenwärtige Bedeutungszuschreibungen im Hinblick auf Jesus nahezu ausschließlich an seiner Menschlichkeit orientieren. Nicht anders steht es mit der überlieferten Lehre vom Werk Christi. Die von Jörns dokumentierte Umfrage belegt: Der Erlösungsreligion Christentum ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verlorengegangen. Zwar wissen die Befragten durchweg viel mit dem Stichwort *Erlösung* anzufangen. Auf das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott wird es indes kaum noch bezogen (14 %)³⁸. Das hängt offensichtlich mit dem Verlust der Vorstellung vom *status integritatis* zusammen. Die gegenwärtige Verfaßtheit der Menschen wird nicht als Ergebnis eines Verlustes paradiesischer Zustände verstanden, sondern für 69 % aller Befragten gehören Krankheit und Tod zur Normalität unseres Menschseins.³⁹ Ein kausaler Zusammenhang zwischen Sünde und Tod wird dementsprechend gerade mal von 15 % der Gottgläubigen hergestellt. Bezogen auf alle Befragten sind es lediglich 7 %.⁴⁰ – Dem „totalen Bruch mit der Tradition ... an einem zentralen Punkt der biblisch-theologischen Anthropologie“⁴¹ entspricht es, daß „eine ganze Dimension der Erlösungslehre wegzuberechnen“⁴² scheint.

Was ergibt sich aus dem angedeuteten Befund? Nach Jörns wären die Kirchen „schlecht beraten, wollten sie ... die dogmatischen Zügel wieder fester anziehen“. Er setzt dagegen auf eine „Revision unserer theologischen Tradition“⁴³. Dem ist m. E. zuzustimmen, weil Theologie und Kirche nur auf diesem Weg aus der bedrückend-lähmenden Defensive herauskommen können, in der sie inzwischen schon seit Jahrzehnten festgefahren sind. Bei einer solchen Revision wird nun der theologischen Auseinandersetzung mit modernen Jesusbildern eine wichtige, wenn nicht zentrale Bedeutung zukommen. Denn in den modernen Jesusbildern – darauf wurde schon hingewiesen – spiegeln sich in paradigmatischer Weise die Wünsche und Ideale ihrer Urheber. Es ist also gerade der viel kritisierte Projektionsmechanismus, der uns auf die Diskrepanz zwischen der offiziellen Kirchenlehre und

37 A. a. O., S. 203 (umgestellt).

38 A. a. O., S. 178.

39 A. a. O., S. 134.

40 A. a. O., S. 203, 207.

41 A. a. O., S. 206.

42 A. a. O., S. 207.

43 A. a. O., S. 228.

dem Glauben der Menschen aufmerksam werden läßt. Inwieweit diese Diskrepanz theologisch verantwortlich überbrückt werden kann, ist damit allerdings noch nicht gesagt. Dieser Frage ist im folgenden Abschnitt nachzugehen.

3. Kriterien zur theologischen Beurteilung moderner Jesusbilder

Die derzeitige Situation des kirchlich verfaßten Christentums, wie sie Jörns statistisch unterlegt dargestellt hat, wird verschieden und im Bereich der akademischen Theologie keineswegs durchgehend negativ beurteilt. Gelegentlich wird darauf verwiesen, daß der Mitgliederschwund der Kirchen und der Relevanzverlust des Christentums keineswegs Indizien für ein Ende der Religion seien. Jörns selbst hat nicht nur das Ende der „alten“, sondern auch das Aufkommen von „neuen“ Gesichtern Gottes diagnostiziert. Anknüpfend an dieses offensichtlich ungebrochene Interesse an der Religion wird die gegenwärtige Krise gelegentlich auch als Chance dazu begriffen, die faktischen Tendenzen zu Individualisierung, Entdogmatisierung und Pluralisierung der Religion als Momente einer spezifisch modernen Gestalt des Christentums zu verstehen und sowohl die theologische Reflexion als auch die kirchliche Arbeit offensiv auf diese Situation einzustellen.⁴⁴ Demgegenüber wird aber auch vor einer allzu schnellen theologischen Überhöhung des Zeitgeistes gewarnt und eine Unterscheidung der Geister angemahnt. Damit wird in gewisser Weise die Unterstellung ausdrücklich artikuliert, die Jörns im Hinblick auf seinen Vorschlag zur Revision der theologischen Tradition befürchtet hatte: die „Verdächtigung ..., nun religiöse Volkesmeinung zur Glaubensnorm erheben zu wollen“⁴⁵.

Ulrich H. J. Körtner hat die Tendenzen zur unbesehenen kirchlich-theologischen Vereinnahmung des neureligiös geschwängerten Zeitgeistes scharf kritisiert. Denn was gegenwärtig als neue Religiosität umläuft, vermag er gerade nicht als eine „Wiederbelebung christlicher Tradition außerhalb der verfaßten Kirche“ wahrzunehmen. Wo nämlich „Begriffe christlicher Provenienz im Kontext neuer Religiosität frei flottieren, werden sie völlig eklektizistisch verwendet, um sie den Marktgesetzen des Massenkonsums ent-

44 Den skizzierten Ansatz vertritt – im Anschluß an Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack – Arnulf von Scheliha, Keine Angst vor der Moderne. Das Christentum ist eine Religion, die mit der Zeit zu gehen vermag, in: EvKomm 1/2000, S. 21–23.

45 Klaus-Peter Jörns (wie Anm. 33), S. 228.

sprechend nach stetig wechselnden Bedürfnissen auf beliebige Weise mit beliebigen Versatzstücken aus anderen religiösen Traditionen zu kombinieren“⁴⁶. Selbst „die künstlerischen Ausdrucksformen des Christentums in Architektur, Musik und bildenden Künsten werden weithin nur noch als Stimulans für ästhetische Erlebnisse konsumiert“⁴⁷. Kurz gesagt: Nach Körtner geht das genuin Christliche in der neuen Religiosität verloren. Diese ist von den dunklen Seiten des Zeitgeistes (Bedürfnisbefriedigung, Massenkonsum) so stark geprägt, daß sie nicht als eine Wirkung des Heiligen Geistes außerhalb der Kirchenmauern angesprochen werden kann.

Körtner profiliert seine Unterscheidung der Geister allerdings auch positiv, indem er eine Phänomenologie des Heiligen Geistes skizziert. Danach weht der Geist dort, „wo die alten Texte der Bibel zu heutigen Menschen zu sprechen beginnen, wo Menschen von diesen Texten angerührt und bewegt werden. Der Geist wirkt, wo die Sprache der christlichen Überlieferung, die zu zerfallen droht, neu zu sprechen beginnt, so daß Menschen in der Christusbotschaft Trost im Leben und im Sterben finden.“⁴⁸

Dieses Kriterium kann durchaus als sinnvoller Maßstab für die theologische Beurteilung moderner Jesusbilder dienen. Es ist allerdings zu ergänzen. Denn Körtner ging es lediglich um die Schärfung der Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist und sein Wirken „in und an der Kirche“⁴⁹. Im Hinblick auf die theologische Beurteilung moderner Jesusbilder muß der Blickwinkel aber geweitet werden: Es muß um eine verantwortliche Diagnose auch und gerade solcher Bedeutungszuschreibungen an Jesus gehen, die zwar nicht vom christlichen Kerygma getragen sind, in denen aber offensichtlich reflektierte Religiosität zum Ausdruck kommt, Religiosität verstanden als Rück-Bindung menschlicher Lebensorientierung an die Person und das Schicksal Jesu von Nazaret. Diese Entschränkung der Perspektive Körtners erlaubt es einerseits, die religiös verbrämte Bagatellisierung von Versatzstücken der christlichen Tradition und ihre kommerzielle Instrumentalisierung als Geistlos zu entlarven. Andererseits ermöglicht sie – durch den Blick auf die vielfältigen Gestalten explizit wie implizit religiöser Schriftauslegung *extra muros ecclesiae* – den Anschluß theologischer Wirklichkeitswahrnehmung an *Die neuen Gesichter Gottes* als das, *Was die Menschen wirklich glauben*.

46 Ulrich H. J. Körtner, *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 15.

47 A. a. O., S. 16.

48 A. a. O., S. 24.

49 A. a. O., S. 22.

Ulrich
Dehn

Mission nichtchristlicher Religionen in Europa heute¹

Im Andachtsraum des Deutschen Bundestages im Reichstag muss das Kreuz sich den vorhandenen Raum nunmehr mit den Symbolen anderer Religionen teilen, so heißt es, und einen Steinwurf entfernt liegt der Raum der Stille im Nordflügel des Brandenburger Tors, der ebenfalls Menschen aller Glaubensrichtungen offen steht: Ein zur Betrachtung und Versenkung einladender Wandteppich läßt verschiedene Interpretationen zu. Dies sind deutliche Symptome dafür, dass Deutschland geprägt ist von einer Vielzahl religiöser Traditionen und Kulturen, das Ergebnis eines Prozesses von Mission und Migration, den ich in meinem Beitrag hinsichtlich seiner missionarischen Aspekte unter die Lupe nehmen möchte. Ich spreche vorrangig über Deutschland, aber die vorgetragenen Überlegungen können für andere europäische Länder wie die Niederlande, Frankreich oder Großbritannien hochgerechnet werden.

Im Zusammenhang mit nichtchristlichen Religionen von Mission zu sprechen, ist im Bereich der Religionswissenschaft kein unumstrittener Vorgang: Das renommierte „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“² spart das Stichwort „Mission“ aus, da es sich hierbei um ein ausschließlich christliches Phänomen handele. Diese Ansicht wird durch zahlreiche Beobachtungen und auch schon durch die Schriften der Religionen widerlegt.

Deutschland steht in Sachen Durchdringung mit nichtchristlicher Religiosität in Westeuropa etwa in der Mitte der Skala: Die Niederlande, Großbritannien und Frankreich haben aufgrund ihrer erheblichen kolonialen Vergangenheit schon seit Jahrzehnten größere Migrationsströme erlebt und wei-

1 Vortrag, gehalten am 7. 11. 2000 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg.

2 H. Cancik/B. Gladigow/K.-H. Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart u.a. 1988ff (derzeit 4 Bände bis „Rolle“, 1998).

sen ethnisch, kulturell und religiös weitaus buntere Gesellschaften auf als Deutschland. Heute jedenfalls sind auch in Deutschland, von Moscheen und islamischen Gebetshallen ganz zu schweigen, buddhistische Zentren, hinduistische Meditationsgruppen, Sufi-Gruppen etc. eine Selbstverständlichkeit im deutschen Stadtbild, und zeitgeistlich mag der für viele faszinierende Buddhismus eine noch größere Rolle spielen als der demographisch erheblich gewichtigere Islam, dies so weitgehend, dass DER SPIEGEL seine Titelgeschichte sowie Titelblatt zu Ostern 1998 dem Buddhismus widmete.

Geschichtliche Rückblicke

Wie kommt es zu dieser Situation? Jahrhundertlang war „Mission“ definierbar als die Ausbreitung des Christentums in bisher nicht vom Evangelium erreichten Gegenden dieser Welt außerhalb Europas und Nordamerikas. Es entstanden „Missionskirchen“ mit ihren jeweiligen Beziehungen zu den Missionsgesellschaften bzw. später Kirchen in Europa oder den USA, und darüber hinaus unabhängige Kirchen. Dieses Bedeutungsfeld wurde historisch gründlich überholt.

Der Beginn westlicher Mission asiatischer Religiosität wird in der Regel auf das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 datiert, wo es im Zusammenhang mit der dortigen Weltausstellung stattfand. Insbesondere Reinhart Hummel hat diese damals beginnende Bewegung als geschichtliche Reaktion auf die bisherige christliche Missionsgeschichte interpretiert. Eigentlich war das Weltparlament, vorbereitet von protestantischen Amerikanern, als „eindrückliche Demonstration der Macht und Bedeutung der christlichen Religion“³ gemeint. Es kam jedoch in der Wirkungsgeschichte etwas anders: Hier trat erstmalig der junge und charismatische indische Hindu-Gelehrte Swami Vivekananda auf, der das Weltparlament mit einer feurigen Rede begeisterte und anschließend zu einer höchst erfolgreichen Missionsreise durch die USA aufbrach. Mit Vivekananda und seinem Lehrer Ramakrishna trat der sogenannte „Neohinduisismus“ auf den Plan, d. h. der nach außen sich öffnende Hinduismus, der auch bereit war, in die Begegnung mit dem Christentum und anderen Religionen einzutreten. Auch wird gerne ironisch darauf hingewiesen, dass jetzt erst der Hinduismus

3 Theo Sundermeier, Das Christentum im Spiegel anderer Religionen, in: W. Härle/H. Schmidt/M. Welker (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000, S. 237–256, 237.

„erfunden“ wurde, denn mit der im 19. Jahrhundert beginnenden Reformbewegung wurde erstmals eine zusammenfassende Sicht auf die traditionellen indischen Religionen entwickelt.

Durch den Neohinduismus wurde das Kastensystem relativiert, denn es konnte mindestens für Inder, die ins Ausland reisten, nur noch interne Bedeutung haben, und es wurde für Nicht-Inder möglich, Hindus zu werden und aus dem Hinduismus eine Weltreligion im engeren Sinne des Wortes zu machen. Vivekananda gründete 1897 in Indien die „Ramakrishna-Mission“, deren Dependancen im Ausland Vedanta-Gesellschaften heißen. Die Vedanta-Gesellschaften verstehen sich eher als indische Kulturzentren denn als Orte der Mission: die eigentliche Mission von Indien her wurde später seit den sechziger Jahren spürbar durch die Aktivitäten diverser Meditationsbewegungen. Die Methoden der Mission haben sich geändert, viele der Gruppen und Bewegungen würden inzwischen bestreiten, dass sie „missionieren“, ebenso wie der derzeit wohl erfolgreichste Missionar überhaupt, der 14. Dalai Lama, von sich weist, bewusst Mission zu betreiben.

Dem Blick auf den Hinduismus seit Vivekananda 1893 muss noch ein Blick auf den Zen-Buddhismus hinzugefügt werden. Ebenfalls auf dem Weltparlament der Religionen trat der Japaner Shaku Soen auf, in dessen Gefolge kurze Zeit später Daisetz Suzuki, der junge zenbuddhistische Gelehrte, den Pazifik überquerte, um einige Jahre in den USA tätig zu sein, zunächst im Verlagswesen, später als weitreisender Vortragender in Sachen Zen. Suzuki vertrat eine Version des Zen-Buddhismus, die stark auf Zivilisationskritik und die Kontrastierung West-Ost abzielte, und er führte viele psychologisierende Elemente in seine Interpretation des Zen und der Erleuchtung auf Grund der Meditation ein. Mit beidem stieß er auf offene Ohren in einer stressgeplagten und sich industrialisierenden westlichen Welt: Das Image des sanften, alternativen und aus dem geschäftigen Alltag heraushebenden Buddhismus wurde hier bereits deutlich geprägt und hat sich bis heute erhalten.⁴

Auch wenn es zahlreiche andere asiatische Redner auf dem Weltparlament gab,⁵ gelten Vivekananda und die von Chicago ausgehende Initiative, Suzuki in die USA zu senden, als Startschuss für asiatische Mission im Westen.

4 Vgl. Ulrich Dehn, *Das Klatschen der einen Hand*, Hannover 1999, S. 25–28.

5 Vgl. Theo Sundermeier (wie Anm. 3), bes. S. 237–240.

Wandel der Missionsformen

Wie hat diese Mission ausgesehen und wie sieht sie heute aus? Heutzutage darf man sich die Aktivitäten asiatischer Religionen im Westen nicht vorstellen wie die charismatischen Evangelisatoren früherer Zeiten, die im Stil von Hyde Park Corner Menschen um sich scharen und ihre Öffentlichkeitswirksamkeit im direkten Kontakt mit anzusprechenden Passanten entfalten. Auch das Werbezettel-Verteilen mit Hinweisen auf Propagandaveranstaltungen ist eher selten geworden. Diskrete Formen der Ausbreitung, die weitgehend dem elektronischen Informationszeitalter angepasst wurden, sind heute anzutreffen, auch wenn nach wie vor nichts wirksamer ist als der direkte menschliche Kontakt und die Attraktivität einer religiösen Idee aufgrund einer menschlichen Begegnung. Der Wandel der Missionsmethoden ist im Bereich der umstritteneren Meditationsbewegungen auch der heftigen „Sekten“-Kritik der siebziger und achtziger Jahre zuzurechnen. Diese Kritik heizte zum einen das Klima gegen kleine asiatisch-religiöse Gruppen auf und ließ den Eindruck entstehen, in diesem Lande werde die Religionsfreiheit nicht gewährt, sie wurde aber auch zum Korrektiv und innovativen Impuls für Reformen und das Abstellen auffälliger Praktiken, die den Bewegungen den Ruf „Jugendsekten“ eingetragen hatten: die gezielte Rekrutierung junger orientierungssuchender Menschen ist heute kein Markenzeichen der Gruppen mehr, falls sie das jemals war.⁶ Mitgliedschaft in den besagten missionierenden neureligiösen Gruppen erstreckt sich heute auf alle Altersgruppen und repräsentiert die meisten gesellschaftlichen Schichten und Gruppierungen.

Ich möchte nun auf einige neuere religiöse Bewegungen und ihre Merkmale eingehen und im Anschluß daran auch einen Blick auf traditionelle religiöse Traditionen werfen.

Einige Beispiele und Typen

Seit nunmehr Jahrzehnten augenfälliges Beispiel und lange Zeit Stereotyp für indischstämmige Bewegung überhaupt war die *Hare-Krishna-Bewegung*. Sie hat in den letzten Jahren erhebliche Veränderungen durchgemacht und

⁶ Vgl. u. a. Friedrich-Wilhelm Haack, *Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskulte*, Freiburg i. Br. 1993.

ist gerade deshalb ein gutes Beispiel für die Paradigmenwechsel, die ich hier aufzeigen möchte. Die ISKCON ist eine monotheistische Bewegung aus der Vaishnava-Tradition, d. h. der Vishnu-Verehrungslinie des Hinduismus, und führt sich auf den indischen Mystiker und Ekstatiker Chaitanya aus dem 16. Jahrhundert zurück, eine wichtige Figur der Bhakti-Tradition, die Anbetung und göttliche Gnade in den Mittelpunkt stellt. Im Zentrum ihres Glaubens steht eine wichtige Inkarnation des Gottes Vishnu, Lord Krishna, eine schillernde Gestalt der indischen Mythenwelt, gleichzeitig der Star des großen indischen Epos Mahabharata, von dem auch die berühmte Bhagavad Gita ein Teil ist. Ihr Spezifikum ist nicht Meditation, sondern mantrische Praxis: das stetige Wiederholen des gleichen Mantras „Hare Krishna, hare krishna, Hare hare ...“. Die Mission dieser Bewegung geschah lange Zeit, und geschieht teilweise auch heute noch, in Gestalt von „Harinams“, d. h. Auftritten in Fußgängerzonen: Die Hare-Krishna-Jünger sind in oranger Gewandung, d. h. in der Kleidung der „Gottgeweihten“, zu sehen. Rhythmisches Trommelschlagen, Singen des Mantras. Wichtige Aktivität mit missionarischer Absicht ist das „Bücherverteilen“, d. h. der Verkauf von Büchern aus dem Bhaktivedanta Book Trust, hauptsächlich Werke des Gründers Srila Prabhupada. Das Verteilen der Bücher wird immer wieder zum Problem, wenn erst der Anschein erweckt wird, es handle sich um ein Geschenk, und anschließend die Hand für eine Spende ausgestreckt wird. Insbesondere unerfahrenen jungen ISKCON-Novizen scheint es schwer zu fallen, die Bücher augenscheinlich zum Verkauf anzubieten. Zu dieser Praxis sind die neuen Mitglieder einige Jahre lang verpflichtet, die kleinen Zahlen in Deutschland (derzeit ca. 100 „Gottgeweihte“) lassen jedoch vermuten, dass diese sehr sinnfällige Missionsmethode nicht als übermäßig attraktiv empfunden wird. Hinzu kommen hohe Ansprüche an das Leben in den Tempeln, die hinter der Strenge der Regel des heiligen Benedikt kaum zurückstehen.⁷

Eine völlig andere Form der öffentlichen Darstellung – und damit auch Mission – finden wir bei der chinesischen Bewegung *Falun Gong*.⁸ Hier

7 Michael Jira, Die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein; M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, München 1997ff, VIII – 6; Reinhart Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart u. a. 1980, S. 49ff, 134ff; R. Hummel, MD-Berichte zum ISKCON-Jubiläum Januar 1999.

8 Hubert Seiwert, Falun Gong – eine neue religiöse Bewegung als innenpolitischer Hauptfeind der chinesischen Regierung, in: Religion – Staat – Gesellschaft, 1. Jg. Heft 1/2000, S. 119–144; Melanie Hanz, Falun Gong hält die Welt in Atem, in: Spiritica 1/1999, S. 47–52; Ulrich Dehn, Falun Gong – eine neue Dimension unter den Ki-Bewegungen, in: MD der EZW, 1/2000, S. 14–19.

findet keine Mission in dem engen Sinn statt, in dem die ISKCON sie bietet, sondern bereits sehr deutlich ein weit verbreitetes Paradigma der öffentlichen Darstellung in Presse, Internet, und nicht zuletzt in ihren Übungen unter freiem Himmel. Die Verfolgung in China hat ihr ironischerweise im Westen zu einer Publizität verholfen, die auch die Mitgliederzahl im Laufe der vergangenen 18 Monate anschwellen ließ. Die Falun-Gong-Bewegung wurde 1992 von Li Hongzhi gegründet, der seit 1995 in den USA lebt und seit 1999 mit chinesischem Haftbefehl gesucht wird. Sie gründet im Wesentlichen im chinesischen Taoismus und Buddhismus und hat viele Elemente aus der chinesischen Volksreligiosität aufgenommen: Dämonen, Geister und manche skurril anmutende Elemente in den Werken von Li Hongzhi sind für westliche Leser schwer nachvollziehbar. Im Zentrum der Bewegung steht das „Falun“, das Dharma-Rad, das halb-metaphorisch, halb buchstäblich vorgestellt wird als ein Rad, das im Rahmen der Falun-Gong-Einweisung in den Bauch-Bereich des Übenden „eingepflanzt“ wird. Es dreht sich ununterbrochen, was im Lehrfilm der Bewegung augenfällig dargestellt wird. Die „Kultivierung“, ein unglücklicher Begriff für einen Vorgang, der auch Übung heißen kann, besteht in fünf im Detail vorgeschriebenen Übungen, die vom Ablauf her präzise befolgt werden sollen und im Film von Li selbst vorgestellt werden. Als Effekte werden berichtet, wenn auch nicht definitiv verheißen, Heilungen und Naturwunder wie das Ausbleiben von Regen während einer öffentlichen Übungsstunde.

Bei Falun Gong lassen sich zwei Typen der öffentlichen missionarischen Darstellung beobachten: erstens die hervorragend betreute Internet-Seite, die allgemeine Einführungen, Veranstaltungshinweise, Texte von Li einschließlich seines Hauptwerks und aktuelle Berichte und Pressemeldungen zu Vorgängen in China und in anderen Ländern aufweist. Texte können vollständig kostenlos (abgesehen von Provider- und Telefon-Gebühren) am Bildschirm gelesen bzw. heruntergeladen werden, da Falun Gong prinzipiell nicht-kommerziell arbeitet. Das Internet wird hier also sehr gezielt als Ort der missionarischen Selbstinszenierung genutzt und ernstgenommen, es ist keineswegs nur als eine Informationsnische konzipiert. Die zweite und ebenso wichtige Form der Darstellung ist die öffentliche Übung, die, sofern das Wetter es erlaubt, im Freien in Parks stattfindet, etwa im Tiergarten in Berlin in der Nähe des S-Bahnhofs Tiergarten. Hier kann sinnlich wahrgenommen werden, persönliche Begegnungen werden zum Impuls für das Wecken von Interesse. Dies ist eine Darstellungs- und Missionsform, die sich an das Vorkommen der Bewegungstherapien in China anlehnt: Dort finden wir Morgen für Morgen Millionen von Menschen in öffentlichen Parks, die ihre QiGong- und Falun-Gong-Übungen absolvieren.

Mit der japanischen neobuddhistischen Organisation *Soka Gakkai* (SG) sind noch einmal andere Typen der öffentlichen Kommunikation und Mission wahrzunehmen. Hinzu kommen hier signifikante Unterschiede zwischen der Darstellung der SG in Japan und ihres deutschen Zweiges.

Mit ihren ca. 2300 Mitgliedern in Deutschland zählt sie eher unter die kleinen und unauffälligen Gruppen, weist aber sehr deutliche Typen einer zeitgenössischen Werbestrategie auf. Die Soka Gakkai wurde 1930 von dem japanischen Lehrer Tsunesaburo Makiguchi gegründet und war ursprünglich als Pressure Group für eine Revolutionierung des Erziehungssystems konzipiert. Zunehmend wurden aber die religiösen Akzente betont und die Verankerung in der Nichiren-Tradition des japanischen Buddhismus hervorgehoben, so dass der Nachfolger Makiguchis nach dem Krieg, Josei Toda, das Wort Erziehung aus dem Namen der Organisation strich. Im Zentrum der SG steht die mantrische Praxis: Täglich wird das Mantra „*Namu Myoho Renge Kyo*“ mehrhundertfach rezitiert, Texte aus dem Herzsutra, einem zentralen Text aus dem Mahayana-Buddhismus, werden gesprochen. Die SG bietet Gruppenversammlungen an, die regional orientiert sind, sie bietet zahlreiche Aktivitäten, die im Wesentlichen dem Angebot einer westlichen Volkskirche vergleichbar sind. In Deutschland beschränkt sich dies weitgehend auf die monatlichen Gruppenversammlungen und nationale Ausschüsse zu inhaltlichen Fragen. Im buddhistischen Spektrum kämpft die SG um ihre Anerkennung, da ihr dogmatisches Gebäude in wichtigen Aspekten vom traditionellen Buddhismus abweicht. Dies und der Geruch, in ihrer Organisationsstruktur autoritäre Elemente und Zwangsmechanismen nicht völlig ausgemerzt zu haben, erschweren die Kommunikation im innerbuddhistischen und interreligiösen Bereich in Japan wie im europäischen Ausland, insbesondere Deutschland, Frankreich und England.

Auch die SG tritt uns nicht mit charismatischen Marktplatzpredigern entgegen oder zeitschriften- oder traktatfeilbietenden Missionaren von Haus zu Haus. Auch hier finden wir eine gut betreute Internet-Präsenz mit schnell anklickbaren Links zu den verschiedenen Länderseiten. Noch wichtiger aber wird hier der Typus der Kulturaktivität. Seit Mai 1997 betreibt die SG Deutschland ein Kulturzentrum in Bingen am Rhein, wo ein saniertes Herrenhaus am Weinberghang nun als Tagungszentrum um die Themen von Kultur, Frieden und interreligiösen Gesprächen dient. Mit dieser Ausrichtung folgt die SG einem Trend, der vom Mutterland Japan vorgegeben wurde: Auch dort wurden seit einiger Zeit die Themen Frieden und Kultur mit Schwerpunkt auf bildender Kunst und Musik großgeschrieben. Dem allen liegt nach wie vor das Erziehungsideal zugrunde, das den geschichtlichen Hintergrund der Organisation bildet.

Dem Friedenthema hat sich seit vielen Jahren auch die *Vereinigungskirche* des Koreaners Moon San-Myong zugewendet. Gepaart mit dem Thema des interreligiösen Dialogs werden Kongresse und Großveranstaltungen mit dem Versuch hoher Medienpräsenz durchgeführt, und auch die regelmäßigen heiratsähnlichen Massensegnungen, die von Moon-eigenen Medien in die ganze Welt übertragen werden, haben erstrangige Missionsfunktion.

Allgemein jedoch gilt im Blick auf die hier zu behandelnden Bewegungen: Im Unterschied zu großflächigen Missionsaktivitäten alten Stils spielen eher verhaltene Darstellungsweisen eine wichtige Rolle und insbesondere die Von-Mund-zu-Mund-Propaganda. „Komm doch mal mit und schau dir an, was wir machen“ – das war schon immer die effektivste Methode, Menschen zu gewinnen, dies ist auch im Zeitalter der elektronischen Medien und der Kommunikation von Bildschirm zu Bildschirm nicht anders.

Das Phänomen Dalai Lama

Der derzeit wirksamste Missionar der religiösen Welt überhaupt dürfte der 14. Dalai Lama sein, der sich durch sein nunmehr über vierzigjähriges Exil zu einer Kultgestalt des westlichen Buddhismus entwickelt hat. Die Tatsache, dass er einerseits hochgradige missionarische Erfolge zeitigt und zum anderen immer wieder beteuert, nicht missionieren zu wollen, zeigt deutlich, dass Mission nur in Ausnahmefällen etwas mit bewußtem offensivem oder konzeptionellem Handeln zu tun hat. Um den Dalai Lama herum hat sich eine massenmediale Eigendynamik entfaltet, die nur noch zum Teil in seinen Händen bzw. in den Händen der tibetischen Exilschaltstelle in Dharamsala zu liegen scheint. Spätestens seit dem Friedensnobelpreis 1989 ist der Dalai Lama dabei zu etwas anderem geworden als dem traditionellen weltlichen Oberhaupt der Tibeter und dem obersten Repräsentanten des tibetischen tantrischen Buddhismus. Er wurde vielmehr zu einer Projektionsfläche für die Träume der Menschen von einer spirituellen, gewaltfreien Welt, vom Frieden, von die Menschheit umarmenden Gesten und einem gewinnenden Lächeln; seine Interviews strahlen Humor aus, kritische Distanz zur neuen Technik, Menschlichkeit. Sein Deutschlandaufenthalt im Herbst 1998 mit einwöchiger Lehrveranstaltung in Schneverdingen in der Lüneburger Heide wurde zu einem beispiellosen kirchentagsähnlichen Medienspektakel, das manchen hochrangigen Staatsbesuch in den Schatten stellte. An manchen Stellen wurde er als der kompetentere Verkündiger des christlichen Evangeliums bezeichnet. Kinofilme, die den Dalai Lama zum Thema

haben, werden Kassenschlager. Der Dalai Lama weiß sehr genau zu unterscheiden zwischen der öffentlichkeitswirksamen Darstellung als Friedensnobelpreisträger und warmherziger „Mitmensch von nebenan“, als Vermittler eines exotischen Ambientes und als Inhaber einer wahrhaft aufregenden, hollywoodfähigen Biographie einerseits und seiner Funktion als tantrisch-buddhistischer Lehrer und Schuloberhaupt andererseits. In der letzteren Funktion ist er in der Tat fast ausschließlich interessant für eine kleine Klientel von Anhängern seiner eigenen Tradition, der Gelugpa, missionarisch ist er wirksam für den Buddhismus in toto. Hier sind es aber nicht einige gezielte Methoden, sondern ein Vielfalt von missionarischen Syndromen, die insgesamt einen „Sickereffekt“ bewirken, eine sich fast unmerklich verbreitende Beliebtheit und Bewunderung, die sich auf Zeitgeistphänomene wie Unmut an der institutionalisierten Kirche, Suche nach neuer Spiritualität und allgemeine Durchdringung des Religiösen mit buddhistisch-esoterischen Elementen stützen kann.

Die heftige Kritik am Dalai Lama, die seit Frühjahr 1999 von zwei Buchveröffentlichungen⁹ ausging, hat diesen Effekt im Grunde eher gesteigert als gebremst.

Die missionarische Attraktivität nichtchristlicher Religionen in einem pluralistischen Umfeld

Da sich auch andere Bewegungen innerhalb und außerhalb des Buddhismus dieses Syndrom zueigen machen, möchte ich jetzt in einigen Schritten in Gestalt einer kleinen Typologie über bestimmte Merkmale der Präsenz nichtchristlicher Religionen in Europa und ihrer Attraktivität nachdenken.

1. In der asiatischen Religiosität finden wir eine *Methodisierung des Heilswegs*, die uns aus dem Christentum nur in mystischen Traditionen bekannt ist. Hinduistische Meditationsschulen, Yoga, asketische Traditionen kennen präzise vorgeschriebene Übungen, „Wege“, wie es im Chinesischen und Japanischen heißt, Stufen einer Treppe zur Erlösung, deren Besteigung erlernt werden kann. Mantrische Praxis im Hinduismus und einigen buddhistischen Schulen, die in andere geistige und spirituelle Dimensionen (ent-)führt, und verschiedene auch körperliche Praktiken lassen den Praktizierenden

9 Victor und Victoria Trimondi, *Der Schatten des Dalai Lama*, Düsseldorf 1999; Colin Goldner, *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*, Aschaffenburg 1999.

den in transparenter Weise sein Heil erarbeiten. Dem steht ein fast völliges Verschwinden religiöser Praxisvollzüge in den säkularisierten Formen des westlichen Christentums gegenüber und eine psychosoziale Unverbindlichkeit, die sich damit einstellen kann. Auf diesem Hintergrund kann die missionarische Wirkung eines verbindlichen Heilsangebotes gar nicht hoch genug angesetzt werden.

2. Es wird eine *ganzheitliche Erfahrbarkeit des Heils* angeboten, die sich vom rein spirituellen Charakter christlicher Frömmigkeit abhebt. Zur Ganzheitlichkeit gehört auch die Komponente der Heilung hinzu. Zeugnisberichte von Heilungserfolgen gehören in die Praxis vieler Gruppen und Bewegungen hinein; dies ist allerdings auch ein Merkmal vieler christlich-pentekostaler Bewegungen. Aber auch schon meditative Übungen machen den religiösen Vollzug und die Zugehörigkeit zu einem religiösen Milieu deutlicher spürbar und erfahrbar als die herkömmlichen Gruppenaktivitäten kirchlicher Ortsgemeinden. Ganzheitlichkeit ist zu einem Zentralbegriff der asiatischen Religiosität geworden und konkurriert mit der Besetzung des Begriffs „Spiritualität“ für alles, was sich vom Stereotyp des traditionellen, verkrusteten, institutionellen Christentums abhebt.

Dies heißt: Es gibt zwar auch konventionelle Missionsaktivitäten nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in Deutschland und anderen europäischen Ländern, das wesentliche öffentliche Angebot besteht aber im einfachen Präsent-Sein auf dem „Markt der Religionen“, wie der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser es genannt hat.¹⁰

Hinsichtlich dieses Paradigmas findet aber im Grunde keine „Mission“ mit klarer Rollenverteilung von Anredendem und Angeredetem statt, sondern Selbstgespräche und Suchbewegungen auch innerhalb der großen Kirchen: gläubige Christen, die nach ostasiatischer Façon meditieren und Yoga betreiben, ihr Wohlbefinden mit QiGong-Kugeln steigern oder sich in einen der höheren Grade von Reiki haben einweihen lassen, sind keine Seltenheit. In diesem Sinne wird die Beschäftigung mit nichtchristlicher Mission in Europa immer stärker eine innerkirchliche Auseinandersetzung mit der Synkretismus-Frage und mit dem Problem, wie weit das Christentum sich in spracherweiternder Weise auf religiöse Strömungen aus seiner Umgebung einlassen kann. Unten werden wir uns noch einmal mit der Frage beschäftigen, wie Kirche und Theologie mit dem Phänomen der nichtchristlichen Religion umzugehen haben könnten.

¹⁰ Der Markt der Religionen, 1997.

Mission traditioneller Religionen

Natürlich darf die missionarische Tätigkeit und öffentliche Darstellung auch der großen und in Deutschland überwiegend ethnisch vertretenen Religionen nicht unterschlagen werden. Moscheen nehmen viele Gelegenheiten wahr, sich auch als Gastgeber anzubieten, und neuerrichtete Hindu-Tempel haben ihre Feste zu großen bunten lokalen Ereignissen ausgestalten können, so etwa ein seit kurzem bestehender Shiva-Tempel in Hamm/Westfalen. Nichtsdestoweniger finden nur sehr selten Konversionen zum Islam oder Hinduismus statt, im ersteren Falle zu knapp 100 % durch Ehefrauen muslimischer Männer. Der Islam wächst bei uns derzeit auf etwas über 3 Mio. Menschen an. Die meisten Zahlenbewegungen kommen hier durch Migration zustande, ebenso unter ethnischen Buddhisten aus asiatischen Ländern, von denen es ca. 100 000 in Deutschland gibt. Sie werden durch ca. 70 000 deutsche Buddhisten ergänzt.¹¹ Ausgehend von den jeweiligen Zentren, Tempeln und Gebetsstätten werden Sie immer wieder auch auf konventionelle Aktivitäten wie Büchertische und das Verteilen von Handzetteln, Einladungen zu Veranstaltungen und die Abhaltung großer Tagungen und Kongresse stoßen, auf die Durchführung „Offener Türen“ treffen und auf ein sehr aktives Zugehen auf den interreligiösen Dialog. Hier ist besonders aktiv die kleine Religionsgemeinschaft der Baha'i, die in Deutschland ca. 6000 Mitglieder verzeichnet und in ihren Aktivitäten sehr extrovertiert und gastfreundlich ist. Das dogmatische Outfit der Baha'i ist, je nachdem aus welcher Perspektive man es betrachtet, als sehr dialogfreudig einerseits und als sehr missionarisch andererseits orientiert: Die jeweils neun Verstreungen jeder kontinentalen Andachtshalle der Baha'i – die europäische befindet sich in Hofheim-Langenhain bei Frankfurt – symbolisieren die neun wichtigsten religiösen Traditionen und bieten sich damit als integrierendes Dach für alle religiösen Menschen an. Sie sehen sich selbst als am Ende einer Reihe, die von den großen monotheistischen Religionen Judentum – Christentum – Islam gebildet wird, mit ihrem Gründer Baha'ullah als Abschluß. Hier liegt ein deutlich missionarisches Konzept vor, das seinen konkreten Niederschlag in weiträumigen Einladungen zum Geburtstag Baha'ullahs, zur Feier des Neujahrsfestes zum Frühlingsanfang und in regelmäßigen Sendephasen im frei zugänglichen „Offenen Kanal Berlin“ findet. Hier finden wir eine weitere missionsmethodische Facette: Im Rahmen der fast zensurfreien Bestimmungen dieses Fernsehkanals sind im Prinzip allen Religions-

11 Diese Zahlen stellen grobe Schätzungen dar, da es keine Mitgliedlisten gibt, sondern in der Regel nur Einträge in Besucherlisten der Tempel und Zentren.

gemeinschaften missionarische Selbstdarstellungen möglich. Auch Informationssendungen in konventionellen Sendern in Frankreich oder Deutschland können je nach Ausrichtung der verantwortlichen Journalisten selbst-darstellerischen oder missionarischen Charakter annehmen, eine legitime Möglichkeit, von der christliche Kirchen regelmäßig Gebrauch machen.

Die säuberliche Trennung von Information, Dialog und Mission wird immer wieder eingeklagt, sie ist aber letztlich nur plausibel auf dem aufklärerischen Hintergrund in Mitteleuropa oder den USA. Gelegentlich wird darauf hingewiesen, dass im muslimischen Bereich Dialog und selbstdarstellende Mission dicht beeinanderliegen im Begriff *da'wa*¹². Im Gespräch mit dem Buddhismus wie mit dem Islam lassen sich Asymmetrien beobachten: Dialoge werden vielfach als einseitig empfunden, die christlichen Gesprächspartner fragen ihre buddhistischen oder muslimischen Partner und lassen sich das Andere erklären, der umgekehrte Vorgang jedoch findet nicht oder nur selten statt oder ist auf christlicher Seite nicht ausreichend vorbereitet. Die Frage nach der Trinität wird beantwortet mit dem Hinweis, dass auch viele Christen ja die Trinität nicht so richtig verstehen¹³ – ein Hinweis, der ja nicht einmal falsch ist und auch dogmengeschichtlich belegt werden kann. Es ist aus diesem Grund auch sicherlich klärungsbedürftig, ob „Trinitätstheologie“ im Zentrum einer christlich-muslimischen Begegnung stehen sollte, aus der dann mit großer Wahrscheinlichkeit der Islam mit der erheblich einfacheren und plausibleren monotheistischen Konzentration missionarisch erfolgreich hervorgeht. Aber mit diesen Hinweisen leite ich schon über zu meinen letzten Überlegungen, wie Kirchen mit der Präsenz nicht-christlicher Religionen und ihrer Mission umgehen könnten.

Die Kirchen und nichtchristliche Religionen

Die Mission nichtchristlicher Religionen in Europa trifft die Kirchen insofern unvorbereitet, als sie nun genötigt wird, aus einem Stadium der Selbstverständlichkeit in das der selbstdarstellenden Selbstbehauptung einzutreten. Obwohl in der ökumenischen Bewegung schon seit fast vier Jahrzehnten von der Mission in sechs Kontinenten gesprochen wird, ist die Erkenntnis der Notwendigkeit einer missionarischen Öffentlichkeitsdarstellung eigen-

12 Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1998, S. 314.

13 Vgl. Theo Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999.

lich erst mit der Wiedervereinigung Deutschlands und durch dramatische Finanzkrisen geschärft worden, und nicht so sehr durch theologische Einsichten. Hinzu kommt bis heute ein erhebliches Informationsdefizit über nichtchristliche Religionen, obwohl die einschlägige Literatur seit langem vorhanden ist: Religionslehrer, die erst in den letzten Jahren damit beginnen, sich kundig zu machen, schulische Curricula, die das Wissen über Islam, Buddhismus oder neuere Strömungen bis vor kurzem noch völlig unzureichend berücksichtigten. Dies führt zu den Dialogsituationen, in denen die christlichen Gesprächspartner das, was sie vom Gegenüber hören, mit großer Wissbegierde aufnehmen, ohne dass es zum umgekehrten Vorgang kommt.

Schwerlich aber kann die Reaktion von Christen auf die nichtchristliche Präsenz in Abschließung und Abwehr bestehen. Wenn der Erfolg der anderen, etwa der Baha'i, gerade in ihrer Offenheit und Gastfreundschaft besteht und in den zahlreichen Einladungen, so kann die Reaktion nicht Absage, sondern nur Gegeneinladung sein.

Die Zukunft wird zunehmend auch in religiöser Hinsicht osmotische Prozesse zeitigen, die Präsenz anderer Religionen auf europäischem Boden wird eher zu- als abnehmen. Den Kirchen steht es gut an, sich auf eine solche Konstellation hin in Konvivenz mit den anderen einzuüben. Theo Sundermeier hat diesem Begriff die von Dialog und Zeugnis hinzugefügt,¹⁴ denn in einer redlichen Begegnung wird es immer dazu kommen, dass beide Gesprächspartner, nicht nur der Muslim, Buddhist oder Hindu, sondern auch der Christ von dem berichten, was sie im Glauben zutiefst bewegt. Der Begriff des Zeugnisses ist in Kulturen, in denen das Christentum eine Minderheitsreligion darstellt, erheblich weiter verbreitet als bei uns. „Testimony“ ist in der Ökumene ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens und bezeichnet persönliche Berichte, in welcher Form auch immer, über den Weg einzelner Menschen mit Gott. Es geht also nicht um offensive Bekehrungsmission, sondern um eine offene und einladende Kultur des gegenseitigen Zeugnisses.

Noch aus einem weiteren Grund bietet es sich für die Kirche an, konstruktiv mit den oben besprochenen Herausforderungen umzugehen: Es ist alles nicht wirklich so anders, was da von außen kommt, sondern berührt Fragen und Erfahrungen, die wir bereits aus der christlichen Tradition kennen. Meditative Traditionen, neue Formen der Spiritualität und ein neuer

14 Theo Sundermeier, Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: A. Feldtkeller/T. Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt/Main 1999, S. 11–25.

Zugang zum ökologischen Denken sind nur einige Elemente, von denen wir nicht nur viel lernen können, sondern die bereits tief ins Christliche eingedrungen sind. Zumal in dem Bereich chinesisch und allgemein ostasiatisch beeinflusster Bewegungen werden die Grenzen zum Christlichen hin fließend. Hier bleibt die Notwendigkeit, und damit nehme ich eine am Anfang angedeutete Problemstellung auf, zu unterscheiden, wie weit die kreative Spracherweiterung im Dienste des Evangeliums reichen kann; diesen Vorgang hat es in der Geschichte des Christentums immer gegeben, und es bedarf der positiven Rückaneignung des Synkretismusbegriffs. Andererseits gilt es gewahr zu werden, wo die Grenzen allzu sehr zerfließen und die Identität vom Evangelium her auf dem Spiel steht, so dass auch die Errichtung eines kleinen oder größeren „Dammes“ hilfreich sein könnte. Diese Entscheidungen aber können nicht kategorisch, sondern nur immer neu von wachen Geistern mit Hilfe des einen Geistes, der uns alle leitet, getroffen werden.

Vladislav
Volný

Schlesische Diakonie

Christliche soziale Organisation der
Schlesischen evangelischen Kirche A. B.
in der Tschechischen Republik

Im Jahr 2000 feierte die Schlesische Diakonie den zehnten Jahrestag ihrer Gründung: sie konnte zurückblicken auf zehn Jahre einer dynamischen Entwicklung und schwieriger Kämpfe beim Aufbau eines christlichen sozialen Dienstes im Teschner Schlesien und auch jenseits seiner Grenzen. Die Schlesische Kirche ist mit ihren 19 Kirchgemeinden und etwa 48 000 Mitgliedern eine Minderheitskirche, die im Hinblick auf Finanzen und andere Ressourcen immer wieder Schwierigkeiten überwinden muß. Dennoch weiß sich diese kleine lutherische Kirche mit ihren begrenzten Mitteln und Möglichkeiten gerufen, die gute Botschaft von der Barmherzigkeit und Güte Gottes, die alle Menschen meint, durch das Zeugnis des Dienstes und der tätigen Liebe weiterzugeben.

1. Entstehung und Anfänge der diakonischen Arbeit im Teschner Schlesien

Zum Gründer des Werkes der Barmherzigkeit im Teschner Schlesien ist der evangelische Pfarrer in Komorní Lhotka (Kameral Elgot), Karol Kulisz, geworden. Er wurde als fünftes Kind seiner Eltern Adam und Eva (geb. Hlawickzkowa) am 12. 6. 1873 in Dzięgielów, im heute polnischen Teil des Teschner Schlesien, geboren. Die sozialen Bedingungen in der Familie waren sehr kompliziert und schwierig. Es war eine tief fromme Familie, die im Vertrauen auf Gottes Leitung und Schutz lebte und eine sehr enge Beziehung zur Teschner Jesus-Kirche hatte. Nach dem Abschluß der Grundschule besuchte Karol das Gymnasium in Teschen, das ein hohes Niveau hatte und

in der ganzen Habsburgischen Monarchie anerkannt wurde. Neben einer außerordentlich mystischen Frömmigkeit wurde Karol Kulisz auch durch das polnische Nationalbewußtsein geprägt, so daß er ein Protagonist des Patriotismus im Teschner Schlesien wurde. Theologie hat er in Wien und in Erlangen studiert, wo er die altprotestantische Theologie näher kennenlernte und Kontakte mit dem Weltbund der christlichen Jugend aufnahm. Er hat dabei bedeutende kirchliche Persönlichkeiten aus verschiedenen Teilen Europas und Amerikas kennengelernt.

1898, nach dem Abschluß des Theologiestudiums, wurde er als Vikar in Komorní Lhotka bei Pfarrer Jiří Heczko tätig. Dieser war eine bedeutende Persönlichkeit in Schlesien, vor allem bekannt als Verfasser eines kirchlichen Gesangbuchs. Von Anfang seiner Predigtarbeit an hat Karol Kulisz im Geist der Erweckung gewirkt, die er selbst in England und in Wales erlebt hatte. Er wurde von führenden Persönlichkeiten dieser Bewegung wie Dr. Baedeker, Eva v. Tiele-Winckler und anderen besucht. 1900 heiratete er Anna Macurová. Nach dem Tod von Jiří Heczko wurde er zum Pfarrer der Gemeinde in Komorní Lhotka gewählt. Grundprinzipien seiner Predigtstätigkeit waren:

1. Eine konsequente Christologie und Theologie des Kreuzes. Einladen des Sünders zum Kreuz, zur Vergebung; Ruf zur Entscheidung für die Nachfolge Christi im alltäglichen Leben.
2. Nachdrückliche Betonung des Studiums der Heiligen Schrift und des Gebetslebens. (Er hat Bibel- und Gebetsstunden durchgeführt, die an vielen Stellen in den Häusern der Gemeindemitglieder stattgefunden haben.) Betonung des Familienlebens nach biblischen Regeln.
3. Aufruf zu Liebe und Barmherzigkeit gegenüber den Kindern (vor allem, wenn es sich um Waisen oder um Kinder aus armen Familien handelt), Betonung der christlich begründeten Fürsorge für Kranke, Behinderte, Vereinsamte und Alte.
4. Kompromißloser Kampf gegen den Alkoholismus, Gründung von Vereinen der Abstinenten. (Der Alkoholismus hat in jener Zeit viel soziale Not und Armut in der hiesigen Bevölkerung verursacht.)

Die oben angegebenen theologischen und pastoralen Schwergewichte haben Karol Kulisz zur Gründung des Altersheims BETEZDA geführt. Zuerst hat er ein Holzhaus gemietet (1908), wo er alte, ans Bett gefesselte Leute und physisch und geistig Behinderte gesammelt und gepflegt hat. Nach einigen Jahren hat er das Objekt BETEZDA aufgebaut (1917). Dieses Heim hat dann der „Verein der evangelischen Frauen“ übernommen und geleitet.

1923 haben hier 21 Personen ihr Zuhause gefunden, in den folgenden Jahren entstanden insgesamt 60 Plätze. Dieses Heim war nicht nur eine soziale Anstalt, sondern ein Zentrum geistlich-missionarischen Lebens im. In Komorní Lhotka hat am 5. 9. 1913 die erste Tagung des Weltverbandes der christlichen Studenten stattgefunden. Am Anfang des Jahrhunderts (1900) ist in Komorní Lhotka der Verein „Christliche Gemeinschaft“ entstanden, der sehr eng mit der Gemeinde zusammengearbeitet hat. Pfarrer Kulisz war geistlicher Leiter dieses Vereins. Ein großer Initiator und Quelle zahlreicher Anstöße war für Kulisz der deutsche Pfarrer Wilhelm Löhe, den er in seinen Predigten und Vorlesungen sehr gerne und oft zitierte.

Ab 1919 hat Karol Kulisz als Pastor in Cieszyn (Teschen) gewirkt und von dort aus die diakonischen Anstalten in Dziegielów gegründet, die zum Schwerpunkt der Diakonie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen wurden.

In den Jahren 1920–30 hat er einige Vortragsreisen in skandinavische Länder unternommen, vor allem nach Schweden und Dänemark. Er wollte die Evangelischen im Ausland mit der großen Erweckungsbewegung im Teschner Schlesien bekannt machen und Interesse für diesen Teil der christlichen Kirche wecken. Dabei hat er auch Kollekten zur Unterstützung seiner Projekte eingesammelt.

Die schwierigste Zeit war für Karol Kulisz mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gekommen. Am 23. 9. 1939 wurde er verhaftet und in Skrochovice bei Opava interniert. Dort wurde er verhört und mißhandelt, wodurch er ein Auge verlor. In der zweiten Hälfte des Oktober wurde er ins Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar überführt, wo er am 8. 5. 1940 als Märtyrer gestorben ist (eine andere Version gibt den 14. 4. 1940 an).

Seine Predigten hatten zweifellos einen prophetischen Charakter, er wurde zum Werkzeug einer großen Erweckungsbewegung im Teschner Schlesien, zum Gründer der dortigen Inneren Mission und Diakonie und auch zu einem großen polnischen Patrioten.

Als Pastor Kulisz nach Cieszyn übersiedelte, übernahm seine Stelle in Komorní Lhotka Pastor Jan Zachariáš Unicki, der in Verbindung mit dem „Verein der evangelischen Frauen“ 1930 ein neues Grundstück gekauft hat, auf dem in den Jahren 1934/35 ein für diese Zeit großes und modernes Gebäude, SAREPTA, gebaut wurde. In den 80er Jahren wurde das Objekt mit staatlichen Mitteln restauriert, und zur Zeit befindet sich dort ein Altersheim für etwa hundert Personen, das die Gemeinde Komorní Lhotka wegen ungelöster Restitutionsansprüche in unserem Staat betreibt.

2. Die evangelischen Sozialanstalten in der Zeit zweier totalitärer Regime

Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges begann ein zweites Kapitel in der Geschichte der evangelischen Sozialanstalten. Das Teschner Schlesien wurde Teil des Dritten Reiches. Die Besatzungsämter verboten dem „Verein der evangelischen Frauen“, die bestehenden Heime zu besitzen und zu betreiben. Neuer Eigentümer wurde der „Verband Schlesischer Altersheime e.V.“ in Breslau. Das bisherige Personal wurde entlassen und durch ein anderes ersetzt. Die evangelischen Gemeinden im Teschner Schlesien wurden in die Deutsche Evangelische Kirche eingegliedert.

Nach dem Krieg, in den Jahren 1945–48, hat der eigentumsrechtliche Zustand dieser Anstalten eine Periode der Unsicherheiten und Spannungen durchgemacht. Unsere Kirche galt nicht als juristische Person. Erst 1948 hat sie nach langen Kämpfen mit den politischen Machthabern diesen Status erlangt. Der ursprüngliche Eigentümer der Heime, der „Verein der evangelischen Frauen“, existierte nicht mehr. Nach komplizierten Verhandlungen mit den staatlichen Behörden wurde der Gemeinde in Komorní Lhotka erlaubt, die Verwaltung der Anstalten BETEZDA und SAREPTA zu übernehmen. Die Leitung wurde dem zweiten Pfarrer dieser Gemeinde, Vladislav Santarius, anvertraut.

Der junge energische Leiter hat mit großer Begeisterung am 1. 3. 1948 die Hand an den Pflug gelegt. Er hat opferbereites Personal gesammelt und es entsprechend dem biblischen Modell der praktischen Liebe und des christlichen Dienstes geprägt. Die Zahl der Anvertrauten hat sich in dieser Zeit und in den folgenden fünf Jahren im Bereich von 70 bis 90 Personen bewegt, davon 18–20 Bettlägrige. Sie wurden aus ökonomischen Gründen nur von neun Mitarbeitern betreut. Der Leiter hat als zweiter Pastor weiter in der Gemeinde gewirkt und den ganzen wirtschaftlichen Bereich der Anstalt betreut. Mit seinem Charisma konnte er eine ganze Reihe von Gemeindegliedern für den unbezahlten Dienst in der Anstalt begeistern und sie zu einsatzbereiten Nachfolgern Christi erziehen. Unter heute unvorstellbar schwierigen ökonomischen Bedingungen ist es ihm gelungen, eine umfangreiche innere und äußere Umstrukturierung durchzuführen, damit die Betreuten unter menschenwürdigen Bedingungen leben konnten. Die Qualität der Verpflegung wurde besser, die Bewohner der Heime wurden als vollwertige Bürger angesehen. Aus früheren Armenanstalten wurden christliche Heime für ein friedliches Alter.

Dann entstanden jedoch zwei außerordentlich schwierige Probleme. Das erste war die sich verschlechternde ökonomische Situation der Anstalt, die

durch Kürzungen der staatlichen Beiträge bedingt wurde. Die Beträge, die die Kirchenleitung und die Gemeinden aufbrachten, reichten nicht aus. Das zweite Problem entstand durch die Veränderung der politischen Verhältnisse seit 1948. Es kamen vierzig Jahre umfassender politischer Unterdrückung und gewaltsamer, systematischer Atheisierung. Der ideologische Druck hat auch die Anstalten betroffen. Pfarrer Vladislav Santarius hatte die Evangelisations- und Missionstätigkeit in der Gemeinde mit dem diakonischen Dienst in den Anstalten verbunden. In die Anstalten waren junge Leute und Studenten zu verschiedenen Vorlesungen gekommen, die er dort organisiert hatte. Hier haben auch regelmäßig Gottesdienste und Bibelstunden mit Auftritten von Chören und Musikgruppen stattgefunden. Diese Arbeitsweise stieß auf heftigen Widerstand der kommunistischen Ämter, die diese Konzeption zunichte machen wollten. Der Kirchenrat mußte – unter dem Druck des Staates – Pastor Vladislav Santarius als Anstaltsleiter abberufen. Er und seine Familie wurden gezwungen, die Dienstwohnung in der Anstalt zu verlassen. Zum 1. 7. 1956 wurde Vikar Oskar Koždoň zum neuen Leiter bestimmt, der die kommunistische Ideologie unterstützte.

Zum traurigen Endpunkt wurde der 1. Januar 1960, als alle kirchlichen Sozialeinrichtungen verstaatlicht wurden und die diakonische Tätigkeit in der Tschechoslowakei streng verboten wurde. Diese Art christlichen Dienstes wurde aber halb illegal im Rahmen der Gemeinden weitergeführt und mußte dabei ideologischer und administrativer Verfolgung die Stirn bieten.

3. Die Erneuerung der diakonischen Arbeit nach 1989: Die Entstehung der Schlesischen Diakonie

Die politisch-gesellschaftliche Wende nach dem 17. 11. 1989 hat in unserer Kirche wieder das Bewußtsein geweckt, daß christliche Liebe in konkretem Dienst ausgedrückt werden muß und daß die Diakonie ein notwendiger Pfeiler der Kirche ist. In der Kirche gab es auch viele, die für diesen Dienst begeistert waren. Doch sie hatten weder Erfahrung noch eine Ausbildung. Von besonderer Bedeutung war deshalb die Beratung und dann auch die ökumenische Hilfe ausländischer Kirchen, vor allem aus Deutschland. Von Anfang an wurde die Arbeit der Diakonie ökumenisch verstanden. Im Frühjahr 1990 wurde das Statut der Schlesischen Diakonie erarbeitet und somit die Konzeption ihrer Tätigkeit vorgelegt. An der Spitze dieser Bemühungen stand Ing. Česlav Santarius, Ökonom und Fachmann im Bereich der Arbeitsorganisation, Sohn des ersten Leiters von BETEZDA und SAREPTA in

Komorní Lhotka nach dem Krieg. Bis heute ist er Direktor der Schlesischen Diakonie. Am 27. 11. 1990 wurde die Schlesische Diakonie durch das Innenministerium der Tschechischen Republik registriert. Noch im selben Jahr entstand ihr erstes Zentrum: AGAPE in Karviná.

Die Schlesische Diakonie ist die christliche soziale Organisation, die die biblischen Prinzipien der Liebe und Hilfe für Menschen in Not praktisch verwirklicht. Sie hilft hauptsächlich Behinderten, Senioren und Obdachlosen und berät Menschen, die in Not geraten sind. Daneben ist die Schlesische Diakonie auch bereit und in der Lage, in akuten Notlagen zu helfen.

Zur Zeit ist die Schlesische Diakonie in vier Bereichen mit 17 Einrichtungen tätig. Die Sonderpädagogik ist mit sieben Einrichtungen der größte Bereich, in dem sich die Mitarbeiter um geistig und körperlich behinderte Kinder, Jugendliche und Erwachsene kümmern. Die Altenpflege hat drei Einrichtungen. Hinzu kommt der Bereich Asylheime: Die Schlesische Diakonie bietet in zwei Häusern obdachlosen Männern Unterkunft. Im Bereich Beratung und Stadtmission leisten Fachleute in zwei Beratungsstellen vor allem Opfern von Straftaten und mißhandelten oder mißbrauchten Frauen Hilfe, für die auch eine Notunterkunft zur Verfügung steht.

Alle Einrichtungen der Schlesischen Diakonie werden von der Zentrale in Český Těšín verwaltet, die auch für Buchhaltung, Öffentlichkeitsarbeit und alle weiteren Tätigkeiten verantwortlich ist.

Die Schlesische Diakonie möchte überall dort helfen, wo Bedarf und Not ist, um Leiden und Elend da zu lindern, wo Menschen kein „Glück“ haben. Sie sollen trotz Handicap in unserer Gesellschaft bestehen können.

4. Die Einrichtungen der Schlesischen Diakonie

HOSANA

Die Einrichtung HOSANA in Karviná kümmert sich um zwanzig geistig behinderte Jugendliche. In HOSANA wird für jeden ein Wochenprogramm festgelegt, das Bereiche wie Musik- oder Bewegungstherapie umfaßt und der geistigen und motorischen Entwicklung dient. Die Jugendlichen lernen und arbeiten in Gruppen, aber auch individuell. Nachmittags werden verschiedene Hobbies angeboten.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt im differenzierten Zugang zu jedem Kind unter Berücksichtigung seiner Persönlichkeit und Behinderung. Das Ziel ist die Entdeckung und Förderung individueller Fähigkeiten zum Wohl

jedes Einzelnen. An erster Stelle steht die Erziehung zur Selbständigkeit im Alltag (Essen, Hygiene, Ankleiden). Weitere Anstrengungen werden bei der Anleitung der Kinder zu einfachen Arbeiten unternommen, die ihnen helfen, ihren Platz im Leben zu finden. Große Aufmerksamkeit wird auch der Entwicklung des emotionalen Lebens geschenkt, das oft sehr herzlich und offen ist.

Ein weiterer Zweig ist die Ergotherapie. Die Jugendlichen arbeiten in einer kleinen Werkstatt, in der sie sehr schöne handwerkliche Arbeiten herstellen. Einmal pro Woche fahren sie in eine Gärtnerei, wo sie unter Aufsicht des Erziehers arbeiten.

BETEZDA

Das christliche Heim BETEZDA in Komorní Lhotka ist eine ganzjährig betriebene Einrichtung für geistig Behinderte im Alter von 18 bis 35 Jahren. Ihr Ziel ist es, durch eine auf christlicher Ethik basierende Erziehung bei den Behinderten die größtmögliche Selbständigkeit, Arbeitsfähigkeit und eine Anpassung an das gesellschaftliche Leben zu erreichen.

Die Betreuung orientiert sich so – abhängig vom Grad der Behinderung – an der Persönlichkeitsentwicklung jedes Einzelnen, um durch die Wahl der richtigen Behandlungsform den physischen und psychischen Zustand zu verbessern. So sollen die Sinne, die körperliche Beweglichkeit und die Arbeitsfähigkeit gefördert werden.

Die Arbeit stellt einen wichtigen Faktor in diesem Prozeß dar. Umfang und Aufwand richten sich natürlich ebenfalls nach dem Grad der individuellen Behinderung. Im Haus gibt es eine Textilwerkstatt, eine Keramikwerkstatt und eine Tischlerei. Auch beim Aufräumen und bei den Gartenarbeiten helfen die Behinderten. Andachte, Gebete und Zeit zum Singen sind ebenfalls feste Bestandteile des Tagesablaufs.

Als weitere Einrichtung dieser Art ist das Heim BENJAMIN in Krnov zu nennen, in dem 24 geistig und körperlich Behinderte im Alter zwischen 3 und 35 Jahren betreut werden. Mit diesem Heim sind auch eine Sonderschule, eine Tischlerei und eine Keramikwerkstatt verbunden.

LYDIE

Die Tageseinrichtung LYDIE in Český Těšín bietet eine Betreuung von Kindern im Alter von 3 bis 15 Jahren, die Probleme im sozialen, psycholo-

gischen oder logopädischen Bereich haben. Außerdem werden Rehabilitations- und Erziehungshilfen ebenso wie Beratungen angeboten.

Das Tagesprogramm jedes Kindes wird nach einem individuellen Erziehungs- und Ausbildungsplan ausgearbeitet. Dieser Plan wird – ausgehend von der jeweiligen Problemlage – von einem Psychologen, einem Sonderpädagogen und einem Logopäden zusammen erstellt. Die Kinder werden regelmäßig von Kinderneurologen und einem klinischen Logopäden untersucht, um eine Diagnose stellen und mit der Rehabilitationskrankenschwester zusammen die Fortschritte überprüfen zu können. Auf diese Art entsteht ein komplexes, individuelles Rehabilitationsprogramm, bei dem die Kinder zur aktiven Mitarbeit angeleitet werden. Gleichzeitig wird auch die neuropsychologische Entwicklung unterstützt. Eine sehr wichtige Rolle spielt dabei die Zusammenarbeit mit den Eltern. In LYDIE ist auch eine Sonderschule integriert, in der sich die Kinder und Jugendlichen weiterbilden können.

Drei weitere Tageseinrichtungen, die in vergleichbarer Weise arbeiten, sind hier ebenfalls zu nennen: EUNIKA in Karviná Ráj, EDEN in Český Těšín und SALOME in Bohumín. Auch in diesen Heimen werden behinderte Kinder und Jugendliche betreut. Das Ziel ist dabei, ihr Befinden sowohl hinsichtlich ihrer körperlichen Behinderungen durch umfassende therapeutische Behandlung wesentlich zu verbessern, als auch ihre geistigen Fähigkeiten so weit wie möglich zu fördern. Erfahrene Ärzte und andere Fachleute auf dem Gebiet der Rehabilitation sind bemüht, durch Arbeit in kleinen Gruppen, aber auch in der speziellen Beschäftigung mit einzelnen Behinderten auf Grund individueller Programme eine möglichst weitgehende positive Entwicklung aller zu erreichen. Auch in den Einrichtungen EUNIKA, EDEN und SALOME wird großer Wert auf die Anleitung zu angemessener körperlicher Arbeit im Bereich handwerklicher bzw. gärtnerischer Tätigkeiten gelegt. Eine große Rolle spielt in diesen kirchlichen Heimen natürlich auch die geistliche Betreuung der Pflegebefohlenen.

ELIM

In Ostrava, der Hauptstadt des Nordmährischen Gebietes, ist die diakonische Einrichtung ELIM angesiedelt. Zur Zeit werden von diesem Zentrum aus etwa 70 alte Menschen betreut, die zumeist alleinstehend sind und in vielfältiger Weise Hilfe benötigen. Die Mitarbeiter von ELIM besuchen diese Senioren regelmäßig und erledigen die erforderlichen Pflegedienste und Arbeiten, d. h. sie helfen bei der Körperpflege, erledigen das Aufräumen und Säubern der Wohnung, sie übernehmen das Einkaufen und bieten Blin-

den und Rollstuhlfahrern ihre Begleitung bei Wegen in der Stadt an. Wöchentlich einmal findet im Haus der Brüderkirche, in dem ELIM seinen Sitz hat, ein Seniorentreffen statt, zu dem sich regelmäßig etwa 100 alleinstehende, ältere Menschen aus ganz Ostrava einfinden. Sie können gemeinsam diesen Tag in angenehmer Gesellschaft verbringen, durch verschiedene Vorträge werden sie mit neueren Entwicklungen bekannt gemacht. Diese Treffen sind auch eine Möglichkeit, über die Angebote der Diakonie zu informieren, damit sie bei Bedarf abgerufen werden können. Die Mitarbeiter dieser Einrichtung tun alles dafür, daß ELIM immer mehr der Bedeutung seines biblischen Namens entspricht – eine Oase des Friedens, des Trostes und der Hilfe zu sein.

RACHEL

Ein besonders dringlicher Wunsch der Verantwortlichen der Schlesischen Diakonie ist es gewesen, ein Heim voll von Liebe und Geborgenheit für Kinder zu schaffen, die noch keine Möglichkeit hatten, diese Werte kennenzulernen. In der diakonischen Einrichtung RACHEL in Havřov Šumbark wohnen zwei Pflegefamilien, zur Zeit mit je vier Kindern. In Zukunft können in jeder Familie sechs bis acht Kinder ein Zuhause finden. Beiden Familien steht eine eigene, behindertengerechte Wohnung zur Verfügung, außerdem gibt es ein Spielzimmer. Da man in RACHEL Kinder mit geistiger, somatischer oder auch kombinierter Behinderung betreut, wurde das Haus so konstruiert und eingerichtet, daß sie geeignete Wohnbedingungen haben, die ihren sozialen und gesundheitlichen Bedürfnissen entsprechen. Die Pflege dieser Kinder stellt sehr hohe Anforderungen an die Betreuer. Deshalb helfen den Pflegeeltern zwei Erzieherinnen, die auch fachliche Dienste im Bereich der Sonderpädagogik und Psychologie vermitteln können. Alle Mitarbeiter sind bemüht, den Kindern bei der harmonischen und komplexen Entwicklung zu helfen.

BETANIA

In der christlichen Pension BETANIA in Komorní Lhotka hat die Schlesische Diakonie ein Heim eingerichtet, in dem versucht wird, den zur Zeit elf Bewohnern das Zuhause zu ersetzen. Sie sollen hier in einer christlichen Umgebung Liebe, Vertrauen, Güte und Verständnis erfahren. Es werden ihnen verschiedene pflegerische Dienste angeboten, es ist jedoch auf Grund

des Charakters der Pension nicht möglich, in BETANIA Menschen aufzunehmen, die intensive oder spezielle Betreuung benötigen. Entsprechend dem Grundansatz der Schlesischen Diakonie, kümmern sich die Mitarbeiter auch um die seelsorgerische Betreuung der Heimbewohner. Täglich findet eine kleine Andacht statt, einmal in der Woche wird auch eine Bibelstunde gehalten. Die Bewohner können Gottesdienste besuchen und an anderen kirchlichen Veranstaltungen teilnehmen. Das Haus verfügt über eine Bibliothek, in der gute Literatur und auch Musikkassetten zur Verfügung stehen.

ELPIS

In der Stadt Karviná wurde von der Schlesischen Diakonie die psychotherapeutische und sozialrechtliche Beratungsstelle ELPIS eingerichtet. Hier können Opfer von Gewalt, Straftaten, Mißbräuchen und Mißhandlungen kostenlos und diskret sowohl praktische Hilfe als auch psychologische und juristische Beratung erhalten. Im Kontakt mit anderen Beratungsstellen wird Einzel- und Gruppentherapie für Opfer von Gewalttaten angeboten. Die Mitarbeiter von ELPIS (griech. Hoffnung) sind bereit, allen zu helfen, die Vertrauen, Verständnis und Hilfe suchen. Sie sind auch beteiligt bei sozialpräventiven Aktivitäten, in deren Rahmen durch Vorträge und Diskussionen in Schulen, Betrieben und Institutionen versucht wird, die zunehmende Gewalt einzudämmen und zu überwinden. In den Räumen von ELPIS werden regelmäßig auch Trainings- und Schulungsprogramme zu diesem Themenbereich angeboten, ferner Kurse zur Selbsterkenntnis und andere Ausbildungsmöglichkeiten.

BETHEL

Das Haus BETHEL in Karviná ist eine Reintegrationseinrichtung für Männer, die aus verschiedenen Gründen ihr Zuhause verloren haben. Durch vier Programme wird die praktische Hilfe und die gezielte Erziehungstätigkeit für die Bewohner realisiert. Das Heim hat einen eigenen Sozialarbeiter, der sich intensiv um die Lösung der mannigfaltigen Probleme der Obdachlosen kümmert. BETHEL arbeitet eng mit dem Arbeitsamt zusammen und hilft den Bewohnern bei der Arbeitssuche. Im Rahmen des Tagesprogramms werden verschiedene kleine Arbeitsaktivitäten im Hause selbst angeboten. Es wird täglich zu Andachten und Bibelarbeiten eingeladen. Die Teilnahme an diesen Veranstaltungen ist natürlich freiwillig. Die Unterkunft ist in drei

Abteilungen gegliedert – Übernachtungsräume, Diagnose- und Adaptionenunterkunft. Jede Abteilung hat ihren eigenen Zweck, und der Betrieb ist durch spezielle Regeln geordnet.

ARCHA

Die Einrichtung ARCHA wurde in Široká Niva nach der Hochwasserkatastrophe von 1997 gegründet und konnte ihre Tätigkeit offiziell im Juni 1999 feierlich beginnen. Auf der grünen Wiese wurden drei Doppelhäuser gebaut, die nun unterschiedlich genutzt werden. In das erste Haus zogen zwei Seniorenfamilien ein, deren Häuser 1997 vom Hochwasser total zerstört wurden. Die beiden anderen Häuser dienen zum geschützten Wohnen für zehn geistig behinderte junge Menschen, die sich in dieser Umgebung relativ gut normalem Leben anpassen können. Sie lernen hier mit Hilfe der Assistenten, wie man das Essen vorbereitet, Ordnung im Wohnbereich hält, einkauft oder sich um seinen Körper kümmert – einfach, wie man selbständig leben kann. Dazu hilft auch die Beschäftigung in der geschützten Werkstatt im Heim BENJAMIN in Krnov, wohin die Behinderten regelmäßig fahren, um dort sehr schöne Erzeugnisse aus Keramik, Holz und Textilien herzustellen. – Dieses Projekt „Geschütztes Wohnen“ im Heim ARCHA ist das erste, das die Schlesische Diakonie betreibt. Dadurch wird es möglich, Anregungen und Erfahrungen, die im Kontakt mit tschechischen und ausländischen Partnerorganisationen gewonnen wurden, im eigenen Bereich selbständig umzusetzen. In der Zukunft soll ARCHA als Modell für die Einrichtung weiterer geschützter Wohnungen für Behinderte dienen.

AGAPE

Die in Karviná angesiedelte diakonische Einrichtung AGAPE ist vor allem ins Leben gerufen geworden, um als Kontakt- und Informationsstelle zu dienen. Hierher können interessierte Menschen kommen, die näheres über die Schlesische Diakonie als solche und über ihre verschiedenen Heime und Aktivitäten wissen wollen. Von hier aus kann im Bedarfsfall ein direkter Kontakt zu einer bestimmten Einrichtung hergestellt werden, um konkrete Fragen zu klären. Die Mitarbeiter vermitteln jedoch nicht nur Informationen und Beziehungen, sie sind auch bereit, seelsorgerliche Gespräche zu führen oder notwendige materielle Hilfe anzubieten. AGAPE ist verbunden mit einem christlichen Buch- und Musikladen, es gibt auch die Möglichkeit des Kopierens.

5. Pläne und Perspektiven

- a) Ein besonderes Merkmal der Schlesischen Diakonie ist es, daß bei der Gewährung sozialer Dienste nicht nur an den physischen, sondern auch an den geistlichen und geistigen Teil der menschlichen Persönlichkeit gedacht wird. Deshalb hält sie eine enge Zusammenarbeit mit der Schlesischen evangelischen Kirche A. B. für besonders wichtig und nötig. Die Schlesische Kirche hat in den meisten Einrichtungen der Schlesischen Diakonie die seelsorgerliche Betreuung übernommen; sie bemüht sich darüber hinaus um gute Beziehungen und eine enge Zusammenarbeit zwischen den örtlichen Kirchgemeinden und den diakonischen Aktivitäten.
- b) Außerordentliche Bedeutung hat für die Schlesische Diakonie die Zusammenarbeit mit der Universität und anderen Hochschuleinrichtungen in der Region. Mit Hilfe der Schlesischen Universität in Opava, der Römisch-katholischen Diözese von Opava und Ostrava sowie kommunaler Ämter und Institutionen entsteht ein Institut für soziale Analysen, das später zu einer Hochschularbeitsstelle mit Forschungs- und Bildungscharakter vor allem im Bereich der Sozialwissenschaften und der Sozialtheologie ausgebaut werden soll. Auch das Fach Viktymologie, also der Lehrbereich, in dem es um den richtigen Umgang mit Gewaltopfern geht, soll an diesem Institut vertreten sein.
- c) Zur Zeit wird die größte und zugleich anspruchsvollste Einrichtung der Schlesischen Diakonie in Žukov bei Český Těšín gebaut: EBEN-EZER. Diese Einrichtung wird komplexe Dienste für geistig und körperlich Behinderte leisten. Hauptteile des Projektes sind eine geschützte Werkstatt, Räume für Schulung und Ausbildung sowie Wohnungen für die Behinderten von der Jugend bis zum Ende ihres Lebens. Im Jahr 2000 konnte bereits der erste Teil dieser Einrichtung in Betrieb genommen werden. Weitere Abschnitte sollen in den nächsten Jahren in Abhängigkeit von den finanziellen Möglichkeiten verwirklicht werden.

Für alles, was bisher in der Arbeit der Schlesischen Diakonie erreicht werden konnte, sind wir dem himmlischen Vater dankbar, der die Herzen vieler Menschen, unserer Mitarbeiter, mit der Liebe Christi erfüllt hat. Allen ausländischen Partnern danken wir für ihre Ratschläge, ihre stetige Ermutigung und große finanzielle Hilfe.

Kalle
Kasemaa

Die Theologische Fakultät in Tartu (Dorpat)

I.

Die Theologische Fakultät der Universität Tartu war die erste evangelische Fakultät im Baltikum und lange Zeit hindurch die einzige im Russischen Reich. Die meisten evangelischen Pfarrer, Juristen, Ärzte und Ökonomen im Baltikum und in Rußland überhaupt kamen von der Universität Tartu.

Diese Universität hat eine Vorgeschichte. Im Jahre 1583, als große Teile von Estland und Lettland unter polnische Herrschaft geraten waren, wurde in Tartu ein Jesuiten-Gymnasium gegründet. Die Evangelischen aus Estland und Livland haben zu dieser Zeit meistens in Rostock oder Wittenberg Theologie studiert, einige wenige auch in Uppsala. Als Livland später unter die schwedische Krone kam, wurde 1630 vom schwedischen Statthalter Johan Skytte in Tartu ein akademisches Gymnasium eröffnet, auf dessen Grundlage 1632 die Universität Tartu entstand. Die Gründungsurkunde wurde vom schwedischen König Gustav II. Adolf wenige Monate vor seinem Tod in der Schlacht bei Lützen unterzeichnet. Wegen des Krieges zwischen Schweden und Rußland mußte die Universität jedoch 1710 ihre Tätigkeit einstellen.

Während dieser ersten Periode waren unter den Professoren in Tartu mehrere Deutsche und Schweden. In der Theologischen Fakultät gab es je zwei ordentliche und außerordentliche Professuren. Die ordentlichen Professoren hielten Vorlesungen über die Heilige Schrift, wobei vor allem die Briefe der Apostel behandelt wurden. Die Ausbildung an der Fakultät dauerte drei Jahre. In der Fakultät war zu jener Zeit der Geist der lutherischen Orthodoxie vorherrschend, der Leitfaden für den Unterricht war das Buch von Leonhard Hutter „Compendium locorum theologicorum ex Scriptura sacra“, Wittenberg 1610. Aber auch der Einfluß des Pietismus war vorhanden. So war der 1673 aus Lübeck nach Riga gekommene Johannes Fischer ein pietistischer Theologe. Er wurde zum Generalsuperintendenten von Liv-

land berufen und hat sich große Verdienste um die Übersetzung der Bibel in die lettische und estnische Sprache erworben.¹ Auch Lars Molin war Pietist, der 1695–1703 als Theologieprofessor in Tartu wirkte und 1705 nach Uppsala überwechselte, wo er neben seiner Professur auch die Stelle des Dompropstes innehatte. Die meistgelesenen Bücher in der Universitätsbibliothek von Tartu waren damals „Otia theologica“ von G. Saldenius, „Dubia vexasta“ von A. Pfeiffer und die Werke von Eusebios über die Geschichte der Alten Kirche; verhältnismäßig viel wurden auch die Schriften von Johann Arndt gelesen.

II.

Unter der russischen Regierung wurde die Universität Tartu erst 1802 wiedereröffnet. Es sollte dadurch vor allem verhindert werden, daß die Untertanen des Zarenreiches zum Studium ins Ausland gingen. Die Professoren für die Systematische Theologie, die Exegese und die Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät wurden aus Greifswald, Jena und Halle nach Tartu berufen. In der Fakultät herrschte zunächst der Geist des Rationalismus. Von 1820 an tritt dann der Pietismus an die Stelle des Rationalismus. Die Vorkämpfer des Pietismus waren der Exeget A. F. Kleinert aus Königsberg und der Kirchengeschichtler A. C. F. Busch aus Jena, der auch eine theologische Zeitschrift herausgab.²

Mitte des 19. Jahrhunderts begann in der Fakultät der Geist des lutherischen Konfessionalismus zu wehen. Zu den bekanntesten Professoren jener Zeit gehört Friedrich Adolph Philippi (1809–1882), der in Berlin und Leipzig studiert hatte und als Systematiker in Tartu viel für die Blüte der neulutherischen Orthodoxie leistete. Der Professor der Praktischen Theologie K. C. Ulmann (Rektor der Universität 1839–41) gab zwischen 1838 und 1850 in Tartu „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit Rußlands“ heraus. In Hamburg erschienen 1832/33 zwei Bände der „Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat“, in denen auch der Alttestamentler Carl Friedrich Keil einige Aufsätze publizierte.

1 Vgl. T. Pöld, Protestantische Bibelübersetzungen in Nordosteuropa, in: Kirche im Osten, Nr. 11, 1968, S. 65–74.

2 Dorpatische evangelische Blätter für das Herzens- und Erfahrungs-Christenthum und die christliche Literatur, Dorpat 1832–1840.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der lutherische Konfessionalismus an der Theologischen Fakultät vor allem von dem Systematiker Alexander von Oettingen (1827–1905) und dem Kirchengeschichtler Moritz von Engelhardt (1826–1881) vertreten. Neben ihnen war auch der Praktische Theologe und Lutherforscher Theodosius Harnack in Tartu tätig, wo auch sein berühmter Sohn, Adolf von Harnack, geboren wurde. In dieser Zeit war die Theologische Fakultät in Tartu eine der solidesten evangelischen Hochschulen in Europa, die dadurch bekannt war, daß hier die neuesten wissenschaftlichen Modeerscheinungen gerade nicht mitgemacht wurden. 1867 wurde in Tartu der „Theologische Verein“ gegründet, um die Studenten für die Tätigkeit in der Kirche vorzubereiten; alle Studenten der Fakultät waren Mitglieder in diesem Verein.³ Als einzige Fakultät an der Universität besaßen die Theologen ein eigenes Publikationsorgan: die „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche“, die von A. v. Oettingen geleitet wurde. Die Zahl der Studierenden stieg in dieser Zeit erheblich: während die Fakultät im Jahre 1865 nur 80 Studenten hatte, lag die Zahl der Immatrikulierten 1889 bei 256! Eine nicht unbedeutende Rolle spielten dabei wahrscheinlich die Stipendien, die vom Staat und der Kirche für ein Studium in Tartu vergeben wurden. In den Erinnerungen der Deutschbalten war diese Zeit die goldene Zeit der Fakultät.⁴

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde das Baltikum stark von den offiziellen Russifizierungsbemühungen im Zarenreich betroffen. So wurde die russische Sprache zur Amtssprache erklärt, in den Schulen erteilte man Unterricht hauptsächlich auf Russisch und von 1889 an war Russisch auch die offizielle Unterrichtssprache an der Universität Tartu. Die Stadt Tartu selbst wurde 1893 in Jurjew umbenannt. – In dieser Zeit wurden auch viele evangelische Pfarrer von den Behörden verfolgt und sogar zu Gefängnisstrafen verurteilt, weil sie bereit waren, Esten und Letten, die zuvor zur Orthodoxen Kirche übergetreten waren, wieder in die evangelischen Gemeinden aufzunehmen. Man hatte diesen Leuten für den Fall des Übertrittes Landbesitz versprochen, diese Zusagen aber nicht eingehalten. Daraufhin wandten sie sich wieder ihrer angestammten Kirche zu.

3 Vgl. Der theologische Verein zu Dorpat (1867–1892). Festschrift zum 25-jährigen Jubiläum, Dorpat 1892.

4 Vgl. J. Frey, Die Theologische Fakultät der Kais. Universität Dorpat-Jurjev 1802–1903, Jurjev 1905. Für diese Zeit darf auch das gesellige Leben der Studenten in Tartu nicht vergessen werden, wovon viele Erinnerungen der Deutschbalten berichten; z. B. Otto von Grünewaldt, Erinnerungen. Studienzeit, Reval MCMXXVII; vgl. auch: Baltische Skizzen oder Fünfzig Jahre zurück von Dr. Bertram, Dorpat 1873.

In dieser Lage verließen viele Professoren der Universität Tartu das Baltikum und gingen nach Westeuropa. Obwohl die Theologische Fakultät als Ausnahmefall von den größten Russifizierungsmaßnahmen verschont blieb, gingen auch mehrere ihrer Professoren nach Deutschland. In dieser Periode wirkten an der Fakultät viele bedeutende Wissenschaftler. Auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte waren Nathanael Bonwetsch (1848–1925) und danach Johannes Haussleiter (1851–1928) tätig. Als beide von Tartu weggegangen waren, wurde der Lehrstuhl an den aus Bratislava/Preßburg stammenden Slowaken Jan Kvačala (1862–1934) vergeben, der bei der russischen Obrigkeit mehr Vertrauen genoß als die deutschen Professoren. Kvačala hat sich besonders als Comenius-Forscher einen Namen gemacht.⁵ Der Exeget Heinrich Ferdinand Mühlau, von dem eine Bearbeitung des Hebräischen Wörterbuches von Gesenius stammt, ging 1895 nach Kiel; ihm folgte auf dem Lehrstuhl Alfred Seeberg (1862–1915), der 1908 nach Rostock berufen wurde. Als sein Nachfolger wirkte in Tartu der Neutestamentler Karl Konrad Graß (1870–1927). Nach der Emeritierung des Alttestamentlers Christoph Wilhelm Volck wurde 1898 Alexander Michael Karl von Bulmerincq (1868–1938) sein Nachfolger, neben ihm wirkte seit 1914 als zweiter Professor Otto Emil Seesemann (1866–1945). Auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie war bis 1907 J. H. Kersten tätig, ihm folgte Karl Girgensohn, der sich später auch in der Religionspsychologie einen Namen gemacht hat.⁶ Als Professoren für Praktische Theologie waren nacheinander in Tartu Wilhelm Karl Emil Bergmann (1864–1907) und der von den Bolschewiki ermordete Traugott Hahn (1875–1919) tätig. In dieser Zeit wurden das erste Mal in der Geschichte der Fakultät Vorlesungen der Praktischen Theologie in der Sprache des Bauernvolkes, also in Estnisch und Lettisch, gehalten. Hierfür wurden außerordentliche Professuren eingerichtet, deren Inhaber Johan Köpp (1874–1970) und Janis Sanders (1858–1939) waren.

Im Jahre 1916 bekam die Fakultät eine ultimative Aufforderung, die russische Sprache als Unterrichtssprache einzuführen. Die meisten deutschen Professoren weigerten sich, ihre Vorlesungen auf Russisch zu halten und wurden daraufhin entlassen. Ende 1916 waren auf ihren Stellen nur noch die Professoren Jan Kvačala und Traugott Hahn verblieben. Ein Teil der russischen Professoren der Universität forderte sogar die Auflösung der Theologischen Fakultät – mit der Begründung, auch andere Universitäten

5 Vgl. J. Kvačala, Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgang des XVII. Jahrhunderts, Bd. I–II, Berlin 1903–1904.

6 K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921. Vgl. auch seine Dissertation: Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee, Jurjew 1903.

im Russischen Reich hätten keine solche Fakultät (die orthodoxen Geistlichen Akademien und Priesterseminare waren bekanntlich Institutionen der Orthodoxen Kirche). Mit knapper Stimmenmehrheit wurde jedoch entschieden, die Theologische Fakultät bestehen zu lassen.⁷

III.

In der nach dem Ersten Weltkrieg selbständig gewordenen Republik Estland wurde die Universität Tartu am 1. Dezember 1919 wieder eröffnet. Am Anfang waren unter den Professoren Deutschbalten und Ausländer in der Mehrzahl. Die Theologische Fakultät begann ihre Tätigkeit zunächst mit fünf Professoren. In der Verfassung der Universität waren für die Theologische Fakultät sieben Lehrstühle vorgesehen: neben den fünf „klassischen“ Lehrstühlen noch je ein Lehrstuhl für Religionsgeschichte und für Orthodoxe Theologie (dieser Lehrstuhl wurde als notwendig erachtet, da die Orthodoxe Kirche – nicht zuletzt durch erhebliche staatliche Förderung – seit etwa 1840 immer mehr an Bedeutung gewonnen hatte und in Estland schließlich zur zweitgrößten Kirche geworden war).

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen waren diese Lehrstühle wie folgt besetzt:

1. Den Lehrstuhl für das Alte Testament und die semitischen Sprachen hatte bis zu seinem Tode 1938 Alexander von Bulmerincq inne, ihm folgten jeweils für nur kurze Zeit Otto Emil Seesemann (1938/39) und Uku Masing (1938–40). – 2. Auf dem Lehrstuhl für das Neue Testament waren nacheinander Adalbert Stromberg (1919–22), Karl Konrad Grass (1924–27), O. E. Seesemann (1928–37) und Siegfried Aaslava (1936–40) tätig. – 3. Das Fach Kirchengeschichte wurde in der ganzen Zeit bis 1940 von Olav Schild vertreten. – 4. Den Lehrstuhl für die Systematische Theologie betreuten als Professoren Hugo Bernhard Rahamägi (1919–34) und Jaak Taul (1935–40), außerdem der Privatdozent Werner Gruehn (1920–35). – 5. Auf dem Lehrstuhl für Praktische Theologie war über zwanzig Jahre lang (1919–40) Johan Köpp tätig, der später – vom Ende der dreißiger Jahre bis in den Zweiten Weltkrieg hinein – das Amt des Bischofs der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche bekleidete. – 6. Im Fach Religionsgeschichte, Religionsphilosophie und -psychologie wirkte von 1919 bis 1936 Eduard Tennmann, nach seinem Tode übernahm Uku Masing diesen Lehrstuhl (1937–

7 Vgl. H. Semel, Die Universität Dorpat (1802–1918), Dorpat 1918.

40). – 7. Professor auf dem Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie war bis 1940 Wassili Martinson.

Am Anfang dieser Periode amtierten noch die alten deutschen Professoren, in der Mitte der dreißiger Jahre wurde die Fakultät jedoch zunehmend estnisch, obwohl manche deutsche Professoren ihre Lehrveranstaltungen bis zum Schluß auf Deutsch abhielten. Die Zahl der Theologiestudenten stieg von 48 im Jahre 1921 auf 124 im Jahre 1938 (zum Vergleich: in der Juristischen Fakultät lag die Zahl bei 506 bzw. 953). Nach der kommunistischen Machtübernahme 1940 wurde die Theologische Fakultät noch im August dieses Jahres geschlossen.

In den Jahrzehnten zwischen 1919 und 1940 hat die Fakultät sehr viele Pfarrer für den Dienst in der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK) ausgebildet, ebenso viele Religionslehrer für den Unterricht in den Schulen und Gymnasien (die Absolventinnen gingen fast alle in den Schuldienst). Von den Pfarrern, die ihre Ausbildung in den dreißiger Jahren erhielten, waren manche noch nach 1980 im Amt.

In dieser Periode wurden in der Theologischen Fakultät mehrere Dissertationen abgeschlossen, z. B. von Eduard Tennmann („Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums“)⁸, von Jaak Taul („Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums“)⁹ und von Uku Masing („Der Prophet Obadja. Band I: Einleitung in das Buch Obadja“)¹⁰. In derselben Zeit begann Arthur Vööbus seine Dissertation vorzubereiten. Seine Doktorarbeit über „Das Mönchtum in Syrien, Mesopotamien und Persien bis zum 10. Jahrhundert. Seine Entstehung, geschichtliche Entwicklung und kulturgeschichtliche Bedeutung“ wurde 1943 verteidigt. (Vööbus war später von 1948 bis 1977 als Theologieprofessor in Chicago tätig und sammelte bei mehr als dreißig Forschungsreisen Fotokopien von altsyrischen Manuskripten.)

8 Erschienen in: Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, Ser. B XXII, Tartu 1931.

9 Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, Ser. B XXXV/XXXVI, Tartu 1935.

10 Abgedruckt wurden nur die ersten 176 Seiten in: Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, Ser. B XLI, Tartu 1938. Die Seiten 177–422 waren in der Druckerei fertig gesetzt, aber die neuen kommunistischen Machthaber ließen im Sommer 1940 den Satz vernichten. Auch der zweite Band der Dissertation, der Kommentar zum Buch des Propheten Obadja, konnte nicht erscheinen. Unter den „Nachträgen und Verbesserungen“ zum ersten Band schreibt der Verfasser: „... der zweite teil der arbeit (Kommentar zum buche Obadja, etwa 600 druckseiten) wird in dieser gestalt nie erscheinen, denn ich halte es für eine sünde, so viel papier und so viel von einem oder mehreren leben zu verwenden, um für ein so unwichtiges buch wie Obadja eine arbeit wie die meines lehrers über Maleachi herauszugeben“ (s. u. zu A. v. Bulmerincq).

Obwohl die Zahl der theologischen Lehrer an der Fakultät nicht groß war, haben sie sich neben der Lehrtätigkeit auch intensiv in der Forschung betätigt und ihre Ergebnisse in verschiedenen wissenschaftlichen Veröffentlichungen publiziert. Von A. von Bulmerincq stammt das umfangreiche zwei-bändige Werk über den Propheten Maleachi: „Band I: Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi“, Dorpat 1926 (612 Seiten) und „Band II: Kommentar zum Buch des Propheten Maleachi“, Tartu 1932 (598 Seiten). E. Tennmann veröffentlichte 1936 ein Lehrbuch der allgemeinen Religionspsychologie und eine Untersuchung über „Ekstase und Mystik“. Von Johan Köpp stammt ein „Lehrbuch der Kybernetik“ (1940), und O. Sild legte 1938 eine „Kirchengeschichte Estlands“ vor. Seit 1926 wurde auch eine theologische Zeitschrift herausgegeben, für die neben den Fakultätstheologen auch Vertreter der Kirche und der Gesellschaft Beiträge lieferten.

Nach den Erinnerungen damaliger Theologiestudenten¹¹ waren zwei Professoren wegen der Breite ihrer wissenschaftlichen Interessen besonders bemerkenswert. Es ist zunächst zu nennen der schon erwähnte Religionshistoriker Eduard Tennmann (1878–1936), der sich als Forscher intensiv mit dem Philosophen Gustav Teichmüller (1832–88) beschäftigte. Dieser, der die letzten zwanzig Jahre seines Lebens an der Universität Tartu lehrte, war ein Metaphysiker, dessen Philosophie personalistisch genannt werden kann. In Anlehnung an Leibniz bietet er ein Korrektiv zu den idealistischen und materialistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts. Tennmann vertrat den Standpunkt, daß der Personalismus von Teichmüller eine dem Christentum angemessene Philosophie darstellen könnte. Es ist das Verdienst von Tennmann, diesen vergessenen Philosophen des 19. Jahrhunderts wieder aktuell werden zu lassen. In seinen Vorlesungen hat Tennmann Themen der Religionspsychologie, der Psychoanalyse, der theologischen Erkenntnistheorie, der Mythologie und aus dem Bereich der nichtchristlichen Religionen behandelt. Mehrere seiner Beiträge wurden in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht. Da er zunächst Volkswirtschaft studiert hatte, war er in der Lage, sich in Untersuchungen auch über Fragen der Geldwirtschaft zu äußern, z. B. in dem Buch „Glaube und Wirtschaft“, das 1938 in Tartu erschien und 1999 wiederaufgelegt wurde.¹² Der vielseitigste und wohl auch tiefeschürfundeste von allen Professoren der damaligen Zeit war Uku Masing (1909–85), der als 21-jähriger mit dem Grad eines

11 Z. B. Elmar Salumaa, Erinnerungsbrocken vom akademischen Wege (auf Estnisch) in den Jahrbüchern der EELK: „EELK“, Tallinn 1989, 1990/1, 1990/2, 1991, 1992.

12 Vgl. O. Pello, Teichmüller-Tennmanns Philosophie des Christentums, „Charisteria Johanni Köpp octogenario oblata“, Stockholm 1954.

Magisters der Theologie die Fakultät in Tartu absolvierte und danach seine Studien 1932/33 in Tübingen bei Paul Volz und Enno Littmann sowie in Berlin bei Ernst Sellin und Bruno Meißner fortsetzte. Dabei befaßte er sich auch so intensiv mit Arabistik, Äthiopistik und Akkadistik, daß der berühmte Äthiopist Enno Littmann ihn gern als einen seiner Assistenten behalten hätte. Masing aber wollte unter dem Eindruck des aufkommenden Nationalsozialismus nicht in Deutschland bleiben, sondern kehrte nach Tartu zurück, wo er an der Theologischen Fakultät Vorlesungen zum Alten Testament hielt und verschiedene semitische Sprachen, u. a. auch Sumerisch, unterrichtete. In dieser Zeit hat er einige wissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht, darunter seine Magisterarbeit „Das Verhältnis der Elihureden zu den übrigen Reden des Buches Hiob“, Tartu 1930; „The Word of Yahweh“¹³; die erste estnische Grammatik des Biblischen Hebräisch, Tartu 1937; „Geschichte des Volkes Israel“, Tartu 1937. Seine Dissertation über den Propheten Obadja ist wegen der Gründlichkeit einzigartig und zugleich beispielhaft für die Arbeitsweise des Verfassers, weil in diesem Werk die Interpretation des Obadjabuches über die gesamte Geschichte der Exegese verfolgt wird. Einen breiten Raum nimmt dabei die Geschichte des äthiopischen Textes des Obadjabuches ein. Auf Grund der Analyse verschiedener äthiopischer Handschriften – die in der Dissertation abgedruckt worden sind – kommt Masing zur Schlußfolgerung, daß diese äthiopische Textform erst unter dem Einfluß der Jesuiten-Missionare festgelegt wurde, die im 16. und 17. Jahrhundert in Äthiopien tätig waren. In den äthiopischen Kommentaren zu Obadja – zwei davon hat Masing in seiner Dissertation dokumentiert – sind gewisse Merkmale der damaligen katholischen Biblexegese deutlich erkennbar. – Uku Masing betätigte sich auch in der religionsgeschichtlichen Forschung. In diesem Bereich hat er eine ganze Reihe von Untersuchungen veröffentlicht; die meisten stammen aus späterer Zeit, einige davon sind in der Zeitschrift der Prager Theologischen Fakultät „*Communio Viatorum*“ publiziert worden. Seine „Allgemeine Religionsgeschichte“ konnte erst im Jahre 2000 in Tartu erscheinen. In diesem Werk werden die verschiedenen Theorien über die Entstehung und die Urformen der Religion dargestellt und analysiert – von den antiken Philosophen bis zu den Ethnographen des 20. Jahrhunderts. – U. Masing hat auch einiges über die Kirchengeschichte Estlands, die Geschichte der älteren estnischen Literatur und die estnische Sprache geschrieben. Im Gegensatz zur theologischen Thematik waren diese Untersuchungen „harmloser“ und konnten im kommunistischen Estland eher gedruckt werden. Es gibt von Masing, der auch

13 *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis*, Ser. B XXXIX, Tartu 1936.

ein Dichter und ein Polyglott war, Übersetzungen aus mehr als zwanzig Sprachen! Von ihm stammt die Bearbeitung der estnischen „Jubiläumsbibel“ (Tartu 1939), für die er die poetischen Partien des Alten Testaments neu übersetzt hat. Gemeinsam mit Toomas Paul hat er später das Neue Testament übersetzt.¹⁴ Als Folklorist hat Masing der internationalen „Enzyklopädie des Märchens“ mehrere Beiträge geliefert.¹⁵

Zusammenfassend kann im Blick auf die zweite Hälfte der dreißiger Jahre gesagt werden, daß die estnische Gesellschaft in jener Zeit einen Aufschwung erlebt hat. In der Universität wuchsen viele junge estnische Forscher heran, und es herrschte im Blick auf die Zukunft großer Optimismus. Die Theologische Fakultät hatte sich innerlich gestärkt und wurde immer offener gegenüber ihrer Umwelt. Mehreren angehenden Wissenschaftlern war es möglich, ihr Studium in Deutschland, England, Frankreich oder den Niederlanden fortzusetzen. Dem allen hat die aus Moskau inszenierte Machtübernahme durch die Kommunisten ein jähes Ende bereitet.¹⁶

IV.

Die sowjetische Okkupation hat ein halbes Jahrhundert gedauert. In dieser ganzen Zeit – mit einer kurzen Unterbrechung im Zweiten Weltkrieg (1941–44) – war die Theologische Fakultät geschlossen. Im Jahre 1947 wurde jedoch beim Konsistorium der EELK das Theologische Institut gegründet, in dem z. T. die alten Universitätsdozenten tätig sein konnten. Die Errichtung dieses Institutes und seine Arbeit unter sehr eingeschränkten Verhältnissen ist ein Kapitel für sich und wird hier nicht beschrieben. Wichtig ist das Institut auf jeden Fall in dreierlei Hinsicht gewesen: Einmal wurden hier die künftigen Pfarrer der Kirche ausgebildet (die meisten Pfarrer der heutigen EELK sind Absolventen dieses Institutes), zum andern konnten manche der späteren Dozenten der wiedereröffneten Theologischen Fakultät sich hier wissenschaftlich für ihre Tätigkeit zurüsten, und drittens wurde dank dieses Institutes die Kontinuität der akademischen theologischen Aus-

14 Erschienen in Tallinn 1989; die 2. Auflage Tallinn 1990; die 3. Auflage Tallinn 1998. Dieselbe Übersetzung wurde in der estnischen Bibelausgabe, Tallinn 1997, abgedruckt.

15 Vgl. die Nachrufe auf Masing in den Zeitschriften „Standpunkt“, Nr. 5, 1986, S. 146, und „Fabula“ 27, 1986, S. 89–94.

16 Vgl. A. Vööbus, *The Department of Theology at the University of Tartu*, Stockholm 1963.

bildung in Estland nicht unterbrochen. Dieses Institut hat viel an Hilfe von den Kirchen in den Nachbarländern, vom Martin-Luther-Bund und vom Lutherischen Weltbund erhalten, vor allem in der Zeit, als die Lage der Kirchen in der Sowjetunion besonders schlimm war, nicht zu vergleichen mit der Situation in anderen osteuropäischen Ländern.

Am Ende der achtziger Jahre änderte sich manches, es war in der Praxis schon vieles möglich, was in der Theorie gar nicht erlaubt war. Das Interesse der Bevölkerung, besonders der Jugendlichen, für die Religion stieg gewaltig. Auch konnten die Kirchen nun mehr Aktivitäten entfalten. Die Auflösung des Sowjetregimes ging überraschend schnell vor sich. Sofort wurde vieles aus den früheren Zeiten wieder ins Leben gerufen. Im Juni 1991 beschloß der Senat der Universität Tartu, die Theologische Fakultät wieder zu eröffnen. Dafür wurde eine Kommission gegründet, deren Mitglieder Universitätsdozenten und Vertreter der estnischen Gesellschaft sowie der EELK waren. Diese Kommission hat die Wiedereröffnung der Fakultät vorbereitet, so daß die Theologische Fakultät der Universität Tartu bereits am 2. September 1991 mit einem festlichen Akt ihre Arbeit beginnen konnte.¹⁷

Die Fakultät begann ihre Tätigkeit mit vier Dozenten, rund 40 Studenten und einem Büroraum im Hauptgebäude der Universität. Von Anfang an hat die Existenz der Theologischen Fakultät große Aufmerksamkeit erregt. Die Einstellung den Theologen gegenüber war innerhalb der Universität warm und aufrichtig. Viele der Veranstaltungen wurden – und werden auch jetzt noch – von Studenten anderer Fachrichtungen besucht. Eine Zeitlang hat die Juristische Fakultät bei der Theologischen Fakultät Vorlesungsreihen zu Fragen der Ethik erbeten. – Wegen der begrenzten Möglichkeiten im Blick auf die Finanzen, die Räumlichkeiten, die Bibliothek und die technische Ausrüstung ist für alle Fakultäten ein numerus clausus festgelegt worden. Deshalb liegt die Zahl der Bewerber immer höher, als die Aufnahmekapazitäten der Fakultäten sind. Die Zahl der Bewerber für einen Studienplatz an der Theologischen Fakultät lag am Anfang bei drei, jetzt sind es vier. Auf Anregung der Theologiestudenten wurde innerhalb der EELK eine Studentengemeinde gegründet, zu der auch Studenten anderer Fakultäten gehören. Die Gottesdienste dieser Studentengemeinde finden gegenwärtig im Saal des Museums der Universität statt, sie sollen später aber in der Johanniskirche abgehalten werden, wenn dieses im Zweiten Weltkrieg zerstörte historisch wertvolle Gotteshaus wiederhergestellt ist.

17 Vgl. R. Staats, Theologische Fakultät an der Universität Dorpat/Tartu wiedereröffnet, in: Ökumenische Rundschau 41, 1992, S. 102–105.

Auch im Ausland sind die ersten Schritte der wiedereröffneten Fakultät mit großem Interesse begleitet worden. Schnell kamen verschiedene Hilfsangebote. Schon einen Monat vor dem offiziellen Wiederbeginn der Tätigkeit der Fakultät hat die Universität Helsinki rund 30 Meter Bücher entsprechend den Wünschen aus Tartu zusammen mit den dazugehörigen Regalen als Geschenk zur Verfügung gestellt. Danach hat die Fakultät viele Bücher und Zeitschriften durch die Nordelbische Kirche, durch den Martin-Luther-Bund und auch durch ein Förderprogramm der deutschen Volkswagen-Stiftung erhalten. Viele Autoren und manche Verlage in Deutschland haben der Fakultät ihre Bücher geschenkt bzw. bei Übersetzungen von der deutschen in die estnische Sprache auf ihre Rechte verzichtet.

Einige Universitäten und Nachbarkirchen haben die Entwicklung unserer Fakultät auch durch die Entsendung von Fachwissenschaftlern unterstützt. Sehr viele namhafte Gastdozenten konnten in den letzten Jahren in Tartu begrüßt werden. Einer der ersten Gäste war der Kieler Neutestamentler Prof. Dr. Jürgen Becker. Von 1992 bis 1997 wirkte mit der Unterstützung der Nordelbischen Kirche Prof. Dr. Egon Brinkschmidt als Systematiker in Tartu. Er hat mit Rat und Tat viel für den Aufbau unserer Fakultät getan; in Anerkennung seiner mannigfaltigen Verdienste wurde er zum Ehrenmitglied des Senats der Universität gewählt. Weitere Gäste waren der Marburger Alttestamentler Prof. Dr. Otto Kaiser, der zweimal für mehrere Monate in Tartu mitarbeitete, der Praktische Theologe Prof. Dr. Peter C. Bloth aus Berlin, der ebenfalls zweimal an der Fakultät Vorlesungen hielt, und der in ökumenischen Kreisen gut bekannte Dr. Günther Gaßmann, der einige Male sich als Gastdozent zur Verfügung stellte. Neben vielen anderen sollen hier auch noch die beiden Bochumer Alttestamentler Prof. Dr. Winfried Thiel und Prof. Dr. Henning Graf Reventlow erwähnt werden. Ein ständiger Gast ist Dr. Thomas Kämmerer aus Münster, der seit mehreren Jahren die Fächer der Altorientalistik bei uns unterrichtet. Unsere Fakultät hat aber auch in anderen Ländern einen großen Kreis von Freunden. So konnten wir zweimal den Altorientalisten Prof. Dr. Michael Heltzer aus Haifa bei uns begrüßen. Unter den Universitätslehrern aus Finnland und Schweden, die die Fakultät in Tartu unterstützt haben, war der Neutestamentler Prof. Dr. Jukka Thurén aus Turku, der schon zweimal als Gastdozent mitgearbeitet hat.

Seit 1992 hat die Fakultät mehrere wissenschaftliche Konferenzen mit internationaler Beteiligung veranstaltet, drei davon in Zusammenarbeit mit der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft unter dem Auspizium von Prof. Dr. Manfred Dietrich aus Münster. Andere Konferenzen wurden abgehalten über Fragen der Systematischen Theologie – unter Teilnahme der Professoren Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann – und der

Kirchengeschichte. Andererseits haben Dozenten der Fakultät an verschiedenen wissenschaftlichen Kongressen in Europa und Amerika teilgenommen und sind auch mit Gastvorlesungen an anderen Universitäten aufgetreten.

Inzwischen ist die Zahl der Lehrkräfte an der Fakultät auf zwölf gestiegen, darunter sind vier Professoren (für das Alte Testament und die semitischen Sprachen, für die Dogmatik, für die Praktische Theologie und für die Religionsgeschichte), ein Dozent (für die Systematische Theologie) und sieben Lektoren. Hinzu kommen mehrere Gastdozenten oder Lehrbeauftragte, die sowohl aus dem Ausland als auch aus Estland stammen und oft sehr spezielle Themen behandeln.

Die Theologische Fakultät kann mit drei verschiedenen akademischen Graden absolviert werden. Das Studium auf der Ebene des Bakkalaureats dauert vier Jahre. In dieser Zeit müssen auch Prüfungen in Hebräisch, Griechisch und Latein abgelegt werden (in Estland gibt es kaum Gymnasien mit Unterricht in den Alten Sprachen), ebenso muß ein dreijähriger Deutschunterricht nachgewiesen werden, denn die meiste Literatur in der Fakultätsbibliothek ist deutschsprachig. Das Studium auf dieser untersten Ebene stellt wegen der Erlernung der genannten Sprachen harte Anforderungen an die Studenten, und nicht allen gelingt es, das Pensum in vier Jahren zu bewältigen. Andererseits kann die Zeit des Studiums nicht verlängert werden, weil sie für die ganze Universität einheitlich festgelegt ist. – Das Studium in der Magisterstufe erfordert zusätzlich noch zwei Jahre. Zur Erlangung des Magistergrades muß neben dem Nachweis eines vertieften Studiums auch eine entsprechende wissenschaftliche Arbeit vorgelegt und verteidigt werden. – Das Studium in der Doktorantur dauert vier Jahre, Voraussetzung ist der Magistergrad. Dieses dreigliedrige System der akademischen Grade galt an der Universität Tartu schon vor dem Zweiten Weltkrieg.

In den bisherigen neun Jahren der Tätigkeit der Theologischen Fakultät wurden drei Doktordissertationen¹⁸ und nahezu zwanzig Magisterarbeiten verteidigt. Viele Absolventen der Bakkalaureus-Stufe konnten dank des Förderprogramms der Volkswagen-Stiftung ihr Studium in Deutschland fortsetzen; so haben unsere Magistranden u. a. in Kiel, Marburg, Heidelberg, Erlangen, Berlin und Leipzig weiterstudiert. Andere Nachwuchstheologen waren zu diesem Zweck in Finnland, in Schweden, in der Schweiz und in

18 Tarmo Kulmar, *Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion*, 1994; Toomas Paul, *Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung. I. Teil (XVI–XIX Jahrhundert)*, 1994; Kalle Kasemaa, *Aus Semitistik und Poetik*, 1997. Im Dezember 2000 werden noch zwei Dissertationen verteidigt.

den USA. Es ist ferner zu erwähnen, daß auch manche unserer Dozenten im Ausland promoviert haben, so z. B. der Systematiker Prof. Alar Laats in Cambridge (England), der Religionspsychologe Prof. Tõnu Lehtsaar in Amsterdam und der Kirchengeschichtler Urmas Petti in Basel.

Die Theologische Fakultät hat – teilweise mit Unterstützung von außen – ein Dutzend theologischer Lehrbücher in der estnischen Sprache herausgegeben. Darunter sind die Übersetzungen von Werken deutscher Theologen wie Otto Weber, Alfred Adam, Eduard Lohse, Bernhard Lohse, Rudolf Smend, A. R. Ritter u. a. Für diese Lehrbücher besteht auch ein Interesse unter den Studenten anderer Fakultäten. Auf der Tagesordnung steht die Herausgabe einer theologischen Zeitschrift, deren erste Nummer noch im Jahr 2000 erscheinen soll.

Im Studienjahr 1999/2000 hatte die Theologische Fakultät der Universität Tartu mehr als 200 Studierende, davon 169 in der Bakkalaureus-Stufe, zwanzig in der Magister-Stufe und dreizehn in der Doktorantur (in der Philosophischen Fakultät lagen die entsprechenden Zahlen bei 2069, 244 und 112). Nicht alle Studenten, die immatrikuliert werden, sind Christen, und das kann man bei einer staatlichen Universität auch nicht fordern – es gibt junge Leute, die zur Fakultät kommen, einfach um eine breite humanistische Ausbildung zu erhalten. Entscheidend für die Aufnahme in die Universität sind in allen Fakultäten die Noten auf dem Reifezeugnis über die Prüfungen in der Muttersprache und der Fremdsprache. Die Fakultäten können nur eine einzige Aufnahmeprüfung durchführen. Weil wir Kenntnisse der Religion nicht voraussetzen und prüfen können – in den estnischen Schulen gibt es zwar Religionsunterricht als ein freiwilliges Fach, die Mehrheit der Schulen besitzt jedoch keine hierfür qualifizierten Lehrer – wird an der Fakultät mit den Bewerbern nur ein Kolloquium durchgeführt. Das Kolloquium ergibt eine zusätzliche dritte Note, so daß wir die besten von allen Bewerbern ermitteln und in unsere Fakultät aufnehmen können.

Unsere Erfahrung hat gezeigt, daß sich die überwiegende Mehrzahl der Studenten während des Studiums einer Gemeinde anschließt. Die meisten unserer Studierenden gehören zur EELK, aber es gibt bei uns auch einzelne Baptisten und Methodisten (obwohl beide Denominationen in Estland ihre eigenen Hochschulen haben), sogar Katholiken und orthodoxe Christen. Der Lehrkörper der Fakultät ist ebenso interkonfessionell: Neben Lutheranern gibt es einige Baptisten (die Baptisten sind in Estland die drittgrößte Kirche!). Auf der Tagesordnung steht die Einführung von Lehrveranstaltungen in Spezialfächern der orthodoxen Theologie, wofür im Herbst 2000 mehrere Gastdozenten aus Griechenland nach Tartu kommen sollen; die Estnische Orthodoxe Kirche wird dafür Sorge tragen.

Seit 1995 hat die Theologische Fakultät jedes Jahr Absolventen gehabt. Die Abgänger auf der Bakkalaureatsstufe haben für ihre weitere Tätigkeit hauptsächlich drei Möglichkeiten: das Weiterstudieren an der Fakultät (die Zahl der Studierenden auf der Magisterstufe ist aber begrenzt), die Ausbildung am Predigerseminar der EELK in Tallinn oder die Qualifizierung zur religionspädagogischen Tätigkeit in Schulen. Die Absolventen unserer Fakultät können sich die für den Schuldienst notwendigen Fähigkeiten im Rahmen des Theologiestudiums aneignen; das Studium pädagogischer Fächer mit praktischen Übungen in den Schulen dauert ein Jahr, und die Absolventen dieses Zusatzstudiums haben dann das Recht, in allen Schulstufen Religionsunterricht zu erteilen. Viele unserer Studentinnen haben diesen Weg gewählt, es gibt aber auch junge Frauen, die in das Predigerseminar gegangen sind (bekanntlich gibt es in der EELK schon seit den sechziger Jahren die Möglichkeit, daß Frauen ordiniert werden und ein Pfarramt übernehmen).

Die Theologische Fakultät ist in neun Jahren nicht nur im Blick auf Dozenten und Studenten zahlenmäßig gewachsen, auch die Ausstattung mit Räumen und Technik ist wesentlich besser geworden. Vor einigen Jahren wurden im Hauptgebäude der Universität viele Räume frei, weil für andere Fakultäten in der Stadt neue Häuser gekauft oder gebaut wurden. Ein Teil der freigewordenen Räume wurde der Theologischen Fakultät zur Verfügung gestellt: sie besitzt zur Zeit vier Hörsäle und sechs Büroräume, es werden aber inzwischen noch mehr Räumlichkeiten benötigt. Bei der Ausstattung mit Bürotechnik und bei der Renovierung der Räume hat die Nordelbische Kirche sehr stark geholfen.

Es ist klar, daß die estnische Gesellschaft junge Menschen mit theologischer Ausbildung braucht. Erst jetzt, Jahre nach dem Ende der Fremdherrschaft, kann man das ganze Ausmaß des Schadens erkennen. Die moralischen Maßstäbe sind weithin verloren gegangen. Die estnischen Medien berichten von einer tiefen ethischen Krise. Es gibt in dieser Situation viele Menschen, die – obwohl sie nicht immer Mitglieder einer Kirche sind – in der Kirche einen heilsamen Anfang zur Gesundung der Gesellschaft sehen wollen. Wenn sie Recht haben, dann hat die Theologische Fakultät in Tartu eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Die bisherige Entwicklung der Fakultät ist schnell vor sich gegangen und erfolgreich gewesen. Wir hoffen, daß wir auch künftig unseren Auftrag wahrnehmen und erfüllen können und daß wir dabei immer soviel warme Anteilnahme und tatkräftige Hilfe erfahren werden, wie sie uns bisher schon zuteil geworden sind.

#358
Hans-Christian
Diedrich

Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitator?

((Über die leitenden Dienste in der
„Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Rußland und anderen Staaten“

Während der Tagung ihrer Generalsynode vom 25. bis 28. Mai 1999 in St. Petersburg hat sich die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien“, kurz „... in Rußland und anderen Staaten“ (ELKRAS), eine neuformulierte Verfassung gegeben. Die Neufassung war durch Bestimmungen des neuen staatlichen Gesetzes der Russischen Föderation „Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen“ vom 1. Oktober 1997, nämlich den Artikel 27, Absatz 4, nötig geworden, der eine Neuregistrierung (pereregistrirowanije) der „religiösen Organisationen“ zwingend macht.

Dieses war nicht die erste Veränderung der Fassung der Kirchenordnung, die im Kern aus dem Jahre 1924 stammte. Schon der erste leitende Geistliche der damals noch so genannten „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion“, Bischof *Harald Kalninš*, hatte die 1924er Kirchenverfassung überarbeitet und an die neue Situation angeglichen. Sie wurde durch die Unterschrift des Bischofs am 3. Juli 1990 in Kraft gesetzt, nachdem ihr die Pröpsteversammlung in Zelinograd (jetzt Astana, Kasachstan) als provisorisches legislatives Organ der Gesamtkirche am gleichen Tage zugestimmt hatte. Die danach von Kalninš vorgenommenen Veränderungen wurden auf einer Pröpsteversammlung am 18. November 1992 gutgeheißen, und die dann – vorerst – endgültige Fassung wurde auf der ersten Tagung der Generalsynode nach dem Wiedererstehen der Kirche Ende September 1994 beschlossen.

Aber die Arbeiten am Verfassungstext gingen weiter, nicht zuletzt während der Diskussion – um nicht zu sagen: des Kampfes – innerhalb der

legislativen und administrativen Organe Rußlands (Staatsduma, Präsident) um das neue Religionsgesetz.¹

So gab es bereits 1998 eine veränderte Fassung der ELKRAS-Ordnung, und zur erwähnten zweiten Tagung der Generalsynode lag ein noch einmal überarbeiteter Text vor, der dann am 28. Mai 1999 approbiert und nunmehr als „Kirchenordnung“ (wnutrizerkownyj ustaw) den Gemeinden und der interessierten Öffentlichkeit in die Hand gegeben wurde (Druckfassung St. Petersburg 1999). Sie ist vom russischen Justizministerium Ende August 1999 bei der Neuregistrierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche anerkannt worden.

Es würde reizvoll sein, die verschiedenen Statut-Variationen synoptisch nebeneinander zu stellen und die Veränderungen, vielleicht sogar Weiterentwicklungen des materiellen Rechts festzustellen und theologisch zu deuten. Aber das soll den Dissertationen künftiger Kirchenjuristen vorbehalten bleiben, die hier möglicherweise reichlich Stoff finden werden.

Es gilt hier vielmehr, Tendenzen aufzuspüren, die auffällig, vielleicht sogar bedenklich sind, und sie in Vergleich zur kirchenrechtlichen Situation im alten Rußland – wo die Evangelisch-Lutherische Kirche den Status einer Staatskirche mit einem andersgläubigen Herrscher als „*summus episcopus*“ an der Spitze hatte – zu setzen. Ebenso ist in der gebotenen Kürze die Entwicklung des Kirchenregiments innerhalb der deutschen Landeskirchen seit der Reformationszeit zu skizzieren, in die die Vorarbeiten zu dem „Kirchengesetz für die Evangelisch-Lutherische Kirche im Russischen Reiche“ von 1832 eingepaßt sind (der pommersche Generalsuperintendent Bischof *Ritschl* von der Kirche der Altpreußischen Union war Mitglied der Gesetzgebungskommission).

Am Anfang sollen quasi exemplarisch einige grundsätzliche Aussagen der Wittenberger Reformatoren, *Martin Luther* und *Philipp Melancthon*, zum Leitungsamt der Kirche stehen. Sie sind als Auslegung der Heiligen Schrift das Kriterium, auf das Struktur und Praxis kirchenleitenden Handelns in den Kirchen der Reformation immer wieder zurückzuführen sind.

An einer Reihe von Beispielen wollen wir danach auf mögliche Tendenzen hinweisen und anhand von Textstellen der Kirchenordnung vom 28. Mai 1999 auf Probleme aufmerksam machen. Vollständigkeit wird nicht angestrebt, und einen Kommentar zur Kirchenordnung zu verfassen, ist Sache Berufener. Doch wenn es Grund zur Äußerung von Bedenken gibt, sollen diese auch artikuliert werden.

¹ Der deutsche Text in: Osteuropa-Archiv, Juli 1998, S. 271–286. Siehe auch: Gerd Striker, Das neue Religionsgesetz in Rußland, in: Osteuropa, Jahrgang 1998, S. 689–709.

Daß es in den deutschen Landeskirchen ein Verständnis von Kirchenregiment gibt, das die Erkenntnisse der Reformationszeit zeitgerecht interpretiert hat – formuliert etwa in der „Theologischen Erklärung“ von Barmen 1934 und gesammelt in den Erfahrungen der evangelischen Kirchen in der DDR – sehe ich nicht als „deutschen Sonderweg“ an, sondern als einen Beitrag, den wir in die ökumenische Diskussion einzubringen haben, gerade auch bei den nicht enden wollenden Debatten über „das Amt“ im allgemeinen und „das bischöfliche Amt“ im besonderen.

I.

Martin Luther hat das reformatorische Verständnis des Bischofsamtes schon früh entwickelt, eigentlich in den Anfangszeiten der Erneuerung: In seinem berühmten Brief an den Kardinal *Albrecht von Hohenzollern*, seinen Vorgesetzten, vom 31. Oktober 1517, in dem er ihm auch die 95 Thesen mitschickt, legt er seinen Oberhirten darauf fest, daß es „doch erste und einzige Pflicht der Bischöfe sei, daß das Volk das Evangelium lerne und die Liebe Christi“². Christus habe angeordnet, das Evangelium zu predigen und nicht die Ablässe. Es geht ihm also schon ganz am Anfang um den eigentlichen Inhalt des „Amtes“, das bei ihm nur das *eine* ist, ungeachtet, welche neutestamentliche Bezeichnung er dafür wählt. Diese Position hat Luther im wesentlichen beibehalten, dabei zum Teil schärfste Kritik daran geübt, wie die Bischöfe seiner Zeit ihr Amt versehen haben. Hingewiesen sei hier exemplarisch auf eine der klassischen Reformationsschriften des Jahres 1520, „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, oder auch auf das Programmschreiben aus konkretem Anlaß: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift“ von 1523. Luther wurde der Kampf gegen die zeitgenössischen Bischöfe erleichtert durch den Umstand, daß in Deutschland die meisten von ihnen zugleich Territorialherren waren und daß daher ihr weltliches Amt ihren geistlichen Auftrag überlagerte oder gar verdrängte.

Im gleichen Jahr 1523 äußerte er sich zu dem, was das Bischofsamt ausmacht: „So mercke nu, das eyn Bischoff und Eltister eyn ding ist“³, Bischof und Priester („Eltister“ ist eine Übersetzung des griechischen „pres-

2 WA.Br I, 111.

3 „Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung“, WA 12, 390,2–3.

byteros“) unterscheidet in der Sache also nichts. Hier deutet sich an, was *Philipp Melancthon* dann in den Bekenntnisschriften klar zum Ausdruck bringt, daß nämlich das Amt des Bischofs kein anderes als das des Pfarrers sein kann: das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu spenden, Sünde zu vergeben (*ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata*; Augsburgerisches Bekenntnis, Art. 28). Die Einheit und grundsätzliche Gleichheit von Pfarr- und Bischofsamt wird besonders schön und deutlich beschrieben in dem Traktat Melancthons „*De potestate et primatu papae*“ („Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes“) von 1537, genauer in dessen zweitem Teil, der von der „Amtsgewalt und der Jurisdiktion der Bischöfe“ („*De potestate et iurisdictione episcoporum*“) handelt – auch dieser Traktat ist eine der lutherischen Bekenntnisschriften.

Der Verfasser betont, was den „Vorstehern“ der Gemeinden („*his, qui praesunt ecclesiis*“) obliegt: die Predigt – die von den Reformatoren häufig als „Lehre“ bezeichnet wird – des Evangeliums, die Vergebung der Sünden, die Spendung der Sakramente („*mandatum docendi evangelium, remittendi peccata, administrandi sacramenta*“). Und dann werden diese „Vorsteher“ der Gemeinden benannt – sie heißen Pastoren oder Presbyter (Priester) oder Bischöfe („*qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi*“), wobei nachdrücklich betont wird, daß es sich um ein und dasselbe Amt handelt. Im deutschen Text des Traktats wird das noch klarer formuliert: „daß alle Pfarrherrn zugleich Bischöfe und Priester sind“. Der Verfasser beruft sich dabei auf den Titus-, den 1. Petrus-, den 2. und den 3. Johannesbrief sowie auf den Kirchenvater Hieronymus. Er wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß hier kein Unterschied besteht. So räumt er konsequenterweise den „Pfarrherrn“ auch das Recht ein zu ordinieren, wann und wo es erforderlich ist.

Dieses sozusagen „klassische“ Verständnis des Pfarramts, das Bischofsamt ist, und umgekehrt des Bischofsamts als Pfarramt wurde von den Reformatoren auch künftig durchgehalten und bei späteren Gesprächen und Verhandlungen präzisiert. Es ist wie selbstverständlich in den alltäglichen Sprachgebrauch eingedrungen, wie eine Bemerkung Melancthons zeigt, der *Martin Bucer*, den Straßburger Reformator, zitiert. Der habe auf den Verhandlungen des Reichstags zu Regensburg 1541 geäußert, daß wir „*unser Pastores pro Episcopis*“ hielten.⁴

4 Georg Kretschmar, Die Wiederentdeckung des Konzeptes der ‚Apostolischen Sukzession‘ im Umkreis der Reformation, in: ders., Das Bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, Göttingen 1999, S. 300–343, hier S. 327.

Aber schon früh wird auch deutlich, daß es neben dem Amt des Ortsbischofs = Pfarrers ein Bischofsamt innerhalb einer übergeordneten territorialen Einheit geben müsse. *Georg Kretschmar* nennt dies das „Bischofsamt in der Region“ und stellt es dem „Bischofsamt in der Ortsgemeinde“ gegenüber.⁵ Auch dazu hat Luther zum Beispiel in seiner Petrusbriefpredigt von 1523 bereits Inhaltliches geäußert: „,Episcopos‘, das heyst auff deutsch eyn vorseher [andere Lesart: ‚verseher‘] oder wechter, der auff der wacht odder auff der wart ligt und umb sich her sihet, was yedermann feylet“⁶.

Es ging also dem Reformator um das Aufsichtsamt in einem ursprünglichen Sinne, um geistlichen Beistand für die anderen Dienstträger, um Fürsorge, um Rat, Mahnung, vielleicht auch Warnung. Es ist das Recht auf Besuchsdienst, das „*ius visitationis*“, das er mit diesen Worten dem „Episcopos“ zubilligt oder sogar als Pflicht auferlegt.

Das Augsburgerische Bekenntnis, Art. 28, dehnt nun den Kompetenzbereich des Regionalbischofs ganz offensichtlich aus und faßt die Pflicht schärfer: „... ist das bischoflich Amt nach gottlichen Rechten ... Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen ... aus christlicher Gemein ausschließen“, aber „ohn menschlichen Gewalt, ... allein durch Gottes Wort“. Das *ius visitationis* verwandelt sich nun in eine Aufsichtspflicht in Lehrfragen, bzw. wird dadurch ergänzt, aber aus göttlichem, nicht aus menschlichem Recht, und – was damals von ganz besonderer Bedeutung war – ohne Gewaltanwendung. Die Pfarrer und die Gemeinden sind insofern den Bischöfen Gehorsam schuldig; alle aber sind dem göttlichen Wort als oberster Instanz verpflichtet.

Das Recht der Ordination, „*ius ordinationis*“, steht den „regionalen Bischöfen“ ohnehin ebenso zu wie den „Ortsbischöfen“, den Pfarrern – so hatte es der „Traktat“ vermerkt.

Eine „apostolische Sukzession“ aber findet hier an keiner Stelle Erwähnung; die Begründung im Wort des Evangeliums reicht zu. Noch 1541 mokiert sich Luther in seiner „*Supputatio annorum mundi*“, einer Zeittafel, die er sich zum eigenen Gebrauch zusammengestellt hatte, über die Sukzession: „Der Herr allein ist unser Bischof, der Bischöfe einsetzt, wo und wann er will, wie wir bei Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Huß und uns sehen, ungeachtet einer Amtsnachfolge, deren sich die Papisten rühmen“ („*Dominus solus est Episcopus noster, suscitans Episcopos, ubi, quos, quando vult,*

5 A. a. O., S. 308.

6 WA 12, 389,35–390,2.

ut in Hieronymo, Augustino, Ambrosio, Huß et nobis videmus, neglecta successione, quam iactant Papistae“)⁷.

So haben bereits die Reformatoren den kirchenleitenden Dienst der „regionalen Bischöfe“, im Unterschied zu dem der Pfarrer, so definiert, wie wir ihn auch heute verstehen: neben der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung stehen das Recht der Visitation, also der Besuchsdienst bei den Gemeinden und ihren Mitarbeitern, besonders den Pfarrern, und das Recht der Ordination, die Sorge um die Ausbildung künftiger Mitarbeiter und ihre Beauftragung zum Dienst. Dazu kommt das Recht der Aufsicht über die Lehre in den Gemeinden, die Beurteilung und gegebenenfalls die *Verurteilung* falscher Lehre, was aber nicht die – zum Beispiel in der Schrift über das entsprechende Recht der Gemeinden von 1523 zum Ausdruck gekommene – Verpflichtung der Gläubigen in dieser Hinsicht außer Kraft setzt, sondern sie im kirchlichen Alltag erst praktikabel macht.

II.

Der Besuchsdienst in den Gemeinden, die den neuen Glauben angenommen hatten, erwies sich bald als zwingende Notwendigkeit. Die Visitationen in Luthers eigenem Territorium, dem Kurfürstentum Sachsen, und in Hessen begannen schon 1526. Sie zeigten, daß das geistliche Niveau und die Bildung der Landpfarrer sich auf ziemlich niedrigem Stand befanden. Die ersten Visitatoren waren Juristen und Theologen, Pastoren, die sich der neuen Lehre angeschlossen hatten. Luther selbst hat 1530 den wittenbergischen Kurkreis visitiert und sich einen Überblick über die Verbreitung des Evangeliums in den Landpfarreien verschafft.

Später wurden die Besuchsreisen in die Kompetenz der Behörden übertragen, damit aus einer geistlichen, seelsorgerlichen Angelegenheit in eine Maßnahme der Bürokratie umgewandelt. Denn die kirchliche Verwaltung wurde, als die Reformation sich verfestigte, den landesfürstlichen Kanzleien übertragen, da die Bischöfe sich fast überall in Deutschland dem evangelischen Glauben gegenüber ablehnend verhielten. Nun übernahmen Beamte, die im Dienst des Landesherrn standen, die Visitationen. Die ursprüngliche Bezeichnung „Visitor“ wurde später durch „Inspektor“ ersetzt. Dann setzte sich ein Wort durch, das ebenfalls in der Reformationszeit wurzelte: Aus dem lateinischen Begriff „superattendens“ entwickelte sich „superin-

tendens“, das heutige „Superintendent“ (deutsch wörtlich „Oberaufseher“). Man hat darauf hingewiesen, daß der Titel „Superintendent“ nichts anderes als die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes „episkopos“ sei. Doch wollen wir nicht vergessen, daß durch die Superintenden ten oder Inspektoren als Staatsbeamte die Landesfürsten ihre bischöflichen Aufgaben wahrnahmen.

Etwas später entstand ein anderes Leitungsorgan der lutherischen Kirche, das *Konsistorium* (zuerst 1553 in Württemberg, später in vielen anderen evangelischen Ländern). Es war dies ein Kollegium von weltlichen und geistlichen Beamten, die im Auftrag des Landesfürsten als oberstem Bischof seine Kirche regierten. – Es ist hinzuzufügen, daß auch die reformierte Kirche besonders der französischen Tradition ein „Konsistorium“ (französisch „consistoire“) kennt, aber nicht als Organ landesherrlicher Verwaltung, sondern als Versammlung der Pastoren und Ältesten (Presbyter) zur Leitung der ihnen anvertrauten Gemeinden. Man kann die reformierten Konsistorien am ehesten mit den Synoden in den anderen Kirchen der Reformation vergleichen.

Luthers Hoffnung, daß sich die amtierenden Bischöfe zur neuen Lehre bekennen würden, erfüllte sich nur in den wenigsten Fällen. In einigen Gebieten wurden Anhänger der Reformation als evangelische Bischöfe eingesetzt, doch ein neues reformatorisches Bischofsamt zu begründen, gelang ihnen nicht.

Jedem Bischof, der zum evangelischen Glauben wechseln würde, wurde der Verlust seiner landesherrlichen Rechte und damit seiner Einkünfte angedroht (im Augsburger Religionsfrieden von 1555). Ja, schlimmer noch, nicht wenige von den bisherigen Bischöfen wurden zu wütenden Verfolgern der Evangelischen. So mußte ein Ausweg gefunden werden, um der sich bildenden evangelischen Kirche eine Struktur zu geben. Die Reformatoren, besonders Luther, wandten sich an die zum Protestantismus übergetretenen Landesherrn mit der Bitte um Hilfe. Sie wandten sich an sie nicht in ihrer Eigenschaft als weltliche Herrscher, sondern als herausragende Glieder der neuen Gemeinden mit der Absicht, einen akuten Notstand im Kirchenwesen beheben zu helfen. Dieser Unterschied ist für uns Heutige schwer nachzuvollziehen, und wir fragen uns, ob es damals so schwierig war, künftige Fehlentwicklungen vorauszusehen. Denn die Gefahr, daß die Landesherrn damit zu absoluten Herrschern auch über die Gewissen ihrer Untertanen werden könnten, liegt auf der Hand. Doch die evangelischen Territorialfürsten nahmen die neue Rolle als „Notbischöfe“ gern an, wuchsen ihnen mit dem weltlichen Amt der Kirchenobrigkeit und damit verbunden dem der geistigen Herrschaft in ihrem Land auch erhebliche Vermögensan-

teile aus dem Besitz der früheren Kirchenfürsten und der aufgelassenen Klöster zu. Was anfänglich als Notfall gedacht war, wuchs sich vor allem in Deutschland zum landesherrlichen Kirchenregiment aus: Aus dem „Notbischof“ wurde der „Oberste Bischof“ (summus episcopus) seines Territoriums. Der weltliche Herrscher übte somit auch das höchste geistliche Amt aus. Zugleich wurde dies Territorium zur Struktureinheit der neuen Kirche – die evangelische Kirche in Deutschland entwickelte sich innerhalb der Fürstentümer als deren Landes- oder Provinzialkirchen. Diese Struktur hat in Deutschland bis heute weithin Bestand.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß es nicht wenige Herrscher gab, die mit Ernst und in ungeheucheltem persönlichen Glauben ihren Pflichten als „oberster Bischof“ nachkamen. Es gab aber auch – besonders im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus – andere, die voller Unglauben, Skepsis oder mit offenem Spott sich zu der Kirche verhielten, deren Leitung ihnen anvertraut war. Zu letzteren gehörte im 18. Jahrhundert König *Friedrich II.*, der Große, von Preußen, während seine Nachfahren, die Könige *Friedrich Wilhelm III.* und *Friedrich Wilhelm IV.* im 19. Jahrhundert sich ernsthaft um die Erneuerung ihrer Landeskirche bemühten.

III.

Im 19. Jahrhundert setzte sich die „Synodalverfassung“ in vielen Kirchen der Reformation in Deutschland durch: Ausgehend vom Neuen Testament, von den „Synoden“ der Apostel (Apg 1,15–26; 15,1–6), von der Geschichte der Alten Kirche mit ihren Synoden und Konzilien sowie der Tradition in den reformierten Gemeinden wurde weithin anerkannt, daß die Leitung der Kirche zuallererst die Sache *kirchlicher* Gremien sein mußte (wobei der Landesherr und die Führungsschichten seines Gebiets ja nicht ausgeschlossen sein sollten). Das wurde ein langwieriger Prozeß, der auf viele Widerstände stieß. Von besonderer Bedeutung waren hier die im Jahre 1817 und danach geschlossenen *Kirchenunionen*.

Obwohl durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 bestimmt worden war, daß in Deutschland der Landesherr die Konfession seiner Untertanen bestimmen konnte, kam es in den Jahrhunderten danach zu einer konfessionellen Durchmischung der evangelischen Bevölkerung: In lutherische Territorien wanderten reformierte Siedler ein. Oder der Landesherr wechselte vom Luthertum zum Calvinismus, wie im Kurfürstentum Brandenburg 1613 Kurfürst Johann Sigismund. Die Theologen verhielten sich

oft genug den Vertretern der Schwesterkirche gegenüber alles andere als tolerant. Dies dauerte teilweise durch die Jahrhunderte an. Der konfessionellen Polemik ihrer lutherischen und reformierten Geistlichen müde, ordneten in einer Zeit allgemeinen religiösen Aufschwungs nach den Befreiungskriegen 1813/1815 verschiedene deutsche Landesfürsten in ihrer bischöflichen Funktion an, daß sich anlässlich des Reformationsjubiläums 1817 (300 Jahre waren seit dem Wittenberger Thesenanschlag Martin Luthers am 31. Oktober 1517 vergangen) die lutherischen und reformierten Kirchen ihrer Länder vereinigten. Am bedeutsamsten wurde diese Union in Preußen. Sie war nicht nur räumlich die umfangreichste, sondern sie führte auch zu einer neuen Qualität von Kirchengemeinschaft in den lutherischen Stammlanden: Das frühere Kurfürstentum Sachsen-Wittenberg gehörte seit 1816 zum preußischen Staat. Gerade die Union in Preußen war aber alles andere als konfessionelle Uniformität: Die einzelnen Gemeinden behielten je ihre (lutherische oder reformierte) Identität, wurden aber miteinander zu einem Bund der Toleranz und des gegenseitigem Verstehens, dann auch der Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft vereinigt. Wir sprechen hier ein wenig blutleer von einer „Verwaltungsunion“ (im Unterschied zur „Konsensusunion“, in der die Kirchen ihr lutherisches oder reformiertes Bekenntnis einfließen lassen in ein allgemein „evangelisches“ Bekenntnis). Aber es handelte sich um mehr. Unter dem Motto: So viel Gemeinsamkeit wie möglich, so viel Eigenständigkeit wie nötig, gelangten evangelische Kirchen im 19. Jahrhundert zu einer Art und Weise des Zusammenlebens von Christen, wie es jetzt, um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert, auch zum Modell von Kirchengemeinschaft in der Ökumene werden kann und schon geworden ist, wenn wir an die Kirchenunionen in Asien denken.

Im Zuge der im 19. Jahrhundert nachfolgenden Verfassungsreform, die den Anfang für eine synodal-presbyteriale (von Synoden und Kirchenältesten geführte) Kirchenleitung machte, wurde freilich auch das Amt des *Generalsuperintendenten* eingeführt, der als oberster Geistlicher einer Kirchenprovinz den Willen des Landesherrn als Spitze des Kirchenregiments auf allen Ebenen durchzusetzen hatte. Besonders verdienstvollen Generalsuperintendenten konnte vom Landesherrn – in Preußen vom König – der persönliche Ehrentitel „Bischof“ verliehen werden.

Dies ist hier so ausführlich dargestellt worden, weil die Entwicklung im Russischen Reich seit Anfang des 19. Jahrhunderts, was die Evangelischen angeht, überraschend ähnlich verlief.

Am 20. Oktober 1817 wurde in der lutherischen Hauptkirche St. Petersburgs, der Petrikerche, ein festlicher Vereinigungsgottesdienst der beiden reformatorischen Konfessionen gefeiert. Der Prediger war der reformierte

Pfarrer Johannes von Muralt, an der anschließenden gemeinsamen Abendmahlsfeier nahmen außer ihm und allen lutherischen Geistlichen der Stadt und der Umgebung der Pastor der Brüdergemeinde und einige anglikanische Missionare teil. Kaiser Alexander I., vielleicht beeinflusst durch seine freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen zum preußischen Hofe und sicherlich bewegt von der damals bei Hofe herrschenden überkonfessionellen Geistesfrömmigkeit, hatte selbst diese Unionsfeier angeordnet. Er sah, wie es in einer Kanzelabkündigung hieß, „mit wahrer Zufriedenheit eine solche Vereinigung der verschiedenen protestantischen Konfessionen ... und zweifelt nicht, daß diese Einigung im Geiste jene Bekenner des Evangeliums stets beseelen werde. Darum er (der Kaiser) der Unterlegung des Baron Korff (Vorsitzender des Justizkollegs), daß von nun an die verschiedenen protestantischen Konfessionen die evangelische Kirche genannt werden möchten, die allerhöchste Genehmigung erteile.“⁸

Der Kaiser hatte das Recht dazu, denn als Peter I. 1710 und endgültig 1721 mit dem Frieden von Nystad die bisher schwedischen baltischen Provinzen dem Russischen Reich einverleibte, übernahm er zugleich eine lutherische Landeskirche, in der bislang der schwedische König das landesherrliche Kirchenregiment ausgeübt hatte (Schwedische Kirchenordnung von 1686). Offensichtlich ohne das hinreichend zu reflektieren, geriet der große Zar auch kirchlich in die Nachfolge des schwedischen Königs. Zur obersten Aufsichtsbehörde – natürlich auch für die Kirche – wurde das „Justizkolleg für die liv-, est- und ingermannländischen (oder: „finnländischen“) Sachen“ gemacht, es wurde eine Art letztinstanzlicher Gerichtshof für die „fremdländischen Bekenntnisse des Reiches“. So war die merkwürdige Situation eingetreten, daß ein orthodoxer Zar Oberhaupt, „summus episcopus“, auch für die Protestanten seines Reiches wurde, obwohl die lutherische Kirche in den baltischen Gouvernements den Status einer Landeskirche, im übrigen Rußland aber nur den einer geduldeten Konfession einnahm!

Daran hat dann auch das Kirchengesetz von 1832, das zum erstenmal in Rußland eine einheitliche „Evangelisch-lutherische Kirche“ schuf, nichts geändert, und so ist es, trotz der nationalistischen, panslawistischen Tendenzen in Rußland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bis 1905 beziehungsweise 1917 geblieben.

1819 wurde von Kaiser Alexander I. die Gründung eines „Evangelischen Reichs-General-Konsistoriums“ mit Sitz in St. Petersburg angeordnet. Auch

8 Hermann Dalton, Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, Gotha 1887, S. 257.

dies war als unierte Kirchenbehörde gedacht – der leitende Geistliche, der Vizepräsident des Generalkonsistoriums war, mußte immer der lutherischen Kirche angehören, einer der beiden Oberkonsistorialräte „auf der geistlichen Bank“ mußte ein reformierter Geistlicher sein, der für die reformierten Gemeinden das „ius visitationis“, das Besuchsrecht, innehatte (soweit ein zweiter, verbesserter Entwurf). Obwohl im Kirchengesetz von 1832 von den Reformierten ausdrücklich nicht mehr die Rede war, ist in der Praxis bis 1917 so verfahren worden. Etwas später wurden „reformierte Sitzungen“ auch für die neuzugründenden regionalen Konsistorien angeordnet (1830 und 1834), wobei hinsichtlich der wenigen in den baltischen Gouvernements bestehenden reformierten Gemeinden hier eine seit alters vorhandene Gewohnheit aufgenommen und auf die Gemeinden Innerrußlands ausgedehnt wurde.

Die Vertretung der Reformierten im Konsistorium nahm lange Jahre der Petersburger Pastor Hermann Dalton ein, der unvergessene Chronist des russischen Protestantismus.

Er erläuterte uns auch, welche Bedeutung der Calvinismus innerhalb der „Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland“ zu seiner Zeit hatte: Zur Zeit der Einwanderung (1763–1767) betrug in den Wolgakolonien das Verhältnis von Lutheranern zu Reformierten etwa 4:1. Etwa 120 Jahre später gab es an der Wolga ungefähr 40 000 Glieder dieser Gemeinden in drei großen, fast rein reformierten Dörfern (Norka, Ust-Solicha, Goloj Karamysch) und in reformierten Filialdörfern lutherischer Kirchspiele. Im Süden wurden ab Mitte des vorigen Jahrhunderts einige reformierte Gemeinden neu gegründet, nachdem die Unionseuphorie der ersten Jahrzehnte verfliegen war und besonders von einigen lutherischen Pastoren ein neuer Konfessionalismus vertreten wurde: Odessa (1843), Rohrbach-Worms (1858), Neudorf-Glücksthal-Kassel (1861), dazu gehörte von Anfang an die Schweizer Kolonie Chabag/Schabo. Und dann waren da noch die reformierten Gemeinden in verschiedenen Städten des Reichs, von denen schon die Rede war. – Es war also ein beträchtliches Erscheinungsbild, das der Calvinismus in Rußland bot, aber fast immer im Zusammenwirken mit der ungleich größeren reformatorischen Schwesterkonfession.

Im Rahmen unseres Themas bedarf der Erwähnung, daß in dem bereits erwähnten kaiserlichen Ukas vom 20. Juli 1819 über die Bildung des Reichs-General-Konsistoriums auch die „Creierung“ der Bischofswürde für die Protestanten in Rußland angeordnet wurde.

Zum evangelischen Bischof in Petersburg wurde der Finne Zacharias Cygnäus bestimmt. Er war allerdings keineswegs geeignet, dieses in seinem Profil, seiner Aufgabenstellung und vor allem in seinem geographischen

Bereich ohne Definition gelassene Amt auszufüllen. Wegen seines Todes im Jahre 1830 hat er es auch nicht allzu lange wahrgenommen.

Zu den Bemühungen Kaiser Alexander I. um eine rechtliche Ordnung der evangelischen Kirche in Rußland gehörten auch die Anordnungen zur Gründung der Konsistorien in Saratow (1819) und Odessa (1822) jeweils mit einem Superintendenten (in Saratow war das Feßler, in Odessa Böttiger) an der Spitze. Ignatius Aurelius Feßler hat sich alsbald von Cygnäus zum Bischof weihen lassen. Er und das Konsistorium in Saratow haben während vierzehn Jahren in den Wolgakolonien eine hervorragende Aufbauarbeit geleistet, während das Odessaer Konsistorium nicht aus dem Stadium der Planung hinausgekommen ist.

All diese Bemühungen waren letztendlich unternommen worden im Blick auf eine schon lange geplante rechtliche Neuordnung der evangelischen Kirche in Rußland, die nicht nur einen juristischen, sondern in einem bestimmten Maße auch geistlichen Charakter haben sollte. Sie war bestimmt, die neu aufgebrochene Religiosität gegenüber dem Rationalismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts zu festigen. Dem aber korrespondierte, daß die etwa zur Dreihundertjahrfeier der Reformation 1817 spürbare Vereinigungsbereitschaft der beiden Konfessionen nach nur fünfzehn Jahren einem stärker werdenden konfessionellen Selbstbewußtsein gewichen war. Mit Datum vom 28. Dezember 1832 wurde das neue Kirchengesetz von Kaiser Nikolaus I. unterschrieben, aber es war nunmehr nur für die „Evangelisch-lutherische Kirche in Rußland“ bestimmt. Die Reformierten wurden mit keinem Wort mehr erwähnt. Trotzdem hat die mit den Ukasen von 1819 und den folgenden Jahren begonnene Praxis der „reformierten Sitzungen“ in den einzelnen Konsistorien über hundert Jahre Bestand gehabt, bis – ja bis zum Ende reformatorischen Kirchenwesens in den Jahren der Verfolgung im Sowjetstaat.

Im Zusammenhang mit dem Kirchengesetz von 1832 sollen hier noch einige Sätze zu der Frage der bischöflichen Kirchenleitung gesagt werden: Der Kaiser hatte sich das Recht der obersten Bischofswürde, den „Summepiskopat“, in der lutherischen (!) Kirche seines Reiches bewahrt. Er nahm es beispielsweise durch die Ernennung der obersten Kirchenbeamten und einer Reihe von Geistlichen wahr. Der ganzen Kirche, aber speziell dem Generalkonsistorium, war das kaiserliche Innenministerium übergeordnet. Auf den Kaiser war der Dienst der Pastoren bei ihrem Amtsantritt abzulegen. (Eine ähnliche Situation, daß ein andersgläubiger Herrscher Oberhaupt einer lutherischen Landeskirche war, gab es auch in einigen deutschen Fürstentümern.)

Das gesamte Kirchengebiet war in acht (später sechs) Konsistorialbezirke aufgeteilt: die von St. Petersburg und von Moskau, welches die beiden

größten waren, dann der livländische, der estländische, der kurländische, der Öselsche und die beiden Stadtbezirke von Riga und Reval/Tallinn. An der Spitze der Bezirke standen Konsistorien mit einem weltlichen Präsidenten und einem geistlichen Vizepräsidenten, der die Dienstbezeichnung Generalsuperintendent, auf Ösel, in Riga und in Reval Superintendent, führte. Ebenso wurde das Generalkonsistorium von einem Präsidenten und einem Vizepräsidenten geleitet. Verdiente Geistliche konnten mit dem persönlichen Titel eines „Evangelisch-lutherischen Bischofs“ geehrt werden: Das preußische Vorbild war unverkennbar. Die mittlere Ebene bildeten die Propstbezirke mit den Pröpsten als leitenden Geistlichen. Synoden waren im Gesetz auf allen Ebenen vorgesehen, in den Propstbezirken, den Konsistorialbezirken; auf höchster Ebene war es die Generalsynode. Ihre Befugnisse waren sehr eingeschränkt, Wahlen hatten sie nicht zu vollziehen. Die Generalsynode mußte nach Ermessen des Kaisers vom Innenministerium (nicht etwa vom Generalkonsistorium!) einberufen werden. – In der gesamten Zarenzeit ist eine evangelisch-lutherische Generalsynode, offensichtlich da allen Kaisern das Ermessen fehlte, niemals zusammengetreten!

Kritiker haben darauf hingewiesen, daß im Kirchengesetz von 1832 die entscheidende Ebene, die der Gemeinde, überhaupt keine Erwähnung gefunden hatte. Erst im neuen Jahrhundert, 1907, ist vom damaligen Petersburger Generalsuperintendenten Pingoud der Entwurf einer „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ vorgelegt worden, der diesem Übelstande abhelfen und auch den Synoden größere Kompetenzen übertragen sollte. Er ist ein Entwurf geblieben...

Hier muß noch ein Nachtrag über Kirchenunionen in Rußland gemacht werden: Eine wirkliche Konsensunion innerhalb der evangelischen Kirche Rußlands ist nur an einem einzigen Orte vollzogen worden, in *Archangelsk*. Hier vereinigten sich unter dem 30. November 1817 die lutherische und die reformierte Gemeinde zur „Archangelschen evangelischen Gemeinde“, was bald danach vom Kaiser bestätigt worden ist. Diese Gemeinde war keinem der Konsistorien, sondern dem Innenministerium direkt unterstellt. Sie hat bis zur Vernichtung evangelischen Kirchenwesens in der Sowjetzeit Bestand gehabt; sie hat damit gezeigt, wie auch ein unabhängiger Kirchenkörper innerhalb der damals stark hierarchisch und zentralistisch geleiteten evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland seine Selbständigkeit bewahren konnte. Voraussetzung dafür waren allerdings Selbstbewußtsein und Durchsetzungsfähigkeit der führenden Persönlichkeiten, der Pfarrer und besonders der Laienmitglieder des Kirchenrats.

Die Revolutionen, 1917 in Rußland, 1918 in Deutschland, brachten mit vielen anderen Veränderungen auch das Ende des „Summepiskopats“, der

landesherrlichen Kirchenregierung. In Rußland war diese seit 1905 wohl schon nicht mehr bewußt ausgeübt worden, wie das Pingoudsche Projekt von 1907 gezeigt hatte. In Deutschland war der Kaiser „*summus episcopus*“ ohnehin nur als König von Preußen in seinen Landeskirchen, nicht etwa im ganzen Reich gewesen.

Nun konnten in den deutschen Landeskirchen die Synoden die kirchenleitenden Aufgaben übernehmen, was auch ihr ureigenster Auftrag war. Die meisten von ihnen behielten das Bischofsamt bei, wandelten es aber vom Summepiskopat zu einem *Wahlamt* um: Der Bischof, von der Synode gewählt, hatte als ihr Mitglied oder im Gegenüber zu ihr Anteil an der Leitung der ganzen Kirche. Einige Landeskirchen entschieden sich für andere Bezeichnungen wie „Kirchenpräsident“ oder „Präses“, wiewohl deren Aufgaben durchaus bischöfliche sind.

Nach 1933 versuchten die nationalsozialistischen Machthaber in Deutschland, das Führerprinzip mit diktatorischen Vollmachten für die Bischöfe auch in der evangelischen Kirche durchzusetzen. Dem ist vor allem von der „Bekennenden Kirche“ widerstanden worden. Besonders deutlich wurde dieser Widerstand in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 artikuliert.

Nach 1945 setzte sich in den deutschen Landeskirchen die Profilbestimmung des synodal begründeten Bischofsamtes weiter fort. Wichtig blieben: die Wahl durch die Synode und die Definition als Pfarramt mit besonderen Aufgaben. Diese Besonderheiten sind: das Recht zur Visitation, also zum Besuchsdienst in den Gemeinden eines bestimmten Kirchengebiets, üblicherweise einer Landeskirche oder eines Sprengels innerhalb einer Landeskirche. Diese seelsorgerlichen Besuche gelten vor allem den Pfarrern und anderen Mitarbeitern, insofern ist der Bischof „*pastor pastorum*“, Seelsorger der Seelsorger.

Ferner ist dem Bischof die Sorge um die Ausbildung künftiger Pfarrer und anderer Mitarbeiter seiner Kirche anvertraut, er hat während ihres Studiums Kontakt zu ihnen zu halten und sie, nach entsprechenden Prüfungen, zu ihrem Dienst zu ordinieren oder einzusegnen. Von diesen klassischen, reformatorisch begründeten Rechten des Bischofs her, dem „*ius visitationis*“ und dem „*ius ordinationis*“, versteht es sich von selbst, daß der Bischof immer ordinierter Theologe seiner Kirche sein muß. (In manchen Kirchen wünscht man sich inzwischen wohl, daß er Finanzmanager oder Wirtschaftsfachmann sei.) Leider wird nicht immer darauf geachtet, daß der Bischof auch eine hinlängliche Praxis im Gemeindepfarramt haben sollte.

Mit diesen beiden Rechten, dem Besuchs- und dem Ordinationsrecht, ist verbunden, daß der Bischof auf die Bewahrung der Lehrtradition in seiner

Kirche achtet, also in unserem Fall, daß eine Kirche wirklich lutherische Kirche bleibt oder daß in einer unierten Kirche lutherische und reformierte Traditionen den ihnen gebührenden Raum bewahren können. Er wird dies auch keinesfalls immer allein tun können, sondern mit Hilfe von entsprechenden Dienststellen – Konsistorien, Landeskirchenräten und –ämtern, Kanzleien oder ähnlichem –, in denen geeignete und fähige Mitarbeiter tätig sind, vor allem Theologen, dann auch Juristen, neuerdings Betriebswirtschaftler und Finanzkaufleute. In den größeren Landeskirchen gibt es Geistliche, die an den Aufgaben eines Bischofs teilhaben und ihn so unterstützen, sie heißen Generalsuperintendenten, Pröpste, Prälaten, Landessuperintendenten oder ähnlich. Nicht vergessen werden sollte auch, daß in den meisten Kirchen die mittlere Struktur erhalten geblieben ist, der Kirchenkreis, Kirchenbezirk und was es an weiteren Bezeichnungen gibt, mit Superintenden, Oberpfarrern, Dekanen usw. an der Spitze.

Schließlich müssen noch einige bischöfliche Aufgaben genannt werden, die über die „klassischen“ Rechte eines Bischofs hinausreichen: Der Bischof ist und bleibt der Garant und das Symbol der Einheit seiner Kirche (der Landeskirche, des Sprengels, der Eparchie). Die Gemeinde, die zu einer bestimmten Kirche gehört, bekennt sich zu ihrem Bischof und nimmt seinen Dienst gern in Anspruch, ebenso wie sie sich in den entsprechenden Synoden vertreten läßt. Sinnenfälligen Ausdruck findet diese Gemeinschaft durch die Fürbitte für den zuständigen Bischof im gottesdienstlichen Allgemeinen Fürbittengebet. Das ist in den reformatorischen Kirchen nicht anders als in der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen, wo durch die Fürbitte für den zuständigen Bischof (Erzbischof, Metropolitan, Patriarchen) die jurisdiktionelle Zugehörigkeit ausgedrückt wird. Dieser „Einihungsauftrag“ des Bischofs kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß durch ihn die Verbindung zu den verschiedenen übergemeindlichen Werken, Diensten, Institutionen, besonders auf dem Gebiet der Diakonie, und den Ausbildungsstätten bewahrt wird.

Des weiteren ist der Bischof der Repräsentant der Kirche nach außen: gegenüber der Öffentlichkeit und dem Staat. Er hat die Meinung der Kirche zum gesellschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen usw. Leben zum Ausdruck zu bringen. Er muß die Verbindung zu den Medien wahrnehmen und hat Kontakte zu den Staatsorganen zu halten, um die Interessen seiner Kirche zu vertreten, bei Mißständen oder Mißbräuchen zu intervenieren. Das ist eine wichtige, oft aber undankbare, zu Zeiten gefährliche Aufgabe des Bischofs. Aber es ist vor allem *seine* Aufgabe.

Und dann hat er seine Kirche gegenüber anderen Kirchen, Glaubensgemeinschaften, Konfessionen, ja auch anderen Religionen zu vertreten. Der

Bischof ist der ökumenische Bevollmächtigte seiner Kirche im weitesten Sinne des Wortes.

Der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland blieb nach der Revolution, in der Sowjetunion, nicht viel Zeit für eine Neubesinnung in geistlicher Hinsicht, die dann auch Ausdruck in einer neuen Ordnung fand. Zu gewaltig war der äußere Wandel, zu plötzlich der Bruch mit der jahrhundertelangen Tradition des Protestantismus in Rußland, als daß der Umbruch in wenigen Jahren zu bewältigen gewesen wäre. Denken wir nur an die territorialen Veränderungen seit 1918 – die Verselbständigung der Kirchen im Baltikum. Denken wir an die Eigentumsverluste infolge des Dekrets vom 23. Januar 1918 „Über die Trennung der Kirche vom Staat“. Denken wir an die schrecklichen Ereignisse des Bürgerkriegs, später der Kollektivierung. Denken wir an die Emigration, später die Verhaftung und Ermordung von vielen Pfarrern, Mitarbeitern und Gemeindegliedern der Kirche, und vieles andere.

Trotz der Wirren der russischen Revolution hatten die Verantwortlichen in der evangelischen Kirche sich sehr rasch um eine Reaktion auf die neue Situation bemüht. Schriftlichen Ausdruck fand das unter anderem in den neuen Kirchenordnungen.

An erster Stelle stehen da die „Temporären Bestimmungen“ über die Selbstverwaltung der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland von 1920. Beachtenswert ist, daß die Bestimmungen jetzt von der einzelnen Gemeinde als der Basis allen kirchlichen Lebens ausgingen. Zum erstenmal überhaupt wurden dann die reformierten Gemeinden neben den lutherischen als Teil der Kirche genannt: „Den Gemeinden evangelisch-reformierten Bekenntnisses wird es freigestellt, diese Bestimmungen anzunehmen“, heißt es in der Anmerkung zu § 1 der „Temporären Bestimmungen“.

Die „Bestimmungen“ verstanden sich ausdrücklich als Übergangsregelung „bis zur Einberufung einer Generalsynode“. Es ging ihnen um den Zusammenhalt der einzelnen Gemeinden in einer weiterhin existierenden Kirchenstruktur. An die Stelle der bisherigen Konsistorien traten Oberkirchenräte mit einem Generalsuperintendenten als geistlichem Vorsitzenden, daneben einem „weltlichen Vorsitzenden“ und weiteren Mitgliedern. Die „Plenarversammlung“ der Vorsitzenden und Mitglieder aller Oberkirchenräte wurde „Bischofsrat“ genannt, ihm präsierte ein als „Bischof“ titulierter Vorsitzender, der vom Bischofsrat selbst zu wählen war. – Von einer Synode ist höchst selten die Rede; wenn, dann ist damit eine „Versammlung“ gemeint, die den jeweiligen Oberkirchenrat zu wählen hatte (§ 19). Die Generalsynode wird außer in § 1 noch in § 27 erwähnt, ohne daß die Prozedur der Einberufung, ihre Kompetenzen oder dergleichen weiter ausgeführt werden.

Erst 1924, auf der ersten Generalsynode, die die evangelisch-lutherische Kirche Rußlands in ihrer Geschichte durchführen konnte, wurde eine Ordnung verabschiedet, die unter den obwaltenden Umständen das geistliche Leben der Kirche rechtlich zu gestalten versuchte. Es fällt auf, daß hier das Zusammenleben von Lutheranern und Reformierten unter dem Dach *einer* Kirche nach den Wirren der Revolutionszeit wieder zur guten Selbstverständlichkeit geworden zu sein schien. In der Anmerkung zu Artikel 7 hieß es: „Das in einigen Kirchspielen bestehende Verhältnis der Gemeinden evangelisch-reformierten zu denen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses braucht durch diese Verfassung keine Änderung zu erfahren“.

Die Struktur der Kirche war nun hier, wie schon längst erwünscht, konsequent von der Gemeinde her gestaltet. Und diese Ordnung führte ebenso konsequent die synodale Leitung für die Kirche ein. Das begann auf der Ebene der Gemeinde oder des Kirchspiels (= mehrere Gemeinden mit einem Pfarramt) mit der Gemeindeversammlung und dem Kirchen- beziehungsweise dem Kirchspielrat. Auf der mittleren Ebene war es der Synodal- oder Propstbezirk mit der entsprechenden Synode und dem Synodal- oder Propstrat, der einschließlich des Propstes als des leitenden Geistlichen von der Synode zu wählen war. – Einen wesentlichen Fortschritt im Zusammenleben der verschiedenen Nationen bedeutete die Bestimmung, daß alle finnischen, lettischen und estnischen Gemeinden je einen eigenen Synodalbezirk mit einem eigenen Synodalrat bildeten; diese Synodalräte hießen „Oberkirchenräte“, ihre leitenden Geistlichen führten den Titel „Bischof“. Trotz dieser weitreichenden, in der Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland von 1924 fixierten Autonomie der nichtdeutschen Gemeinden hat es unter diesen permanent zentrifugale Tendenzen gegeben. Zu Recht oder zu Unrecht: Das deutsche Übergewicht in der Kirche war in jeder Weise spürbar. Oberstes Organ der Gesamtkirche war die Generalsynode, die vom Oberkirchenrat, allen Pröpsten und allen Mitgliedern der Synodalräte gebildet wurde und alle drei Jahre tagen sollte. Die Gemeinden waren somit auf der Generalsynode nur mittelbar repräsentiert.

Die Generalsynode war vor allem ein Wahlgremium. Zu ihren wichtigsten Obliegenheiten gehörte die Wahl des Oberkirchenrats (der Leitung der Kirche) mit dem Bischof an der Spitze sowie zwei geistlichen Mitgliedern und drei weltlichen Beisitzern. Einer der Geistlichen im Oberkirchenrat *mußte* Vertreter der finnischen, lettischen und estnischen Synoden sein.

Nun hatte die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland oder in der Sowjetunion, wie sie sich alsbald nannte, wieder ein Oberhaupt, das die neutestamentliche Bezeichnung Bischof gegen den preußischen „Generalsuperintendenten“ eingetauscht hatte. Der Bischof war entsprechend der

zeitgenössischen Entwicklung im Protestantismus fest in die synodale Leitung der Kirche eingebunden. Ein praktisches Problem ergab sich 1924 daraus, daß als Relikt der alten Konsistorialverfassung zwei Generalsuperintendenten vorhanden waren, Arthur Malmgren in Leningrad und Theophil Meyer in Moskau. Die Generalsynode gelangte, wie ein Nachtrag hinter dem letzten, dem 52. Artikel der Verfassung vermerkt, zu einer salomonischen Lösung: Beide wurden mit dem Bischofstitel bedacht, zugleich wurden ihnen bestimmte Aufgaben zugewiesen, die sie eigenverantwortlich wahrnehmen sollten. Malmgren sollte die Kirche zukünftig im Ausland vertreten, ein Ausbildungsinstitut einrichten und leiten und vier „im Nordgebiet“ ansässige Synodalkomitees beaufsichtigen (wobei nicht gesagt wurde, welche). Meyer wurde zum leitenden Geistlichen innerhalb der Kirche berufen und mit der Aufsicht über die restlichen der insgesamt 17 Synodalbezirke betraut. Dienstsitz des Oberkirchenrats wurde nunmehr Moskau. Ein gesonderter Bischofsrat war in der Verfassung nicht vorgesehen.

Insgesamt konnte die Verfassung von 1924 durchaus als „synodal-presbyterial“ angesehen werden, wenngleich das episkopale (bischöfliche) Element den gebührenden Platz behielt. Einige Schwächen machten in der Folge Korrekturen nötig. Leider haben die Zeitereignisse die Entfaltung geistlichen Lebens im Rahmen der neuen Ordnung sehr erschwert, schließlich unmöglich gemacht. Die mit dem Sowjetdekret vom 8. April 1929 „Über die religiösen Vereinigungen“ beginnende Kirchenverfolgung zerschlug schließlich die lutherische Kirche völlig (1937), bis mit den gigantischen und mörderischen Umsiedlungsaktionen der Jahre 1939/40 und 1941 ihre Reste völlig untergingen. 1934 bereits war Bischof Meyer gestorben, Malmgren siedelte 1936 nach schwerer Krankheit nach Deutschland über, wo er Anfang Februar 1947 in Leipzig verstorben ist.

Damit hatte jeder bischöfliche Dienst, jede kirchenleitende Tätigkeit unter den Lutheranern in der Sowjetunion ihr Ende gefunden.

Ab 1956 konnten die ersten lutherischen Gemeinden im Gebiet der Sowjetunion offiziell wiedererstehen. Aber es dauerte noch über dreißig Jahre, bis unter den Bedingungen der „Perestroika“ Michail Gorbatschows erstmals wieder ein Bischof der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion“ in sein Amt eingeführt werden konnte – es war der bereits genannte Harald Kalninš, und es geschah am 13. November 1988.

Kalninš († 1997) führte als Bischof den geistlichen Aufbau dieser Kirche fort, den er begonnen hatte, nicht nur in der Fortsetzung seines umfangreichen Besuchsdienstes bei den Gemeinden, sondern nun auch durch die Einrichtung einer externen Ausbildungsstätte für Pastoren und schließlich durch die rechtliche Neuordnung der wiedererstandenen Kirche. Er griff

dabei auf die Kirchenverfassung von 1924 zurück, die er aber den veränderten Zeitumständen anpaßte. Die Notwendigkeit zu Änderungen hat sich auch in den Folgejahren bis in die jüngste Vergangenheit hinein ergeben – es ist wohl keine kirchliche Ordnung in so kurzer Zeit so häufig verändert worden wie das Statut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland.

IV.

Wenn wir uns jetzt einzelnen Bestimmungen der Kirchenordnung von 1999 zuwenden, fällt zuerst eine Inkongruenz zwischen Namensgebung der Kirche und Registrierungsbereich auf: Die Kirche nennt in ihrer Selbstbezeichnung den geographischen Raum, in dem sie tätig ist: „... in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien“, also das Gebiet der untergegangenen Sowjetunion ohne die baltischen Republiken und Transkaukasien. Die Möglichkeit eines Beitritts lutherischer Regionalkirchen in anderen Bereichen wird offengehalten. Für die Registrierung durch das russische Justizministerium ist dieser geographische Rahmen ohne jeden Belang. Die staatlichen Autoritäten in den anderen Republiken aber legen auf die Unabhängigkeit der auf ihrem Territorium existierenden Kirchenkörperschaften äußersten Wert, besonders in den Staaten Mittelasiens und in Kasachstan, aber auch in der Ukraine, wo überall ein je eigen geprägtes Nationalbewußtsein auf Distanz zu Moskau gehen läßt (in Weißrußland ist es Mitte der neunziger Jahre deswegen zu Spannungen mit dem Minsker Religionsamt gekommen, wo man darauf hinwies, daß man eine eigene lutherische Kirche weder von St. Petersburg noch von Moskau, geschweige denn von Warschau oder Berlin gelenkt wissen wolle). Diese Tendenz wird sich künftig wahrscheinlich noch verstärken.

Die Verfassung enthält daher die Möglichkeit, daß die übergreifenden kirchlichen Strukturen, die – bis auf Rußland – mit den Staatsterritorien zusammenfallen, als „Regionale Kirchen“ – bisher waren das die Eparchien, ein in der lutherischen Tradition völlig ungebräuchlicher Begriff; auch das Wort „Bistum“ kann Verwendung finden – oder Propsteien „eigenständig“ in den jeweiligen souveränen Staaten leben (Art. 7,2) und eigene Statuten verabschieden (Art. 24,1; 26,5). Die „Gesamtkirche“ bleibt über Staatsgrenzen hinaus die alle vereinigende Organisationsform. Wegen dieser etwas komplizierten Rechtslage in den Staat-Kirche-Beziehungen bezeichnet sich in der Präambel und in den Grundsatzartikeln die „Gesamtkir-

che“ auch einfach als „Evangelisch-Lutherische Kirche“, ohne geographische Bestimmung. Eine gewisse Ungereimtheit besteht darin, daß eben in dem Land, für das die Registrierung gilt, die Russische Föderation, nicht nur *eine*, sondern *zwei* Regionalkirchen (Europäisches Rußland; Ural, Sibirien, Ferner Osten) (Art. 24,1) existieren, die keine Verbindung miteinander haben müssen (Art. 7,2). Aber der „Gesamtkirche“ und ihrer Leitung (Generalsynode, Konsistorium, Bischofsrat, Erzbischof) sind Verantwortlichkeiten zugeschrieben, die eigentlich nur in den Regionen, das heißt in den autonomen Staaten, realisiert werden können. Das alles ist recht unbefriedigend und birgt Gefahren in sich. Mit anderen Worten: Man merkt der Kirchenordnung an, daß sie einer Verfassung nachgebildet ist, die aus einer Zeit stammt, als der Zentralstaat Sowjetunion in Bildung begriffen war (1924), und die ihre Revision erfuhr, noch bevor dieser Staat auseinandergebrochen war (1990).

Bei den Debatten um die neue Ordnung auf der Synodaltagung ist denn auch darauf hingewiesen worden, daß dieses Modell im Sinne eines Zentralismus mißbraucht werden könne, und ein Diskutant hat daher die Gründung eines „Kirchenbundes“ vorgeschlagen. Er nahm deutliche Worte in den Mund: „Dieses Statut ... ist ein Statut der Kirche in der ehemaligen Sowjetunion, mit der Gesetzgebung der Sowjetunion“. Und: „Keine einheitliche Kirche mit solchen festen ... Regeln von Wladiwostok bis nach Brest“! (Protokoll der Synodaltagung, Blatt 19)

Es gibt noch einen zweiten Grund, der die Bildung eines Kirchenbundes, einer föderalen Struktur der ELKRAS anstelle einer zentral geleiteten „Gesamtkirche“ empfehlen läßt: Das Luthertum in der ehemaligen Sowjetunion hat einen Hang zur Diversifizierung. Die lutherische Kirche der Ingrier (Ingermanländer) ist völlig selbständig und hat Kirchengemeinschaft mit den Lutheranern der nordamerikanischen Missouri-Synode erklärt. Deren Emissäre in den GUS-Ländern sind ohnehin im Vormarsch, mancherorts treiben sie munter Proselytismus auf Kosten der ELKRAS-Gemeinden. So gibt es ein Zentrum der Missourier in Nowosibirsk, mitunter sehr zum Verdruß anderer. In der westlichen Ukraine haben sie an die Geschichte der „Ukrainischen Evangelisch-Lutherischen Kirche“, die hier zwischen den beiden Weltkriegen bestand, angeknüpft und betreiben Aufbauarbeit. Auch sonst gibt es hier und dort von der ELKRAS unabhängige lutherische Gemeinden – außer den Früchten amerikanischer „Mission“ zum Beispiel in der Diaspora lebende Letten und Esten. Um des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes willen wäre es wirklich wünschenswert, wenn die Lutheraner in den GUS-Staaten nach außen, d. h. im Gegenüber zu anderen Kirchen und auch zur Gesellschaft, mit einer Stimme sprächen, und eine Föderation

von Regionalkirchen wäre hier der Sache weitaus angemessener als eine Einheitskirche. – Noch einmal: Vieles hängt von den beteiligten Personen ab. Zudem: Der rechtliche Rahmen ist das eine, die Praxis kirchlichen Lebens etwas anderes. Aber es muß ebenso beachtet werden, daß geschriebenes Recht künftige Entwicklungen zwar nicht voraussehen kann, aber doch ermöglichen sollte.

Ausgesprochen positiv an der neuen Ordnung ist, daß sie von der Gemeinde als der „Grundorganisation“ der Kirche ausgeht (Art. 7,1). Sie wird von den lutherischen Christen an einem Ort gebildet. Reformierte können „vollberechtigt“ dazugehören, ebenso „Christen anderer Kirchen, mit denen Kirchengemeinschaft besteht“ (Art. 8,3). Wer außer den Methodisten könnte damit gemeint sein?

Die einzelnen Gemeinden können sich zu Propsteien zusammenschließen. Diese aber sind in kleineren Regionalkirchen verzichtbare Zwischenstrukturen (Art. 21,1). Die Leiter der Regionalkirchen tragen nunmehr in der Regel die Amtsbezeichnung „Bischof“. Die in der 1990er Verfassung vorgesehene Bezeichnung „Superintendent“ ist fallengelassen worden. Der „Bischöfliche Visitor“ ist ein Bischof, der durch den Leiter der Gesamtkirche eingesetzt wurde, aber außerhalb seines Jurisdiktionsbereichs wohnt. Dann gibt es noch für kleinere Regionalkirchen ohne Bischof den „Propst mit bischöflichen Rechten“ (Art. 25,2). – Die Bischöfe sind nunmehr Mitglieder der Synoden ihrer regionalen Kirchen (Art. 27,1); das war ein Beschluß, den die Synode 1999 entgegen dem Verfassungsentwurf mit großer Mehrheit angenommen hatte. Ebenso ist der Geistliche Leiter Mitglied der Generalsynode. Bei der Beschreibung der Kompetenzen der Regionalsynode fällt auf, wie wenig Aufgaben diesem Leitungsorgan zugeschrieben werden: außer einigen Finanzangelegenheiten sind es die Vollmacht, ein eigenes Statut zu verabschieden, das Statut zu verändern und – sich selbst aufzulösen (Art. 26,5). Alle anderen Aufgaben sind Ermessensfrage (Art. 26,3). Wäre es nicht vielmehr wichtig und notwendig, Kompetenzen der Generalsynode auf die Regionalen Synoden zu übertragen?

Bedeutend sind die Vollmachten, die der Gesamtkirche und ihrem Geistlichen Leiter zuerkannt werden. Daß er nunmehr Erzbischof ist, kann kaum überraschen – scheint doch die Einführung dieser Dienstbezeichnung dem hierarchischen Denken der Nachbarkirchen, der Orthodoxie und dem römischen Katholizismus, geschuldet. Aber im 19. Jahrhundert gab es auch in Rußland schon Überlegungen, innerhalb der evangelischen Kirche den Erzbischof als Krönung der lutherischen Hierarchie einzuführen.⁹

9 Dalton, Verfassungsgeschichte (wie Anm. 8), S. 284.

Hier nun ist die Tendenz, den Zentralismus der Gesamtkirche mit episkopalistisch-hierarchischen Zügen zu versehen, unverkennbar. Man veranschauliche sich, daß nach Art. 33,1 der Erzbischof versuchen soll, die Aufgaben der Gesamtkirche, die in einem umfangreichen Katalog von 17 Punkten aufgelistet sind (Art. 32), wahrzunehmen – eine schier übermenschliche Aufgabe. Die Rolle der Generalsynode ist demgegenüber marginal. Man lese sich Art. 35,2 durch: Von den in zehn Punkten aufgeführten Verantwortlichkeiten beschränkt sich die Hälfte auf „Zustimmung“ oder „Billigung“. Der Erzbischof sucht sich seinen Vertreter aus (Art. 33,6), er allein ernennt den Rektor und den Inspektor des Theologischen Seminars (Art. 41,4), ohne daß hier irgendeine synodale oder kollegiale Mitwirkung vorgesehen ist. Die Leitung der Kirche wird vom Konsistorium (sww. Kirchenleitung) wahrgenommen, das aus dem Synodalpräsidium, Vertretern des Bischofsrates, dem Erzbischof und einigen anderen Personen besteht (Art. 40,1).

Faktisch aber wird die Kirche hierarchisch geführt: vom Bischofsrat, einem aus den geistlichen Leitern der Regionalkirchen, dem Erzbischof und seinem Vertreter bestehenden Gremium, das der Wahl durch die Generalsynode und der Verantwortungspflicht ihr gegenüber praktisch enthoben ist (Art. 24). Der Bischofsrat mit seinen umfassenden Vollmachten geht offensichtlich auf die Paragraphen 24ff der „Temporären Bestimmungen“ von 1920 zurück. Seine Kompetenzen schränken die der Synode erheblich ein, er steht ihr als „Verfassungsorgan“ sogar „gegenüber“ (Art. 34,6) – sollte es nicht klarer heißen: „über ihr“?

Eine andere Möglichkeit, die Wirksamkeit der Generalsynode einzuschränken oder zu paralysieren, ist die „Pröpsteversammlung“ (Art. 39), die der Erzbischof unabhängig von der Generalsynode einberufen kann. Sie nimmt, unbeschadet der Vollmachten von Konsistorium und Bischofsrat, außerhalb von Synodaltagungen die Funktion der Generalsynode wahr, sie kann, wie ausdrücklich vermerkt wird, sogar den Erzbischof wählen. Es ist ein schwacher Trost, daß die Generalsynode auf ihrer nächsten Tagung die Beschlüsse der Pröpsteversammlung, die für die Gesamtkirche von Belang sind, billigen muß!

Die synodalen Organe der Kirche werden darauf zu achten haben, daß diese in möglichen Notzeiten sinnvolle Bestimmung nicht in der Weise mißbraucht wird, daß dadurch die Befugnisse der Generalsynode oder des Konsistoriums ausgehebelt werden.

Die Amtseinführung eines neugewählten Erzbischofs wird „nach alter kirchlicher Tradition und dem Brauch der lutherischen Nachbarkirchen“ vorgenommen (Art. 33,3), und zwar von einem Bischof unter Assistenz der

Geistlichen Leiter zweier Regionalkirchen und möglichst zweier weiterer Bischöfe von Nachbarkirchen. Von „apostolischer Sukzession“ ist hier nicht die Rede. Aber sollte sie vielleicht mit dem Aufgebot von bischöflichen Ordinatoren gemeint sein? Wo bleibt die Mitwirkung von Pfarrern und Laien, etwa Synodalen, bei der Bischofseinführung? Warum wird nicht auf die Einführungshandlungen für Bischöfe aus der Reformationszeit zurückgegriffen? – Es tut gut, daß das Wort „Konsekration“, das manchmal durch die Lande geistert, weder für die Amtseinführung des Erzbischofs noch die der Regionalbischöfe (Art. 25,5) verwendet wird. Es muß deutlich bleiben, daß die Einführung eines evangelischen Bischofs etwas anderes ist als die Weihe eines orthodoxen Hierarchen. Die Mitwirkung von Gemeindegeistlichen und kirchlichen Laien ist daher unverzichtbar und somit einer Erwähnung in der Kirchenordnung würdig.

Nun kommt wie immer außer auf die Verantwortlichen selbst alles auf die Praxis an: daß der Dienst der Bischöfe – wie der der Pröpste – von den Gemeinden, den Pastoren und allen Mitarbeitern angenommen und brüderlich und schwesterlich getragen wird. Und daß von diesen alles vermieden wird, was den Dienst der Bischöfe etwa in die Richtung eines „monarchischen Episkopats“ drängen könnte. Vor allem aber, daß nach dem Vorbild des Neuen Testaments die Synoden der Kirche oberste Leitungs- und Entscheidungsorgane bleiben, in deren Struktur alle Leitungsämtler eingebettet sind.

V.

Das Luthertum im Bereich der ehemaligen Sowjetunion hat, theologisch gesehen, seinen Platz unter den vielen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften und auch innerhalb der Gesellschaft gefunden. Seine Identität besteht darin, daß es auf seinem Platz zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche mit ihrem Selbstverständnis als „mystischer Leib Christi“ und der Römisch-Katholischen Kirche mit dem ihren als Heilsanstalt unter dem Bischof von Rom auf der einen Seite und den mancherlei Freikirchen, die sich alle, so oder so, als Gemeinschaft von Bekehrten und Erretteten verstehen, auf der anderen Seite seiner Botschaft treu bleibt. Diese ist und kann nur sein die Proklamation des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christus für alle Menschen, ohn' ihr „Verdienst und Würdigkeit“.

Und diese Botschaft wird gehört und angenommen. Die lutherischen Kirchen in den GUS-Staaten gehören zu den wenigen Gemeinschaften in-

nerhalb der evangelischen Konfessionsfamilie, deren Mitgliederzahl ständig wächst, und das ohne Proselytismus und Missionsstrategien. Sie wachsen – neben anderem –, weil sie vom Zeugnis der vielen Laien, Frauen und Männer, getragen werden, die die frohe Botschaft von Jesus Christus von Mensch zu Mensch weitersagen. Sie wachsen, weil ihre Botschaft anziehend wirkt, weil sie den Zeitgenossen etwas Verbindliches zu sagen haben. Und sie legen den vielen Menschen, die belastet, beschwert, niedergedrückt und hoffnungslos sind, nicht neue Lasten, Pflichten, Forderungen auf, sondern sie verkünden die große Botschaft der Freiheit.

Nun muß die lutherische Kirche darauf achten, daß diese Botschaft der Freiheit nicht verdunkelt wird, auch nicht durch eine hierarchische oder zentralistische Kirchenstruktur. Als Warnung seien hier die Worte der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 angefügt:

Die Kirche „hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein (Christi) Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung ... lebt und leben möchte“ (These 3). Und: „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes“ (These 4).

Obwohl unter den ganz anderen politischen Verhältnissen in Deutschland während der Naziherrschaft geprägt, gehören diese Worte doch nicht nur zum besonderen Schatz des deutschen Protestantismus, sondern sind als Mahnung auch unter ganz anderen Koordinaten von Zeit und Raum beherzigenswert.

Anhang

Auszüge aus der „Kirchenordnung“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien, verabschiedet von der Generalsynode am 28. Mai 1999, St. Petersburg 1999:

ARTIKEL 7

1. Die Evangelisch-Lutherische Kirche baut sich von ihren Gemeinden her auf. Die Gemeinden eines Gebietes bilden eine Regionale Kirche. In einer Regionalen Kirche können durch ihre verfassungsmäßigen Organe Propsteien gebildet werden. Innerhalb einer Propstei können sich benachbarte kleinere Gemeinden zu einem Kirchspiel zusammenschließen oder durch das zuständige Organ der Propstei oder der Regionalen Kirche zu einem Kirchspiel zusammengeschlossen werden.

ARTIKEL 8

3. Reformierte Christen gehören als vollberechtigte Glieder zu den Gemeinden der ELKRAS. Dasselbe gilt für Christen anderer Kirchen, mit denen Kirchengemeinschaft besteht.

ARTIKEL 21

1. In einer großen Regionalen Kirche können als Untergliederung Propsteien gebildet werden. Zuständig hierfür ist die Synode der Regionalen Kirche. Sie sollte bei der Abgrenzung vorgegebene administrativ-territoriale Einheiten berücksichtigen.

ARTIKEL 24

1. Die Evangelisch-Lutherische Kirche ist die Gemeinschaft ihrer Regionalen Kirchen. In der Regel entsprechen die Grenzen der Regionalen Kirchen den in Art. 1.2 genannten Staaten. Es kann auf dem Territorium eines Staates mehr als eine Regionale Kirche gebildet werden. Die Regionalen Kirchen haben jeweils ein eigenes Statut, das den Namen der Kirche festlegt. Die Regionalen Kirchen können entscheiden, ob sie sich im Rahmen unserer Gesamtkirche als Bistum, als Eparchie oder als Regionale Kirche bezeichnen wollen.

2. Regionale Kirchen der ELKRAS sind „Europäisches Rußland“ mit dem Zentrum Moskau, „Ural, Sibirien und Ferner Osten“ mit dem Zentrum Omsk; „Ukraine“ mit dem Zentrum Odessa; „Kasachstan“ mit dem Zentrum Astana; „Usbekistan“ mit dem Zentrum Taschkent; „Kirgisien mit dem Zentrum Kant. Die Entscheidung über den Ort des Zentrums trifft die Regionale Kirche.
3. Neue Regionale Kirchen innerhalb einer Regionalen Kirche können durch die jeweilige Synode der Regionalen Kirche mit Zustimmung des Bischofsrates gebildet werden. Die Bestätigung der Generalsynode ist nachträglich einzuholen.
4. Die Regionalen Kirchen sind zugleich Synodalbezirke. Gibt es auf dem Territorium eines Staates mehr als eine Regionale Kirche, so entscheiden die Regionalen Kirchen, ob sie zusammen eine gemeinsame Evangelisch-Lutherische Kirche in diesem Staat bilden wollen und welche Organe der Zusammenarbeit zu konstituieren sind. Das Nähere regelt das Statut dieser neugebildeten Regionalen Kirche.
5. Die Verantwortung für eine Regionale Kirche liegt bei dem Geistlichen Leiter und der jeweiligen Synode gemeinsam. Sie können in Absprache mit dem Bischofsrat der Gesamtkirche auch ihrer besonderen Lage angepasste Sonderregelungen treffen.

ARTIKEL 25

2. Der Bischof oder der Propst mit bischöflichen Rechten wird von der Synode der Regionalen Kirche aus dem Kreis der Pastoren unserer Kirche oder einer anderen lutherischen Kirche gewählt aufgrund eines mit dem Präsidium der Synode abgesprochenen Wahlvorschlages des Erzbischofs und, wenn möglich, des Bischofsrates der Gesamtkirche.
5. Der Gewählte wird möglichst noch während der Synode – in der Regel in der Kirche des Zentrums seiner Regionalen Kirche – vom Erzbischof unter Mitwirkung von zwei Nachbarbischofen oder Geistlichen Leitern von Regionalen Kirchen der ELKRAS als Assistenten zu seinem Dienst gesendet und bevollmächtigt und damit in sein Amt eingeführt.

ARTIKEL 26

3. Die Synode der Regionalen Kirche kann Aufgaben, wie sie in Art. 32 und 34 für die Gesamtkirche aufgelistet sind, gegebenenfalls in Absprache mit dem Bischofsrat für ihre Regionale Kirche übernehmen.

5. Die Synode der Regionalen Kirche ist zuständig für:
 - 5.1 Die Ausarbeitung und Annahme des eigenen Statuts.
 - 5.2 Das Eintragen der Veränderungen und Ergänzungen in das Statut.
 - 5.3 Die Annahme des Beschlusses über die Einstellung der Tätigkeit der Regionalen Kirche.

ARTIKEL 27

1. Zur Synode der Regionalen Kirche gehören der Geistliche Leiter, alle Pröpste und mindestens je ein Vertreter aus jeder Gemeinde. Der Geistliche Leiter der Regionalen Kirche hat das Recht, für die Arbeit wichtige Fachleute als weitere Mitglieder zu berufen; deren Zahl darf nicht höher sein als 1/15 der gewählten Synodalen. Die Dauer der Synodalperiode, für die gewählt wird, beträgt in der Regel 4 Jahre. Die Synode selbst kann anderes beschließen.

ARTIKEL 32

Aufgaben der Gesamtkirche sind insbesondere

nach außen:

1. Die Vertretung der Evangelisch-Lutherischen Kirche gegenüber staatlichen Behörden, soweit diese Aufgabe nicht von dem Geistlichen Leiter der Regionalen Kirche wahrgenommen wird, gegebenenfalls auch die Vertretung einzelner Gemeinden, Pastoren oder Anstalten gegenüber staatlichen Organen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche unterhält für diesen Zweck eine Repräsentanz in Moskau.
2. Die Verbindung mit anderen lutherischen Kirchen, insbesondere in den Nachbarländern und in Deutschland, sowie die Mitarbeit im Lutherischen Weltbund.
3. Die Pflege der Kontakte zu anderen christlichen Kirchen innerhalb und außerhalb der eigenen Grenzen und die Mitarbeit in internationalen christlichen Vereinigungen, die diesem Ziel dienen.

nach innen:

4. Die Förderung der Einheit der Gesamtkirche; dazu gehört die Koordination der Arbeit in den Regionalen Kirchen.
5. Die Vermittlung und gegebenenfalls die Entscheidung in Konflikten, die auf den anderen Ebenen nicht zu lösen waren.

6. Die Verantwortung für die Gottesdienste und kirchlichen Amtshandlungen mit ihrer liturgischen Ordnung einschließlich der Erstellung und Genehmigung von Agenden und Gesangbüchern, sowie die Sorge für die Fertigung der liturgischen Geräte und die Bereitstellung der Elemente für das Heilige Abendmahl.
7. Hilfestellung für die katechetische Arbeit in den Gemeinden, übergemeindlichen Arbeitsfeldern oder Einrichtungen.
8. Die Koordination der diakonischen Arbeit in den Gemeinden durch die Einrichtung von Ausbildungsmöglichkeiten, durch Initiativen zur Gründung diakonischer Zentren im Sinne von Art. 10.3 und durch die Aufstellung von Richtlinien.
9. Die Verantwortung im weltweiten evangelistischen und missionarischen Dienst der Kirche.
10. Die Pflege der kirchlichen Pressearbeit und die Verbindung mit den öffentlichen Medien; hierzu gehören der Aufbau einer kirchlichen Pressestelle mit Archiv für Bilder und andere Medien, die Herausgabe eines Gemeindeblattes, die Entwicklung eines Informationsdienstes und die Gründung eines eigenen Verlages.
11. Die Sorge für die Ausbildung und Fortbildung der Pastoren und Prediger und Predigerinnen sowie der Organisten und Chorleiter einschließlich der Gründung von Anstalten hierfür, sofern diese Aufgaben nicht von den Regionalen Kirchen wahrgenommen werden.
12. Die Erstellung von Ausbildungs- und Prüfungsordnungen für Studierende dieser Anstalten in Zusammenarbeit mit den dort tätigen Lehrkräften und die Abhaltung von Prüfungen.
13. Die Festlegung der Ordinationsvoraussetzungen.
14. Die Regelung der Möglichkeiten für geordnete Seelsorge bei Angehörigen der Kirche, die in den Streitkräften oder bei Polizeieinheiten Dienst tun, soweit dies nicht durch die einzelnen Regionalen Kirchen geschieht.
15. Die Regelung des gesamtkirchlichen Finanzwesens.
16. Die Vorbereitung der Sitzungen der Generalsynode.
17. Die Anpassung und Weiterbildung dieser Kirchenordnung an Gegebenheiten, die sich durch die Änderung staatlicher Gesetze, neuer kirchlicher Entwicklungen und vertiefter theologischer Einsichten ergeben haben.

ARTIKEL 33

1. Dem Erzbischof ist das oberste geistliche Amt in der Gesamtkirche übertragen. Der Erzbischof vertritt die Evangelisch-Lutherische Gesamtkirche nach innen und nach außen. Deswegen ist er in allen Rechtsfragen unterschriftsberechtigt. Er kann dies Recht durch Vollmacht anderen übertragen. Er hat das Recht, sich durch Hirtenbriefe oder Rundschreiben an alle Gemeinden der Gesamtkirche zu wenden, besondere Fürbitten, Buß- und Fürbittgottesdienste zu empfehlen und Botschaften in den Abkündigungen im Gottesdienst verlesen zu lassen. Ein wichtiger Dienst des Erzbischofs für die Gemeinden ist der Besuch in Absprache mit dem Geistlichen Leiter der Regionalen Kirche. Der Erzbischof hat dabei das Recht, in allen Gemeinden der Gesamtkirche Gottesdienst zu halten. Er kann an Sitzungen der regionalen Synoden teilnehmen, insbesondere dann, wenn ein Geistlicher Leiter zu wählen ist oder aus anderen Gründen der Geistliche Leiter der Regionalen Kirche nicht teilnehmen kann. Der Erzbischof versucht, die in Art. 32 genannten Aufgaben nach Kräften wahrzunehmen, soweit hierfür nicht die Generalsynode zuständig ist. Er kann bestimmte Aufgaben an seinen Vertreter oder andere Mitglieder des Bischofsrates delegieren. Er berichtet der Generalsynode über die jeweils besonders anstehenden Aufgaben der Kirche, den Gang der kirchlichen Arbeit und seine Tätigkeit.
2. Der Erzbischof wird von der Generalsynode aus dem Kreis der Pastoren unserer Kirche oder einer anderen lutherischen Kirche gewählt aufgrund eines Wahlvorschlages des Bischofsrates.
3. Der Gewählte wird nach alter kirchlicher Tradition und dem Brauch der lutherischen Nachbarkirchen von einem Bischof unter Assistenz zweier weiterer Bischöfe oder Geistlicher Leiter der Regionalen Kirchen der ELKRAS und nach Möglichkeit unter Assistenz weiterer Bischöfe benachbarter und befreundeter Kirchen zu seinem Dienst gesendet, gesegnet und bevollmächtigt und damit in sein Amt eingeführt.
4. Die Kirche des Erzbischofs ist die St.-Peter-und-Paul-Kirche in St. Petersburg.
5. Für seinen Dienst steht dem Erzbischof das zentrale Kirchenamt zur Verfügung, dem die Kanzlei des Erzbischofs beigeordnet ist.
6. Der Erzbischof schlägt dem Bischofsrat seinen Vertreter vor. Mit Zustimmung des Bischofsrates wird dieser nach der Ordnung der Bischofsweihe in sein Amt eingeführt. Bei einer Dienstunfähigkeit des Erzbischofs oder während einer Vakanz übernimmt er die geistliche Leitung der Kirche. In Absprache mit einem neugewählten Erzbischof kann der Vertreter von seinem Amt zurücktreten, um diesem die Möglichkeit zu geben, der Gene-

ralsynode einen Mann seines besonderen Vertrauens als Vertreter vorzuschlagen.

ARTIKEL 34

6. Der Bischofsrat ist Verfassungsorgan bei der Wahrnehmung der besonderen Aufgaben des leitenden geistlichen Amtes gegenüber der Generalsynode nach Art. 38.5. Er stellt den Wahlvorschlag für die Wahl des Erzbischofs auf und kann an der Aufstellung des Wahlvorschlages bei der Wahl der Geistlichen Leiter der Regionalen Kirchen mitwirken. Er wählt aus seiner Mitte zwei Mitglieder für das Konsistorium.

ARTIKEL 35

1. Die Generalsynode ist das oberste synodale und damit auch legislative Organ der Gesamtkirche. Sie ist zuständig für alle Belange der Gesamtkirche, soweit sie nicht in die ausschließliche Verantwortung des Erzbischofs oder des Bischofsrates fallen.

2. Insbesondere obliegt ihr:

2.1 Die Annahme der Kirchenordnung sowie eines vom zuständigen Gesetzgeber geforderten Statuts (Statut der religiösen Organisation „Evangelisch-Lutherische Kirche“) zwecks Registrierung und Umregistrierung sowie das Eintragen der Veränderungen und Ergänzungen in die Kirchenordnung und in das Statut.

2.2 Die Zustimmung zur Errichtung neuer Regionaler Kirchen nach Art. 24.3.

2.3 Die Festlegung oder Änderung der Gottesdienstordnung und die Genehmigung von Agenden und Gesangbüchern, beides auf Vorschlag des Bischofsrates.

2.4 Der Beschluß zur Gründung von Anstalten für die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter oder diakonischer Einrichtungen, die der Gesamtkirche zugeordnet sind.

2.5 Die Zustimmung zur Errichtung kirchlicher Behörden, die in dieser Kirchenordnung genannt sind (z. B. Presseamt, Verlag) oder für die sich künftig ein Bedürfnis zeigen wird.

2.6 Die Billigung von Verträgen oder Vereinbarungen von gesamtkirchlichem Belang, die zwischen der ELKRAS und anderen Kirchen oder staatlichen Organen abgeschlossen werden.

2.7 Die Billigung des Beitritts zu kirchlichen Zusammenschlüssen und der Mitarbeit in ihnen.

2.8 Die Zustimmung zu zwischenkirchlichen Lehrvereinbarungen zur Herstellung voller oder teilweiser Kirchengemeinschaft.

ARTIKEL 39

1. Der Erzbischof kann auch unabhängig von der Generalsynode alle Pröpste der Gesamtkirche zusammenrufen zur Beratung, zur Information, zur Meinungsbildung und zur Vorbereitung von Entscheidungen, die in der Kirche anstehen.
2. Solche Pröpsteversammlungen sollten in den Jahren, in denen keine Sitzung der Generalsynode anberaumt ist, nach Möglichkeit regelmäßig einberufen werden im Anschluß an eine der Sitzungen von Bischofsrat und Konsistorium.
3. Vor der Konstituierung der Generalsynode und zwischen ihren Sitzungen kann die Pröpsteversammlung deren Aufgaben wahrnehmen, wenn die Entscheidung nicht aufgeschoben werden kann und nicht Bischofsrat und Konsistorium nach Art. 35.4 die Beschlußfassung wegen ihrer Dringlichkeit an sich gezogen haben. In diesem Fall sind Regionale Kirchen, die keine Pröpste haben, angemessen zu beteiligen.
4. In einem solchen Fall kann die Pröpsteversammlung auch Entscheidungen über Änderungen der Kirchenordnung treffen oder den Erzbischof wählen. Voraussetzung ist, daß auf ihr mindestens die Hälfte der amtierenden Pröpste erschienen ist und alle Regionalen Kirchen vertreten sind. Wenn erforderlich, ist die Zustimmung Abwesender nachträglich schriftlich einzuholen. Bischofsrat, Konsistorium und Pröpsteversammlung müssen in solchen Fällen bei den Beschlüssen übereinstimmen. Die Entscheidung ist bei der ersten folgenden Zusammenkunft von der Generalsynode nachträglich zu billigen.

ARTIKEL 40

1. Das Konsistorium ist das oberste Exekutivorgan unserer Evangelisch-Lutherischen Gesamtkirche. Es wird aus Bischofsrat und Generalsynode gebildet (Art. 31). Ihm gehören an: der Erzbischof, sein Vertreter, zwei weitere vom Bischofsrat aus seiner Mitte gewählte Mitglieder, das Präsidium der Generalsynode und der Leiter des zentralen Kirchenamtes.
4. Der Rektor des Theologischen Seminars und der Inspektor werden vom Erzbischof ernannt. Wenn weitere hauptamtliche Mitglieder des Lehrkörpers einzustellen sind, werden sie – auf Vorschlag des Rektors unter Mitwirkung bereits vorhandener Kräfte – gleichfalls vom Erzbischof berufen. Gastdozenten werden vom Rektor eingeladen.

Verwendete Literatur in Auswahl:

- Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (WA)
Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1959
Gesetz für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland (nach der Ausgabe v. J. 1857, mit den Supplementen v. J. 1876 und 1879), St. Petersburg 1881
Stupperich, Robert (Hrsg.), Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland, Ulm/Donau 1959
Verfassung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion, (Riga) 1991
Ustav Evangeličesko-Ljuteranskoj cerkvi. Prinjat v 1924 g. s izmenenijami i dopolnenijami 3 ijulja 1991 g., 18 nojabrja 1992 g. sobranijem probstov i 29 sentjabrja 1994 g. General'nym Sinodom ELC, (Sankt-Peterburg 1996)
Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien. Kirchenordnung, verabschiedet von der Generalsynode am 28. Mai 1999. St. Petersburg 1999
Dalton, Hermann, Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, Gotha 1887
Dalton, Hermann, Urkundenbuch der evangelisch-reformierten Kirche in Rußland, Gotha 1889
Kahle, Wilhelm, Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Russland, Leiden/Köln 1962
Kahle, Wilhelm, Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974
Koppe, Rolf (Hrsg.), Sagorsk. Theologische Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Herausgegeben im Auftrag des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Studienheft 25, Hermannsburg 1998 (besonders S. 251ff = Sagorsk V)
Kretschmar, Georg, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Herausgegeben von Dorothea Wendeburg, Göttingen 1999
Kupisch, Karl (Hrsg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, München/Hamburg 1965
Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. Osteuropa-Archiv. Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde, Jahrgang 1998, Stuttgart 1998

Gerd
Stricker

Rede aus Anlaß des 75. Geburtstages von Erzbischof D. Georg Kretschmar

Hochverehrter Herr Erzbischof,
sehr verehrte geistliche Herren,
liebe Pastorinnen und Pastoren,
liebe Schwestern und Brüder!
Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Heute sind wir zusammengekommen, nicht um zu beraten und schwierige Probleme zu erörtern wie in den vergangenen Tagen, sondern um uns miteinander zu freuen – zu freuen darüber, daß unser verehrter Herr Erzbischof Georg Kretschmar dank der Gnade Gottes heute seinen 75. Geburtstag in Gesundheit und geistiger Frische mit uns zusammen feiern kann. Verehrter Herr Erzbischof, es ist mir eine große Ehre, Ihnen im Namen der hier Versammelten – und vieler, die nicht hier sein können – die herzlichsten Glückwünsche und die besten Wünsche für Ihre Gesundheit und für weiteres erfolgreiches Wirken auszusprechen und Ihnen Gottes reichen Segen herbeizuwünschen, damit Sie noch manches Jahr für die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten“ wirken können.

Professor für Kirchengeschichte und Ökumeniker

Georg Kretschmar, in einer schlesischen Pastorenfamilie aufgewachsen, hat nach dem Krieg in Tübingen, Heidelberg und Oxford Theologie studiert, 1950 promoviert und sich 1952 habilitiert; 1953 erfolgte die Ordination ins Pfarramt. Den endgültigen Wechsel vom Lernenden zum Lehrenden markiert das Jahr 1956 mit Georg Kretschmars Berufung zum ordentlichen Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an die Universität

Hamburg; elf Jahre später folgte er einem Ruf an die Theologische Fakultät der Universität München.

„Patristik und Grenzgebiete zwischen Neuem Testament und früher Kirchengeschichte, Reformationsgeschichte, kirchliche Zeitgeschichte, Liturgiewissenschaft, Ökumenische Theologie“ – so umriß Professor Kretschmar seine Arbeitsschwerpunkte. Immer wieder kreisen seine Gedanken und seine Arbeiten um die Taufe und mehr noch um die Frage des „kirchlichen Amtes“ – und zwar mit Blick auf die Verkündigung und die Sakramentsverwaltung.

Ich selbst bin Prof. Kretschmar erst 1982 persönlich nähergetreten, und zwar im Zusammenhang mit einer Festschrift, die ich redigierte. Seine Mitwirkung an dieser Festschrift zeigt eine andere Facette seines Wirkens: die Ökumene. Gewidmet war diese Festschrift nämlich Fairy v. Lilienfeld, Professorin für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät zu Erlangen. Der Name dieser deutschen Baltin, die in lutherischer und orthodoxer Theologie sowie in deutscher und russischer Kultur gleichermaßen zu Hause ist, symbolisiert gleichsam den orthodox-lutherischen Dialog. Diesen orthodox-lutherischen Diskurs empfindet Georg Kretschmar als eine Verpflichtung, an die er sich gerade als lutherischer Bischof im orthodoxen Umfeld gebunden weiß.

Zwar umfaßt die Bibliographie seiner größeren theologischen und kirchengeschichtlichen Arbeiten mehr als 150 Titel. Aber auch die Liste der ökumenischen Gremien, in denen Prof. Kretschmar mitarbeitete, ist beachtlich. Neben vielfältigen ökumenischen Aktivitäten hat sein lebenslanges Engagement dem lutherisch-orthodoxen bzw. evangelisch-orthodoxen Dialog gegolten. Bereits 1959 wurde er in die EKD-Kommission für den Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche berufen und nahm seit 1961 an den theologischen Dialogrunden des Moskauer Patriarchats und der EKD teil, weswegen er regelmäßig in Rußland und in der Ukraine weilte. Ebenfalls war der Jubilar in den theologischen Austausch des Lutherischen Weltbundes mit den orthodoxen Kirchen eingebunden. Prof. Kretschmars fundamentales Wissen, sein tiefer Einblick in die Kirchengeschichte und das Wissen um jene kirchenpolitischen Kräfte, die in der Geschichte den kirchlichen Alltag zu gestalten pflegten, befähigten ihn, den Dialoggesprächen immer wieder neue Impulse zu geben.

Im Dienste der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands ...

Als Georg Kretschmars Emeritierung bevorstand, lag bereits eine erfolgreiche und allseits gewürdigte akademische Laufbahn hinter ihm, um die ihn viele Kollegen beneiden konnten. Mancher Professor in Deutschland zieht sich dann ins Privatleben zurück, um dem Druck der Verpflichtungen zu entfliehen und sich ungestört mit seinen Lieblingsstudien befassen zu können. Nicht so Georg Kretschmar. Ihn zog es nach Rußland. Schon 1989 hatte er eine neue Herausforderung ins Auge gefaßt, die die zwei Kristallisationspunkte seines bisherigen Schaffens – kirchengeschichtliche Forschung und orthodox-lutherische Ökumene – aufs glücklichste verknüpfte: die Mitwirkung am Wiederaufbau der lutherischen Kirche in Rußland. Er vertauschte also das bequeme Leben eines Emeritus in München mit dem aufreibenden Leben eines kirchliche Verantwortung Tragenden (cerkovnyj dežatel') in der zusammenbrechenden Sowjetunion. Nach seiner Emeritierung 1990 konnte sich Prof. Kretschmar voll und ganz dem Oberhaupt der „Deutschen Ev.-Luth. Kirche in der Sowjetunion“, Bischof Harald Kalniņš in Riga, zur Verfügung stellen. Dieser vertraute ihm Planung und Organisation einer künftigen Pastorenausbildung an, die zunächst überwiegend in Riga stattfand. Bis 1994 leitete Prof. Kretschmar das von ihm aufgebaute Seminar als Rektor. Als nach der Verselbständigung der baltischen Republiken 1991 die Kirchenleitung nach St. Petersburg verlegt werden mußte, bestimmte Bischof Harald Kalniņš 1992 Prof. Kretschmar zu seinem Stellvertreter, wonach dieser nach St. Petersburg übersiedelte.

Als Bischof Kalniņš 1994 auf der Generalsynode der ELKRAS von seinem Bischofsamt zurücktrat, wählten die Synodalen Georg Kretschmar zu seinem Nachfolger. Nachdem die Generalsynode des Jahres 1999 entsprechend dem russischen Religionsgesetz von 1997 ein neues Statut beschlossen und einige Vorsteher der acht Regionalkirchen zu Bischöfen ernannt hatte, wurde der Leitende Bischof Georg Kretschmar zum Erzbischof erhoben.

Das wäre in dürren Worten die kirchliche „Karriere“ Georg Kretschmars in Rußland – vom Organisator des theologischen Seminars und dessen Rektor, zum Bischof und schließlich zum Erzbischof der flächenmäßig größten evangelischen Kirche der Welt. Er steht aber nicht irgendeiner traditionellen lutherischen Landeskirche vor. Vielmehr steht er mit seinen Mitarbeitern zusammen vor einer speziellen Herausforderung – nämlich vor der gewaltigen Aufgabe, eine zerstörte Kirche wieder aufzubauen, deren Schicksalsweg von einer tiefen Tragik und deren Gegenwartslage von bedrängenden Schwierigkeiten bestimmt ist.

Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland – Blick zurück

Man muß einmal einen Blick in die Geschichte der ELKRAS richten, um die heutige Situation im Gesamtzusammenhang zu sehen. Bekanntlich hatte Kaiser Nikolaj I. 1832 die verstreuten Lutheraner im Russischen Reich zu der multinationalen „Ev.-Luth. Kirche in Rußland“ mit deutscher Amtssprache zusammengefaßt, in der Letten, Esten und Deutsche jeweils ein Drittel ausmachten. An der deutschsprachigen Universität Dorpat/Tartu fand die Pastorenausbildung statt. Es handelte sich um eine Staatskirche minderen Rechtes, deren kirchenleitende Persönlichkeiten (Präsidenten und Generalsuperintendenten) vom Kaiser ernannt und aus der Staatskasse besoldet wurden.

Dieser Umstand erschwerte der Kirche die Neuorientierung nach der Oktoberrevolution von 1917, die allen Kirchen des Russischen Reiches die bisherigen Existenzgrundlagen entzog. In den 20er Jahren hatte die russisch-orthodoxe Volkskirche am meisten unter Verfolgungen zu leiden – schon vor 1923 hatte sie mehr als 10 000 Märtyrer hervorgebracht, die von den Bolschewiki zum Teil bestialisch ermordet worden sind. Dagegen genossen vor allem die protestantischen Gemeinschaften in Sowjet-Rußland bis 1929 eine relative Duldung, bis auch sie systematischer Vernichtung unterworfen wurden wie die ROK. So durfte die Evang.-Luth. Kirche trotz Enteignungen und Repressalien 1924 eine Generalsynode einberufen, auf der man versuchte, sich durch Provisorische Bestimmungen und durch ein neues Statut auf die neue Situation einzustellen. Aber ständig wechselnde Situationen – Bürgerkrieg, Hungersnöte 1921 und 1930/33, Zwangskollektivierung 1928 und das Religionsgesetz ein Jahr später – und vor allem die „Großen Säuberungen“ 1936–1938 – brachten eine dramatische Verschlechterung – und 1938 das Ende alles sichtbaren kirchlichen Lebens in der ganzen Sowjetunion. Das Theologische Seminar in Leningrad, das 1925 eröffnet werden durfte, hatte bereits 1934 seine Pforten schließen müssen. 1938 wurde die letzte lutherische Kirche in der Sowjetunion versiegelt. 1937 war der letzte lutherische Pfarrer verhaftet worden – insgesamt sind 82 lutherische Pastoren in Stalins Lagern verschwunden, von denen nur wenige überlebt haben.

Aber nicht nur die Kirchen der Rußlanddeutschen – außer Lutheranern auch Katholiken, Mennoniten und Baptisten – waren Verfolgungen ausgesetzt, sondern darüber hinaus die deutsche Volksgruppe als Ganzes. Die meisten der 19 nationalen Rayons, die Lenin den Deutschen in ihren Siedlungsgebieten zugestanden hatte, waren bereits im März 1939 aufgehoben worden; das gleiche Schicksal drohte auch der 1924 gegründeten „Autono-

men Sozialistischen Sowjetrepublik der Wolgadeutschen“, deren sog. „Autonomie“ schon Mitte der 30er Jahre praktisch nur noch auf dem Papier stand. Die deutsche Intelligenz war bereits Anfang der 30er Jahre liquidiert worden. Im Gegensatz zu den Russen, die zwar die Liquidierung der Organisation ihrer nationalen Kirche erleben mußten, jedoch als russisches Volk nie gefährdet waren, drohte den Rußlanddeutschen neben der Vernichtung ihrer Kirchen die Liquidierung ihrer gesamten Nationalität. Stalin hatte die Rusifizierung der gesamten deutschen Minderheit im Sinn.

Neun Millionen Menschen, also 15 Prozent der Bevölkerung Deutschlands, waren durch die Vertreibung aus ihrer ostdeutschen Heimat traumatisiert worden. Georg Kretschmar und auch ich gehörten dazu – beide sind wir Schlesier. 15 Prozent der Deutschen mußten für diesen unseligen Krieg büßen, mit dem Hitler im Namen Deutschlands und mit deutschen Soldaten fast ganz Europa ins Unglück gestürzt hatte. Unvergleichlich Schlimmeres jedoch haben als Folge dieses Krieges die Deutschen in der damaligen Sowjetunion erlitten: Mit dem Einmarsch deutscher Armeen in die Sowjetunion am 22. Juni 1941 eröffnete Hitler den grauenhaftesten Abschnitt des Zweiten Weltkrieges, der 20 Millionen Soldaten und Zivilisten in der Sowjetunion das Leben gekostet und weite Territorien Weißrußlands, der Ukraine und Rußlands verwüstet hat. Hitlers Angriff lieferte Stalin den Vorwand, die hundertprozentige Deportation von rund einer Million „Sowjetdeutschen“, deren Siedlungsgebiete im europäischen Teil der UdSSR gelegen waren (also eine totale „ethnische Säuberung“) zu dekretieren. Von knapp einer Million nach Sibirien und Mittelasien deportierten Rußlanddeutschen sind zwischen 1941 und 1948 325 000, also ein Drittel, umgekommen – verhungert, erfroren, in der Arbeitsarmee verunglückt, Krankheiten zum Opfer gefallen, vor Erschöpfung gestorben – oder erschossen worden.

Stalin hatte die Deportation 1941 mit der Lüge begründet, die Wolgadeutschen hätten sich als Fünfte Kolonne Hitlers erwiesen, Spionage für die Nazis betrieben und Sabotageakte geplant. Der Vorwurf, die „Sowjetdeutschen“ seien Faschisten und Vaterlandsverräter, wurde von der russischen Bevölkerung gern aufgegriffen. Einerseits der von Stalin und seinen Nachfolgern politisch instrumentalisierte Antifaschismuskult, der sich indirekt immer auch gegen die Deutschen richtete, andererseits die systematische anti-(west-)deutsche Propaganda im Kalten Krieg, die automatisch auch die Rußlanddeutschen traf, führten dazu, daß die Deutschen in Rußland als „Faschisten“ beschimpft werden.

Zu der grundlegenden Veränderungen rußlanddeutscher Identität gehörte auch der sowjettypische Verlust der Religiosität. Hatte sich der größte Teil der Rußlanddeutschen bis in die 30er Jahre hinein konfessionell definiert

(als Lutheraner 67 %, als Katholiken 19 % oder als Mennoniten 9 %), so war Ende der 70er Jahre (mit Ausnahme der Mennoniten) das konfessionelle Bewußtsein unter den Rußlanddeutschen weitgehend geschwunden. Das hatte wesentlich damit zu tun, daß – im Gegensatz zu den russischen Orthodoxen, die seit 1943 wieder eine Kirchenorganisation aufbauen durften – den deportierten Deutschen der Aufbau von Gemeinden faktisch bis in die 70er Jahre verboten blieb. Die Gründung der lutherischen Gemeinde in Akmolinsk (heute Astana/Kasachstan) durch Pastor Eugen Bachmann 1956 und weniger anderer Gemeinden blieb Ausnahme. Repression der Deutschen als Nationalität und Verbot religiöser (lutherischer, katholischer, mennonitischer) Gemeinden führte zu dem deprimierenden Resultat, daß die religiöse Gleichgültigkeit unter einem Teil der Rußlanddeutschen sich statisch russischen Verhältnissen annäherte.

Dennoch war der Glaube unter den Deutschen nicht erloschen. Gläubige aller Konfessionen sammelten sich unter der „Komendatura“, manchmal sogar in der „Arbeitsarmee“, in größter Heimlichkeit zu Betkreisen. Die Pietisten unter den Schwarzmeerdeutschen hatten vor 200 Jahren aus ihrer schwäbischen Heimat den Brauch der Gebets-„Stunde“ mitgebracht, zu der sich die Frommen privat in ihren Häusern versammelten. Diese Sitte blieb wegen des ständigen Pastoren mangels in den rußlanddeutschen Kolonistendörfern lebendig: In der Brüdergemeinschaft, die sich aus der „Stunde“ entwickelte, wurde das pietistische Erbe weitergetragen. Seit der Verhaftung der letzten Pastoren 1937 bis in die Perestroika-Periode war die Brüdergemeinschaft jene Form, in der das Luthertum die Repressionen der deutschen Minderheit überlebt hat.

Gewiß, es gab einige Pastoren, die den Gulag überlebt und sich den Gemeinden im Untergrund zur Verfügung gestellt haben. Sie versuchten, die kirchlich-liturgischen Traditionen in den Katakombengemeinden wieder zu verankern. Zwar sind diese prinzipiell der brüdergemeinschaftlichen Tradition treugeblieben, doch haben verschiedene Gemeinden seit Ende der 70er Jahre, als Pastor Harald Kalniņš, Riga, der spätere Bischof, sowie Delegationen des Lutherischen Weltbundes deutsche Gemeinden besuchen konnten, den liturgischen Gottesdienst als ein Angebot neben ihrer traditionellen „Brüderversammlung“ eingeführt.

Seit Anfang der 70er Jahre gelang es, immer mehr Brüdergemeinden registrieren zu lassen – 1980 rechnete man mit 200 neben 300 (meist kleineren) unregistrierten Brüdergemeinden, und die Zahl der Registrierungen wuchs ständig. Als der Rat für religiöse Angelegenheiten in Moskau Pastor Kalniņš, Riga, als Superintendent der deutschen Lutheraner bestätigte, war dies ein kleiner, erster Schritt zur Kirchwerdung. Der Durchbruch erfolgte

aber erst 1988, als der Rat für religiöse Angelegenheiten die Einsetzung (rukopoloženie) von Harald Kalniņš zum Bischof der deutschen Lutheraner genehmigte. Das Alter und der Gesundheitszustand von Pastor Kalniņš hinderten ihn aber daran, den Aufbau der Kirchenorganisation in der notwendigen Weise voranzutreiben. Wie erwähnt, hat er bereits 1989 unseren verehrten Herrn Erzbischof in diese Arbeit eingebunden.

Aufbau der ELKRAS

Georg Kretschmar kam in der hoffnungsvollen Periode der Perestrojka in die Sowjetunion; er fand die von Bischof Kalniņš und vielen Gemeindeleitern initiierten Anfänge der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion“ vor. Das Auseinanderbrechen der Sowjetunion brachte eine Vielzahl von Problemen – und machte zunächst einen neuen Namen der Kirche notwendig: „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in den Republiken des Ostens (DELKRO)“, der aber auf Drängen der Behörden der Russischen Föderation durch den heutigen Namen der ELKRAS ersetzt wurde.

Der strukturelle Aufbau der Kirche, wie ihn Prof. Kretschmar, neben den Theologischen Kursen, seit 1992 als Stellvertretender Bischof leitete, ist erheblich erschwert durch eine Reihe von Faktoren: a) die unendliche Weite des Landes, die Dienstreisen zu teuren, zeitintensiven und gesundheitlich höchst anstrengenden Angelegenheiten macht; b) die neuen unabhängigen GUS-Staaten, die eifersüchtig auf ihre Autonomie achten und oftmals in ihren Ländern keine Organisationen dulden wollen, die einer Zentrale in Rußland unterstehen; c) die noch immer schlechten Kommunikationsmöglichkeiten.

Die mehr oder weniger technischen Erschwernisse sind jedoch minimal im Vergleich zu jenen komplizierten innerkirchlichen Aufgaben, die die leitenden Geistlichen und die kirchlichen Mitarbeiter belasten und mit denen sie fertigwerden müssen. Etwa das Problem der Massenemigration der deutschen Volksgruppe, die im russischen Raum die lutherische Kirche über Jahrhunderte getragen hat. Verknüpft ist diese Frage mit dem Problem der Gottesdienstsprache. Das tragische Schicksal der Rußlanddeutschen hatte bekanntlich auch den Verlust ihrer Sprache zur Folge. Der ausschließliche Gebrauch des Deutschen in der Brüderversammlung hatte dazu geführt, daß die Brüdergemeinschaften überalterten und in ein sprachliches und damit auch geistiges Ghetto gerieten – die Jugend, wenn sie gläubig blieb, ging lieber zu den russischen Baptisten.

Mit dem Entschluß, die lutherische Kirche der russischen Sprache zu öffnen, konnten die ausreisebedingten Verluste statistisch zwar nicht aufgefangen werden – aber die Zahl der Gemeinden blieb weitgehend stabil und wächst sogar.

Mit der Hinwendung zur russischen Sprache findet auch wieder städtische Intelligenz zur Kirche, die ihren deutschen Wurzeln längst entfremdet schien. Das ist natürlich erfreulich, dadurch ergeben sich aber Spannungen zu den alten Brüdergemeinden, denen die jungen Stadtgemeinden zu modern, zu ökumenisch, zu „kulturprotestantisch“ und nicht fromm genug sind.

Zur Ausbildung von Pastoren und Pastorinnen ist mit der Arbeit des Theologischen Seminars in Novosaratovka nur der erste Schritt getan. Es bedarf noch konzeptioneller Überlegungen, wie das Problem in der Praxis flächendeckend gelöst werden kann.

Dies alles – der Aufbau der Kirche, der Gemeinden, Pastorenausbildung und die seelsorgerliche Betreuung der nunmehr fast 600 Gemeinden durch Pastoren und Prediger – all das kostet Geld, selbst wenn man bedenkt, daß beispielsweise von 619 Predigern und Pastoren nur 491 einen – meist minimalen – Lohn beziehen. Wo das Geld in einer Situation, da die Menschen in allen GUS-Staaten oft am Existenzminimum leben, herkommen soll, ist ein Rätsel – hier hilft nur blindes Gottvertrauen und der feste Glauben, daß Gott auch noch heute Wunder wirkt.

Als ein Wunder ist denn auch zu betrachten, daß es der EKD trotz beängstigender Finanzprobleme in Deutschland immer wieder gelingt, große Beträge für die Aufbauarbeit in den GUS-Staaten, vor allem in Rußland, aufzubringen – hier sind neben der EKD auch die VELKD (Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands) zu nennen, die Ev.-Luth. Landeskirche in Hannover, die Ev.-Luth. Kirche in Bayern, die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, die Nordelbische Ev.-Luth. Kirche, die Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs, darüber hinaus das Gustav-Adolf-Werk und der Martin-Luther-Bund – sie alle tragen durch finanzielle Beiträge, durch Rat und Tat, durch technische und administrative Hilfen und nicht zuletzt durch die Entsendung von Pastoren, die sie besolden, das lutherische Aufbauwerk in den postsowjetischen Staaten mit.

Betrüblich ist es, wenn Freunde in Amerika sich von uns trennen und andere Wege gehen wollen als wir; oder wenn neue gesetzliche Bestimmungen in irgendeinem GUS-Land wieder einmal Komplikationen hervorrufen oder aber wenn Homines sovietici lutherische Gemeinden für ihre Machtspiele mißbrauchen und Unruhe in die Gemeinde tragen usw.

Entwicklungstendenzen und Perspektiven

Es ist klar, daß die ELKRAS noch einige Zeit mit einer Vielzahl von Sorgen wird leben müssen. Andererseits sind aber auch Entwicklungen erkennbar, welche die Bedeutung der Kirche heute weit über das seelsorgerliche Begleiten der Nicht-Emigrierten hinausheben – und ihre Existenzberechtigung unterstreichen. Durch den Zustrom von Deutschstämmigen, die nur noch Russisch sprechen, gelangen Intelligenz und Jugend in die ELKRAS; sie gründen zahlreiche neue Gemeinden.

Immer wieder ist mit Dank und Hochachtung auf die Mitarbeiter des Erzbischofs hinzuweisen – unter diesen seien ausdrücklich die Frauen hervorgehoben, auf deren Schultern seit Ende der 30er Jahre die Kirche liegt. Sie mußten das bisher anonym tun – jetzt aber haben sie in der ELKRAS, die die Berechtigung der Frau zum geistlichen Amt anerkennt, zahlreiche Funktionen – z. B. dienen sie der Kirche als Predigerinnen, Gemeindeleiterinnen, ordinierte Pastorinnen und seit einiger Zeit auch Pröpstinnen – ganz zu schweigen von den diakonischen Aktivitäten der Frauen. Das kürzlich erschienene Buch „Babuschkas Enkelinnen brechen auf“ berichtet davon.

Über die neuen Grenzen zwischen den GUS-Staaten hinweg vermittelt die ELKRAS den Lutheranern in diesen Ländern ein für sie lebenswichtiges Zusammengehörigkeitsgefühl. Bilden sie in manchen Ländern nur kleine Gruppen, so fühlen sie sich im großen Verband der ELKRAS stark – als Teil eines großen Ganzen. Sie erfahren von der ELKRAS bis zum gewissen Grade auch materielle, administrative – vor allem aber geistliche Hilfe, so daß sie selbst im entferntesten Winkel Tadshikistans die Isolation der extremen Diaspora nicht als deprimierend empfinden. Das gibt ihnen Kraft und Sicherheit.

Ist die ELKRAS in den GUS-Staaten auch eine statistisch nicht sehr bedeutende Minderheitenkirche, so engagiert sie sich doch tatkräftig an der Überwindung der gegenwärtigen Not, in die viele Bürger der einstigen Sowjetunion nach der „Wende“ geraten sind. Viele Gemeinden der ELKRAS haben sozial-humanitäre Einrichtungen, etwa Suppenküchen und andere diakonische Dienste, geschaffen, die ganz bewußt auch Mitbürgern anderer Konfessionen – Orthodoxen z. B. – und Nichtgläubigen zur Verfügung stehen. Ebenso sprechen lutherische Stadtgemeinden mit ihren kulturellen Aktivitäten auch Nicht-Lutheraner an und begünstigen damit gute Beziehungen zu Russen – und zuweilen gute ökumenische Beziehungen zu orthodoxen Mitbürgern (leider nicht immer zu den orthodoxen Priestern).

In weiten Kreisen der russischen Öffentlichkeit greifen antiwestliches Denken und isolationistische Ideologien um sich – wie die neubelebte Idee

des Eurasismus. In einer solchen Situation könnten Lutheraner in Rußland eine gewisse Brückenfunktion zwischen Ost und West gewinnen, zumal die Römisch-katholische Kirche den orthodox-westlichen Dialog zur Zeit nur bedingt führen kann. Diese Brückenfunktion bietet sich an, weil die jüngeren Lutheraner in Rußland zum erheblichen Teil im Lande verwurzelt sind und sich als Bürger der Russischen Föderation fühlen – trotzdem jedoch westlichem Denken verbunden bleiben. Die traditionell guten Beziehungen zwischen Orthodoxen und Lutheranern in Rußland, die nicht zuletzt durch die offiziellen orthodox-lutherischen Dialoge der letzten Jahrzehnte gefestigt worden sind, befähigen die Lutheraner in Rußland, den west-östlichen Dialog zu begleiten. Repräsentanten der ELKRAS müssen sowohl auf kirchenleitender Ebene (Erzbischof Kretschmar!), vor allem aber auf der Gemeindeebene – im Kontakt mit benachbarten orthodoxen Priestern – trotz deren distanzierter oder auch ablehnender Haltung für den ökumenischen Frieden tätig werden und durch ihr gutes Beispiel wirken.

Es klingt sicherlich sehr vermessen, wenn man konstatiert, daß die ELKRAS in der heutigen kirchenpolitischen Situation Rußlands eine gesamt-europäische Aufgabe zu erfüllen hat. Aber im Prinzip ist es tatsächlich so, wenn auch die Praxis wenig Raum für die Erfüllung dieser Aufgabe bietet: Zusammen mit einem Teil der ROK und den katholischen Mitchristen stehen die Lutheraner in Rußland für die europäischen Traditionen Rußlands. Trotz ihrer kleinen Zahl bilden diese in einem Rußland, wo sich heute viele vom Westen abwenden, Inseln der Verständigung mit Europa.

Hochverehrter Herr Erzbischof, Sie haben vor mehr als einem Jahrzehnt eine schwerwiegende Entscheidung getroffen, als sie hierher nach Rußland kamen. Was Sie vorfanden, war der allseits verehrte, aber auf Grund seines hohen Alters in seiner Arbeitsfähigkeit bereits sehr eingeschränkte Bischof Kalninš; was Sie weiter vorfanden, waren Adressen von einigen Hundert Gemeinden, die mehr oder weniger unverbunden nebeneinander existierten und oft gar nicht voneinander wußten. Was Sie vorfanden, war eine praktisch nicht existente Struktur.

Der Aufbau der ELKRAS, wie sie uns heute vor Augen steht, ist mit dem Namen von Georg Kretschmar engstens verknüpft. Aber ohne Gottes Führung und Fügung sowie ohne die selbstlose Mithilfe zahlreicher engagierter Mitarbeiter hätte Georg Kretschmar nichts ausrichten können. Es sollen hier keine Namen von Frauen und Männern genannt werden, die mit selbstlosem Engagement trotz bescheidenster oder ganz ohne Entlohnung für unsere Kirche wirken – in der Petersburger Kirchenleitung, in den Administrationen der Regionalkirchen, in den Propsteien und in jeder Gemeinde.

Wenn wir Erzbischof Kretschmar für sein zehnjähriges Wirken in Rußland danken, dann gilt dieser Dank also zugleich jedem einzelnen Mitarbeiter der Kirche. Doch Georg Kretschmar war die treibende Kraft; er hatte die Vision; in Gesprächen mit den Mitarbeitern wurden Konzeptionen und Möglichkeiten ihrer praktischen Durchsetzung entwickelt. Über all die Jahre, die von so eruptiven Vorgängen wie dem Zusammenbruch der Sowjetunion, dem Entstehen neuer Staaten und der daraus resultierende Sinn- und Wirtschaftskrise erschüttert wurden, ist im Zusammenwirken aller Kräfte eine Kirche entstanden, die zwar noch in vielen Sektoren einer weiteren Absicherung und vieler Mitarbeiter bedarf – die aber heute in vielen Städten und Dörfern der Russischen Föderation, der Ukraine, Weißrußlands, Kasachstans, Georgiens, Usbekistans und Kirgisiens sowie Gemeinden in anderen Ländern Mittelasiens Wurzeln geschlagen hat und in vielen Gebieten der einstigen Sowjetunion heute eine feste Größe darstellt.

Hochverehrter Herr Erzbischof – erlauben Sie mir im Namen aller hier Anwesenden und aller derer, die heute an Sie denken, zu danken für das, was Sie mit Ihren Mitarbeitern in schweren Jahren unter schwierigsten Umständen hier aufgebaut haben. Und gestatten Sie mir im Namen aller Ihrer Freunde, Ihnen Gesundheit und Kraft und Gottes reichen Segen zu Wünschen für das, was Sie sich noch vorgenommen haben: an der ELKRAS weiterzubauen und Ihren Nachfolgern eine lebendige Kirche zu hinterlassen.

Herzlichen Glückwunsch – und weiterhin Gott befohlen!

#359

Patriarch
Aleksij II.

Grußwort anlässlich des
75. Geburtstages von
Erzbischof D. Georg Kretschmar,
Ev.-Luth. Kirche in Rußland,
der Ukraine, Kasachstan
und Mittelasien

Lieber Bruder in Christo,

ich gratuliere Ihnen sehr herzlich zu Ihrem großen Jubelfest – zu Ihrem 75. Geburtstag.

Schon viele Jahre kennen wir Sie als bedeutenden Theologen, als klugen Leiter [Ihrer Kirche], der mit Sorgfalt regiert (Röm 12,8), sowie als guten Freund unserer Kirche.

Sie haben mehr als dreißig Jahre lang an allen theologischen Beratungen der „Arnoldshainer Gespräche“ mitgewirkt, die [seit 1959] zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt wurden. Am zweiten „Arnoldshainer Gespräch“, 1963 in der Moskauer Geistlichen Akademie zu Sergiew Possad, hatte ich selbst die Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche geleitet – ich erinnere mich gern an die Atmosphäre der Gewogenheit und des gegenseitigen wissenschaftlichen Interesses, das damals herrschte. Heute wird jene Zeit allerdings oftmals kritisiert.

Wir wissen aber, daß in jenen für die Russische Orthodoxe Kirche notwendigen Umständen uns die Begegnungen mit Christen aus dem Ausland geholfen haben, unter den Bedingungen des Atheismus zu überleben. So hatte der theologische Dialog für uns stets einen hohen wissenschaftlichen Wert. Die Teilnehmer an den „Arnoldshainer Gesprächen“ sind auch ernsthaften Meinungsverschiedenheiten nicht aus dem Weg gegangen, die sich im Verlauf der Beratungen in bestimmten theologischen Fragen aufgetan hatten. Aber die Dialogpartner waren stets ehrlich bestrebt, die strittigen

Fragen bis in alle Einzelheiten zu diskutieren. So machten sie den Weg frei für eine unvoreingenommene objektive Forschung im Geiste der christlichen Freiheit und des Gehorsams gegenüber der Göttlichen Offenbarung.

Ihre fundamentale Kenntnis der orthodoxen Theologie und der orthodoxen kirchlichen Traditionen hilft Ihnen sicherlich auch, die Verantwortung als Oberhaupt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland zu tragen.

Ich bin davon überzeugt, daß die Zusammenarbeit unserer beiden Kirchen erfolgreich weitergeführt wird.

Noch einmal grüße ich Sie, lieber Bruder, von ganzem Herzen und wünsche Ihnen kräftige Gesundheit an Leib und Seele sowie weiterhin erfolgreiches Wirken in ihrer verantwortungsvollen Tätigkeit.

„Auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden!“ (Eph 6,3).

† ALEKSII

Patriarch von Moskau und ganz Rußland

Ingetraut
Ludolphy

Franz Lau (1907–1973)

Kirchenhistoriker und
Anwalt evangelischer Diaspora

Als ich vom Martin-Luther-Bund Erlangen die Aufgabe bekam, einen Aufsatz über Franz Lau zu schreiben, machte mir das große Freude. Einmal war damit die erste Hälfte meines Leipziger Aufenthaltes völlig gegenwärtig (1951 bis 1966). Zweitens liegt mir daran, Professor Lau als Mensch und Wissenschaftler zu würdigen. Bei einem Telefongespräch mit seiner Tochter, die Medizinerin ist, kam uns der Gedanke, daß es nötig wäre, ein entsprechendes Dissertationsthema zu vergeben. Dabei fügte ich allerdings hinzu, ein Gleiches wäre auch angezeigt im Hinblick auf den damaligen Bischof der sächsischen Landeskirche, D. Gottfried Noth. Dies mag ein Hinweis darauf sein, daß ich nicht einseitig an die mir gestellte Aufgabe herangehen werde.

Lehrer der Kirchengeschichte

Meine Generation hatte das große Glück, Franz Lau als ausgereiften Professor der Kirchengeschichte bei voller Kraft zu erleben. Ich habe gerade seinen Aufsatz „Aus Liebe zur Wahrheit“¹ in dem Buch „Reformation in Europa“ wieder gelesen. Man meint, vor dem Lehrenden zu sitzen, wie er vor fünfzig Jahren vor uns stand. Unter allen Schwierigkeiten damals, der Raumnot, den leeren Mägen, den Kleidungssorgen und überhaupt den Geldproblemen waren diese Vorlesungen, die oft schon vor 7.30 Uhr begannen, eine wahre Erquickung. Ich war in der günstigen Situation, daß ich einen

¹ Lau, Franz, Aus Liebe zur Wahrheit (Deutschland), in: Reformation in Europa, Leipzig 1967, S. 9–24.

ausgezeichneten Geschichtsunterricht in der Schule genossen hatte. Viele meiner Kommilitonen waren entweder durch eine nationalsozialistische Schule beeinflußt, oder sie hatten kaum Geschichtsunterricht im rechten Sinne gehabt. Lau legte seine Geschichtsdarstellung so an, daß man sie verstehen mußte. Er flocht immer wieder Fragen ein, die uns vielleicht gekommen wären. Er war auch zugänglich für Fragen, doch selbstverständlich stellte man die außerhalb der Vorlesungen, denn die Minuten seiner Vorlesungen kostete er selbst restlos aus. Wehe, jemand wäre zu spät gekommen! Mindestens wagte man das kein zweites Mal. Lau war der einzige Kirchenhistoriker in der damaligen Leipziger Theologischen Fakultät. Entsprechend hatte er sämtliche Vorlesungen zu halten, allgemeine wie spezielle Themen, Proseminare und Hauptseminare vorzubereiten und zu leiten. Bald richtete er sogar ein Oberseminar ein für Fortgeschrittene. Ich weiß, daß wir damals 18 Wochenstunden zählten, die er durch seine Lehre unmittelbar in Arbeit stand. Dabei steigerte sich die Anzahl seiner Hörer von Semester zu Semester. Ich schätze, daß es mindestens 200 waren. Neben den Veranstaltungen des Alttestamentlers Albrecht Alt waren es auch seine Vorlesungen, die gefüllt waren. Nur Spezialisten auf anderen theologischen Gebieten blieben ihnen fern.

Lau war in der Darstellung seines Stoffes natürlich nicht allein auf die Vergangenheit beschränkt. In und mit der Gegenwart gab es genug Probleme. Entsprechend nahm er in seinen Vorlesungen darauf Bezug, ja ließ sich sogar von Marxisten zu offiziell angezeigten Gesprächen reizen. Auch wir Studierenden durften jederzeit zu ihm kommen, wenn wir Probleme hatten. Als er 1954 bis 1956 Dekan war, forderte er Studenten auf, die eventuell kein Stipendium mehr bekämen, bei ihm vorzusprechen. Er wollte einen Überblick über die Lage haben. Hier muß ich allerdings ein Erlebnis einschieben, das eine andere Seite von ihm zeigen kann: Wir hatten uns zu dritt bei ihm zur Zwischenprüfung in „Kirchengeschichte der Alten Kirche“ gemeldet. Selbstverständlich hatten wir uns intensiv vorbereitet. Und dann prüfte er uns lediglich „Literatur zur Kirchengeschichte I“. Wir waren erschüttert, denn darauf waren wir natürlich nicht eingestellt und vorbereitet, obgleich er mindestens vier Vorlesungsstunden verwendet hatte, um darüber vorzutragen. Entsprechend wurden wir alle in der Gesamtzensur eine Stufe vom Ergebnis der schriftlichen Prüfung herabgesetzt. Das bedeutete für jeden von uns finanzielle Verluste. Wer das meiste Glück gehabt hatte, kam mit einer 2 davon. Da fiel „nur“ das erhöhte Leistungsstipendium weg. Entsprechendes galt für den nächsten, der mit einer 3 durchgeschlittert war. Der dritte erhielt eine 4, und damit war sein Stipendium überhaupt erledigt. Dieser war ein Gärtnerssohn aus der Oberlausitz. Der Hilfsassistent, Herr

Talazko, machte den Professor aufmerksam, daß die Prüfung ungerecht war. Lau meinte: Prüfungen sind Glückssache. Das war seine andere Seite. Um gerecht zu sein, möchte ich aber doch erwähnen, daß mir erst dieser Tage einer meiner damaligen Kommilitonen berichtete, Professor Lau hätte ihm zu einem kleinen Stipendium aus der Tasche eines Nationalpreisträgers verholfen.²

Wer Laus Beitrag in dem Buch „Reformation in Europa“³ liest, wird – wie bereits erwähnt – darin seine reformationsgeschichtliche Vorlesung nach-erleben. Er wird allerdings hin und wieder auch seinen Kopf erwägend hin- und herschütteln. Bei der heutigen liturgischen Verwilderung wünschte man – anders als Lau – dem „evangelischen Gottesdienst“, daß er „konservativ gehalten und mit sehr viel Rücksicht auf Überkommenes“ gestaltet wäre.⁴ Doch man stimmt Lau zu, daß „die Erforschung der Täufer und der anderen Radikalen der Reformationszeit“ (auch der Spiritualisten) „heute das am lebhaftesten bearbeitete Thema der Reformationsgeschichte“ ist, dadurch „wurden die Radikalen der Reformationszeit von unerhörtem Einfluss auf das Geistesleben der Neuzeit“.⁵

Zu den Pflichten eines akademischen Lehrers gehörte natürlich auch die Vergabe von Seminararbeiten. Die Themen entsprangen im allgemeinen dem Stoff der Lehrveranstaltungen. Lau selbst las die Korrekturen. Viele Studenten wählten für die Examensarbeit das Fach Kirchengeschichte. Auch diese Themen vergab und korrigierte Lau selbstverständlich selbst. Die Prüfungsordnung sah dafür einen Zeitrahmen von sechs Wochen vor. Daran mußte man sich halten. Lau ahndete Verstöße mit Strenge. Übrigens war Lau Prüfungsvorsitzender an der Fakultät, was mit der Kürze seines Namens (drei Buchstaben) begründet wurde. Ihm selbst hat es sicherlich auch ein wenig Spaß gemacht, auf diese Art über alle Studenten bzw. Pfarrer der Zukunft Bescheid zu wissen. Phänomenal war nämlich sein Gedächtnis. Ich erlebte ihn in Sehlis zu einer Studentenrüstzeit, auf der er sich von 70 vor ihm sitzenden Leuten die Namen sagen ließ, von denen er bestenfalls 40 kannte. Es waren nicht nur Theologen dabei. Er wiederholte anstandslos alle 70 Namen. Über die Examensarbeiten hinaus vergab er auch Doktorarbeiten. Er selbst machte Vorschläge, aber man konnte auch Wünsche äußern. Erst Jahre später erfuhr ich, wie ich zu meinem Dissertationsthema

2 Der „Nationalpreis“ war eine hochdotierte Auszeichnung in der DDR, die sowohl für künstlerische als auch wissenschaftliche Dienste verliehen wurde.

3 Vgl. Anm. 1.

4 A. a. O., S. 21.

5 A. a. O., S. 20.

über den Lutheraner Henrich Steffens gekommen war: Ich hatte Lau nach der Vorlesung auf dem Gang angesprochen, mir ein Thema zu geben. Auf seine Frage, in welche Richtung ich dächte, sagte ich ihm, daß mich das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften in historischer Perspektive interessiere. Er meinte, da müsse ich zu Professor Sommerlath in die Systematik gehen. Es war jedoch bekannt, daß Lau seine Themen präziser zu umreißen pflegte. Deshalb blieb ich bei meiner Entscheidung und wählte ihn als Doktorvater, um mir die Zeit für eine abschließende Präzisierung des Themas zu ersparen. Er sagte, dann könne er mir nur einen Naturwissenschaftler geben, der auch theologisch Bedeutung gehabt hätte. Das war Steffens. Später erfuhr ich, daß Lau gerade in der Vorlesung die Altlutheraner in Breslau behandelt hatte. So bin ich zu meinem Thema über einen Altlutheraner gekommen und mußte mich gründlich mit den Problemen der Union auseinandersetzen. Bei der Habilitation stellte er mir drei Themen zur Auswahl. Ich wählte das erste: „Die Natur bei Luther“. Vermutlich lag eine Anregung dazu aus Gesprächen mit Theologen der Universität Lund vor. Gerade die Liste der 28 bei Lau eingereichten und von ihm betreuten Dissertationen und Habilitationen zeigt die erstaunliche Breite seiner Interessen. Sie zeigt aber auch seine Fähigkeit, auf die Wünsche der Kandidaten einzugehen. Ich habe hier als Beispiele meine eigenen Erfahrungen gewählt, die natürlich am lebhaftesten in meiner Erinnerung haften.

Kirchengeschichtliche Forschung

Der von Kurt Aland zusammengestellten Biographie von Lau ist eine sehr ausführliche Bibliographie angefügt. Sie zeigt, wie vielseitig seine Veröffentlichungen sind. Da geht es nicht nur um reformationsgeschichtliche Themen. Besonders wichtig waren ihm immer wieder Auseinandersetzungen um die „Zwei-Reiche-Lehre“. Aber auch „Bert Brecht und Luther“ interessierte ihn, nämlich als „Versuch einer Interpretation des Guten Menschen von Sezuan“. Auch juristische Themen fanden sein Interesse. Sobald eine neue Aufgabe an Lau herangetragen wurde, warf er sich mit aller Energie auf dieses Problem. Mancher Aufgabe blieb er treu, so lange er es gesundheitlich schaffte. Und wenn es nur drei Seiten sind, die er einer Sache widmete, in einer Fachzeitschrift oder auch eventuell in einem kirchlichen Blatt – die Sache trifft er immer. Das war es ja, was die Vorlesungen geradezu faszinierend machte. Die Persönlichkeit stand dahinter und sagte ihre Meinung, vielleicht mit wenig Rücksicht auf spezielle Hörer. Die Fas-

zination gilt auch für die vielen Rezensionen. Karlmann Beyschlag urteilt von Rezensionen des Lutherjahrbuches: „Lau ist ein glänzender Rezensent. Er spricht vorsichtig und verstehend mit den Autoren und über sie, auch im Falle der Ablehnung stets bescheiden. Einwände werden im zweiten Teil der Rezensionen meist als ‚Fragen‘ formuliert. Das heißt, der Rezensent bewahrt immer eine humane Gesprächssituation mit den Autoren. Man sollte dies eigens hervorheben.“⁶

Interessant ist es auch, die Festschriftbeiträge Laus zu untersuchen. Natürlich waren das nicht nur angeforderte Aufsätze, sondern auch selbst gewählte Beiträge, in denen der Forscher eigene Themen untersuchen konnte. Und dabei ist es auffallend, daß es sich oft nur um ausführliche Besprechungen handelt.

Der erste Beitrag findet sich in der Gedenkschrift für D. Werner Elert, „Beiträge zur historischen und systematischen Theologie“, 1955. Hier wählte Lau ein damals in der DDR sehr aktuelles Thema: „Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution“⁷. Die Festgabe für den Kirchenhistoriker Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag heißt: „Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie“⁸. Für Ernst Barnikol wurde 1964 ein Beitrag geliefert, der im Grunde eine Auseinandersetzung mit dem schwedischen Lutherforscher Löfgren war: „Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt? Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch“⁹. An Stelle eines Festschriftbeitrags ist vielleicht noch zu erwähnen das „Dankeswort“ an Paul Althaus: „Die Theologie Martin Luthers“, welches 1963 im Lutherjahrbuch erschien.¹⁰ Auch hier handelt es sich eigentlich um eine ausführliche Rezension; doch darüber hinaus ist es selbst ein beglückendes Zeugnis der Verehrung für Althaus.

6 Briefliche Mitteilung, März 2000.

7 Lau, Franz, Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution, in: Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Berlin 1955, S. 163–170.

8 Lau, Franz, Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie, in: Solange es heute heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 179–199. – Ob er durch den Beitrag von Ragnar Bring in der Elert-Gedenkschrift zu diesem speziellen Problem angeregt wurde, oder ob es einfach die Problematik der Zwei-Reiche-Lehre ist, die dahintersteht?

9 Lau, Franz, Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt? Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch, in: ... und fragten nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag, Berlin 1964, S. 140–146.

10 Lau, Franz, „Die Theologie Martin Luthers“. Ein Dankeswort an Paul Althaus, in: Lutherjahrbuch 30, 1963, S. 9–16.

Von all den anderen „Selbständig erschienenen Werken und Aufsätzen“¹¹ möchte ich nur noch zwei nennen, die mir wichtig geworden sind: Das eine ist die Dissertation von Franz Lau, „Äußerlich Ordnung‘ und ‚Weltlich Ding‘ in Luthers Theologie“, 1932. Hier liegt seine Deutung der Zwei-Reiche-Lehre in statu nascendi vor. Leider ist das kleine Heft inzwischen nur noch sehr selten in Antiquariaten zu erhalten.¹² Mit dem kleinen Werk „Luther“, das der Verlag Göschen 1959 in Berlin herausbrachte und das in Übersetzungen in den USA, in England, Polen, Portugal und Japan erschienen ist, sind wir bereits beim international bekannten Lutherforscher Lau. Als mir 1982 die Neuherausgabe vom Verlag angeboten wurde, habe ich allerdings abgelehnt. Ich hätte aus lutherischer Sicht das Ende wohl etwas anders abgefaßt. Bestätigte das, daß der sächsische lutherische Theologe Lau der Assistentin auf ihren vorwurfsvollen Einwurf „Sie sind doch Lutheraner“ einmal antwortete: „Vergessen Sie nicht, daß ich ein Schüler von Horst Stephan bin“? Aber das ist nur eine Seite. Auch hier möchte ich gerecht sein und deshalb im Hinblick auf Laus konfessionell geprägtes Handeln ein kleines Erlebnis berichten: Professor Lau hielt die Predigt in der Leipziger Universitätskirche und spendete selbstverständlich anschließend das Abendmahl. Dabei fiel ihm aus seiner nicht gerade schlanken Hand eine Oblate herunter auf eine Kniebank. Ich hob sie auf und legte sie auf den Altartisch. Ganz unauffällig schob Lau sie in seinen Mund.

Aspekte aus der Biographie

Wie ist Lau auf den kirchengeschichtlichen Lehrstuhl in Leipzig gekommen? Martin Schmidt hat Lau ein ausgezeichnetes Denkmal gesetzt.¹³ Er schreibt, daß er Lau von Jugend auf gekannt und ihm nahe gestanden habe, „was bei einer auf Distanz und unbestechliche Sachlichkeit angelegten Natur wie derjenigen Laus nicht ganz leicht war und immer nur bedingt gelten kann“.

11 Aland, Kurt, Franz Lau, in: Jahrbuch der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 1973/74, Berlin 1976, S. 393–419 (Bibliographie seiner Schriften, bearbeitet von Günther Wartenberg).

12 Es ist in den „Studien zur systematischen Theologie Nr. 12“ in Leipzig erschienen.

13 Schmidt, Martin, Franz Lau zum Gedenken, in: Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft 1974, S. 87–91, vgl. auch [Junghans, Helmar:] In memoriam D. Franz Lau, in: Lutherjahrbuch 42, 1975, S. 7–10 (Porträt!).

Franz Lau wurde am 18. 2. 1907 geboren und war der Sohn eines Leipziger Reichsgerichtsrats. Der Vater starb früh, und so mußte er seinen Weg völlig selbständig gehen. Er studierte in Leipzig. Für Kommilitonen meines Semesters wird es interessant sein, daß die bei Schmidt genannten Namen der Kollegen, die wir zwanzig, dreißig Jahre später in Leipzig kennenlernten, damals schon von Lau gehört wurden. (In den fünfziger Jahren sprachen wir davon, daß wir an der „tausendjährigen“ Fakultät studierten, wenn wir nämlich die Lebensalter unserer Professoren addierten.) Lau muß gerade noch den Lutherforscher Heinrich Boehmer kennengelernt haben, der durch seine Vorlesung, seinen Humor und seine wissenschaftliche Qualität bestach. Sicher war Franz Lau einer der Begabtesten unter den damaligen Studenten. Bezeichnend für ihn ist, wohin er sich orientierte. Als Doktorvater wählte er Horst Stephan. Zur Habilitation sollte es bei Alfred Dedo Müller kommen, was aber dann aus praktischen Gründen nicht mehr möglich war. Das selbst gewählte Dissertationsthema „„Äußerlich Ordnung‘ und ‚Weltlich Ding‘ in Luthers Theologie““ überraschte viele. Ferdinand Kattenbusch hob in einer verständnisvollen Besprechung hervor, daß die Arbeit eigene, nicht geläufige Wege ging und dem Leser einiges zumutete. Damit war das Thema angeklungen, das die Lutherforschung 40 Jahre in Atem gehalten hat: nämlich das Verhältnis der beiden Reiche Gottes. Bereits mit 25 Jahren sah der Verfasser alle wesentlichen Schwerpunkte klar. Bei Lau wurden das Reich Gottes zur linken Hand und das Reich Gottes zur rechten Hand relativ selbständig – damit stand er Ernst Troeltsch nahe. Schmidt zieht daraus die Folgerung, daß dadurch die moderne Säkularisierung des Staates und der Welt verständlich wird.

Durch seine Dissertation wurde Lau zum Lutherkenner. Er war Hilfsassistent am systematisch-theologischen Seminar von Horst Stephan, und nach Ablauf von zwei Jahren wurde er 1932 Pfarrvikar in Regis-Breitingen, etwa 40 km südlich von Leipzig im Pleißner Land. Es war keine arme Gemeinde. Der Braunkohleabbau und ihre Verarbeitung spielten eine Rolle. Auch Landwirtschaft wurde betrieben. Lau gelang es in kürzester Zeit, die Kirche zu renovieren. Andererseits berichtete uns einmal seine Gattin zu den jährlich stattfindenden Einladungen des Instituts an Laus Geburtstagen, daß auch handfester Aberglaube in Regis-Breitingen eine Rolle gespielt habe. Das bestätigte mir sein übernächster Nachfolger. Auch konnte er mir berichten, daß Lau zum 1. Mai 1933 an der üblichen Demonstration teilgenommen habe, und zwar im Talar. Auch habe er eine Rede gehalten, deren Inhalt natürlich nicht bekannt ist. Handelt es sich hier um „Äußerlich Ordnung“ und „Weltlich Ding“? Zu diesen Dingen gehört nicht der Talar! Doch machen wir uns kein falsches Bild von der damaligen Zeit. In der Gemeinde,

in der ich konfirmiert wurde, zog noch 1934 die SA in Uniform und mit Fahnen in die Kirche ein.¹⁴ Andererseits war Lau bald Mitglied des Pfarrernotbundes in Sachsen, ja er war Vertrauensmann der Ephorie Borna.¹⁵ Hahn spricht sogar von einer Verhaftung Laus.¹⁶ Doch hiermit kommen wir in die innersächsische Kirchengeschichte in der Zeit des Nationalsozialismus. Hier bedürfte es mancher Archivforschungen. Ich will mich nicht auf die Einzelheiten einlassen, so sehr es mich reizen würde, historische Ereignisse zu durchschauen. Tatsache ist, daß der neunundzwanzigjährige Lau 1936 Direktor des Landeskirchlichen Predigerseminars in Lückendorf bei Zittau (Oberlausitz) wurde. 1938 wurde dies Predigerseminar geschlossen, und Lau wurde suspendiert. 1938 trat er aus der Bekennenden Kirche aus. Auch hier wäre wohl den landeskirchlichen Akten weiteres über Hintergründe und Motive zu entnehmen, was aber an dieser Stelle auf sich beruhen kann. Ab 1939 war er Pfarrer an der Martin-Luther-Kirche in Dresden. Bei dem Bombenangriff auf Dresden am 13. Februar 1945 war diese Kirche erhalten geblieben. Franz Lau, der einer von den wenigen anwesenden Pfarrern in Dresden war, versuchte als Stadtsuperintendent, wie er bezeichnet wurde, die kirchlichen Verhältnisse in Dresden zu ordnen. Der sowjetische Kommandant war mit seinen Handlungen einverstanden. Bald erweiterte Lau die Arbeit über das ganze Land Sachsen und arbeitete hier als „Landessuperintendent“, bis es gelang, den in der Hitlerzeit aus Sachsen ausgewiesenen Hugo Hahn zurückzuholen. Gleichzeitig wurde Lau als Ordinarius für Kirchengeschichte in Leipzig berufen. An dieser Veränderung, die wie ein Ausbooten wirken konnte, hat Lau gelitten und sie der Kirchenleitung nachgetragen. Noch in seinen letzten Jahren versuchte er, die Geschichte der Kirche in Sachsen von 1945 bis 1947 darzustellen. Im heutigen Landeskirchenamt liegen seine Notizen, die aber wohl bereits von seiner Krankheit überschattet waren. Ich sah die Verhältnisse, bedingt durch persönliche Beziehungen, auch von der anderen Seite, deshalb mein Vorschlag, man müsse zusammen mit einer Dissertation über Lau auch eine über Gottfried Noth schreiben lassen.

In die neue Aufgabe warf Lau alle seine Kräfte. Vorausschicken möchte ich, daß er keinesfalls den Kontakt zu Gemeinden, zu Pfarrern und zu Einzelchristen verlor. Immer wieder predigte er selbstverständlich in der

14 Vgl. dazu auch: Kämpfer wider Willen. Erinnerungen des Landesbischofs von Sachsen D. Hugo Hahn aus dem Kirchenkampf 1933–1945. Bearbeitet und herausgegeben von Georg Prater, Metzingen 1969, S. 15–20.

15 A. a. O., S. 343 (Stand vom 15. Juni 1935).

16 A. a. O., S. 98.

Leipziger Universitätskirche vor den Professoren, Studenten und Gemeindegliedern, aber auch im Lande, wo er gefordert wurde. Ebenfalls hielt er seine wissenschaftlichen Vorträge auch in den Gemeinden. Ich habe ein schönes Beispiel, wie er sich jeweils auf das Gegenüber einstellte. Ich hörte nämlich seinen Vortrag über Thomas Müntzer in einer Gemeinde. Über dieses Thema hatte er in der „Gedenkschrift für Werner Elert“ geschrieben. Der Gemeindevortrag verlief anders: Wir lächelten, wie er seine Rede mit zwei langen Schimpfkanonaden zwischen Thomas Müntzer und Luther eröffnete. Erst dann kam der eigentliche und wesentliche Vortrag.

Wenn sich Lau auch vor allem der Universität widmen mußte, strömten doch von allen Seiten Angebote auf ihn ein. Dazu kamen auch rein historische Aufgaben: Als einen Mitarbeiter lernte ich im Institut Johannes Herrmann kennen, der an den Akten des Moritz von Sachsen saß. Finanziert wurde diese Aufgabe als Forschungsauftrag vom Staatssekretariat für Hochschulwesen. Selbstverständlich hatte Lau die Oberaufsicht dabei.

1952, im gleichen Jahr, in dem er den Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Rostock erhielt, übernahm er das Amt des Präsidenten des „Gustav-Adolf-Werks“, in dem er bereits seit 1949 Mitglied der Zentraleitung war. 1957 wurde er Domdechant des Hochstiftes Meißen. 1957 wurde ihm die Herausgabe des Luther-Jahrbuchs übertragen, auch war er Mitglied der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers (der sog. „Weimarer Ausgabe“). Das waren kirchliche Aufgaben, die ihn in den westlichen Teil Deutschlands oder auch ins Ausland führten. Wortführer der Kirchenhistoriker in der DDR wurde er durch seine Ämter als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte und vor allem auch als Leiter der Vereinigten Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte in den evangelischen Landeskirchen der DDR. In dieser Eigenschaft gab er ein „Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte“ heraus, das den Titel „Herbergen der Christenheit“ erhielt. Der erste Jahrgang erschien 1957. Damit war vielen Territorialgeschichtlern eine Möglichkeit zur Publikation ihrer Forschungsergebnisse gegeben. Am zweibändigen „Handbuch zu Freikirchen und Sekten“ hat er als Vorsitzender des zuständigen kirchlichen Ausschusses umfangreiche Mitarbeit geleistet. Folgerichtig und mit besten Gründen wurde er 1965 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Das alles zeigt, wie angesehen Lau als Kirchenhistoriker war. Als der Sohn eines hohen Kirchenmannes aus Sachsen außerhalb des Landes Theologie studieren wollte, sagte ihm Landesbischof Noth, die Leipziger Fakultät hätte aber den bedeutendsten Kirchengeschichtler der DDR.

Worte von Lau galten in Westdeutschland und in der ganzen Welt. Er hat in wichtigen Fragen der Kirche immer wieder entscheidende Formulie-

rungen geprägt. Wenn man nicht weiter kam, wandte man sich an ihn – und kaum ohne Erfolg.

Verantwortung für das Gustav-Adolf-Werk

Kurz möchte ich hier noch auf seine Arbeit im Gustav-Adolf-Werk eingehen.¹⁷ Dies Diasporawerk verdankt seinen Namen dem Schwedischen König Gustav II. Adolf, der während des Dreißigjährigen Krieges die Evangelischen gegenüber den Katholiken verteidigt hatte. Laus Aktivitäten entsprachen der früheren Arbeit des „Landessuperintendenten“ Lau, nur diesmal bezogen auf die ganze Welt. 1954 fuhr er auf Einladung der Waldenser-Fakultät nach Rom und in die Waldenser Täler. (Wir Theologiestudenten „dichteten“ damals: „jedoch zum Papste geht er nicht, obgleich an Mut es nicht gebricht“). Als er 1957 an der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis teilnahm, konnte er die Diasporaprobleme der Lutheraner in Amerika studieren.

Das Ziel des Gustav-Adolf-Werks war in der Diktion von Lau: „Das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus zu verkündigen und Menschen zu stärken, an diesem Evangelium festzuhalten sowie allen Brüdern zu dienen, die sich zu diesem Evangelium bekennen“¹⁸. Dabei fühlt sich das Gustav-Adolf-Werk in gleicher Weise lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden und Kirchen verpflichtet. Nach Lau liegt „die Begründung für diese Einstellung und das betonte Festhalten an ihr“ nicht nur in der Geschichte zur Gründungszeit des Gustav-Adolf-Werks, „sondern auch und viel mehr darin, daß ein ganz großer Teil der Auslands-Diaspora evangelische Diaspora ist. Lutheraner, Reformierte und Unierte bilden an unzähligen Plätzen miteinander Gemeinden und stehen in *einer* Kirchengemeinschaft, die auch dort praktisch nicht in Frage gestellt wird, wo sich die Gemeinden inzwischen unter ein bestimmtes konfessionelles Vorzeichen gestellt haben. Natürlich ist grundlegende theologische Voraussetzung für evangelischen Diasporadienst die Überzeugung, daß, mag man auch die Unterschiede etwa zwischen Lutheranern und Reformierten sehr ernst neh-

17 Vgl. Gennrich, Paul W., Die neue Schau der Diaspora. Franz Lau's Beitrag zur Diasporawissenschaft. Theologische Begründung und Ausrichtung des Gustav-Adolf-Werks, in: Die evangelische Diaspora 38, 1967, S. 7–36, und ders., Franz Lau zum Gedenken, in: Die evangelische Diaspora 44, 1974, S. 100–106.

18 Die evangelische Diaspora 35, 1964, Anhang 2.

men, die evangelischen Kirchen einen ganz großen Gemeinbesitz haben, mit dem der Gemeinbesitz, der alle sonstigen Kirchen mit den evangelischen verbindet, gar nicht verglichen werden kann.“¹⁹ Das Gustav-Adolf-Werk ist also kein konfessionelles Werk. „The complicated confessional situation of German-speaking evangelical congregations abroad must be recognized if no serious damage is to be done; and the Lutheran Church in any case must give up the thought of getting rid of existing problems by a policy of confessionalistic coercion. In the diaspora as well as in the European Lutheran regional churches in which Lutheranism first of all stands for (and in many places not much more than) a legal status, Lutheranism will have to assert its dynamis and back up its message with the demonstration of the Spirit and of power.“²⁰ Daß ich gerade vom Martin-Luther-Bund in Erlangen die Aufgabe bekam, eine kurze Schilderung des Lebens von Franz Lau zu geben, hängt sicher auch damit zusammen, daß das Erlanger Werk als Werk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche mit seiner spezifischen konfessionellen Prägung sich für den Leipziger Präsidenten des Gustav-Adolf-Werks und sein Engagement für die evangelische Diaspora genauer interessiert. Wie weitherzig der Präsident sein konnte, liest man auch in Laus Besprechung des Buchs von Georg F. Vicedom: „Das Abendmahl in den jungen Kirchen“: Obwohl der Verfasser dieser äußerst wertvollen Studie betont, daß er nicht von der Abendmahlsdogmatik, sondern von der Abendmahlspraxis und Abendmahlswirklichkeit in den jungen Kirchen handeln wolle, kommt er natürlich auch auf Probleme der Abendmahlslehre zu sprechen. Vicedom läßt sehr klar sehen, welche „Fragen bei uns Probleme, in den jungen Kirchen aber keine sind und umgekehrt. Ohne daß es immer ausdrücklich ausgesprochen wird, berührt das Büchlein auch unsere Abendmahlsprobleme und leistet es Hilfe, mit ihnen zurecht zu kommen. Wenn bei den jungen Kirchen deutlich wird, wie sehr das Abendmahl Gemeindegemeinschaft ist, so gilt das als Soll gewiß nicht nur für die jungen Kirchen, sondern auch für das alte Christentum in unseren Landeskirchen und in der Diaspora.“²¹

Bemerkt sei zur Diasporaarbeit Laus noch, daß er schon damals erkannte, daß zu einem Diasporawerk auch die Muttersprachen der Partnerkirchen gehören. Die Trennung des Gustav-Adolf-Werks in eine östliche und eine

19 Lau, Franz, Diaspora II. Evangelische Diaspora, in: RGG (3. Aufl.), Bd. 2, Sp. 180, vgl. auch seine englische Version in dem Artikel: Diaspora Care, in: The encyclopedia of the Lutheran Church, ed. by Julius Bodensiek, volume I, Minneapolis, 1965, p. 702.

20 The encyclopedia of the Lutheran Church, a. a. O., p. 704.

21 Evangelische Diaspora 44, 1962, S. 255.

westliche Hälfte war mit der Aufteilung Deutschlands von vornherein gegeben. Lau hat sie juristisch durchdacht und vorbereitet. Die Zentrale blieb weiterhin in Leipzig, eine Filiale wurde in Kassel gegründet.

Er stand dem Werk vor, dem in Leipzig seit den Tagen Franz Rendtorffs ein Studentenheim angegliedert war, wie das beim Martin Luther-Bund seit 1935 auch der Fall ist. Schließlich möchte ich zu Laus Diasporaarbeit noch etwas Persönliches hinzufügen: Erst vor wenigen Tagen erfuhr ich von einem meiner Kommilitonen, daß Lau dessen Ausreise aus der DDR möglich gemacht hat, weil er die entsprechenden internationalen Beziehungen hatte. Und das vermochte ein Professor der Karl-Marx-Universität Leipzig!

Hochschulpolitik in der DDR

1998 ist eine Hallenser Dissertation erschienen zum Thema „Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates“²², auf der einen Seite eine bedrückende Lektüre von über 800 Seiten, auf der anderen sehr aufschlußreich. In dem Buch werden aufgrund von Akten alle sechs theologischen Fakultäten behandelt. Besonders interessant sind Berlin und Leipzig, die beiden größten Fakultäten dieser Zeit. In meinem Exemplar wurden alle wichtigen Namen der Leipziger Professoren bzw. Assistenten farbig unterstrichen. Der Name Lau kommt nicht selten vor: Da warf man ihm z. B. zu viele Auslandsreisen vor, was allerdings nicht nur ihn, sondern alle Professoren unserer Fakultät betraf. Auch warf man ihm wie manchen anderen Professoren staatlicher theologischer Fakultäten vor, innerhalb der Kirche oder kirchlicher Gremien tätig zu sein. Schon früh hatte er sich in positivem Sinne zu der Frage geäußert, ob die Fakultäten an den staatlichen Hochschulen bleiben sollten. Also mußte man sich mit dieser kirchlichen Einstellung abfinden. Selbstverständlich bezog Lau auch Stellung in der Frage der Universitätskirche Leipzig. Neben den Professoren Sommerlath und Leipoldt hatte auch Professor Lau nach der Verhaftung des Studentenpfarrers Siegfried Schmutzler ein Leumundszeugnis ausgestellt.²³

22 Stengel, Friedemann, Die theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71, Leipzig 1998 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 3).

23 Georg Siegfried Schmutzler berichtet in seinem Buch „Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi“, Göttingen 1992, S. 64f, über Lau als theo-

Über Jahre zogen sich die Auseinandersetzungen um den Lehrkörper hin. Einst war Franz Lau mit 40 Jahren der jüngste Kollege gewesen. Ich erwähnte schon, wie hoch der Altersdurchschnitt des Lehrkörpers der Fakultät in Leipzig während meiner Studienzeit war. Der Universität und dem Ministerium lag daran, junge, aber vor allem „fortschrittliche“ Wissenschaftler zu gewinnen. Und obgleich es Lau sowohl in Leipzig als auch international gelang, Text-Unterschlagungen, die der Neutestamentler Christoph Haufe schuldhaft vorgenommen hatte, bekannt zu machen, ernannte man diesen schließlich zum Professor. Da die Studenten dessen Vorlesungen boykottierten und lieber bei seinem Assistenten hörten, wurde der Stoff der Vorlesungen zwangsweise auf die beiden Neutestamentler verteilt und vorgeschrieben, wann welche Vorlesungen bei wem zu hören waren. Ein Entsprechendes spielte sich schließlich 1966 im Fach Kirchengeschichte ab. Auch hier war ein nicht Habilitierter zum Dozenten und nach wenigen Jahren zum Professor ernannt worden. Daneben gab es eine habilitierte Lehrkraft, die es aus politischen Gründen nur bis zur Dozentin gebracht hatte. Also waren jetzt neben Lau zwei Kirchengeschichtler da, so daß man die sechs Hauptvorlesungen auf drei Leute aufteilte und den Studenten vorschrieb, was sie jeweils bei wem und vor allem wann zu hören hatten. Das hatte sehr bald auch Folgen in den Prüfungen, und damit war der Substanzverlust auch in diesem Fachgebiet an der Fakultät vorausgesagt. Als Anfang 1964 der Fakultät mitgeteilt wurde, daß das Missionswissenschaftliche Institut nicht mehr eröffnet werden würde, blieb Lau nur die Möglichkeit, festzustellen, „wenn das gefordert wird, können wir nichts machen, wir können zwar nicht ja dazu sagen, müssen’s aber dulden“.

Das waren in den sechziger Jahren schlimme Vorzeichen. Versucht hatte man es mit Radikalismen schon vorher, vor allem nach der Berliner Mauer. Zwar tritt bei diesem Ereignis der Name Lau gar nicht in Erscheinung, doch sein Unmut und sein Geist und seine Klugheit stehen dahinter, deshalb möchte ich ein Dokument in der Hallenser Dissertation ergänzen, damit wir es richtig verstehen können. Vermutlich fürchtete man kurz nach dem Mauerbau vom 13. August 1961 mit dem Semesterbeginn Unruhen unter der Studenten, deshalb verlangte man von allen die „freiwillige Verpflichtung“ zur Verteidigung der DDR. In Leipzig fehlten nur noch die Verpflichtungen der Theologischen Fakultät. Deshalb wurde – zunächst mit dem dritten Studienjahr – eine Besprechung mit dem Prorektor und dem gesamten Lehrkörper

gischen Lehrer und kommt zu dem Schluß: „Unvergessen für mich, wie Franz Lau später, als die Leipziger Studentengemeinde durch eine harte Zeit hindurchmußte, ihr in der Bedrängnis beistand und auch als Referent sich zu ihr stellte“.

vereinbart. Unter den Studenten herrschte große Unruhe. Eine Verpflichtung hätten sie leichter ertragen als diese sogenannte Freiwilligkeit. Ich beriet mit meiner Kollegin Professor Dr. Henry, die sagte, Professor Lau sei der „rocher de bronze“ (Erzfelsen) an der Fakultät. Leider lag er gerade im Diakonissenkrankenhaus im Westen von Leipzig. Wir suchten ihn auf, und ich berichtete ihm, daß die Hallenser offenbar keine Verpflichtung zu schreiben brauchten. Er versetzte sich sofort in die Situation und empfahl, genaue Informationen in Halle einzuholen. Ich erfuhr noch in der Nacht vom Hallenser Dekan Professor Dr. Schott, wie die Sache in Halle stand. Zur Empörung unserer marxistischen Gesellschaftswissenschaftlerin, Frau Dozentin Schnelle, konnte ich das in der geplanten Versammlung bekannt geben. Darauf gingen alle Professoren außer Christoph Haufe ein, und die Studenten folgten ihnen. Damit war der Vorstoß gegen das dritte Studienjahr verhindert. Nachlesen kann man die Reden und Gegenreden im Dokument 60 in der genannten Dissertation von Stengel.²⁴ Das erste Studienjahr, das erst zwei Wochen Vorlesungen hinter sich gebracht hatte, schwieg dann in der Auseinandersetzung mit dem Herrn Rektor vollständig. Daraufhin mußte man es bei den Theologen aufgeben. Der „rocher de bronze“ hatte auch hier den stürmischen Wellen getrotzt.

24 Stengel (wie Anm. 22), S. 762ff.

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 95-406

E-Mail: KirchF@elkb.de

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

Fax: (05722) 960 10

4.

Generalsekretär:

KR Pfr. Dr. Rainer **Stahl**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 78 70-0

Fax: (09131) 78 70-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

Weitere Mitglieder:

5.

Pastor Gunnar **Berg**

Erikaweg 2

25917 Leck

Tel.: (04662) 708 09

6.

Barbara **Blomeyer**

Burgbergstr. 99

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 214 70

7.

Prof. Dr. Hermann **Brandt**

Am Weiherbach 33

91074 Herzogenaurach

Tel.: (09132) 635 45

E-Mail: miss.rel@firemail.de

8.

Architekt Otto **Diener**

Hirschwiesenstr. 9

8057 Zürich 6

SCHWEIZ

Tel.: (+41) (1) 362 11 62

9.

Pfr. Mag. Pál **Fónyad**

Wenzel Frey-Gasse 2

2380 Perchtoldsdorf

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47

E-Mail: fonyad@yline.com

10.

Pastor Peter **Helms**

Dorfstr. 38

19246 Lassahn

Tel.: (038858) 228 63

11.

Pfr. Rainer **Kiefer**

Diemershaldenstr. 45

70184 Stuttgart

Tel.: (0711) 21 59-363

E-Mail: lwb@diakonie.de

12.

Pfr. Ernst-Martin **Kittelmann**

Schmidtstr. 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) 89 00 13

Fax: (09171) 85 71 14

18.

OLKR i. R. Dieter **Vismann**

Kapellenbrink 10c

30880 Laatzen

Tel.: (0511) 86 19 09

*Zur ständigen Teilnahme an
den Sitzungen eingeladen:*

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:

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

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
KR Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

Büro:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Postfach 2669
91014 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
info@martin-luther-bund.de

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postbank Nürnberg
405 55-852 (BLZ 760 100 85)

Stadt- und Kreissparkasse
Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)

Commerzbank Erlangen
82 15527-00 (BLZ 763 400 61)

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 78 70-271-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45
E-Mail: miss.rel@firemail.de

Studienleiter:
Pfr. Michael **Hübner**
privat: Buckenhofer Str. 9a
91080 Spardorf
Tel.: (09131) 596 25
E-Mail:
studien@martin-luther-bund.de

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 Kriegsereignisse 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 aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die

regelmäßige Abendmahlsfeier. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis 15 Personen). Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: 217 90
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 635 45
E-Mail: miss.rel@firemail.de

Studienleiter:

Pfr. Michael **Hübner**
 privat: Buckenhofer Str. 9a
 91080 Spardorf
 Tel.: (09131) 596 25
 E-Mail:
 studien@martin-luther-bund.de

Studienkolleg für orthodoxe
 Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:

Pfr. Michael **Hübner**
 privat: Buckenhofer Str. 9a
 91080 Spardorf
 Tel.: (09131) 596 25
 E-Mail:
 studien@martin-luther-bund.de

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 25 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 zehn orthodoxen Stipendiaten während ihres Studienaufenthaltes als Heimstätte. Dieses Programm für orthodoxe Studenten wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchenamt der EKD, dem Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees 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 zur Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

Collegium Oecumenicum des Martin-Luther-Vereins in Bayern e. V.

Sondermeierstr. 86
 80939 München
 Tel.: (089) 32 42 32-60
 Fax: (089) 32 42 32-61
 www.coe-muenchen.de
 E-Mail:
 Mail@COe-Muenchen.de

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**
 E-Mail:
 Ellinger@Coe-muenchen.de

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 Orientie-

rung 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
 www.coe-bamberg.de
 E-Mail:
 coe.bamberg@t-online.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 Neundettelsau
Tel.: (09874) 689 93 53
Fax: (09874) 13 15

Sparkasse Neundettelsau
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
Neundettelsau, 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 geför-

dert 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**
Fährstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
shw@martin-luther-bund.de

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 gu-

tem Schrifttum in Diasporage-meinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So 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**
Apfelweg 2
71083 Herrenberg-Mönchberg
Tel./Fax: (07032) 734 35
E-Mail: MJ-Lektor@t-online.de

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:

Fährstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
verlag@martin-luther-bund.de

Auslieferung für den
Buchhandel durch:
Freimund-Verlag
Hauptstr. 2

91564 Neundettelsau
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
Fax: (07231) 15 49 62

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) 89 00 13
Fax: (09171) 85 71 14

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)

Acredobank Nürnberg
3 118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e.V.“,
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 689 93 53
Fax: (09874) 13 15
E-Mail:
argediaspora@t-online.de

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**
Etzeestr. 41
22335 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 24)

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:
Stefan **Schlotz**
Sudentenstr. 44a
31224 Peine

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**
Homburgstr. 12
35066 Frankenberg-
Rengershausen
Tel.: (02984) 664

Dekan KR Dr. Rolf **Sauerzapf**
Heerstr. 4
34119 Kassel
Tel.: (0561) 316 46 12
Fax: (0561) 316 46 10

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, gegr. 1857)

Vorsitzender:
Pastor em. Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn
Tel.: (038858) 228 63

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 Salzufen
Tel.: (05222) 610 13
Fax: (05222) 613 03

Sparkasse Bad Salzufen
24 190 (BLZ 494 512 10)

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender und Kassenführer:
Pastor Martin **Frebel**
Hermannstr. 7
49401 Damme
Tel.: (05491) 21 02
Fax: (05491) 97 78 72

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
E-Mail: Ev-Sachsenhagen@privat.kkf.net

Stellvertretender Vorsitzender:
Sup. Hans Wilhelm **Rieke**
Pfarweg 8
31675 Bückeburg
Tel.: (05722) 44 65

Schatzmeisterin:
Angelika **Fehrmann**
Herderstr. 27
31675 Bückeburg

Beisitzer:
Landesbischof
Heinrich **Herrmanns**
Herderstr. 27
31675 Bückeburg
Tel. (05722) 96 00

Sup. i. R. Friedrich **Strottmann**
Landsbergstr. 55
31655 Stadthagen
Tel.: (05721) 48 18

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeburg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender:
Pastor Gunnar **Berg**
Erikaweg 2
25917 Leck
Tel.: (04662) 708 09

2. Vorsitzende:
Pastorin Maike **Bendig**
Krummbogen 64
24113 Kiel
Tel.: (0431) 69 80 58

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Am Markt 22
25541 Brunsbüttel
Tel.: (04852) 63 33

Kassenführerin:
Hanna **Mascoff**
Nifflandring 23
22559 Hamburg
Tel.: (040) 81 28 23

Ehrenvorsitzender:
Pastor i. R. Uwe **Hamann**
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 821 74

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
Kirchstr. 10
71404 Korb i. Remstal
Tel.: (07151) 314 33
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 Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth.Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Uwe **Hamann**
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 821 74

Rechnungsführerin:
Elisabeth **Günther**
Fiefstücken 17
22297 Hamburg
Tel.: (040) 51 66 81

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
11 045 (BLZ 210 602 37)

In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:

Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth.Kirche – Gotteskasten – e. V.

Ehrevorsitzender:
Prof. i. R. Dr. Manfred **Roensch**
Im Rosengärtchen 1
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 253 72

Vorsitzender:
Pastor Volker **Fuhrmann**
Junkerburg 34
26123 Oldenburg
Tel.: (0441) 313 06
Fax: (0441) 384 54 42
E-Mail: v.fuhrman@t-online.de

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 Bernd **Albrecht**
Dorfstr. 1
16909 Jabel
Tel.: (03394) 43 35 63

Pastor Johannes **Forchheim**
Dr.-W.-Külz-Str. 55
15517 Fürstenwalde
Tel./Fax: (03361) 44 66

Pastor Siegfried **Matzke**
Straße der Jugend 62b
02906 Klitten
Tel./Fax: (035895) 504 18

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 **Fönyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47
E-Mail: fonyad@yline.com

Bundesobmannstellvertreter:
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40
Mobil: (+43) (664) 305 36 00

Bundesgeschäftsführer:
Pfr. Gerhard **Hoffleit**
Kainachgasse 37/41/4
1210 Wien
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 292 29 96
Mobil: (+43) (664) 422 43 00
E-Mail: gerhard.hoffleit@xpoint.at

Bundesschatzmeisterin:
Rosalia **Kaltenbacher**
Sevčikgasse 23c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 69 66 70
Mobil: (+43) (676) 741 97 59
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

Stellvertreter:
Amtsdirektor i. R.
Heimo **Sahlender**
Eipeldauerstr. 38/6/3
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 258 14 78
Mobil: (+43) (676) 536 83 31

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 23/10
E-Mail: bischof@okr.evangel.at

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:
Pfr. Mag. Otto **Mezmer**
7501 Siget i.d. Wart
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3352) 333 35
Mobil: (+43) (664) 475 65 35
E-Mail: evab.siget@aon.at

Kärnten:
Pfr. Siegfried **Lewin**
9853 Dornbach
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (4732) 20 85

Niederösterreich:
Pfr. Mag. Pál **Fönyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 869 25 47
E-Mail: fonyad@yline.com

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Niedermayrweg 5a
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (732) 75 06 30-14
Fax: (+43) (732) 75 06 30-16
E-Mail: galter@gmx.net

Salzburg und Tirol:
Pfr. Mag. Bernhard **Groß**
Technikerstr. 50
6020 Innsbruck
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (512) 28 74
E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40
Mobil: (+43) (664) 305 36 00

Wien:

Pfr. Mag. Johann **Pitters**
 Erzherzog-Karl-Str. 145
 1220 Wien
 ÖSTERREICH
 Tel.: (+43) (1) 282 21 40
 Fax: (+43) (1) 282 21 404
 E-Mail:
 evang.donaustadt@utanet.at

Ehrenmitglieder:

Sen. Pfr. i. R.
 Mag. Ekkehard **Lebouton**

Pfr. Mag. Horst **Lieberich**Zollamtsrat i.R. Wilhelm **Müller**Pfr. Mag. Karl-Heinz **Nagl**

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./Fax: (+41) (1) 362 11 62

Vizepräsidentin:

Pfarrerin Renate **Daub**
 Eggasweg 10
 9490 Vaduz
 FÜRSTENTUM
 LIECHTENSTEIN
 Tel./Fax: (+423) 232 25 15

Kassenführer:

Horst **Seifert**
 Eigenwasenstr. 14
 8052 Zürich
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (1) 302 53 22

Schriftführer:

Herbert **Dipner**
 Kirschgartenstr. 15
 4132 Muttenz/Bl.
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (61) 461 07 59

Beisitzer:

Ulla **Böhme**
 Beethovenstr. 36
 3073 Gümligen/BE
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (31) 951 27 93

Marianne **Friedrich**

Bachweg 2
 9445 Rebstein
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (71) 777 17 15

Prof. Dr. Günther **Gassmann**

33, Avenue Adrien Lachenal
 1290 Versoix
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (22) 755 13 58

Henry **Newman**

Grubstr. 1
 5300 Turgi-Wil
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (56) 210 23 53
 Fax: (+41) (56) 210 23 51

Kooptiertes Mitglied:

Brigitte **Fritz**
 Höhenstr. 45
 4125 Riehen/BL
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (61) 601 82 44

Obleute für die Gemeinden:

Basel:
 Herbert **Dipner** (s. o.)

Bern:
 Ulla **Böhme** (s. o.)

Vaduz:

Ingrid **Kobel**
 Gabetschstr. 97
 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./Fax: (04541) 37 57

Präsident:

Präsident i. R.
 Friedrich-Otto **Scharbau**
 Dölfesweg 8
 30659 Hannover
 Tel.: (0511) 647 92 58

Sekretär:

OKR i. R. Sibrand **Siegert**
 Mechower Str. 38
 23909 Bäk bei Ratzeburg
 Tel.: (04541) 841 14

5.

Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle:

Prediger Viktor **Naschilewski**
 Postfach 210
 Am Haintor 13
 37242 Bad Sooden-Allendorf
 Tel.: (05652) 41 35
 Fax: (05652) 62 23
 E-Mail:
 kirch.gem.bsa.ev-@t-online.de

1. Vorsitzender:

Pastor Siegfried **Springer**
 Freiherr-v.-Stein-Str. 1
 37242 Bad Sooden-Allendorf
 Tel.: (05652) 61 84
 E-Mail: lutheris@hotmail.com

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:
Hans **Barth**
12, rue des Cigognes
67330 Neuwiller-les-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+33) 388 70 00 19

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:
Jean **Wendling**
6 allée des Acacias
94170 Le Perreux/Marne
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
E-Mail: agmi@club-internet.fr

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
E-Mail: redentor@chilesat.net
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
Mobil: (+31) 623 25 81 14

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@wxs.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 12

Gymnasialdirektor
Mátyás **Schulek**
József krt. 71–73 III. 43
1085 Budapest
UNGARN
Tel.: (+36) (1) 337 83 71

Vizepräsidenten:

Prof. Dr. Tibor **Fabiny** jun.
Reviczky ut. 58/B
2092 Budakeszi
UNGARN
Tel.: (+36) (23) 45 07 73

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

Bankkonten:
Budapest Bank RT Győr
Nr. 407-337-941-0929

CIB Bank
Central Europe International, Nr.
10700031-25061703-51100005

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@elksant.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@nu.ac.za

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: erwinded@hixnet.co.za
elksant@elksant.co.za

13. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Bischof Reinhard **Keding**
POB 233
Windhoek
NAMIBIA

14. Dr.-Martin-Luther-Gesellschaft in der Tschechischen Republik (Prag)

Büro:

Slovenský evanjelický
augsburského vyznania zbor v
Prahe
Spolocnosť Dr. Martina Luthera
Čajkovského 8
Žižkov
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-Místek
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: +42 (658) 62 22 92
E-Mail:
sceav.frydek@centrum.cz

Anschriften der Autoren

Seine Heiligkeit Aleksij II.,
Patriarch von Moskau
und ganz Rußland
Tschistij pereulok, 5
Moskau-119034
Rußland

Dr. Ulrich Dehn
Evang. Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen
Augustusstraße 80
10117 Berlin

Pfarrer Dr. Hans-Christian Dietrich
Simonring 7 a
13599 Berlin

Professor Dr. Jutta Hausmann
Ráday utca 41.I.19
1092 Budapest
Ungarn

Professor Dr. Kalle Kasemaa
Ülikooli 18
50090 Tartu
Estland

Bischof Dr. Hans Christian Knuth
Plessenstr. 5 a
24837 Schleswig

Dr. Rochus Leonhardt
Zum Gutshaus 1
18195 Tessin

Professor Dr. Ingetraut Ludolph
Schwanenhaus
Holzhofgasse 8-10
01099 Dresden

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen

Pfarrer Dr. Hansgünter Reichelt
Johann-Sebastian-Bach-Straße 9
99326 Stadtilm

Claus-Jürgen Roepke
Landeskirchenamt
Postfach 200751
80007 München

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

Landesbischof Jan Szarek
ul. Miodowa 21
00-246 Warszawa
Polen

Bischof Vladislav Volný
Církevní rada – Rada Koscielna
Na nivách 7
73701 Český Tešín
Tschechien

Pastor Dieter Wackerbarth
Anderter Straße 42
30629 Hannover



Hermann Brandt

In der Spur Gottes

Gesammelte Predigten
zu Mission und Ökumene

160 S., kart., DM 25,-
ISBN 3-87513-124-X

In der Spur Gottes – Predigten von Hermann Brandt, die er im Laufe der letzten Jahre als Universitätsprediger, als Gastprediger in Simbabwe und als Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Erlanger Theologischen Fakultät gehalten hat.

Bunt und facettenreich zeichnet er Bilder der christlichen Botschaft, die unser Leben immer wieder in die Spur Gottes zurückführt und die uns die Weite des Evangeliums ohne Grenzen durch Länder und Zeiten vor Augen hält.

Aus dem Inhalt: *In Ländern und Zeiten – Gott als Einbrecher – Behutsame Mission – Evangelium auf Reisen – Bilder für die Ewigkeit – Offenes Geheimnis – Skandalöser Lohn – Was die Welt auf den Kopf und die Kirche auf die Füße stellt – Mission ohne Missionare – Worauf es ankommt – Zuhause – Frei von allem Durst – Auf dem Weg zur Befreiung – Letzte Zeit – Esoterik für alle.*



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35