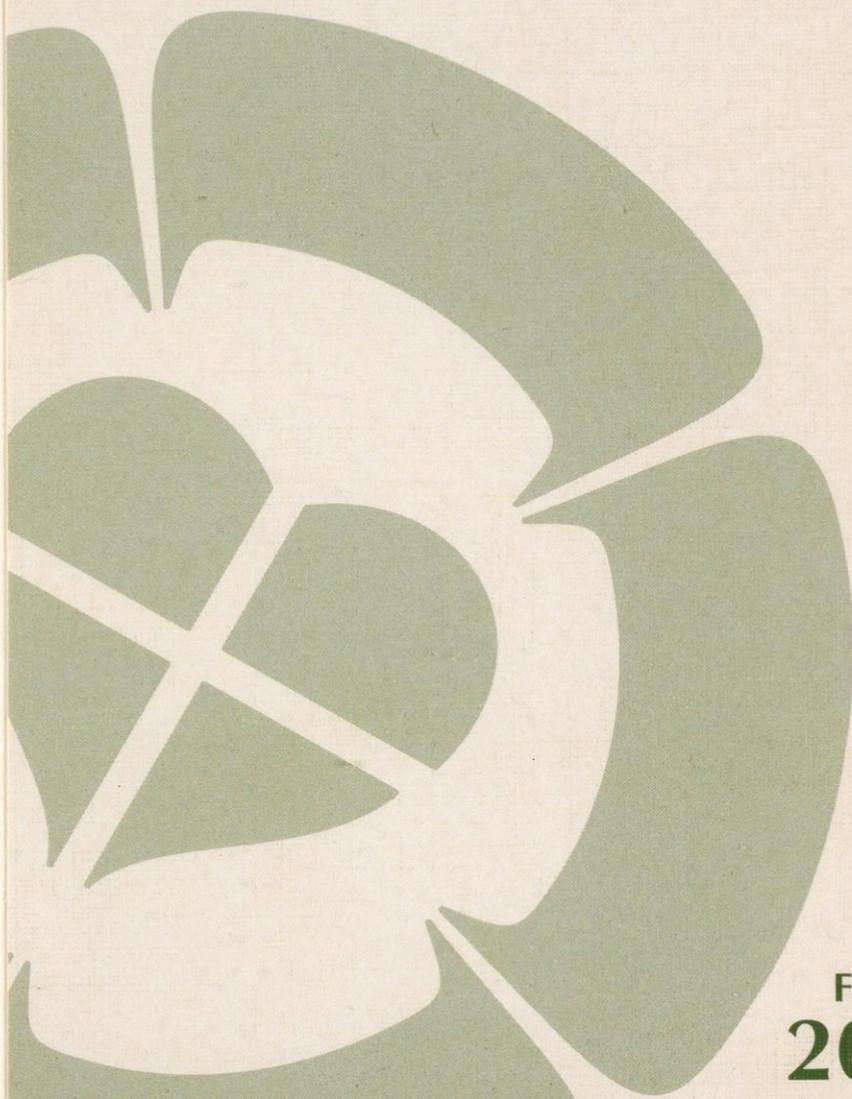


Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes



Folge 50
2003

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2003

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2003

Herausgegeben von Claus-Jürgen Knecke
Begründet von Christian Stoll

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 50 • 2003



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN
2003

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 20 • 2003

Gh 5225^{bb} - 50

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-87513-137-1

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2003

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes

von Claus-Jürgen Roepke

Redaktion: Dr. Rainer Stahl, Erlangen

Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

I Inhalt

Claus-Jürgen Roepke Zum Geleit	7
Edmund Ratz „Ein Mensch sieht, was vor Augen ist, der Herr aber sieht das Herz an.“ (I Samuel 16,7)	11
Zur Jahreslosung für 2003	
Evelin Albrecht Warten und Wachsen unter dem Horizont des Gerichts	13
Bibelarbeit zu Matthäus 13,24–30 und 36–43	
THEOLOGIE	
Günther Gaßmann Grundelemente lutherischer Identität als verbindendes und verpflichtendes Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft	23
Robin E. Ressler Religiöse Erziehung als Ort für Naturwissenschaft und Religion	37
Hans-Jürgen Ruppert Das Unendliche im Endlichen	49
Religion, Philosophie und Naturwissenschaft bei Pavel Florenskij	
Hans Schwarz Glaube und Wissen in einer naturwissenschaftlich-technischen Welt: Gegensatz oder notwendige Ergänzung?	95
Joachim Track Das Kirchenverständnis in der lutherischen Tradition	107

DIASPORA

Zsolt Giczi Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn und die Revolution von 1956	137
--	-----

Karol Karski Die Christlich-Theologische Akademie in Warschau	161
--	-----

ÖKUMENE

Claus-Jürgen Roepke Ökumene-Erklärungen der drei großen Kirchen im Jahr 2000	169
Ein kritischer Vergleich	

Rudolf Keller Aspekte aus der Geschichte der „Lutherischen Kirche – Missouri Synode“	187
--	-----

Rainer Stahl Lutherische Kirchen in Nordamerika	212
Einige Zusatzinformationen	

Werner Klän Zur Osteuropa-Politik der SELK	215
---	-----

Rainer Stahl/Frank Thiel Register „Lutherische Kirche in der Welt“ Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes	235
Folgen [1]–50. 1946–2003	

Gliederung des Martin-Luther-Bundes	275
Anschriften der Autoren	287

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

„Wir beabsichtigen weder Opposition noch Demonstration zu machen noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewissen genügen und den bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung tun.“ Mit diesen heute etwas bieder anmutenden Worten riefen 1853 einige lutherische Theologen im Hannoverschen zur Gründung des „Gotteskasten“ auf. Ziel des Vereins sollten „der Bau und die Pflege der evangelisch-lutherischen Kirche in der Zerstreung im In- und Auslande“ sein.

Zum Reformationsfest 2003 wird der Martin-Luther-Bund Hannover alle Freunde und Förderer der Diaspora-Arbeit unserer lutherischen Kirche in die niedersächsische Landeshauptstadt einladen. Ein 150jähriges Jubiläum darf gefeiert werden! Ausschlaggebende Motive bei der Vereinsgründung waren seinerzeit das erwachende kirchlich-konfessionelle Bewußtsein innerhalb der lutherischen Erweckungsbewegung und die offenkundige seelsorgerliche Not deutscher Auswanderer vor allem in Nordamerika. Der Vereinsgründung in Hannover folgten bald ähnliche Initiativen in fast allen lutherischen Landeskirchen und in den lutherischen Freikirchen. 1932 kam es zum Zusammenschluß im Martin-Luther-Bund.

Ähnlich wie das früher entstandene Gustav-Adolf-Werk mußte sich auch der Martin-Luther-Bund in seiner 150jährigen Geschichte immer wieder neuen Herausforderungen stellen. So verschoben sich die regionalen Schwerpunkte – von Nordamerika nach Brasilien und Australien, später und bis heute nach Osteuropa. Neue Tätigkeitsfelder wurden aufgebaut: das Sendschriftenhilfswerk etwa – hinter dessen unattraktivem Namen sich eine höchst effektiv arbeitende Literaturagentur für lutherische Christen, Kirchen und Hochschulen rund um den Globus verbirgt. Mit seinen 13 deutschen und zahlreichen ausländischen Mitgliedsvereinen und den angeschlossenen Werken stellt der Martin-Luther-Bund heute ein internationales Netzwerk geistlichen Austausches und praktischer Hilfe in der Familie der lutherischen Kirchen dar. Das Jubiläum ist zunächst Anlaß, sich dankbar des Einsatzes

der Gründergeneration zu erinnern. Es enthält aber auch die Zumutung, möglichen Fehlentwicklungen – etwa nach 1933 – sorgfältig nachzugehen. Und schließlich ist das Jubiläum als Chance zu nutzen, im Forum des neuen, erweiterten Europa die Stimme des Luthertums vom Baltikum bis nach Südosteuropa zu verstärken.

Aus seinen Anfängen hat der Martin-Luther-Bund drei Verpflichtungen übernommen. Er hat sich – zum ersten – nie nur als zwischenkirchliche Hilfsagentur verstanden, sondern legt Wert auf seine geistlich-theologische Fundierung in der Heiligen Schrift und im Bekenntnis der lutherischen Kirche. Darum die theologischen Tagungen, die in einer ganzen Reihe von Beiträgen auch in diesen Jahrbuch wieder ihren Niederschlag gefunden haben. „Wer oder was ist lutherisch? Lutherische Identität im Spannungsfeld zwischen Entschiedenheit, Vielfalt und Beliebigkeit“ lautete das Thema der Bad Segeberger Tagung im Januar 2002. Die Ausführungen von Günther Gaßmann und Joachim Track dürften in der neuen Diskussion um eine Strukturreform der EKD noch an Gewicht gewonnen haben. Zwar wollte das lutherische Mitglied des Rates der EKD, Dr. Eckhart von Vietinghoff, das lutherische Bekenntnis nicht tangiert wissen, als er ebenfalls zur Jahreswende 2001/2002 seine diesbezüglichen Vorschläge präsentierte. Doch spätestens die partiell saloppe Diskussion auf der EKD-Synode im November 2002 machte deutlich, daß das deutsche Luthertum sehr wohl Veranlassung hat, über seine Identität – und dessen Gestalt! – selbstbewußt und werbend zugleich nachzudenken. Der Martin-Luther-Bund – in seinem Ursprung bestimmt kein Kind der Union – wird auch heute gegen Bekenntnisbeliebigkeit und Bekenntnisnivellierung und für die Identität des Luthertums in seinem Bekenntnis eintreten.

Der Martin-Luther-Bund versteht – zum zweiten – auch in einer veränderten Situation unter „Handreichung“ nicht in erster Linie die Förderung sozialer Projekte, sondern die Unterstützung des Gemeindeaufbaus in den ihm verbundenen lutherischen Kirchen. Das zeigt z. B. auch die „Diasporagabe“, zu der wir jährlich aufrufen: Im Jahr 2001 war sie für die evangelische Gemeinde in Odessa/Ukraine bestimmt, im Jahr 2002 für die religiöse Bildungs- und Schularbeit der beiden lutherischen Kirchen in Rumänien.

Und schließlich weiß sich der Martin-Luther-Bund von seinen Ursprüngen her dazu verpflichtet, die besondere Gemeinschaft mit der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) sorgfältig zu bewahren. Der „Preis“ für den Beitritt der lutherischen Landeskirchen zur EKD und später zur „Leuener Konkordie“ war bekanntlich das Zerbrechen der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den lutherischen Freikirchen bzw. der SELK. Die Arbeitsverbindung in der Verantwortung für die lutherische

Diaspora wurde freilich bewahrt, und so unterstützt der „Gotteskasten“ der SELK nach wie vor die Arbeit im Theologenheim in Erlangen.

Der Beitrag von Werner Klän, Professor an der Theologischen Hochschule der SELK in Oberursel und 2. Vorsitzender des „Gotteskasten“, in diesem Jahrbuch ist ein Beispiel dieser Verbundenheit in einem manchmal gewiß nicht spannungsfreien innerlutherischen Dialog. Er verdient Beachtung, nicht nur weil es sich um einen kenntnisreichen Insider-Bericht zur Osteuropa-Policy der SELK handelt. Es werden hier sonst nicht zugängliche Quellen ausgewertet und bisher weithin unbekannte Dokumente erschlossen. Klän zeichnet aus eigener Kenntnis auch ein sehr differenziertes Bild von den Beziehungen der SELK zu den verschiedenen lutherischen Kirchen im osteuropäischen Raum. Und er verschweigt keineswegs, daß die osteuropäischen Strategien der Missouri-Kirche und einiger ihrer Institutionen auch für die SELK-Partner „kaum als einheitlich und in sich konsistent – auch hinsichtlich ihrer finanziellen Implikationen – wahrzunehmen“ sind. Kläns Beitrag kann durchaus auch als ein weiterer Beitrag zur Thematik der Bad Segeberger Tagung „Wer oder was ist lutherisch?“ gelesen werden.

Ich grüße alle Freunde und Förderer der lutherischen Diaspora-Arbeit mit dieser 50. Folge des Jahrbuches aus Anlaß des 150. Jubiläums des Martin-Luther-Bundes. Mit dem Dank für alle Begleitung und Unterstützung verbinde ich den Wunsch: Ad multos annos! Auf viele weitere Jahre!

Erlangen, München,
am Vorabend des 1. Advent 2002

Dr. h. c. Claus-Jürgen Roepke
Präsident des Martin-Luther-Bundes

Edmund
Ratz

„Ein Mensch sieht,
was vor Augen ist,
der Herr aber sieht das Herz an.“
(I Samuel 16,7)

// Zur Jahreslosung für 2003

Die Losung des Jahres 2003 findet sich in dem biblischen Bericht über eine entscheidende Phase in der Geschichte des Volkes Israel.

Unerwartete und weitreichende Entscheidungen waren gefallen. Samuel hatte zu seiner eigenen Überraschung aus den Söhnen des Isai den jüngsten zum künftigen König über Israel ausgewählt. Samuel selbst hatte damit nicht gerechnet. Wenn es nach seinem Urteil gegangen wäre, dann wäre ein anderer König geworden als dieser jüngste Sohn.

Der Erwählte – David – war als Hirtenjunge unterwegs gewesen Und nun musste Samuel ihn zum König salben.

Das Alte Testament schildert sehr lebendig und einfühlsam die Geschichte dieses bedeutendsten Königs von Israel. Seinen Aufstieg, seine Siege, auch sein Versagen und sein sündhaftes Verhalten. Daneben geht er in die Geschichte der Bibel als der Verfasser vieler Psalmen ein.

Beispielhaft sind im Rückblick des biblischen Berichtes nicht seine Taten und Verhaltensweisen, sondern seine Bereitschaft zur Umkehr, zur Buße nach schwerem Fehlverhalten. Er ist bereit, Gottes Stimme zu hören, auch wenn sie kritisch ist im Blick auf seine Lebensführung. So wird immer wieder ein neuer Anfang möglich.

Für die Bibel ist das wesentlich für die Wahrheit über einen Menschen. Es kommt schließlich nicht darauf an, wie ein Mensch auf andere wirkt, welchen Eindruck er auf andere macht, sondern wie er in seinem Innersten, in seinem Herzen ist.

Hinter der Geschichte von der Erwählung Davids steht auch eine resignative Erkenntnis. Wir Menschen sind nicht in der Lage, zu erkennen, wie es

wirklich um uns steht. Das Kirchenlied drückt es so aus: „Unser Wissen und Verstand ist mit Finsternis umhüllet ...“ (EG 161,2).

Damit ist der Weg zur rechten Erkenntnis vorgezeichnet. Die Bitte um Gottes Geist ist erforderlich, wenn wir die Wahrheit über uns selbst und über andere erstreben.

Die Bereitschaft zu einem Leben nach den Grundsätzen unserer Losung kann auch verbinden. Wir sind uns bewusst, dass unsere Urteile und unsere Einsichten nicht ewig gültig sind. Wir sehen ein, dass wir immer wieder über andere und über uns selbst zu falschen Einschätzungen kommen. Das kann helfen, einander mit Nachsicht und Barmherzigkeit zu begegnen.

Diese Eigenschaft ist im Bereich der Diasporaarbeit unverzichtbar. Denn die Lebensverhältnisse und die Einstellungen sind häufig von unseren eigenen verschieden. Dennoch ist die Gemeinschaft über Grenzen möglich und nötig. In unseren Ländern im Bereich des ehemaligen Kommunismus mussten die Menschen über mehrere Generationen in anderen Denkweisen und Verhältnissen leben. Wie häufig geschieht es, dass wir falsche Urteile fällen. Da gilt es, die Brücke des gemeinsamen Glaubens zu festigen, weil wir darauf vertrauen, dass Gott, der das Herz ansieht, selber uns verbindet.

Evelin
Albrecht

Warten und Wachsen unter dem Horizont des Gerichts

// (Bibelarbeit zu Matthäus 13,24–30 und 36–43¹)

Er legte ihnen ein anderes Gleichnis vor und sprach: Das Himmelreich gleicht einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säte. Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut zwischen den Weizen und ging davon. Als nun die Saat wuchs und Frucht brachte, da fand sich auch das Unkraut. Da traten die Knechte zu dem Hausvater und sprachen: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher hat er denn das Unkraut? Er sprach zu ihnen: Das hat ein Feind getan. Da sprachen die Knechte: Willst du denn, daß wir hingehen und es ausjäten? Er sprach: Nein! damit ihr nicht zugleich den Weizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet. Laßt beides miteinander wachsen bis zur Ernte; und um die Erntezeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, damit man es verbrenne; aber den Weizen sammelt mir in meine Scheune.

Matthäus 13,24–30

Da ließ Jesus das Volk gehen und kam heim. Und seine Jünger traten zu ihm und sprachen: Deute uns das Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker. Er antwortete und sprach zu ihnen: Der Menschensohn ist's, der den guten Samen sät. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder des Bösen. Der Feind, der es sät, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel. Wie man nun das Unkraut ausjätet und mit Feuer verbrennt, so wird's auch

1 Gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segberg am 24. Januar 2002.

am Ende der Welt gehen. Der Menschensohn wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alles, was zum Abfall verführt, und die da Unrecht tun, und werden sie in den Feuerofen werfen; da wird Heulen und Zähneklappern sein. Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, der höre!

Matthäus 13,36–43

Die Kirche als *corpus permixtum* ist Thema dieses Textes. Die Tatsache, daß es die reine, vollkommene Kirche in der Welt nicht gibt. Die Tatsache, daß – wie Martin Luther es zu dem Text einleitend sagt – „die Kinder der Bosheit sich unter den Kindern des Reichs und rechten Christen finden ... Denn die Gedanken, alles Volk, das das Evangelium hört, müsse so rein sein wie die Lehre des Evangeliums, muß man sich aus dem Herzen schlagen. Denn viele hören das Evangelium und nehmen's an – und sind und bleiben doch unrein.“ Und an anderer Stelle vergleicht Martin Luther die Kirche mit einem Menschen, der seinen Leib – „den unflätigen Sack“ – nun einmal haben müsse. „Kirche gibt es nur verborgen unter dem großen Haufen ... der Gottlosen“, heißt es in der Apologie zur CA VII.² Und auch Martin Butzer betont: „In der Kirche werden immer Böse und Heuchler mit guten und wahren Christen vermischt sein.“³ Nicht nur in der Zeit der Reformation, auch später noch diente dieses Gleichnis aus Matthäus 13 und die Erläuterung, die ihm noch im gleichen Kapitel gegeben wird, zur Darstellung dieser Sicht der Kirche. Dabei lassen sich über diese allgemeinen Grundsätze hinaus noch eine ganze Reihe von weiteren bedenkenswerten Zügen des Verständnisses von der Kirche bei Matthäus herausfinden, die bis heute hin – immer wieder auf die jeweilige Zeit bezogen – wichtig werden.

I.

Der erste Abschnitt, das Gleichnis selbst, stammt aus dem Sondergut des Matthäus und geht wohl auf Jesu Reich-Gottes-Verkündigung selbst zurück. Matthäus fügt es in sein Gleichniskapitel an der Stelle ein, an der in Markus 4,26–29 das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat steht. Dabei ist gerade

2 BSELK I, 238, 29–30.

3 Zitiert nach U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, S. 344f.

die Akzentverschiebung durch die Vermischung des guten Saatgutes mit Unkrautsamen eine Auffälligkeit, die nur bei Matthäus zu finden ist. Daraus wird schon deutlich, wie wichtig dem Matthäus das Problem des Bösen (oder: der Bösen) in der Kirche war. Bei Matthäus liegt ein wesentliches Grundinteresse darin, das „Tun des Willens Gottes“ hervorzuheben als missionarische Aufgabe wie auch als Grundaufgabe jedes Christen, vgl. 12,50: „Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ u. ö. Darum ist für ihn das Markus-Gleichnis eher auszulassen als das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das auch die Möglichkeit des Versagens der Berufenen in Betracht zieht. Ähnliche Gleichnisse finden sich noch in Matthäus 18 mit dem unbarmherzigen Knecht, bei seiner Darstellung der königlichen Hochzeit in Matthäus 22 oder bei dem Gleichnis von den klugen und törichten Brautjungfern. Es gibt ein Versagen gegenüber dem Anspruch Gottes! Auch bei denen, die meinen dazuzugehören und Gottes Zuwendung auch selbstverständlich erwarten zu können. Alle die genannten Gleichnisse – manche Ausleger vermuten, daß sie einmal als eine Sondersammlung im Umlauf waren – handeln von Menschen, die ihrer Berufung nicht entsprochen haben; sie zielen darauf, zu erinnern und mahnend darauf aufmerksam zu machen, daß über dieses Verhalten das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

So ist es überaus bezeichnend, daß schon in der Einleitung zu dem Gleichnis V. 24a angespielt wird auf Mose, der dem Volk Israel das Gesetz am Sinai vorgelegt hat, in dem es heißt: „Er legte ihnen ein anderes Gleichnis vor“. Das Gleichnis beginnt dann mit der für Matthäus typischen Wendung „Das Himmelreich ist gleich ...“. Es geht um das gegenwärtige Kommen des Reiches Gottes, das in der Person Jesu, seinem Verkündigen und Wirken, schon da ist und anbricht. „Nach der allen jüdischen Richtungen gemeinamen Erwartung, auch nach Johannes dem Täufer und der atl. Prophetie, kommt Gottes Herrschaft durch die große Scheidung“ – von Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten, Frommen und Sündern. „Der, der Gottes Herrschaft bringt, gleicht dem Bauern, der die Spreu vom Weizen trennt. An Jesu Wirken ist nichts von dieser Scheidung wahrzunehmen. Selbst in seinem Jüngerkreis ist noch der Versucher am Werk.“ Und er verdammt nicht die Sünder, sondern setzt sich mit ihnen an einen Tisch. „Das Gleichnis zeigt: Gottes Reich kommt durch das Säen und durch das Sammeln, die notwendige Scheidung wird erst später folgen.“⁴

4 L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments 1, UTB 850, Göttingen³1985, S. 116.

Der Abschnitt V. 24–30 ist gegliedert in drei kleine Szenen: V. 24–26 erläutert, wie das Ineinander von Weizen und Unkraut zustande gekommen ist: Der Hausherr hatte guten Samen aussäen lassen, aber sein Feind streute heimlich in der Nacht Samen des giftigen Tollkorn unter den Weizensamen. Zizánia heißt „Taumellolch“ und ist eine im ganzen Orient verbreitete bekannte Pflanze, die als Entartung oder als eine verhexte Form des Weizens angesehen wird.⁵ Beim Aufwachsen sieht er dem Weizen sehr ähnlich; erst die schwarzen Früchte dieses Unkrauts lassen ihn von den Weizenkörnern unterscheiden.⁶

V. 26: Im Fruchttragen wird das Unkraut entdeckt. Wir hören mit, was bei Matthäus am Ende der Bergpredigt und öfter hervorgehoben wird: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen (7,16.20), d. h. am Tun des Willens Gottes.

In der zweiten Szene V. 27–30a wird dann dargestellt, wie die Knechte auf den Lolch reagieren und wie nach menschlichen Maßstäben unverständlich der Hausherr antwortet. Der Bauer, der vorher gesät hat, ist jetzt der Hausvater – eine neue Beziehung zu den Knechten wie zu der Ernte deutet sich an. Die doppelte Frage der Knechte zeigt das Unbegreifliche, das Überraschende: Es ist ihnen unbegreiflich, daß das Böse schon vorhanden war und jetzt erst sichtbar wird. Der Hausherr antwortet gelassen: „Ein Feind hat das getan“. Die Anrede „Kyrie“ macht deutlich, wer der „Herr“, der Hausherr ist: Gott! Auf ihn bezogen (an anderen Stellen auf Christus bezogen) gilt dies als Ehrentitel. Der Feind ist guter alter jüdischer Tradition entsprechend der Teufel, bezeichnenderweise auf der menschlichen Ebene gesucht, denn die griechische Wendung heißt wörtlich „ein feindlicher Mensch“ – der Teufel hat bei all seiner Gegnerschaft gegen Gott doch nicht dessen Ebene, ist kein gleichwertiger Partner. Aber er gefährdet die Seinen! Wie Luther mit dem bekannten Wort deutlich macht, daß überall, wo Gott am Werk ist, auch der Widersacher nicht schläft: „Es bleibt dabei: Wo Gott eine feine, reine Kirche anrichtet, da baut alsbald der Teufel eine Kapelle daneben“⁷. Eine Kapelle, die wirkt, als sei sie zur Ehre Gottes gebaut – die in Wirklichkeit aber die widergöttliche Macht in sich hat. Luther hat mit diesem Vergleich gut getroffen, wie Schein und Sein auch bei der Kirche auseinanderfallen können.

5 U. Luz (wie Anm. 3), S. 324.

6 R. Schnackenburg, Matthäusevangelium I, Würzburg 1985, S. 123.

7 Zitiert nach E. Mühlhaupt, Luthers Evangelienauslegung, Bd. 2, Göttingen 1939, S. 472.

Bei Matthäus heißt es: „Seht euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe“ (7,15). Also: Mißtrauen in der Kirche – gegen einzelne Gruppen? Gegen Kritiker, gegen Unbequeme? Gegen solche, die nicht ins Bild der Frommen – der Knechte im Gleichnis nach jüdischer Auslegungstradition – passen? Mißtrauen gegen jeden, gegeneinander? Dazu ruft das Gleichnis sicher nicht auf. Eher zur selbstkritischen Anfrage, wie bedingungslos rein und klar die Kirche eine Kirche zur Ehre Gottes ist. Keinesfalls kann es darum gehen, wie diese Verse häufig mißverstanden werden, bestimmte Gruppen innerhalb oder außerhalb der Kirche mit dem Weizen oder dem Unkraut zu identifizieren. Oder sich selbstgerecht als die gewollte, von Gott gewollte, rechte, reine Kirche, dem Weizen vergleichbar, zu verstehen und andere kirchliche Gruppen als Unkraut zu bekämpfen. Das hat es in der Geschichte alles gegeben – und gibt es immer wieder. Aber in falscher Weise unter Berufung auf dieses Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

Eilfertig sind die Knechte, die Frommen, dabei, das Unkraut auszureißen – sie wollen die Entscheidung und die Trennung. Aber sie fragen wenigstens: Insofern erweisen sie sich doch tatsächlich als fromm, auf Gottes Willen achtend: „Willst du, daß wir hingehen und es ausjäten“? Ähnlich wie Petrus in der Verklärungsgeschichte, dem Evangelium dieser Woche, fragte: „Willst du, so wollen wir hier drei Hütten bauen ...“ (17,4). Nach Gottes Willen wird gefragt – aber was er wollen soll, wird auch gleich mitgesagt. Anders als es bei Jesus in Gethsemane klingt: „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“ (Mk 14,36; Mt 26,39). Allein in dieser kleinen Frage der Knechte, die die erwartete Antwort schon enthält, zeigt sich, wie leicht man auch in der scheinbaren Frage nach Gottes Willen schon die Antwort zu wissen meint, nach eigener Vorstellung gestaltet und damit nicht mehr wirklich offen ist gegenüber dem Willen Gottes. Auch in der Kirche heute weiß man oft *zu* genau, wie etwas zu gehen hat, wird nach scheinbar sachlichen Gesichtspunkten entschieden, die aber doch eher von den Bedingungen der Welt gestaltet sind, des allgemeinen Verhaltens und der üblichen Gepflogenheiten; dessen, was „man“ tut, die „Weltmacht man“. Das mit der alten reformatorischen Formel simul iustus et peccator (gerecht und Sünder zugleich) Gemeinte kommt oft gerade zum Tragen, wenn es um die sachlich so einleuchtenden Entscheidungen geht – auch in der Kirche.

Der Wille Gottes sieht anders aus. Hier gilt der Maßstab der Geduld. Hier wird selbst die Verflochtenheit von Weizen und Unkraut noch zur Chance. Wenn auch nicht für immer. Aber eine Zeit des Wartens und die Ermöglichung der klaren Trennung wird in Aussicht gestellt. „Entscheidend ist das Nein des Herrn gegenüber dem Eifer der Knechte, das Unkraut

auszureißen“⁸. Bei der engen Verflechtung der Wurzeln würde mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerissen. Der Hauptton der Parabel liegt auf der Mahnung des Herrn „Laßt beides miteinander bis zur Ernte wachsen!“ Helmut Gollwitzer hat das einmal sehr eindrucksvoll ausgedrückt: „Gott steht gegen das Böse ... Er läßt dem Bösen Zeit, aber nicht die Ewigkeit!“⁹

Der dritte kleine Abschnitt – V. 30 b – beschreibt dann die Ernte selbst. Sie entspricht der Gerichtspredigt und Ankündigung Johannes des Täufers (3,12). Auch da ist vom Verbrennen der Spreu und dem Sammeln des Weizens in die Scheune die Rede – allerdings in umgekehrter Reihenfolge: Hier wird der positive Ausblick am Schluß betont.

Bezieht man dieses kleine Gleichnis auf das Wirken und Verhalten Jesu, gewinnt es noch eine besondere Aussage: Das Aussäen des Samens ist auch in anderen Gleichnissen ein Bild für Jesu Verkündigung der nahen Gottesherrschaft; und die Ernte für das bevorstehende Weltgericht (vgl. den schon genannten Bezug zu Johannes dem Täufer oder auch zu Offenbarung 14,15: „Und ein anderer Engel kam aus dem Tempel und rief dem, der auf der Wolke saß, mit großer Stimme zu: Setze deine Sichel an und ernte; denn die Zeit zu ernten, ist gekommen, denn die Ernte der Erde ist reif geworden“).

Das Gleichnis ist hier an das Volk gerichtet. Jesus grenzt sich damit von der Praxis der Pharisäer, der Zeloten und auch der Qumranleute ab. Sie bildeten jeweils eine Sondergruppe der Frommen und wollten so das Kommen der Gottesherrschaft fördern. Das Gleichnis enthält die Mahnung, nicht das letzte Urteil, das dem Herrn im Endgericht zusteht, vorwegzunehmen. Insofern entspricht es der Warnung vor dem zu schnellen Urteilen und Verurteilen in der Bergpredigt (7,1–5). Jesu eigenes Verhalten den Zöllnern und Sündern gegenüber macht deutlich, daß die Zeit des Wartens auf das Weltgericht doch eine gefüllte Zeit ist: Es geht hier um das Heil für die Kirche, um Rettung oder Verdammnis. Es geht darum, nicht argwöhnisch einander zu beobachten, wer den rechten Glauben hat, wer das Evangelium reiner verkündigt, sondern um das Wachsenlassen – „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (7,15) –, auch das setzt ja das Wachsen voraus. Aber nicht wir, sondern Gott ist es, der wachsen läßt. Dabei wird noch einmal betont: „Das Nebeneinander von Guten und Bösen ist noch nicht das Endstadium, und das Nein zur Scheidung in der Gegenwart ist kein Ja zur Sünde, sondern eher ein Hinweis auf den, der gekommen ist, den Kampf gegen das Böse durch die Hingabe seines Lebens für die Sünder zu einem

8 E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, S. 198.

9 H. Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang, München 1970, S. 378.

heilvollen Ende zu führen. Die Parabel ist eine eindrucksvolle Rechtfertigung des offenen Heilsangebotes Jesu an alle unter gleichzeitiger Betonung der Gewißheit der gerechten Scheidung von Guten und Bösen im Gericht.“¹⁰

Indem der Evangelist Matthäus an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen noch die zwei kleinen Gleichnisse vom Senfkorn (13,31.32) und vom Sauerteig (13,33) anfügt, ehe er zu der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut kommt, betont er diese gottgegebene Chance zum Wachsen – hier allerdings nicht auf die Zeit bezogen, sondern auf die Größe bzw. die Menge, auf die Wirkung und damit die Bedeutung für die Welt, das Frucht-Bringen.

II.

Für die Deutung des Gleichnisses in V. 36–43 ist es nun wichtig zu beobachten, wie gleichsam ein Szenenwechsel vollzogen wird: Der Ortswechsel und der Wechsel der Adressaten werden hier wichtig. War das Gleichnis nach 13,1 dem Volk am See Genezareth erzählt, geht Jesus nun wieder nach V. 36a ins Haus und spricht mit seinen Jüngern über dieses Gleichnis. Der Evangelist Matthäus gestaltete diesen Rahmen für die Deutung offensichtlich mit voller Absicht: Jesus ist hier, wie besonders in 23,8.10, der Lehrer, der seine Schüler belehrt. Jüngerschaft bedeutet damit, immer wieder Hingeführtwerden auf das, was Jesus mit seinem Lehren und Wirken bringt, bedeutet „Schule“ bei Jesus – Unterricht *und* Lebensschule“¹¹. Das Haus, in dem er mit seinen Jüngern ist, mag dabei zum Symbol geworden sein für den inneren Bereich der Gemeinde gegenüber dem, was „draußen“ ist (12,46ff macht diese Unterscheidung deutlich im Blick auf die leibliche Familie Jesu). Die Deutung, die dann von Jesus gegeben wird, klärt nicht jeden einzelnen Zug des vorher erzählten Gleichnisses, sondern wählt aus und stellt die Beziehung her zu seinem Wirken und seiner Reich-Gottes-Verkündigung. Dieses wird in V. 37 als Wirken des Menschensohnes beschrieben. Dieser Begriff ist zu einem Titel für Jesus als dem Christus geworden: Der Menschensohntitel umschließt das Ganze des Wirkens Jesu und damit auch das nachösterliche Wirken des Auferstandenen. Sein Reich – V. 41 – ist eben die Situation der Gemeinde in der gegenwärtigen Zeit: Gute und Böse sind in den eigenen Reihen, wie es in 5,45 heißt: „Er läßt seine Sonne

10 B. Lang, in: Neue Calwer Predigthilfen 1 A, Stuttgart 1978, S. 147.

11 U. Luz (wie Anm. 3), S. 339.

aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Unge-rechte“. Das „Reich des Vaters“ (V. 43) wird erst durch das Gericht herge-stellt, das vollendete Gottesreich. Christi Wirken ist es, guten Samen zu säen – in sein Reich zu rufen. Dieses ist aber nicht mit dem Acker identisch. V. 38 sagt sehr deutlich: Der Acker ist die Welt. Der Menschensohn richtet sein Reich auf in der Welt. Und die Jünger sind die, die in 5,14 als Licht der Welt berufen und beauftragt sind, in der Welt zu wirken *für* die Welt im Sinne des sog. Missionsbefehles in 28,18: „Gehet hin in alle Welt ...“ Der gute Same sind sie in ihrer Funktion für die Welt, ihr Handeln und Wirken im Auftrag des Menschensohnes. „Kirche gibt es nach Matthäus immer nur im Auftrag an die Welt.“¹²

Der Ausdruck „die Söhne des Reichs“ erinnert an 8,12: Dort waren damit die Israeliten gemeint. Hier ist (inhaltlich) offen, wer die „Söhne des Reichs“ sein werden. Das Matthäusevangelium erzählt immer wieder, wie anstelle der Israeliten die *ethné*, die Völker, die Heiden, die Früchte bringen, z. B. 21,43 u. ö., wie sie zu „Söhnen des Reichs“ werden¹³ – also nicht unbedingt die, die meinen, von ihrer Herkunft und Prägung prädestiniert zu sein für das Reich Christi.

Die Söhne des Bösen sind die, die das Wirken, die Durchsetzung des Werkes des Menschensohnes stören. Sie gehören zum Teufel, dem Feind Gottes, wie es in der Versuchungsgeschichte deutlich wird – die Betonung macht deutlich, sie sind Söhne eines anderen, nicht nur ihrer Gesinnung nach von bösen Gedanken beherrscht.

Die Ernte ist das „Ende der Welt“, griechisch der Zeit der Welt, ein besonders bei Matthäus häufiger Ausdruck, der auf jüdische Formulierungen zurückgeht, vgl. 13,49; 24,3; 28,20. Die Engel spielen schon für das eschatologische Geschehen in der Sicht der urchristlichen Tradition eine Rolle – sie werden von Matthäus in das Bild der Ernte einbezogen, nämlich als Vollstrecker des Gerichts. Sie sind es, die ihm dienen in der Versuchungsgeschichte, nachdem er allen Versuchungen des Teufels widerstanden hatte (4,11). Und in 24,31 heißt es: „Er wird seine Engel senden mit hellen Posaunen, und sie werden seine Auserwählten sammeln von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zum anderen.“ Dort ist es also die Sammlung der Auserwählten, hier die Vernichtung der Bösen. Eine Aufgabe der Engel, die sicher im heute allgemein zu beobachtenden Engel-Boom neu gewichtet werden muß – es geht nicht nur um Schutzengel oder niedliche,

12 Ebd.

13 U. Luz, a. a. O., S. 340.

harmlose Engelchen, sondern sie haben eine Gerichtsfunktion, sie üben das Gericht aus im Dienste des Christus. – Dabei ist es die *Praxis*, das Tun und Verhalten, das zur Ausrottung führt. V. 41: „Alles, was zum Abfall verführt und die da Unrecht tun“. Sie werden – so sagt es die sog. kleine Apokalypse in V. 40–43 – wie das Unkraut vernichtet. Die Frage ist, was denn die *skándala* sind, die Verfehlungen – wie schon in Zephania 1,3 wird auch sonst in der Bibel der Ausdruck immer auf Sachen, nicht auf Menschen bezogen. In 18,6f warnt Matthäus vor der Verführung der Kleinen und stellt sie unter sein „Wehe“. An diesem Ausdruck wird deutlich, wie sehr Matthäus von der Gemeinde und den Gefahren her denkt, denen sie ausgesetzt ist. Die Kirche ist nicht ein ausgegrenzter Raum in der Welt, sondern sie lebt und wirkt in der Welt und ist von daher auch den Gefährdungen durch die Welt ausgesetzt. Ziel ist, daß durch ihr Wirken und Handeln in der Welt sie zu dem wird, was sie sein soll, nämlich eine Gemeinschaft von „Gerechten, die einst leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich“, ein Bildwort, das schon im Alten Testament auf das Endgericht bezogen ist, z. B. Dan 12,3 u. ö.

Das „Reich des Vaters“ ist das, was wir mit dem Vaterunser erbitten: „Dein Reich komme“, das durch das gegenwärtige Reich des Menschensohnes schon vorgebildet ist: Indem der Menschensohn die Gerechten in das Reich des Vaters aufnimmt (vgl. 25,34), vollendet er damit seine Sendung.

Die Kirche ist nach diesem Gleichnis und auch sonst bei Matthäus in der Welt und Teil der Welt. „Sichtbar und unterscheidbar“, so formuliert es Jürgen Roloff, „wird sie allein durch ihre Vollmacht und ihren Auftrag“¹⁴. Kirche ist da, wo sie sichtbar wird durch ihre Funktion in der Welt. Aber sie kann sich selbst nicht von ihrer Sichtbarkeit, von ihren Werken und Aktivitäten her definieren und beschreiben, und schon gar nicht rechtfertigen, wie 7,22 ausdrücklich sagt. Der Gerichtsgedanke schlägt ihr „jede Möglichkeit, ihr Kirche-Sein selbst zu beurteilen, aus der Hand“¹⁵. Um so wichtiger mag es sein, diesen Gerichtsgedanken auch heute neu zur Geltung zu bringen in Verkündigung und Gespräch. Allzu lange haben wir schon zurückgeschreckt vor Gerichtspredigten und damit das Evangelium verharmlost, haben den Hinweis auf das Gericht, die Möglichkeit zur Selbstkritik, zur Hoffnung durch Christus, als zugehörig zum Wachsen auf Christus hin denen überlassen, die das Drohen und Angstmachen vor dem Gericht in den Vordergrund stellten. Nicht um die Herstellung einer Gruppe von perfekten Frommen

14 J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD-Ergänzungsreihe 10, Göttingen 1993, S. 161.

15 U. Luz (wie Anm. 3), S. 160.

kann es gehen im Wirken der Kirche. Sondern um die Gewißheit, daß Christus für die Sünder gekommen ist, „zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“. Deshalb darf auch die Mahnung zum gemeinsamen Wachsenlassen nicht dazu führen, die Sünde nicht mehr beim Namen zu nennen oder sie zu verharmlosen. Es bleibt dringend notwendig, Grenzen zu setzen im Namen Christi, im Wissen um sein Wort und Gebot. Martin Luther hat das Verständnis des Gleichnisses von der Rechtfertigung des Sünders her gewonnen. Er interpretierte den Text nicht nur als Trost in der Anfechtung über den gemischten Charakter der Kirche, sondern bezog ihn auch auf den einzelnen Glaubenden: „Geistlich ist der Mensch, auch wenn er ein Christ ist, in diesem Leben auch unrein. Denn er ist nicht ohne Sünde, obwohl er Vergebung der Sünden hat und durch den Heiligen Geist geheiligt ist.“¹⁶ Zum Wesen und Auftrag der Kirche heute gehört es darum auch immer wieder, mit Selbstkritik und mit dem Blick auf das Kreuz Christi zu werben – im Vertrauen auf den, der uns durch sein Wort und Werk die Gewißheit und Zuversicht gegeben hat: Durch ihn werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.

16 E. Mühlhaupt (wie Anm. 7), S. 474.

Günther
Gaßmann

Grundelemente lutherischer Identität als verbindendes und verpflichtendes Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft¹

I. Identität und Differenz – Identität und Offenheit

Der aus Philophie, Psychologie und Soziologie nun auch in das kirchliche und theologische Vokabular übernommene Begriff der *Identität* weist hin auf die Frage: Wer oder was sind wir als Menschen? Wer oder was sind wir als Christen? Wer oder was sind wir als Lutheraner, worin besteht das „Profil“, das „Gesicht“ lutherischer Christen und Kirchen? Was formt heute die Identität lutherischer Christen und Kirchen?

Der Begriff „Identität“ hat, wie viele Begriffe, zwei Seiten. Identität wird zum einen durch Unterscheidung und Abgrenzung, manchmal auch Gegensatz, bestimmt. Identität als ein solcher Differenzbegriff hat in unserer lutherischen Geschichte – wie auch in der Geschichte aller konfessionellen Gemeinschaften – lange unser Selbstverständnis bestimmt. So ist lutherische Identität in den Jahrhunderten seit der Reformation sehr häufig im Sinne einer Differenz, einer Unterscheidung von anderen Konfessionen beantwortet worden: Wir sind lutherisch indem und insofern wir *nicht* reformiert sind, *nicht* katholisch sind, weil wir *keinen* Papst haben und *nicht* die Jungfrau Maria verehren. Es scheint oft leichter zu sein zu sagen, was man *nicht* ist, als positiv zu sagen, was man ist.

Die Erfahrung eines durch Unterscheidung und Abgrenzung bestimmten Verständnisses konfessioneller Identität führte dazu, dass in der ökume-

¹ Dieser Vortrag wurde am 24. 1. 2002 auf den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten. Die Teile I und II sind unter der Überschrift „Les Fondements de l'Identité luthérienne“ veröffentlicht in: Positions luthériennes, 50, 2002, S. 237–249.

nischen Bewegung bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein konfessionelle Identitäten, also das Luthertum, der Anglikanismus, der Calvinismus etc., sehr oft als die großen Hindernisse für die Bemühungen um die Einheit der Christen angesehen wurden. Ökumenische Fortschritte würden, so meinte man daher, nur durch die Überwindung konfessioneller Identitäten in der Gestalt vereinigter Kirchen mit einer neuen, gemeinsamen Identität ermöglicht werden.

Identität kann auch positiv bestimmt werden. Das ist in den letzten Jahrzehnten geschehen, in denen zunehmend eine positive Sicht lutherischer Identität in den Vordergrund getreten ist. Mehrere Entwicklungen haben hierzu beigetragen: die bilateralen Gespräche zwischen den großen weltweiten Konfessionsfamilien, in deren Rahmen die wertvollen Elemente konfessioneller Identität gegenseitig erkannt und anerkannt werden; die Beteiligung der orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen mit ihren stark ausgeprägten eigenen Identitäten an der ökumenischen Bewegung; das Scheitern vieler Kirchenunions-Pläne mit ihrem Anspruch, konfessionelle Identitäten zu überwinden; schließlich hat auch ein in der Gesellschaft allgemein neu erwachtes Interesse an historischer, kultureller, geistiger und religiöser Identität eine neue Sicht konfessioneller Identitäten mit erleichtert.

Es kommt noch hinzu, dass die Frage nach unserer lutherischen Identität angesichts neuer ökumenischer Beziehungen mit anderen Kirchen heute noch wichtiger geworden ist als früher. In den ökumenischen Gesprächen wurde neu erkannt, dass für eine Begegnung zwischen Dialogpartnern ein klares, erkennbares Profil eine unerlässliche Voraussetzung ist, damit ein solcher Dialog zu einer gegenseitig herausfordernden und bereichernden Begegnung werden kann. Wir werden gefragt, was für unseren Glauben grundlegend und prägend ist. Gleichzeitig lernen wir aber auch von den theologischen und geistlichen Einsichten und Erfahrungen anderer christlicher Traditionen. So wird unsere Identität bereichert und erneuert. So bezieht also diese positive und offene Sicht von Identität nun ökumenische Verpflichtung mit ein. Das Ergebnis sind Bemühungen, Identität positiv zu umschreiben, als etwas, was den inneren Zusammenhalt, das Profil, das Selbstbewusstsein und – hoffentlich – auch die Ausstrahlung einer Gemeinschaft ausmacht. Wie lässt sich in dieser neuen Sicht von Identität das spezifische Phänomen einer lutherischen Identität beschreiben?

II. Elemente lutherischer Identität

Ich möchte einige Elemente skizzieren, die in diesem positiven Sinne die Identität und das Profil evangelisch-lutherischen Glaubens und der Gemeinschaft dieses Glaubens ausmachen. Diese Elemente haben ihren Grund im Zeugnis der Heiligen Schrift, sie werden bezeugt in den lutherischen Bekenntnisschriften, sie stehen im Einklang mit der gesamtchristlichen Glaubensstradition durch die Jahrhunderte hindurch, und sie werden in den sich verändernden Zeiten und Situationen neu ausgelegt. Diese Elemente sind gewiss häufig vergessen oder nur unzureichend gelehrt und gelebt worden. Sie bedürfen daher der ständigen kritischen Prüfung, Korrektur und neuen Artikulierung in Lehre und Leben.

Die verschiedenen Elemente, die miteinander die lutherische Identität ausmachen, stehen jedoch nicht einfach nebeneinander und bilden ein Mosaik, das „lutherische Identität“ genannt wird. Vielmehr sind diese Elemente miteinander verbunden und aufeinander bezogen in einer grundlegenden gemeinsamen Orientierung. Diese umfassende Orientierung wird auf der einen Seite bestimmt, gleichsam auf der objektiven Ebene, von der *Botschaft des Evangeliums*, der Zusage des in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist geschehenden gnädigen und rechtfertigenden Handelns Gottes zum Heil der Menschen.

Ganz eng damit verbunden ist auf der anderen Seite die mehr personale Grundorientierung, die ebenfalls alle Elemente lutherischer Identität umgreift. Bei dieser Orientierung geht es um die *Gewissheit des Glaubens und Lebens* eines Menschen. Gewissheit ist eine innere Glaubenshaltung, die sich darauf verlassen kann, dass Vertrauen nicht enttäuscht, Hilfe nicht verweigert und unser Leben nicht von Angst und Hoffnungslosigkeit überwältigt wird. Solche Gewissheit hat ihr Fundament in der Güte des gnädigen Gottes, der seine Liebe in Jesus Christus erkennbar gemacht hat und der durch seinen Heiligen Geist die Herzen und Sinne von Menschen zum Glauben bewegen und ihnen Gewissheit für ihr Leben schenken kann.

Somit geht es in allen Ausdrucksformen lutherischer Identität wesentlich um das Bekenntnis des Evangeliums und zugleich auch um die Vermittlung solcher persönlicher Glaubensgewissheit, die aus dem Zuspruch des Evangeliums erwächst und auf die der Mensch dann mit dem Lob Gottes und dem Dienst an allen Menschen antwortet. Es geht immer um eine *Bewegung von Gott hin zu den Menschen*, und erst dann folgt die dankbare Antwort des Menschen aus der neugeschenkten Gewissheit heraus, von Gott gehalten und geführt zu werden. (Diese Konzentration auf das Handeln Gottes und nicht auf unser eigenes kommt auch in den berühmten lutheri-

schen „alleins“ zum Ausdruck: Christus allein, die Gnade allein, der Glaube allein, die Heilige Schrift allein.)

Wie kommt nun diese Bewegung von Gott hin zu den Menschen, in der unsere Glaubensgewissheit gründet, in Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck, die Elemente unserer lutherischen Identität darstellen?

1. *Alles Handeln zu unserem Heil liegt zuerst und allein bei Gott.* Die lutherische theologische und geistliche Tradition ist von dem Glauben bestimmt, dass vor allen religiösen menschlichen Bemühungen, vor jeglicher Spiritualität und Moral das Geschehen der primären, vorausgehenden und ausschließlichen Initiative Gottes zu unserem Heil steht. Es ist der dreieinige Gott, Vater und Schöpfer, Sohn und Erlöser, Heiliger Geist und Quelle des Glaubens, der zu uns verlorenen Menschen kommt. In der Menschwerdung des Sohnes kommt der ferne und unbegreifliche Gott zu uns. Er kommt immer wieder zu uns durch menschliche Worte in der Verkündigung des einen Wortes und, zusammen mit Elementen der Schöpfung, in der Feier der Sakramente. Mit unseren philosophischen Überlegungen und spirituellen Versenkungen können wir nicht zu Gott aufsteigen, sondern Gott kommt herab zu uns, leidet am Kreuz für uns, ist bei uns. Diese Bewegung Gottes hin zu uns, und nicht umgekehrt, das ist das Leitmotiv allen lutherischen Denkens. Dieses Kommen Gottes zu uns ist der wahre und einzige Weg zum Heil, zur Gewissheit des Glaubens und zu einem erfüllten Leben.

2. *Gott rechtfertigt und befreit uns.* Seit der Reformation steht die Lehre von der Rechtfertigung der Sünder allein aus Glauben und allein durch Gottes Gnade im Zentrum evangelischen Glaubens. Rechtfertigung oder Freispruch des Sünders bedeutet, dass ohne eigenes Zutun und ohne Bedingungen die Schuld von Sündern vergeben und das zerbrochene Verhältnis zu Gott und zu den anderen Menschen wiederhergestellt wird. Durch Gnade, die erbarmende Zuwendung Gottes, die in Jesus Christus sichtbar und fassbar geworden ist, wird der Mensch, wenn er dieses Geschenk im Glauben annimmt, für gerecht erklärt und gerecht gemacht. Christi Gerechtigkeit wird ihm geschenkt. Der Mensch wird umgedreht von sich selbst weg und auf Gott und die anderen Menschen hin. Die Sünde bleibt, doch ihre Herrschaft wird ausgelöscht durch die gnädige Herrschaft Gottes. Dieser Herrschaftswechsel, diese Befreiung ist ein Geschenk Gottes, das von uns ergriffen werden will und uns innerlich verwandeln soll. So sind wir gleichzeitig Sünder und Gerechte/Gerechtfertigte.

Die Botschaft von der Rechtfertigung gilt als Zusammenfassung des Evangeliums. Sie ist Grundlage christlicher Existenz und Maßstab, an dem die Verkündigung und die Lebensformen der Kirche gemessen werden. Die

Lehre von der Rechtfertigung war die zentrale Unterscheidungslehre zwischen lutherischer und römisch-katholischer Tradition seit der Reformation. Die Einigung im Verständnis dieser Lehre, die in den vergangenen drei Jahrzehnten in lutherisch-katholischen Dialogen erreicht wurde, konnte am 31. Oktober 1999 in Augsburg als ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Bedeutung gefeiert werden.

3. *Gott spricht und wirkt durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente.* Diese beiden „Gnadenmittel“, Wort und Sakrament, sind für die lutherische Kirche immer gleich grundlegend gewesen. Luther hat gegenüber dem Anspruch spiritualistischer und schwärmerischer Gruppen, eine innere, unmittelbare Erleuchtung empfangen zu haben, nachdrücklich unterstrichen, dass Gott durch äußere Mittel handelt: sein Wort und Sakrament, die von außen, *extra nos*, zu uns kommen. Der dreieinige Gott hat sich in seiner Freiheit an diese Gnadenmittel gebunden. Durch das verkündigte Wort schenkt er Gnade und Vergebung. In der Taufe nimmt er uns zu seinen Kindern an und gliedert uns ein in seine Kirche. Im Abendmahl wird Gott in seinem Sohn Jesus Christus in, mit und unter Brot und Wein wahrhaft zu unserem Heil gegenwärtig. So schenkt der dreieinige Gott durch diese Mittel sein Erbarmen und seine Gnade. Durch sie begegnet uns der lebendige Herr Jesus Christus, um bei uns und seiner Kirche zu sein. Durch sie wirkt der Heilige Geist den Glauben und baut die Kirche. All dies führt zu einer Gewissheit, die nicht von der einzelnen Person abhängt!

4. *Das an die Menschen gerichtete Wort Gottes wird unterschieden als Gesetz und Evangelium.* Diese Unterscheidung – aber nicht Trennung – von Gesetz und Evangelium ist im Luthertum wichtig geworden als ein Mittel, um den Charakter des Evangeliums als eines unverdienten, freien Geschenks zu sichern. Umsonst, ohne Vorbedingungen oder menschliche Leistung wird Gottes Gnade und die Gewissheit des Glaubens denen geschenkt, die Gott und seinem Evangelium vertrauen.

Gottes Wort als Gesetz, also die Gebote und Anweisungen Gottes, behält seine Gültigkeit, aber eben nicht als Weg zum Heil im Sinne von: Wenn du dies oder jenes tust, wird Gott diese deine Verdienste belohnen und dir gnädig sein. Vielmehr ist das Gesetz ein Spiegel, in dem Menschen ihr Versagen, ihre Schuld erkennen und zum Erbarmen Gottes Zuflucht nehmen. Neben dieser kritischen Funktion hat das Gesetz aber auch eine positive: Es hilft, menschliches Leben zu ordnen und zu bewahren und gibt denen, die das Evangelium angenommen haben, Weisungen für die moralische Orientierung ihres christlichen Lebens.

5. *Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Glaubenden.* Die lutherische Reformation hat die Kirche von Anfang an in erster Linie als eine lebendige Gemeinschaft von Menschen, genauer: von Gläubigen verstanden und nicht primär als eine Institution oder Organisation. Diese Gemeinschaft entsteht aber nicht dadurch, dass sich einander sympathische Menschen mit gleichen Interessen und aus gleicher sozialer Schicht aus freiem Entschluss zusammentun. Auch hier liegt die Initiative bei Gott, der die Kirche „von außen“ durch das Wirken seines Heiligen Geistes in Wort und Sakrament baut, erhält und heiligt. So entsteht die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche, die das Luthertum mit den Worten des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) bekennt. In dieser Kirche schenkt Gott durch den Heiligen Geist die Vergebung der Sünden und heiligt die Christen zu einem neuen Leben in Frömmigkeit, Zeugnis und Dienst in der Welt.

6. *Laien und Ordinierte sind gleichberechtigte Glieder des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.* Gegenüber der mittelalterlichen hierarchischen Unterordnung der Laien unter den Klerus betonte die lutherische Reformation die Gleichheit aller Christen vor Gott, die in ihrer Taufe begründet ist. Daraus folgt das „allgemeine Priestertum aller getauften Gläubigen“, dessen Wirksamkeit darin besteht, für andere Menschen im Gebet vor Gott einzutreten und den Nächsten in der Familie, unter Freunden und unter anderen Menschen die Vergebung der Sünden zuzusprechen. Gleichzeitig sind aber die ordinierten Pastoren und Pastorinnen Träger eines für die Kirche unerlässlichen Amtes, das von Gott eingesetzt worden ist und in das Gott durch die Kirche geeignete Frauen und Männer beruft. Es ist ein Dienst der öffentlichen und damit der vor Gott und der Kirche verantwortlichen Wortverkündigung, Verwaltung der Sakramente und pastoralen Leitung. Dieses Amt fördert den Dienst der anderen Glieder des allgemeinen Priestertums und ist auf deren Mitwirkung angewiesen.

7. *Lutherische Kirche ist Kirche Jesu Christi seit den ersten Jüngern Jesu.* Die lutherischen Reformatoren wollten keine neue Kirche gründen, sondern die bestehende Kirche reformieren, erneuern. Sie erhoben von Anfang an den Anspruch, in der Kontinuität und Tradition der Kirche seit der Zeit des Neuen Testaments zu stehen, von der dann ihre zeitgenössische spätmittelalterliche Kirche abgewichen war. Dieser Anspruch auf Kontinuität und Rechtgläubigkeit wurde bekräftigt durch die Bejahung der grundlegenden Dogmen und Lehren des christlichen Glaubens, wie sie von der ganzen Kirche in den ersten Jahrhunderten ausgebildet worden waren. Dies wurde unterstrichen durch die Einbeziehung der drei altkirchlichen Glaubensbe-

kenntnisse, des Apostolischen, Nizänischen und Athanasianischen, in die Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften. Diese Schriften verweisen auch immer wieder auf die großen Theologen der Kirche der ersten Jahrhunderte (die Kirchenväter), ja auf Päpste und alte kirchliche Ordnungen, um auf diese Weise deutlich zu machen, dass man nicht etwas Neues einführt und sich absondert und zur Sekte wird.

Doch nicht nur in der Glaubenslehre wurden Kontinuität und Tradition unterstrichen, sondern auch in den Formen kirchlichen Lebens und kirchlicher Ordnung, die allerdings immer von biblisch-reformatorischen Grundsätzen her reformiert wurden. Hierzu gehören Gottesdienstformen/Liturgien, Beichte und Absolution, das Bischofsamt, bestimmte christliche Sitten und Feste, Formen kirchlicher Kunst etc. Gerade in diesen Bereichen war und ist noch immer der Unterschied zu anderen protestantischen Kirchen am deutlichsten erkennbar. Die Betonung der theologischen und geistlichen Tradition kann zu einem Traditionalismus erstarren. Wird Tradition aber offengehalten für neue Interpretation und Aktualisierung, dann kann Tradition als ein Element lutherischer Identität in unseren orientierungslosen und vielfach gefährdeten Gesellschaften eine große innere und äußere Hilfe sein.

8. *Christen sollen Mitarbeiter Gottes in der Welt sein.* Die lutherische Reformation hat klar unterschieden zwischen Kirche und Welt als zwei unterschiedlichen Bereichen des Handelns Gottes. In der Kirche handelt Gott durch das Evangelium in Wort und Sakrament und schenkt Menschen die Gewissheit ihres Heils. In der Welt handelt Gott durch weltliche Ordnungen und Institutionen und in ihnen durch Christen und Nichtchristen, die ihre Verantwortung in Familie, Beruf und öffentlichen Ämtern wahrnehmen. So will Gott seine Welt und Schöpfung bewahren und erneuern. Weltliche Institutionen und Personen können daher nicht den Anspruch erheben, Menschen das Heil zu vermitteln. Die Kirche wiederum kann nicht den Anspruch erheben, die Welt mit dem Evangelium zu regieren.

Dies ist der Inhalt der vielzitierten, oft missverstandenen und daher auch missbrauchten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Missverstanden und missbraucht wurde sie, wann immer beide, Kirche und Welt, so voneinander getrennt wurden, dass dem weltlichen Bereich eine Eigengesetzlichkeit ohne das Wirken Gottes und seiner Kirche zugesprochen wurde. Auf der anderen Seite ergab sich der Missbrauch dann, wann immer die Kirche die Herrschaft über Staat und Gesellschaft beanspruchte. Recht verstanden wird diese Lehre, wo von der Unterscheidung zwischen den beiden Herrschaftsformen oder Wirkweisen Gottes gesprochen wird, in der Kirche zum Heil der Gläubigen, in der Welt zum Wohl aller Menschen. Gott handelt in beiden

Bereichen, die Christen leben in beiden Bereichen. Sie sollen ihre weltliche Verantwortung ausüben als Beteiligung an Gottes erhaltendem und veränderndem Wirken und im Kampf gegen die Macht des Bösen. Sie sollen Mitarbeiter Gottes für mehr Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen sein.

9. *Die Heilige Schrift ist höchste Autorität für Glauben und Leben der Kirche.* Wie die gesamte europäische Reformation war auch die lutherische Reformation eine durch das Zeugnis der Heiligen Schrift inspirierte Bewegung. Die Bewegung des Humanismus hatte mit neuen Ausgaben der ursprünglichen hebräischen und griechischen Bibeltexte den Weg zur eingehenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel und für viele neue Bibelübersetzungen eröffnet. Mit den Bibelübersetzungen kam die Heilige Schrift in die Hände vieler Menschen und trug dazu bei, das Glaubensverständnis der nun als mündig erklärten Laien zu fördern. Von den Reformatoren hat die lutherische Kirche gelernt, die Heilige Schrift als entscheidende Instanz für den Glauben und die Kirche zu achten und fleißig zu gebrauchen. Dabei haben Lutheraner die Autorität der Schrift immer vom Evangelium her verstanden, also von der in der Bibel bezeugten frohen Botschaft des Heils in Jesus Christus und nicht vom „Buchstaben“ her, d. h. der bloßen Sammlung „heiliger“ oder wortwörtlich inspirierter Texte zwischen zwei Buchdeckeln. Auch wird in der lutherischen Kirche die Autorität der Bibel nicht isoliert von der theologischen und geistlichen Tradition der Kirche gesehen.

10. *Die lutherische Kirche ist eine bekennende Kirche.* Das Bekennen des Glaubens vor Gott und den Menschen war für Lutheraner von Anfang an ein Grundelement christlicher Existenz. Das gemeinsame Bekennen und Bekenntnis des Glaubens wurde verstanden als eine notwendige Antwort des Menschen auf Gottes Geschenk des Heils. Außerdem verleiht das formulierte Bekenntnis einer christlichen Gemeinschaft Orientierung und Identität: Seht, das ist es, was wir glauben und was Grundlage sowohl unserer persönlichen Gewissheit als auch unserer Gemeinschaft ist.

Darum kommt den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen im Gottesdienst und den lutherischen Bekenntnisschriften in der Ausbildung von Laien und Ordinierten wie auch als theologische Basis in Kirchenverfassungen eine zentrale Rolle zu. Die Verpflichtung gegenüber den Bekenntnissen dient als hermeneutische Hilfe für die Auslegung der Heiligen Schrift und als Richtlinie für das Verständnis des Glaubens der Kirche sowie als Kriterium für die Unterscheidung zwischen rechter und falscher Lehre.

11. *Die lutherische Kirche ist eine theologisch aktive Kirche.* Im Luthertum spielen theologische Studien und Forschung eine große Rolle. Die wissenschaftlichen Leistungen lutherischer Theologen haben die Geistesgeschichte der letzten fünf Jahrhunderte bereichert. Der häufige Streit unter lutherischen Theologen um die rechte Erkenntnis der Wahrheit hat allerdings auch zuweilen groteske Ausmaße angenommen (z. B. in der Debatte in Deutschland über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre) und sogar zu Kirchenspaltungen geführt. Doch hinter der großen und streitbaren theologischen Tradition steht das Bemühen, die Autorität der Heiligen Schrift und die Wahrheit des christlichen Glaubens, die es hier und jetzt zu verkündigen gilt, für jede neue Generation zu klären und auszulegen. Dieses theologische Ringen mit Fragen des christlichen Lebens und der Gesellschaft hat breite Auswirkungen gehabt auf das soziale und geistige Leben vieler Länder.

12. *Eine weltweite lutherische Gemeinschaft ist entstanden.* Ein relativ neues Element lutherischer Identität ist die Realität und Erfahrung einer weltweiten Gemeinschaft lutherischer Kirchen. Erst im 20. Jahrhundert haben die lutherischen Kirchen die Tatsache entdeckt oder sind sich ihrer bewusst geworden, dass sie einer Familie von Kirchen angehören, die nicht nur in vielen Teilen Europas präsent ist, sondern auch in Nordamerika und Australien und in zunehmendem Maße in Afrika, Asien und Lateinamerika. Diese lutherische Gemeinschaft hat ihre Grundlage und Einheit im gemeinsamen Verständnis und der gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament. Diese Gemeinsamkeit gründet im Zeugnis der Heiligen Schrift und wird bewahrt und theologisch bestimmt durch die lutherischen Bekenntnisse, die von allen lutherischen Kirchen als verbindlich anerkannt werden.

Die Gemeinschaft lutherischer Kirchen ist miteinander verbunden und wird zum Ausdruck gebracht in sakramentaler und geistlicher Gemeinschaft (auch Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft genannt), in Solidarität miteinander und wechselseitiger Unterstützung, in Zusammenarbeit und gemeinsamen Studienarbeiten sowie in ökumenischen Beziehungen zu anderen Kirchen. Der Lutherische Weltbund ist das Arbeitsinstrument der Gemeinschaft von 133 lutherischen Kirchen.

13. *Es gibt noch andere Identitätsmerkmale.* Die theologisch-geistlichen Grundüberzeugungen, die ich genannt habe, werden ergänzt von anderen Ausdrucksformen christlichen Lebens und Denkens, die ebenfalls Teil der Identität und des Profils lutherischer Kirchen sind. Hierzu gehören

- die große Bedeutung, die der *christlichen Erziehung* beigemessen wird, um allen Gliedern der Kirche zu helfen, ihren Glauben auch zu verstehen,
- die Verwendung und Erneuerung klassischer *liturgischer Formen* des Gottesdienstes, die wir mit einigen anderen Kirchen gemeinsam haben,
- eine bemerkenswerte und manchmal vergessene Hochschätzung der *Sakramente*,
- eine reiche Tradition von *Kirchenliedern*, von denen viele eine gesunde Auslegung des Glaubens enthalten,
- damit verbunden eine beeindruckende Geschichte *lutherischer Kirchenmusik*, die Teil des Weltkulturerbes geworden ist,
- bestimmte Formen der *Frömmigkeit* (Pietismus, Erweckung etc.),
- Pionierarbeit auf dem Gebiet der *Diakonie*,
- Offenheit für *unterschiedliche Formen des kirchlichen Amtes* und der Struktur der Kirche,
- die Herausbildung eines theologischen und sozialen *ökumenischen Engagements*,
- und schließlich die überragende Gestalt des *Reformators Martin Luther*, die in ihrer theologischen, geistlichen und kulturellen Ausstrahlung ein prägendes und verbindendes Instrument der Bewusstseinsbildung und Identität des Luthertums geworden ist.

Natürlich muss noch einmal gesagt werden, dass die hier aufgezählten Ausdrucksformen lutherischer Identität von lutherischen Kirchen und Gemeinden oft nicht verwirklicht und manchmal sogar verraten worden sind. Dennoch bleibt die hier beschriebene Identität als eine grundlegende Perspektive und Orientierung gültig und wirksam und ruft zu ständiger Erneuerung (*semper reformanda*) heraus. Diese lutherische Identität ist auch immer wieder erkennbar. Manchmal ist sie deutlicher in dieser oder jener Kirche oder Gemeinde lebendig, manchmal klarer an anderer Stelle. Ebenso gilt, dass einzelne der hier genannten Merkmale lutherischer Identität in ähnlicher Weise auch von anderen Kirchen vertreten werden. Doch miteinander verbunden formen diese Überzeugungen und Ausdrucksformen in unverwechselbarer Weise den Glauben und das Leben der lutherischen Gemeinschaft von über 65 Millionen Christen. Sie bilden somit die spezifische lutherischen Identität, die auf ihre Weise die *grundlegende christliche Identität* in Geschichte und Gegenwart verkörpert.

III. Der Gemeinschaftscharakter lutherischer Identität

Es ist offenkundig, dass die aufgeführten zwölf Grundelemente lutherischer Identität sowohl individuell-persönlicher als auch gemeinschaftlich-ekklesialer Natur sind. Diese gemeinschaftliche Orientierung war in der Geschichte lutherischer Theologie und Kirche oft verdeckt durch eine allgemein protestantische individualistische Tendenz. Diese Tendenz hatte natürlich im Widerspruch des göttlichen Heils und der Rechtfertigung an jeden einzelnen Glaubenden/jede einzelne Glaubende eine Grundlage, von der her es allerdings oft schwerfiel, auch umfassendere gemeinschaftliche Perspektiven zu entwickeln. Dies ist erst, soweit ich sehe, in neuerer Zeit geschehen.

Dabei haben schon die lutherischen Bekenntnisschriften ganz klar die personalen und gemeinschaftlichen Dimensionen des Glaubens miteinander verbunden, und zwar nicht nur in der stärkeren Herausstellung des Glaubens der einzelnen Christen in Martin Luthers Katechismen oder in der Betonung des gemeinschaftlichen Glaubens im Augsburger Bekenntnis, den Schmalkaldischen Artikeln oder der Konkordienformel. Die personalen und gemeinschaftlichen Dimensionen sind in jeder Bekenntnisschrift miteinander verknüpft. Das schönste Beispiel hierfür ist für mich Martin Luthers Auslegung des dritten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus. Hier folgt auf das Bekenntnis, dass „der Heilige Geist *mich* durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten hat“ unmittelbar „gleichwie er *die ganze Christenheit auf Erden* beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben“. Das „Ich“ und das „Wir“ der ganzen Christenheit gehören untrennbar zusammen.

In dieser integralen, doppelten Ausrichtung sind auch die oben genannten Grundelemente lutherischer Identität zu verstehen. Die gemeinschaftliche Dimension ist deutlich in den Elementen der Priorität des Handelns Gottes zu unserem Heil, in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente, im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, in der Kontinuität lutherischer Kirche seit den ersten Jahrhunderten, in der Zwei-Reiche-Lehre, in der Autorität der Schrift für Glauben und Leben, in der Rolle von Bekennen und Bekenntnis. Die gemeinschaftliche Dimension ist in letzter Zeit auch bei den stärker individuell orientierten Elementen herausgestellt worden, also im Blick auf die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigungslehre, des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium, des Priestertums aller Gläubigen und des ordinationsgebundenen Amtes.

Dass der gemeinschaftliche Charakter wesentlicher Elemente lutherischer Identität erst in neuerer Zeit deutlicher anerkannt wurde, erklärt vielleicht auch, warum die konkreten ekklesialen-zwischenkirchlichen und ökumeni-

schen Folgerungen aus dem gemeinschaftlichen Charakter dieser Elemente ebenfalls erst in jüngster Zeit erkannt und verwirklicht wurden. Als letzte der großen Konfessionsfamilien kamen lutherische Kirchen schließlich 1923, 50 Jahre nach den Anglikanern, Reformierten und Methodisten, zu dem noch recht locker gefügten Lutherischen Weltkonvent in Eisenach zusammen. Der 1947 in Lund/Schweden gegründete Lutherische Weltbund (LWB) förderte in den lutherischen Kirchen das Bewusstsein und die Erfahrung engerer Gemeinschaft und entwickelte gleichzeitig ganz stark das lutherische ökumenische Engagement. Dennoch bedurfte es energischer Anstrengungen, um das in der Verfassung von 1947 formulierte Selbstverständnis des LWB von einer „freien Vereinigung lutherischer Kirchen“ hin zu entwickeln zu einer „Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind“ (Verfassungsänderung durch die Vollversammlung in Curitiba/Brasilien 1990). Dies ist Ausdruck der Einsicht, dass die gemeinsame Verpflichtung gegenüber den lutherischen Bekenntnissen die Übereinstimmung in den nach CA VII notwendigen, aber auch zureichenden Fundamenten christlicher Einheit impliziert, dass nämlich das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert werden. Damit haben die lutherischen Kirchen auch strukturell und in gemeinschaftlicher Glaubensverbundenheit das „eingeholt“, was sie mit ihrem Bekenntnis bejahen und was sie aus ihrem Selbstverständnis, ihrer Identität heraus miteinander praktizieren sollten: eine Gemeinschaft/Communio zu sein, die verbunden ist im Glauben, Bekenntnis, Leben und Dienst.

In diesem Prozess innerhalb des LWB und der weltweiten lutherischen Familie ist also zwischen Lund 1947 und Curitiba 1990 neu erkannt worden, dass Gemeinschaft eine wesentliche Intention und Konsequenz der lutherischen Bekenntnisse und der aus ihnen heraus erwachsenen lutherischen Identität ist – Gemeinschaft innerhalb jeder lutherischen Kirche, Gemeinschaft unter den lutherischen Kirchen weltweit, und Gemeinschaft mit anderen Kirchen. Unser Interesse gilt hier der Gemeinschaft unter den lutherischen Kirchen. Es scheint mir deutlich zu sein, dass die lutherischen Bekenntnisse und die auf ihnen, der Heiligen Schrift und der Tradition gründende lutherische Identität von ihrem theologischen Gehalt und expliziten Aussagen her notwendig die Gemeinschaft lutherischer Kirchen begründen, also ein verbindendes Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft sind, wie es im Titel dieses Beitrags heißt.

Ja, noch mehr, Bekenntnis und Identität *fordern* solche Gemeinschaft. Sie sind verbindend *und* verpflichtend zugleich. Dies bedeutet also, dass

lutherische Kirchen, die ihrer Herkunft, ihrem Bekenntnis und ihrer Identität treu sein wollen, in einer Gemeinschaft, einer *Communio* des Glaubens, Bekenntnisses, Feierns und Zeugnisses miteinander leben sollen – das heißt, in einer Gott gegenüber und füreinander verpflichteten Gemeinschaft. Solche lutherischen Kirchen aber, die sich von solcher Gemeinschaft fernhalten und zuweilen sogar in Konkurrenz zu ihr treten, verstoßen gegen ihr eigenes Bekenntnis, ihre eigene Identität. Sie müssen sich daher die Frage stellen, ob sie eine solche Haltung vor Gott und ihrem eigenen Bekenntnis verantworten können. Da eine solche separatistische Haltung zumeist mit der Kritik an der unzureichenden Treue der anderen lutherischen Kirchen gegenüber Schrift und Bekenntnis begründet wird, fällt dieser Vorwurf auf die Kritiker selbst zurück. Auch sie ermangeln der Treue gegenüber dem in Bekenntnis und Identität grundgelegten verbindenden und verpflichtenden Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft.

Doch es muss sofort hinzugefügt werden, dass in der Tat alle lutherischen Kirchen zu einer klareren, überzeugenderen Treue aufgerufen sind gegenüber dem Bekennen, Leben, Zeugnis und Dienst ihres Glaubens, zu dem sie sich mit ihrem Bekenntnis und ihrer Identität verpflichtet haben. Es gibt keine lutherische Kirche, deren lutherische Identität vollkommener wäre als die aller anderen lutherischen Kirchen. Alle müssen ihre Identität – ihr Wesen und ihren Auftrag – immer wieder neu auslegen, gestalten und leben. So gilt das „*semper reformanda*“ *allen*, und ein wesentlicher Teil dieser Erneuerung besteht darin, in einer solidarischen und verpflichteten weltweiten *Communio* miteinander zu leben und in dieser Gemeinschaft einander zu stärken, aber auch zu korrigieren. Es gilt vor allem aber Gottes Gnade in Jesus Christus miteinander zu teilen, zu verkündigen und zu leben. Dies ist eine Einladung an alle lutherischen Kirchen.

Robin E.
Ressler

Religiöse Erziehung als Ort für Naturwissenschaft und Religion

I.

Erlauben Sie mir, dass ich damit beginne, mich selbst vorzustellen und zu berichten, warum ich an dem interessiert bin, was sich Religion und Naturwissenschaft einander zu sagen haben.¹ Ich will die zweite Aufgabe zuerst in Angriff nehmen.

I. 1.

Ich bin am Gespräch zwischen Religion und Naturwissenschaft vor allem aus einem Grunde interessiert: Dieses Gespräch bietet die großartige Möglichkeit, die Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit zu erleichtern. Verkündigung des Evangeliums meine ich jetzt im Sinne der Ermahnung, die dem Hl. Franz von Assisi zugeschrieben wird: „Verkündige das Evangelium jederzeit. Wenn notwendig, nutze Worte.“ Dabei liegt mir daran festzuhalten, dass es für mich ganz wesentlich ist, dass das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Religion nicht nur zwischen Professoren der Theologie und der Naturwissenschaften oder auch Sozialwissenschaften geführt wird, sondern auch von Pfarrern und Gemeindegliedern, Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern und christlichen Freunden und Kollegen.

¹ Dieses Referat wurde gehalten auf den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie als Herausforderung für Glaube und Verkündigung“ in Gallneukirchen am 23. 10. 2001. Übersetzung: Rainer Stahl.

I. 2.

Nun darf ich mich selber ein wenig vorstellen: Ich heiße Robin Ressler und bin Studentin am Pacific Lutheran Theological Seminary und am Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien (USA). Dort bereite ich mich auf den Dienst im ordinierten Amt vor und strebe nach einem akademischen Grad auf dem Gebiet systematischer und philosophischer Theologie. Im Jahr 2000 habe ich in einem ersten Kurs auf gymnasialer Stufe für Naturwissenschaft und Religion im Rahmen eines Programms für Naturwissenschaft und Religion unterrichtet, das vom Zentrum für Theologie und Naturwissenschaften finanziert wird, welches sich ebenfalls in Berkeley befindet. Vielleicht wissen Sie, dass dieses Programm Kurse für Naturwissenschaft und Religion seit den frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts finanziert. Allerdings war der Kurs, an dem ich gearbeitet habe, der erste des Programms für Naturwissenschaft und Religion, der nicht an einer Hochschule, an einer Universität oder an einem Seminar angeboten wurde. Dieser Kurs wurde mit Schülern der fünften Klasse des Evangelischen Gymnasiums in Bratislava/Preßburg, Slowakei, als Teil ihres normalen Religionsunterrichts durchgeführt.

Gleich werde ich weitere Einzelheiten über diesen Kurs mitteilen, muss aber zuerst noch einiges zu mir selbst sagen. Bevor ich das wurde, was wir in den USA eine Studentin des zweiten Ausbildungswegs nennen, habe ich über mehrere Jahre als Sozialarbeiterin in Krankenhäusern gearbeitet – und auch als Mutter. Während dieser Jahre – in denen die Berufung zum Pfarramt in der Mitte meines Ringens stand – habe ich mich immer stärker in meiner Kirche sowohl auf der Ebene der Ortsgemeinde als auch auf regionaler Ebene engagiert. Ich wurde in meiner Gemeinde zur Diakonin bestellt und habe mehrere Jahre in diesem Amt gearbeitet. Sodann hatte ich die großartige Gelegenheit, mit Studenten an der Theologischen Fakultät in Bratislava zu arbeiten. Schließlich habe ich die letzten drei Jahre in der akademischen und kirchlichen Ausbildung zum Pfarramt zugebracht.

II.

Ich darf kurz erwähnen, dass der Wechsel vom Reich der Sozialarbeit, wo alle Organisationen – wenn auch sehr unvollkommen – auf der Grundlage des naturwissenschaftlichen Wissens über das menschliche Verhalten im sozialen Umfeld funktionieren, zur Kirche, die häufig nicht auf einer vernunftgemen, ausschließlich naturwissenschaftlichen Basis funktioniert, ein

regelrechter Schock für mich gewesen ist. Für mich als einer, die sowohl ihre in der Taufe begründete Berufung ernst nimmt, als auch gewohnt ist, in Sachen menschlichen Verhaltens vernunftgemäß zu denken und zu handeln, wurde es schnell klar, dass die Kirche als konservative, autoritäre und patriarchalische Institution naturwissenschaftliches Wissen nur selektiv nutzt, um ihre eigenen Ziele zu erreichen – sowohl solches von den Sozialwissenschaften als auch solches von den Naturwissenschaften –, und so ihre Mission stark gefährdet – nämlich das Evangelium von Jesus Christus inmitten einer Weltsicht zu verkündigen, die so grundlegend durch die Naturwissenschaft beeinflusst ist.

Damit ist noch gar nicht auf das wachsende Problem des christlichen Fundamentalismus in den USA, den sogenannten „Creationismus“, angespielt, der unglücklicher Weise auch nach Europa exportiert wird und den Eindruck vermittelt, Christentum und Naturwissenschaft seien Gegensätze.

Wenn wir diese Situation annehmen, stellt sich eindeutig die Frage danach, wie wir evangelisieren können! Die sehr wichtige Herausforderung, wie das Evangelium in unserer säkularen Gesellschaft Nichtchristen verkündigt werden kann, lasse ich beiseite. Entscheidend genug ist, dass wir aufmerksam werden auf die religiöse Erziehung als den Ort, wo Naturwissenschaft und Religion reflektiert werden müssen. Ich will das Problem in folgende Frage fassen: „Wie erziehen wir unsere Kinder und uns selbst, so dass wir das Evangelium von Jesus Christus als etwas Zentrales und Wesentliches für unser Leben in der gegenwärtigen Welt hören, leben und verkündigen?“ Eine Antwort auf diese Frage muss damit beginnen, ihren ersten Teil ins Auge zu fassen: Wie erziehen wir uns selbst, so dass wir das Wort Gottes im heutigen Zusammenhang hören und verstehen?

Was nun folgt, beschreibt zwei meiner Versuche, diese Frage zu beantworten.

III.

Im letzten Jahr hatte ich die Möglichkeit, Naturwissenschaft und Religion sowohl in einem Gemeindegottesdienst mit erwachsenen Teilnehmerinnen und Teilnehmern in meiner Heimatgemeinde, St. Francis Lutheran Church in San Francisco, als auch am Evangelischen Gymnasium in Bratislava zu unterrichten. Natürlich galten für die Arbeit mit den Schülern und Gesprächspartnern in den beiden Zusammenhängen unterschiedliche Ziele.

Mein Ziel für die Arbeit mit den Gymnasiasten in Bratislava bestand darin, ihnen Erfahrungen in kritischem Denken zu vermitteln, das ihnen für

ihr Leben hilfreich sein würde – nicht nur bei Fragen von Naturwissenschaft und Religion, sondern auch bei auf sie zukommenden wichtigen Lebensentscheidungen in einer Gesellschaft, die schnelle soziale, wirtschaftliche und politische Wechsel durchmacht. Mein Ziel für die Gespräche in der Gemeindegruppe mit Erwachsenen in St. Francis – deren größte Gruppe war im mittleren Alter und älter, alle aber brachten einen großen Reichtum an beruflichen und persönlichen Erfahrungen mit und sind viel stärker damit beschäftigt, den Glauben im Dienst an anderen zu leben, als in abstrakten theologischen Gedanken auszudrücken – war es, ihnen dabei zu helfen, ihr Wissen und ihre Erfahrung in eine Weltsicht zu integrieren, die in sich stimmig, durchaus komplex, auf alle Fälle vom Evangelium gezeichnet ist.

III. 1.

In den Stunden am Evangelischen Gymnasium haben mein Kollege und ich Texte und Frageformulierungen eingebracht und Diskussionen in kleinen Gesprächsgruppen dazu genutzt, um den Schülern dabei Mut zu machen, wirklich in die Fragen darüber einzusteigen, was wahr ist, was wirklich ist – die ja Naturwissenschaft und Religion im Gespräch miteinander aufwerfen. Wir haben dabei einen großartig geeignetes Buch von James E. Huchingson genutzt: „Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement“². Daraus haben wir Dutzende von Abschnitten gelesen, die ungefähr vier Kategorien zuzuordnen waren:

Zuerst wurde ein beachtlicher Abschnitt über Sprache und Literatur und darüber, wie beide in religiösen und naturwissenschaftlichen Argumentationen genutzt werden, zur Kenntnis genommen,

dann wurden Abschnitte gelesen, die sich drei der historisch wichtigen Bereiche des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Religion widmen: Schöpfung und Kosmologie; spezielle Schöpfung und Biologie, einschließlich der tierisch-pflanzlichen Evolution; Ökologie und ethische Erwägungen zur Beziehung der Menschen zur Natur.

Leider hat unser Buch, das 1992 veröffentlicht worden war und uns auch auf Grund anderer Überlegungen als die beste Textgrundlage erschien, die gegenwärtige Herausforderung der religiösen Antwort auf die jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet der Genetik nicht behandelt. Wir konnten aber einige dieser Themenstellungen dadurch ansprechen, dass wir jüngst veröffentlichte Artikel verwendet haben.

2 Fort Worth 1992.

Mein amerikanischer Kollege und ich mussten uns richtig anstrengen, um unsere Schüler dazu zu bringen, auf die gelesenen Texte kritisch zu reagieren. Sie versicherten uns vielmehr immer wieder – und andere slowakische Schüler und Studenten tun das auch –, dass das slowakische Ausbildungssystem nicht das Rückfragen fördert, sondern die Schüler verpflichtet, das von den Lehrern Gelehrte ohne Fragen zu absorbieren, weil ja die Lehrer die Autorität darstellen. Natürlich bedeutet das nicht, dass die Schüler immer akzeptieren, was ihnen gelehrt wird; ihnen fehlt aber die Übung und der Raum dafür, ihre Kritik an der Stunde, an den Lehrern und am Lehrstoff im Unterricht zum Ausdruck zu bringen.

III. 1. 1.

Zu Beginn des Kurses haben wir geraume Zeit für die Diskussion der Sprache verwendet. Dadurch konnten wir den Schülern einiges Handwerkszeug vermitteln, so dass sie in der restlichen Zeit des Kurses die aufgegebenen Texte prüfen konnten. Die meisten unserer Schüler verstanden durchaus, dass Mythos und Metapher wirkungsvolle Mittel sind, um Wahrheit auf unterschiedlichem und komplexerem Wege zu vermitteln, als es objektive Tatsachenfeststellungen der Art tun, die mit der Naturwissenschaft verbunden sind. Sie bemühten sich auch darum einzusehen, dass sowohl die Aufgabe der Religion als auch die der Naturwissenschaft den Weg und die Art beeinflussen, wie sie jeweils ihre Wahrheiten und Theorien zum Ausdruck bringen.

Viele unserer traditionell geprägten Religionsschüler haben die Ergebnisse unserer Diskussion über Sprache dazu benutzt, das „Unabhängigkeitsmodell“ von Ian Graeme Barbour über die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion zu unterstützen: Sie schlussfolgerten, dass sich Naturwissenschaft und Religion auf so unterschiedlichen Wegen vollziehen, dass sie nicht in Konflikt geraten können.³

Eine deutliche Minderheit aber optierte für Barbours „Integrationsmodell“, indem sie behauptete, dass Naturwissenschaft und Religion über dieselben Dinge reden, nur unterschiedliche Sprachen und unterschiedliche Gesamtkonzeptionen benutzen.

Einige ganz Aufrichtige haben es sogar gewagt, ihren tief gegründeten geistlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen – und zwar nicht in üblichen

3 Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York 1997.

christlichen Begriffen. Dazu wurden sie wohl auch durch die neuen Wege ermutigt, auf denen wir die Sprache des Glaubens kritisch hinterfragten.

Das wichtigste für mich als Religionslehrerin ist es gewesen, dass die Schüler begannen, ihren Glauben zu überprüfen. Denn nur durch Überprüfung und Ausübung wird unser Glaube tatsächlich der unsere werden und wir im Glauben wachsen können.

III. 1. 2.

Etwas, was bislang nicht viele Schüler bedacht hatten, war, dass Vorstellungskraft und Phantasie gleich wichtig sind für Naturwissenschaft, Religion und Kunst. Die meisten konnten sich mit dem Gedanken vertraut machen, dass einige Menschen genauso blind an die Naturwissenschaft glauben wie andere an die Religion. Dieses Verständnis mag auch den Grund dafür bilden, dass keiner der Schüler irgendwelche Schwierigkeiten mit der Überzeugung gehabt hat, dass Naturwissenschaft und Religion weithin als im Konflikt miteinander verstanden werden!

III. 1. 3.

Sodann wurden unseren Schülern weitere Methoden der Analyse religiöser und naturwissenschaftlicher (und, wie wir hoffen, auch anderer) Texte an die Hand gegeben:

Beachtung des Kontextes, von dem her der Autor schreibt;

Berücksichtigung der persönlichen Aufgabenstellung, um derentwillen ein Artikel geschrieben wird;

Aufmerksamkeit auf Interpretation, die immer stattfindet;

Auseinandersetzung mit irreführenden Urteilen – wie der Vorstellung vom „Lückenbüßergott“, die vom gegenwärtigen Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Religion grundlegend abgewiesen ist, aber in der Welt merkwürdig vorherrschend bleibt (das ist das „Argument“, das der Naturwissenschaft erlaubt, alles zu erklären, was sie erklären kann, und, was sie nicht erklären kann, dem „Willen Gottes“ zuzuschreiben).

III. 1. 4.

Als Lehrer, die mit der Erziehung junger Menschen in einer sich verändernden Gesellschaft betraut sind, hofften wir, dass unsere Schüler die Fähigkeiten zu kritischem Denken, die wir sie zu benutzen und zu entwickeln gelehrt haben, auch weiterhin benutzen und entwickeln werden, wenn sie

Positionen der Führung und der Verantwortung in ihren Familien und Gemeinschaften in den kommenden Jahren einnehmen werden. Wir hoffen schon, dass sie sie nutzen werden, wenn sie im Zusammenhang mit ihren beruflichen Erfordernissen und in ihrem persönlichen Leben Entscheidungen treffen müssen, dann aber vor allem, dass sie sie nutzen werden, um ihre eigenen moralischen, politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen zu überprüfen.

III. 1. 5.

Am wichtigsten aber waren für uns als Lehrer der christlichen Religion die im Kurs formulierten Fragen danach, was es im Licht der gegenwärtigen Naturwissenschaft bedeutet, Christ zu sein. Was heißt vor dem Hintergrund der Plausibilität der Urknall-Kosmologie und der tierisch-pflanzlichen Evolution, dass die Menschheit eine Schöpfung Gottes ist? Was heißt vor dem Hintergrund der in hohem Maße durch das menschliche Verhalten begründeten Ökologiekrise, dass Gott uns die „Herrschaft“ über die Erde verliehen hat? Führt uns der Erfolg der Naturwissenschaft, den sie auf so vielen Gebieten erreicht hat, unvermeidlich zum Materialismus und zum Reduktionismus der sogenannten soziobiologischen „Naturwissenschaft“, die zu aller erst behauptet, dass nicht existiert, was Naturwissenschaft nicht beschreiben kann (wie z. B. der Sinn des Lebens), und sodann vor allem die Vorstellung vom „egoistischen Gen“ entwickelt hat?

Wir glauben, unseren Schülern eine Möglichkeit gegeben zu haben, auf dem Wege der Einsicht in die Bedeutung der Heiligen Schrift wahrzunehmen, dass die Schöpfungserzählungen der Genesis viel mehr sind als nackte Feststellungen der Tatsache der Schöpfung des physikalischen Universums: Dass sie vielmehr weise und zeitlose Äußerungen der grundlegenden Wahrheiten über menschliche Sterblichkeit und Sexualität, über den Wert des menschlichen Lebens und der Natur und über unsere Beziehung zum Transzendenten und zueinander sind.

Wir hoffen, dass unsere Schüler im Licht ökologischer Überlegungen und des Evangeliums von Jesus mit seiner Betonung der Liebe und des Heilens die Frage, ob Gott den Menschen die „Herrschaft“ über die natürliche Welt verliehen hat, nicht einfach akzeptieren oder zurückweisen, sondern ihr eine neue Bedeutung geben, die eine bewahrende Verantwortlichkeit gegenüber allem, was lebt, und ihrem Macher beinhaltet.

Wir hoffen, dass unsere Schüler die gefährlichen Parallelen zwischen dem Reduktionismus, der einen interpretatorischen Missbrauch der Naturwissenschaft darstellt und sich „Soziobiologie“ nennt, und dem Sozialdarwi-

nismus und der Eugenik sehen lernen, welche zur Vergeudung des Europas der Großeltern unserer Schüler und Studenten beigetragen haben.

Schließlich hoffen wir, dass sie alle diese Dinge im Bewusstsein behalten, wo sich doch die Biotechnologie im Gefolge des immer genaueren Nachzeichnens und Entschlüsselns des menschlichen Genoms so schnell entwickelt und ihr Leben in einer Weise betreffen wird, die wir gegenwärtig nur ahnen können.

Nicht weniger hoffen wir, dass unsere Schüler ihre guten, hoffnungsvollen und kritischen Sinne nutzen werden, um autoritäres Gehabe und Unwahrhaftigkeit sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche um des Evangeliums willen herauszufordern. Wenn wir auch nur einige wenige der begeisternden Gebiete berührten, auf denen naturwissenschaftliches und religiöses Denken einander anregen, so hoffen wir doch, dass wir es in einer Weise taten, die unsere Schüler für die Gegenwart und die Zukunft ausrüsten wird.

III. 2.

Nun möchte ich über meine Erfahrungen mit der Erwachsenengruppe im letzten Sommer berichten. Dies eignet sich besonders deshalb gut, weil wir intensiv und lange über den Menschen im Lichte zeitgenössischer Biologie diskutiert haben. Während dieser Zeit war gerade das Spitzenthema in den Medien die Frage danach, ob und, wenn ja, wie die Regierung der USA die Forschung mit embryonalen Stammzellen finanziell fördern solle.

III. 2. 1.

Eine der besonderen Herausforderungen bei der Arbeit mit dieser spezifischen Gruppe war die Tatsache, dass viele der bewährten Berufspraktiker ihre grundlegende religiöse Erziehung vor vielen Jahren erhalten hatten. Sodann kam diese Bedingung damit zusammen, dass die Medien der Vereinigten Staaten meistens die Positionen der ausgesprochenen christlichen Fundamentalisten als *die* Stimme der „Religion“ in unserer gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft präsentieren. Wegen beider Gründe haben manche meiner erwachsenen Studenten ernsthaft in Frage gestellt, ob sie wirklich gute Christen seien.

Ich unterstrich, dass es mein Ziel sei, ihnen zu helfen, ihr Wissen und ihre Erfahrungen in ihre Identität als Christen zu integrieren. Um dies zu erreichen, habe ich mir einen Gedanken des amerikanischen Prozesstheolo-

gen David Ray Griffin ausgeliehen. Griffin vertritt die Auffassung, dass der wahrnehmbare Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion in Wahrheit einen Konflikt unterschiedlicher Weltansichten darstellt. Um es abgekürzt zu sagen: Griffin behauptet, dass der angenommene Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion dann nicht existiert, wenn man Religion nicht so interpretiert, dass man mit Übernatürlichkeit rechnet, und wenn man den Naturbegriff der Naturwissenschaften nicht so interpretiert, dass man zu Sensualismus, Atheismus und Materialismus geführt wird.⁴

Zuerst haben wir in der Gruppe das Konzept der Weltansicht überprüft. Dabei haben wir uns gefragt, inwiefern die Weltansicht eine dynamische Sache ist, die die Art und Weise prägt, wie wir die Wirklichkeit verstehen, und zugleich, inwiefern die Weltansicht ihrerseits geprägt ist durch unseren sozialen, politischen, zeitlichen, geographischen und wirtschaftlichen Ort sowie auch durch unsere körperliche Ausstattung (Geschlecht, Gesundheit, Rasse, Größe, sexuelle Ausrichtung usw.). Wir diskutierten sodann die antike, archaische Kosmologie, die in den frühen Tagen des Christentums vorherrschte. Wir haben sie als ein hierarchisches Gefüge wahrgenommen, das viele Elemente von den alten Griechen übernommen hatte. Es ordnete Gott und die Engel in die verdünnte, geistliche Atmosphäre – Himmel genannt –, die Männer ein wenig niedriger als die Engel, die Frauen, Tiere und Kinder unter ihnen und die Hölle so weit vom sternklaren Firmament, dass sie tief ins Erdreich eingeschlossen vorgestellt wurde. Wir stellten fest, dass diese Hierarchie selbst heute in einer Fülle menschlicher Zusammenschlüsse widergespiegelt wird, wie der akademischen Welt, in Vereinigungen, selbst in Familien und Kirchen! Es war und ist alles andere als unüblich, die Gemeinschaften von Menschen oder auch andere Phänomene in dieser hierarchischen Weise zu verstehen (oder zu ordnen). (Nebenbei bemerkt: Diese Weltansicht begünstigt die Vorstellung von Gott als eines mächtigen, straffenden Despoten – einer eindimensionalen Karikatur des in Wahrheit ausgesprochen komplexen und reichen Gottesbilds im Alten Testament –, die eigentlich fast nichts gemein hat mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus oder mit der Heiligen Dreieinigkeit.)

4 David R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming Conflicts*, Albany 2000.

III. 2. 2.

Zwei besondere Freuden der Unterrichtung von Erwachsenen in diesem Zusammenhang sind die Tatsache, dass sie in der Gruppe sein wollen, und die Tatsache, dass sie den Lernprozess mit Hilfe vieler Beispiele aus ihrem Leben voranbringen.

Max, ein Professor für Geographie in seinen Sechzigern, bringt die Liebe Christi leidenschaftlich durch den Dienst an den Armen zum Ausdruck und in seiner leidenschaftlichen Verachtung des lieblosen Aburteilens, das zu oft der wesentliche Teil des Fundamentalismus und Biblizismus war, die das Luthertums seiner Jugend kennzeichneten. Er hat uns ein wunderbares Beispiel eines Menschen gegeben, dessen Weltsicht, die teilweise bei solchen frühen Erfahrungen geformt worden war, in Frage gestellt wurde, als er begann, den Glauben zu leben. Dieser Mann bringt jetzt in unserer kleinen Kirchengemeinde jährlich Zehntausende von Dollars zugunsten der Hilfe für Menschen mit HIV-Infektion und AIDS auf. Er wird aber auch von Stimmen der Vergangenheit (aber auch von Stimmen in den heutigen Medien, die ja – wie ich schon notiert hatte – häufig Biblizismus und Christentum gleich setzen) heimgesucht, deren wörtliches Verständnis der Bibel zu einer Weltsicht führt, nach der HIV-Infektion und AIDS unter anderem eine göttliche Strafe für böse Menschen seien.

In unserer Gruppe konnten wir nun die Merkmale unserer eigenen Weltsicht analysieren und neu verstehen. Dabei wurde uns deutlich, wie sie unser spezifisches Verständnis unseres gemeinsamen Glaubens prägen. Dies alles gelang, weil wir eben gerade das Konzept der Weltsicht zum Thema unserer Diskussionen über Naturwissenschaft und Religion gemacht und dabei berücksichtigt hatten, was Professor Griffin lehrt, dass nämlich der sogenannte Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion in Wahrheit eben ein Konflikt von Weltsichten ist.

III. 2. 3.

Im August 2001 hat Präsident George W. Bush in einer Fernsehansprache die Gründe dafür beschrieben, dass er die Forschung mit embryonalen Stammzellen mit begrenzten Bundesmitteln zu unterstützen bereit ist. Dabei charakterisierte er die Stammzellenforschung als Quelle eines moralischen Dilemmas. Ich zitiere ihn: „... indem nebeneinander deutlich werden die Notwendigkeit, das Leben in allen seinen Phasen zu schützen, und die Aussicht, Leben in all seinen Stufen zu retten und zu verbessern“. Ich bat unsere Gruppe, diese Rede genau zu lesen und die Konfliktpunkte zu markieren, die wir von

unterschiedlichen Weltansichten herleiten würden. Ich empfahl den Gruppenmitgliedern, besonders zwei Fragen zu beachten, die Bush gestellt hatte: „Stellen eingefrorene Embryonen menschliches Leben dar?“ Und in Hinblick auf „zusätzliche“ eingefrorene Embryonen, die nicht für die Fortpflanzung gebraucht werden: „Wenn sie ohnehin vernichtet werden, sollten sie dann nicht für einen höheren Zweck benutzt werden?“

Dies sind grundlegende Fragen. Die Art ihrer Beantwortung durch uns spiegelt unsere Weltansicht wider, einschließlich unserer christlichen und naturwissenschaftlichen Beschreibung dessen, was menschlich sein mag, was in Ordnung sein mag, oder eben nicht. Selbstverständlich haben wir diese Fragen nicht gelöst. Aber, indem wir die im Folgenden wiedergegebenen und auch andere Fragen bedacht haben, sind wir tief eingedrungen in solche Fragen, auf die es keine einfachen „christlichen“ Antworten gibt.

III. 2. 4.

1) Worin besteht tatsächlich menschliches Leben? Wann beginnt es? Oder: *Beginnt es überhaupt?* Sind „Individuen“ einfach Mitglieder eines größeren Zusammenhangs? Stellt ein durch eine menschliche Eizelle und ein Spermium außerhalb des menschlichen Körpers gebildeter Zellhaufen eine Person dar? Oder beginnt man erst mit der Geburt, ein Mensch zu sein? Oder irgendwo dazwischen? Was denken Sie da, und *warum* denken Sie das? Welche anderen Gedanken, Glaubensvorstellungen und/oder Werte bringen Sie dazu, Ihre spezifische Anschauung zu haben?

2) *Was, wenn überhaupt, bedeutet es, dass ein Zellhaufen in einer Petrischale die „Möglichkeit des Lebens“ hat?* Welche Beziehung besteht in Ihrer Weltansicht zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit? Wie wirklich ist das, was möglich ist? Wie wertvoll ist es für Sie?

3) *Was bedeutet es, dass Gott menschliches Leben geschaffen hat, bzw. schafft?* Wie beeinflusst Ihre Antwort auf diese Frage (die ein Aspekt Ihrer Weltansicht ist) Ihre Antworten auf die oben genannten Fragen?

IV.

Das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Religion ist sowohl für erwachsene christliche Gesprächsteilnehmer, wie auch für heranwachsende entscheidend als der Ort für die geistige Wahrnehmung des Wesens unserer Existenz als Volk Gottes in der heutigen Welt: Nämlich Glieder einer religiösen Gemeinschaft zu sein, die sowohl alt und zeitgenössisch, als auch auf die Zukunft ausgerichtet ist. Ich bin fest davon überzeugt, dass wir durch unser Engagement in diesem Gesprächsprozess die Hilfsmittel in uns und in der Welt finden werden, um das Evangelium von Jesus Christus glaubwürdig, durch Konzepte, mit unseren Worten und in unseren Taten zu verkündigen.

Herzlich danke ich Ihnen, dass Sie meinem Bericht darüber Aufmerksamkeit geschenkt haben, genau dies zu tun.

Hans-Jürgen
Ruppert

Das Unendliche im Endlichen

/ Religion, Philosophie und Naturwissenschaft
bei Pavel Florenskij¹

Im Frühjahr 2000 fand an der Universität Potsdam – gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) – ein internationales Florenskij-Symposium statt – wohl das bisher größte und bedeutendste seiner Art. Wissenschaftler aus aller Welt – von Kalifornien über Italien und Deutschland bis Russland – erwiesen dem großen russischen Denker ihre Reverenz.² Das Presseecho war für unsere Verhältnisse erstaunlich groß: Die FAZ hob die zahlreichen Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Florenskijs Denken hervor. Mehr noch als seine *Theorien* aber scheine Florenskijs *Person* „wieder zu vereinen, was die Neuzeit getrennt hat: Wissenschaft, Glauben, persönliche Erfahrung“³. Florenskij habe sich selbst am Ende der Neuzeit gesehen, gewissermaßen als der „letzte Moderne“. Um den in der Krise der Moderne und im Zerfall der modernen Renaissance-Zivilisation sich andeutenden Epochenwechsel zu charakterisieren, sprach man zu seinen Lebzeiten allerdings lieber von einem heraufziehenden „neuen Mittelalter“ statt von „Post-Moderne“ – wie zum Beispiel Nikolaj Berdjajev in seinem Werk „Das neue Mittelalter“ (Darmstadt 1927)⁴. Dieses Bewusst-

-
- 1 Auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 24. 10. 2001 gehaltenes Referat.
 - 2 Die Vorträge sind dokumentiert in dem Band: Norbert Franz/Michael Hagemester/Frank Haney (Hg.), Pavel Florenskij – Tradition und Moderne. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000, Frankfurt am Main u. a. 2001.
 - 3 Mark Siemons, Der letzte Moderne. Unter Verdacht: Die Sprünge des Artisten Pawel Florenski, in: FAZ 12. 4. 2000, S. N 5.
 - 4 Vgl. dazu Eugène Porret, Nikolaj Berdjajev und die christliche Philosophie in Russland, Heidelberg 1950, S. 180 ff. B. erblickte in dieser neuen Epoche vor allem eine Wiedergeburt des kirchlichen Universalismus und Ökumenismus (Porret, S. 191).

sein, an einem Wendepunkt der Menschheitsgeschichte zu stehen, trifft man auch bei Florenskij, der sich selbst einmal „als letzten Menschen der Neuzeit (natürlich nicht chronologisch)“ und „ersten des kommenden Mittelalters“ bezeichnet hat.⁵

I. Leben und Werk

Wer war dieser im Westen immer noch weithin unbekannte Denker, der in den akademischen Diskursen bisher kaum eine Rolle spielt? Worin besteht die Bedeutung seines Werkes in der Krise der Moderne, vor allem sein Beitrag zur Überwindung der neuzeitlichen Spaltung zwischen Glauben und Wissenschaft?

Pavel Aleksandrovič Florenskij wurde am 9. (21.) Januar 1882 in der Nähe von Jevlach, einer Stadt im heutigen Aserbeidschan, geboren.⁶ Dieser etwas exotische Geburtsort weist bereits auf seine späteren technischen und naturwissenschaftlichen Interessen voraus. Denn sein Vater arbeitete dort als Brücken- und Straßenbauingenieur und beim Bau der Transkaukasischen Eisenbahn zwischen Tiflis und Baku,⁷ gehörte also zur russischen technischen Intelligenz und war ebenso wie die aus einem armenischen Adelsgeschlecht stammende Mutter überdurchschnittlich gebildet, was sich auch auf den jungen Pavel und seine sechs Geschwister übertrug. Zur Religion bestand allerdings in der Familie ein äußerst distanzierendes Verhältnis, ja Religion wurde in seinem Elternhaus, wie Florenskij berichtet, geradezu mit einem Tabu belegt: „Über Religion fiel bei uns kein Wort.“⁸ So ist Florenskij in seiner Kindheit auch nie zur Kirche gegangen und wusste nicht einmal, wie man sich bekreuzigt.⁹

5 Vgl. FAZ (wie Anm. 3). Das diesbezügliche Zitat aus Florenskij's Erinnerungen für seine Kinder ist nachgewiesen bei: Robert Slesinski, Florenskij's Principle of Dynamic Identity and Personalist Metaphysics, in: Franz/Hagemeister/Haney (wie Anm. 2), S. 180.

6 Vgl.: Pawel Florenski (1882–1937). Eine Chronik, in: Sieglinde u. Fritz Mierau (Hg.), An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Pawel Florenski Lesebuch, Berlin 1991, S. 225.

7 Ebd., S. 226.

8 P. Florenski, Meinen Kindern. Erinnerungen, zit. nach S. u. M. Mierau (wie Anm. 6), S. 41.

9 Ebd., S. 42.

Seine weitere Kindheit und Jugend (1883–1892) verbrachte Florenskij mit den Eltern und den Geschwistern in Tiflis und in Batum am Schwarzen Meer, wo sein Vater die Heerstrasse zwischen Batum und Achalzich baute. Im Tifliser Gymnasium gehörten die späteren Religionsphilosophen Aleksandr Elčaninov und Vladimir Ern zu seinen Klassenkameraden,¹⁰ aber auch der spätere Bolschewistenführer Kamenev, der damals noch Rosenfeld hieß.¹¹

Schon in seiner Jugendzeit betrieb Florenskij naturwissenschaftliche Studien und legte eine geologische und botanische Sammlung an. In seinen Kindheitserinnerungen berichtet er, wie ihn beim Anblick des Meeres eine Art *Alleinheitsschau* überkam, da, wie er später feststellt, in der kindlichen Wahrnehmung die Zersplitterung der Welt von innen her überwunden wird.¹²

„Am Ufer des Meeres stand ich von Angesicht zu Angesicht der vertrauten, einsamen, geheimnisvollen, unendlichen Ewigkeit gegenüber, aus der alles kommt und in die alles zurückgeht.“¹³

Diese Ganzheitserfahrung¹⁴ prägt seitdem sein gesamtes Denken, und Florenskij ist überhaupt der Überzeugung, dass alle Forschung, alle Theorie aus den frühkindlichen Erfahrungen gespeist wird. Seine frühe Goethe-Lektüre lenkte seine religiös-philosophischen Überzeugungen zusätzlich in Richtung dieser Einheitsschau der Natur. Aber auch die pluriethnische Umgebung, in der er aufwuchs, kann man als wichtigen Hintergrund seiner „integralen

10 Chronik, in: S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 226.

11 Vgl. Florenskijs autobiographische Bemerkungen von 1927, zit. nach Igumen Andronik (A. S. Trubačev), P. A. Florenskij. Žiznennyj put' (P. A. Florenskij, Der Lebensweg), in: Michael Hagemeister/Nina Kauchtschischwili (Hg.), P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni. P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca. Atti del Convegno Internazionale Università degli Studi di Bergamo 10–14 gennaio 1988, Marburg 1995, S. 3. Nachdem Rosenfeld alias Kamenev später mit Stalin und Zinóv'ev die berüchtigte Dreiergruppe gebildet hatte, wurde er selbst während der großen Säuberung liquidiert – erfuhr also zur gleichen Zeit dasselbe Schicksal wie Florenskij, obwohl er einen anderen Weg eingeschlagen hatte.

12 Vgl. Michael Hagemeister, Pavel Aleksandrovič Florenskij und sein Versuch einer ganzheitlichen Weltanschauung, in: Hofgeismarer Protokolle Nr. 303: Dokumentation aus den Tagungen „Russische Religionsphilosophie I/II“ (1993), S. 81.

13 Florenski (wie Anm. 8), S. 23.

14 Aufschlussreich wäre ein Vergleich dieser Einheitsschau Florenskijs am Meeresufer mit der von Fritjof Capra in „Das Tao der Physik“ geschilderten Einheits-Erfahrung an der kalifornischen Küste! Näheres zu Capras mystischem Urerlebnis bei Hans-Jürgen Ruppert, Einssein mit dem Ganzen. New Age als Herausforderung an die Kirchen unserer Zeit, in: Zeitwende 62 (1/1991), S. 28 ff.

Lebenshaltung“ und als eine der Vorbedingungen seiner „synthetischen Weltanschauung“ betrachten.¹⁵

Im Jahr 1900 begann Florenskij in Moskau das Studium der Mathematik, nachdem ihm die Begrenztheit und Relativität des physikalischen Wissens von der Natur deutlich geworden war. Von der Mathematik erhoffte er sich eine Antwort auf sein Streben nach absoluter Wahrheit. Er will sich nicht mit dem abstrakten Analysieren der Wirklichkeit begnügen, sondern, anknüpfend an seine Kindheitserfahrung, das *Ganze*, die absolute Wahrheit im Blick behalten!

In seinem „Curriculum Vitae“¹⁶ schildert Florenskij, dass er schon als Schüler zu der Einsicht in die grundlegende philosophische Bedeutung der Mathematik gelangt sei – zu der „Grundüberzeugung, dass alle möglichen Seinsgesetze schon in der reinen Mathematik enthalten seien als der ersten konkreten und deshalb brauchbaren *Selbstmanifestation der Denkprinzipien* – das, was man *mathematischen Idealismus* nennen könnte. Und in Verbindung mit dieser Überzeugung zeigt sich das Bedürfnis, mir eine philosophische Weltanschauung aufzubauen, welche sich auf die vertieften Grundlagen mathematischer Erkenntnis stützt.“¹⁷

Neben seinem Mathematik-Studium studierte Florenskij daher auch Philosophie bei dem Solov’ëv-Schüler Fürst Sergej Trubeckoj (1862–1905)¹⁸ – dem ersten freigewählten Rektor der Moskauer Universität, der dem Zaren 1905 ein Manifest auf Presse- und Versammlungsfreiheit übergab.¹⁹ Ferner begann Florenskijs Freundschaft mit dem symbolistischen Dichter Andrej Belyj (1880–1934), dem Sohn seines Mathematik-Professors Nikolaj Bugaev, über den er auch andere bekannte russische Symbolisten – Brjussov, Balmont, Merežkovskij und Blok – kennen lernte. Während Andrej Belyj aber später zur Anthroposophie ging, sollte Florenskij seine Wahrheitssuche innerhalb der orthodoxen Kirche fortsetzen.²⁰ Denn seine Suche nach „abso-

15 Nach Nina Kauchtschischwili, Überlegungen zur Methodologie Pavel Florenskijs (= Abstract ihres Potsdamer Vortrags im Internet: <http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/kauchtschischwili.htm>).

16 Verfasst 1921 beim Dienstantritt in der Karbolit-Kommission des Obersten Volkswirtschaftsrats der RSFSR (nach Igumen Andronik [wie Anm. 11], S. 3).

17 Zit. nach Chronik (wie Anm. 6), S. 242 (Hervorhebung H.-J. R.).

18 Ebd., S. 227.

19 K. Onasch, Art. „Trubetzkij (Trubeckoj), russ. Fürsten, Brüder“, in: RGG³ Bd. VI, Tübingen 1962, Sp. 1051.

20 Vgl. dazu Bernice Glatzer Rosenthal, Pavel Florensky as a “God-Seeker”, in: Hagemeyer/Kauchtschischwili (wie Anm. 11), S. 69.

luter Wahrheit“ vor dem Hintergrund seiner Beschäftigung mit Mathematik und Philosophie führte ihn schließlich auch zur *Religion*, die in seinem religiös und kirchlich distanzierten Elternhaus keine Rolle gespielt hatte.

Nachdem Florenskij 1904 sein Mathematik-Studium mit einer Dissertation abgeschlossen hatte, schlug er zur Überraschung aller die Möglichkeit zur weiteren Vorbereitung auf eine Mathematik-Professur aus,²¹ trat in die Moskauer Geistliche Akademie ein und studierte Theologie. Für ihn selbst besaß dieser überraschende Schritt allerdings eine innere Folgerichtigkeit, die er später folgendermaßen beschrieb: „Die Beschäftigung mit der Mathematik erschloss mir die formale Möglichkeit zur *theoretischen Grundlegung einer allgemein menschlichen religiösen Weltsicht*.“²² Florenskij – und das ist bemerkenswert – wird also nicht „trotz“, sondern „wegen“ seiner Beschäftigung mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft religiös!²³ Er will ja das Ganze im Blick haben, „absolute Wahrheit“, und dazu gehört auch die Religion, und zwar in ihrer kirchlichen, kultischen Gestalt. Und er möchte diese apologetisch weitreichende Erfahrung an andere weitergeben:

An seine Mutter schrieb er damals, es sei seine Absicht, „eine *Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur* zu schaffen, sich vollständig mit der Kirche zu verbinden ohne jeden Kompromiss“²⁴. Denn sein Vater hatte gemeint: Er sei doch gar nicht religiös – zu seiner mystischen Veranlagung aber passe kein bestimmtes religiöses Bekenntnis.²⁵

Nicht gering zu veranschlagen für seine bewusste Entscheidung, seinen religiösen Weg innerhalb der Kirche, statt in einer diffusen „Mystik“ fortzusetzen, wie der Vater riet, ist wahrscheinlich auch eine starke Versuchung durch den theosophischen Okkultismus und Spiritismus – als „alternative“ Möglichkeit, seine religiöse Suche zu vollenden: Florenskijs erste Publikationen aus der Zeit, als er dies an seine Mutter schrieb, sind heftige Attacken gegen Okkultismus und Spiritismus, deren Versuchung damals viele unter

21 Chronik (wie Anm. 6), S. 228.

22 Zit. bei M. Hagemeyer (wie Anm. 12), S. 82f (Hervorhebung H.-J. R.).

23 Gut beobachtet bei Frank Haney, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs*, Frankfurt am Main u. a. 2001, S. 55.

24 Brief vom 3. 4. 1904, zit. nach Chronik (wie Anm. 6), S. 228 (Hervorhebung H.-J. R.).

25 Nach Florenskijs Notizen über seinen Vater, nachgewiesen bei F. Haney (wie Anm. 23), S. 54.

den Symbolisten erlagen.²⁶ Er kritisiert den modernen Okkultismus nicht nur als „antichristlich“, sondern auch als „positivistische“ Lehre, weil er sich auf „Fakten“ beruft und die Kompatibilität mit der „modernen Naturwissenschaft“ behauptet.²⁷

Sein Studium an der Geistlichen Akademie schloss Florenskij 1908 mit einer Kandidatenarbeit (Dissertation) mit dem Titel „Über die religiöse Wahrheit“ ab, die die universale Zielsetzung seiner Hinwendung zu Theologie und Kirche widerspiegelt. Er wurde zum Dozenten für Philosophiegeschichte an der Geistlichen Akademie ernannt, heiratete 1910 und empfing 1911 die Priesterweihe. Außerdem war er von 1912–1917 Redakteur der Zeitschrift der Geistlichen Akademie, des „Theologischen Boten“.

Aufgrund seiner Magisterdissertation (Habilitationsschrift) „Über die geistliche Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee“ aus dem Jahr 1912²⁸ erhielt Florenskij im Jahr 1914 die Berufung zum ao. Professor an die Moskauer Geistliche Akademie und übernahm den Lehrstuhl für Philosophie von seinem Vorgänger Aleksandr Vvedenskij.²⁹ In demselben Jahr 1914 erschien dann auch die erweiterte Fassung seiner Habilitationsschrift unter dem neuen Titel: „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee in zwölf Briefen“ – Florenskijs theologisches Hauptwerk.³⁰

Dies ist ein ganz und gar ungewöhnliches Werk von über 800 Seiten mit über 1000 Anmerkungen. Eine vollständige deutsche Übersetzung fehlt noch immer, obwohl Nicolai von Bubnoff und Hans Ehrenberg bereits 1925 Auszüge daraus in Deutsch veröffentlichten. Der Titel ist natürlich Programm, und zwar Programm auch seines eigenen Lebens und Wirkens: Die „Wahr-

26 Veröffentlicht in Merežkovskijs Zeitschrift „Novyj Put“ (Der neue Weg): „O sueverii“ (Über den Aberglauben), in: *Novyj Put* 1903, Nr. 8, S. 91–121. „Spiritizm kak antichristianstvo“ (Der Spiritismus als Antichristentum), ebd., 1904, Nr. 3, S. 149–167. In dieser Zeitschrift wurden auch die Protokolle der berühmten „Petersburger religiös-philosophischen Versammlungen“ publiziert, die zwischen 1901 und 1903 erstmals Kirche und Intelligenzia zu einem Dialog zusammenführten. Die letzten Nummern erschienen 1904 unter der Redaktion von Florenskijs Freund Sergej Bulgakov und von Nikolaj Berdjajev.

27 Vgl. B. Glatzer Rosenthal (wie Anm. 20), S. 69.

28 Auf der Grundlage der Kandidatenarbeit (Dissertation) „Über die religiöse Wahrheit“.

29 Chronik (wie Anm. 6), S. 235.

30 Es handelt sich bei diesem Werk also gewissermaßen um die dritte überarbeitete Variante der Kandidatenarbeit (Dissertation) „Über die religiöse Wahrheit“; vgl. Igumen Andronik, in: Hagemester/Kauchtschischwili (wie Anm. 11), S. 6.

heit“, die Florenskij suchte, *ist die Kirche* – der „Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ nach 1. Timotheus 3,15. Aber nicht nur sein persönliches religiöses Suchen – auch das Suchen nach Wahrheit in Wissenschaft und Philosophie sowie den religiösen Bewegungen seiner Zeit findet in der Kirche sein Ziel und seine Antwort. Von daher ist „Kirchlichkeit“ und ihr Verhältnis zur säkularen Kultur das Hauptthema seines Lebens und seiner Theologie, wie er es in dem zitierten Brief an seine Mutter festhielt. In diesem Sinne hat Bernice Glatzer Rosenthal Florenskijs Programmatik treffend zusammengefasst: *„Florenskij überführte gewissermaßen das religiöse Suchen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts von außerhalb der Kirche in sie hinein und führte es weiter unter der Schirmherrschaft der Kirche.“*³¹

Mit der Schließung der Geistlichen Akademie nach der Oktoberrevolution im Jahr 1918 ging auch Florenskijs dortige theologische Lehrtätigkeit zu Ende. Das Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster in Sergiev Posad (zu Sowjetzeiten in „Sagorsk“ umbenannt), dem Sitz der Geistlichen Akademie, ging in das Eigentum des Volksbildungskommissariats (also des sowjetischen „Kulturministeriums“) über und Florenskij, der auch in Sergiev Posad wohnte, blieb zunächst noch bei dem Kloster als wissenschaftlicher Sekretär einer Kommission, die sich mit Maßnahmen zur Erhaltung des Klosters nach seiner Umwandlung in ein Museum befasste. Diese Aufgabe bot ihm reichlich Gelegenheit, sich mit der altrussischen Kunst und Kultur zu beschäftigen – auch im Rahmen seiner Vorlesungsreihe zu einer „Philosophie des Kults“, deren Abschnitt über die Ikonostase aus dem Jahr 1922 auch in deutscher Übersetzung vorliegt.³²

So betrieb Florenskij zu Beginn der 20er Jahre zunächst vor allem kunsttheoretische sowie semiotische Studien. Auch setzte er seine theologischen Vorlesungen trotz Schließung der Geistlichen Akademie auf Bitten ihres ehemaligen Rektors, Bischof Feodor³³, bis in die Mitte der 20er Jahre fort.³⁴

31 B. Glatzer Rosenthal (wie Anm. 20), S. 70 (Hervorhebung H.-J. R.).

32 Pavel Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*. Einführung von Ulrich Werner, Stuttgart 1988. Vgl. auch Robert Slesinski, *Filosofija kul'ta po učeniju o. Pavla Florenskogo* (Die Philosophie des Kults nach der Lehre Vater Pavel Florenskijs), in: *Vestnik RSCD* 135 (1981), S. 39–53.

33 Vgl. dessen ausführliche Rezension von Florenskijs theologischem Hauptwerk: *Rektor Akademii Episkop Feodor, „O Duchovnoj Istine. Opyt pravoslavnoj Feodicej („Stolp i Utverždenie Istiny“)*. kn. svjašč. P. Florenskago. Moskva 1912 („Über die geistliche Wahrheit“. Versuch einer orthodoxen Theodizee [„Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“]. Buch von Priester P. Florenskij. Moskau 1912), in: *Bo-goslovskij Vestnik* (Der Theologische Bote) XXIII (1914) Bd. II, Mai, S. 140–181.

34 Chronik (wie Anm. 6), S. 240.

Er plante neben der Veröffentlichung seiner „Philosophie des Kults“ die Herausgabe eines 5-bändigen Werkes mit dem Titel „An den Wasserscheiden des Denkens. Grundzüge einer konkreten Metaphysik“³⁵, doch ließen die Verhältnisse in der Sowjetunion deren Publikation nicht mehr zu. Erst in den letzten Jahrzehnten sind daraus Bruchstücke aus seinem Nachlass veröffentlicht worden.³⁶ Gleichzeitig hielt Florenskij „Vorlesungen über die Theorie der Perspektive an der Hochburg der russischen Avantgarde“³⁷ – der Moskauer Kunsthochschule mit dem umständlichen Namen „Staatliche Höhere Künstlerisch-Technische Werkstätte“ (VCHUTEMAS), an der er den Lehrstuhl für Raumanalyse im Kunstwerk begleitete.³⁸ „Um ihn herum bildete sich“, wie Boris Groys in einer Rezension in der FAZ berichtete, „die Künstlergruppe ‚Makowez‘, die seine Theorien in die Praxis umzusetzen versuchte“ und in deren gleichnamiger Zeitschrift später auch Boris Pasternak veröffentlicht hat.³⁹

Diese religiös-philosophische und kunsttheoretische Tätigkeit war jedoch nur die eine Seite seines Schaffens während der beginnenden Sowjetperiode. Als Angehöriger der technischen Intelligenz war Florenskij den neuen Machthabern natürlich bei ihren Plänen zur Modernisierung Russlands nützlich, die deshalb auch gar nicht daran dachten, ihn zur Emigration zu zwingen, wie einen Berdjaev oder einen Bulgakov. So kam es, dass Florenskij jetzt vor allem seine mathematischen, technischen und naturwissenschaftlichen Studien wieder aufnahm:

Von 1919–1921 hielt er Vorlesungen über Physik, Astronomie und Mathematik am Institut für Volksbildung in Sergiev Posad.⁴⁰ 1920 begann er damit, für die „Staatliche Kommission für die Elektrifizierung Russlands“ zu arbeiten. 1921 begann seine Forschungstätigkeit für die damals von Trotzki

35 Ebd., S. 238.

36 Vgl. M. Hagemester (wie Anm. 12), S. 88.

37 Boris Groys, In unerschaffem Licht. Pavel Florenskij: „Die Ikonostase“, in: FAZ 16. 3. 1989, S. 37.

38 Chronik (wie Anm. 6), S. 242.

39 Ebd., S. 245f. „Makowez“ ist der Name des Hügels, auf dem das Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster in Sergiev Posad, Florenskijs Wohnsitz, liegt. Vgl. Fairy von Lilienfeld, Priester Pavel Florenskij (1882–1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche, in: dies., Sophia – Die Weisheit Gottes. Ges. Aufsätze 1983–1995 (= Oikonomia Bd. 36), Erlangen 1997, S. 453, Anm. 37, sowie: Fritz u. Sieglinde Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken Bd. II, Ostfildern 1996, S. 105.

40 Chronik (wie Anm. 6), S. 241.

geleitete „Hauptverwaltung der Elektroindustrie beim Obersten Volkswirtschaftsrat der RSFSR“. Am „Staatlichen Versuchsinstitut für Elektrotechnik“ gründete er ein Laboratorium für Materialprüfung.

Er konnte es sich dabei sogar leisten, trotz Kirchenverfolgung in der Sowjetunion zu seinen naturwissenschaftlichen und technischen Vorlesungen im weißen Priestergewand zu erscheinen. Als Trotzki einmal sein Institut besuchte, bemerkte er Florenskij in seinem Laboratorium im Kellergeschoss und lud ihn zu einem Ingenieurkongress ein: „Nur möglichst nicht in diesem Kostüm!“ Florenskij erwiderte, er habe die Priesterwürde nicht abgelegt und könne nicht Zivilkleidung tragen. Überrascht von soviel Selbstbewusstsein, erklärte sich Trotzki damit einverstanden.⁴¹

1927 erfand Florenskij ein nicht harzendes Maschinenöl, das wegen des 10. Jahrestags der Oktoberrevolution „Dekanit“ genannt wurde.⁴² Als Redakteur der „Technischen Enzyklopädie“ verfasste er zwischen 1927 und 1934 weit über hundert Artikel für dieses Werk. Ferner wurde er 1932 in die Kommission zur Standardisierung wissenschaftlich-technischer Begriffe und Symbole beim „Rat für Arbeit und Verteidigung“ berufen.

Auf Dauer war diese „Zusammenarbeit“ mit dem Sowjetstaat aber nicht möglich: Paradoxerweise arbeitete Florenskij ja für einen Staat, der genau die technische Modernisierung im Sowjetreich vorantrieb, die er von seinem Weltbild her als „Sündenfall“ der Renaissance ablehnte! Der Zusammenbruch des Kommunismus mit den von dieser Politik verursachten gigantischen Umweltschäden hat gezeigt, wie Recht er mit seiner Technikkritik hatte! Auch deshalb erfährt die Beschäftigung mit Florenskij seit der Ära Gorbatschow in Russland eine Wiedergeburt.

Als sich die Sowjetmacht gegen Ende der 20er Jahre gefestigt hatte und Stalin dazu aufrief, den Klassenkampf auch auf die Wissenschaft auszudehnen, häuften sich auch die Angriffe auf Florenskij als „Dunkelmann“: 1928 erfolgte Florenskijs erstmalige Verhaftung in Sergiev Posad wegen religiöser Propaganda unter dem Deckmantel seiner wissenschaftlichen Forschung. Doch mit Hilfe der Organisation zur Verteidigung politischer Gefangener unter dem Vorsitz von Maxim Gorkis erster Frau Ekaterina Peškova konnte

41 Ulrich Werner, Pavel Florenskij: Lebensspuren, in: P. Florenskij, Die Ikonostase (wie Anm. 32), S. 21, unter Bezug auf die Erinnerungen des Malers und Kunsttheoretikers Lev Žegin (1892–1969), der zur „Makowez“-Gruppe gehörte.

42 Vgl. Michael Silberer OSC, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin (Das östliche Christentum N.F. Bd. 36), Würzburg 2000, S. 267, Anm. 207.

Florenskij schon nach wenigen Monaten aus der Verbannung in Nižnij Novgorod nach Moskau zurückkehren.⁴³ Im Jahr 1930 wurde er sogar zum stellvertretenden Direktor für Wissenschaft am „Allunionsinstitut für Elektrotechnik“ ernannt und schloss einen Autorenvertrag mit dem Verlag der Luftstreitkräfte der Roten Armee über das Buch „Elektrotechnische Materialkunde“ ab.⁴⁴

Am 26. Februar 1933 – also genau zu der Zeit, als in Deutschland Hitler die Macht ergriff! – wurde Florenskij in seiner Moskauer Dienstwohnung erneut verhaftet und wegen „konterrevolutionärer Agitation und Propaganda“ zu zehn Jahren Haft verurteilt. Äußerer Grund war sein Artikel „Die Physik im Dienste der Mathematik“. Darin hatte er auf – für die materialistische Sowjetideologie gefährliche – weltbildhafte Folgen der beiden Relativitätstheorien hingewiesen.⁴⁵ Während die materialistische Lehre von der Ewigkeit der Materie für einen Schöpfergott keinen Platz ließ, war die neue Auffassung von der Endlichkeit des Raumes und seiner Ausdehnung gut mit dem christlichen Schöpfungsglauben vereinbar. Florenskij wurde zunächst in ein Lager in einer ostsibirischen Stadt mit dem in diesem Zusammenhang zynisch klingenden Namen „Svobodnyj“ – „frei“ – deportiert.⁴⁶ Ein Jahr später, 1934, wurde er ins Amurgebiet, in eine Versuchsstation zur Erforschung des Dauerfrostbodens, verlegt, wo ihn auch seine Familie besuchen konnte. Dort traf ihn die Nachricht von der Beschlagnahmung seiner wertvollen Bibliothek durch die GPU und damit der Vernichtung seiner Lebensarbeit, die, wie er aus dem Lager schrieb, „für mich weit schlimmer ist als der physische Tod“⁴⁷. Auch seine Familie hat Florenskij danach nie wieder gesehen. Denn kurz nach deren Besuch wurde er am 1. September 1934 mit einem Spezialtransport auf die berüchtigten Solowki-Inseln im Weißen Meer verlegt. Auch dort konnte er im Labor noch einige wissenschaftliche Entdeckungen machen.

43 Chronik (wie Anm. 6), S. 249.

44 Ebd., S. 250.

45 Vgl. ebd., S. 251.

46 Pawel Florenski. Leben und Denken II (wie Anm. 39), S. 188.

47 Zit. bei M. Hagemeister (wie Anm. 12), S. 91. Brief an den Leiter der Bauzentrale des Arbeitserziehungslagers vom Ende Februar 1934. Vgl. Pawel Florenski, Eis und Algen. Briefe aus dem Lager 1933–1937, hg. v. Fritz u. Sieglinde Mierau, Dornach 2001, S. 72.

Als jedoch das Lager im Sommer 1937 in ein Zuchthaus umgewandelt wurde, war auch Florenskijs Stunde gekommen: Um das Lager zu „säubern“, wie es hieß, wurden die Insassen reihenweise erschossen.

Ein halbes Jahrhundert lang galt Florenskij als verschollen, war das genaue Todesjahr völlig unbekannt, und die Kommunisten nährten Spekulationen über sein Lebensende, die bis in die 40er Jahre reichten, als man Verbrechen leichter den Deutschen zuschieben konnte. Erst im Jahr 1989 erhielten die Familienangehörigen von einem Moskauer Standesamt eine Sterbeurkunde, die endlich Klarheit verschaffte. Darin heißt es: „Der Bürger Florenskij, Pavel Aleksandrovič, verstarb am 8. Dezember 1937 im Alter von 55 Jahren. Todesursache: Erschießung. Sterbeort: Leningrader Gebiet.“⁴⁸ Soweit die Lebensgeschichte dieses modernen russischen Märtyrers.

II. Lehre und bisherige Rezeption

Pavel Florenskij hat für die religiöse Weltanschauung der orthodoxen Kirche in gleicher Weise wie für die russische Philosophie wie auch für eine post-klassische Naturwissenschaft neue Perspektiven von epochaler Bedeutung entwickelt. Die Rezeption seines Denkens vollzog sich schon zu seinen Lebzeiten unter dem Eindruck von Superlativen,⁴⁹ mit denen man ihn wegen des weitgespannten Horizonts seines Schaffens überhäuft hat: Einen „Origenes des 20. Jahrhunderts“ hat man ihn genannt, wohl vor allem mit Blick auf das hohe Ansehen seiner theologischen Leistung in kirchlichen Kreisen. Ein „russischer Leonardo da Vinci“⁵⁰ soll er gewesen sein, womit zwar sein technischer Erfindungsgeist gut charakterisiert wird, seine tiefgreifende Kritik an der Renaissance-Kultur als Grundlage der Moderne (s. u.) aber völlig

48 Zit. ebd., S. 92.

49 Sein Freund Sergej Bulgakov schrieb schon 1913 an Rozanov: „Er ist zweifellos einer von den Menschen, über die die Geschichte einst eine ‚Lebensbeschreibung‘, wenn nicht eine ‚Heiligenvita‘ verfassen wird“ (zit. bei: Fritz u. Sieglinde Mierau [Hg.], Pavel Florenski. Leben und Denken Bd. I, Ostfildern 1995, S. 203). Der Briefwechsel zwischen Florenskij und Bulgakov wurde im Jahr 2001 in Russland erstmals ediert: *Perepiska svjašč. Pavla Aleksandroviča Florenskogo so svjašč. Sergiem Nikolaevičem Bulgakovym* (= Archiv svjašč. P. A. Florenskogo. Vyp. 4) (Briefwechsel zwischen dem Priester P. A. Florenskij und dem Priester S. N. Bulgakov [= Archiv des Priesters P. A. Florenskij. Bd. 4]), Tomsk 2001.

50 Nikolaj O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, New York 1951, S. 176f, sowie M. Silberer (wie Anm. 42), S. 39, unter Bezug auf V. Filistinskij.

außer acht bleibt. Am treffendsten fasst wohl, wie noch deutlich wird, die von Rozanov geprägte Charakterisierung als „russischer Pascal“⁵¹ Florenskijs Eigenart zusammen, stößt Florenskij doch von der Mathematik her zu den tiefsten Fragen menschlicher Existenz vor und beruft sich hierbei auch selbst auf den berühmten Franzosen!

Andererseits ist sein Denken, vor allem im Westen, soweit es dort bekannt wurde, als fremdartig, unzeitgemäß und gegenmodern⁵² empfunden worden. Nach Wolfgang Kasack ist Florenskij „eine in der europäischen Kultur des 20. Jahrhunderts nahezu unikale Erscheinung“⁵³. Ein genaueres Bild von diesem außergewöhnlichen Denker kann sich der deutschsprachige Leser im Grunde erst seit gut zehn Jahren, seit dem Erscheinen mehrerer kommentierter Textausgaben mit biographischen Angaben sowie der auf zehn Bände konzipierten Werkausgabe machen, die dem Engagement der Slawisten Fritz und Sieglinde Mierau zu verdanken sind.⁵⁴ Ende der 90er Jahre sprach Gerhard Adler von einer „neuen Phase“ der deutschsprachigen Rezeption Florenskijs: „Nach der ersten atemlosen Kenntnisaufnahme unerhörter Texte, die noch in der Sowjetperiode veröffentlicht ... werden konnten ... ist nun die Zeit der Detailarbeit.“⁵⁵ Viel stärker als westliche Philosophie und Naturwissenschaft haben, neben der editorischen Leistung von Slawistik und Literaturwissenschaft, westliche Theologen schon vor 1989 mit dieser Detailarbeit begonnen. Und sie eröffneten mit der Rezeption Florenskijs wie auch anderer russischer Denker zugleich einen neuen Zugang zu der fremden Welt der orthodoxen Kirche und ihrem Zentrum – dem Kult, der „Göttlichen Liturgie“ als Ort lebendiger religiöser Erfahrung:

-
- 51 „Er ist der Pascal unserer Zeit. Der Pascal Russlands ..., ja, ich bin im tiefsten Herzen sicher, er überragt Pascal noch, eigentlich steht er auf einer Stufe mit dem Griechen Plato ...“ (Brief an Spassovskij vom 11. 4. 1918. zit. bei F. u. S. Mierau [wie Anm. 49], S. 205).
- 52 Nach Michael Hagemester, Pavel Florenskij – Zur Geschichte der Erforschung von Leben, Werk und Wirkung (= Abstract seines Potsdamer Vortrags im Internet: <http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/Hagemester.htm>).
- 53 „Programm 1992/93“ des Kontext-Verlags.
- 54 Pawel Florenski, Werke in zehn Lieferungen, Berlin 1993 ff (bereits erschienen sind die Bände „Denken und Sprache“, „Namen“ und „Raum und Zeit“). Vgl. die Anm. 6, 39 u. 49 zitierte Literatur.
- 55 Gerhard Adler, Rezension: Michael Hagemester/Torsten Metelka (Hg.), Materialien zu Pawel Florenski. Appendix 1 zur Ausgabe der Werke in zehn Lieferungen, Berlin u. Zepernik 1999, in: Der Christliche Osten 54 (6/1999), S. 386. Zur deutschsprachigen Rezeption vgl. auch: Michael Hagemester, Pavel Florenskij in Deutschland: Materialien zur Rezeption seines Werkes, in: Franz/Hagemester/Haney (wie Anm. 2), S. 463 ff.

1. Kult

Als Beispiel mag hier der Erlanger Theologe Karl Christian Felmy stehen, der seine Einführung in „Die orthodoxe Theologie der Gegenwart“ aus dem Jahr 1990 mit einem typischen Florenskij-Zitat über das Wesen orthodoxer Religiosität beginnt. In seinem erwähnten Hauptwerk „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ schreibt Florenskij:

„Es wird erzählt, dass man das Schwimmen im Ausland jetzt an Geräten, auf dem Boden liegend, lernt. Genauso kann man auch Katholik oder Protestant werden – nach Büchern, ohne irgendwie mit dem Leben in Berührung zu kommen – im eigenen Arbeitszimmer. Aber um orthodox zu werden, muss man augenblicklich in das Element der Orthodoxie selbst eintauchen, *orthodox zu leben* beginnen – einen anderen Weg gibt es nicht.“⁵⁶

Es mag zu bezweifeln sein, daß man Katholik oder Protestant durch bloße religiöse „Trockenübungen“ werden kann – vielleicht Stubengelehrter, was Florenskij hier offenbar im Blick hat. In der Rede zur Verteidigung seiner Habilitationsschrift hat er jedenfalls dasselbe, was er hier auf die Orthodoxie begrenzt, auch allgemein im Bezug auf die Religion gesagt, indem er, anknüpfend an die 11. Feuerbach-These von Karl Marx, feststellte:

„Es ist genug *über* Religion und *von* der Religion philosophiert worden ..., es kommt darauf an, *in* der Religion zu philosophieren, indem man eintaucht in ihr Element.“⁵⁷

Was ist aber „orthodox leben“ für Florenskij? Typisch orthodox – und damit für den Westen doch etwas fremdartig – ist es, wenn Florenskij betont, dass es die in der Kirche erlebbare religiöse Erfahrung eben so nur in der orthodoxen Kirche gibt.⁵⁸ Das meint er nicht im Sinne eines juristischen „*extra ecclesiam nulla salus*“, sondern weil er davon überzeugt ist: Die

56 Svjašč. Pavel Florenskij, *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicei v dvenadcati pis'mach* (Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee in zwölf Briefen), Moskau 1914, S. 8, zit. bei: Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, S. 1 (Hervorhebung H.-J. R.).

57 Svjašč. Pavel Florenskij, *Vstupitel' noe slovo pred zaščitoju na stepen' magistra knigi: „O Duchovnoj Istine“*, Moskva 1912 g., *skazannoe 19-go maja 1914 goda* (Rede zur Verteidigung der Habilitationsschrift „Über die geistliche Wahrheit“, Moskau 1912, vom 19. Mai 1914), *Sergiev Posad* 1914, S. 12. (Karl Marx, 11. Feuerbach-These: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.“)

58 Vgl. K. C. Felmy (wie Anm. 56), S. 2.

orthodoxe Kirche hat den wahren Kult! Deshalb nennt sie sich ja auch so: „*ortho-doxia*“ bzw. russisch: „*pravo-slavie*“, was laut Friedrich Heiler⁵⁹ der Etymologie nach „nicht nur ‚die rechte Lehre‘, sondern ebenso den ‚rechten Lobpreis‘“ bedeutet – und gibt sich damit also selbst eine kultisch-doxologische Bestimmung!

Florenskijs bewusste Entscheidung für die Kirche hat etwas mit dieser Überzeugung vom Wesen orthodoxer Kirchlichkeit zu tun. „*Kirchlichkeit*“ und „*kirchliche Erfahrung*“ werden in dieser neuorthodoxen Theologie, wie Felmy zeigt, geradezu austauschbare Begriffe. Damit erfährt der bei uns sehr subjektive, auf den einzelnen bezogene „*pietistische*“ Erfahrungsbegriff sozusagen eine objektive Verankerung in der Erfahrung des kirchlichen Kults. Und damit hängt es sicherlich auch zusammen, dass Florenskij in der Russischen Orthodoxen Kirche immer von allen religiösen Philosophen des „*Silbernen Zeitalters*“ die größte Anerkennung genoss⁶⁰ und insbesondere seine Schriften zum Kult auch während der Sowjetperiode publiziert wurden.

Im Zentrum von Florenskijs Denken über Religion steht also das Kultische, der Kult als Medium und Ort lebendiger religiöser Erfahrung, der Erfahrung des Transzendenten im Immanenten, des Unendlichen im Endlichen. Der Kult ist so gesehen aber nicht nur ein spezifischer Gegenstand der Theologie, der Erfahrung und Begegnung mit Gott, sondern alle Weltanschauung, Wissenschaft und Philosophie ist nach Florenskij letztlich bezogen auf die religiös-kultisch erfahrbare Verkörperung des Unendlichen im Endlichen, des Unbedingten im Bedingten. Der Ausgangspunkt von Florenskijs religiös-philosophischem Denken ist dabei die Überlegung, dass alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Kultur im Kult wurzeln, wie er es in seinen Plato-Vorlesungen am Beispiel des religiös-kultischen Ursprungs der platonischen Ideenlehre aufzeigt.⁶¹ Diese Überlegung ist zugleich die Grundidee seiner umfassenden Kulturphilosophie: „Kultur (von ‚Kult‘) ist ein organisch zusammenhängendes System von Mitteln zur Verwirklichung und Offenbarung eines Wertes, der als unbedingt angenommen wird und daher als Gegenstand des Glaubens dient. Der Glaube bestimmt den Kult, der Kult das Weltverständnis, aus dem weiter die Kultur folgt.“⁶²

59 Friedrich Heiler, *Die Ostkirchen* (Neubearbeitung von „*Urkirche und Ostkirche*“), München/Basel 1971, S. 115, unter Bezug auf Glubokovskij, Bulgakov und Zankov.

60 Vgl. K. C. Felmy (wie Anm. 56), S. 1, Anm. 2.

61 Vgl. M. Silberer (wie Anm. 42), S. 78 (s. u. 2.).

62 Pavel Florenskij, *Avtoreferat* (Autoreferat) [1924] (= *Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 44, Moskau 1927, S. 143f), zit. nach: Pawel Florenski. *Eine Chronik seines Lebens*, Beilage zu Pawel Florenskis Werken in zehn Lieferungen, Berlin 1997, S. 21.

Sind Kultur, Kunst und Wissenschaft somit bei Florenskij eng auf den religiösen Kult bezogen, so bleibt umgekehrt auch die enge Bezogenheit des religiösen Kults auf die weltliche Kultur festzuhalten: Als Ziel seiner Habilitationsschrift „Über die geistliche Wahrheit“, der Grundlage seines theologischen Hauptwerks „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“, bezeichnet es Florenskij dementsprechend, das Wesen der (an sich „unbestimmbaren“) Kirchlichkeit oder „Geistlichen Wahrheit“ in all „ihren verschiedenen Sphären und verschiedenen Tiefendimensionen“ zu zeigen.⁶³ Dieser damals wie heute ganz ungewöhnliche „kirchliche Universalismus“ Florenskijs ist einerseits offen für sein Ziel der Schaffung einer „Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur“, wie er seiner Mutter schrieb, andererseits möchte er alle geistig-kulturellen Reichtümer in die kirchliche Sphäre hinein- oder „heimholen“. Dreh- und Angelpunkt dieses in der modernen russischen Philosophie verbreiteten universalen Konzepts aber ist bei Florenskij – der Kult.

Seiner Auffassung von der fundamentalen Bedeutung des Kults und der religiösen Erfahrung für die gesamte Kultur aber ist anzumerken: Florenskij kommt von der Mathematik und Philosophie zur Kirche über das Gespräch mit dem sog. „neuen religiösen Bewusstsein“, den russischen „Gott-Suchern“ und vor allem mit den Symbolisten, unter denen mancher im apokalyptischen Klima der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg selbst eine „neue Kirche“ außerhalb der orthodoxen gründen wollte. Die russischen Symbolisten orientierten sich allerdings mehr an der Philosophie Solov’ëvs und seinen Dichtungen über die Sophia als an Baudelaire oder Rimbaud. Im Mittelpunkt ihrer Kunsttheorien steht daher genau das, was für Florenskij eben auch das Wesen des Kults ausmacht: die irdische Anwesenheit, die *endliche* Verkörperung des *Unendlichen* im Symbol – und die dadurch mögliche Erfahrung des Unendlichen im Endlichen.

In seinen Kindheitserinnerungen erzählt Florenskij einmal folgende Begebenheit: Seine Tante hatte von ihrem Gut eine Menge herrlicher Weintrauben mitgebracht. „Ich durfte daran lecken, aber mir mehr davon zu geben, fürchtete man. Damit ich nicht betteln sollte, zeichnete Papa ... auf ein großes Blatt Papier einen Affen und sagte, indem er es hinter die Weintrauben stellte, der Affe erlaube mir nicht, die Trauben zu nehmen ... Obwohl ich natürlich wusste, dass der Affe *nur gezeichnet* war, streckte ich flehentlich meine Hand aus und bat ihn: ‚Basana, dai mne langatu‘, das sollte heißen ‚Affe, gib mir Weintrauben‘ (‚Obesjana, dai mne vinogradu‘).“⁶⁴

63 Sv. P. Florenskij, Vstupitel’noe slovo (wie Anm. 57), S. 12.

64 P. Florenskij, Meinen Kindern (wie Anm. 8), S. 16 (Hervorhebung H.-J. R.).

Florenskij erläutert selbst diese Geschichte vom Affen, der unerbittlicher als ein lebendiger Wächter, keinen Widerspruch duldend, hinter dem Berg von Trauben stand:

„Ich habe damals *den für meine spätere Weltanschauung grundlegenden Gedanken* gefasst, nämlich, dass *im Namen das Genannte, im Symbol das Symbolisierte, in der Darstellung die Realität des Dargestellten anwesend ist* und daher das Symbol das Symbolisierte ist.“

An anderer Stelle schreibt er einmal in seinen Kindheitserinnerungen: Im Grunde habe er in seinem ganzen Leben „nur“ über „ein Problem“ nachgedacht – über das Problem des SYMBOLS: „*Ich bin immer Symbolist gewesen.*“⁶⁵

Dass „das Symbol das Symbolisierte ist“, konkret: dass es die Verkörperung und Sichtbarwerdung des nur auf diese Weise offenbaren Geheimnisses ist – diese ontologische Interpretation des Symbols gehört seitdem zu den Grundlagen seines Denkens und bestimmt in erster Linie sein Verständnis des *Kults*:

Nach seinen nur zum Teil veröffentlichten Vorlesungen zu einer „Philosophie des Kults“, die er nach der Schließung der Moskauer Geistlichen Akademie (1918) gehalten hat, ist der Kult „*die Verkörperung der höheren Welt in unseren konkreten Symbolen*“⁶⁶, die Verkörperung des Unendlichen, das Sichtbarwerden des Geheimnisses, ohne dass es dadurch als solches, d. h. als Geheimnis, aufgehoben wird. In dem Text „Über den Namen Gottes“ aus dem Jahr 1921, verfasst also zur Zeit des bolschewistischen „Bildersturms“, als massenweise Kirchen und liturgische Geräte geschändet und vernichtet wurden, aber auch regimetreue „Reformkräfte“ den orthodoxen

65 Ebd., S. 17; 52 (Hervorhebung H.-J. R.).

66 Zit. nach Roman Rössler, Zur Wiederentdeckung Pavel Florenskijs in der Russischen Kirche, in: Peter Hauptmann (Hg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten (FS Fairy von Lilienfeld), Göttingen 1982, S. 456. Florenskijs Vorlesungen wurden noch zu Sowjetzeiten, im Jahr 1977, erstmals veröffentlicht (in: „Bogoslovskie Trudy“ [Theologische Abhandlungen] Bd. 17, 1977, S. 87–248). „Philosophie“ ist danach „ein Idealismus, der sich nicht mit Gedanken beschäftigt, sondern mit dem konkreten ... Erleben geistiger Wesenheiten, d. h. des Kults.“ Ontologisch gesehen strömt z. B. „der Weihrauch in die himmlische, noumenale Sphäre, und zu uns steigt nicht mehr Weihrauch herab, sondern die Gnade des Heiligen Geistes in Gestalt des Weihrauchs, als Weihrauch. Der Weg der Weihrauchteilchen wird dabei auf geheimnisvolle Weise unterbrochen, hier ist keine ontologische Kontinuität. Für den Mathematiker geht das nicht mit einem Bruch der Gesetzmäßigkeit vor sich, sondern völlig gesetzmäßig“ (zit. bei Rössler, a. a. O.) Hier bezieht sich Florenskij auf Prinzipien der Mengenlehre und die Logik der Diskontinuität: s. u. 3.

Kult „modernisieren“, d. h. zu einer Art „Theaterveranstaltung“ degradieren wollten, macht sich Florenskij Gedanken über die tieferen Hintergründe dieses militanten Rationalismus: „Die Ursache für all dies ist das Fehlen des Ontologischen in unserer Weltanschauung, wir denken nichts zu Ende und vergessen ständig, was bei einer Erscheinung das Authentische und was das Zweitrangige ist, wir vergessen, *dass unsere Wirklichkeit nur die Nachahmung einer anderen, höheren Wirklichkeit ist* ... wir vergessen, dass *der Gottesdienst nicht eine Vorstellung auf der Bühne ist, sondern die Offenbarung einer anderen Seinsschicht* in unserer Sphäre.“⁶⁷ Diese Offenbarung des Unendlichen aber erfolgt in den konkreten kultischen Symbolen.

Wie sich in anderem Zusammenhang noch zeigen wird (s. u. 3.), ist diese Grundidee des Symbolismus und der Philosophie des Kults – die Verkörperung des Unendlichen im Endlichen, im Symbol – aber zugleich eine Idee, die Florenskij aus der Wissenschaft bestens bekannt ist: In der Mathematik war ihm das Grundproblem des Symbols bereits als Idee des „Aktual-Unendlichen“ begegnet, weshalb er bezüglich der kultischen Symbole bemerkt, für den Mathematiker handele sich hierbei um bekannte Gesetzmäßigkeiten. Man kann sogar sagen, dass es sich bei diesem Gedanken um die das gesamte theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Schaffen Florenskijs übergreifende Idee handelt. Nach seinem „Autoreferat“ wurde er durch die Mathematik zum Platoniker, indem er durch sie unmittelbar „zur These von der *Form* oder *Idee* (im platonisch-aristotelischen Sinn) als einem *einheitlichen Ganzen*, das ‚vor seinen Teilen‘ ist und ... sich nicht aus ihnen zusammensetzt“⁶⁸, gelangte.

Den Grundgedanken seiner symbolistischen Philosophie hat Florenskij einmal so formuliert: „Dass es in der Welt *Unbekanntes* gab, war, wie ich erfuhr, nicht ein zufälliges Unvermögen meines ... Verstandes, sondern eine wesentliche Eigenschaft der Welt ... Daher war es mein Wunsch, die Welt als eine *unbekannte* zu erkennen, ihr Geheimnis nicht anzutasten, aber doch dahinter zu schauen.“ Um die Welt auf diese Weise zu erkennen, dient das Symbol: „Das Symbol war das Erschauen des Geheimnisses“ – ohne dass das Geheimnis der Welt als solches aufgehoben wird.⁶⁹ Der Symbolismus

67 Pawel Florenski, Werke in zehn Lieferungen. Dritte Lieferung: Denken und Sprache, hg. v. S. u. F. Mierau, Berlin 1993, S. 293, zit. bei Gerhard Adler, „Die aufmunternde Frische der Ewigkeit“. Pavel Florenskij, Genie und Märtyrer, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 25 (Sept./Okt. 1996), S. 466 (Hervorhebung H.-J. R.).

68 P. Florenskij, Autoreferat, zit. nach U. Werner, Pavel Florenskij: Lebensspuren, in: *Die Ikonostase* (wie Anm. 32), S. 11 (Hervorhebung H.-J. R.).

69 Zit. nach F. u. S. Mierau (wie Anm. 49), Schutzumschlag.

ist also nichts anderes als – um mit Nikolaus von Kues zu reden – „docta ignorantia“ oder besser: Sichtbarmachen des Geheimnisses, das seinen Geheimnischarakter dennoch nicht verliert.

Mit ihrem Kult beantwortet ihm also die Kirche, wie das Unbedingte, die „absolute Wahrheit“ im Endlichen anwesend und zugänglich ist, nach der er seit seiner Jugend strebte – nämlich *symbolisch*. Immer wieder kommt Florenskij in den verschiedensten Forschungsbereichen, in denen er tätig ist, auf diese eine Frage, wie die unbedingte Wahrheit im Relativen anwesend ist, zurück:

Theologisch beschäftigt ihn dies als Frage nach dem Verhältnis der kreatürlichen Welt zur unsichtbaren Welt Gottes, das er mit Hilfe der Idee der *Sophia* – als dem göttlichen Urbild des gesamten kreatürlichen Seins in der Welt – formuliert.

Kunsttheoretisch verfasst Florenskij von hier aus vor allem zur Ikonenmalerei wichtige Beiträge, indem er sie ontologisch interpretiert – als eine „konkrete Metaphysik des Seins“, als „Offenbarung des Urbilds“ (Ikone = Bild), die uns „*a realibus ad realiora et a realioribus ad realissimum*“ erhebt.⁷⁰

Aber auch zur Ideographie, der Darstellung von Begriffen mit Hilfe visueller Bilder, liefert Florenskij wichtige Beiträge, zum Beispiel auf dem Gebiet der Warenzeichen. Im Rahmen seiner Arbeit an der Staatlichen Kunsthochschule plante er die Herausgabe eines umfassenden „Wörterbuchs der Symbole“.⁷¹

Kulturgeschichtlich gelangt Florenskij zu der Erkenntnis, dass im Kult überhaupt Raum und Zeit wurzeln. Im Blick auf die Bedeutung des Kirchenjahrs ist dies noch unmittelbar nachzuvollziehen, da es außerhalb der kulturellen Ereignisse „Zeit“ nur als „relative“ gibt – in Relation zum Kirchenjahr also als eine qualitativ andere, weil jeder Kult auch eine bestimmte Zeitauffassung begründet: So ändern die modernen „Kulte der Vernunft“ seit der Französischen Revolution nicht zufällig als erstes die „Zeitrechnung“ und den Kalender, und der heutige zweckrationale Ökonomismus opfert im Namen der „ökonomischen Kolonialisierung“ der Lebenswelt (J. Habermas) am liebsten alle religiösen Feiertage dem „Tanz ums goldene Kalb“ des Kommerz.

70 So z. B. in seinem Referat „Die Gebetsikonen des hl. Sergij“ [1919] vor der Kommission zum Schutz der Kunst- und Altertumsdenkmäler des Dreifaltigkeits-Sergius-Klosters („Molennye ikony Prepodobnogo Sergija“, in: *Zurnal Moskovskoj Patriarchii* [Zeitschrift des Moskauer Patriarchats] 9/1969, S. 80–90, zit. bei R. Rössler [wie Anm. 66], S. 452).

71 Vgl. Pawel Florenski. *Leben und Denken II* (wie Anm. 39), S. 101.

Hier kann jedoch nur auf die Bedeutung dieses Ansatzes für die Philosophie Florenskijs näher eingegangen werden:

2. Philosophie

Als Florenskij 1908 eine Probevorlesung pro venia legendi an der Moskauer Geistlichen Akademie hält, überrascht er seine Zuhörer mit der „These über die *Herkunft des Platonismus aus der magischen Weltanschauung*“⁷² – d. h. der unmittelbaren Weltwahrnehmung des einfachen Volkes, die man abwertend auch als „Volksaberglauben“ bezeichnet hat. Er entschuldigt sich geradezu für seine breiten Ausführungen über das „sympathetische“ Weltbild der Magie, über Vorstellungen von der „Allbeseeltheit“ der Natur und ihrer „Vernetztheit“; wie man heute sagen würde – über Naturgeister aus der slawischen Mythologie und über Rituale von Hexen und Beschwörungen von Zauberern. Aber dies markiert die Bewusstseinslage, in der der Platonismus wurzelt: die „allgemein-menschliche“ Ansicht von der „*zweifachen Natur*“ aller Dinge.⁷³ So kommt z. B. im magischen Namensglauben nach Florenskij etwas auch für die Philosophie sehr wesentliches zum Ausdruck: Wer den Namen kennt, hat etwas von dem Wesen eines Gegenstands erfasst und kann sich seiner bemächtigen. Wie in der Geschichte vom Affen ist in der Darstellung die Realität des Dargestellten symbolisch anwesend. Name und Wesen aber verhalten sich zueinander wie Erscheinung und Idee bei Plato: Zwischen Erscheinung und Idee besteht bei Plato – wie in der Magie zwischen Namen und Wesen – eine Wechselwirkung, die Plato in dreifacher Weise charakterisiert: als Ähnlichkeit, als Teilhabe und als Anwesenheit der Idee in der Erscheinung. Der Name bzw. die Erscheinung ist somit das *Symbol* des Unendlichen im Endlichen.

In seinen späteren Vorlesungen zur Philosophiegeschichte hat Florenskij diese Erkenntnis der religiös-magischen Verwurzelung des Idealismus noch vertieft und Platos Ideenlehre direkt aus den Mysterien-Kulten abgeleitet: „Die platonische ‚Idee‘ bedeutet demnach ursprünglich das Antlitz der Gottheit, das in den Mysterien dem Eingeweihten erscheint.“⁷⁴

72 Pavel Florenskij, *Obščeečelověčeskie korni idealizma* (Die allgemeinemenschlichen Wurzeln des Idealismus), Sergiev Posad 1909, zit. nach F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken I (wie Anm. 49), S. 173 (Hervorhebung H.-J. R.).

73 Zit. ebd., S. 181.

74 M. Silberer (wie Anm. 42), S. 262, Anm. 123.

Aber auch sein eigenes Denken sieht Florenskij von diesem Grundgedanken bestimmt: Es ist von diesen magisch-weltanschaulichen und kultischen Voraussetzungen der Philosophie her gedacht, wenn er seine eigene philosophische Denkweise als „*konkreten* Idealismus“ bezeichnet, d. h. als Idealismus, der von den konkreten Symbolen ausgeht, insbesondere davon, dass im Eigen-Namen auch das Wesen des Benannten symbolisch anwesend ist: „Die Philosophie ist ihrem eigenen Wesen nach nichts anderes als das Begreifen und Erkennen der geistigen, ... transzendenten Welt; aber wir kennen diese Welt nur als Kult, als Inkarnation der höheren Welt in unseren konkreten Symbolen. Die Philosophie ist deshalb *Idealismus*, aber nicht beschäftigt mit Gedanken, sondern mit dem *konkreten* Betrachten und Erleben der geistigen Wesenheiten, d. h. des Kultes. So bestimmt sich im voraus jene Denkrichtung, deren Verfechter ich sein möchte: der *konkrete Idealismus*.“⁷⁵

So definiert Florenskij das *Wesen* des philosophischen Denkens vom Kult und vom Symbol her. Florenskijs Rekonstruktion der Ideenlehre Platons war ein revolutionäres Unternehmen in der damaligen, vom Neukantianismus beherrschten akademischen Welt.⁷⁶ Denn Ziel dieser Rekonstruktion war es, vom reinen „Denken über das Denken“ zum konkreten Erleben der Wirklichkeit vorzustoßen, die jedoch, wie Florenskij mit Ironie formuliert, für die Marburger Schule „nur dann und insoweit existiert, als die Wissenschaft ihr zu existieren *erlaubt*“, wobei das erforderliche „Wirklichkeitspatent ... ausschließlich in der Kanzlei von Hermann Cohen ausgefertigt wird und ohne dessen Unterschrift und Stempel ungültig ist“⁷⁷.

Worin aber bestand sein eigener Weg zu der Erkenntnis, dass durch Philosophie nicht nur die „Bedingungen“ erkannt werden, unter denen Wahrheit erkennbar sein könnte, sondern dass der Mensch die Wahrheit selbst erfah-

75 Iz bogoslovskogo nasledija svjašč. Pavla Florenskogo (Aus dem theologischen Nachlass des Priesters Pavel Florenskij), in: Bogoslovskie Trudy (Theologische Arbeiten) 17, Moskau 1977, S. 126, zit. bei M. Silberer (wie Anm. 42), S. 272, Anm. 287.

76 Auch A. Vvedenskij, der Inhaber des philosophischen Lehrstuhls an der Geistlichen Akademie, den Florenskij später übernahm, war einer der „bekanntesten Vertreter des russischen Neukantianismus“ (Helmut Dahm/Assen Ignatow [Hg.], Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas, Darmstadt 1996, S. 51).

77 Pawel Florenski, Obratnaja perspektiva (Die umgekehrte Perspektive) [1919], zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken II (wie Anm. 39), S. 135. Hermann Cohen (1842–1918) war zusammen mit Paul Natorp der Begründer der damals weltweit einflussreichen „Marburger Schule“ des Neukantianismus und lehrte von 1873 bis 1913 in Marburg a. d. Lahn Philosophie.

ren und erkennen kann? Damit kommen die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Philosophie und Florenskijs originelle Leistung für die *Erkenntnistheorie* in den Blick, die hier nur kurz zusammengefasst werden können:

Nachdem er in einem sehr liberalen, kirchlich distanzierten Elternhaus aufgewachsen war, fand Florenskij durch den Glauben an den trinitarischen Gott zur orthodoxen Kirche. Dieser Weg war für ihn aber nicht nur die Überwindung seiner persönlichen religiösen Krise, sondern zugleich auch die philosophische Lösung des Erkenntnisproblems. In den zwölf Briefen seines theologischen Hauptwerks „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ beschreibt er diesen Weg so, dass dabei die Wahrheitserkenntnis, dem „Gegenstand“ entsprechend, gar nicht von der persönlichen Erfahrung der Wahrheit getrennt werden kann:

Vom Verstand [razsudok] aus führt kein Weg zur Wahrheit.⁷⁸ Denn mit Hilfe der kritischen Vernunft [razum] stellt das Verstandesdenken immer wieder alles in Frage. Der Mensch verharrt wie gelähmt im skeptizistischen Zweifel (ἐποχή). Florenskij veranschaulicht diese Kraftlosigkeit des Verstandesdenkens zur Wahrheitserkenntnis bei der Verteidigung seiner Habilitationsschrift auch mit Bezug auf ein Wort Martin Luthers: „Die Welt ist wie ein betrunkenener Bauer; hebt man ihn auf der einen Seite in den Sattel, so fällt er auf der anderen wieder herab.“⁷⁹ Das Wort „Welt“ ersetzt er dabei durch „Verstand“. Das auf den Zweifel gestützte Verstandesdenken führt den Menschen im wahrsten Sinn des Wortes zur „Verzweiflung“.

Im vierten Brief beschreibt Florenskij, wie er demgegenüber zur Lösung des Erkenntnisproblems – und eo ipso damit: zur Überwindung der Verzweiflung – kam: „Unerwartet“, denn aus seiner Autobiographie wissen wir, dass er in der Stunde der Verzweiflung, in einer geistigen Krise am Ende der Gymnasialzeit im Frühjahr 1899,⁸⁰ im Gebet seine Zuflucht suchte und plötzlich spürte, wie er dadurch „in eine *persönliche, lebendige Gemeinschaft* zur Wahrheit trat“⁸¹ und „die aufmunternde Frische der Ewigkeit“⁸² spürte. Er erkannte die existentielle Dimension der Wahrheitserkenntnis:

78 Vgl. dazu die Rezension von Bischof Feodor (wie Anm. 33), S. 154.

79 Martin Luther, *Ausgew. Werke*, hg. v. H. H. Borchardt und Georg Merz, 3. Aufl., *Ergänzungsreihe*, 3. Bd., Tischreden, München 1963, S. 232 (Nr. 704).

80 P. Florenski, *Meinen Kindern* (wie Anm. 8), S. 60–71; vgl. Chronik (wie Anm. 6), S. 226f, sowie: F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. *Leben und Denken I* (wie Anm. 49), S. 43f.

81 *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, *Vierter Brief*, zit. bei S. u. F. Mierau (Hg.) (wie Anm. 6), S. 79 (Hervorhebung H.-J. R.).

82 Ebd.

Aus dem „geistigen Sterben“ des Skeptizismus und der Verzweiflung kann nur die Erfahrung befreien, dass Wahrheit etwas ist, „*das in uns lebt – etwas, wodurch wir leben, das wir atmen, wovon wir uns nähren*“. Keine „äußere Metaphysik“ kann uns zur Wahrheit führen: „Es kann nur eine Metaphysik geben, *die von der WAHRHEIT selbst ausgeht*, von unserem Erleben der WAHRHEIT.“⁸³ Wenn es absolute Wahrheit gibt – im Unterschied zu den vielen „Wahrheiten“ der Wissenschaft – dann kann sie also „nicht in einem (bloß) *äußerlichen Verhältnis zu mir* stehen“⁸⁴, wie zu irgendeinem materiellen „Gegenstand“. Nicht das kalte Verstandesdenken, sondern nur die intuitive, religiöse oder mystische Erfahrung der Wahrheit, die Begegnung und lebendige Gemeinschaft mit der Wahrheit selbst – in ihren Symbolen, im Kult, durch den Lebenseinsatz des Glaubens – eröffnet dem Suchenden einen Zugang zu ihr.

Mit diesem Ansatz greift Florenskij zugleich ältere Konzepte der russischen Philosophie auf, die ebenfalls davon ausgehen, dass alle wirkliche Erkenntnis das Ergebnis einer *persönlichen Verbindung* mit dem Erkannten oder *Anteilnahme* an ihm ist.⁸⁵ Vladimir Solov’ev nannte dies, im Anschluss an slawophile Denker wie Ivan Kireevskij, „*ganzheitliches Wissen*“ oder auch „*organisches Denken*“⁸⁶. Anders als im zergliedernden, abstrahierenden „mechanistischen“ Verstandes-Denken werden hier die Gegenstände in ihrem lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen und dadurch mit allen anderen, also in ihrer „All-Einheit“ mit allen, betrachtet.⁸⁷ Semën Frank nannte dies auch den „Ontologismus“ des russischen Denkens, in dem Sein und Bewusstsein oder Denken nicht abstrakt getrennt werden, wie in vielen west-

83 Mitschrift eines Studenten von Florenskijs Vorlesungsreihe „Kulturgeschichtlicher Ort und Voraussetzungen des christlichen Weltverständnisses“ (1921), zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), Pavel Florenski. Leben und Denken II (wie Anm. 39), S. 139, wo sich Florenskij direkt auf seinen „annähernd ein Jahr“ andauernden Zustand der „Verzweiflung“ bezieht, der seiner Wahrheitserkenntnis vorausging (Hervorhebung H.-J. R.).

84 Meinen Kindern (wie Anm. 8), S. 69 (Hervorhebung H.-J. R.).

85 Vgl. Robert Slesinski, The Metaphysics of Pan-Unity in Pavel A. Florenskij: A World View, in: Hagemester/Kauchtschischwili (wie Anm. 11), S. 469.

86 Vgl. dazu Martin George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov’evs [= FSÖTh Bd. 54, hg. v. W. Pannenberg u. R. Slenczka], Göttingen 1988, S. 225 f.; 228 f., sowie: F. Haney (wie Anm. 23), S. 65 f.

87 Nach R. Slesinski (wie Anm. 85), S. 467, kann Florenskijs Denken als „a direct heir of the Solov’evian sophiological tradition“ gelten. Zu den Begriffen der „All-Einheit“ und des „All-Einen“ bei Solov’ev s. M. George (wie Anm. 86), S. 23 ff.; 69 f. u. ö.

lichen Rationalitätskonzepten. Jeder Erkenntnis-Schritt wird hier vielmehr von vornherein als „ein Vorgang im Sein selber“⁸⁸ betrachtet. Auch Florenskij stellt sich ganz auf den Boden dieses „Ontologismus“, indem er bezüglich der Erkenntnis feststellt: Wenn die Vernunft keinen Anteil am Sein hätte, wäre alles Wissen nur Illusion:⁸⁹ „Der einzige Ausweg aus diesem Sumpf der Relativität ... ist die Anerkennung einer des Seins teilhaftigen Vernunft und eines der Vernünftigkeit teilhaftigen Seins. Wenn dem aber so ist, dann ist der Akt des Erkennens ... auch ein ontologischer, ... ein realer. Die Erkenntnis ist ... eine *reale Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten*. Das ist die fundamentale und charakteristische These der gesamten russischen ... Philosophie.“⁹⁰

Ein besonderer Beitrag Florenskijs zu diesem russischen ontologischen Denken besteht nun in der Verzahnung dieses Denkansatzes mit Begriffen und Inhalten der kirchlichen *Trinitätslehre*: Die persönliche Gemeinschaft oder Vereinigung zwischen Erkennendem und Erkanntem im Erkenntnisakt beschreibt Florenskij nämlich mit dem orthodoxen Begriff für die Wesenseinheit der drei Personen der göttlichen Trinität: ihrer „Homoousie“ – also als „Wesenseinheit“ von Erkennendem und Erkanntem. Im vierten Brief fasst er die Grundidee seiner „homo-ousianischen Philosophie“ (im Unterschied zu allen „homoi-ousianischen“, also „arianischen“ oder häretischen, Denksystemen!) folgendermaßen zusammen: „Die wesenhafte Erkenntnis der Wahrheit, d. h. das der Wahrheit selbst Teilhaftigwerden, ist ... ein reales Eingehen in den Schoß der göttlichen Trinität ... Daher ist die wahre Erkenntnis – die Erkenntnis der Wahrheit – nur durch eine *Wesenswandlung* des Menschen möglich, durch seine Vergöttlichung, durch das Erwerben der Liebe, als göttlicher Wesenheit ... In der Liebe, und nur in der Liebe, ist die wirkliche Erkenntnis der Wahrheit denkbar ...“⁹¹

88 Simon Frank, *Die russische Weltanschauung*, Darmstadt ²1967, S. 32 (= Nachdruck der 1. Aufl. Berlin 1926); vgl. dazu F. Haney (wie Anm. 23), S. 58.

89 Ein prominentes Beispiel für diese Annahme ist der bekannte Physiker Stephen Hawking, der positivistisch jeden Platonismus in Frage stellt (vgl. FAZ 18. 10. 2001).

90 P. Florenski, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, Vierter Brief: *Das Licht der Wahrheit*, zit. bei S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 82 (Hervorhebung H.-J. R.).

91 Ebd., S. 82f. – Der Philosoph Nikolaj Lossky hält die Verwendung der Idee der „Wesenseinheit“ („Konsubstantialität“ oder „Homoousie“) als erkenntnistheoretisches und metaphysisches Prinzip über die Trinitätslehre hinaus für Florenskijs Hauptverdienst um eine christliche Weltanschauung (*History of Russian Philosophy* [wie Anm. 50], S. 188).

Man hat Florenskijs religiöse Philosophie von daher zutreffend auch als eine „Metaphysik der Liebe“ charakterisiert,⁹² speziell sein opus magnum – „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“: Die Wahrheit, so fasst Martin George diesen Ansatz zusammen, „kann nur erkannt werden, weil es sie als *dreieine Wahrheit*, und das heißt, als *Liebe* der wesenseinen göttlichen Hypostasen gibt. So ist die Liebe die Wahrheit und das Sein in der Liebe die Vorbedingung ihrer Erkenntnis ... Der Mensch muss die göttliche Liebe in sich aktivieren und seine Wesenseinheit ... mit anderen Menschen leben, um die Wahrheit zu erkennen.“⁹³ Wie einst Schleiermacher die Religion „den Gebildeten unter ihren Verächtern“ als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁹⁴ wieder nahe bringen wollte, wendet sich Florenskij mit seiner „orthodoxen Theodizee in 12 Briefen“ an die kritische Intelligenz seiner Zeit, um ihr „die denkerische und praktische Annahme des Mysteriums der Hl. Dreifaltigkeit“ zu ermöglichen.⁹⁵

Für den Erkenntnisweg in dem skizzierten ontologischen Sinn einer nur intuitiv erfassbaren seinshaften Vereinigung mit dem Erkannten in der Liebe verwendet Florenskij auch noch einen weiteren theologisch vorgeprägten Begriff: „Erkenntnis“ auf diesem Wege der Überwindung des Zweifels ist nämlich nichts anderes als – *das Wagnis des „Glaubens“*. Florenskij verweist auch auf Abraham, der „*dem geheimnisvollen Ruf der unbekanntten Wahrheit*“ gehorchte und ohne zu wissen, wo er hinkäme, den Weg in das verheißene Land wagte (nach Hebr 11,8.9). Auf diese Weise sei auch er zu dem Ontologismus in der Erkenntnistheorie als fundamentaler These der russischen Philosophie gelangt: „Wir sind zu ihr gekommen, indem wir geradezu auf das Herz und die Seele dieses ‚Herausgehen aus sich selber‘ als auf einen *Glaubensakt* im religiösen, orthodoxen Sinn hinwiesen, denn das wahre ‚Hinausgehen‘ ist eben der *Glaube*.“⁹⁶

Damit aber beschritt Florenskij in seiner Philosophie einen Weg, wie ihn einige Jahrhunderte zuvor schon ein anderer großer europäischer Mathé-

92 Vgl. Robert Slesinski, Pavel Florensky: A Metaphysics of Love, New York 1984.

93 Martin George, Rezension: Robert Slesinski (wie Anm. 92), in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 35 (3/1987), S. 428f, unter Bezug auf Florenskijs eigene Zusammenfassung seines Ansatzes (Stolp i utverzdenie Istiny, S. 487–489) (Hervorhebung H.-J. R.).

94 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hg. v. Rudolf Otto, Göttingen 1967, S. 51.

95 M. George (wie Anm. 93), S. 429.

96 Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, Vierter Brief, zit. bei S. u. M. Mierau (wie Anm. 6), S. 82.

matiker beschriften hatte – Blaise Pascal. Im „Nachwort“ zu seinem theologischen Hauptwerk fasst er seinen eigenen philosophischen Ansatz noch einmal zusammen, indem er die berühmten Worte Pascals zitiert: Von uns selbst aus, allein durch unseren Verstand, können wir nicht zur Wahrheit gelangen. Aber – „wir wissen, dass ‚der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und der Gelehrten‘ zu uns kommt, an unser nächtliches Lager tritt, uns an der Hand fasst und uns so führt, wie wir nicht hätten glauben können ... *Die Wahrheit selbst spornt den Menschen an, die Wahrheit zu suchen.*“⁹⁷

Wie stark Florenskij hier unter Pascals Einfluss steht, zeigt sie Tatsache, dass er den vollständigen Text von Pascals berühmtem „Memorial“⁹⁸ mit dessen Bekenntnis zum „Gott Abrahams“ in einem Anhang, zusammen mit seiner eigenen kommentierten Übersetzung abdruckt. Er nennt Pascal dort einen der „aufrichtigsten Menschen, die je gelebt haben“⁹⁹, hebt eine gewisse Verwandtschaft mit der Orthodoxie hervor¹⁰⁰ und stellt ausdrücklich fest, dass die in seinem Buch entwickelten Ideen den Schlüssel zum richtigen Verständnis von Pascals „Memorial“ darstellen.

Aber nicht nur zu Pascal ergeben sich von Florenskijs Denkansatz her manche Berührungspunkte. Mit seiner Bestimmung der Erkenntnis der Wahrheit als persönlicher Gemeinschaft mit ihr, als Vereinigung mit dem trinitarischen Gott und als Erwerben der göttlichen Liebe legt Florenskij auch die Grundlage zu einer *personalistischen Philosophie*. „Im eigentlichen Sinne ist nur die Persönlichkeit und durch die Persönlichkeit erkennbar“¹⁰¹ – in dieser Wahrheit erblickt Florenskij schon früh, in einem Brief an seinen Freund Andrej Belyj (1906), sein Lebensideal: „Wissenschaft, Philosophie und alles dergleichen ... fing ich erst gar nicht an, zu untersuchen ‚wie alle‘. Sondern Sinn und Ziel der Tätigkeit entdeckte ich im Verkehr mit der

97 Pawel Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, Nachwort, in: Nicolai von Bubnoff/Hans Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum. Dokumente II. Philosophie*, München 1925, S. 194.

98 Das „Memorial“, auch „mystisches Amulett“ genannt, ein Erinnerungsblatt an sein mystisches Erlebnis von 1654, trug Pascal seitdem eingenäht in seine Kleidung stets bei sich.

99 *Stolp i utverždenie Istiny* (wie Anm. 56), S. 577–581 (XXV. – „Amulett“ Paskalja [Kap. XXV. – Das „Amulett“ Pascals]).

100 Schon der russische Philosoph A. Chomjakov habe ihn seinen „Lehrer“ genannt: ebd., S. 581.

101 *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, Vierter Brief, zit. bei S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 82.

Person – nicht in ‚caritativer Tätigkeit‘ und nicht im ‚Dienst am Nächsten‘ ..., sondern in der Berührung der bloßen Seele mit der bloßen Seele. Wenn etwas Positives zu erreichen ist, dann nur *in* und *durch* eine solche Verschmelzung, dass, wenn auch nur zwei Menschen bis ... auf den Grund einander verstehen, der eine für den andern eine Unendlichkeit vorstellt.“¹⁰² Auch die noch so große Anhäufung von „Wissen“ könnte die Menschen niemals der Wahrheit so nahe bringen, wie die symbolische Berührung mit dem Unendlichen in den Tiefen der persönlichen Begegnung. Wirkliche, wahre Existenz hat der Mensch nur in der Liebe, in der intersubjektivität und Partizipation an einem personalen „Du“. Zu recht wurde auf dem Potsdamer Symposium auf die Vorreiterrolle von Florenskijs Überlegungen zu einer Ontologie der Liebe für eine personalistische Philosophie hingewiesen: Martin Bubers Schrift „Ich und Du“ beispielsweise, erschien erst ein Jahrzehnt nach Florenskijs Hauptwerk – im Jahr 1923.¹⁰³

Florenskijs philosophische Wahrheitssuche hat damit im Ergebnis aber auch einige interessante *praktisch-ethische Implikationen*: Wenn „Wahrheit“ die Wesenseinheit aller in der Liebe oder, wie Solov’ev sagt, in ihrer All-Einheit ist, stellt sich die Frage nach ihrer Verwirklichung. Höchste Norm des Handelns kann nur ein Ziel sein, das alle Normen integriert: eine Gesellschaft, die von der „praktischen All-Einheit“ bestimmt wird, in der jeder einzelne den Zweck des Handelns für alle ausmacht. In der russischen Philosophie wird für den gesellschaftlichen Idealzustand, in dem diese Einheit aller in der Wahrheit verwirklicht ist, auch das Wort „Verkirklichung“ gebraucht! Denn „Kirche“ ist das Urbild der in freier geistiger Liebe bestehen wahren Gesellschaft: Zwischen Gesellschaft und Kirche gibt es keinen Unterschied, was die religiöse Norm betrifft, dass alle Glieder nicht Grenzen für einander sein, sondern sich in der freien Einheit geistiger Liebe ergänzen sollen. Nach Solov’ev ist es das Ziel der Menschheitsgeschichte, die „All-Einheit“ – die Einheit mit Gott und die Einheit aller Menschen – zu

102 Pis’ma P. A. Florenskogo k B. N. Bugaevu (A. Belomu) (Briefe P. A. Florenskijs an B. N. Bugaev [A. Belyj]), in: Vestnik RSCD 114 (1974), S. 165, zit. bei M. Silberer (wie Anm. 42), S. 14f (Brief vom 31. 1. 1906).

103 Vgl. R. Slesinski (wie Anm. 5), S. 176. Berührungspunkte dieses Ansatzes eines „dialogischen Denkens“ in der russischen Philosophie (Solov’ev, Florenskij, Bulgakov u. a.) mit Denkern wie Buber, Rosenzweig, Ebner und Marcel konstatiert auch: Ludwig Wenzler, *Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergejewitsch Solowjow*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1988, S. 303; 312, Anm. 12.

verwirklichen; zwischen Weltgeschichte und Kirchengeschichte gibt es in dieser Hinsicht keinen Unterschied.

Dieses universalistische Kirchenverständnis,¹⁰⁴ das mit der Vorstellung der „Verkirchlichung“ die Zukunft der ganzen Menschheit – und nicht nur den Fortbestand der bestehenden Kirchen und Religionen – verbindet, ist westlichem Denken nur schwer vermittelbar. Steckt dahinter doch ein alternatives Modell zur westlichen Säkularisierung der Gesellschaft und ihrer klaren Trennung zwischen „rein weltlichem“ und „religiös-kirchlichem“ Bereich seit der Aufklärung. Schon Florenskijs frühes „Programm“ einer „Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur“ in dem erwähnten Brief an seine Mutter machte seine Absicht erkennbar, der westlichen Säkularisierung von Kultur und Gesellschaft ein alternatives kulturelles Modell entgegenzusetzen. Im Unterschied zu den evolutionistischen Entwürfen von Solov’ev¹⁰⁵ im Osten oder von Teilhard de Chardin im Westen enthält sein „Programm“ jedoch kein evolutionäres Zukunftsmodell für die Kultur (s. u.). Diese Perspektive aber hängt mit Florenskijs Realitätsvorstellung und seinem Verständnis von Wissenschaft, mit seiner „Logik der Diskontinuität“ zusammen. Über die Philosophie des 19. Jahrhunderts hinaus konnte Florenskij nämlich bereits die revolutionären Umbrüche in der Naturwissenschaft in sein Wirklichkeitsverständnis mit einbeziehen, die sich seit der Jahrhundertwende um 1900 anbahnten und an denen er seit seinem Mathematikstudium lebhaft Anteil nahm.

3. Wissenschaft

In seinen Kindheitserinnerungen berichtet Florenskij einmal über das Gastspiel des seinerzeit berühmten Zauberers Robert Lenz in Batum, das er zusammen mit seiner jüngeren Schwester Ljusja besuchen durfte. Eingehend schildert er, mit welcher Faszination die Kinder die Zauberkunststücke beobachteten: Meerschweinchen wurden geteilt und verdoppelt, ein Papier-

104 Zur Idee der „Kirche“ als „universeller Erweiterung“ der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen und der damit gegebenen philosophischen Modifizierung und universalistischen Ausweitung des theologisch-ekklesiologischen Begriffs im Sinne der „Verkirchlichung“ der ganzen Menschheit bei Solov’ev und Bulgakov vgl. Reinhard Slenczka, *Ostkirche und Ökumene* [= FSÖTh Bd. 9, hg. v. E. Schlink], Göttingen 1962, S. 87 ff; 157 ff.

105 Mit den Differenzen im Wahrheitskonzept bei Solov’ev und Florenskij befasst sich F. Haney (wie Anm. 23), S. 134 ff: Florenskij hatte „kein Entwicklungskonzept im eigentlichen Sinne“.

rubel wurde zu einer riesigen Fahne auseinandergezogen, ein Tisch schwebte über die Bühne, eine Uhr wurde zu Pulver zermahlen und fand sich plötzlich im Publikum wieder, nachdem ein Gehilfe des Zauberers seinen Revolver mit dem Pulver geladen und in die Luft geschossen hatte. „Die Vorstellung von Lenz“, schreibt Florenskij, „hinterließ eine unauslöschliche Spur in meinem Gedächtnis“. Er begründet auch ausführlich, warum sich ihm dieser Eindruck für immer einprägte:

„Der *Schein* des Wunders im Zauberkunststück“ – schreibt Florenskij – „bestärkte mich in der Überzeugung, dass das Wunder *überhaupt* möglich ist, mehr noch, dass alles, was nach Meinung der Erwachsenen auf ‚natürlicher‘ Weise geschieht, in Wirklichkeit ebenso wunderbar ist und manchmal vielleicht ein Zauberkunststück.“¹⁰⁶ Was menschliche „Schulweisheit“, frei nach Hamlet, aber übersteigt, dass ist für Florenskij vor allem die *Diskontinuität*, die Zusammenhanglosigkeit, in dem Erlebten:

„*Wirklich* sei die Geschicklichkeit [des Zauberers], das Wunderbare *Schein*, meinten die Erwachsenen. Doch geht es nicht auch umgekehrt? *Schein* ist die Geschicklichkeit und *wirklich* ist das Wunder. *Schein* ist die *Kontinuität* des Verwandlungsprozesses, *wirklich* ist die Folge wunderbarer Sprünge, *diskontinuierlicher* Sprünge der Realität.“¹⁰⁷

M. a. W.: Diese Kindheitserfahrung konfrontierte ihn erstmals nachhaltig mit der Annahme der Diskontinuität der Wirklichkeit. Florenskij ist zeitlebens davon überzeugt, dass die Realität kein Kontinuum ist, wie es eine deterministisch-mechanistische und „entwicklungsgeschichtliche“ Sichtweise der Realität annimmt, sondern dass ihr Hauptmerkmal die Diskontinuität oder „Diskretheit“ ist,¹⁰⁸ die nach seinem Wirklichkeitsverständnis die Rationalität wissenschaftlicher Forschung künftig kennzeichnen wird:

Florenskij geht bei seinen Forschungen als Naturwissenschaftler davon aus, dass sich am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Wissenschaft ein nahezu unvergleichlicher „Bewusstseinsumbruch“ oder „Denksturz“ ereignet hat, der selbst den Umschwung vom Mittelalter zur Renaissance an Bedeutung noch übertreffe.¹⁰⁹ Die beiden charakteristischen Verschiebungen in der Wissenschaft betreffen das Auftauchen von Erscheinungen *diskontinuierlichen*

106 Meinen Kindern (wie Anm. 8), S. 54f (Hervorhebung H.-J. R.).

107 Ebd., S. 55 (Hervorhebung H.-J. R.).

108 Vgl. P. Florenski, Autoreferat, zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken I (wie Anm. 49), S. 36.

109 Pawel Florenski, Pifagorovy čísla (Die pythagoräischen Zahlen) [1922], zit. nach S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 167.

Charakters und von *Form*.¹¹⁰ Atomare Vorgänge laufen „unstetig“ ab, d. h. „diskret“ oder „diskontinuierlich“. Florenskij ist einer der ersten unter den russischen Wissenschaftlern, der sich der umstürzenden Bedeutung der Quantentheorie Max Plancks (1858–1947) und der Speziellen Relativitätstheorie Albert Einsteins (1879–1955) für das gesamte Wirklichkeitsverständnis bewusst war, die beide während seiner Studienzeit, in den Jahren 1900 bzw. 1905, erstmals der Öffentlichkeit präsentiert wurden.

Der Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts manifestiert sich aber nicht nur in der Physik, in den Theorien von Planck und Einstein, sondern auch in seiner eigenen Wissenschaftsdisziplin – der Mathematik. Allen voran bei Georg Cantor (1845–1918), dem „Vater der Mengenlehre“, sieht Florenskij den „Paradigmenwechsel von der Kontinuität zur Diskontinuität als fundamentaler Eigenschaft allen Seins“¹¹¹ erstmals vollzogen. Der Theologe Wolfgang Ullmann hat in Potsdam daran erinnert, dass Florenskij für sich in Anspruch nahm, als erster an der Moskauer Universität „die außerordentliche Bedeutung der Entdeckung transfiniter Zahlen bekannt gemacht zu haben“¹¹²: Schon in seiner Abschluss-Diplomarbeit von 1904 („Über die Besonderheit flacher Kurven als Orte der Durchbrechung der Kontinuität“) widmete er sich der Frage der Diskontinuität als zentralem Thema wissenschaftlicher Rationalität und plante die Veröffentlichung seiner Forschungsergebnisse in einem Buch mit dem Titel „Die Lehre von der Diskontinuität [preryvnosti] als Element der Weltanschauung“.¹¹³ Ebenfalls im Jahr 1904 in einem Artikel über Cantor, dann auch in seinem theologischen Hauptwerk „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“, befasste er sich insbesondere mit dem Problem des „*endlichen Unendlichen*“.¹¹⁴ Auf die mathematischen Grundlagen des Problems des „Aktual-Unendlichen“ bei Cantor selbst ist hier nicht einzugehen. In diesem Zusammenhang ist nur festzuhalten:

Cantor hatte für Florenskij mit seiner Lehre über das „Transfinite“ oder „Aktual-Unendliche“ innerhalb des Endlichen¹¹⁵ den Beweis erbracht, dass

110 Ebd., S. 169.

111 F. Haney (wie Anm. 23), S. 131 f.

112 Wolfgang Ullmann, Florenskijs Beiträge zu einer Logik der Diskontinuität, in: Franz/Hagemeister/Haney (wie Anm. 2), S. 149.

113 Vgl. Chronik (wie Anm. 6), S. 228; F. Haney (wie Anm. 23), S. 115, Anm. 214.

114 Pawel Florenski, Über Symbole der Unendlichkeit (Eine Skizze der Ideen Georg Cantors), Übersetzung aus „Novyj Put“ („Der neue Weg“) [1904], in: F. u. S. Mierau (wie Anm. 49), S. 147 ff. Vgl. ders. (wie Anm. 49), S. 141 ff.

115 Cantor unterschied neben dem „Absoluten“ („Absolutunendliches“) und dem „*Endlichen*“ ein „Aktual-Unendliches“ („Transfinites“) innerhalb des Endlichen. Jedes

intuitiv, rein mathematisch, ein „endliches Unendliches“ – als Symbol des Absoluten im Endlichen – erkennbar ist, m. a. W.: „ein Ganzes in Raum und Zeit“ vorhanden ist.¹¹⁶ Diese mathematische Begrifflichkeit verwendet Florenskij aber auch darüber hinaus in den verschiedensten Forschungsbereichen, um mit ihrer Hilfe sowohl sein post-modernes Wirklichkeitsverständnis als auch seine religiöse Philosophie und Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Denn durch Cantors mathematische Intuition sieht er seine philosophische Intuition und sein Weltbild bestätigt, dass es *ganzheitliche Gestalten* oder *Formen* im Endlichen gibt, die symbolhaft auf das Absolute verweisen:

In erster Linie besteht eine direkte Beziehung zwischen seiner Rezeption der mathematischen Grundlagendiskussion über das „endliche Unendliche“ oder „Transfinite“ und seiner Bestimmung des Symbols als ein „Teil, der dem Ganzen gleichkommt, wobei das Ganze nicht dem Teil gleichkommt“¹¹⁷. Aber auch bei der Bestimmung der Wahrheit kommt Florenskij in seiner religiösen Philosophie auf Cantors Begrifflichkeit zurück. So bestimmt er in seinem theologischen Hauptwerk „Wahrheit“ unter Bezug auf Cantors Begriff des „Aktual-Unendlichen“ folgendermaßen: „[Die Wahrheit] ist endliche Unendlichkeit und unendliche Endlichkeit, oder – um mich mathematisch auszudrücken – aktuelle Unendlichkeit, ein als ... in sich geschlossenes Subjekt gedachtes Unendliches ... Sie ist die Sonne, welche sich selbst und das ganze Weltall mit ihren Strahlen erleuchtet ... Sie ist die

Quantum (Menge) kann daher, nach Florenskijs Exkurs über Cantor in „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ (wie Anm. 56, S. 493–499), ein Zweifaches sein: 1. etwas vollständig Definiertes (Konstante). Spezialfall: „aktuelle Unendlichkeit“ als Form des Vollendet-Unendlichen; 2. etwas Nichtdefiniertes (Variable). Spezialfall: „potentielle Unendlichkeit“ als Form des unbegrenzt Wachsenden.

116 Pawel Florenski, *Elektrotechničeskoe materialovedenie* (Elektrotechnische Materialkunde) [1931], Teilübersetzung in: F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. *Leben und Denken II* (wie Anm. 39), S. 221 (Hervorhebung H.-J. R.).

117 P. A. Florenskij, *Dialektika* (Dialektik) [1918/1922], zit. bei F. Haney (wie Anm. 23), S. 118. „In der All-Einheit“ (als umfassendstem System) „ist nicht nur alles mit allem verbunden, sondern jedes Teil ist Symbol des Ganzen.“ (F. Haney, ebd., S. 187). – Schon Cantor selbst war sich der theologischen Aspekte seiner Lehre bewusst und sah in der Existenz eines „Aktual-Unendlichen“ oder „Transfiniten“ in der Mathematik, also der „Zahlenfolge oder Funktion, die über jede gedachte noch so große Zahl hinauswächst“ [Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg ²1955, S. 617], eine Möglichkeit, „die Herrlichkeit des Schöpfers ... stärker zum Ausdruck zu bringen, als es durch eine bloß ‚endliche Welt‘ hätte geschehen können“ (Georg Cantor, *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, zit. bei F. Haney, a. a. O., S. 112).

Einheit des Entgegengesetzten. Sie ist – *coincidentia oppositorum*.¹¹⁸ Die Mathematik liefert mit der Idee des „aktual Unendlichen“ aber nicht nur die Grundlage für die religiöse Philosophie und Weltanschauung Florenskijs, sondern auch einen Beweis für die Durchbrechung der Kontinuität des Endlichen oder für die Diskretheit der Realität und die Diskontinuität der Verknüpfungen in der Welt.

Der Paradigmenwechsel von der Kontinuität zur Diskontinuität wurde dann durch die Quantenphysik und Relativitätstheorie für das veränderte Wirklichkeitsverständnis der Naturwissenschaft insgesamt evident. Im „Nachwort“ zu seinem theologischen Hauptwerk zieht Florenskij in dieser Hinsicht ausdrücklich Verbindungslinien von Cantors Mengenlehre zur Quantentheorie Max Plancks: „Die Bestimmung des *Kontinuierlichen*, die in der gegenwärtigen Mathematik von G. Cantor vorgelegt wird ..., indem sie es als die Gesamtheit punktueller Elemente darstellt, geht Hand in Hand mit dem gegenwärtigen Streben, überall den Begriff der Diskontinuität einzuführen. So wurde die Elektrizität bereits in unteilbare Elektronen zerlegt; die ‚Quantenhypothese‘ (M. Planck u. A. Poincaré ...) versucht etwas ähnliches für die strahlende Energie vorzulegen.“¹¹⁹ Denn auf der Ebene der Atome erwies sich die Natur als unstetig. Den ersten Bruch mit den Prinzipien der klassischen Physik vollzog Max Planck mit seiner „Annahme, dass Licht nicht als stetiger (kontinuierlicher) Energiestrom abgestrahlt und absorbiert wird, sondern in einzelnen, messbaren Energieportionen, den Quanten“¹²⁰.

Es ist bisher nicht nachgewiesen, ob Florenskij schon 1905, als er erkannte, dass die Newtonschen Gesetze, auf denen die Mechanik aufbaut, nur annähernd für kleine Bewegungsgeschwindigkeiten, aber nicht für Lichtgeschwindigkeit zutreffen, Einstein kannte; in seinen späteren Schriften nimmt er allerdings explizit auf die Publikationen von Einstein und Minkowski zur speziellen Relativitätstheorie Bezug¹²¹ und rezipiert deren Ergebnisse: „Raum und Zeit sind *keine ... unveränderlichen Maßstäbe*, sondern werden durch die konkrete Bewegung der Körper *erzeugt*. Im Ergebnis der Relativitätstheorie steht fest, dass dieser konkrete Raum gekrümmt ist.“¹²²

118 Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, Zweiter Brief: Der Zweifel, zit. bei S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 75 f.

119 Stolp i utverzdenie Istiny (wie Anm. 56), S. 791, Anm. 835.

120 John C. Polkinghorne, Art. „Atom/Atomtheorien“, in: RGG⁴ Bd. I, Tübingen 1998, Sp. 903 f.

121 Vgl. F. Haney (wie Anm. 23), S. 171.

122 Ebd., S. 189 (Hervorhebung H.-J. R.).

Vor allem mit der neuen Sicht der *Zeit* als „vierter Dimension“ innerhalb der „Raum-Zeit“ befasst sich Florenskij intensiv: Atomare Vorgänge laufen „unstetig“ ab, d. h. nicht kontinuierlich auf einer einheitlichen Zeitlinie, sondern „diskret“ und „diskontinuierlich“. Damit spielt die Zeit in der neuen, post-klassischen Physik eine völlig andere Rolle als zuvor: Erwin Schrödinger (1887–1961), nur fünf Jahre jünger als Florenskij, hat einmal die „Entthronung der Zeit als eines uns von außen aufgezwungenen Tyrannen“ durch Einsteins „spezielle Relativitätstheorie“ von 1905 als Hauptgrund genannt, weshalb diese über die Wissenschaft hinaus soviel Aufsehen erregte. Denn diese Relativierung der Zeit sei zugleich ein religiöser Gedanke – nach Schrödingers Überzeugung „*der religiöse Gedanke überhaupt*“¹²³. Plato und Kant, also die Denker, die auch bei Florenskij im Mittelpunkt stehen, haben nach Schrödinger vor Einstein am meisten zur „schrittweisen Idealisierung der Zeit“¹²⁴ beigetragen. Das aber ist genau die gedankliche Linie, auf der auch Florenskij weiterdenkt:

Florenskij bezeichnet einmal als erste Aufgabe seiner Lehrtätigkeit die Bewirkung einer „Kathartik“, d. h. einer „Reinigung des Geistes von den falschen Voraussetzungen und Dogmen der Gegenwart, von der falschen Wissenschaft, damit die Studierenden lernen, mit dem reinen Auge des Geistes den durch die Gnade sich offenbarenden geistigen Bereich zu schauen.“¹²⁵ Zu dieser „Kathartik“ aber gehört vor allem die Überwindung gewisser Vorurteile der klassischen modernen Wissenschaft durch eine neue Sicht von Raum und Zeit, wie sie durch die Relativitätstheorie begründet wird. Die post-klassische Wissenschaft eröffnet damit aber nicht nur ein neues Verständnis der Wirklichkeit, sondern zugleich auch völlig neue Möglichkeiten für die Entfaltung eines religiösen Weltverständnisses.

Nach Florenskijs grundlegenden Vorlesungen an der Moskauer Kunsthochschule über „Zeit und Raum“ im Kunstwerk¹²⁶ sind alle bisherigen

123 Erwin Schrödinger, *Naturwissenschaft und Religion*, zit. bei Hans-Peter Dürr (Hg.), *Physik und Transzendenz*, Bern u. a. 1988, S. 180.

124 Ebd., S. 172.

125 Antwort Florenskijs vom 22. September 1918 auf die Einladung, an der von Bischof Feodor gegründeten „Theologischen Hochschule“ im Danilow-Kloster Vorlesungen zu halten, zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), *Pawel Florenski. Leben und Denken II* (wie Anm. 39), S. 89.

126 Pawel Florenski, *Zeit und Raum (Vremja i prostranstvo)* [1924], zit. bei F. u. S. Mierau (wie Anm. 39), S. 60 ff. Eine Übersetzung von Florenskijs Vorlesungen über Raum und Zeit in *Werken der bildenden Kunst* enthält auch der 5. Band der mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckten Werkausgabe: Pawel Florenski, *Raum und Zeit*. Hg. von Olga Radetzkaja und Ulrich Werner, Berlin 1997, S. 97 ff.

wissenschaftlichen Überlegungen insofern „von Grund auf falsch“¹²⁷, d. h. sie entsprechen nicht der Wirklichkeit, sofern sie nicht die erst durch die moderne Atom- und Quantenphysik erkannte Bedeutung der Zeit als vierter Dimension über den dreidimensionalen Raum hinaus als konstitutiv für die Wirklichkeit erkennen: „Ein lediglich dreidimensionaler Gegenstand, d. h. einer mit der Dauer Null ... ist eine Abstraktion und kann nicht als Teil der Wirklichkeit angesehen werden“, sagt Florenskij.¹²⁸ Atomphysikalische und relativitätstheoretische Erkenntnisse zeigen „den wesentlichen Anteil der Zeit an der Erkenntnis“¹²⁹. Dem Beobachter atomarer Prozesse stellt sich schon nach wenigen Sekunden ein anderer Befund der Wirklichkeit dar. „Jedes Messgerät ... hat ... Verspätung“, so drückt Florenskij diesen Sachverhalt einmal aus,¹³⁰ so dass der Wirklichkeitsbefund zu einer vierdimensionalen „Raum-Zeit“ führt.

Dieser neue Befund der Wirklichkeit ist nach Florenskij nun aber nicht nur die Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnis im engeren Sinn, sondern auch aller übrigen Erkenntnisbereiche und findet von daher seine Anwendung auch in seinen eigenen kunsttheoretischen, kulturwissenschaftlichen und theologischen Forschungen:

Im Grunde konnte nach Florenskij schon die Berücksichtigung der „Gestalt“ einer Pflanze in ihren verschiedenen Reifestadien vom Keimen des Samens über das Sprießen der Blätter und Blüten bis zum Absterben und Verwelken in ihrer Einheit im Sinne von Goethes Naturbetrachtung die Bedeutung der Zeit als unverzichtbarer Dimension im Blick auf diese einheitliche Gestalt zeigen! Es ist nämlich Ausdruck einer sehr einseitigen oder verkürzten Sicht der Realität, wenn man in der Forschung „die Klassifikation der Pflanzen nach der Blüte vornimmt“, denn damit ersetzt man „die Gestalt in ihrer Ganzheit einfach durch einen *einzelnen Zeitabschnitt*“ ihrer Entwicklung!¹³¹

Diese Einsicht in die Rolle der Zeit für die „Gestalt“ oder „Form“ ist von fundamentaler Bedeutung für Florenskij's Wirklichkeitsverständnis und mit Fug und Recht hat man Goethe als den neben Plato und Cantor wichtigsten

127 Zeit und Raum, a. a. O., S. 61.

128 Ebd., S. 62.

129 Ebd., S. 63.

130 Ebd., S. 61.

131 Ebd., S. 73 (Hervorhebung H.-J. R.). – Der Darwinismus ist für Florenskij das „ausgeprägteste Beispiel einer Lehre von der Zeitlosigkeit der Welt“, weil Darwin einfach übersieht, dass die biologische Gattung „ebenso ihre Geschichte, das heißt ihre Zeitlinie“ hat, „wie jedes einzelne Glied der Gattung“ (ebd., S. 72).

Denker für die Formierung seines Weltbilds bezeichnet.¹³² Der vierdimensionale „Raum-Zeit“-Begriff und Goethes Urphänomen-Lehre wird von ihm den verschiedensten Bereichen seines Forschens zugrundegelegt, das dadurch ganz ohne den für die Moderne so typischen, die Realität als ein Kontinuum voraussetzenden Evolutionismus auskommt:

In *theologischer* Hinsicht unternimmt Florenskij von diesen Einsichten her zum Beispiel eine neue Interpretation der Realität der „Sophia“, der Göttlichen Weisheit als des göttlichen Urbilds des gesamten geschöpflichen Seins über Solov’ëvs Sophialehre hinaus: Dieser hatte zwar auch die Sophia als Kirche und „ewige Menschheit“ in ihrer All-Einheit definiert; unter dem Aspekt der Vierdimensionalität der Wirklichkeit kann Florenskij jedoch ihr Wesen deutlicher fassen als einheitliche „Gestalt“ der Menschheit, die alle anderen Reifestadien der Menschheit umfasst und in sich vereint.¹³³ Die „Einheit der Menschheit“ ist also kein statisches Endziel eines Evolutionsprozesses, der die Einheit sozusagen „herstellt“, sondern die Einheit liegt ja in ihrer Gestalt oder Idee – in der Sophia – vor, mit ihrer eigenen Zeit! Die Frage ist nur die, inwieweit die vorhandenen Kirchen diese urbildliche Einheit des gesamten geschöpflichen Seins in der Weisheit Gottes (Sophia) repräsentieren und ob der einzelne, wie Florenskij selbst, in der Kirche das „Medium für die Vollendung seines eigenen Lebenseinsatzes“ erkennt.¹³⁴

Man darf aber die Zeit einer gegebenen Gestalt nicht an der Zeit anderer, ihr fremder Gestalten messen, denn jede Gestalt ist „eine in sich geschlossene Einheit“ mit je „eigener Zeit“. Nur wenn eine gegebene Gestalt die anderen konkret in sich vereint, entsteht ein neuer, gemeinsamer Raum mit eigener Zeit.¹³⁵ Die ökumenischen und kulturellen Konsequenzen dieses Ansatzes wären einmal auf ihre Rezeptionsfähigkeit für den ökumenischen Diskurs

132 F. Haney (wie Anm. 23), S. 98. „Florenskijs häufige Verweise auf Goethes Urphänomene stehen mit seinen vielfältigen Überlegungen zum Wesen ... von Symbolen im Zusammenhang. Die Urphänomene bei Goethe sind Symbole des Unendlichen wie die Symbole bei Florenskij“ (ebd., S. 101). Florenskijs Goethe-Rezeption ist nach Auskunft seines Enkels eine Frucht des „Goethe-Kults“ in seinem Elternhaus. Goethes „Faust“ war das „Evangelium“ seines Vaters! (Nach U. Werner [wie Anm. 32], S. 30, Anm. 42 / Natal’ja Boneckaja, Florenskij und Goethe, in: Franz/Hagemeister/Haney [wie Anm. 2], S. 216).

133 Zeit und Raum (wie Anm. 126), S. 84. – Er meint, damit A. Comtes rationalistische Auffassung von der Menschheit als „Grand Être“ in ihrer wahren Bedeutung zu rechtfertigen.

134 Mit diesem Gedanken schließt das Nachwort (S. 489) von „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“.

135 Zeit und Raum (wie Anm. 126), S. 85.

hin zu überprüfen: Die „Kontinuität“ eines Vereinigungsprozesses wäre sozusagen nur „Schein“ (wie beim Zauberer Lenz) gegenüber der Wirklichkeit „diskontinuierlicher Sprünge“ bei der Entfaltung der Gestalt oder wesenhaften Einheit der Gesamt-Menschheit!

Ein Beispiel für die aus dieser „organischen“ Sichtweise resultierenden weiterherzigen ökumenischen Einstellungen Florenskijs ist sein 1924 in einer englischen Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz „Christentum und Kultur“, wo er schreibt: „Wenn ich der Aufrichtigkeit eines wie immer festgeschriebenen Christus-Bekenntnisses vertraue, sind damit auch Möglichkeit und Notwendigkeit gegenseitiger Anerkennung und Gemeinschaft gegeben, denn jedes konkrete Leben entfaltet sich, wie aus einer Knospe, von daher und allein von daher. Alles übrige hängt hingegen vom Klima und vom Boden ab, auf dem der Same des Glaubens gedeiht.“¹³⁶ Pluralität und Unterschiede resultieren vor allem aus der unterschiedlichen geistigen Reife, sind jedoch kein Grund gegen die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung. Vladimir Fëdorov, ein Vertreter des ökumenisch ausgerichteten Flügels der russischen Orthodoxie, sieht Florenskijs Bedeutung als „Missionar des 21. Jahrhunderts“ nicht zuletzt in seiner Koppelung der ökumenischen Frage mit dem Wiedererstehen einer „christlichen Kultur“: „Die Lösung des Problems der Einheit aller Christen sah er in der Schaffung einer christlichen Kultur“, wie er sie selbst in seiner „Notiz über Christentum und Kultur“ gefordert hatte.¹³⁷

Neben seinem theologischen Denken ist vor allem auch Florenskijs *Kulturphilosophie* deutlich von seinem post-klassischen naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis, d. h. von seiner „Logik der Diskontinuität“ geprägt. So wendet er sich konsequent gegen die Anwendung eines die Kontinuität der Wirklichkeit absolutsetzenden evolutionistischen Denkens auf die Betrachtung der Kultur, womit zugleich dem modernen „Fortschrittsglauben“ prinzipiell der Boden entzogen wird! Er kritisiert die Evolutionstheorie, weil sie als Lehre von einem kontinuierlichen Verwandlungsprozess „ihrem

136 Christianity and Culture, in: The Pilgrim IV (1924) 4, S. 421–437; dtsh.: Pawel A. Florenski, Christentum und Kultur, in: Stimme der Orthodoxie, November 1990, S. 11–18, zit. bei Hans Steinacker, Das Genie im Gulag. Der Philosoph, Priester und Wissenschaftler Pavel Florenski (1882–1937), in: Der Christliche Osten 54 (6/1999), S. 374; vgl. S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 246f.

137 Vladimir Fëdorov, Pavel Florenskij als Missionar für das 21. Jahrhundert, in: M. Hagemeister/T. Metelka (Hg.), Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij, Berlin u. Zepernik 1999, S. 132.

Wesen nach Leugnung der *Form* und damit der *Individualität* der Erscheinungen“ ist, wobei dies auf jede Art von Evolutionslehre zutreffe, „sei es nun Ideologie, Psychologie, Biologie, Soziologie oder Politik“¹³⁸. In seinem Autoreferat über sich selbst aus den 20er Jahren für ein sowjetisches Lexikon formuliert er selbst einmal komprimiert den eigenen Ansatz:

„Das Leitthema der kulturhistorischen Anschauungen F.s ist die Leugnung der Kultur als eines in Zeit und Raum einheitlichen Prozesses mit der daraus folgenden Leugnung der Evolution und des Fortschritts der Kultur. Was das Leben der einzelnen Kulturen angeht, so vertritt F. den Gedanken, dass sie dem Rhythmus einander ablösender Typen von Kultur unterliegen, der mittelalterlichen Kultur und der Renaissance-Kultur ... Die Existenz der europäischen Renaissancekultur hat sich nach F.s Überzeugung mit Beginn des 20. Jahrhunderts vollendet, von den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts an sind auf allen Gebieten die ersten Keime der Kultur eines anderen Typs zu beobachten.“¹³⁹

Der kulturelle Prozess ist nach dieser Auffassung nichts anderes als eine „große Anamnese“, wie Sergej Averincev auf dem Florenskij-Symposium der Universität von Bergamo feststellte: Die Reifung einer Kultur besteht im zunehmenden Innewerden der Urbilder.¹⁴⁰

Worin aber erblickt Florenskij das Scheitern der auf der Renaissance-Kultur basierenden Moderne? Und was sieht er an neuen Keimen eines anderen Kulturtyps wachsen, was setzt er selbst der gescheiterten Moderne entgegen?

Das Scheitern der Renaissance-Kultur manifestiert sich für Florenskij in erster Linie in dem „Denksturz“ oder – wie man heute sagt: „Paradigmenwechsel“ in der Wissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts. „Mit Mengenlehre, Quanten- und Relativitätstheorie hatten gerade die exakten Wissenschaften selbst das auf materieller Kontinuität und stetiger Evolution beruhende Weltbild am nachhaltigsten erschüttert.“¹⁴¹ Wolfgang Ullmann hat in seinem Potsdamer Vortrag über Florenskijs „Logik der Diskontinuität“ erklärt, dass damit zugleich der im marxistischen wie auch im positivistischen Materialismus des Westens gepflegte „Fundamentalirrtum des 19. Jahrhun-

138 P. Florenski, Die pythagoräischen Zahlen (wie Anm. 109), S. 168.

139 Autoreferat, zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken I (wie Anm. 49), S. 33f.

140 Nach U. Werner (wie Anm. 68), S. 16f.

141 Wolfgang Ullmann, Wahrheit als Subjekt. Überlegungen anlässlich Brief 2–4 in Florenskijs „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“, in: Hagemeister/Metelka (wie Anm. 137), S. 17.

derts“ überwunden sei, der Materialismus sei die Alternative zu den Aporien des Idealismus.¹⁴² „Selbst der Sprung vom Mittelalter zur Renaissance verliert“, wie Florenskij selbst festhält, „im Vergleich zu dem Denksturz unserer Zeit an Bedeutung.“¹⁴³ Dabei waren die damaligen Umwälzungen gewaltig genug:

Mit der wissenschaftlichen Revolution des 16./17. Jahrhunderts – mit Gestalten wie Kopernikus, Galilei und Bacon – erfolgte ja der entscheidende „Paradigmenwechsel“ zu dem, was man heute – man kann auch sagen: noch! – unter moderner Naturwissenschaft und Technologie versteht.¹⁴⁴ Es handelte sich um eine bis dahin völlig neue Sicht der Natur und des technischen Umgangs mit ihr, die seither die Moderne, insbesondere auch die moderne Technik bestimmt. Merkmal dieser modernen Sicht ist die experimentelle Erfahrung als oberstes „Wahrheitskriterium“, das heißt die rational-empirische Überprüfung eines Sachverhalts mit dem Ziel der Herrschaft über die Naturprozesse (Bacon: „Wissen ist Macht“!). Nicht nur „Glauben“ und „Wissen“ treten dadurch in einer nie zuvor in der Menschheitsgeschichte gekannten Weise auseinander, sondern auch „Ethik“ und „Wissenschaft“, indem Wissenschaft und Technik reinen Nützlichkeitsabwägungen und Glücksmaximierungsstrategien unterworfen werden. Der Mensch als *individuelle Form*, als eine „kleine Welt“ für sich, wird bewusst und methodisch aus der Forschung eliminiert.

Das Weltgefühl seit der Renaissance ist nach Florenskij „illusionistisch“, wie es unmittelbar in der Kunst, am Vordringen der perspektivischen Malerei seit Giotto¹⁴⁵ deutlich wird: Es zerfällt in einander ausschließende „Gesichtspunkte“, während das Kulturganze infolge äußerster Spezialisierung

142 Ders., Florenskijs Beiträge zu einer Logik der Diskontinuität (wie Anm. 112), S. 158.

143 P. Florenski, Die pythagoräischen Zahlen, zit. bei W. Ullmann (wie Anm. 141), S. 16.

144 Thomas Kuhn entwickelte seine berühmte Studie zum „Paradigmenwechsel“ in der Wissenschaft nicht zufällig im Blick auf die Physik jener auch aus Florenskijs Perspektive zentralen Epoche zwischen 1620 und 1912. Um diese Fragen ging es auch im „Rosenkreuzerdiskurs“ des 17. Jahrhunderts, in dem namentlich lutherische Theologen wie Johann Valentin Andreae eine zentrale Rolle spielten: vgl. Hans-Jürgen Ruppert, Der Mythos der Rosenkreuzer, EZW-Texte Nr. 160, Berlin 2001.

145 Florenskij beschreibt diesen Prozess in „Die umgekehrte Perspektive“ (in: Pawel Florenski, Werke in zehn Lieferungen. Fünfte Lieferung: Raum und Zeit, hg. v. Olga Radetzkaja u. Ulrich Werner, Berlin 1997, S. 43 ff). Zu Albrecht Dürers Diptychon „Vier Apostel“ (1526) als Beispiel für die „umgekehrte Perspektive“: ebd., S. 59 ff.

von niemandem mehr umfasst werden kann. Obwohl Kultur nach Florenskij an sich „die Sprache ist, die die Menschheit eint“¹⁴⁶, befindet sie sich im Zustand einer babylonischen Sprachverwirrung und gegenseitigen Entfremdung der Menschen.

Die Ursache dieses geistigen Zerfalls ist nach Florenskijs Diagnose sowohl in der Kultur allgemein als auch speziell in der Wissenschaft – die Eliminierung des Menschen als *ganzheitlicher Form* aus dem Zentrum des wissenschaftlichen Denkens und kulturellen Lebens seit der Renaissance. In seiner Vorlesung über „Die umgekehrte Perspektive“ bezeichnet er es als eine „Ironie der Geschichte“, dass ausgerechnet Renaissance und Neuzeit „Humanismus“ und „Naturalismus“ als ihre ureigensten Parolen ausgeben, obwohl die moderne Wissenschaft in Wirklichkeit Mensch und Natur als „ganzheitliche Formen“ der Realität, als Unendlichkeit im Endlichen, aus der wissenschaftlichen Forschung eliminiert: Sie werden zu einem „gesichtslosen und gleichgültigen Material“ degradiert, unter Missachtung des tatsächlichen Wirklichkeitsbefunds: dass es ganzheitliche, individuelle Formen in der Realität gibt, „die jede für sich eine kleine lebendige Welt“ mit je eigenem Zentrum und eigenen Gesetzen,¹⁴⁷ m. a. W. ein „Mikrokosmos“, eine Unendlichkeit im Endlichen sind.

Mit dieser kritischen Diagnose aber hat Florenskij zugleich auch schon den Ansatzpunkt für eine „Therapie“ genannt: Mit dem „Denksturz“ in der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts, mit dem Nachweis der „Diskontinuität“ der Wirklichkeit durch Mathematik und Atomphysik sieht Florenskij die Möglichkeit gekommen, den *Menschen* wieder in den Mittelpunkt der Kultur und des Lebensgefühls zu stellen: den Menschen als *eigenständiger Form* – „dem schöpferischen Prinzip der Wirklichkeit“¹⁴⁸ – oder, religiös betrachtet: den Menschen als Gottes Ebenbild:

Es ist Aufgabe des Menschen, wie Florenskij unter Bezug auf Röm 8,19–22 formuliert, „der *Natur* zu helfen, dass die *in ihr verborgene Kultur* zum

146 Svjašč. Pavel A. Florenskij, Itogi (Bilanz) [1922], in: Vestnik RSCD 111 (1974), S. 56 ff, zit. bei M. Silberer (wie Anm. 42), S. 48.

147 Die umgekehrte Perspektive, zit. bei F. u. S. Mierau (Hg.), Pawel Florenski. Leben und Denken II (wie Anm. 39), S. 133.

148 Pawel Florenski, Puti i sredotočija (Wege und Mittelpunkte), zit. bei F. u. S. Mierau (wie Anm. 6), S. 147. Die Idee des „Ganzen“ und der „Form“ bezeichnet Florenskij in diesem Abschnitt aus seinem geplanten großen Werk „An den Wasserscheiden des Denkens“ als eine der „Wasserscheiden“, die die Richtung des Denkens im kommenden Äon festlegt (S. 148). Er beruft sich für seine Sicht der „Form“ als „dem schöpferischem Prinzip der Wirklichkeit“ neben Plato und Goethe vor allem auf den „konkreten Idealismus“ Schellings.

Vorschein komme¹⁴⁹, denn darauf wartet nach dem Apostel Paulus „alle Kreatur“. Dies aber ist nicht möglich, wenn der Mensch die Natur nur als Rohstoff für eigennützige Zwecke „benutzt“, wie die raubgierige moderne Zivilisation. Dadurch tut der Mensch auch sich selbst Gewalt an. Eine Lösung der Aufgabe ist nur möglich, wenn die Natur nicht mehr dem Eigennutz unterworfen wird, sondern die seinshafte Gemeinschaft von Mensch und Natur erkannt und akzeptiert wird, die Natur als „die Idee in der Form des Andersseins“ erkannt wird, wie Hegel sagen würde.¹⁵⁰ Diese Gemeinschaft drückt sich aus im symbolischen Charakter der gesamten Wirklichkeit und lässt sich von daher erfassen und formulieren:

Der symbolische Charakter der Wirklichkeit kommt im christlichen Schöpfungsglauben zum Beispiel unmittelbar darin zum Ausdruck, dass „sie als von Gott geschaffene von den Strahlen der göttlichen Wirklichkeit durchdrungen ist“¹⁵¹, die endliche Welt der Schöpfung also Anteil am Unendlichen hat. Ein solches Wirklichkeitsverständnis ist nach Florenskij auch das typische des orthodoxen Glaubens, sofern dieser „in der Welt eine andere Welt sieht“ und „*das geschaffene Sein als Symbol für das höhere Sein ansieht*“¹⁵². Gleichzeitig verweisen die einzelnen Wirklichkeiten damit aufeinander, so dass Florenskij den Menschen als ein Wesen definiert, „das mit der Natur (Umwelt, Welt) in Relation steht und umgekehrt, in dem Sinn, dass das eine das Symbol des anderen ist“¹⁵³.

Mensch und Natur bzw. Umwelt verweisen also aufeinander, indem sie sich gegenseitig symbolisieren. Damit aber kommt ein Gedanke in den Blick, der nicht nur für das antike Menschenbild, sondern auch für viele Religionen von grundlegender Bedeutung ist: die *Mikro-Makrokosmos-Idee*. Danach ist „der Mensch die Summe der Welt, ihr gedrängter Konspekt“, die Welt aber „die Ausfaltung des Menschen, seine Projektion“¹⁵⁴. Eine Erneuerung dieses uralten Paradigmas einer seinshaften Gemeinschaft von Mensch und Natur, in der der Mensch als eigenständige Form, als Mikrokosmos wieder in das

149 Pawel Florenski, *Makrokosm i mikrokosm (Makrokosmos und Mikrokosmos)* [1917], zit. bei S. u. F. Mierau (wie Anm. 6), S. 150 (Hervorhebung H.-J. R.).

150 Vgl. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (wie Anm. 117), S. 317.

151 L'jubomir Žák, *Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie*, in: Franz/Hagemeyer/Haney (wie Anm. 2), S. 198.

152 Pavel A. Florenskij, *Ob Imeni Božiem (Über den Namen Gottes)*, zit. bei L. Žák, a. a. O. (Hervorhebung H.-J. R.).

153 L. Žák, a. a. O., S. 199, unter Bezug auf P. Florenski, *Makrokosmos und Mikrokosmos* (wie Anm. 149), S. 150–152.

154 P. Florenski, *Makrokosmos und Mikrokosmos* (wie Anm. 149), S. 152.

Zentrum der Kultur rückt, erscheint Florenskij möglich gerade mit Hilfe der neuen Paradigmen der mathematischen Logik und der Atomphysik. Florenskijs fundamentale anthropologische Aussagen sind, wie die folgenden Beispiele zeigen, eine Neuformulierung des antiken Mikro-Makrokosmos-Denkens mit Hilfe seiner Symboltheorie und seiner mathematischen Logik – eine wahrhaft post-modern zu nennende Perspektive:

Der Mensch ist für Florenskij – wie Haney in der Sprache von Cantors Mengenlehre formuliert – „ein dem großen Ganzen gleichrangiger aktual-unendlicher Kosmos“¹⁵⁵. Er ist – in der Sprache seiner Symboltheorie – „lebendige Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Unbedingtheit und Vergänglichkeit ... , der Knoten der idealen und der realen Welt ... und er kann nichts anderes schaffen als etwas ihm Ähnliches, also solche Widersprüche zwischen Höherem und Niederen wie er selbst.“¹⁵⁶

Eine Konkretion solcher Anschauungen findet sich schon in seiner Antrittsvorlesung über Plato von 1908: Die „zersetzende Wirkung des seelischen Atomismus“ der Moderne hat dazu geführt, dass für die meisten Menschen die Natur in lauter „miteinander nicht verbundene Dinge zerfällt“ und ebenso auch das innere, seelische Leben des Menschen kein Ganzes mehr bildet, sondern erschüttert und „zerstäubt“ ist: „Das Heilige, die Schönheit, das Gute und der Nutzen bilden ... kein einheitliches Ganzes mehr ... Das Heilige von heute ist scheu und drückt sich in einen verborgenen, niemand mehr nützenden Winkel der Seele. Die Schönheit ist untätig und verträumt; das Gute nötigend; der Nutzen, der berüchtigte Götze unserer Tage, unverschämt und grausam.“¹⁵⁷ Wo der Mensch aber „ganz“ ist, d. h. das Unbedingte, Unendliche in sich verkörpert, besteht auch eine Einheit zwischen Nützlichkeit und Schönheit, Ökonomie und Ästhetik, säkularen und religiösen Zwecken usw.

Mit diesen anthropologischen Aussagen ist zugleich festgehalten, dass Mensch und Natur aufeinander verweisen, sich gegenseitig symbolisieren.

Diese Interrelation von Mensch und Umwelt formuliert Florenskij ebenfalls mit Begriffen aus der mathematischen Logik Cantors, wonach das Symbol als ein Teil dem Ganzen gleichkommt, das Ganze aber nicht dem Teil gleichkommt (s. o.):

155 F. Haney (wie Anm. 23), S. 246.

156 P. A. Florenskij, *Iz bogoslovskogo nasledija* (Aus dem theologischen Nachlass) (wie Anm. 75), zit. bei F. Haney, a. a. O., S. 242.

157 *Die allgemeinemenschlichen Wurzeln des Idealismus* (wie Anm. 72), zit. bei F. u. S. Mierau (wie Anm. 49), S. 175.

Mensch und Natur können sich gegenseitig symbolisieren aufgrund ihrer Unendlichkeit: „Wenn sowohl er als auch sie *unendlich* sind, dann vermag der Mensch, *als Teil* der Natur, von gleicher Mächtigkeit zu sein *wie sie in ihrer Ganzheit* und dasselbe muss man dann auch von der Natur, als Teil des Menschen, sagen ... Sowohl die Natur als auch der Mensch sind unendlich; aber aufgrund ihrer Unendlichkeit vermögen sie, weil von gleicher Mächtigkeit, jeweils *ein Teil des anderen* zu sein – mehr noch, ... sie vermögen *ein Teil ihrer selbst* zu sein, da die Teile untereinander und im Verhältnis zum Ganzen von gleicher Mächtigkeit sind.“¹⁵⁸

Aber auch von der postklassischen Physik aus zeigt sich die Unendlichkeit des Menschen – in Form seiner unendlichen Kompliziertheit: „Wenn wir schon im Geltungsbereich der physikalischen Kategorien erkennen, dass wir über das Atom keinesfalls...einfacher reden können als über das Sonnensystem ... und ... man ... in keiner Hinsicht behaupten kann, das erstere sei einfacher als das letztere, dann müssen wir um so nachdrücklicher darauf insistieren, dass beim Übergang vom Universum zum Menschen der Komplikationsgrad keineswegs abnimmt ... Als unausschöpfbarer Abgrund dehnt sich“ vielmehr „vor dem Erkennenden die Kompliziertheit des Menschen“ aus.¹⁵⁹ – „Von welcher Seite wir auch an die Frage herantreten, wie sich der MENSCH und seine UMWELT zueinander verhalten“, folgert Florenskij, „immer sehen wir, dass der MENSCH, wenn er die UMWELT vergewaltigt, sich selbst Gewalt antut und , wenn er die NATUR seinem Eigennutz opfert, sich selbst den Elementargewalten, den Leidenschaften, die ihn treiben, zum Opfer bringt. Das muss so sein, denn MENSCH und NATUR sind einander ähnlich und innerlich eins.“¹⁶⁰

III. Gegenwartsbedeutung

Florenskij verspricht sich also weniger von ethischen Appellen oder von evolutionären Konzepten wie Solov'ëv oder Teilhard de Chardin, als vielmehr von einer Hin- oder Rückkehr zu dieser ontologischen Perspektive einer seinsmäßigen Gemeinschaft von Gott, Mensch und Kosmos: Diese Gemeinschaft realisiert sich religiös vor allem in der Begegnung mit dem

158 P. Florenski, Makrokosmos und Mikrokosmos (wie Anm. 149), S. 151 (Hervorhebung H.-J. R.).

159 Ebd., S. 151 f.

160 Ebd., S. 150.

dreieinen Gott im Kult – in der „Kommunion mit dem transzendenten Gott, mit dem Geheimnis Seiner lebendigen und doch transzendenten Gegenwart hier und jetzt“¹⁶¹. Philosophisch misst Florenskij „den Wahrheitsanspruch einer Philosophie“ an „der Anerkennung der Existenz des Einen Gottes in drei Personen im Sinne des christlichen Trinitätsdogmas“¹⁶². Dass das Symbol überall – in der Kirche wie in der Kunst wie in der Natur – die Brücke zum Absoluten, zur Unendlichkeit herstellt, das hat Florenskij immer wieder als Ausdruck dieser seinsmäßigen Gemeinschaft aufgezeigt.

Historisch zugespitzt kann man sagen: Derselbe Punkt – seine Verbindung naturwissenschaftlicher, philosophischer und religiöser Fragen auf ontologischer Basis –, der ihm unter der Sowjetherrschaft das Leben kostete, hat dazu beigetragen, dass er im Westen nicht verstanden oder vergessen wurde: Während in Westeuropa eine die Naturwissenschaft einfach ausklammernde Richtung des christlichen Personalismus und Existentialismus bekannt und rezipiert wurde,¹⁶³ war es in der Sowjetunion für die Vertreter der materialistischen Staatsideologie unerträglich, dass mit Florenskij eine neue Naturwissenschaft in Erscheinung trat, die offenbar keineswegs der Orthodoxie und ihrem platonisch geprägten Weltbild widersprach, wie der Materialismus, sondern durchaus mit ihm kompatibel war.¹⁶⁴

Florenskij zeigt also in Person – mehr als es „Dialoge“ zwischen Theologie und Naturwissenschaft leisten könnten –, dass sich orthodox Sein und auf dem modernsten Stand der Wissenschaft Stehen nicht ausschließt, sondern sich im Gegenteil gut vertragen kann. Das kostete ihn das Leben, zumal diese neue Wissenschaft damals als Ausdruck „westlich-bourgeois“ Denkens sowieso verpönt war. Westliche Kritiker, die Florenskij heute so etwas Ähnliches vorwerfen, wie seinerzeit die Bolschewisten – nämlich Rückfall in mittelalterlichen Obskurantismus und Inhumanität,¹⁶⁵ sollten sich also zumindest fragen, ob nicht vielmehr die Kommunisten als Vertreter eines aus dem Westen kommenden materialistischen Denkens mit „mittelalterlichen“ Methoden vorgehen, indem sie ihn liquidierten!

Florenskijs Überlegungen über die Einheit von Mensch und Kosmos sind kein „Rückfall“ in vor-modernes, mittelalterliches Denken – die post-klassi-

161 F. von Lilienfeld (wie Anm. 39), S. 453.

162 Ebd., S. 436.

163 F. von Lilienfeld verweist auf Berdjaev (ebd.).

164 Vgl. von Lilienfeld, a. a. O., S. 444.

165 So z. B. M. Hagemeyer in seinem Potsdamer Eröffnungsreferat: Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskijs Neues Mittelalter, in: Franz/Hagemeyer/Haney (wie Anm. 2), S. 21 ff.

sche Naturwissenschaft legt ja selbst die Rehabilitierung einer nicht mehr nur auf eine zentrale Perspektive reduzierten Betrachtung der Wirklichkeit von Welt und Mensch in „Entsprechungen“ und „Relationen“ nahe. Man muss seine Überlegungen vielmehr vor dem Hintergrund seiner Unterscheidung von *zwei Kulturtypen* sehen, die in der Weltgeschichte immer wieder in Erscheinung treten: Kennzeichen der von Florenskij bewunderten mittelalterlichen Kultur sind: Ganzheitlichkeit, Realismus, synthetische Schau, Organik, Objektivität und innere Sammlung; Merkmale der westlichen Renaissance-Zivilisation sind: Individualismus, Subjektivismus, Illusionismus, Sensualismus, Abstraktheit, Oberflächenorientierung, Atomisierung, Nihilismus, Selbsterstörung.¹⁶⁶

Für Florenskijs Sicht der Naturwissenschaft ist es nun grundlegend, dass die Merkmale der westlichen Philosophie und Zivilisation für ihn nicht notwendig mit der künftigen post-klassischen Naturwissenschaft verbunden sind (oder gar von ihr begründet werden), sondern im Gegenteil: Die naturwissenschaftliche Forschung des 20. Jahrhunderts, an deren Entwicklung Florenskij als Wissenschaftler und Erfinder selbst beteiligt ist, legt seiner Ansicht nach eher eine Gesamtperspektive nahe, wie sie für den mittelalterlichen Kulturtyp kennzeichnend war.¹⁶⁷ Diese fundamentale Perspektive Florenskijs lässt sich an den einzelnen Forschungsbereichen aufzeigen, in denen er selbst tätig war und mit denen heute die Florenskij-Forschung befasst ist. Diese steht vor einer fast unlösbaren Aufgabe, denn: Kein Forscher – und das zeigt die gewaltige Forschungsaufgabe – ist gleichzeitig wie er Mathematiker, Physiker, Sprach-, Kultur- und Kunsttheoretiker, Ingenieur und Erfinder, Philosoph und Theologe! Die Erforschung seines Denkens kann

166 Vgl. F. Haney (wie Anm. 23), S. 253, unter Bezug auf Florenskijs „Autoreferat“. In „Elektrotechnische Materialkunde“ bezeichnet Florenskij die beiden Kulturtypen zusammenfassend auch als „subjektive“ und „objektive Kulturen“ und fügt weitere Merkmale hinzu (zit. in F. u. S. Mierau [wie Anm. 39], S. 217).

167 Dass Florenskij mit dieser Perspektive nicht allein stand, zeigt z. B. die ganz ähnliche Sichtweise seines Freundes Sergej Bulgakov (1871–1944): Bulgakov hat als Wirtschaftswissenschaftler in seiner „Philosophie der Wirtschaft“ (1912) – zwei Jahre vor „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ im selben Verlag „Put“ („Der Weg“) in Moskau erschienen! – ebenfalls den antiken bzw. mittelalterlichen Makro-Mikrokosmos-Gedanken rezipiert, weil er erkannte, dass der Mensch in der Moderne durch den wirtschaftlich-technologischen Prozess ganz neu in den Mittelpunkt der Welt rückt – durch die Initiierung einer völlig neuen Kulturentwicklung. Nicht nur die Natur-, sondern auch die Wirtschaftswissenschaft macht nach Bulgakov damit eine Revision der philosophischen Grundlagen der Moderne seit der Renaissance erforderlich.

sich nur fächerübergreifend und interdisziplinär vollziehen. Wenn es eine Idee gibt, die fächerübergreifend sein gesamtes Denken charakterisiert, so ist es die von ihm selbst als im Grunde einzige Frage seines Lebens charakterisierte Frage des *Symbols* – des „endlichen Unendlichen“¹⁶⁸.

Eine Würdigung Florenskijs für die Gegenwart hat schließlich vor allem die Bedeutung seines Denkens für die Auseinandersetzung des Christentums mit der säkularen Kultur und für eine Neuorientierung der modernen Kultur festzuhalten: Florenskij ist ungeachtet der Fremdartigkeit seiner religiösen und philosophischen Anschauungen ein Mensch der Moderne – und sicher nicht der „letzte“, wie er selbst einmal schrieb. Es hat innerhalb der Moderne immer auch gegenläufige Tendenzen gegeben, die man auch als „Rückseite der Aufklärung“ bezeichnet hat. Das bekannteste Beispiel ist die Romantik, die trotzdem eine moderne Strömung war.

Man kann also sagen: Florenskij beginnt eigentlich schon vor 100 Jahren mit dem, was heute sehr verbreitet ist: Er benutzt, wie Haney es zutreffend zusammenfasst, die moderne Wissenschaft des 20. Jahrhunderts (Relativitätstheorie usw.) „als Argumentationshilfe gegen die klassische Wissenschaft“ seit der Renaissance und deren Philosophien.¹⁶⁹ Florenskij möchte also nicht „das Rad der Geschichte zurückdrehen“, obwohl er als scharfer Kritiker der modernen Säkularisierungsprozesse auftritt. Aber er kann jenseits von Säkularismus und religiösem Fundamentalismus einen „dritten Weg“ der Neuorientierung der Moderne zeigen: Er kann zeigen, dass die im westlichen

168 Dies hat der Diplom-Physiker F. Haney (wie Anm. 23) herausgearbeitet, der sich vor allem mit der philosophischen Bedeutung von Cantors Mengenlehre für Florenskijs Sicht der Naturwissenschaft befasst.

169 F. Haney, a. a. O., S. 171. – Was dieses Problembewusstsein und das Vorgehen in der Auseinandersetzung mit dem Säkularismus betrifft, so steht Florenskij auf protestantischer Seite vielleicht sein Tübinger Zeitgenosse Karl Heim (1874–1958) am nächsten. Kein anderer evangelischer Theologe hat wohl so früh wie Heim – zuletzt in Bd. IV und V seiner sechsbändigen Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung: „Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft“ (1949) und „Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild“ (1951) – auf die umstürzenden weltbildhaften Folgen des neuen Raum-Zeit-Verständnisses der Relativitätstheorie hingewiesen und daraus radikale Konsequenzen für den christlichen Glauben gezogen, wie auf orthodoxer Seite nur Florenskij. Es wäre eine interessante Forschungsaufgabe, Heims Plato-Deutung, vor allem seine Reflexionen zur „Entdeckung des nichtgegenständlichen Raumes“ als „entscheidende Wendung“ in der Geistesgeschichte vom „primitiven Denken“ über Plato, Kant und Fichte bis zur Mathematik und Physik des 20. Jahrhunderts sowie der Entdeckung der „nichtgegenständlichen“ Ich-Du-Beziehung im modernen Existentialismus und Personalismus (vgl. bes. Bd. IV, Wuppertal³ 1976, S. 103–110; 134–145) mit Florenskijs Reflexionen über Raum und Zeit zu vergleichen.

Denken vorherrschende Einstellung, dass Modernität und Säkularisierung notwendig miteinander verbunden sind, falsch ist: *Seine Forschungen wie seine Lebensgeschichte zeigen vielmehr, dass man auf dem modernsten Stand der Forschung stehend gleichwohl orthodoxe Gläubigkeit überzeugend leben und vertreten kann.* Er liefert damit ein persönliches Beispiel für die integrierende Kraft der Religion, wie sie für die vor-moderne Kultur charakteristisch war. Es wäre interessant zu prüfen, ob er nicht gerade dadurch aber auch Ziele der Moderne noch durch die Krise der Moderne hinüber-„rettet“ in die kommende Zeit nach dem Ende des „christlichen Abendlandes“ und der Moderne in ihrer bisherigen Gestalt.

Soweit es verständlich, dass Karl Barth (1886–1968) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen tiefen Bruch zwischen Theologie und Naturwissenschaften herbeiführte und begründete, die Theologie sprach von Schöpfung, während sich die Naturwissenschaften der Natur zuwandte. Die christliche

1. Vortrag gehalten vor dem Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 25. 10. 2013. Gelesen wird der „Zerbruch“ für die Nichtwissenschaftlichkeit der Theologie sehr verständlich worden in: *Zerbruch 72*, 2013, 394–405.

2. Hans Hahn, *Die Natur der Grundgesetze der Physik*, eine mathematische Philosophie, Leipzig 1913, 177.

Lebenslauf Pavel Florenskij

- 1882 Geburt am 9. (21.) Januar bei Jevlach (heute Aserbeidschan) als Sohn eines russischen Verkehrsbauingenieurs und einer armenischen Mutter
- 1883 Kindheit in Tiflis und Batum
- 1892 Eintritt in das II. Klassische Gymnasium von Tiflis
- 1900 Studium der Mathematik und der Philosophie an der Moskauer Universität bei Nikolaj Bugaev und Fürst Sergej Trubeckoj
- 1904 Eintritt in die Moskauer Geistliche Akademie und Studium der Theologie
- 1908 Dozent für Philosophiegeschichte an der Moskauer Geistlichen Akademie und Redakteur des „Theologischen Boten“ (1912–1917)
- 1911 Priesterweihe
- 1914 Professor für Philosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie
„Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“
- 1918 Wiss. Sekretär der Kommission zum Schutz der Kunstschätze und Altertümer des Dreifaltigkeits-Sergius-Klosters
- 1919 Lehtätigkeit am Volksbildungsinstitut in Sergiev Posad
- 1921 Forschungsarbeit für die von Trotzki geleitete „Hauptverwaltung der Elektroindustrie beim Obersten Volkswirtschaftsrat der RSFSR“ auf dem Gebiet der Elektrotechnik sowie Mitarbeit in der Staatlichen Kommission für die Elektrifizierung Russlands
Lehrstuhl für Raumanalyse im Kunstwerk an den „Staatlichen Höheren Künstlerisch-Technischen Werkstätten“ in Moskau
- 1927 Redakteur der „Technischen Enzyklopädie“ (bis 1934)
- 1928 Verhaftung in Sergiev Posad wegen religiöser Propaganda unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Forschung und mehrmonatige Verbannung nach Nižnij Novgorod
- 1930 Stellvertretender Direktor für Wissenschaft und Leiter verschiedener Abteilungen am „Allunionsinstitut für Elektrotechnik“
- 1933 Verhaftung in seiner Moskauer Dienstwohnung und Verurteilung zu zehn Jahren Zwangsarbeit in Ostsibirien wegen „konterrevolutionärer Agitation und Propaganda“
- 1937 Nach mehrjähriger Lagerhaft auf den Solowki-Inseln im Weißen Meer Tod durch Erschießung am 8. Dezember 1937 im Alter 55 Jahren

Hans
Schwarz

Glaube und Wissen in einer naturwissenschaftlich-technischen Welt//Gegensatz oder notwendige Ergänzung?¹

Beflügelt durch die industrielle Revolution im 19. Jahrhundert setzte sich immer mehr die Überzeugung durch, dass nur das Tatsachenwissen gelte, also das, was man in Raum und Zeit beschreiben und erfassen könne. Wie etwa der Materialismustreit zwischen dem Göttinger Professor für Medizin Rudolf Wagner (1805–1864) und dem materialistischen Physiologen Carl Vogt (1817–1895) zeigte, hatte der christliche Glaube einen schweren Stand. Als Rudolf Wagner betonte, dass man die Existenz individueller und sterblicher Seelen nicht ausschließen könne, antwortete Carl Vogt 1854 darauf mit seiner Schrift *Köhlerglaube und Wissenschaft*, in der er der Seele die Existenzberechtigung absprach und religiöse Behauptungen als reine Privatmeinungen abtat, da sie naturwissenschaftlich nicht überprüfbar seien. Auch die Diskussion um die Konsequenzen der Evolutionstheorie von Charles Darwin (1809–1882), in deren Verlauf der Jenaer Zoologe und Naturphilosoph Ernst Haeckel (1834–1919) Gott als ein „gasförmiges Wirbeltier“ bezeichnete, gasförmig, da Gott als reiner Geist angebetet wird, und ein Wirbeltier, da man ihn in personalen Kategorien verstünde, illustriert ebenfalls den Konfrontationskurs zwischen christlichem Glauben und Naturwissenschaft.²

So war es verständlich, dass Karl Barth (1886–1968) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen dicken Trennungsstrich zwischen Theologie und Naturwissenschaften zog und betonte, die Theologie spreche von Schöpfung, wohingegen sich die Naturwissenschaft der Natur zuwende. Die christliche

1 Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 25. 10. 2001. Gedankt wird der „Zeitwende“ für die Nachdruckerlaubnis, wo der Text schon veröffentlicht worden ist (Zeitwende 72, 2001, 194–203).

2 Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Leipzig 1912, 177.

Schöpfungslehre kann weder Weltanschauung werden, noch sich auf eine Weltanschauung stützen und auch keine Weltanschauung garantieren. „Sie kann sich *mit den Weltanschauungen nicht ‚auseinandersetzen‘*, d. h. sie kann ihre Aufgabe nicht darin sehen, sich partiell zustimmend zu ihnen und partiell ablehnend gegen sie zu stellen. ... Sie führt das *Gespräch mit den Weltanschauungen* in der Weise, dass sie ihre eigene Erkenntnis ihres eigenen Gegenstandes in der ihr eigenen Begründung und Folgerichtigkeit nicht besser wissend, aber anders wissend, und ihr anderes Wissen nicht verleugnend, sondern entfaltend neben und gegen jene stellt.“³ Der christliche Glaube hatte wieder einen Freiraum gewonnen, in dem er leben konnte. Der Preis dafür war jedoch hoch, denn der Dialog mit den Naturwissenschaften wurde von nun an von vielen Theologen für überflüssig erachtet, und man begab sich in ein selbstgewähltes religiöses Ghetto.

Ein Freiraum hätte sich jedoch auch in ganz anderer Weise ergeben. Zunächst war das noch im 19. Jahrhundert immer fester gefügte und nahezu undurchdringliche Wissensgebäude der Naturwissenschaften durch die Entdeckungen von Albert Einstein (1879–1955), Werner Heisenberg (1901–1976) und Max Planck (1858–1947) in seinen Grundfesten erschüttert worden. Durch die berühmte Formel $E = mc^2$ zeigte Einstein, dass die Materie nicht das unzerstörbare Urdatum unserer Welt ist, sondern sie sich unter bestimmten Bedingungen in Energie überführen ließe und umgekehrt. Fast zur gleichen Zeit als Ernst Haeckel sein Buch *Die Welträtsel* schrieb, in welchem dieser behauptete, dass nahezu alle Rätsel dieser Welt naturwissenschaftlich gelöst seien, postulierte der evangelische Theologe Karl Heim in seinem *Weltbild der Zukunft* (Berlin 1904) ein energetisches Weltbild, das das alte materialistische ablösen würde. Werner Heisenberg zeigte wenig später mit seiner Unschärferelation auf, dass die atomare Struktur unserer Wirklichkeit nicht vollständig und kontinuierlich beschrieben werden kann. Wir bekommen nur bruchstückhafte Augenblicksmomente zu sehen, die wir dann hypothesenhaft miteinander verbinden müssen, um ein Gesamtbild der Wirklichkeit zu erhalten. Schließlich entdeckte Max Planck um 1900, dass Energie nicht kontinuierlich, sondern in Form einzelner Quanten ausgestrahlt wird, eine Entdeckung, die die Erkenntnis verstärkte, dass man die Wirklichkeit nicht mehr deskriptiv, sondern nur in Modellen erfassen und beschreiben kann. Der Naivität einer direkten Naturerkenntnis und Naturbeschreibung, der man noch im 19. Jahrhundert anhing, war damit ein Riegel vorgeschoben.

3 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, Zollikon/Zürich 1945, 394.

■ Selbst die Modelle, die man sich von der Natur machte, wie etwa das Bohrsche Atommodell, erwiesen sich bei genauerem Eindringen in die Materie als unzureichend. Protonen, Elektronen und Neutronen dienten nur in der Grobzeichnung der Natur als Grundbausteine der Materie. Bei genauerem Hinsehen ergaben sich in oder hinter diesen Grundbausteinen eine Vielzahl von Teilchen, die sehr oft äußerst instabil sind, also in Sekundenbruchteilen zerfallen, und von denen man oft nicht genau weiß, ob sie frei existieren oder sozusagen nur durch den Experimentator produziert werden. Neben der immer noch naturwissenschaftlich ungelösten Frage, was die Welt im Innersten zusammenhält oder woraus sie sich letztendlich aufbaut, entstanden besonders gegen Ende des 20. Jahrhunderts Probleme ganz anderer Art.

■ Während es bis weit in das 20. Jahrhundert hinein selbstverständlich war, dass das technisch Machbare auch in die Tat umgesetzt werden sollte, kam es zu einem ersten Umdenken, nachdem die Langzeitfolgen der Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki bekannt wurden. Die Problematik verschärfte sich Ende des 20. Jahrhunderts, als man die genetische Struktur menschlichen und nichtmenschlichen Lebens genauer zu entschlüsseln begann und vor der Möglichkeit stand, natürliches Leben zu verändern. Während diese Möglichkeit auch die Artenvielfalt vergrößern könnte, was von vielen als etwas Positives angesehen wird, weiß man nicht, wie sich solche neuen Lebensformen auf den Menschen und seine Umwelt auswirken. Werden manche dieser neuen Formen so überhand nehmen, dass sie außer Kontrolle geraten und anderes Leben an den Rand drücken oder gar vernichten, ähnlich wie es durch die Einfuhr europäischer Tierarten (Hasen, Ratten, Hunde) nach Australien zu deren explosionsartigen Vermehrung auf Kosten der einheimischen Tierwelt kam? Man wurde also zunehmend unsicher, inwieweit technisch möglicher Fortschritt in die Tat umgesetzt werden sollte.

■ Da sich Naturwissenschaftler und Techniker von ihrem Aufgabenbereich her kaum mit ethischen Fragen beschäftigen, sehen sie sich nach potenziellen Diskussions- und Gesprächspartnern um und entdecken u. a. Theologen und Philosophen, die ethische Grundsatzfragen schon immer mitbedacht haben. Die Theologie wird damit wieder als Diskussionspartner hoffähig, nicht besser wissend, sondern anders wissend. Soweit es um ethische und gesellschaftspolitische Probleme geht, hat man also gegen die Zusammenarbeit mit der Theologie oder der Religion nichts einzuwenden. Die Frage erhebt sich allerdings, ob diese neue Aufgeschlossenheit gegenüber der Theologie nur aus einer momentanen Verlegenheitsposition der Naturwissenschaften entspringt, oder ob sie nicht – wenn auch unbewusst – vom Selbstverständnis der Naturwissenschaften herkommt. Es wäre ja fatal, wenn aus einer momentanen Verlegenheit heraus die Theologen zu Rate gezogen wer-

den und, nachdem der Mohr seine Schuldigkeit getan hat, wieder in ein Ghetto abgeschoben werden würden.

Aufgrund der industriellen Revolutionen im 19. und im 20. Jahrhundert haben es die Naturwissenschaften nach dem Dafürhalten vieler Menschen zumeist mit Wissen und Fakten zu tun, während der christliche Glaube weitgehend in die individuelle Beliebigkeit des Einzelnen abgedrängt wurde, also den Geruch des Beliebigen und Unverbindlichen bekam. Bevor man sich dieser noch weit verbreiteten Meinung anschließt, sollte uns aber die Aussage des amerikanischen Astronomen und Agnostikers Robert Jastrow zu denken geben: „Für den Naturwissenschaftler, der in seinem Glauben an die Macht der Vernunft gelebt hat, endet diese Geschichte wie ein schlechter Traum. Er hat die Berge der Unwissenheit bestiegen; er ist gerade dabei, den höchsten Gipfel zu erklimmen; als er sich über den letzten Felsblock hinaufzieht, da wird er von einer Gruppe von Theologen begrüßt, die dort schon seit Jahrhunderten gesessen sind.“⁴ Ist die Struktur naturwissenschaftlicher Erkenntnis wirklich so grundverschieden von der des christlichen Glaubens, wie man gemeinhin annimmt? Basiert erstere nur auf solidem Wissen und letztere auf subjektivem Glauben?

I. Die Struktur naturwissenschaftlicher Erkenntnis

Wie der naturwissenschaftliche Fortschritt überzeugend aufweist, ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis noch nicht abgeschlossen. Ständig wird Neues entdeckt, das entweder dazu dient, bisherige Erkenntnis zu revidieren – die Grundbausteine der Materie sind weder Atome noch Elektronen, Neutronen und Protonen, sondern Quarks –, oder das Neue wird als zusätzliche Erkenntnis eingebracht (die Chromosomen bestehen aus riesigen DNA-Molekülen). Der gegenwärtige Erkenntnisstand in den Naturwissenschaften ist keine Privatsache, wie es die Alchemie im Mittelalter war, sondern hat Öffentlichkeitscharakter. Jede beliebige Person an jedem beliebigen Ort kann sich diesen Erkenntnisstand aneignen, indem sie die entsprechende Literatur einsieht und bestimmte Experimente selbst durchführt. Die Tatsache, dass c die Summe von $a + b$ ist, kann überall und von jedem nachgeprüft werden. Die experimentelle Nachprüfbarkeit bestimmter Ergebnisse trägt zur Wahrscheinlichkeit einer naturwissenschaftlichen Aussage bei. Bei experimentellen Untersuchungen wird aus der Gesamtheit der Phänomene ein Phänomen

4 Robert Jastrow, *God and the Astronomers*, New York 1978, 116.

isoliert und nach vorher festgelegten Kriterien untersucht. Experimentelle Analysen behandeln deshalb nur Teilaspekte, deren Ergebnisse entweder mit Ergebnissen anderer Teilaspekte in Verbindung gebracht oder verallgemeinert werden können. Naturwissenschaftliche Erkenntnis abstrahiert bewusst von der Gesamtheit des Wirklichen. Diese Art der Erkenntnis ist rückwärts gewandt, denn sie bezieht sich auf das, was schon geworden ist und nicht auf das, was gerade wird. Selbst wenn sich der Blick auf gegenwärtige Phänomene richtet, sind sie im Augenblick des Beobachtens schon Vergangenheit. Sie sind soeben geschehen.

Die wissenschaftliche Erkenntnis stellt keinen Bezug zwischen Gegenwärtigem und Vergangenem oder Gegenwärtigem und Zukünftigem her, sondern zwischen Vergangenem und anderem Vergangenem oder in pragmatischer Projektion, zwischen Vergangenem und Zukünftigem. Besonders deutlich wird das in der Astronomie, wo durch Beobachtung von Galaxien, deren Licht Milliarden von Jahren benötigt, um zu uns durchzudringen, Aussagen über die Frühzeit des Universums gemacht werden. Anhand von etwas, was vielleicht schon lange nicht mehr existiert (die Galaxie) werden Feststellungen getroffen über etwas, das längst Vergangenheit ist (die Frühzeit unseres Universums).

Bei solchen Untersuchungen wird vorausgesetzt, dass alle hier und jetzt gültigen Gesetzmäßigkeiten (z. B. die Lichtgeschwindigkeit c als größtmögliche Geschwindigkeit) überall und zu allen Zeiten gegolten haben und noch gelten. Hätten etwa im Weltall in großen Entfernungen von uns und vor hinreichend langen Zeiten andere Gesetzmäßigkeiten gegolten als jene, die wir jetzt bei uns feststellen, könnten wir über den Zustand und die Entstehung des Kosmos nichts aussagen. Wir müssen bestimmte Voraussetzungen machen, die wir letztendlich nicht überprüfen können. Doch selbst auf unserer Erde sind wir hinsichtlich der Erkenntnis der Wirklichkeit nicht auf sicherem Boden. Der Übergang etwa von der experimentell nachprüfaren Behauptung: „Es gibt Dinge oder Vorgänge, von der Art A, welche die Eigenschaft B haben“, zu der Aussage: „Alle Dinge oder Vorgänge von der Art A haben die Eigenschaften B“ wird durch noch so viele nachgeprüfte Dinge oder Vorgänge von der Art A, die die Eigenschaft B haben, nur wahrscheinlicher, aber nicht wahr. Der Übergang von der Vergangenheit, die abgeschlossen und im Prinzip erfahrbar ist, zur Zukunft, ist mit einem Vertrauensrisiko verbunden. Selbst der in der Fernsehreklame oft benutzte Satz: „Zu Risiken und Nebenwirkungen fragen Sie Ihren Arzt oder Apotheker“, berücksichtigt nicht, dass auch diese Experten uns nur auf mögliche Folgen hinweisen können. Aber sie können uns nicht sagen, was sich wirklich ereignen wird.

Bei vielen Abläufen können wir zwar annehmen, dass die Wahrscheinlichkeit für anderes Verhalten als das, was wir bis jetzt beobachtet haben, so gut wie Null ist. Auch morgen wird die Sonne wieder im Osten aufgehen, und der nächste Winter kommt bestimmt, selbst wenn er noch so mild ausfällt. Aber ganz genau wissen wir das erst, wenn diese Zukunftsprognosen zur Vergangenheit geworden sind und sich bewahrheitet haben. Bei den Risikohinweisen in der Fernsehreklame haben wir noch einen weiteren Unsicherheitsfaktor, nämlich den einzelnen Menschen, der aufgrund seiner Individualität verschieden reagieren kann. Deshalb ist keine noch so genau erstellte Prognose hundertprozentig. Es kann immer Abweichungen geben. Wir müssen im naturwissenschaftlich-technischen Bereich immer mit dem Risiko leben, dass unsere Vorhersagen ungenau oder sogar falsch waren. Wahre Erkenntnis erhalten wir nur in Bezug auf die Vergangenheit und auch dort nur mit bestimmten Einschränkungen. Wie steht es nun mit der Struktur christlicher Erkenntnis? Ist dort nicht alles noch ungenauer und problematischer?

II. Die Struktur christlicher Erkenntnis

Christliche Erkenntnis ist Erkenntnis des Gottes, der sich uns in Jesus Christus zu erkennen gab. Während in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis Gott absichtlich nicht vorkommt, da von Gott und seinem Wirken abgesehen wird, wendet sich die christliche Erkenntnis bewusst Gott und seinem Wirken zu. Doch hat es die christliche Erkenntnis nicht mit dem Glauben zu tun und die naturwissenschaftliche Erkenntnis mit der Wirklichkeit, sondern beide Erkenntnisweisen beziehen sich auf die eine Wirklichkeit, die uns zugängliche Erfahrungswelt. Wie Wolfhart Pannenberg in seiner *Wissenschaftstheorie und Theologie* schreibt: Als Wissenschaft von Gott hat die christliche Theologie „dabei kein von anderen Gebieten abgegrenztes, isolierbares Gegenstandsgebiet. Obwohl sie alles, was sie untersucht, unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes behandelt, ist sie doch keine positive Einzelwissenschaft. Denn die Frage nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit geht alles Wirkliche an.“⁵ Obwohl die christliche Theologie in Teilgebiete wie etwa praktische Theologie, neute-

5 Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, 298.

stamentliche Theologie oder systematische Theologie untergliedert ist, beschränkt sie sich auch in diesen Teildisziplinen nicht auf ein Segment der Wirklichkeit, sondern möchte die ganze Wirklichkeit erfassen.

Wenn Theologie allumfassend ist, besteht dann nicht die Gefahr, dass sie oberflächlich wird, also zu einer Art von Dilettantismus neigt? Diese Gefahr ist dann gegeben, wenn Christen ohne genügend Fachwissen zu bestimmten Problemen, etwa in der Gentechnik, Stellung nehmen. Doch normalerweise kommt es zu keinen Kompetenzüberschreitungen, da die theologische Reflexion nur das zusammenbringt, was im Grunde genommen zusammengehört, nämlich Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit und das Wirkliche, oder schlicht und einfach gesagt: Gott und die Welt.

Wie kann man aber nach Ludwig Feuerbach (1804–1872) noch von Gott reden, wenn ihn dieser als eine Projektion menschlicher Wünsche deklarierte? Die sachgerechte Möglichkeit besteht darin, dass man nicht vom Menschen ausgeht, sondern von dem Gott, der sich in der Menschheitsgeschichte zu erkennen gab. Da wir von christlicher Erkenntnis reden, werden wir nicht die ganze Geschichte der Religionen durchstreifen, sondern primär unseren Blick auf die Selbstoffenbarung Gottes in der jüdisch-christlichen Geschichte richten. Diese Offenbarungsgeschichte kulminiert in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Im Gegensatz zu experimenteller naturwissenschaftlicher Erkenntnis handelt es sich hier um historisch verifizierbare Erkenntnis. Diese kann ebenfalls von jeder beliebigen Person an jedem Ort nachvollzogen werden. Da sie jedoch geschichtlich ist, ist sie kontingent, d. h. einmalig, und nicht wie in der Retorte wiederholbar. Wir können sie analysieren und interpretieren, aber nicht noch einmal ablaufen lassen, um festzustellen, ob sich A auch im zweiten und dritten Versuch wieder auf B hinbewegt.

Es ist auch deswegen wichtig, die Andersartigkeit der historischen Dimension zu beachten, weil sie den einzelnen Menschen in ihren Ablauf mit einbezieht. Da Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit alles Wirkliche angeht, kann ich mich ihm gegenüber nicht neutral verhalten, sondern muss ihm gegenüber Stellung beziehen, ihn also akzeptieren oder verwerfen. Während beim naturwissenschaftlichen Erkennen die Prämissen stillschweigend akzeptiert werden, fordert christliches Erkennen in einem ungleich höheren Maß zur eigenen Stellungnahme auf. Es wird hier sozusagen die Gretchenfrage gestellt, wie wir es mit der Religion halten. Akzeptieren wir Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, dann zerfließt das Wirkliche nicht in einem Wust von Informationen, den man kaum noch übersehen kann, sondern Gott wird zur integralen, alles zusammenhaltenden Gestalt des Wirklichen.

Die Welt ist nun nicht mehr bloße Natur, sondern wird mit Bezug auf Gott als Schöpfung verstanden. Schöpfung bedeutet jedoch mehr als einen

Urknall, dass Gott einmal die Anfangsbedingungen festgelegt hätte und sich seitdem der Kosmos in Eigenständigkeit entfaltet, sondern Schöpfung heißt, Schaffen am Anfang, Bewahren in der Gegenwart und Vollenden in der Zukunft. Aufgrund der Gottesoffenbarung, wie sie im Alten Testament reflektiert wird, spricht der christliche Glaube nicht von einem Urknall, sondern von der Schöpfung der Welt im Anfang. Aufgrund derselben Reflexion bleibt der christliche Glaube nicht bei der Entstehung des Universums und der Evolution des Lebens stehen, sondern kann mit dem amerikanischen Verfasser einer kosmischen Philosophie (*Outlines of Cosmic Philosophy*, 1874), John Fiske (1842–1901), zugestehen, dass „die Evolution die Art und Weise sei, wie Gott in und mit der Natur wirkt“. Schließlich spricht der christliche Glaube weder von einem kollabierenden Universum am Ende, also dass sich die Expansion des Universums in ihr Gegenteil umkehren würde, noch von einem langsamen, aber unaufhörlichen Alterungsprozess des Universums, so dass am Ende der Kosmos leblos dahindriftet. Statt dessen redet der christliche Glaube von der Vollendung in einer Neuschöpfung, wie sie sich vorweg in der Auferweckung Jesu Christi zu neuem Leben abzeichnet hat.

Gegenüber naturwissenschaftlichen Langzeitprognosen vertritt die christliche Theologie die These von einer neuen Schöpfung Gottes. Sie ist darin begründet, dass Jesus in seinem Geschick die neue Schöpfung schon vorweg abgebildet hat und die Christen, in welcher unvollkommener Form auch immer, vorauslaufend an dieser neuen Schöpfung teilnehmen können. Sowohl die Reflexion der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich im Alten Testament niedergeschlagen hat, als auch das Wirken und Leben Jesu einschließlich seines Vollmachtsanspruchs, Gott zu repräsentieren, können anhand der biblischen Dokumente nachgeprüft werden. Die endgültige Verifikation Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit sowie auch der von ihm durch Christus verheißenen neuen Schöpfung können wir jedoch jetzt noch nicht vollziehen. Ähnlich wie die Naturwissenschaften kann der christliche Glaube nur von einer vorläufigen Verifikation reden und muss wie diese ebenfalls auf die endzeitliche Verifizierung alles Wissbaren warten. Der christliche Glaube ist aber kein blinder oder trotziger Glaube, der im Gegensatz zu allem Augenschein steht. Glauben heißt vielmehr darauf vertrauen, dass das folgerichtig zu seinem Ende kommen wird, was sich in der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte gezeigt hat. In ähnlicher Weise hofft auch der Naturwissenschaftler, dass seine bisherigen Erkenntnisse nicht über den Haufen geworfen werden, sondern ihre fortlaufende und endgültige Bestätigung finden werden. Christliche und naturwissenschaftliche Erkenntnis gehen also in gewisser Weise parallel.

III. Sinnhafte Ergänzung von Glaube und Wissen

Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist immer segmenthaft, da sie Einzelphänomene zu verstehen versucht, die dann mit anderen Phänomenen korreliert werden. Sie ist außerdem partiell, da sie bewusst Gott als die allumfassende Wirklichkeit ausklammert. Hier bietet die Theologie das Ganze der Wirklichkeit als Bezugsrahmen der Einzelphänomene an. Dies ist kein unverbindliches Angebot, weil erst vom Gesamtbezug her das Einzelne in seiner wirklichen Bedeutung verstanden werden kann. Man kann hier in Analogie dazu an die Medizin erinnern, bei der lange Zeit die Behandlung eines Einzelphänomens vorherrschte, etwa eines Magengeschwürs oder einer Herzrhythmusstörung. Bei seiner Behandlung übersah man jedoch häufig, dass es nur Ausdruck einer umfassenderen Existenzstörung war. Erst durch die ganzheitliche Medizin kam der kranke Mensch selbst in den Blick und damit auch das, was Einzelsymptome oft erst auslöste.

Da heute immer lauter die Frage gestellt wird, ob wir unser Können auch in ein Tun umsetzen dürfen und sollen, darf zum Finden einer sachgerechten Antwort unser Bezugsrahmen nicht zu eng gesteckt werden, sondern muss die ganze Wirklichkeit erfassen. Der Gottesbezug, den die christliche Erkenntnis anbietet, ist deshalb keine Option, auf die man verzichten könnte, sondern der Bezugsrahmen, in den unsere naturwissenschaftliche Erkenntnis gestellt werden muss, wenn wir nicht ein partielles Wirklichkeitsverständnis ideologisch verabsolutieren wollen.

Somit muss die Natur wieder als Schöpfung erkannt und anerkannt werden, also nicht nur als etwas, das wir nach unserem Belieben gebrauchen können, sondern als etwas, das unabdingbar mit Gott dem Schöpfer verbunden ist. Verehrt man z. B. die Natur, also eine Sache, so ist dies Götzendienst. Es ergibt sich eine Ideologie, denn die Natur erhält einen Eigenwert, der ihr von der christlichen Erkenntnis her nicht zukommt. Verstehen wir sie jedoch als Schöpfung, so geht jede Ehrfurcht, die sich ihr gegenüber ausdrückt, unmittelbar auf Gott den Schöpfer über, der als ihr Ursprung und Erhalter hinter ihr zu stehen kommt. Nicht zufällig denkt man bei Schöpfung meist auch an Erhaltung, während bei dem Begriff Natur die Verbindung zu Benutzung und Ausbeutung näher liegt.

Was bringt jedoch die Naturwissenschaft der Theologie und die naturwissenschaftliche Erkenntnis der christlichen? Genauso wie naturwissenschaftliches Erkennen von Gottlosigkeit bedroht ist, droht der christlichen Erkenntnis oft die Weltlosigkeit. Christliche Erkenntnis hat es mit Innerlichkeit, mit Schöpfung und Erlösung zu tun. Dabei wird oftmals vergessen, dass wir nicht von der Schöpfung erlöst werden, sondern auf die Erlösung,

d. h. Vollendung der Schöpfung warten. Naturwissenschaftliche Erkenntnis erinnert an den notwendigen Weltbezug und an die verschiedenartigen Segmente, die zu diesem Weltbezug unverzichtbar dazugehören. Genauso wie sich Gottes Selbstoffenbarung in Raum und Zeit, also in unserer Geschichte vollzog, erinnert uns die naturwissenschaftliche Erkenntnis daran, dass die christliche Erkenntnis ohne naturwissenschaftliches Detailwissen leer ist. Man kann nicht von der Schöpfung unter Absehen von der Natur reden. Glaube und Wissen sind keine getrennten Bereiche, die nichts miteinander zu tun haben.

Naturwissenschaftliche Erkenntnis ergründet die beobachtbaren Phänomene der Welt, einschließlich dessen, was an dem historischen Phänomen der Selbstoffenbarung Gottes wissenschaftlich zu ergründen ist. Die Naturwissenschaft liefert also die Strukturen der beobachtbaren Welt, die Theologie hingegen deutet diese Strukturen aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes und bestätigt damit gleichsam die Wirklichkeit dieser Phänomene, indem sie diese auf Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit bezieht. Sie gibt ihnen einen Sinn, den sie sich selbst nicht geben können, indem sie auf Anfang und Vollendung dieser Phänomene hinweist. Damit bezeugt sie auch die Unergründbarkeit Gottes, in der diese Phänomene ihren letzten Daseinsgrund haben. Christliche Erkenntnis beeinflusst nicht die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, sondern interpretiert sie. Deshalb braucht man nicht der christlichen Erkenntnis den Abschied zu geben, wenn man sich auf naturwissenschaftliche Erkenntnis einlässt oder umgekehrt, es sei denn, man würde eine von beiden verabsolutieren. Für den christlichen Glauben zerstört die Wissenschaft nicht das Geheimnis des Wirkens Gottes, sondern in jedem neuen Forschungsergebnis wird der Reichtum der Schöpferkraft Gottes verdeutlicht. Von der christlichen Gotteserkenntnis her spiegelt sich in den Phänomenen der Welt die Herrlichkeit Gottes wider und verpflichtet den Naturwissenschaftler zur Ehrfurcht vor der Welt als der Schöpfung Gottes. Der vor Gott verantwortliche Gebrauch der Schöpfungsgüter und der Dank und die Freude über sie sind die sachgemäße Reaktion.

Man darf jedoch nicht folgern, dass der christliche Glaube die naturwissenschaftlichen Ergebnisse ergänzt, erhöht oder vertieft, oder dass gar von diesen Ergebnissen her ein Rückschluss auf Gott und sein Wirken in der Schöpfung möglich wäre. Da im naturwissenschaftlichen Erkennen Gott prinzipiell ausgeklammert wird, kann die Naturwissenschaft Gott weder begründen noch leugnen. Wird dies trotzdem versucht, so handelt es sich um eine Grenzüberschreitung, und naturwissenschaftliches Erkennen wird zur Ideologie verkürzt. Genauso unmöglich ist eine Korrektur naturwissenschaftlicher Erkenntnis vom christlichen Glauben her, selbst wenn dies in der

Vergangenheit manchmal versucht wurde. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis aufgrund der Prämissen der Naturwissenschaften, ebenso wie christliche Erkenntnis aufgrund der Voraussetzung der Selbstoffenbarung Gottes ist, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt fand. Soweit Erkenntnis wahre Erkenntnis ist, wäre es ein Widerspruch in sich selbst, würde man versuchen, sie in ihrem Wahrheitsgehalt zu verändern. Da wir jedoch als Naturwissenschaftler und als Christen in ein und derselben Welt leben, muss das, was vom christlichen Glauben her aussagbar und von der Naturwissenschaft her nachweisbar ist, auf die eine Wirklichkeit bezogen werden, in und mit der wir leben. Diese eine Wirklichkeit wird einerseits als Natur erfahren und andererseits als Schöpfung erkannt. Die Naturerkenntnis gibt dieser Welt ihre Spezifizierung, wie sie in den naturwissenschaftlichen Details zutage tritt. Ihre Erkenntnis als Schöpfung jedoch zeigt den geschichtlichen Rahmen auf, in dem diese Details zu stehen kommen. Somit gibt uns das naturwissenschaftliche Erkennen Zugang zu den Einzelheiten der Natur, während christliches Erkennen uns aufzeigt, wem die Welt ihre Existenz verdankt und wohin die Reise geht.

Joachim
Track

Das Kirchenverständnis in der lutherischen Tradition¹

Die Frage nach der Kirche, ihrem Grund und Ziel, ihrem Auftrag und ihrer Gestalt ist so alt wie die Kirche selbst. Von ihren Anfängen an begleitet die Gemeinde Jesu Christi solche Frage als Anfrage von außen, aber auch als Frage in der Kirche selbst. Es ist nicht selbstverständlich, dass es die Kirche gibt. Dass Kirche so in Frage steht, ist nicht äußerlich oder zufällig, sondern begründet in ihrem Ursprungsgeschehen.

Am Anfang der Kirche stehen eine Erfahrung und eine Verheißung. Kirche erwächst aus der Erfahrung der Begegnung mit dem irdischen Jesus und seinem Weg bis zum Tod am Kreuz und der Begegnung mit dem Auferstandenen als lebendigem Herrn, der in der Kraft des Heiligen Geistes seine Jünger und Jüngerinnen zu seiner Gemeinde sammelt und sie neu in den Dienst der Verkündigung seiner frohen Botschaft nimmt. Kirche erwächst aus der Erfahrung, dass Gott anders ist, als die Menschen ihn erwarten. Auch dort, wo sie die äußerste Verweigerung vollziehen, Jesus hinauskreuzigen, wendet sich Gott nicht ab, sondern begegnet in neuer Liebe. Auferweckung Jesu wird darin zum Anfang der Neuschöpfung, in der Gott den Tod mit seinem Leben umschließt. Auferweckung wird zum Ort der Hoffnung, dass Jesus wiederkommen wird als der Herr, der sein Reich endgültig aufrichtet. Auferstehung wird zum Grund der Verheißung, dass Jesus gegenwärtig sein will in seiner Gemeinde, in der Kraft des Heiligen Geistes, im Wort des Evangeliums, in den Sakramenten. Diese Erfahrungen werden zum Grund der Gemeinde Jesu Christi, ihrer Hoffnung, ihres Zeugnisses und Dienstes. Aber diese Erfahrungen kann man bestreiten, der Verheißung mißtrauen. So gehört es von Anfang zur Kirche, dass sie sich Anfragen von außen und Zweifeln von innen stellen muß, was ihr rechter Grund ist, ja, ob sie überhaupt Grund hat.

¹ Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 22. Januar 2002.

Zu dieser Frage nach dem Grund tritt die Frage nach dem Selbstverständnis, dem Auftrag und der Gestalt einer Gemeinschaft, die von solcher Erfahrung und Verheißung herkommen. Diese Gemeinschaft soll die frohe Botschaft von Jesus Christus in ihr Leben kommen lassen, sie bezeugen und weitersagen. Aber wie soll das in den verschiedenen Situationen und Kontexten geschehen? Wie soll und darf sich diese Gemeinschaft verstehen, wie leben und handeln in einer Welt, die gekennzeichnet ist vom Nein des Menschen zu Gott, von der Macht der Sünde und zugleich von dem Neuen, dem Ja Gottes, seiner schöpferischen Liebe, die zur Erfahrung und in unser Leben kommen will?

So ist die Frage nach der Kirche keine neue Frage, sondern eine alte Frage, die im Laufe der Jahrhunderte die unterschiedlichsten Antworten erfahren hat. Es ist eine Doppelfrage, in der es sehr grundsätzlich um das Wesen und den Auftrag der Kirche in der Zeit geht und zugleich ganz konkret um die empirische Gestalt einer Kirche, ihre Weisen des Zeugnisses und des Dienstes, ihre Formen und Strukturen der Gemeinschaft, ihr Leben und Handeln in der Welt.

Auch die Kirchen der Reformation stehen vor diesen Fragen. Lutherische Reformation nimmt ihren Ausgangspunkt in der Kritik an kirchlicher Ablasspraxis und an dem darin sichtbar werdenden Verständnis von Kirche und Evangelium. Nachdem sich damalige Kirche seinem Verständnis des Evangeliums verweigert hat, ist Luther – schweren Herzens – auf eine eigene Gestalt von Kirche zugegangen, die sich in ihrem Selbstverständnis, in ihrem Kirchesein am Evangelium orientiert. Aber auch den Kirchen der Reformation bleibt es nicht erspart, immer wieder neu nach ihrem Wesen und Auftrag, nach ihrer Gestalt zu fragen. Es zeichnet lutherisches Kirchenverständnis aus, daß es in Treue zu seinem Grund in Jesus Christus immer wieder neu nach der diesem Grund entsprechenden Gestalt fragt. So gehört zum lutherischen Kirchenverständnis beides: ein klares Verständnis des Grundes, Wesens und Auftrags der Kirche und zugleich die Bereitschaft, geschichtlich immer wieder neu zu fragen, was dieser Grund ist, wie er im Hören auf das Wort der Schrift zu verstehen ist, wie Kirche entsprechend gestaltet werden kann.

Diese Überlegungen bestimmen auch den Gang meines Referates. In einem ersten und umfangreicheren Schritt will ich die Grundlinien lutherischen Kirchenverständnisses einschließlich des Amtsverständnisses vortragen. Der zweite kürzere Schritt will die offenen Fragen dieses Kirchenverständnisses in selbstkritischer Reflexion ansprechen und nach den Herausforderungen für die gegenwärtige Gestalt von Kirche fragen.

I. Grundlinien des reformatorischen Kirchenverständnisses

In der Reformation erfährt das Verständnis von Kirche seine Bestimmung von der Rechtfertigungseinsicht her. Die Rechtfertigungseinsicht hat dabei eine doppelte Funktion: Sie ist Erschließungsort und Erschließungszugang für die Wahrheit des Evangeliums und das dem Evangelium entsprechende Verständnis christlichen Glaubens und Lebens und wird darin auch zum Ort der Unterscheidung und, wenn nötig, zum Ort der Abgrenzung von anderen Auffassungen.

- 1) Grundlegend hat die lutherische Reformation hervorgehoben: Jesus Christus ist das *Subjekt der Kirche*. In Jesus Christus begegnen wir dem erwählenden, versöhnenden und befreienden Handeln des dreieinen Gottes, der uns zum Glauben ruft und uns den Glauben schenkt, der uns Gemeinschaft mit sich selbst und untereinander eröffnet. Die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen begründet die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander und beruft sie zur Gemeinschaft mit der Welt. Kirche ist nicht Kirche aus eigener oder in eigener Vollmacht, sondern aufgrund der Verheißung Gottes.

Mit dieser Bestimmung geht eine Abwehr aller Versuche einher, die vorfindlichen empirischen Kirchen in eine Beziehung zu Christus zu bringen, die die Differenz zwischen Christus und empirischer Kirche einzieht. Kirche ist der Ort, an dem Christus wirkt, an dem Heil und Gnade widerfahren werden. Kirche ist kein Sakrament, sondern der Ort, an dem Christus, seine auch der Kirche unverfügbare Verheißung seiner Gegenwart im Sakrament zugesagt hat. Von einer „Sakramentalität“ der Kirche sprechen die Reformatoren nicht. Gott vergegenwärtigt sich durch Wort und Sakrament in der Kirche und allenfalls in abgeleiteter Weise in der und durch die Kirche, nämlich indem die Kirche ihren Dienst an der Verheißung tut und aus dieser Verheißung lebt. Christus ist das „eine Sakrament Gottes“. So geht es um die Abwehr eines falschen Ineinanders von Christus und Kirche.

- 2) Kirche wird nach lutherischer Auffassung konstituiert durch die Weisen, durch die Gott gegenwärtig sein will, durch *Wort und Sakrament* (CA VII). Kirche steht unter der Verheißung des Evangeliums und der Gegenwart Gottes. Kirche ist bleibend auf ihren unverfügbaren und geschenkten Grund angewiesen. Kirche lebt aus der Gegenwart des Geistes. Solche Gegenwart Gottes führt in neue Erfahrung gelingenden Lebens wider alle Erfahrung, in die Erfahrung von Wahrheit, Freiheit, Gebor-

genheit und Liebe. Sie schafft Bereitschaft, Mut und Geduld zum Leben mit anderen und für andere. In diesem Sinn gilt, dass alle Zeit *eine heilige christliche Kirche* sein und bleiben müsse (CA VII).

So treten Wort und Sakrament als die verheißenen Weisen der Selbstvergegenwärtigung Christi der Kirche als „externe“, nicht in der Verfügung der Kirche stehende, darin auch kritische Instanzen, gegenüber. Darum hat Luther an die katholische Kirche seiner Zeit die Frage, ob durch die katholische Zuordnung des „Ineinanders“ von Evangelium, apostolischer Lehre, Kirche und kirchlichem Amt diese kritische Funktion der Schrift als Wort Gottes zu sehr relativiert wird. Luther ist deshalb auch mit dem Gebrauch des Wortes „Kirche“ vorsichtig. Er spricht lieber von der „Gemeinde“ oder von den „Christen“ und der „Christenheit“. Dies geschieht in Abkehr vom Kirchenverständnis der katholischen Kirche seiner Zeit. „Niemand spricht so: Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige römische Kirche, eine Gemeinschaft der Römer; damit es klar sei, dass die heilige Kirche nicht an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben versammelt, geistlich und nicht leiblich. Denn was man glaubt ist weder leiblich noch sichtbar. Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle; darum kann sie nicht die rechte Kirche sein, die geglaubt wird. Diese ist eine Gemeinde oder Versammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei.“²

- 3) Luther hat, um Mißverständnisse zu vermeiden, von den traditionellen Beschreibungen der Eigenschaften der Kirche (eine, heilige, katholische und apostolische Kirche) unmittelbar Abstand genommen. Statt dessen entwickelt er seine Auffassung von den *notae ecclesiae*, den *Kennzeichen*, an denen sichtbar wird, wo die wahre Kirche ist. Für Luther ist die einzig wahre und unfehlbare nota der Kirche, dass sie *creatura verbi*, Geschöpf des Wortes ist und in ihr das Wort gepredigt wird und zu Gehör kommt. Die weiteren Kennzeichen, die Luther in unterschiedlicher Weise benennen kann, sind Auslegung der grundlegenden nota ecclesia, der Ausrichtung und Auslegung des Wortes. So finden sich bei Luther folgende Kennzeichen: An erster Stelle und oft gleichrangig neben der Predigt des Wortes die Darreichung der Sakramente (die Sakramente als spezifische Gestalt des „Wortes“) und dann die Schlüs-

2 Von dem Papsttum zu Rom. Wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, WA 6, 285–324, hier zitiert nach der Inselausgabe, Bd. III, 8–65, *ibid.* 31.

sel, also Buße, das Amt, das Gebet, das Kreuz der Kirche, oder auch: Ehren der weltlichen Herrschaft, Ehestand, Armut, Fasten, Verfolgung der Kirche, kein bewaffneter Widerstand, kein Blutvergießen. Die weiteren Kennzeichen können ergänzt, erweitert, präzisiert werden sowohl im Blick auf „dogmatische“ als auch auf „ethische“ Merkmale.

- 4) Die eröffnete Versöhnung, die Gerechtigkeit Gottes, das Heil, das uns zuteil wird, wollen nicht anders zu uns kommen und in unserem Leben Wirklichkeit werden als im *Glauben*, der sich dieser Zusage für sein Leben anvertraut. Dass Gott so ist, wie er in Jesus Christus begegnet, dass er mein Leben will, uns als Sünder seine Gerechtigkeit zuspricht, wir mit Gott Frieden haben, dürfen und sollen wir glauben. Solcher Glaube erweist sich als lebensverändernde Macht. Im Glauben werden wir von Grund auf zu anderen Menschen, zu Menschen, die im Vertrauen auf Gott ein neues Verhältnis zu Gott, zu den anderen Menschen und der Welt und nicht zuletzt zu sich selbst gewinnen. Solcher Glaube konkretisiert sich in gelebter Liebe. Er wird zum Grund unserer Hoffnung. So gehören nach Luthers sich auf Paulus berufenden Verständnis Glaube, Liebe und Hoffnung zusammen. Für das Verhältnis von Glauben und Werken gilt: Die Werke sind die Frucht des Glaubens. Glaube ohne Werke ist tot. Aber es gilt auch: Wir sollen uns den Rückschluß von den Werken auf den Glauben für uns und andere verboten sein lassen. Niemand kann in des anderen und in sein eigenes Herz schauen. Wo wir die Unterscheidung zwischen Person und Werk einziehen, wo wir die Unterscheidung einziehen, daß Gott Nein sagt zur Sünde, aber im Rechtfertigungsgeschehen Ja zum Sünder, wird der auf die Werke fixierte Blick zum Mißtrauen gegenüber Gottes Gerechtigkeit. Dann ist nicht Gnade umsonst, sondern Christus umsonst, vergeblich gestorben, wie Luther immer wieder sagt.

Vielmehr gilt: Aus der Liebe zu Gott erwächst die Fähigkeit zur Annahme des Anderen und von uns selbst, die Liebe zu anderen und zu uns selbst. Beides aber, die Liebe zu Gott und zum Nächsten bedarf der Konkretion, die Nächstenliebe bedarf der Konkretion in unserem Leben und unserem politischen Handeln, die Gottesliebe in gelebter Frömmigkeit, in Meditation, Gebet, Betrachtung und Bekenntnis. Frömmigkeit, die hier Gestalt gewinnen will, ist versöhnte Frömmigkeit. Eine Frömmigkeit, die sich von der Freundlichkeit Gottes, seinem Ja zu uns bestimmen läßt und die darum gekennzeichnet ist vom Vertrauen zu Gott, mitten in allem Schrecklichen und Erschrecklichen, die sich so vor Gott und mit Gott und den anderen freuen kann. Mitten in all unserer Ge-

fährdung und im Mißlingen und in unserer Schuld wendet sich Gott in Jesus Christus uns zu, darin wird Frömmigkeit entlastet von dem angestrengten Versuch der Selbstdarstellung. Versöhntsein lädt ein zu einem natürlichen Umgang mit der Frömmigkeit, der Gelingen und Mißlingen zuläßt, Gelingen dankbar erfährt und das Ausbleiben von Betroffenheit sich nicht als Schuld zurechnet. Es wird eine Freiheit eröffnet, die darum weiß, daß keine Form über unser Heil oder Unheil entscheidet und deshalb nach möglichen konkreten Formen gelöst fragen kann. Freiheit von den Formen und Treue zu den Gelegenheiten kennzeichnet solche versöhnte Frömmigkeit. So versöhnte Frömmigkeit wird zugleich zu versöhnender Frömmigkeit. Es erwächst die Fähigkeit zu einer christlichen Existenz, in der wir, nicht um uns selbst besorgt, uns dem anderen zuwenden können, und darin Phantasie, Mut und Einsicht frei werden für das, was in der Situation Not tut und die Not wendet. Lutherische Frömmigkeit findet so ihren Ausdruck in der Gewißheit um Gott und in der Freiheit, Gutes zu tun.

- 5) Glaube ist einerseits unvertretbar der Glaube jedes einzelnen Menschen. Er stellt jeden Einzelnen und jede Einzelne in die Gemeinschaft mit Gott und in die Verantwortung seines und ihres Lebens. Andererseits führt der Glaube in die Gemeinschaft. Im Glauben werden wir fähig, andere anzunehmen und anderen zu vergeben, wie wir selbst angenommen sind und uns vergeben wird. Glaube eröffnet eine Gemeinschaft, in der sich Menschen gegenseitig neu wahrnehmen und anerkennen können, sich aneinander freuen können und füreinander da sind. Er führt in die Gemeinschaft der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes, die Gemeinschaft des Gebetes, des Lobes Gottes, des Hörens und Auslegens des Wortes Gottes, der Feier der Sakramente, die Gemeinschaft des Dienstes. So gehören der *unvertretbare Glaube des Einzelnen und die Berufung in die Gemeinschaft des Glaubens gleichursprünglich* zusammen. Gemeinde Jesu Christi ist nicht ein nachträglicher Zusammenschluß von Glaubenden, sondern der Ort, an dem Glaube vermittelt und gelebt wird. In diesem Sinne bestimmen die Bekenntnisschriften die *Kirche als die Versammlung der Glaubenden* (CA VII und CA VIII). Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die durch Jesus Christus zu neuer Gemeinschaft mit Gott, zu neuer Gemeinschaft untereinander und zu neuem Leben befreit ist. Kirche ist nicht Produkt und Resultat des Handelns von Menschen, auch nicht von glaubenden Menschen. Kirche ist die Gemeinschaft von Glaubenden, die aufgrund ihres von Gott gewirkten Glaubens und im Glauben an Jesus Christus zusammen-

geschlossen sind. Der Glaube ist deshalb nicht nur die (subjektive) Voraussetzung von Kirche, sondern deren *realer Vollzug*.

- 6) In dieser Gemeinschaft des Glaubens gibt es Unterschiede und Vielfalt, aber diese Unterschiede werden nicht gegeneinander ausgespielt. Genau dies meint das in der Reformation sehr geschätzte Bild von der Gemeinschaft der Glaubenden als *Leib Christi*. Die Glieder dieses Leibes erfahren sich als aufeinander verwiesen. Die unterschiedlichen Gaben, seien es natürliche Gaben oder Gaben geistlicher Erfahrung, werden füreinander in Dienst genommen. Die Vielfalt, modern gesprochen Pluralität, ist im leibhaften Kommen Gottes in diese Welt, in seiner Bitte um unser Einverständnis, in der Vielfalt der Schöpfung, in unserer Endlichkeit und unserer Geschichtlichkeit, aber auch in unserem Widerspruch gegen Gott begründet. Darum ist sie immer beides: Zeugnis der Fülle des Lebens und des Glaubens und Anlaß zu Spannungen. Sie ist Gewinn und Last, Ausdruck versöhnter Verschiedenheit und unver-söhnter Unterschiedenheit. Das öffnet für die Vielfalt und setzt der Beliebigkeit Grenzen, nimmt die Verantwortlichkeit und den Streit ernst. Kirche ist herausgefordert, diese Pluralität anzunehmen und sich ihrer anzunehmen.
- 7) So gehören zur Gemeinschaft der Glaubenden die Freude an dieser Vielfalt und Pluralität, in der der/die Einzelne in seiner/ihrer individuellen Lebensgestalt, in seinem/ihrer Anderssein geachtet wird, und zugleich die Sorge um die Einheit. Diese Einheit ist zu allererst von Gott her geschenkte, durch Wort und Sakrament geschaffene Einheit. „Zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen ist es genug (*satis est*), dass nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt wird und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“ Und nicht notwendig zur wahren Einheit ist, „dass allenthalben gleichförmige Zeremonien von den Menschen eingesetzt werden“ (CA VII). Die Einheit der Kirche ist nur dadurch wahrnehmbar, dass wahrgenommen wird, was Kirche als Kirche in ihrer Einheit konstituiert, nämlich die Verkündigung des Evangeliums durch Predigt und Sakrament. Dass verkündigt wird und die Sakramente dargereicht werden, ist zwar eine menschliche Handlung, Kirche wird aber durch dieses menschliche Handeln nicht konstituiert. Die Schrift als *verbum externum*, als menschliches Wort, durch das Gottes Wort ergeht, bezeugt, dass Gott durch dieses Wort den Glauben stiftet und die Kirche konstituiert. Man darf die von Menschen vollzogenen *opera* (Werke) der Verkündigung durch Wort und

Sakrament als *opus Dei* (Wirken Gottes) verstehen, durch die Gott immer wieder neue Menschen und Menschen immer wieder neu in sein Heilswirken in Christus einbezieht. Kennzeichen rechter sichtbarer Einheit der Kirche kann nur deshalb dasjenige *opus hominum* (Werk der Menschen) sein, durch das Gott selbst die Kirche konstituiert. Alles andere mag dieses Sichtbarwerden der Einheit bezeugen, aber es kann diese Einheit nicht sichtbar machen.

Nach lutherischer Auffassung kann darum weder ein apostolisches Bischofsamt in einer angenommenen historischen Sukzession noch das Bekenntnis, noch ein Lehramt die Einheit der Kirche sicherstellen. Sie können nur der Einheit dienen, für sie arbeiten, aber in ihrer Hand steht die Einheit nicht.

- 8) Die in der Kraft des Heiligen Geistes begründete Gemeinschaft mit Gott und untereinander zeigt sich und verwirklicht sich in einer *real erlebbaren und sichtbaren Gemeinschaft* vor Ort. Zugleich ist jede um die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente versammelte Gemeinde eine Verwirklichung der universalen Kirche, des ganzen Gottesvolkes. Durch Wort und Sakrament ist jede Gemeinde in die umfassende Gemeinschaft der Kirchen an allen Orten und zu allen Zeiten eingebunden. So kann auf der Ebene der sichtbaren Gestaltwerdung von Kirche als Gemeinschaft immer von der Partikularität dieser Gestaltwerdung vor Ort und in der Zeit und von der Universalität dieser Gestaltwerdung im Einssein mit Christus mit allen anderen Kirchen an allen Orten und zu allen Zeiten, von *der einen, apostolischen und katholischen Kirche* gesprochen werden. In diesem Sinn wollen die Kirchen der Reformation „katholische“ Kirchen sein und zur Reformation der Kirche beitragen. So ist Kirche vor Ort in ihrer ökumenischen Verantwortung hineingestellt in die weltweite Kirche. In ihr und mit ihr steht sie in gemeinsamer Verantwortung des Zeugnisses und des Dienstes.³

3 Aus lutherischer Sicht hat der in der Geschichte immer wieder und auch gegenwärtig zwischen den Kardinälen der zisterzienser und kasper ausgetragene Streit um die Priorität von Gesamtkirche oder Ortskirche merkwürdige Züge, auch wenn wir wissen, welche Selbstverständnisse von Kirche und auch Machtfragen hier auf dem Spiel stehen. Abgesehen von der schmalen exegetischen Basis kann es nicht um sich ausschließende Alternativen gehen, ob zuerst die Gesamtkirche oder die Ortskirche war, also Einheitsprinzip vor Selbstständigkeitsprinzip geht, deduktiver Kirchenaufbau vor induktivem Kirchenaufbau oder umgekehrt. Einheit und Unterschiedenheit von Gesamtkirche und Ortskirche, ökumenische Weite und konkrete produktive Unterschiedenheit der Gemeinden gehören zusammen. Ebenso gilt der Sachverhalt, daß Glaube sich immer der

- 9) Als Gemeinschaft der Glaubenden hat die Kirche Anteil an der eschatologischen Situation, die nach Kreuz und Auferstehung unsere Welt prägt. Sie hat Teil an der Spannung der Äonen. Nicht nur die schöpferischen Bedingungen sind weiter wirksam. Kirche ist Kirche in dieser alten Welt, in der die Sünde ihre Macht ausspielt. Doch der neue Äon ist schon angebrochen. Das Neue ist schon in unsere Wirklichkeit gekommen, aber die Vollendung steht noch aus. Dies gibt der Kirche einen differenzierten Ort.

Dieser differenzierte Ort wird in der Reformation erstens durch die *Unterscheidung von Sünder und gerecht (simul iustus et peccator)* erkennbar. Kirche ist beides: Versammlung aller Gläubigen und Heiligen und auch der Ort, wo sich in ihrem Unterwegs Heuchler und Sünder einfänden (*corpus permixtum*, CA VIII), da Glaube weder in der Selbstbeobachtung noch in der Fremdbeobachtung eindeutig konstatierbar ist. Nötig ist der Wille, zur Kirche gehören zu wollen, aber die Motive dieses Willens sind weder vom Betroffenen noch erst recht von anderen eindeutig erkennbar. Des weiteren ist nicht eindeutig konstatierbar, ob dem aufrichtigen Willen, zur Kirche gehören zu wollen, auch der Glaube an den dreieinen Gott entspricht. Glaube bleibt Gottes unverfügbares Werk in uns, das wir wahrnehmen in der Spannung von „Ich glaube. Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24). Dabei ist zu beachten, dass nach Auffassung der Reformatoren nicht nur zwischen den Glaubenden und den Nichtglaubenden als Personen zu unterscheiden ist, sondern die Unterscheidung durch die Glaubenden selbst geht. Die Glaubenden selbst wissen um ihre Situation als „*simul iusti ac peccatores*“. Auch für die Kirche als geschichtliche Verwirklichung gilt, dass sie sich als Gemeinschaft der Heiligen und darin als heilige Kirche und zugleich als Sünderin versteht, die gerade im Glauben ihre Sündhaftigkeit erkennt und um Vergebung bittet. Auch kann für die konkrete sichtbare Kirche

Vermittlung von Menschen, der Zeugen des Glaubens verdankt (also „institutioneller“ Vermittlung), aber diese Vermittlung erstens immer eine Vermittlung am geschichtlichen Ort, in geschichtlicher Zeit ist und Kirche – vgl. die Ausführungen oben – real, erfahrbar wird durch den konkreten Glauben und die konkrete Glaubensgemeinschaft. In beidem, in der Vermittlung des Glaubens und im Zum-Glauben-Kommen sind wir auf die Gegenwart des Wirken Gottes angewiesen. Es geht also nicht um einen Vorrang der Gesamtkirche in gleichsam ontologischer Hinsicht. Wenn man schon so sprechen will, das Wesen von Kirche erfassen will, repräsentieren die Apostel die Gesamtkirche und die Ortsgemeinde in einem. Ihr Glaube erwächst aus der geschichtlichen Vermittlung durch den Irdischen und Auferstandenen und verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes.

in der Zeit nicht ausgeschlossen werden, dass es zu einer Totalverkehrung kommen kann, so dass die geschichtliche Verwirklichung von Kirche unter dem Namen Jesu Christi in Wirklichkeit durch von Christus wegdrängenden und christlich feindlichen Mächten beherrscht wird. Das Bleiben in der Wahrheit hat nicht den Status einer unangefochtenen Gegebenheit. Die römisch-katholische Kirche geht davon aus, dass die sich Gottes Gnadenhandeln verdankende Heiligkeit der Kirche und der ihr darin ermöglichte ständige Kampf gegen Irrtum und Lüge in ihr auch zu Ausdrucksgestalten des Evangeliums führt, die infallibel sind. Nun haben natürlich auch die reformatorischen Kirchen kein Interesse daran, dass es in ihren Kirchen zu einer „Totalverkehrung“ der Wahrheit kommt. Davor möge Gott unsere Kirchen bewahren. Dennoch führt das Wissen darum, dass die empirischen Kirchen nicht vor einer solchen Gefährdung grundsätzlich geschützt sind, zu einem anderen Umgang mit dem eigenen Anspruch und auch zur Freiheit, nicht nur die Schuld von Menschen in der Kirche, sondern auch das Schuldigwerden von Kirche zu bekennen.

Dieser differenzierte Ort wird in der Reformation zweitens in den Kategorien der *Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente* erfasst. Auf der einen Seite ist Kirche jener Ort der Erfahrung und Repräsentation des Neuen, das in unsere Zeit gekommen ist. Kirche gehört auf die Seite des geistlichen Regimentes Gottes. Im geistlichen Regiment wirkt Gott selbst in Christus zu unserem Heil. Hier wird den Menschen die fremde Gerechtigkeit Christi in der Vergebung der Sünden, im Wirken des Heiligen Geistes zum Glauben und zum neuen Leben zugesprochen. Die Weisen und Mittel dieses Regimentes Gottes sind Wort und Sakrament, die Glauben und die Gemeinschaft der Glaubenden schaffen. Als Christen und Christinnen sollen wir uns in der Gemeinschaft des Glaubens so in den Dienst dieser Handlungsweise Gottes stellen, dass wir uns dem Wort anvertrauen, in Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott und unserm Nächsten leben, uns in den Dienst der Verkündigung stellen und uns den Nächsten in Hilfsbereitschaft und Solidarität zuwenden. Zum andern aber gehört Kirche als Kirche zwischen den Zeiten auch in den Bereich des weltlichen Regimentes Gottes. Durch dieses weltliche Regiment, durch das Gesetz als lebenserhaltende Macht und Ordnung für alle, will Gott das Leben aller Menschen erhalten und dem Bösen wehren. Ziel ist die Aufrechterhaltung von Frieden als höchstem äußeren Gut. Die Menschen sollen sich in den Dienst des weltlichen Regimentes so stellen, dass sie nach den Ordnungen leben und sich mit ihrer Vernunft um das gute Verhalten

bemühen, wie es in der zweiten Tafel des Dekalogs aufgezeigt ist. Christen und Christinnen tun dies um der Liebe willen. Um das Leben zu bewahren und ein lebensdienliches Miteinander zu schützen, bedarf es der Ordnungen und des Rechtes. Solche Ordnung und solches Recht muss, wenn nötig, auch mit vom Recht disziplinierter Macht zum Schutz des Lebens durchgesetzt werden. So wird die Macht der Sünde nicht überwunden, aber doch in Schranken verwiesen. Insofern die Kirche als sichtbare Kirche Kirche in einer nicht erlösten Welt und *corpus permixtum*, auch Kirche der Sünder ist, untersteht auch sie dem weltlichen Regiment Gottes.

- 10) In diesem Zusammenhang haben die Bekenntnisschriften das untrennbare Beieinander von *sichtbarer und unsichtbarer Kirche (ecclesia visibilis und invisibilis [Zwingli] bzw. abscondita [Luther])* betont. Zum Kirchesein gehört stets beides: die geschichtliche Gestalt und damit die wechselnden Konkretionen von Kirche und das Handeln Gottes, das freilich nicht jenseits des Glaubens erfahrbar oder allgemein konstatierbar ist und so in der Reformation als verborgene Wirklichkeit angesprochen wird, die die Kirche in jeder geschichtlichen Konkretion zur Kirche macht. Wo immer das Verständnis von Kirche auf eine der beiden Aspekte (offenbar oder verborgen) reduziert wird, wird es verkürzt. Kirche ist nur, wo das verborgen ist, was Kirche zur Kirche macht, gegenwärtig und wirksam ist: das Handeln Gottes. Die *ecclesia abscondita* ist die Gegenwart des Heilswirkens Gottes in den geschichtlichen Gestalten von Kirche: Sie ist Gottes Werk, ohne das es keine Kirche gäbe. Sie ist aber nicht für sich und als solche Kirche, sondern nur zusammen mit einer konkreten geschichtlichen Gestalt von Kirche. Jede *ecclesia visibilis* ihrerseits hat die Funktion, die *ecclesia abscondita* als Gottes Werk zu bezeugen, durch das der Glaube geweckt und Kirche immer wieder neu konstituiert wird.

Da es die *ecclesia abscondita* aber nie als solche, sondern nur als Konstitutionsdimension geschichtlich konkreter Kirchen gibt, gibt es ohne Bezug auf *eine geschichtlich konkrete Kirche* auch keinen Glauben und keine Partizipation an der *ecclesia abscondita*: Seine geschichtliche Gestalt verdankt der Glaube der geschichtlichen Vermittlung durch das verkündigte Wort, durch die Gemeinschaft des Glaubens, ohne die es keinen Glauben gäbe. Denn niemand glaubt an Gottes Heilszusage für sich und die ganze Welt, ohne dass ihm das Evangelium, aufgrund dessen er glaubt, geschichtlich vermittelt worden wäre: Glaube, der aus dem Hören kommt (*fides ex auditu*). Aber niemand glaubt nur deshalb,

weil ihm das Evangelium geschichtlich vermittelt wird: Es ist Gottes Geist selbst der den Glauben schafft, wo und wann es Gott gefällt, in denen, die das Evangelium hören (CA V). Niemand, der glaubt, kann deshalb an der *ecclesia abscondita* teilhaben, ohne auch an der Sendung und am Auftrag der sichtbaren Kirche teilzuhaben.

- 11) Nach reformatorischer Einsicht steht das Wirksamwerden des Wortes als Wort Gottes nicht in der Verfügung der Kirche steht (Luthers Unterscheidung und Zuordnung von innerem und äußerem Wort, von Buchstabe und Geist), aber die Kirche lebt in und aus der Verheißung, dass sich Gott an sein Wort gebunden hat und durch das Wort der Schrift in der Kraft des Heiligen Geistes wirken will. Das führt die Reformation zur Einsicht von der Kirche als *creatura verbi* und zur Entfaltung des *sola scriptura*. Die Reformatoren und die Bekenntnisschriften begründen ihre Sicht der Stellung der Schrift, des *sola scriptura*, mit der Rechtfertigungserfahrung. Es ist die Erfahrung in der Geschichte der Kirche und in ihrer je eigenen Geschichte, dass Gott durch die Schrift sprechen will, durch die Schrift Menschen betrifft, Glauben weckt.

Die Reformatoren und die Bekenntnisschriften verbinden mit dieser Erfahrung in ihrer Sicht der Schrift eine theologische Überzeugung und Entscheidung. Es ist die Überzeugung, dass das rechte Verständnis der Schrift und das Ereignis, dass einer zum Glauben kommt, nicht durch irgendwelche Instanzen neben der Schrift, sei es die Tradition oder ein Lehramt, das die Auslegung der Schrift normiert, gesichert werden kann. Wir haben nichts anderes als die Schrift. Nicht durch menschliche Maßnahmen, die das rechte Verständnis sichern wollen, sondern allein durch das Wirken des Heiligen Geistes entsteht letztlich rechtes Verstehen und Auslegung der Schrift. Die Reformatoren und die Bekenntnisschriften verbinden mit dieser Stellung und Sicht der Schrift eine Hoffnung. Zum einen die Hoffnung darauf, dass sich die Schrift selbst durchsetzen wird. Weil in ihr das Evangelium ist, wird sich das Evangelium selbst zur Sprache bringen. Es ist zum anderen aber auch zugleich Hoffnung auf den Menschen: Nämlich, dass Menschen sich nicht nur an der Schrift vergreifen, sie falsch auslegen, nur das hören, was sie hören wollen, sondern dass Menschen sich von dieser Schrift und den Verheißungen, die uns dort gegeben sind, erfassen lassen. So herrscht in der Reformation nicht das Mißtrauen gegenüber den auslegenden Menschen, sondern die Hoffnung und das Vertrauen, daß sich mitten in unseren Gefährdungen und falschen Vorstellungen und unserer Eigenmächtigkeit doch die Schrift durchsetzt.

- 12) Das *lutherische Bekenntnis* versteht sich als Auslegung der Schrift, als abgeleitete Norm. Bekenntnis des Glaubens verdankt sich nicht dieser oder jener frei gewonnenen Erfahrung. Bekenntnis des Glaubens erwächst aus der Verkündigung des Wortes Gottes, aus dem Hören auf das Wort der Schrift. Deshalb hat nach christlichem Verständnis das Bekenntnis seinen Ort auf dem Weg vom Hören zum Weitersagen und Lehren, vom Empfangen zum Bezeugen, von der freien Gnade Gottes zur freien Antwort des Menschen. Es versteht sich als ein Bekenntnis, das sich dem Wort der Schrift verdankt und an diesem Wort der Schrift gemessen sein will. Es versteht sich als ein Bekenntnis, das nichts anderes als dieses Wort der Schrift in der Zeit aussagen will. Es gilt, insoweit es die Schrift auslegt (quatenus). Wenn dies klargestellt ist, dann kann zur Geltung kommen, was im Schlußabschnitt zur Vorrede der Konkordienformel entfaltet wird, dass dieses Bekenntnis „ein öffentlich gewisses Zeugnis nicht allein bei den jetzt Lebenden, sondern auch bei unseren Nachkommen sein möge“. Man möchte auch für die Nachwelt die gültige Lehrmeinung entfalten. Das Bekenntnis soll Geltung haben, weil es (quia) die Schrift recht auslegt. Man fügt also der einen Einsicht, dass das Bekenntnis nur die Geltung dort haben soll, wo es und insoweit es die Schrift recht auslegt, die andere Einsicht und Gewißheit hinzu, dass man annimmt, dass die eigene im Bekenntnis formulierte Auslegung der Schrift eine Auslegung ist, die in der Situation sachgemäß ist und auch in weiterer Zukunft gelten soll und dass gerade in dieser Auslegung die (lutherische) Kirche ihre Identität gewinnt. Wir finden also auf der einen Seite die klare Unterordnung unter die Schrift und eine Offenheit für Korrektur des Bekenntnisses und auf der anderen Seite eine entschiedene Parteinahme für die eigene Sicht und die darin eröffnete Erschließung und Auslegung der Schrift. Es entsteht der Zirkel, dass das Bekenntnis sich der Schrift verdankt, und zugleich das Bekenntnis die Funktion hat, die Mitte der Schrift zu erschließen, zum rechten Verstehen der Schrift anzuleiten. Für das Verstehen von Kirche kommt alles darauf an, dass genau dies recht verstanden wird (pure docetur, consentire de doctrina evangelii; CA VII). So ist zu unterscheiden zwischen einer doctrina evangelica (evangelische Lehre) und einer doctrina evangelii (gemeinsames Verständnis des Evangeliums, das die Unterscheidung aller kirchlichen Lehre vom Evangelium einschließt).
- 13) In der *Taufe* wird der/die Einzelne zum Glied einer Gemeinschaft, die alle Grenzen überschreitet und Trennungen überwindet. Die Gemeinschaft des Glaubens ist keine geschlossene Gesellschaft, sondern eine

offene Gesellschaft, die andere einlädt, hereinbittet. Als solche Gemeinschaft der Glaubenden ist diese Gemeinschaft immer auch eine partizipatorische Gemeinschaft. Nicht Herrschaft über Menschen in der Kirche und nicht Herrschaft in der Welt ist das Ziel, sondern die gemeinsame Wahrnehmung der Verantwortung. Jedes Glied am Leibe Christi ist befähigt, ermächtigt und berufen, den Glauben zu bezeugen und zu leben in der Gemeinschaft der Glaubenden und der Ausrichtung des Evangeliums an die Welt. Zugleich prägt diese Gemeinschaft, dass jedes Glied am Leibe Christi in gleicher Weise der Liebe Gottes wert und von Gott angenommen ist. In diesem Sinn sprechen die Reformatoren vom *Priestertum aller Getauften*. Deshalb sollen *alle* die Schrift lesen und in ihr das Evangelium erfahren (Bibelübersetzung, Hausvater). Deshalb stehen alle in der Verantwortung für die rechte Verkündigung, die rechte Lehre und das Leben (vgl. das Recht der Gemeinden, die Lehre und Predigt der „Bischöfe“ zu prüfen).

Luther wehrt sich damit gegen ein Verständnis des Priesteramtes, des Amtes generell, dass dies als einen eigenen (römisch-katholisch: dem Grade nach) qualitativ unterschiedenen Stand begreift. Er wehrt sich gegen Vorstellungen, dass die Amtspriester, wie es noch im II. Vatikanum ausgedrückt wird, kraft der heiligen Gewalt, die sie innehaben, das priesterliche Volk heranbilden und es leiten, dass sie das eucharistische Opfer darbringen im Namen des ganzen Volkes Gottes, die Initiative Christi repräsentieren, die Gläubigen hingegen aber (nur) an der eucharistischen Darbietung mitwirken und ihr Priestertum auswirken im Empfangen der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe. Luther bestreitet nicht die besondere Funktion des Amtes und das „Gegenüber“ von Amt und Gemeinde. Mit der Rechtfertigungseinsicht aber, die den Glauben als Werk Gottes im Menschen versteht und darin jeden Einzelnen zum Glauben ruft und in die Verantwortung des Glaubens stellt, läßt sich für ihn eine für die Kirche konstitutive *hierarchische* „Wesensunterscheidung“ von Laien und Amt nicht vereinbaren. In der Rechtfertigungseinsicht werden im Miteinander und Gegenüber von Amt und Gemeinde das Geschenk des rechtfertigenden Glaubens und der gemeinsame Dienst und die gemeinsame Verantwortung im Glauben als konstitutiv erkannt.

- 14) Es bedarf in der Kirche eines *Amtes*, das den (geordneten) Dienst der ständigen und öffentlichen Verkündigung des Wortes und der Darreichung der Sakramente tut. Zu Wort und Sakrament gehört gemäß der

Einsetzung Christi ein „Amt“, das *ministerium verbi* (CA V). Um der ständigen und öffentlichen Verkündigung des Evangeliums willen und zur Wahrung der rechten Lehre beruft die Kirche einzelne aus ihrer Mitte, die die allen gemeinsam aufgetragene Bezeugung Jesu Christi öffentlich wahrzunehmen haben (CA XIV), und ordnet so auch das Zusammenwirken zwischen dem „Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung“ und dem „Amt“ des Priestertums aller Getauften. Als Diener des Wortes sollen die Amtsträger der Gemeinde das Wort Gottes zusagen und ihr die Sakramente reichen und so der Einheit der Gemeinde dienen und sie – zusammen mit dem mannigfaltigen Zeugnis und den verschiedenen Diensten der Gemeinde – der Welt gegenüber repräsentieren. Dieses besondere Amt ist vom Herrn eingesetzt und der Kirche gegeben (vgl. Eph 4,11). Das Amt als besonderer Dienst hat nach Auffassung der Bekenntnisschriften seinen Grund in der Versöhnung Gottes mit der Welt durch Christus. Es ist ausgerichtet auf Christus als das Wort von der Versöhnung, das der Welt gepredigt werden soll (II Kor 5,18 ff). Das Wort Versöhnung ist *viva vox, praesentia spiritus, praedicatio* (lebendige Stimme, Gegenwart des Geistes, Predigt). Das bedeutet, dass die Heilige Schrift vor allem im Akt der Predigt, im Akt des Hörens und Sagens in konkrete Situationen hinein Wort Gottes wird. Zum Ereignis des Wortes Gottes gehören das Hören, das Bewahren und das Bezeugen. Diese Gemeinschaft stiftende Wirklichkeit des Wortes bezeugen und vergewissern die Sakramente als sichtbares Wort (*verbum visibile*).

So ist nach Auffassung der lutherischen Reformation von dem *einem besonderen Amt/Dienst* der Kirche auszugehen, an dem alle Amtsträger teilhaben. Dieses Amt ist aber kein Herrschaftsamt, und es gibt in ihm keine (geistliche) Hierarchie (auch der Bischof ist ein Pfarrer).⁴ Das so gebildete „Predigtamt“ oder Amt der Kirche (*ordo ecclesiasticus*) steht als öffentliche Wahrnehmung der grundlegenden Lebensfunktion christlichen Glaubens in der Gemeinde. Es steht als Verkündigung des Evan-

4 Luther wehrt sich dagegen, dass die „seit alters“ erfolgte Dreigliederung des Amtes „aufgrund göttlicher Einsetzung“ erfolgt sein soll, und gegen die Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit eines so verstandenen Bischofsamtes und die historische Sukzession. Darin unterscheidet sich das lutherische Amtsverständnis auch vom reformierten Amtsverständnis, das ein viergliedriges Amt kennt: Pastoren, Lehrer (*doctores*) der Theologie, Älteste und Diakone. Diese Gliederung ist nach altreformierter Auffassung aus dem Neuen Testament zu entnehmen. Für die Reformation aber insgesamt gilt: Das Amt steht nicht über der Kirche, sondern ist ein Dienst in der Kirche.

geliums an das glaubende Hören im Auftrage Christi der Gemeinde zugleich gegenüber. Der Dienst des Wortes ist – auch in seiner Wahrnehmung der Verkündigung des Unterrichts und der pastoralen Fürsorge – stets auf das allgemeine Priestertum der Gemeinde angewiesen und soll ihm dienen, wie auch das allgemeine Priestertum der Gemeinde und aller Getauften auf den besonderen Dienst der Verkündigung des Wortes und der Austeilung der Sakramente angewiesen ist.

So unbestritten die „Notwendigkeit“ eines kirchlichen Amtes und auch die besondere Verantwortung des Amtes für die „rechte“ Verwaltung der Sakramente und die „lautere“ Verkündigung des Evangeliums ist, so unmißverständlich ist für Luther einziges Kriterium für die Gestaltung dieses Amtes, dass es das Evangelium als Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade allein und im Glauben allein zur Geltung bringt. Alle kirchliche Auslegung und kirchliche Lehre haben so zu geschehen, daß sie sich an der Schrift ausweisen und sich das Predigtamt in seiner besonderen Verantwortung unter das Wort Gottes stellt und in die gemeinsame Verantwortung aller in die Kirche hineinstellt und sich ihr nicht „letztinstanzlich“ gegenüberstellt.

- 15) Nach Auffassung Luthers und der Bekenntnisschriften ist grundsätzlich jeder Christ (jede Christin) durch die Taufe zum Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung befähigt. Auf dieser Grundlage verstehen sie die Ordination als ordnungsgemäße, öffentliche Berufung in das besondere Amt der Kirche (CA XIV). Diese geschieht durch die Gemeinde im Namen Gottes. Sie verstehen die Ordination weiter als eine Bevollmächtigung durch Gott und Beauftragung durch die Gemeinde. Für diesen Dienst wird der Beistand des Heiligen Geistes erbeten. Von daher ist die Ordination als Segenshandlung zu verstehen. Sie ist ein Handeln Gottes durch das ganze Volk Gottes: Im Auftrag Gottes wirken Gemeinde und Ordinator zusammen. Mit der Bevollmächtigung zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in der Kirche Jesu Christi empfangen die Ordinierten den Zuspruch des Heiligen Geistes für ihren Dienst. Bestätigung und Fürbitte der Gemeinde tragen sie. Wie das besondere Amt weder als exklusiver Stand noch als delegierter Auftrag zu verstehen ist, so ist auch die Ordination nicht als Akt der Selbstergänzung des Amtes und nicht als Akt der Delegation durch die Gemeinde, sondern als ein Akt der Kirche im Gegenüber und Zueinander und Miteinander von Amt und Gemeinde zu verstehen. „*Apostolische Sukzession*“ wird in unseren Kirchen verstanden als Nachfolge in der apostolischen Lehre und Sendung. Diese Nachfolge findet

ihren Ausdruck in Verkündigung, Lehre und Leben der Kirche. Insofern gehört die Kontinuität, mit der die Kirche zum Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ordiniert, zu dieser apostolischen Nachfolge. Ausgehend von diesen „Grundgegebenheiten“ ist die Kirche frei, ihre Ordnungen zu gestalten. Die Gestaltung dieser Ordnung hat ihrem Grund zu entsprechen (Konstitution durch Wort und Sakrament) und ist ihm, wohl wissend, dass es sich um Menschensatzungen handelt, entsprechend zu gestalten. (CA VII).

Die lutherische Reformation, so kann man zusammenfassend sagen, ist erstens nicht nur von der paulinischen Rechtfertigungseinsicht in der spezifischen Interpretation Luthers geprägt, sondern zugleich der Versuch, auch das paulinische „Gemeinde- und Kirchenmodell“ – im Griff zurück hinter die altkirchlichen und mittelalterlichen Entwicklungen (insbesondere in der Amtsfrage: Hierarchie im Amt, Bischofsamt mit der *potestas ordinis* und *jurisdictionis*, Papstamt) – auf Dauer zu stellen. Im strukturellen Vergleich der Religionen, so kann man pointiert formulieren, ist das Christentum eine „schwierige Religion“. Zwar sind die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens über Gottes Liebe, seine letztgültige Selbstbestimmung in seinem Versöhnungshandeln in Jesus Christus und die dem entsprechende Daseins- und Handlungsorientierung des christlichen Glaubens und Lebens in Glaube, Liebe und Hoffnung klar, unmißverständlich und einfach. Dann aber wird deutlich, daß wir die Wirklichkeit, in der sich Welt und Mensch befinden, nur jeweils mit Differenzierungen, genauer mit Unterscheidungen und Zuordnungen, erfassen können. Um nur einiges beispielhaft zu nennen: Die Unterscheidung und Zuordnung von altem und neuem Äon, von Gesetz und Evangelium, von alt und neu, Sünder und Gerechter, Person und Werk, Gerechtigkeit und Liebe. Das macht es unmöglich, schnelle und glatte Antworten zu geben oder einfache Rezepte auszugeben. Das ist aber auch, wie ich glaube, die realistische Wahrnehmung der Welt und der Situation des Menschen in der Welt in seinem Gottesverhältnis, in seinem Verhältnis zu Welt und Mitmensch, in seinem Selbstverhältnis. Realistisch ist diese Sicht im doppelten Sinn, da sie zum einen die Situation des Menschen in seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung, den damit gegebenen Bedingungen und Möglichkeiten, die Situation unter der Macht der Sünde, zum anderen aber die in Gottes Zuwendung und Versöhnungshandeln hier und jetzt schon eröffneten Möglichkeiten und den Verheißungen für die Vollendung sachgemäß erfaßt. Nun scheint es mir gerade ein Kennzeichen der lutherischen Reformation sich verdankenden theoretischen und praktischen Gestalt des Christentums zu sein, daß sie sich gegen alle Versuche wehrt, die Diffe-

renzen einzuziehen – und damit im besten Falle Gott und dem Menschen aufhelfen zu wollen. So lädt diese Sicht zu einer realistischen Wahrnehmung und Gestaltung der Wirklichkeit, zu einem Leben aus dem Vertrauen in Gottes Gnade, zu einer lebendigen Gottesbeziehung ein. Darum bin ich gerne ein „Lutheraner“. Das haben wir und dürfen und sollen wir in den ökumenischen Dialog einbringen.

II. Die offenen Fragen des lutherischen Kirchenverständnisses

Nach meinem Selbstverständnis als lutherischer Theologe kann es nun nicht damit getan sein, dass ich Ihnen, wie ich hoffe übersichtlich und präzise, die Lehre der lutherischen Reformation vorgestellt habe, sondern es ist auch nötig, dass ich selbstkritisch, nicht zuletzt aufgrund der Wirkungsgeschichte, auch die offenen Fragen und ungelösten Probleme dieses Kirchenverständnisses zur Sprache bringe. Ich kann dies nur exemplarisch tun und einige Punkte herausheben, die mir in der gegenwärtigen Diskussion und bezogen auf den Kontext dieser Tagung besonders wichtig erscheinen.

1. Die Konstitutiva und die Lebensäußerungen der Kirche oder die Frage nach dem Verhältnis von Grund und Gestalt der Kirche

Die zutreffende Aussage, dass für die Kirche nichts anderes als Wort und Sakrament konstitutiv sind und darum es zur wahren Einheit von Kirche nicht notwendig ist, dass allenthalben gleichförmige Zeremonien von den Menschen eingesetzt werden (CA VII), bedarf, so zeigt die Wirkungsgeschichte, in mehrfacher Hinsicht der Präzisierung. Zunächst ist diese Aussage gegenüber dem Mißverständnis zu schützen, dass die Zeremonien beliebig seien. Wort und Sakrament sind keine formalen Größen, sondern ein bestimmtes Wort, das an uns ergeht, eine bestimmte Gabe, die uns zugesagt wird. Von daher ergeben sich für Auftrag und Gestalt, für die Lebensäußerungen von Kirche Richtlinien und Kriterien. Es sind keine abstrakten Richtlinien und Kriterien, sondern die in Wort und Sakrament eröffnete Lebensmöglichkeit der Kirche. Von diesem Verständnis her ergeben sich bestimmte Beschreibungen dessen, wie Kirche in der Konsequenz ihres Grundes geschichtliche Gestalt gewinnen kann. Es geht nicht um eine Erweiterung der konstitutiven Merkmale, sondern um die sich aus diesen konstitutiven Merkmalen ergebenden Richtlinien und Kriterien für die Lebensäußerungen

der Kirche. Wir haben Freiheit in der Gestaltung nicht Freiheit von einer angemessenen Gestaltung.

Deshalb ist es hilfreich und notwendig, zwischen den Konstitutiva der Kirche (grundlegende Kennzeichen) und den Lebensäußerungen (daraus nun im weiteren Sinn folgenden, entsprechend Luthers offenem Sprachgebrauch: „Kennzeichen“) zu unterscheiden. So ist jede empirische Kirche daraufhin zu befragen, wie sie in ihrem Selbstverständnis und ihren Zielbestimmungen, in ihren Strukturen und ihrer aktuellen Gestalt dem Grundauftrag zur Verkündigung des Wortes und zur Darreichung der Sakramente entspricht. Ebenso ist sie daraufhin zu befragen, ob sie und wie sie in ihrem Selbstverständnis und ihren Zielbestimmungen, in ihren Strukturen und ihrer Gestalt den eröffneten Lebensmöglichkeiten Raum gibt. Gewiß steht die Verwirklichung dieser Lebensmöglichkeiten nicht in der Hand der Kirche, aber es ist zu fragen, inwiefern sie in ihren Strukturen sich auf diese Lebensmöglichkeiten hin öffnet und in ihrer Gestalt je und je von diesen Lebensmöglichkeiten herkommt. Das leitet über zum zweiten Punkt.

2. Kirche zwischen geistlichem und weltlichem Regiment

Die Kirche erhält, wie wir gesehen haben, in der Reformation einen differenzierten Ort. Während der Staat dem weltlichen Regiment zugeordnet ist, gilt für die Kirche: Insofern sie die Gemeinschaft der Glaubenden ist, gehört sie in den Bereich des geistlichen Regiments, die Weisen ihrer Indienstnahme und ihres Wirksamseins sind keine anderen als Wort und Sakrament, Glaube und Liebe. Insofern sie immer auch empirisch verfaßte Kirche ist, corpus permixtum, Institution in dieser Welt, bedarf sie der äußeren Ordnung im Rahmen des weltlichen Regimentes Gottes. So zutreffend diese Ortsbestimmung ist, bedarf sie jedoch ebenso einer Präzisierung im Blick auf den Umgang mit dem Recht und der Macht in der Kirche.

Nach Luthers Auffassung soll und darf in der Kirche nur die Macht des Wortes, das die Menschen lebendig trifft und den Glauben schafft, wirksam sein (*sine vi, sed verbo* [CA XXVIII]). Mit dieser Ablehnung der Inanspruchnahme weltlicher Gewalt durch die Kirche geht eine Begrenzung der Staatsgewalt einher. Die Macht des Staates findet am religiösen Gewissen ihre Grenze. Der Staat hat sich nicht mit seiner Macht in die Verkündigung der Kirche einzumischen. Diese klare Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche erfährt nun in den lutherischen Kirchen eine eigentümliche Wendung. Die Landesherrn als Vertreter der „Obrigkeit“ werden zum „*summus episcopus*“ gemacht. Anders, als vielfach behauptet, ist dies nicht nur

darin begründet, dass die Fürsten sich der Sache der Reformation annehmen, sie zu ihrer Sache machen und als „Notbischöfe“ eingesetzt werden, auch nicht nur darin, dass Luther für eine eigene Organisation der Kirche „keine Leute“ hat, sondern in einer theologischen Grundentscheidung. Die reformatorischen Kirchen stehen vor der Frage, wie die Kirche, die ja immer ein *corpus permixtum*, ein Gemisch aus Heiligen und Sündern, aus Gläubenden und Heuchlern, ein in der Zeit stehendes geschichtliches Gebilde ist, „geordnet“ werden soll. Welche Rechts- und Verwaltungsgestalt soll die Institution Kirche haben, wie sollen in ihr die unumgänglichen Machtfragen geregelt werden? Luther gibt, um einer Vermischung der geistlichen und weltlichen Macht zu wehren, die weltlichen Ordnungsfunktionen in der Kirche an die Obrigkeit ab. So orientiert man sich für die Ordnungsfragen der Kirche am „Verwaltungsparadigma“ des Staates.⁵ So entsteht im Luthertum ein Staatskirchentum, und es kommt zur besonderen Bejahung der monarchischen Staatsform.⁶ Im Luthertum aber sieht man im Monarchen den Garanten der von Gott gewollten Ordnung, auch in der Kirche und für die Kirche, und ist von daher gegenüber allen demokratischen Bewegungen skeptisch. Diese demokratischen Bewegungen stehen im Verdacht, ein Ausdruck des neuzeitlichen Bewußtseins zu sein, das sich von Gott lösen will, das die allgemeine Ordnung nicht mehr anerkennen will. Nach dem Wegfall des Bündnisses von Thron und Altar sind aber die Kirchen nun wieder auf's Neue mit der Gestaltfrage und Machtfrage, genauer mit der konkreten Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente für die empirische Kirche konfrontiert. Die Macht und Ordnungsfragen in der Kirche sind nicht auszuklammern, sondern zu gestalten.

Zur Kirche gehört beides: Sie ist als Kirche der gerechtfertigten Sünder und unter der Macht der Sünde der Welt gleich, und sie ist als Kirche in der Macht erfahrenen Glaubens und geschenkter Liebe auch von der Welt verschieden, nicht „von dieser Welt“. Das macht die besondere Situation der Kirche aus. Das kennzeichnet ihre Schwierigkeiten und ihre Möglichkeiten als Kirche zwischen den Zeiten. Gerade hier besteht die Gefährdung der Kirche im Auseinanderfallen und Gegeneinanderausspielen dieser beiden Aspekte. Auf der einen Seite ist Kirche in der Gefahr, zum bloßen Spiegelbild der jeweiligen Gesellschaft zu werden. Dann droht sie zu einer bloß weltlichen Institution zu werden, die zwar andere Ziele und Aufgaben hat

5 Die gleichen grundsätzlichen Fragen stellen sich übrigens auch gegenüber einer Orientierung am „Unternehmensparadigma“ ein!

6 Die Reformierten gehen hier andere Wege. Calvin geht es auch um Gesellschaftsreform, um eine theologisch-kirchliche Legitimation „bürgerlicher Liberalität“.

als Staat oder Wirtschaft, aber in der sich im Blick auf ihre Strukturen und Ordnungen auch keine anderen „Ordnungen“ in den Leistungsanforderungen, in den Rechtsfragen, in den Macht- und Leitungsstrukturen (im besten Fall „Orientierung an Gerechtigkeit“) finden als sonst in Institutionen, nur daß in einer bestimmten Auslegung von CA XVI („in talibus ordinationibus caritatem exercere“ – was immerhin besser ist als nichts) die notwendige Härte „nett“ verpackt und die Macht mit schlechtem Gewissen und verschleiert ausgeübt wird. Aber die Gemeinschaft des Glaubens ist eben nicht nur eine Interessengemeinschaft oder Durchsetzungsgemeinschaft, eine Sympathiegemeinschaft oder Leistungsgemeinschaft, in der sich Gleichgestellte und Gleichgesinnte zusammenfinden, um sich und ihren Lebensstil und ihre Überzeugungen zu pflegen, sich Geltung zu verschaffen und Macht auszuüben. Auf der anderen Seite ist die Kirche in Gefahr, als reines Gegenbild zur Welt verstanden zu werden, als eine Gemeinschaft, in der alles anders ist, in der es keine Machtverhältnisse, keinen Mißbrauch des Rechtes und der Gerechtigkeit gibt, in der nur Liebe und Solidarität für andere vorherrschen. Kirche ist weder bloßes Spiegelbild noch bloßes Gegenbild zur Gesellschaft. Sie kann zu einem Ort differenzierter Anwesenheit des Neuen mitten im Alten werden. Die Menschen haben ein Gespür dafür nicht nur im Blick auf das Verhalten einzelner, sondern auch im Blick auf die Strukturen und den generellen Umgang, daß es in der Kirche anders sein sollte (auch wenn sie dann dazu neigen, die Kirche in ihren Erwartungen zu überfordern). Sie verweisen uns auf das offene Problem, den differenzierten Ort der Kirche in einer kritischen Weiterführung der Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente zu lösen.⁷

In einer solchen kritischen Weiterführung muß zunächst für die Handlungsorientierung allgemein die Unterscheidung zwischen dem für alle Notwendigen und dem je im Glauben Möglichen und dem in der Situation Angemessenen getroffen werden. Eindeutig ist, Christen sollen aus Liebe handeln, und das Ziel christlichen Handelns ist Liebe. Da einerseits die Motivation des Handelns aus Liebe nicht je und je gegeben ist, sondern im Glauben geschenkt wird, und andererseits die Liebe auch beiseite geschoben und mißbraucht werden kann, müssen wir jeweils danach fragen, was um der Erhaltung des Lebens und dem Schutz des Zusammenlebens willen, der Schaffung von Recht und Gerechtigkeit willen notwendig zu tun ist für alle, und von allen auch verlangt werden kann, und was darüber hinaus an Ge-

7 Übrigens: für eine Orientierung an der Königsherrschaft Christi stellen sich ähnliche Fragen ein.

staltwerdung der Versöhnung, an Konkretisierung von Liebe im „Geist der Bergpredigt“ je und je geschehen kann. Die Wahrnehmung und Gestaltung der Welt in Liebe ist Gottes Anspruch an uns. Dieser Anspruch aber kann nicht als „Gesetz“ formuliert werden. Es geht darum, Liebe als Liebe zu üben, nicht darum, Liebe als auferlegtes Gesetz zu befolgen. Wo wir gewaltsam hier Hand an uns selbst legen oder gewaltsam solche Forderungen für andere aufstellen, wird nicht die Antwort Liebe sein, sondern ein erzwungenes Tun. Deshalb geht es in dieser Unterscheidung zwischen dem Notwendigen und je Möglichen darum, daß wir erkennen, daß wir im Maß unserer Verbundenheit mit Jesus Christus, im Maß unseres Glaubens das je Mögliche tun, was wir in Liebe tun können; nichts anderes ist von uns verlangt. Ich denke, unsere Welt würde sehr verändert, wenn wir uns darauf in der Tat einlassen würden, also das zu tun, was wir jeweils aus Liebe tun können, und dies dann aber auch wirklich tun. Christliche Ethik gewinnt gerade in diesem Bereich den Charakter eines potential orientierten Zugangs und Umgangs mit dem Menschen. Sie stellt hier nicht einfach Gebote oder Verbote auf, sondern sie lädt den Menschen ein, in neuer Weise seine Handlungsmöglichkeiten und Handlungsgelegenheiten zu entdecken und zu verwirklichen. Diese Frage nach dem je Möglichen aus Liebe ist aber nicht nur eine Frage, die sich persönlich für mein Leben stellt, sondern, insoweit es um ein gemeinschaftliches Handeln geht, stellt sich diese Frage auch jeweils für die betreffenden Gruppen und Gemeinschaften: Was ist uns möglich in einer Gruppe, in einer Kirchengemeinschaft, in einer Gesellschaft, in der geschichtlichen Situation? Gemeinsam ist mit anderen für das eigene und andere Leben danach zu fragen, was je im Glauben und in der Liebe möglich ist. Das in Liebe Mögliche ist aber auch eine Frage an den oder die, denen diese Liebe und Versöhnungsbereitschaft gilt, an die, die durch mein Handeln auch mitbetroffen sind, weil ich dafür auch Verantwortung mit trage. Luther hat in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ unterschieden zwischen der Situation, in der ich nur für mich in Verantwortung stehe, und der Situation, in der ich für andere in Verantwortung stehe. Für mich kann ich nach dem Geist der Bergpredigt leben. Wo ich aber in der Verantwortung für andere stehe, habe ich mich an der bürgerlichen Gerechtigkeit zu orientieren. Diese Unterscheidung ist so weder für die Situation, in der ich nur für mich in der Verantwortung stehe, noch für die Situation in der ich für andere in der Verantwortung stehe, zutreffend. Erstens stehen wir immer gleichzeitig für uns selbst und für andere in der Verantwortung. Zum zweiten stehen wir in der Verantwortung, für andere zu klären, wie der damit Betroffene umgeht, ob es ihm hilft in seiner oder ihrer Not (materielle Hilfe und Zuwendung), zu sich zu kommen, einen

neuen Anfang zu gewinnen, schlechte Erfahrungen und Urteile und Vorurteile zu überwinden. Auch zu klären: Ob dies nur der andere – aus welchen Gründen auch immer – ausnützt, Hilfe und Zuwendung mißbraucht. Hier geht es um das jeweils auch dem andern Zutragliche und Zumutbare. Auch das ist erst zu erkunden, auch hier ist das Maß zu finden, das Angemessene. Zugleich will beachtet sein, wenn jemand so einen Weg der Liebe geht, ist dies immer auch ein Weg, der ein gewisses Risiko einschließt, ins Leiden führen kann, verletzlich macht, verwundbar macht: Hier muß gefragt werden, welches Risiko kann ich den mir zum Schutz Anvertrauten zumuten, etwa meiner Familie. Es geht um einen lebendigen Prozeß, um eine dialogisches Geschehen, in dem es das Angemessene zu finden gilt. Luther ist darin zuzustimmen: Liebe ist immer ein persönliches, konkretes ganzheitliches Geschehen zwischen Menschen in Situationen. In diesem Sinn läßt sich die Liebe nicht regelfähig machen. Was sich aber aus den Zielvorstellungen an Liebe regelfähig machen läßt, sind bestimmte Strukturen, in denen das, was die Liebe will, dann auch strukturell gestaltet wird, so etwa in einer Gesellschaftsstruktur des Umgangs mit den Schwachen, die geschützt werden, in Strukturen der Anerkennung dessen, daß der Mensch auch ohne seine Leistungserweise eine Würde und ein Recht innerhalb der Gesellschaft hat. Hier ist ein Feld des Übergangs zwischen dem Notwendigen um der Lebenssicherung willen und dem, was sich strukturell von dem aus Liebe Möglichen und in der Situation Angemessenen als allgemeines Recht und Gesetz formulieren läßt. Gerade in diesem Übergangsfeld sind die Christen/Christinnen und Kirchen besonders herausgefordert, die Gesellschaft ins Nachdenken, in Bewegung zu bringen.⁸

Auch für die Ordnung der Kirche gilt, dass sie sich immer in der Spannung der Orientierung an Gerechtigkeit (in der Entsprechung zum weltlichen Regiment) und Liebe (in der Entsprechung zum geistlichen Regiment) zu vollziehen hat. Wie generell, so gilt in der Kirche in besonderer Weise, dass sie sich in der konkreten Situation und Gestaltung an dem „Angemessenen“ zu orientieren hat, dem in und aus Liebe Möglichen, dem in der

8 So gilt es, in der Gesellschaft dafür zu werben, daß Bereitschaft zu solidarischem Handeln bis hinein in Schaffung entsprechender Strukturen wächst. Zugleich geht es darum, die Bereitschaft zu wecken, solche Gesetze und Regelungen auch innerlich anzunehmen und mitzutragen, ebenso wie einem Mißbrauch zu wehren. Solidarisches Handeln in einer Gesellschaft ist immer auch vernünftiges politisches Handeln. Aber es gilt, immer wieder neu dafür um Zustimmung bei den Solidarität Leistenden wie sie Empfangenden zu werben, damit die entsprechenden Gesetze und Regelungen nicht als ein äußeres Gesetz verstanden werden und dann unter dem Stichwort „Mißbrauch“ rasch abgeschafft werden können.

konkreten Situation (mit Einverständnis der Glieder der Kirche) in und aus Liebe Mögliches. Das hat die institutionelle Gestalt der Kirche in einem offenen Prozeß zu bestimmen. Im Umgang mit der Frage ihrer Ordnung und ihrer institutionellen Gestalt geht es in der Kirche darum, daß sie sich einerseits um gerechte, dem Frieden und dem Leben dienende Ordnungen bemüht und andererseits diese Ordnungen immer wieder überschritten werden auf das Neue an Liebe, Versöhnung und Solidarität hin, das uns in Liebe und aus Glauben möglich ist. Das bedeutet konkret für die Kirche der Zukunft, daß sie jenseits des aufgezeigten lutherischen „Dualismus“ (Regelung der Rechts- und Machtfragen nach dem Muster des weltlichen Regiments, des Staates, in der Verkündigung und im sonstigen Umgang aber Orientierung, soweit, wie möglich, am Liebesgebot, am Geist der Bergpredigt) ihre eigene „Gestalt“ erst noch finden muß. Es geht um eine Gestalt, die nach dem Maß an Gerechtigkeit und Liebe und Solidarität sucht, was in der Kirche, auch in sich durchaus spannungsreich, verwirklicht werden kann bis in die strukturellen Bedingungen hinein. Es gilt danach zu fragen, was in der Situation notwendig, möglich und angemessen ist.

Das bedeutet für die Kirche, daß die Kirche mitten in aller Unvollkommenheit zu einem Ort der Unterbrechung werden kann, zu einem Ort, an dem das andere, die neue Zeit Gottes vorscheint. Gerade als die unvollkommene Institution, die Kirche ist, verweist sie auf ein anderes, auf das Reich Gottes, seinen Anbruch und die Erwartung seiner Vollendung. Sie verweist auf die barmherzige Zuwendung Gottes zu seinen Menschen, zu seiner Welt. Kirche unterbricht so unser übliches Denken und Handeln. Sie repräsentiert, daß es anderes gibt. Das Evangelium kommt in die Zeit, verändert die Zeit, in ihm schenkt uns Gott seine Zeit. Die Torheit von Kreuz und Auferstehung kommt ungelegen und schafft uns gerade darin Gelegenheiten. Gerade in dieser Zeitbezogenheit des Evangeliums werden wir seiner Zeitgemäßheit ebenso gewahr, wie seiner unsere Zeit verändernden Kraft. In unserer Zeit und für unsere Zeit will in kritischer Unterbrechung zur Sprache gebracht werden, was das Evangelium für uns bedeutet. Kirche kann so zu einem anziehenden Ort werden, an dem noch einmal auf andere und neue Weise erfahren wird, was Leben und Gemeinschaft sein können. Kirche kann darin beispielhaft, lebbar und erlebbar, sichtbar machen, was als grundlegende Orientierung für alle Praxis in christlicher Perspektive zu gelten hat.

3. *Episcopé: Leitung in der Gemeinde, in den Partikularkirchen,
in der Gemeinschaft der Kirchen (universalkirchlicher Leitungsdienst)*

Ich gehe nicht allgemein auf die im Diskurs der deutschen Kirchen wichtigen Fragen nach der neuen Orientierung am Unternehmensparadigma für die Strukturen und Leitungsfragen (management) ein, sondern wende mich nur der damit im Zusammenhang stehenden auch unter anderen Gesichtspunkten weltweit diskutierten Frage der Leitung in der Kirche zu. Der Gang der Geschichte hat im Protestantismus, auch in den lutherischen Kirchen gezeigt: Jene von Luther angestrebte Aufgliederung der Leitungsaufgabe der Kirche in eine geistliche und eine weltliche Leitung hat sich als schwierig erwiesen. Deutlich wurde, dass „organisatorische“ Fragen und äußere Leitung immer auch theologische Entscheidungen darstellen und so verantwortet sein wollen. Und umgekehrt gilt, dass geistliche Einsichten und Entscheidungen ihren konkreten Niederschlag in der Gestaltung von Strukturen und Ordnungen der Kirche und im aktuellen Wahrnehmen der Leitungsfunktion auch im Bereich des weltlichen Regiments innerhalb der Kirche finden. Heute ist der Blick auf lutherischer Seite für die Wahrnehmung von Leitungsaufgaben in der Kirche nicht nur im geistlichen, sondern auch im weltlichen Bereich neu geschärft. So kann man davon ausgehen, dass auch in den Kirchen der Reformation neues Verständnis für die Notwendigkeit der Leitung von Kirche, auch die Notwendigkeit, der Kirche eine entsprechende Rechtsgestalt zu geben, gewachsen ist.

Nun haben die lutherischen Kirchen weltweit Leitungsstrukturen, Regelungen und Entscheidungsstrukturen auf der Ebene der (Orts-)Gemeinde und auf der der „Einzelkirchen“ (Partikularkirchen), zum Teil theologisch begründet, zum Teil sich aus der Normativität des Faktischen ergebend, entwickelt. Zwei Problembereiche aber bedürfen insbesondere des weiteren Diskurses.

Erstens müssen wir neu bedenken und diskutieren, wie sich die meist auch im Kontext der politischen Verhältnisse damaliger Zeit entstandenen Einzelkirchen (Landeskirchen, Nationalkirchen) als Kirchen in einer Gemeinschaft von Kirchen, in der Gemeinschaft der Konfessionskirchen und auch weltweit in der Gemeinschaft christlicher Kirchen verstehen. Es ist neu zu fragen, was es heißt, Kirche in einer Gemeinschaft von Kirchen zu sein. Universalkirchliche Gemeinschaft ist – hier gelten die lutherischen Einsichten über das Verhältnis von verborgener und offener, sichtbarer Kirche – immer auch erfahrbare sichtbare und zu gestaltende Gemeinschaft. Genauer ist zu entfalten, welche Vorstellung von Gemeinschaft von Kirchen (auch im Gegenüber zu den Vorstellungen von einer Weltkirche im römisch-katholischen Verständnis) wir entwickeln.

In diesem Zusammenhang gilt es zu klären, was es bedeutet, Glied einer solcher Gemeinschaft zu sein, und wie in dieser Gemeinschaft auch ein universalkirchlicher Leitungsdienst gestaltet werden soll. Es geht erstens um die inhaltliche Bestimmung und Gestaltung dieses Dienst an der Einheit, dessen jede Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen bedarf. Ein erster wichtiger Schritt dazu wäre, dass die Kirchen sich gegenseitig konsultieren sollen, bevor sie weitreichende Entscheidungen treffen. Das entspricht dem „Einigungsmodell“ einer gegenseitigen Anerkennung von Kirchen als „selbstständige“ Kirchen in einer „Gemeinschaft“ von Kirchen, die Zusammenarbeit suchen in theologischen Fragen, in den Herausforderungen der Zeit. Es ist die Einladung zur Zusammenarbeit vor Ort, in den Kirchenkreisen und Diözesen und weltweit. Zukunft der Ökumene innerhalb der Konfessionen und zwischen Konfessionen wird in solcher aufmerksamen, verstehen und kritischen Begleitung bestehen.

Es geht zweitens darum, ein lutherisches Verständnis und Modell zu entwickeln, wie ein solcher „Leitungsdienst“ synodal, personal, organisatorisch Gestalt gewinnen kann und wie darin die besondere Verantwortung des „Predigtamtes“ und des Amtes des Priestertums aller Getauften in ihrem Miteinander und Gegenüber geordnet wird. Grundlegend ist dabei die Einsicht, dass so notwendig die Gestaltung der Leitung der Kirche ist, die Leitung der Kirche in ihrem Grund durch Wort und Sakrament erfolgt und alle an der Verantwortung zu beteiligen sind. Dies muß auch eine institutionelle Gestalt gewinnen. Die Kirchen der Reformation sind im Blick auf die Leitung von dem Grundsatz bestimmt, dass für die Leitung in der Kirche alle verantwortlich sind (in Entsprechung zum Priestertum aller glaubenden Getauften), aber sie berücksichtigen auch die besondere Verantwortung des besonderen Amtes.⁹

In diesen Zusammenhang wird auch die Frage eines „Ehrenprimates“ des Papstes diskutiert. Dies ist auch von lutherischer Seite aus diskussionswürdig. Bevor aber die Frage diskutiert wird, ob die notwendige Aufgabe des Dienstes an der Einheit in der Gestalt eines zumindest im Blick auf die Gemeinschaft der Kirchen in seinem Anspruch überdachten und korrigier-

9 Dies kommt in der Zusammensetzung von Synoden zum Ausdruck, in denen den Vertretern und Vertreterinnen des geistlichen Amtes eine gesicherte Zahl von Sitzen zukommt. Es zeigt sich in den arbeitsteiligen Kirchenleitungen, im Recht der Bischöfe zu aufschiebenden Voten bis hin zur Auflösung von Synoden bei Beschlüssen, die als nicht verträglich mit Schrift und Bekenntnis erscheinen. Es ist also nicht so, dass die Kirchen der Reformation schlicht „demokratisch“ bestimmt sind, sondern dass die Verantwortung differenziert wahrgenommen wird.

ten Papstamtes erfolgt, scheint es mir nötig, grundsätzlich zu diskutieren, wie dem universalkirchlichen Leitungsdienst, dem Dienst an der Einheit eine Gestalt zu geben ist.

Dies führt zum zweiten Punkt. Die anderen „Traditionskirchen“ (Orthodoxe Kirchen, römisch-katholische Kirche, zum Teil auch anglikanische Kirchen) gehen im Blick auf die Leitungsaufgabe der Bischöfe (einschließlich des Bischofs von Rom, des Papstes) hinsichtlich der Jurisdiktionsgewalt (auf das Lehramt gehe ich im nächsten Abschnitt ein) von einer letztinstanzlichen Entscheidungsbefugnis der Bischöfe, bzw. der Gemeinschaft der Bischöfe oder des Papstes aus. Auch auf lutherischer Seite werden unter allem Vorbehalt, dass die Wahrheit des Evangelium sich selbst durchsetzt, alle Entscheidungen der Kirche dem Evangelium entsprechen sollen und daraufhin auch immer wieder neu kritisch zu befragen sind, doch faktisch in Wahrnehmung der Verantwortung der Kirche für die Leitung, die Lehre und die Einheit der Kirche aktuelle „letzinstanzliche“ Entscheidungen z. B. durch Synoden vollzogen. Kennzeichnend für diese Entscheidungen ist jedoch ihre öffentliche Ausweisung an der Schrift, ihre „Revidierbarkeit“ aufgrund neuen Hörens und (geschenkten) Verstehens der Schrift und das zur Geltung Kommen der Verantwortung „aller“ in der Kirche, das durch den synodalen Charakter von Entscheidungen zum Ausdruck gebracht wird. Hier ist der Diskurs um diese letztinstanzlichen Entscheidungen zu führen.¹⁰

10 Um auch hier keine falschen Fronten aufzubauen und die Sache an der nach meiner Auffassung richtigen Stelle zu diskutieren, scheint mir folgende Einsicht wichtig: Wenn z. B. die römisch-katholische Kirche aus geschichtlichen und pragmatischen Gründen an einer stärkeren Betonung der Leitungsfunktion des Amtes festhält oder sich dafür entscheidet (einschließlich der Letztinstanzlichkeit des Papstes und der Bischöfe), ergeben sich aus lutherischer Sicht zwar daran Anfragen, wie hier das Priestertum aller Getauften situiert wird, der *sensus fidelium*, von dem auch in römisch-katholischer Lehre die Rede ist, zur Geltung kommt, aber dies hat genau dann nicht den Charakter eines „Grunddissenses“, einer grundlegenden Verdunkelung des Evangeliums, wenn erstens diese Letztinstanzlichkeit des Bischofsamtes nicht zu einem konstitutiven Moment des Amtsverständnisses selbst gemacht wird oder zweitens diese geschichtliche Ausprägung des Amtsverständnisses „von alters her“ über das Kirchesein von Kirche entscheidet, sondern sich in ihren Entscheidungen ausweist an der Schrift.

4. Die Verantwortung in der Lehre

Auch nach lutherischem Verständnis ist die Kirche eine allezeit „lehrende“ Kirche. Es geht darum, die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen und zu bekennen, zu bewahren und den Irrtum abzuweisen. Wir haben nichts anderes als die Schrift. Nicht durch menschliche Maßnahmen, die das rechte Verständnis sichern wollen, sondern allein durch das Wirken des Heiligen Geistes entsteht letztlich rechtes Verstehen und Auslegung der Schrift. Dennoch vollziehen wir Auslegung der Schrift, nehmen ein Lehramt wahr. „Arbeit“, d. h. verantwortetes Bemühen und theologische Auseinandersetzung um das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ um das Bekenntnis und die dies reflektierende theologische Lehre tun not. Wir bekennen (und lehren), dass der dreieine Gott selbst uns das Verständnis des Evangeliums erschließt. Das bezeugt der Glaube, und er steht als Glaube dafür ein. Wir leben aus der Verheißung, dass das Wort Gottes sich in seiner Wahrheit in uns durchsetzt, und wir wissen zugleich, dass wir das Verständnis des Evangeliums in unserer geschichtlichen Situation und in unserem geschichtlichen Verständnis, als simul iusti et peccatores nur bedingt erfassen und entfalten. Das nimmt uns in die Verantwortung. Deshalb sind wir in unserem Hören immer wieder auf das Wort der Schrift und auch den Dialog in der Gemeinschaft des Glaubens zu allen Zeiten verwiesen und darin auf das Bemühen um rechte Entfaltung unseres Verstehens und der Lehre. Man muß zwar zwischen dem Glauben und seinem Grund, zwischen dem dies aussprechenden Bekennen des Glaubens und der Lehre als theologischer Reflexion dieses Glaubens und Bekennens unterscheiden, aber man darf nicht so trennen, dass die Unterscheidung zwischen dem Glauben und seinem Grund und auch die inhaltliche Gewißheit des Bekennens evident gegeben, erfassbar und aussagbar ist, aber alles Weitere (vor allem die Lehre) dann geschichtlich bedingt und irrtumsfähig ist. Auch unser Reden vom Grund des Glaubens und von der nötigen Unterscheidung zwischen dem Gegenstand des Glaubens und seinem Grund ist geschichtlich bedingt und stellt eine auch theologisch positionell bestimmte Auslegung dieser Unterscheidung dar. Das hat Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Schrift, Bekennen und Bekenntnis sowie für die Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und gegenwärtiger Lehre.

So erweist sich auch aus evangelischer Sicht die Wahrnehmung eines Lehramtes als notwendig. Faktisch wird dieses Lehramt auch in den lutherischen Kirchen ausgeübt in der öffentlichen Verkündigung der Kirche, in Stellungnahmen der Synoden, in den Visitationen und der Vorbereitung auf die Ordinationen, in den Lehrordnungen der Kirche und in Lehrverfahren,

in Rezeptionsverfahren. Daraus ergibt sich, dass die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Auffassung oder mit fundamentalistischen protestantischen Gruppen nicht eine Auseinandersetzung über das „dass“ eines Lehramtes, sondern nur über das „wie“ sein kann. In dieser Auseinandersetzung ist zur Geltung zu bringen: Erstens ist der Gegenstand des Glaubens das Evangelium und nicht die Lehrentfaltung des Evangeliums. Um es etwas schlicht auf den Punkt zu bringen, nicht dem Lehramt oder selbst ernannten unfehlbaren Lehrern ist zu glauben, sondern dem Worte Gottes. Natürlich gibt es hier die oben aufgewiesene Spirale der Argumentation zwischen Schrift und Bekenntnis, aber innerhalb dieser Spirale der Argumentation kommt alles darauf an, den Vorrang des Wortes Gottes zur Geltung zu bringen und dies auch in entsprechenden Verfahrensregeln zu gestalten, etwa der Ausweisungspflicht allen kirchlichen Lehrens an der Schrift – und sei es auch in einer Kritik der Schrift, in der Schaffung von Gelegenheiten zur Beratung über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und die kirchliche Lehrentfaltung, drittens auch in der Respektierung der Gewissensverantwortung des Einzelnen.

An dieser Stelle kommt noch einmal das Thema Pluralität auf. Ob es ihr gefällt oder nicht, Kirche muß sich mit dem Thema Pluralität in doppelter Weise auseinandersetzen, mit der pluralen Welt und mit der Pluralität in der Kirche. Der Rückzug in geschlossene Gesellschaften, Subkulturen und fundamentalistische Ausschließlichkeit hat zwar seinen Reiz in einer unübersichtlichen, verunsichernden Welt, aber man kann sich der Begegnung mit dem anderen nicht entziehen. Der Aufwand, alle Türen und Fester pausenlos verbarriadiert zu halten (Peter Berger), ist nicht durchzuhalten. Auch der Vielfalt der Meinungen in der Kirche können wir nicht entgehen. Sie ist nicht zu leugnen, zu bekämpfen sondern gehört ebenso wie das Suchen nach Gemeinsamkeit (consentire) zum Glauben und zur Gemeinschaft des Glaubens. Immer wieder neu haben wir konkret zu fragen, was zur Einheit des Glaubens grundlegend genug ist, wie wir in aktuellen Fragen den nötigen Konsens finden und zugleich Raum lassen für die Vielfalt und den Widerstreit der Auffassungen. An ihre Grenze kommt Pluralität dort – und dies gilt in der Gesellschaft und in der Kirche –, wo sich unter Berufung auf zugelassene Pluralität eine bestimmte Auffassung, eine Gruppe, ein System selbst als unhinterfragbar setzt und so die Anerkennung der Freiheit des anderen nicht mehr die Grenze der eigenen Freiheit bedeutet. Für die Kirche kommen als Kriterien hinzu: Bindung an die Schrift als grundlegendem Zeugnis, auch dort noch, wo Kritik der Schrift mit der Schrift geübt wird, und die Einsicht in die gemeinsame, unteilbare Verantwortung für die Verkündigung, die Gestalt und den Auftrag der Kirche. Ihre geschichtliche

Identität und Gestalt gewinnen Kirchen in Grundentscheidungen zur Auslegung und Anwendung der Schrift. Solche Entscheidungen sind weiterzuführen und korrekturfähig, immer unter der Frage, ob dabei Identität verloren oder neu recht gewonnen wird. Darüber ist die Auseinandersetzung zu führen. Das ist nicht chaotisch oder peinlich, sondern angemessen und lebendig.

Wo sich lutherische Kirchen so verstehen, sind sie Kirchen, in denen die Befreiung und versöhnenden Macht des Evangelium ins Leben kommt. So werden sie zu Zeugen christlicher Freiheit und Liebe, in der wir frei und niemandes Knecht sind und jedermann untertan, jedermann verpflichtet in der Liebe und Hoffnung, die aus dem Glauben kommen.

Zsolt
Giczi

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn und die Revolution von 1956¹

Nach dem Zweiten Weltkrieg mußte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn schwere Jahre durchmachen. In der eisernen Umklammerung der stalinistischen Diktatur, die nach einem kurzzeitigen Demokratisierungsversuch des politischen Systems in Ungarn ausgebaut wurde, ist die Abwehrkraft des Luthertums trotz heroischen Kampfes gebrochen worden. Zuerst rechnete der Parteistaat mit denjenigen kirchlichen Amtspersonen ab, die am konsequentesten für die evangelisch-lutherischen Interessen einzutreten versuchten. Aus der Gruppe der standhaften Vertreter der Kirche müssen neben Bischof D. Lajos Ordass vor allem die Namen zweier Pfarrer genannt werden: Dr. András Keken und György Kendeh. Fingierte Prozesse, Gefängnisstrafen, Internierungen und Amtsenthebungen sind all denjenigen zuteil geworden, die – wie sie – mit unerschütterlicher Entschlossenheit versuchten, den Übergriffen der staatlichen Gewalt stand zu halten.

Bald betraf aber die Willkür der atheistischen Macht auch diejenigen, die versuchten, das Überleben der lutherischen Kirche durch korrekte Abkommen mit der Staatsmacht zu sichern. In dieser Gruppe spielten die Bischöfe Zoltán Túróczy und József Szabó, der stellvertretende Generalinspektor Dr. Zoltán Mády und Pfarrer Imre Veöreös die wichtigste Rolle. Viele Vertreter dieser Gruppe wurden entweder mit einem Machtwort gezwungen, von ihren Ämtern zurückzutreten, oder – wenn dies nicht gelang – auf dem Wege nackter

1 Dieser Beitrag ist erstmals erschienen in der ungarischen Zeitschrift „Protestáns Szemle“, LIX/VI új, 1997/1. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Eszter Dunst, Sprachlehrerin am evangelisch-lutherischen Gymnasium in Győr. Der Text wurde von Rainer Stahl sprachlich überarbeitet. Er stellt die Fortsetzung desjenigen dar, den der Verfasser in unserem Jahrbuch im Jahr 1999 veröffentlicht hatte: Zsolt Giczi, Auf gefährlichem Weg. Über das Verhältnis zwischen der Staatsmacht und der lutherischen Kirche in Ungarn von 1948 bis 1950, Lutherische Kirche in der Welt 46, 1999, 145–164.

Erpressung. Túróczy, der um das Luthertum ehrlich besorgt war, wurde für seine besonnene Verhandlungsfähigkeit genauso geächtet, wie Ordass bestraft wurde dafür, daß er sich – auch vor direkten Konfrontationen nicht zurückschreckend – konsequent für die Verteidigung der Freiheit der Kirche einsetzte. Túróczy wurde ja 1952 als erster aus dem Bischofsamt verjagt, dann gezwungen, die Stadt Győr zu verlassen, und schließlich genauso vom öffentlichen Leben abgeschirmt, wie der aus dem Gefängnis freigelassene Ordass in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre zum Schweigen gebracht wurde.²

Es gab nur eine einzige Gruppe in der lutherischen Kirche, die sich anscheinend trotz der Demütigungen der Gläubigen und inmitten der kirchenfeindlichen Maßnahmen wohlfühlte: die kirchliche „Linke“, die in jeder Hinsicht dem Willen der Kommunisten zu entsprechen versuchte. László Dezséry, Dr. Lajos Vető, Dr. Ernő Mihályfi, Iván Reök, József Darvas und andere beteuerten fortwährend, daß es in Ungarn Glaubensfreiheit gebe und die lutherische Kirche ihre Tätigkeit ungehindert ausüben könne. Die der Kirche seitens der stalinistischen Macht aufgezwungenen kirchlichen Amtsträger malten in verlogener Weise ein idyllisches Bild von der Beziehung des Staates zur Kirche.

Aber die Tatsachen wiesen angesichts der offiziellen Äußerungen auf einen gegensätzlichen Zustand:

Ab 1948 wurden den Gemeinden die Schulen weggenommen und alle kirchlichen Organisationen und Vereine verboten;

die Diakonissen-Mutterhäuser, die Heime der Inneren Mission und die Volkshochschulen aufgelöst;

der obligatorische Religionsunterricht wurde abgeschafft, die Zahl derer, die am fakultativen Religionsunterricht teilnahmen auf dem Wege administrativer Maßnahmen drastisch verringert;

die evangelisch-lutherische Pressearbeit stark eingeschränkt und die Evangelisationstätigkeit unmöglich gemacht.

Spitzel verfolgten in den Bänken der Kirchen die Predigten der Pfarrer, und die Staats- und Parteiorganisationen versuchten auf hunderterlei Art und Weise, die Staatsbürger vor den als schädlich bezeichneten Einflüssen der Religion abzuschirmen.

Der sich im Laufe des Jahres 1956 immer mehr verstärkenden Unruhe in der ungarischen Gesellschaft konnte sich auch das Luthertum nicht entziehen. Bevor wir aber diese Zeichen in Augenschein nehmen, ist es sinnvoll,

2 Imre Veöreös, *Der dritte kirchliche Weg 1948–1950*, Budapest 1990, 130.137.

einen Blick auf die wichtigsten Fakten der ungarischen evangelisch-lutherischen Kirche am Vorabend der Revolution zu werfen:

Die mehr als 400 000 Lutheraner im Lande lebten Mitte der fünfziger Jahre in 323 Gemeinden innerhalb von sechzehn Dekanaten, die seit 1952 den beiden Diözesen im Lande – der nördlichen und der südlichen – angehörten.³

In beiden Diözesen waren zusammen 450 Pfarrer im Dienst; 126 Pfarrer lebten im Ruhestand. Der Pfarrernachwuchs wurde auf der 1951 aus Sopron nach Budapest umgesiedelten Theologischen Akademie ausgebildet.⁴

Die Pressearbeit konnte in eingeschränkter Weise geleistet werden – in Gestalt der Herausgabe der Wochenzeitschrift „Evangelisch-lutherisches Leben“, des monatlichen Periodikums „Seelsorger“, eines Kalenders und der zum regelmäßigen Bibellesen anregenden „Losungen“, sowie von Büchern für den kirchlichen Unterricht und anderen Publikationen dieser Art.

1956 unterhielt die lutherische Kirche 17 Altenheime, in denen 469 vor allem Pflegebedürftige betreut wurden.⁵

In zwei Institutionen wurden Kantoren für die evangelisch-lutherische Kirche ausgebildet.

Als Nachfolgerin des Gustav-Adolf-Hilfsvereins war seit 1954 die Gemeindehilfsstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche tätig, die sowohl den Bau, als auch die Instandhaltung von Kirchen und anderen kirchlichen Gebäuden unterstützte.⁶

Aus dieser Übersicht mag die Lage der lutherischen Kirche weniger düster erscheinen. Wenn wir jedoch bedenken, daß sie vor der stalinistischen Diktatur zu vielfältigeren und intensiveren Tätigkeiten in der Lage gewesen war, wird deutlich, wie entscheidend der Parteistaat schon die Handlungs-

3 Károly Grünvalzsky, Was ein Evangelisch-Lutherischer über unsere Kirche wissen sollte, Budapest 1956, 5.

Zur Zeit der Erstellung dieser Abhandlung war Grünvalzsky Generalsekretär der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Deshalb ist anzunehmen, daß er in seinem Aufsatz verlässliche Daten veröffentlicht. Er gibt an, daß 1956 in Ungarn 425 156 Lutheraner lebten. Allerdings weicht diese Zahl von derjenigen der Volkszählung von 1949 deutlich ab: damals waren 482 152 Lutheraner gezählt worden (vgl. József Kovacsics, Geschichtliche Demographie Ungarns, Budapest 1963, 306). Aber Grünvalzsky gibt weder die Quelle seiner Zahlen an, noch weist er darauf hin, womit diese bedeutende Minderung in so kurzer Zeit erklärt werden könnte.

4 K. Grünvalzsky, a. a. O., 8.18. Vgl. auch Zoltán Csepregi, Die Ausbildung lutherischer Pfarrer in Ungarn. Zur Geschichte und Gegenwart der Theologischen Akademie in Budapest, in: Lutherische Kirche in der Welt 47, 2000, 93–101, bes. 97.

5 K. Grünvalzsky, a. a. O., 14–16.28 f.

6 A. a. O., 12–14.23.

fähigkeit dieser kirchlichen Gemeinschaft eingeengt hatte. Daraus ergab sich für alle um die Kirche ehrlich besorgten Pfarrer und Gläubigen ein tiefer Schmerz. Von ihnen konnten sich bei den revolutionären Ereignissen des Jahres 1956 nur diejenigen verantwortlich verhalten, die die doppelte Wirkung des kirchenfeindlichen Zeitraums auf die Kirche erkannt hatten: „Zweifellos ist in diesen Jahren vieles geschehen, was wir verurteilen können: Gesetzeswidrigkeiten, Lieblosigkeit, unnötige Zerstümmelung kirchlicher Arbeitszweige, Verweltlichung der kirchlichen Lehre usw. Aber auch in diesem Sturm blieb das Evangelium erhalten. Und es wäre Verblendung, nicht zu glauben, daß vieles, was schlecht aussah, nur deshalb passierte, damit dieser Schatz erhalten bliebe und verkündigt werden konnte. Und noch eines: Wir sollten uns mit der Tatsache, daß das Evangelium erhalten geblieben ist, nicht in der Weise trösten, wie es der Mann tat, dessen Weizen vom Hagel zerschlagen wurde, und der sich daraufhin an die Hoffnung einer ergiebigen Weinernte klammerte, sondern wir sollten uns vielmehr wie derjenige trösten, auf dessen Haus eine Bombe fiel, dessen Lieben aber unversehrt davongekommen sind“ – so nuanciert faßte András Keken die Folgen der Gewalt des Parteistaates ins Wort.⁷

Während sich 1956 immer mehr Anzeichen steigender gesellschaftlicher Spannungen zeigten – worauf schon hingewiesen wurde –, bereiteten sich die evangelisch-reformierten und die evangelisch-lutherischen Gemeinden unseres Landes auf die nächste Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vor, die in Ungarn stattfinden sollte. Dieses Gremium des ÖRK – damals eine Organisation, die nur evangelische Kirchen miteinander verband – war noch 1954, in der Zeit der Reformversuche von Imre Nagy, nach Ungarn eingeladen worden. Als Zeitpunkt der Konferenz war Ende Juli/Anfang August 1956 vorgesehen.⁸ Von lutherischer Seite gingen dem großen Ereignis ernsthafte Vorbereitungen voraus. Dazu gehörte auch der am 1. Juli in jeder lutherischen Gemeinde – wie übrigens auch in den reformierten und baptistischen Gemeinden – veranstaltete „Ökumenische Tag“.

Dann kam der Zentralaussschuß in der Zeit vom 28. Juli bis zum 4. August 1956 in Galyatető zusammen. Die Eröffnungsgottesdienste fanden in

7 András Keken, in: „Evangelisch-lutherisches Leben“, 24. März 1957, 1.

8 Ernő Ottlyk, *Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche im Sozialismus*, Budapest 1976, 99. Seit 1961 nehmen an der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen auch die orthodoxen Kirchen teil. Die Kompliziertheit der gegenwärtigen Situation sei hier nur vermerkt, nicht ausgeführt.

der lutherischen Kirche auf dem Deák tér, in der reformierten Kirche auf dem Kálvin tér und in der Kirche der Baptisten in der Nap utca statt. Viele der sich während der Tagung im Lande aufhaltenden namhaften ausländischen Gäste besuchten die protestantischen Gemeinden.⁹ Die Konferenz in Galyatető kam sowohl für die staatlichen Behörden also auch die evangelisch-lutherischen „Linken“ mehrfach ungelegen; sie wollten jedoch die einmal erteilte Einladung wegen des zu erwartenden Protests der Weltöffentlichkeit nicht zurückziehen.

Die heikelste Frage sowohl für die Leitung der lutherischen Kirche, als auch für die Zuständigen im staatlichen Amt für Kirchenfragen stellte aber die Angelegenheit von Lajos Ordass dar. Da die rechtswidrige Verdrängung dieses Bischofs aus seinem Amt in den westlichen Demokratien große Empörung hervorgerufen hatte, war zu erwarten, daß sich die nach Ungarn kommenden Delegierten des Zentralausschusses nach seinem Schicksal erkundigen und um so mehr auf eine Neuregelung seiner Lage drängen würden, weil Ordass im Jahr 1947 zu einem der Vizepräsidenten des Lutherischen Weltbundes (LWB) gewählt und inzwischen zum „Ehren-Mitglied des Exekutivausschusses“ berufen worden war. Auch die Amtsträger des LWB hatten sich zur Konferenz in Galyatető angemeldet. Schließlich wurden die Bedenken der Hauptverantwortlichen in der lutherischen Kirche in Ungarn noch dadurch verstärkt, daß die finnische Zeitung „Kotimaa“ am 1. Juni 1956 einen Bericht mit dem Titel „Die Sache von Ordass muß behandelt werden“ veröffentlichte und in ihm meldete: „Im Zusammenhang mit der für den Sommer in Budapest angesetzten Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK wurde in kirchlichen Kreisen in England und Deutschland gefordert, Schicksal und Zukunft von Bischof Lajos Ordass zu klären.“¹⁰

Am 18. Juni 1956 suchte der Bischof der südlichen Diözese, László Dezséry, Ordass in seiner Wohnung auf, um mit ihm zu besprechen, wie es möglich wäre, daß ihn ausländische kirchliche Würdenträger besuchen.¹¹ Dieser Besuch Dezsérys eröffnete eine ganze Reihe von Schritten, die unternommen wurden, um die unangenehme Wirkung der durch die Ordass-Angelegenheiten ausgelösten westlichen Unzufriedenheit zu verringern. Am 11. und 25. Juli 1956 führte János Horváth, der Präsident des staatlichen

9 Evangelisch-Lutherischer Kalender für 1957, hg. von István Botta, Budapest 1956, 33–36; „Evangelisch-lutherisches Leben“, 5. August 1956, 2.

10 Lajos Ordass, Autobiographische Schriften II, hg. von István Szépfalusi, Bern 1987, 469.

11 A. a. O., 471.

Amtes für Kirchenfragen, mit Ordass darüber Verhandlungen, wie seiner unwürdigen Situation abgeholfen werden könnte. Horváth versprach dem Bischof die Überprüfung des ihn betreffenden (ungerechten) staatlichen Urteils.¹² Tatsächlich nahmen dann die zur Konferenz erschienen prominenten lutherischen Persönlichkeiten mit Ordass Verbindung auf und verhandelten mehrmals mit den Amtsträgern der ungarischen lutherischen Kirche und mit Vertretern der staatlichen Stellen über eine Regelung seiner Angelegenheiten.

Am 3. August 1956 fand eine Besprechung statt, an der Landesbischof Hanns Lilje (Präsident des LWB), Franklin C. Fry (Vorsitzender des ÖRK-Zentralausschusses), Carl E. Lund-Quist (Generalsekretär des LWB), Willem A. Visser 't Hooft (Generalsekretär des ÖRK), Bischof László Dezséry, Dr. Lajos Vető (Bischof der nördlichen Diözese), János Horváth, Imre Miklós (Vizepräsident des staatlichen Amtes für Kirchenfragen) und Lajos Ordass teilnahmen. Es fiel aber noch keine Entscheidung. Als Ergebnis der am nächsten Tag fortgesetzten Verhandlungen wurde Ordass die Zusicherung gegeben, daß er nach seiner Rehabilitation als Professor für Theologie tätig werden und später dann in sein Amt als Bischof zurückkehren könne.¹³

Über dieses Gesprächsergebnis und den Plan der Regelung der Sache „Ordass“ wurde aber der heimischen kirchlichen Öffentlichkeit keinerlei offizielle Mitteilung gemacht. Bischof Dezséry kritisierte sogar bei der Landeskonzferenz der Dekane am 24. August 1956 das Verhalten von Ordass.¹⁴ Insofern wird es verständlich, daß die sich dem Willen der parteistaatlichen Behörde andienenden lutherischen Kirchenführer mit allen Mitteln versuchten, die Aufhebung der rechtswidrigen Maßnahmen gegen den Bischof der Bányaner Diözese zu verschieben. Mit Blick auf eine Rückkehr von Ordass in das öffentliche kirchliche Leben verbanden sie die Angst um die Sicherheit der eigenen Positionen. Hilfreich kam für sie noch die späte staatliche Rehabilitation hinzu: Am 5. Oktober 1956 aber wurde das Urteil gegen Lajos Ordass aus dem Jahre 1948 vom Obersten Gericht der Ungarischen Volksrepublik aufgehoben und er aus Mangel an Beweisen freigesprochen.¹⁵ Da war auch das weitere Hinziehen der Überprüfung des Gerichtsbeschlusses in Bezug auf seine Amtsenthebung nicht mehr gerechtfertigt. Besonders

12 A. a. O., 489–514.

13 László Terray, In königlicher Freiheit. Bischof Lajos Ordass 1901–1978, Erlangen 1990, 161.

14 L. Ordass (wie Anm. 10), 553–556.

15 Lóránd Boleratzky, Der Ordass-Prozeß. Aus juristischem Gesichtspunkt, Christliche Wahrheit, 1995, 23.

galt dies von da an, als die evangelisch-lutherische Kirchenleitung vom staatlichen Amt für Kirchenfragen veranlaßt wurde, die Rehabilitationsmaßnahmen zu verwirklichen. So wurde das Bischof Ordass betreffende Unrecht vor dem Gerichtshof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn überprüft. Darüber berichtete die Zeitschrift „Evangelisch-lutherisches Leben“ folgendermaßen: „Die vollzählige Versammlung des Gerichtshofes erklärt das Urteil 452/1950 des Sondergerichts der Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 1. April 1950 wegen formaler und finanzieller Rechtsverletzung für gesetzwidrig und setzt es außer Kraft. Der Genannte wird von jeglichem Rechtsnachteil befreit. Seine vollständige Rehabilitation wird erklärt, und aus kirchenrechtlichen Gesichtspunkten wird er so angesehen, als wäre ihm gegenüber ein kirchliches Disziplinarverfahren nicht im Gange gewesen. Es wird festgestellt, daß dem lutherischen Bischof D. Lajos Ordass moralische und finanzielle Entschädigung zusteht.“¹⁶

Ordass vertraute den Versprechungen des staatlichen Amtes für Kirchenfragen und hielt es für möglich, später in sein Bischofsamt zurückkehren zu können, weshalb er bereit war, zurückzutreten und eine Professur für Theologie anzunehmen.¹⁷

Die kirchliche „Linke“ bemühte sich heuchlerisch, den Anschein zu erwecken, als habe sie die Rückgabe der Rechte an Ordass aktiv unterstützt, weil sie durchaus das veränderte politische Umfeld spürte. Diese Tendenz ist aus den Reden von Bischof Dr. Lajos Vető und von Generalinspektor Dr. Ernő Mihályfi, stellvertretender Minister für Volksbildung, auf der Landeskonzferenz der Dekane am 9. Oktober 1956 gut zu ersehen. Mihályfi behauptete, ohne mit der Wimper zu zucken: „Die Dekaneversammlung kann zufrieden zur Kenntnis nehmen, daß unsere Kirchenleitung die Wahrung der Gerechtigkeit für äußerst wichtig ansieht und entsprechend ihres Amtseides darauf achtet, daß die kirchlichen Gesetze eingehalten werden. Wir sollten also jede Übertreibung – gute und böse Gerüchte – beiseite lassen und sowohl die heimische als auch die ausländische kirchliche Öff-

16 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 14. Oktober 1956, 1. In der Einleitung dieses von der Rehabilitation Ordass' handelnden Berichts konnten die Gläubigen zum ersten Mal lesen, daß sogar der LWB bei den ungarischen Behörden Schritte zugunsten des Bischofs eingeleitet hatte. Aber selbst diese Tatsache ließ die kirchliche „Linke“ nicht ohne Entstellung an die Öffentlichkeit gelangen, indem so formuliert wurde, daß der Eindruck entstand, daß um die Überprüfung der Angelegenheit von Ordass durch „unsere Kirchenführung und auch den LWB ersucht worden“ sei (ebd.).

17 Vgl. Anm. 16.

fentlichkeit durch die Offenlegung der Wahrheit beruhigen.“¹⁸ Vető gab eine Bewertung der kirchlichen Vorgänge des direkt vergangenen Zeitraums, die kaum als Kritik verstanden werden kann, und stellte eifrig fest: „... Der Weg, den wir in den letzten Jahren in schweren Kämpfen aus Gottes Gnade gefunden haben, ist im wesentlichen ein guter Weg gewesen.“¹⁹ Damit wollte er zum Ausdruck bringen, daß die „linke“ Kirchenführung sich zwar zu kleineren Vergünstigungen bereit erklärte, ihren Führungsstil aber weiterhin beibehalten wird. Er ging aber gar nicht darauf ein, ob die Situation des Ausgeliefertseins der Kirche gegenüber dem Parteistaat geändert oder zumindest gelindert werden könnte. Mihályfi und Vető wollten zwar das Ausmaß der Unzufriedenheit in den lutherischen Kreisen als unbedeutender darstellen, als es in Wirklichkeit war, haben aber doch die „linke“ Gruppe der Kirche beunruhigt.

Im Zusammenhang mit den Ereignissen, die im Sommer 1956 die lutherische Kirchenleitung verärgerten, sollte auf alle Fälle das Treffen in Nagybarát (einer Gemeinde im Westen Ungarns) erwähnt werden. Auf Einladung von Pfarrer Zoltán Laborczi diskutierten zwölf Pfarrer vom 28. bis 30. August in Nagybarát über die Lage der Kirche und die Evangelisation.²⁰ Alle Teilnehmer waren früher in der Erweckungsbewegung aktiv gewesen. Als Ergebnis ihrer Diskussionen entstand die Erklärung „Bemerkungen“, die sie den Bischofsämtern zusandten. Das Dokument, dessen Text durch die Veröffentlichung im Oktoberexemplar der Zeitschrift „Seelsorger“ in breiteren Kreisen bekannt wurde, hielt den Wiederbeginn der in der Stalin-Ära ins Leben gerufenen Evangelisation für äußerst notwendig. Nach Meinung der Pfarrer, die dieses Dokument unterschrieben hatten, war der Erfolg eines solchen Wiederbeginns der Evangelisation untrennbar verbunden mit einer allgemeinen Erneuerung der lutherischen Kirche: „... eine breite kirchliche Selbstprüfung, die Praktizierung echter Buße und ein Prozeß der Selbstreinigung ist im Blick auf die Fehler der letzten Jahre unerlässlich. Wir müssen die gesamte Personalpolitik und die Antworten unserer Kirche auf die Fragen von heute dahingehend überprüfen, ob durch sie die einzig wegweisenden Gesichtspunkte des Wortes Gottes zur Geltung gebracht werden. Wir müssen aufdecken, wo fremde Gesichtspunkte gegenüber dem Wort Gottes hervorgekehrt oder mit ihm vermischt werden, sowie in welchen Zusammenhängen

18 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 14. Oktober 1956, 2.

19 Ebd.

20 Zoltán Laborczi, Die Zusammenkunft von Nagybarát – 28.–30. August 1956, in: „Christliche Wahrheit“, Dezember 1990, 29–41.

es falsch angewendet wurde. Die Zeit drängt, denn das Wort unserer Kirche hat schon bei vielen in unserem Lande an Glaubwürdigkeit verloren ...“²¹ Die Teilnehmer der Nagybaráter Zusammenkunft haben sich gegen Predigten ausgesprochen, die linientreu sind, d. h. den Erwartungen des Parteistaates entsprechen. Sie haben auch die Fehler der Kirchenleitung gegenüber der Erneuerungsbewegung in der Kirche kritisiert und dazu aufgerufen, diese Fehler zu korrigieren.

Die ins Joch der Staatsorgane gezwungene Kirchenleitung hat mit allen Mitteln versucht, zuerst die immer stärker werdende Kritik zu unterdrücken und dann – als dies nicht erfolgreich war – als unbegründet darzustellen. Im September 1956 wurde auf den Pfarrerkonferenzen in Fót und Balatonszárszó immer lauter gefordert, die Rechtsbeugungen innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche zu beenden und vor allem Ordass zu rehabilitieren. Es wurde darauf gedrängt, wieder eine demokratische Kirchenleitung einzuführen, die kirchlichen Gesetze einzuhalten und den zunehmenden Personenkult selbst in der Kirche zu beseitigen. Die Pfarrer sprachen sich auch dafür aus, daß die kompromittierten Kirchenleiter zurücktreten sollten. Dagegen beteuerten die zur Verantwortung gezogenen Kirchenleiter in beinahe jammernder Weise ihre Unschuld. Ihr früheres Selbstbewußtsein hatte sich in Luft aufgelöst.

Ihre Position war vor allem deshalb so schwach geworden, weil sie seitens ihrer früheren Förderer keine Unterstützung mehr spürten.²² Die extremistische Führung des Parteistaates, die sogenannte „Rákosi-Gerő-Clique“, kämpfte ja selber um ihr Überleben und hatte keine Kraft mehr, die von ihr geschaffenen Kirchenführer zu schützen. Die Atmosphäre der genannten Pfarrertreffen wird von Dr. Gyula Dedinszky d. Ä. gut wiedergegeben. Er hatte auf einer der Fóter Konferenzen die allgemeine Unzufriedenheit miterlebt. Er erinnert sich, daß die Anwesenden Bischof László Dezséry mit einer Unzahl von Vorwürfen und Klagen überhäuft: „Dezséry wurde in der Pause von der Pfarrerschaft allein gelassen, stand für sich herum, kein einzi-

21 „Seelsorger“, Oktober 1956, 619–620.

Die Erklärung von Nagybarát haben Béla Csepregi, László Danhauser, Dr. Tibor Fabiny, Márton Józsa, János Kajos, Géza Kovács, Zoltán Laborczi, Gyula Lupták, Ernő Smidéliusz, Imre Veöreös und Pál Zászkaliczky unterschrieben. Der ehemalige Bischof der früher diesseits der Donau gelegenen Diözese, József Szabó, der in Nagybarát auch anwesend war, hat im Einverständnis mit den anderen Teilnehmern das Dokument nicht unterzeichnet, obwohl er mit seinem Inhalt voll einverstanden war (Z. Laborczi, a. a. O., 33.36).

22 Lajos Ordass dokumentiert, daß das staatliche Amt für Kirchenfragen schon im September 1956 die „Ablösung“ von Dezséry entschieden habe (wie Anm. 10), 551.

ger seiner alten Freunde schloß sich ihm an. Er tat mir leid, und ich – Schwippschwager von Ordass – ging schließlich zu ihm hin und spazierte mit ihm zusammen. ... Ich schloß mich ihm absichtlich an, weil es mich ärgerte, daß die Mehrzahl der Pfarrer, die jahrelang nach fetten Bissen haschend um ihn herumgeschwänzelt waren und ihn unterstützt hatten, ihn in der neuen Zeit verleugneten.“²³

Gezwungen von den Veränderungen im Lande, der Kritik der lutherischen Öffentlichkeit und der internationalen Organisationen, mußten die Führer der Kirche immer mehr Forderungen nach Demokratie erfüllen. So wurden außer Ordass noch andere kirchliche Persönlichkeiten rehabilitiert. September 1956 durften Zóltan Balikó und József Kun-Kaiser die ihnen rechtmäßig zustehenden Pfarrämter wieder einnehmen.²⁴ Anfang Oktober wurden auch die Pfarrer Dr. Keken und Kendeh wieder in ihre Ämter eingesetzt.²⁵ Aber die Bischöfe mußten noch weitere Zugeständnisse machen. So legte auf der schon erwähnten Landeskonferenz der Dekane am 9. Oktober 1956 Bischof Lajos Vető eine Liste von 24 Maßnahmen vor, die von den ersten Schritten bei der Regelung der Ordass-Angelegenheiten her verständlich werden und auf eine Besserung des kirchlichen Lebens zielten:

Es wurde die Aufteilung der Verantwortlichkeiten bei den Bischöfen in innere und äußere kirchliche Angelegenheiten abgeschafft.

Die internen, sogenannten Vorbereitungstreffen der höchsten Kirchenleitung wurden ausgesetzt, weil sie nicht verfassungsmäßig waren und sich nicht bewährt hatten.

23 Gyula Dedinszky, Angaben zum Thema der „Fünzigster Jahre“ in der evangelisch-lutherischen Kirche, in: „Christliche Wahrheit“, Sommer 1995, 38.

24 István Herényi, Die evangelisch-lutherische Kirche im Spiegel der Rechtsgeschichte der Kirche (1945–1990) (Privatedition des Verfassers), Velem 1991, 169.185. Der Pfarrer von Diósgyőr (Z. Balikó) war im April 1956 aus politischen Gründen von seinem Amt zurückgetreten. Mitte September konnte er mit bischöflichem Einverständnis dorthin zurückkehren (a. a. O., 185). Gegen den Pfarrer von Mezőberény, J. Kun-Kaiser, hatte Bischof Dezséry ein Disziplinarverfahren eingeleitet, das aber im Herbst 1956 mit seinem Freispruch endete (a. a. O., 169).

25 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 14. Oktober 1956, 3.

Dr. András Keken, Pfarrer an der Deák tér Kirche in Budapest, und György Kendeh, Pfarrer von Budapest-Kelenföld, wurden Ende März 1950 im Zusammenhang mit dem Disziplinarverfahren gegen Bischof Ordass von der Staatssicherheitsbehörde verhaftet. Nach einer halbjährigen Internierung wurde György Kendeh zusammen mit seiner Familie aus Budapest deportiert. András Keken hat dann in einer landwirtschaftlichen Genossenschaft gearbeitet. Lajos Ordass bestand 1956 darauf, daß beide Pfarrerkollegen mit ihm zusammen rehabilitiert werden (I. Herényi [wie Anm. 24], 41–42).

· Eine Klärung der vieldiskutierten Frage der kirchlichen Arbeitszweige wurde versprochen.

Es wurde angekündigt, die vakanten Dekansstellen zügig zu besetzen und das Wahlverfahren für einen neuen Diözesaninspektor der Norddiözese einzuleiten.

Die Dekane wurden aufgerufen, wieder zum Probedienst der Pfarrer zurückzukehren, damit verfassungsmäßige Pfarrerwahlen stattfinden könnten.

Das Verbot mit Blick auf die pensionierten Pfarrer, Gottesdienste zu halten und andere kirchliche Tätigkeiten auszuüben, wurde aufgehoben.

Ein Missionsausschuß wurde in Leben gerufen.

Die bisherige Pflicht wurde abgeschafft, daß die Einladung eines Pfarrers zum Gastdienst vorher anzumelden sei.

Außerdem wurde versprochen, daß die Landeszusammenkünfte der Gemeindeglieder – im kirchlichen Sprachgebrauch die „Laien-Konferenzen“ – wieder durchgeführt werden würden.

Um das Niveau der lutherischen Pressearbeit zu erhöhen, wurde vorgeesehen, in den Redaktionen der kirchlichen Zeitschriften mehr Mitarbeiter einzustellen und neue Redaktionsausschüsse zu bilden.

Vető hat sogar versprochen, daß mit Blick auf den Religionsunterricht und die Konfirmation bei den zuständigen staatlichen Behörden Beschwerden eingereicht werden würden.

Es wurde angekündigt, daß in Kürze die für die organisatorischen Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche zuständigen Verwaltungsausschüsse wieder zu Sitzungen zusammenkommen werden.

Zum Schluß teilte der Bischof mit, daß innerhalb von zehn Tagen die Pfarrer-Arbeitsgemeinschaften auf der Ebene der Dekanate wieder zusammengerufen werden würden.

Die aufgezählten Änderungen bedeuteten allerdings noch längst nicht, daß die Kirchenleitung „allen auf der Pfarrerkonferenz geäußerten Wünschen Beachtung schenkt“ – wie es der Bischof der nördlichen Diözese darstellte –, aber sie wiesen doch in die richtige Richtung.²⁶

Gleichzeitig beeilte sich aber Bischof Vető, denen, die eine tiefgreifende Änderung der Kirche wünschten, zur Kenntnis zu geben, daß „... auf dem Weg, auf dem wir nach dem Willen Gottes in Freiheit gehen können, wir auf keinen Fall einen grundlegenden Bruch in unserer Kirche zulassen dürfen ...“²⁷

26 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 14. Oktober 1956, 2.

27 Ebd.

Die auf der Landes-Dekanekonferenz angekündigten Veränderungen wurden dann zügig verwirklicht. Schon am 12. Oktober wurden die Redaktionsausschüsse der lutherischen Zeitschriften neu gebildet. In den Redaktionsausschuß der Zeitschrift „Evangelisch-lutherisches Leben“ wurde der erst vor wenigen Tagen in sein Pfarramt wieder eingesetzte András Keken berufen. Im Kreis der Redakteure der Zeitschrift „Seelsorger“ arbeiteten nun Pfarrer Imre Veöreös und der gerade rehabilitierte Lajos Ordass mit.²⁸

Ordass war nun ins öffentliche Leben der Kirche zurückgekehrt und konnte am Sonntag, dem 14. Oktober, seinen ersten Gemeindegottesdienst seit langer Zeit feiern – und zwar zusammen mit der Gemeinde in Budapest-Hegyvidék. Er predigte an diesem Tag über Mt 22,1–14 und stellte die Gnade in den Mittelpunkt, die Jesus den Christen anbietet.²⁹

Vom 16.–18. Oktober fand in Fót eine Pfarrerkonferenz statt. Alle begrüßten mit Freude den in der lutherischen Kirche begonnenen Reinigungsprozeß, wiesen aber gleichzeitig darauf hin, daß sie ihn noch nicht als beendet betrachteten. So wurde eine Landeskonferenz der Pfarrer-Arbeitsgemeinschaft angemahnt, um gemeinsam die nächsten Aufgaben beraten und entscheiden zu können. Besonders wurde gefordert, daß Dekan Dr. Miklós Pálffy und Dr. Ernő Ottlyk ihrer Ämter enthoben werden sollten. Schließlich drängten viele darauf, daß in den Diözesen Prüfungskommissionen gebildet werden, um so die Wirtschaftsführung der Kirchenverwaltungen kontrollieren zu können. Außerdem wurde gefordert, die Veränderungen in der Presseabteilung der Kirche ohne Kompromisse durchzusetzen, und die Kirchenbeamten neu zu wählen.³⁰ In dieser gespannten Situation bot Károly Grünvalszky am 18. Oktober seinen Rücktritt als Generalsekretär der Kirche an. Der Generalinspektor Ernő Mihályfi hat sie aber abgewiesen.³¹

Einen Tag später, am 19. Oktober, empfingen die Bischöfe Dezséry und Vető die Unterzeichner der Nagybaráter Erklärung. Auf dieser mit Spannung erwarteten Besprechung schlugen die auf Erneuerung der Kirche drängenden Pfarrer vor, die Evangelisationstätigkeit und die Arbeit der Inneren Mission neu zu beginnen, sowie endlich die personellen Fragen in der Kirche zu regeln. Als Antwort beteuerten die beiden Bischöfe, daß die Lösung dieser Fragen auf dem besten Wege sei. Márton Józsa, einer der Teilnehmer

28 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 21. Oktober 1956, 1.

29 A. a. O., 1–2.

30 Lajos Ordass, Selbstbiographische Schriften I, hg. von István Szépfalusi, Bern 1985, 410.

31 Ernő Ottlyk (wie Anm. 8), 111.

der Beratung von Nagybarát, erinnert sich folgendermaßen an die kritischsten Momente der Beratung: „Während uns die Bischöfe immer wieder beruhigten, zog Laborczy eine Ausgabe des ‚Ludas Matyi‘ [einer damaligen satirischen Zeitung] aus der Tasche und zeigte ein Witzbild herum. Auf der Zeichnung war ein verruster Schornsteinfeger zu sehen, der in seiner rechten Hand ein ganz reines, weißes Blatt hielt. Darunter stand: ‚Man sollte neu beginnen – aber wie?‘ Laborczy hielt die Zeitungsseite ganz hoch und las für die Entfernten den Text noch vor. Daraufhin verloren die beiden Bischöfe ihre Haltung und rannten hinaus.“³²

Am Vortrag des Ausbruchs der Revolution hielten auch die Studenten der Evangelisch-Lutherischen Theologischen Akademie – ähnlich der Studentenversammlungen anderer Hochschulen des Landes – eine Beratung ab und formulierten Forderungen. Sie genehmigten ein Beschlusdokument, in dem ein autonomer Jugendrat gefordert und die Kirchenleitung ersucht wurde, Austauschprogramme mit Theologen der Nachbarländer und Studienreisen der Pfarramtskandidaten ins Ausland zu ermöglichen. Sie mahnten an, daß die eingestellten Unterstützungen wieder gewährt werden mögen und das Budget des Predigerseminars von demjenigen der Akademie getrennt werden möge, damit es alle Hilfe ungeschmälert bekomme. Schließlich wurde gefordert, die für den Pfarrernachwuchs zuständigen Institutionen in besseren Gebäuden unterzubringen und halbjährige Retraiten für Theologiestudenten einzuführen. Es wurde hervorgehoben: „Die Jugend schließt sich den Feststellungen der Fóter Pfarrerkonferenz an, daß nämlich alle aufgetauchten Fragen auf einer in kürzester Zeit einzuberufenden Landespfarrerkonferenz entschieden werden sollen.“³³

Als am 23. Oktober der Präsident des staatlichen Amtes für Kirchenfragen, János Horváth, am Telephon Lajos Ordass aufforderte, die Leitung der südlichen Diözese zu übernehmen, wogte schon auf den Straßen der Hauptstadt die Menge der begeisterten Demonstranten. Ordass hielt dies aber erst nach dem Rücktritt von Dezséry für möglich.³⁴ Am selben Tag nahm Bischof Dr. Lajos Vető an einer Diözesanversammlung in Győr teil. Dort

32 Tamás Fabiny, „... daß du ihm ein heiliges Haus bauen sollst ...“, Budapest 1990, 134. In seinen eigenen Memoiren schreibt Laborczy – von Józsa abweichend –, daß „das Gespräch nach dem Vorzeigen der Zeichnung einvernehmlicher geführt wurde“. Er erinnert sich sogar, daß bei dieser Diskussion am 19. Oktober einige Vereinbarungen getroffen worden seien (Z. Laborczy [wie Anm. 20], 38).

33 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 4. November 1956, 2.

34 L. Ordass (wie Anm. 10), 568.

wurde er eindeutig zum Rücktritt aufgefordert.³⁵ Wegen der schnell wechselnden Ereignisse war die politische und kirchliche Lage tagelang ziemlich unübersichtlich. In Budapest wurde gekämpft; für kurze Zeit waren wegen der Versammlungs- und Ausgangssperren persönliche Kontakte und Absprachen kaum möglich. Aber auch nach der Aufhebung der Ausgangssperren war es nicht ratsam, sich in der Stadt zu bewegen.

Am 30. Oktober herrschte auch in der lutherischen Kirche allgemeine Ratlosigkeit. Die verängstigten Kirchenführer meinten, daß ihr Rücktritt infolge der Entwicklungen unvermeidlich geworden sei. D. László Dezséry teilte schon am 25. Oktober telephonisch Dr. Ernő Mihályfi mit, daß er die Absicht habe, zurück zu treten. Nach diesem Telephonat rief der Generalinspektor Lajos Ordass an, um sich zu erkundigen, ob er bereit wäre, die Leitung der südlichen Diözese zu übernehmen. Ordass stimmte unter der Bedingung zu, daß die Genehmigung der Staatsorgane für die Übernahme des Bischofsamtes eingeholt werden würde.³⁶ Dezséry schrieb dann seine offizielle Rücktrittserklärung bis zum 30. Oktober. In ihr formulierte er, daß er während seiner Amtszeit den Interessen der Kirche zu dienen versucht habe. Für seine Fehler und Sünden bat er um die Verzeihung Gottes. Als Grund dafür abzudanken, gab er die Situation an, die sich mit der Rehabilitation Ordass' ergeben habe: „Ich will im Interesse unserer Kirche und Nation den Konflikt lösen, der sich aus derselben bischöflichen Zuständigkeit von uns beiden ergeben hat, indem ich mit dem heutigen Tage ihm [d. h. Ordass – Zs. G.] den Bischofsstuhl der südlichen Diözese überlasse und ihm Segen zu seinem Dienst wünsche. ... Diese Entscheidung betrifft meinen Status als Bischof nicht.“³⁷ Mit der Abdankung Dezséry's wurde das formelle Hindernis für die Rückkehr von Ordass ins Bischofsamt beseitigt. Die Zeitungen teilten am 1. November in einer kurzen Notiz mit: „Das Bischofsamt der südlichen evangelisch-lutherischen Diözese teilt mit: László

35 A. a. O., 569.

36 A. a. O., 570.738.

37 A. a. O., 571.

Lajos Vető hat 1958 behauptet: „... in den Tagen der Konterrevolution drangen bewaffnete Konterrevolutionäre bei Bischof László Dezséry und Dekan Dr. Miklós Pálfi ein, um sie zum Rücktritt zu zwingen ...“ („Seelsorger“, Februar–März 1958, 155).

1956 wohnte Dezséry im Pfarrhaus am Deák tér, und er wurde tatsächlich von Aufständischen gesucht. Vető hat aber verschwiegen, daß András Keken, Pfarrer an der Deák-tér-Kirche, jede Belästigung von Bischof Dezséry ferngehalten hat (Tamás Fabiny, Weder Höhe noch Tiefe. Das Leben von András Keken, Plantin Verlag [ohne Ort und Jahr], 288 f).

Dezséri [sic!] hat abgedankt, und der 1950 ungerecht verurteilte Bischof Lajos Ordas [sic!] hat die Führung der südlichen evangelisch-lutherischen Diözese übernommen.⁴³⁸

Am Reformationstag, dem 31. Oktober, zugleich dem Vortag seiner neuerlichen Übernahme des Bischofsamtes, leitete Ordass den Gottesdienst in der Deák-tér-Kirche und predigte dort. Kurz vor dem Gottesdienst wurde er wegen der erneuten Amtsübernahme in der Sakristei von Pfarrern, Theologieprofessoren, Kirchenältesten und Gemeindegliedern herzlich begrüßt. Der Pfarrer an der Deák-tér-Kirche, Dr. András Keken, der ja selber erst wieder wenige Tage im Amt war, begrüßte ihn als altes und neues Kirchenoberhaupt mit folgenden Worten: „Wir begrüßen Sie, Herr Bischof, mit Freude, Ehre und Liebe aus Anlaß Ihrer Rückkehr in Ihre Gemeinde. Seit Sie vor mehr als acht Jahren verschleppt worden waren, betete diese Gemeinde jeden Sonntag für ihre in Gefangenschaft leidenden Seelsorger. Als das dann öffentlich, im Rahmen des Kirchengebets nicht mehr möglich war, taten es viele in der Stille. Und nicht vergebens!“³⁹ In der völlig überfüllten Kirche legte er Lk 4,16–21 aus,⁴⁰ den Bericht über die Predigt Jesu in der Synagoge von Nazaret, in der er den Armen die Freudennachricht, den Gefangenen die Befreiung, den Blinden die Öffnung ihrer Augen und den Zerschlagenen verkündigt hat, daß sie frei sein sollen. In der Predigt führte Ordass u. a. aus: „Meine geliebte Gemeinde! Dieses wertvolle Fest unserer Kirche trifft uns ins Mark, erreicht uns in unserer Trauer, bei unseren Tränen, in unseren Zweifeln. Aber gleichzeitig auch in blühender Hoffnung ... Wir feiern heute mit sonderbaren Gefühlen. Der Mensch kann seiner Empfindungen kaum Herr werden. Er hält inne mit Bewunderung angesichts Gottes herrlicher Taten ...“⁴¹ Er hielt fest, daß die Nation nur bei Kenntnis des Evangeliums von der versöhnenden Liebe Gottes auf dem neuen Wege erfolgreich vorankommen könne. Der eingekerkerte, mit Schmutz beworfene, zurückgesetzte Bischof verkündigte in den heldenhaften Tagen der Revolution die Versöhnung – mit offenem Herzen. „Wir haben gesündigt. Der jetzige Rausch sollte uns nicht blenden, unsere nationalen Sünden wahrzunehmen. Wir Ungarn leben in einem Meer von Sünden, aber die Gnade Gottes ist noch mächtiger als diese Meeresflut der Sünden.“⁴²

38 „Kleine Zeitung“, 1. November 1956, 2.

39 Tamás Fabiny (wie Anm. 32), 290.

40 L. G. Terray (wie Anm. 13), 167, hat festgehalten, daß Bischof Ordass über das Evangelium des vorhergehenden Sonntags, nämlich Mt 18,21–35, gepredigt und erst am Ende der Predigt auf Lk 4 Bezug genommen habe.

41 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 4. November 1956, 2.

42 Ebd.

Als Lajos Ordass so predigte, hatte sich die Lage in Budapest und im Lande schon normalisiert. Aber ein paar Tage eher, am Sonntag, dem 28. Oktober, konnten wegen der Kämpfe in der Hauptstadt nicht in allen lutherischen Kirchen Gottesdienste abgehalten werden. Ordass z. B. hätte den Gottesdienst in Budapest-Zugló leiten sollen. Er konnte aber wegen der Schießereien nicht dorthin gelangen. Auch dort, wo Gottesdienste zu den ausgeschriebenen Zeiten gefeiert werden konnten, sind viel weniger Gläubige als sonst zusammengekommen. Bei den bewaffneten Kämpfen wurden mehrere kirchliche Gebäude beschädigt. So sind ins Theologenheim an der Üllői utca Granaten eingeschlagen, deshalb ein Teil der Wände eingestürzt und alle Fenster zerbrochen. Die Anwohner dort konnten wegen der fast einwöchigen Straßenkämpfe nicht auf die Straße. Ihre Lebensmittelvorräte wurden knapp. Es wurde aber zum Glück niemand ernsthaft verletzt. Nach Abklingen der Kämpfe sind viele mehrmals in die gegenüberliegende Klinik gegangen, um Blut zu spenden.⁴³ Am 31. Oktober 1956 aber war der öffentliche Verkehr schon so gut, daß die lutherischen Pfarrer von Budapest und die Theologieprofessoren und -studenten eine Erklärung verfassen und veröffentlichen konnten, in der sie Revolution befürworteten. Mit diesem Text haben sie einen „Nachruf“ auf die Opfer des Freiheitskampfes geschrieben. Sie begrüßten voll Freude, daß beabsichtigt wurde, freie Wahlen durchzuführen und die Ordnung wieder herzustellen. Selber haben sie ihre Bereitschaft erklärt, die Versöhnung zu fördern und am Bau einer neuen Zukunft der Nation mitzuwirken. Dann stellten sie fest: „Wir sind überzeugt, daß die ungarische Nation gemeinsam mit der errungenen Unabhängigkeit auch ihre vollkommene Glaubensfreiheit wieder erlangen wird, so daß die Kirchen frei sein werden, alle ihnen von Gott befohlenen Dienste ohne Beschränkung auszuüben.“⁴⁴ Zum Abschluß wurden alle lutherischen Gläubigen aufgerufen, für eine glückliche und friedvolle Zukunft Ungarns zu beten. Diese Erklärung ist dann in der Nacht vom 1. zum 2. November im Sender „Freies Kossuth Rádío“ verlesen worden; später konnte man sie in der Ausgabe des „Evangelisch-lutherischen Lebens“ vom 4. November lesen.⁴⁵

Während die entscheidende Mehrheit der Glieder der lutherischen Kirche die Änderungen im Lande mit Begeisterung begrüßten, entschieden sich nun immer mehr Vertreter der alten, in Kritik geratenen Kirchenleitung dazu, abzudanken. So traten Dr. Ernő Ottlyk als Theologieprofessor und

43 L. Ordass (wie Anm. 10), 568 f.

44 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 4. November 1956, 1.

45 László Varga, Die Stimme der Revolution, Budapest 1989, 377.

Dr. Miklós Pálffy als Dekan der Theologischen Fakultät und noch andere zurück.⁴⁶ Am 1. November gab Dr. Lajos Vető, Bischof der nördlichen Diözese, sein Amt auf. In seiner Rücktrittserklärung brach er über der staatlichen Kirchenpolitik der letzten Jahre und auch über der Praxis der evangelisch-lutherischen Kirchenführung den Stab. Im selben Atemzug versuchte er, sein eigenes Verhalten zu verteidigen. Zum Schluß erklärte er, daß er von seinem Bischofsamt und allen anderen damit verbundenen kirchlichen Aufgaben zurücktrete.⁴⁷ Ernő Mihályfi, der Generalinspektor, ist während der Tage der Revolution sowohl aus dem politischen, als auch aus dem kirchlichen öffentlichen Leben verschwunden. Es ist zu vermuten, daß er aus Angst, man werde ihn zur Verantwortung ziehen, nach Österreich gegangen ist. Als letzte Amtshandlung hatte er am 25. Oktober den Rücktritt von Bischof László Dezséry zur Kenntnis genommen und seine Zustimmung dazu gegeben, daß Bischof Ordass die Leitung der südlichen Diözese übernimmt – wie schon berichtet worden ist. Vor seinem Verschwinden kündigte er in Gegenwart anderer (z. B. von János Bóky) seinen Rücktritt mündlich an und versprach, in Kürze den zuständigen kirchlichen Stellen ein entsprechendes Dokument zukommen zu lassen. Es ist aber nie angekommen.⁴⁸ Bischof Ordass forderte József Darvas telephonisch auf, von seinem Amt als Inspektor der südlichen Diözese zurückzutreten. Darvas war bereit, diese Bitte zu erfüllen, hat dies aber – genauso wie Mihályfi – nicht schriftlich festgehalten.⁴⁹

In einem Bericht, der 1958 im staatlichen Amt für Kirchenfragen erstellt worden ist, wurde für die Zeit nach dem 23. Oktober 1956 festgestellt, daß in der evangelisch-lutherischen Kirche dreizehn „progressiv denkende Würdenträger“ von ihren Posten entfernt und an ihre Stelle „Reaktionäre“ ge-

46 E. Ottlyk (wie Anm. 8), 111.

47 L. Ordass (wie Anm. 10), 573 f.

48 Die politische Position von Mihályfi wird gut aus der Begründung deutlich, mit der in den ersten Novembertagen 1956 die Revolutionskommission des Volksbildungsministeriums die Ablösung der stellvertretenden Minister Ernő Mihályfi und István Kende forderte: Weil sie sich nämlich „voll mit der volksfeindlichen Politik der Rákosi-Gerő-Clique identifiziert hätten und so nicht dem erneuerten Lande ehrlich dienen könnten“ (Tageszeitung „Népszava“, 3. November 1956, 4).

49 L. Ordass (wie Anm. 10), 590.

Die allgemeine Verachtung, mit der Darvas gestraft wurde, illustriert ein Bericht einer revolutionären Zeitung: „Noch nie ist ein ungarischer Schriftsteller derart beleidigt worden wie József Darvas. Einige, die seine Texte gelesen hatten, haben ihn auf der Straße erkannt, ihn körperlich bedrängt und ihm ein Stück Papier auf den Rücken geheftet, auf dem stand: ‚Ich bin József Darvas. Der landesverräterische Minister‘. („Egyetemi Ifjúság“, 1. November 1956, 2).

stellt worden seien.⁵⁰ Berücksichtigt man, daß das Dokument feststellt, daß nach dem Abkommen von 1948 von den 30 Schlüsselpositionen der lutherischen Kirche 24 durch der Staatsmacht loyal eingestellte Personen übernommen wurden, dann ist zu erkennen, daß die Wechsel im Jahr 1956 die Hälfte der Posten betrafen, die von der Staatsmacht als wichtig angesehen wurden.⁵¹

Nach der Niederschlagung der Revolution wurde verbreitet, daß es während der Revolutionstage eine lange Besprechung in „konterrevolutionärem Geist“ zwischen Erzbischof József Mindszenty, Erzbischof von Esztergom, Bischof László Ravasz, reformierte Kirche, und Lajos Ordass gegeben habe. Für ein solches Dreiergespräch gibt es keine Beweise. In seinen Memoiren bestreitet Ordass ausdrücklich, daß er mit Bischof Ravasz über eine „konterrevolutionäre Verschwörung“ mit Mindszenty beraten habe.⁵² Er schreibt zwar, daß er den Erzbischof, nachdem dieser aus dem Hausarrest freigelassen worden und nach Budapest zurückgekehrt war, besucht habe, betont aber, daß dieses Gespräch nur wenige Minuten gedauert habe: „... wir haben uns kurz begrüßt und gegenseitig nach dem Wohlergehen gefragt. Und schon war mein Besuch zu Ende.“⁵³ Dieses Treffen fand wahrscheinlich am 1. November 1956 statt.

Am Abend des 2. November sprach dann Bischof Ordass im Sender „Freies Kossuth Rádió“. Er war aber nicht der erste evangelisch-lutherische Geistliche, den die Interessierten im Radio hören konnten. Schon am 28. Oktober hatte der Radiosender von Miskolc eine Rede des lutherischen Pfarrers von Délborsod, Miklós Bodrog, übertragen, in der er die Bevölkerung aufgerufen hatte, allgemeine Verurteilungen zu vermeiden und nicht an ungesetzlichen Aktionen teilzunehmen, sowie Selbstbeherrschung zu bewahren

50 Zoltán Olmosi, *Mindszenty und die Macht*, 1991 [ohne Ort], 45.

51 A. a. O., 39.

52 L. Ordass (wie Anm. 10), 575, Anhang: 737–744.

53 Ebd.

Erzbischof József Mindszenty erwähnt in seinen Memoiren weder eine Besprechung zu dritt, noch den tatsächlich stattgefundenen kurzen Besuch von Ordass (vgl. József Mindszenty, *Meine Memoiren*, Budapest 1989).

Als sprachlicher Bearbeiter des Textes darf ich anfügen, daß es mich nach meiner eigenen Geschichte innerhalb der DDR und dem Gefühl der tiefen Solidarität mit der römisch-katholischen Kirche, das ich von daher habe, merkwürdig berührt, daß zu Beginn der kommunistischen und diktatorischen Bedrohung ein solches Gefühl zwischen den Christen verschiedener Kirchen wohl noch nicht stark ausgeprägt war. Man darf aber auch nicht vergessen, daß das Zweite Vatikanische Konzil noch nicht am Horizont zu erkennen war (Papst Pius XII. starb 1958) (R. S.).

und die öffentliche Ordnung wieder herzustellen.⁵⁴ Ebenfalls im Miskolcer Sender wurde die Rede von Pfarrer Olivér Joób aus Nyíregyháza am 2. November übertragen, der die Revolution als wunderbares Werk Gottes deutete. Er begrüßte ausdrücklich die Rückkehr von Ordass ins Bischofsamt und brachte die Hoffnung zum Ausdruck, daß der nach dem Rücktritt von Lajos Vető freigewordene Bischofsstuhl der nördlichen Diözese von Zoltán Túróczy eingenommen werde, der 1952 zur Abdankung gezwungen worden war.⁵⁵ Am Vormittag des 2. November kamen zwei Pfarrer im „Freien Kossuth Rádío“ zu Wort, die während der stalinistischen Diktatur verfolgt worden waren. Ödön Buchalla, lutherischer Pfarrer, 1954 auf Grund fiktiver Beschuldigungen wegen mißachteter Anzeigepflicht und wegen Konspiration eingesperrt, war gerade, am 31. Oktober 1956, freigelassen worden.⁵⁶ Außerdem bekam der lutherische Pfarrer Sándor Böröcz aus Körmend die Freiheit zurück. Er war 1948 verhaftet worden, wegen Landesverrat, Spionage und Konspiration gegen die Sowjetunion angeklagt und verurteilt worden. Sechs Jahre lang hatte er unschuldig in einem sibirischen Arbeitslager verbringen müssen. 1955 war er nach Ungarn zurückgebracht worden und nun, am 2. November 1956, endlich freigelassen.⁵⁷

Bischof Ordass stand also am 2. November um 17.45 Uhr vor dem Mikrofon des „Freien Kossuth Rádío“. Zuerst dankte er Gott für alle Prüfungen und Freuden. Dann gab er seiner Hoffnung Ausdruck, daß die ungarische Jugend, die sich in den Tagen der Revolution an die Spitze der Gesellschaft gestellt hatte, erkennen möge: „... unser Ungartum kann nur unter Führung des ewigen Gottes eine Zukunft finden“.⁵⁸ Er rief alle evangelisch-lutherischen Ungarn auf, sich mit dem Freiheitskampf der Nation zu identifizieren, alles, was möglich ist, für die Versöhnung zu tun und sich am Wiederaufbau zu beteiligen.

Zum Abschluß seiner Rede wandte er sich an die lutherischen Kirchen der Welt und bat sie, daß sie bei der Anerkennung der Neutralität Ungarns Hilfe leisten und dem mit Versorgungsproblemen kämpfenden Ungarn Medikamente und andere Hilfslieferungen zur Verfügung stellen mögen. Nach seinen wohlüberlegten und gefaßten, sowie auf eine friedliche Entwicklung

54 L. Varga (wie Anm. 45), 167.

55 L. Ordass (wie Anm. 10), 582ff.

56 Katalin Mirák, Ich war nicht allein. Gespräche über die jüngste Vergangenheit der lutherischen Kirche, Bd. I, Budapest 1995, 119–126.

57 A. a. O., 91–101. Vgl. auch Sándor Böröcz, Schrei aus der Tiefe, Budapest 1994.

58 L. Varga (wie Anm. 45), 407.

drängenden Worten hat er die Teile seiner Rede in Schwedisch, Deutsch und Englisch wiederholt, die sich an die ausländischen Hörer wandten.⁵⁹

Zu den wichtigen Ereignissen der Revolution gehörte, daß das revolutionäre Komitee des Bildungsministeriums eine Erklärung über erste Maßnahmen der Neuorganisation des Schulunterrichts veröffentlicht hat. Darin wurde vermerkt, daß in sämtlichen Volks- und Mittelschulen der freie Religionsunterricht ermöglicht werden müsse. Eine gesonderte Einschreibung zum Religionsunterricht wurde abgeschafft und denen die Teilnahme ohne Anmeldung ermöglicht, die bisher ausgeschlossen geblieben waren.⁶⁰

Aus lutherischem Blickwinkel war das wichtigste Ereignis des 3. November, daß Lajos Ordass zu einer Konferenz in das Bischofsamt der südlichen Diözese einlud, um die aktuellen Probleme besprechen zu können. Zu den fast 50 Anwesenden gehörten die Ruheständler Bischof Zoltán Túróczy und Bischof József Szabó, mehrere der Professoren der Theologischen Akademie, zwei kirchliche Anwälte und viele Pfarrer.⁶¹ Diese Konferenz hatte natürlich im Sinne der geltenden Kirchengesetze keine Entscheidungsbefugnis. Aber wegen der im Land herrschenden unsicheren Verhältnisse und wegen der Reiseprobleme konnten die Mitglieder der zuständigen Organe der Kirchenregierung nicht zusammenkommen. Aber doch mußten zu mehreren Fragen Entscheidungen getroffen werden. Die Teilnehmer der Beratung achteten deshalb besonders darauf, daß alle Beschlüsse dem Geist der geltenden kirchlichen Gesetze entsprechen, denn sie sollten zu geeigneter Zeit in die rechtlich korrekte Form gebracht werden.

In erster Linie wurden personelle Fragen diskutiert. Bischof Ordass eröffnete mit der Information, daß er die Leitung der südlichen Diözese übernommen habe. Zoltán Túróczy wurde vorläufig die Leitung der seit dem Rücktritt von Lajos Vető vakanten nördlichen Diözese übergeben. Der Kirchenjurist Dr. Erwin Göttche wurde als Generalinspektor bestellt. An die Spitze der Presseabteilung kam vorläufig István Botta. Auch die Redaktionen der kirchlichen Zeitungen wurden neu zusammengesetzt. György Kendeh, Pfarrer von Budapest-Kelenföld, wurde beauftragt, die Verteilung der aus dem Ausland erwarteten Hilfe zu leiten. Inspektor der südlichen Diözese wurde Nándor Hernády.⁶² Außerdem beschloß die Konferenz, indem sie sich auf die kirchlichen Interessen berief, daß die Inspektoren Ernő Mihályfi und József Darvas ihrer Ämter zu entheben seien. Den Dekanen

59 Vgl. hierzu L. G. Terray (wie Anm. 13), 168.

60 Tageszeitung „Népszabadság“, 3. November 1956, 3.

61 „Evangelisch-lutherischer Kalender für 1957“, 43 f.

62 A. a. O., 44 f.

wurde empfohlen, selbst ihre Ämter abzugeben, so daß die Gemeinden über die Neubesetzungen durch Wahlen entscheiden können.

Außerdem wurden folgende Sachfragen angesprochen:

- das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien,
- die neue Unterbringung der Theologischen Akademie und des Predigerseminars,
- Fragen des Religionsunterrichts,
- die allgemeine Haltung der Buße in der Kirche,
- Möglichkeiten der Jugendarbeit,
- die Einberufung einer Landespfarrerkonferenz und anderes.

András Keken berichtete, daß János Horváth, Präsident des staatlichen Amtes für Kirchenfragen, von den Revolutionären gefangen gehalten werde. Daraufhin beschlossen die Anwesenden, alles im Interesse der persönlichen Sicherheit von Horváth zu unternehmen.⁶³ Diese ganze Aufzählung macht deutlich, daß die Beratung vom 3. November als neuerlicher, bedeutender Schritt im Erneuerungsprozeß der lutherischen Kirche angesehen werden muß.

Aufgrund der Nachrichten von den revolutionären Ereignissen und den bewaffneten Zusammenstößen in Ungarn, begannen nach und nach Sendungen kirchlicher und weltlicher Hilfsorganisationen aus dem Ausland einzutreffen. Wie schon erwähnt, hatte auch Bischof Ordass in seiner Radioansprache um Hilfe seitens der im Ausland lebenden Glaubensgenossen gebeten. Außerdem machte er die Zusage, daß alle Spenden, die die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn erhalten werde, mit Hilfe der kirchlichen Institutionen den wirklich Bedürftigen zugute kommen werden.⁶⁴ Am 2. November ist gleichzeitig mit dem Aufruf von Bischof Ordass eine gemeinsame Sendung des LWB und des ÖRK eingetroffen. Ein Viertel davon hat die lutherische Kirche bekommen. Auch für die reformierte Seite im Lande hat der lutherische Beauftragte, György Kendeh, die Verteilung übernommen – und zwar in der Ráday utca.⁶⁵ Der größte Teil der Lebensmittel wurde zwischen den in Budapest lebenden kirchlichen Mitarbeitern verteilt, der Rest kinderreichen Pfarrfamilien auf dem Lande zur Verfügung ge-

63 L. Ordass (wie Anm. 10), 578.585.

Ordass bot seine eigene Wohnung für Horváth und seine Familie an, falls er in Gefahr kommen sollte. Am 3. November 1956 hat György Kendeh persönlich ein Hilfspaket für Familie Horváth in ihrer Wohnung am Petőfi tér abgegeben (K. Mirák [wie Anm. 56], 167).

64 L. Varga (wie Anm. 45), 407f.

65 L. Ordass (wie Anm. 10), 578.585.

stellt.⁶⁶ Parallel dazu haben zwei Vertreter des LWB Spenden nach Győr geliefert und dort eine Hilfszentrale eingerichtet.⁶⁷ Selbst nach der Niederschlagung der Revolution kamen immer noch Hilfslieferungen in unserem Lande an.

Die neue Leitung der evangelisch-lutherischen Kirche hat alle Entscheidungen im Vertrauen auf einen friedlichen Ausbau des demokratischen Systems getroffen. Lajos Ordass übermittelte in diesem Sinne einen Aufruf an das „Freie Kossuth Rádío“, der noch am selben Abend gesendet wurde. In ihm bat Ordass alle Pfarrer, in den Gottesdiensten am kommenden Sonntag, dem 4. November, die Gemeindeglieder aufzufordern, die Arbeit wieder aufzunehmen und die Produktion in Gang zu setzen.⁶⁸ Das zeigt auch, daß die Mehrheit der in verantwortlichen Positionen der Kirche Tätigen mit einer Konsolidierung der politischen Lage und mit ruhigen Verhältnissen rechnete. So schrieb Dr. András Keken den Leitartikel im „revolutionären“ Exemplar der evangelisch-lutherischen Wochenzeitschrift unter dem Titel: „Zusammen mit dem Volk unseres Landes!“ Die Geschehnisse der „tragisch heldenhaften Oktobertage“ deutete er als historischen Wendepunkt, der nicht verunglimpft werden könne, weil er die Grundlage eines freien, unabhängigen und demokratischen Ungarn darstelle.⁶⁹ Im Namen der lutherischen Kirche gedachte er voll Dankbarkeit der Tatsache, daß die Revolution ohne Übergriffe abgelaufen ist, und rief zur nationalen Versöhnung auf: „Der Erfolg von Reformen, die Sicherung der Gesetzlichkeit, der Aufbau einer freien Gesellschaft und eines unabhängigen Landes und vor allem ehrliche und kreative Arbeit sind nur in friedlicher Atmosphäre und bei versöhnter Seele möglich.“⁷⁰ Er wandte sich mit tröstenden Worten an diejenigen, die um Familienangehörige trauerten, die den Heldentod erlitten hatten, und bot als Ideal den Dienst in der Kirche mit dem Ziel an, eine schönere Zukunft zu gestalten. Zum Abschluß bestimmte er mit folgenden Worten Ort und Rolle des Luthertums in dem erhofften neuen Gesellschaftssystem: „Wir sollten natürlich klar sehen, daß wir als Kirche kein politisches Programm haben, keine gesetzgebenden Funktionen beanspruchen, keine staatliche Würde wünschen – so wollen wir weder im gesellschaftlichen Leben noch in der

66 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 21. Juli 1957, 2.

67 E. Ottlyk (wie Anm. 8), 117. Über die Hilfslieferungen gibt weitere Informationen: István Szépfalusi, Wie ich in Wien losgegangen bin, Bd. II, Budapest 1966, 666–692.

68 L. Varga (wie Anm. 45), 460.

69 „Evangelisch-lutherisches Leben“, 4. November 1956, 2.

70 A. a. O., 1.

Wirtschaft Führung übernehmen, oder gar eine Partei gründen –, aber trotzdem geben wir unserer Überzeugung Ausdruck, daß ohne unser Wort staatliches Leben nicht wirklich gelebt, eine Gesellschaft nicht erfolgreich aufgebaut und Produktion nicht sinnvoll organisiert werden kann.“⁷¹

Die ersehnte gesellschaftliche und öffentliche Erneuerung wurde jedoch von den Raupenkettten der das Land überrollenden sowjetischen Panzer in den Staub gewalzt. Wegen der erneuten Straßenkämpfe konnten am 4. November in mehreren Kirchen Budapests keine Gottesdienste gehalten werden. Auch das Jugendtreffen konnte nicht stattfinden, das für den Nachmittag desselben Tages im Pfarramt am Deák tér geplant war.⁷² Die Initiative des Christlichen Jugendbundes, der römisch-katholische, evangelisch-reformierte und evangelisch-lutherische Jugendliche zu verbinden suchte, reichte nur noch dazu, daß in einer Erklärung an den ÖRK zugunsten der Neutralität Ungarns Stellung bezogen wurde.⁷³ Aber der gesamte heimische Widerstand und der Protest kirchlicher und weltlicher Personen und Organisationen des Westens waren umsonst! Die Sowjetunion hat das ungarische Volk wieder hinter die Zäune der parteistaatlichen Diktatur zurückgedrängt.

Die evangelisch-lutherische Kirche hatte – die sich durch die Destabilisierung der stalinistischen Diktatur bietende Chance erfolgreich nutzend – die ihr in den fünfziger Jahren auferlegten Fesseln bedeutend gelockert. Auch als die blutige Rache des Kádár-Regimes im Gange war, kämpfte sie gegen die neue Tyrannei weiter. Die am Anfang noch schwache Staatsmacht konnte sich nicht sofort mit voller Kraft in die inneren Angelegenheiten der lutherischen Kirche einmischen. Aber im Verlauf des Jahres 1957 wurde dann der Ton gegen die demokratischen Repräsentanten der lutherischen Kirche immer schärfer und unduldsamer. 1958 wurde Lajos Ordass erneut seines Bischofsamtes enthoben und die Restauration der „linken“ Kirchenrichtung vollendet, die dem Willen der staatlichen Behörden zu entsprechen suchten. Dadurch konnte der Parteistaat für lange Zeit ungehindert Einfluß auf die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn nehmen.⁷⁴

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Übrigens organisierte der ÖRK eine Protestaktion gegen die Erstickung der ungarischen Revolution in Blut (vgl. E. Ottlyk [wie Anm. 8], 117).

74 Die Haupttendenzen der Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn zwischen 1956 und 1986 sind von László Terray zusammengefaßt worden: „Von der Reformbewegung bis zur Hierokratie. Dreißig Jahre der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn“, in: Dreißig Jahre, hg. v. der Europäischen Protestantischen Ungarischen Kirchenakademie, München 1986, 364–388.

Karol
Karski

Die Christlich-Theologische Akademie in Warschau

Allgemeine Charakteristik

Die Christlich-Theologische Akademie ist eine staatliche ökumenische Hochschule. An dieser Lehranstalt werden Studentinnen und Studenten im Bereich der theologischen und der pädagogischen Wissenschaft ausgebildet und sowohl auf den Dienst in den christlichen Kirchen in Polen – als Pfarrer oder Laienmitarbeiter – vorbereitet, als auch auf die Übernahme von Positionen in der gesamtstaatlichen Verwaltung und in lokalen Selbstverwaltungen sowie in anderen Institutionen, insbesondere in Bildungs- und Betreuungsanstalten.

Die Christlich-Theologische Akademie ist auch auf dem Gebiet der theologischen Forschung tätig und bereitet die Kandidatinnen und Kandidaten auf die wissenschaftliche und didaktische Arbeit vor. Sie ist die einzige theologische Hochschule in Europa, die Mitglieder so vieler verschiedenartiger Kirchen ausbildet. Der ökumenische Charakter dieser Hochschule bewirkt, daß sie ihre Aufgaben im Geist der Gleichberechtigung, der Achtung geistiger Werte aller Konfessionen, Traditionen und Kulturen und im Sinne der christlichen und staatsbürgerlichen Verantwortung bewältigt.

Die Akademie ist eine ökumenische Hochschule nicht nur in dem rein formalen Sinn, daß hier unter einem Dach Vertreter der drei christlichen Traditionen studieren: der evangelischen, der altkatholischen und der orthodoxen. In ihren Mauern treffen sich vor allem Dozenten und Studenten, reden miteinander über verschiedene Fragen, diskutieren und streiten auch über die konfessionellen Unterschiede. Dank dieser täglichen Kontakte gibt es viele Möglichkeiten des Dialogs, in dem der Partner in seiner Andersartigkeit akzeptiert wird. Die Absolventen der Akademie treffen sich dann später an der Basis als Pfarrer oder Pädagogen, und die früher geschlossenen Freundschaften erleichtern es ihnen, gemeinsame ökumenische Initiativen zu starten.

In dieser Hochschule sind großartige Ideen entstanden, hier studierten und wirkten Menschen, die einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung des ökumenischen und theologischen Denkens in Polen ausgeübt haben.

Geschichte der Akademie

Die Christlich-Theologische Akademie ist die Nachfolgerin der Fakultät für Evangelische Theologie und des Studiums für Orthodoxe Theologie, die beide nach dem ersten Weltkrieg an der Warschauer Universität gegründet worden waren. Dem Studium für Orthodoxe Theologie wurde nach 1945 keine Genehmigung erteilt, seine Tätigkeit fortzusetzen. Die Fakultät für Evangelische Theologie wurde 1954 aus der Warschauer Universität ausgegliedert und – im Zusammenwirken mit den altkatholischen Kirchen – in eine selbständige Lehranstalt umgebildet: die Christlich-Theologische Akademie. Seitdem gibt es an der Akademie eine Sektion der evangelischen und eine der altkatholischen Theologie. 1957 entstand auch die Sektion der orthodoxen Theologie. Es sind diese drei Sektionen, in denen also die Akademie seit fast fünfzig Jahren ihre Tätigkeit ausübt.

Die bisherigen Rektoren der Christlich-Theologischen Akademie sind: Pfr. Prof. Dr. *Wiktor Niemczyk*, Lutheraner (1954–1965); Pfr. Prof. Dr. *Woldemar Gastpary*, Lutheraner (1965–1981); Pfr. Prof. Dr. *Jan Bogustaw Niemczyk*, Lutheraner (1981–1987); Pfr. Prof. Dr. *Jerzy Gryniakow*, Lutheraner (1987–1990); Bischof Prof. Dr. *Wiktor Wysoczański*, Altkatholik (1990–1996; 2002–); Erzbischof Prof. Dr. *Jeremiasz Jan Anchimiuk*, Orthodoxer (1996–2002).

Entwicklung der Hochschule nach 1989

Die neue Gesellschaftsordnung nach 1989 erlaubte den Hochschulen, auch den theologischen, ihre Autonomie und Selbständigkeit zu erweitern. Die Christlich-Theologische Akademie nutzte diese Möglichkeit. Im Jahre 1991 wurde eine neue Satzung der Akademie verabschiedet, auch eine neue Studien- und Organisationsordnung sowie eine Ordnung der Studentenselbstverwaltung wurden ausgearbeitet und angenommen. Diese Regelungen und Vorschriften bestimmen den Zuständigkeitsbereich der einzelnen Mitglieder der Leitung der Akademie, deren Pflichten und Verantwortung, und sichern

auch den Anteil der Mitarbeiter und Studierenden bei den Beschlußfassungen. Die wissenschaftliche, didaktische und organisatorische Tätigkeit der Akademie gewann neue Dynamik und sicherte der Hochschule ein hohes Ansehen bei den Kontakten mit anderen Lehranstalten im In- und Ausland.

Die Christlich-Theologische Akademie reagierte aufmerksam auf die Wandlungen und neuen Bedürfnisse im Bereich der Bildung. Im Hochschuljahr 1991/1992 begann die Tätigkeit des Ökumenischen Pädagogisch-Katechetischen Instituts. Dies war eine praktische Antwort auf die Herausforderung der Kirchen, die durch die Einführung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen gestellt wurde. Ziel ist die Ausbildung von Katecheten und Katechetinnen, die in der Lage sind, nicht nur den Religionsunterricht in den Schulen zu geben, sondern auch – nach Bedarf – die grundsätzliche Befähigung besitzen, allgemeinbildende Fächer zu unterrichten. Im Juni 1996 absolvierten die ersten Studierenden diesen Lehrgang und erhielten das Magisterdiplom der Theologie im Bereich der Religionspädagogik.

Nach den Anfangsjahren, in denen erste Erfahrungen gesammelt wurden, entstand die Notwendigkeit, die Struktur dieses Instituts zu ändern und es in das Ökumenische Pädagogische Institut umzugestalten. Im Zusammenhang damit wurde ein dreijähriges Berufsstudium (Lizentiatstudium) im Bereich der Pädagogik mit zwei Spezialgebieten gegründet. Im Hochschuljahr 1996/1997 wurden die ersten Studenten immatrikuliert, die Sozialarbeit studieren wollten, und ein Jahr später begann die Tätigkeit des Instituts im zweiten Spezialbereich: Schul- und Sonderpädagogik. Die Absolventen des dreijährigen Lizentiatstudiums können seit dem Hochschuljahr 1999/2000 ihre Ausbildung mit einem ergänzenden zweijährigen Magisterstudium im Bereich der Religionspädagogik fortsetzen.

Die Einstellung von Professoren mit bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen ermöglichte am 1. März 1994 die Gründung des Doktorandenstudiums im Bereich der theologischen Wissenschaften.

Die Akademie ist berechtigt, den Doktorgrad zu verleihen, Habilitations- und Berufungsverfahren für Professoren im Bereich der Theologie durchzuführen und den Titel „doctor honoris causa“ zu verleihen. Den Ehrendoktor erhielten bisher viele hervorragende Vertreter der Wissenschaft und der Kirchen aus dem In- und Ausland, u. a. die orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel *Dimitrios I.* und *Bartolomaios I.*, Metropolit *Nikodim* von der Russischen Orthodoxen Kirche, die altkatholischen Erzbischöfe von Utrecht *Marinus Kok* und *Jan Anton Glasemaker*, Prof. *Kurt Stalder* von der Altkatholischen Theologischen Fakultät der Universität Bern, die Bischöfe der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen *Karol Kotula* und *Jan Szarek*, Bischof *Kurt Scharf* von der Evangelischen Kirche in Berlin-Bran-

denburg, Prof. *Gerhard Sauter* von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Bonner Universität, Bischof *Alfons Nossol*, Vorsitzender des Rates für ökumenische Angelegenheiten des Polnischen Episkopats.

Statistik

Im Hochschuljahr 2001/2002 betrug die Zahl der an der Akademie Studierenden 872 Personen, darunter 430 Direktstudenten und 442 Fernstudenten; im Vergleich mit dem Jahr 1989/1990 ist die Zahl der Studierenden um das Fünffache gewachsen. Der Prozentsatz der Studentinnen beträgt ca. 50 % aller Studierenden.

Die Theologiestudenten (122 im Direktstudium, 192 im Fernstudium) gehören folgenden Konfessionen an: Orthodoxe, Altkatholiken (Polnisch-katholische Kirche, Altkatholische Kirche der Mariaviten), Lutheraner (die überwiegende Mehrheit aller Protestanten), Reformierte, Methodisten, Baptisten, freie Christen, Evangeliumschristen, Pfingstler, Adventisten u. a. Zum dreijährigen Berufsstudium (Lizentiatstudium) im Bereich der Pädagogik (Sozialarbeit, Schul- und Sonderpädagogik) werden auch Mitglieder der römisch-katholischen Kirche angenommen. Als Absolventen können sie dann ihre Ausbildung mit dem ergänzenden zweijährigen Magisterstudium im Bereich der Religionspädagogik fortsetzen.

An der Christlich-Theologischen Akademie lehren z. Zt. 76 Hochschullehrer, darunter fünf ordentliche Professoren, 13 außerordentliche Professoren, 23 Hochschullehrer mit Doktorgrad, 13 Lehrbeauftragte und 22 Assistenten. Im Vergleich zu dem Studienjahr 1989/1990 ist die Zahl der akademischen Lehrer um das Zweieinhalbfache gewachsen.

Struktur und Programm des Studiums

An der Christlich-Theologischen Akademie gibt es nur eine Fakultät – die Theologische. An dieser Fakultät werden Studierende in folgenden Richtungen ausgebildet:

- Theologie im Bereich der evangelischen, altkatholischen und orthodoxen Theologie, sowie der Religionspädagogik (Magisterstudium),
- Pädagogik im Fachbereich sozialer Arbeit, wie auch der Schul- und Sonderpädagogik (Lizentiatstudium).

Die Lehrveranstaltungen und die wissenschaftlichen Forschungen werden von Lehrstühlen mit einem konfessionellen Gepräge in drei theologischen Sektionen durchgeführt: der evangelischen, altkatholischen und orthodoxen, sowie von Lehrstühlen, die einen interkonfessionellen Charakter haben.

Ein Teil der Lehrveranstaltungen wird für beide Studienrichtungen und alle drei Sektionen gemeinsam gehalten. Im Bereich der Theologie betrifft das die alten Sprachen (Hebräisch, Griechisch, Latein), die modernen Sprachen (Englisch, Deutsch, Russisch, Ukrainisch), Geschichte der Philosophie, Religionsgeschichte, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Soziologie, Psychologie, Staatskirchenrecht, allgemeine Pädagogik und Grundlagen der Religionspädagogik.

Einige Fächer werden für die evangelische und altkatholische Sektion gemeinsam gelesen: allgemeine Kirchengeschichte und Geschichte der Kirche in Polen, Geschichte der biblischen Völker (hauptsächlich Israels), Einleitung in das Alte Testament und Homiletik.

Es gibt schließlich Fächer, die wegen der konfessionellen Eigenart einzelner Kirchen und der Bewahrung ihrer Identität separat für jede Sektion gelesen werden. Dazu gehören: biblische Exegese, Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik), Dogmengeschichte und Vorlesungen zu den konfessionellen Doktrinen.

Das Programm des pädagogischen Fachstudiums umfaßt – wie bereits dargelegt – zwei Spezialgebiete: Sozialarbeit sowie Schul- und Sonderpädagogik. Es gibt dabei gemeinsame Lehrveranstaltungen (z. B. allgemeine Pädagogik und Theorie der Erziehung, allgemeine Psychologie und Entwicklungspsychologie, biomedizinische Grundlagen der Erziehung, Philosophie des Menschen, Fremdsprachen und Computerunterricht), wie auch Spezialfächer, die je nach der gewählten Richtung separat unterrichtet werden. Zum Programm gehören auch ausgewählte theologische Fächer (180 Unterrichtsstunden im Jahr), die im Einklang mit der konfessionellen Eigenart unterrichtet werden. Das pädagogische Studium ist eng mit der künftigen beruflichen Tätigkeit verbunden, deshalb machen die Studierenden drei Monate Praktikum in Anstalten der Sozialhilfe und in pädagogischen Einrichtungen.

Das erweiterte Lehrangebot der Akademie wird stets von dem Streben nach besserer Qualität und Effektivität der Ausbildung begleitet. Im akademischen Unterricht werden immer mehr audiovisuelle Mittel eingesetzt. Es entstanden zwei neue Werkstätten: eine für Schul- und Sonderpädagogik und eine Computerwerkstatt.

Wissenschaftliche Tätigkeit und Veröffentlichungen

Die wissenschaftlichen Mitarbeiter entfalten eine breit angelegte Forschungstätigkeit auf den Gebieten der Biblizistik, Kirchengeschichte, Patrologie, Dogmatik, Homiletik, Seelsorge, Katechetik, Religionspädagogik, Kirchen- und Konfessionskunde, der ökumenischen Bewegung, des Staatskirchenrechts und der Religionsphilosophie. Die Ergebnisse ihrer Forschungen werden in den akademischen Lehrbüchern veröffentlicht, in Monographien und im „Theologischen Jahrbuch“, das von der Akademie herausgegeben wird.

Von den veröffentlichten Büchern sind folgende zu nennen: Manfred Uglorz: *Die Gegenwart Gottes in der christologischen Betrachtung des Evangelisten Johannes*; Marian Bendza: *Die orthodoxe Diözese Przemyśl in den Jahren 1596–1681. Historisch-kanonisches Studium*; Janusz T. Maciuszko: *Evangelische Postyllographie in Polen vom 16. bis 18. Jahrhundert*; Rościsław Kozłowski: *Konzeption der Kirche im theologischen Denken von Mikołaj Afanasjew*; Karol Karski: *Symbolik. Grundriß der Kirchen- und Konfessionskunde*; Urs Küry: *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen* (Übersetzung und wissenschaftliche Bearbeitung unter der Leitung von Bischof Prof. Wiktor Wysoczański); Wiktor Wysoczański, Michał Pietrzak: *Das Recht der Kirchen und der nichtrömisch-katholischen Konfessionsgemeinschaften in Polen*; Bogusław Milerski (Hg.): *Elemente der Religionspädagogik*; Bogusław Milerski: *Religion und Schule. Der Status der Religionsausbildung in der Schule in evangelischer Auffassung*; Karol Karski: *Protestanten und Ökumene*.

Wissenschaftliche und didaktische Zusammenarbeit

Die Hochschullehrer der Akademie nehmen an Kongressen und wissenschaftlichen Symposien im In- und Ausland teil. Sie halten Vorträge auf Einladung von Kirchen und verschiedenen Hochschulen. Die Akademie wird von zahlreichen Gästen aus dem Ausland besucht, deren Vorlesungen wir als wertvolle Ergänzung unserer Lehrveranstaltungen zu schätzen wissen. Die Christlich-Theologische Akademie hat einen Vertrag über partnerschaftliche Zusammenarbeit mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Bonner Universität und mit der Altkatholischen Fakultät der Universität in Bern abgeschlossen. Außerdem bestehen enge Kontakte mit den orthodoxen Hochschulen in Sergiev Posad (früher: Sagorsk), in Athen und Paris, sowie mit

dem Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg.

Die Zusammenarbeit der Christlich-Theologischen Akademie mit den römisch-katholischen Hochschulen in Polen – der Kardinal-Stephan-Wyżyński-Universität Warschau (früher: Akademie für Katholische Theologie in Warschau), der Katholischen Universität in Lublin und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität in Opole/Oppeln – entwickelt sich sehr gut. Es ist üblich, daß Doktor- und Habilitationsarbeiten gegenseitig begutachtet werden. Die katholischen Theologiestudenten, die an der ökumenischen Problematik interessiert sind, besuchen Vorlesungen unserer Professoren. Die Christlich-Theologische Akademie veranstaltet gemeinsam mit den obengenannten katholischen Partner ökumenische wissenschaftliche Symposien, deren Vorträge und Diskussionsbeiträge im „Theologischen Jahrbuch“ unserer Akademie veröffentlicht werden.

Claus-Jürgen
Roepke

Ökumene-Erklärungen der drei großen Kirchen im Jahr 2000

Ein kritischer Vergleich¹

Innerhalb weniger Monate veröffentlichten die drei großen Konfessionsfamilien ökumenisch relevante Erklärungen von einiger ekklesiologischer Brisanz. Im August 2000 legte die Glaubenskongregation der römisch-katholischen Kirche die Erklärung „Dominus Jesus“ über die Einzigartigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vor.² Einen Monat zuvor hatte die Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (ROK) „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der ROK zu den Nicht-Orthodoxen“ beschlossen.³ Und schließlich verabschiedete im November desselben Jahres die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine Kundgebung unter dem Titel „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“⁴.

Primärer Adressat dieser Texte war in allen drei Fällen die jeweils eigene Kirche. Im Zeitalter des Internet lesen freilich die in den Texten *auch* Angesprochenen mit. Und dies war durchaus auch beabsichtigt. Dabei fanden die drei Dokumente in Wissenschaft, Kirche und Öffentlichkeit in Deutschland ein unterschiedliches Echo. Die evangelische Kundgebung stieß kaum auf Interesse. Die orthodoxe Erklärung wurde immerhin in ökumenischen Zeitschriften analysiert. Allein „Dominus Jesus“ führte zu heftigen Kontroversen

1 Vorlesung anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Ev.-Luth. Theologischen Universität Budapest am 25. Oktober 2001.

2 KNA-ÖKI, September 2002. Vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 5, 2000.

3 G2W Nr. 1, 2001, und „Orthodoxie aktuell“ Nr. 9, 2000.

4 EKD-Texte Nr. 69, „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (Anhang), Kirchenamt der EKD, Hannover 2001.

sen in der theologischen Wissenschaft, in den beiden großen Kirchen und in den Medien. Dabei wurde freilich – soweit ich sehe – an keiner Stelle der Versuch unternommen, die drei fast gleichzeitig veröffentlichten Texte miteinander in Beziehung zu denken und einer vergleichenden kritischen Analyse zu unterziehen.

I. „Dominus Jesus“: Gedankenanstöße über eigentliche und uneigentliche Kirchen

Die Studie „Dominus Jesus“ umfaßt sechs Kapitel. Nur zwei von 23 Paragraphen sind allerdings der ökumenischen Thematik im engeren Sinn gewidmet. Primär geht es der Glaubenskongregation um die „Einzigartigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi“, die gegenüber der weit verbreiteten Tendenz eines postmodernen Relativismus kräftig herausgestrichen werden soll. Nicht zum ersten Mal wendet sich das römische Lehramt gegen Theologen – gerade auch in der eigenen Kirche –, die Jesus Christus nicht mehr als letztgültige Offenbarung Gottes, nicht mehr als *den* Weg im Sinne des Johannesevangeliums (Joh 14,6), nicht mehr als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie es Paulus bekannt hat (I Tim 2,5), anerkennen wollen. Man spürt Luther'sche Leidenschaft um das „solus Christus“, wenn darauf insistiert wird, daß „die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche“ nicht „durch relativistische Theorien gefährdet“ werden dürfe – Theorien, „die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto sondern auch de jure (d. h. prinzipiell) rechtfertigen wollen“.

Die Erklärung beginnt programmatisch mit den Worten „Dominus Jesus“. Sie nimmt damit I Kor 12,3 auf: „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den heiligen Geist“. In dieser christologischen Konzentration und Orientierung trifft sich die Glaubenskongregation mit den Vätern der Theologischen Erklärung von Barmen, die 1934 gegen die NS-Ideologie bekenntnishaft feststellten, daß Jesus Christus „das eine Wort Gottes“ sei, „das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“. Dies gilt es, heute im interreligiösen Dialog nicht zu verschweigen, weil es inopportun oder schwer vermittelbar erscheint.

In den Paragraphen 16 und 17 freilich fokussiert sich nun alles auf die Kirche, und zwar die römisch-katholische Kirche. Nach Kardinal Josef Ratzinger, dem Präfekten der Glaubenskongregation, ist dies notwendig, um „die Gegenwärtigkeit Christi und seine wirksame Präsenz in der Geschichte

anzudeuten“⁵. Dabei sollen diese knappen Ausführungen „nichts Neues“ enthalten, sondern lediglich zwei Lehrsätze des II. Vatikanums festhalten – „auf der einen Seite, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, auf der anderen Seite, daß außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“. Unter diesen gelten die orthodoxen Kirchen, die die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie bewahrt haben, als Schwesterkirchen. Gemeinschaften jedoch, die „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“. Damit sind die reformatorischen Kirchen gemeint.

Um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, wurde zusammen mit „Dominus Jesus“ eine „Note über den Ausdruck Schwesterkirchen“ veröffentlicht, die schon im Juni fertiggestellt worden war.⁶ Diese Note hat expressis verbis nur die orthodoxen Kirchen im Blick. Diese können im eigentlichen Sinn als Schwesterkirchen akzeptiert werden. Dabei muß allerdings bedacht werden, „daß die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist“. Daß dies von der Orthodoxie umgehend scharf zurückgewiesen wurde, liegt auf der Hand. Von den reformatorischen Kirchen ist in der Note überhaupt nicht die Rede. Sie gehören zu den „uneigentlichen“ Kirchen ohne gültigen Episkopat und ohne gültige Eucharistie. Um keine theologische Verwirrung aufkommen zu lassen, sollen Formulierungen wie „unsere beiden Schwesterkirchen“ vermieden werden – im Blick auf die evangelischen, aber auch im Blick auf die orthodoxen Kirchen.

Verständlich, daß „Dominus Jesus“ – mit dieser Note zusammengelesen – für erhebliche ökumenische Irritationen sorgte. Römisch-katholische Bischöfe sprachen indigniert von „sperriger Post aus Rom“ und beklagten Verkürzungen, die zu Recht Betroffenheit auf evangelischer Seite ausgelöst hätten (Kardinal Karl Lehmann – Mainz, Bischof Dr. Joachim Wanke – Erfurt, Bischof Dr. Josef Homeyer – Hildesheim, Kardinal Walter Kasper – Rom). Einige wollten wissen, der Text sei ursprünglich noch viel schlimmer gewesen; andere machten lediglich Sprach- und Kommunikationsprobleme aus. Auf evangelischer Seite war man zunächst um Schadensbegrenzung

5 Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 22. 9. 2000.

6 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 5, 2000, S. 96f.

bemüht (z. B. Bischof Dr. Johannes Friedrich – München): Es handle sich bei „Dominus Jesus“ um keine Enzyklika. Es sei ein innerkatholisches Dokument. Und es enthalte nichts Neues. Erst allmählich wuchs die Erkenntnis: Die Glaubenskongregation hat in dankenswerter Deutlichkeit das Problem markiert, mit dem wir im ökumenischen Prozeß der Verständigung konfrontiert sind und das bearbeitet werden muß: Wie verstehen wir Kirche und welche Vorstellung von der Einheit der Kirche haben wir?

Es wurde behauptet, „Dominus Jesus“ enthalte nichts Neues. Stimmt das? Zutreffend ist, daß in den die Ökumene betreffenden Ausführungen vor allem aus Verlautbarungen des II. Vatikanum zitiert wird. Die genaue Analyse zeigt jedoch, daß die Konzilsbeschlüsse einseitig ausgewählt und in einer so vom Konzil nicht gewünschten Weise zugespitzt wurden. Die Arbeitsgemeinschaft römisch-katholischer Dogmatiker spricht von einer „restriktiven Auslegung“ des II. Vatikanums, „durch welche die inzwischen erreichten und weithin rezipierten ökumenischen Durchbrüche ignoriert, gewachsenes Vertrauen zerstört und die weitere ökumenische Entwicklung gefährdet werden“⁷.

Konkret geht es um Verwendung und Verständnis des lateinischen „subsistit“. „Dominus Jesus“ zitiert die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“: Die Kirche Christi „ist verwirklicht – subsistit – in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“. „Dominus Jesus“ behauptet daran anschließend, daß II. Vatikanum habe damit sagen wollen, die Kirche Christi bestehe voll „nur“ in der katholischen Kirche weiter. Genau diese Totalidentifikation der Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche hatte aber das II. Vatikanum vermeiden wollen. Darum war das seinerzeit vorgesehene „est“ durch „subsistit“ ersetzt worden.⁸ Man wollte also nicht grundsätzlich ausschließen,

⁷ Erklärung von Prof. Dr. Peter Neuner, Freising 21. 9. 2000.

⁸ Vaticanum II, 5. Sitzung, 21. 11. 1964: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt“ (4119). „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ („Lumen Gentium“, Kap. 8; Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Leipzig 1974, S. 131).

daß es auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche „Subsistenzweisen“ – also Verwirklichung – der Kirche Christi gibt.

Und wie steht es mit der „Begegnung auf gleicher Augenhöhe“? Es trifft zu, daß die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 an keiner Stelle von „den beiden Kirchen“ spricht. Sie verwendet bewußt die ekklesiologisch unverfängliche Formulierung „Lutheraner und Katholiken“. Und niemand hat die berühmte Fußnote 9 dieses Dokumentes vergessen, die festhält, daß der Begriff „Kirche“ in diesem Dokument im uneigentlichen Sinn verwendet wird, nämlich unabhängig davon, wie die Partner ihn definieren. Als man in Augsburg das Dokument dann unterzeichnete, tat man dies allerdings doch *expressis verbis* als gleichberechtigte Partner bzw. „*par cum pari*“, wie es wörtlich hieß. Davon ist nun in „Dominus Jesus“ nichts mehr zu spüren. Die Kirchen der Reformation stehen vielmehr auf der untersten Stufe der kirchlichen Rangordnung. Die kirchliche Wirklichkeit freilich präsentiert sich in Deutschland anders. Unsere Gemeinden praktizieren gelebte Ökumene in Augenhöhe, die Öffentlichkeit nimmt die „beiden großen Kirchen“ als Einheit in versöhnter Verschiedenheit und mit unterschiedlichen Traditionen wahr. Und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken spricht weiterhin ungeniert von „geschwisterlicher Gleichberechtigung“.

Im Rückblick ist zu erkennen, daß „Dominus Jesus“ nach einem ersten Schock von der evangelischen Seite als klärende Herausforderung angenommen wurde. Die theologische Wissenschaft – hingewiesen sei auf mehrere Aufsätze des Tübinger Systematikers Eberhard Jüngel⁹ – und verschiedene kirchenleitende Gremien machten deutlich, daß sich die reformatorischen Kirchen ihr Kirchesein nicht von Rom definieren lassen können. Daß von der einzigartigen Heilsbedeutung Jesu Christi auf eine einzigartige Heilsstellung der römisch-katholischen Kirche geschlossen wird, kann von uns nicht akzeptiert werden. Eberhard Jüngel fragte denn auch spitz, ob hier nicht die Kirche als „Braut Christi“ – wie es im Epheserbrief (5,23–25) heißt – mit dem Bräutigam verwechselt werde. Die Rede von der Heilsmittlerschaft der Kirche bedarf der kontinuierlichen selbstkritischen Reflexion darüber, daß sie als „Magd Christi“ (Martin Luther) auch immer der ständigen Vergebung bedürftig ist. Wie es ja auch im II. Vatikanum überraschend deutlich hieß, sie sei eine „zugleich heilige, aber doch immer eine zu reinigende Kirche“¹⁰.

9 Z. B. „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“, 15. 9. 2000.

10 „*sancta simul et semper purificanda*“. In der Übersetzung heißt dieser Passus: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ („*Lumen Gentium*“, ebd.; Karl Rahner, Herbert Vorgrimler [wie Anm. 8]).

Die breite Kritik an „Dominus Jesus“ in Wissenschaft und Kirchen veranlaßte die Glaubenskongregation und den Rat für die Einheit der Christen zu Klarstellungen. Kardinal Ratzinger erklärte, die Vorstellung, evangelische Kirchentümer seien in demselben Sinn „Kirche“ wie die römisch-katholische Kirche, sei „absurd“. Das wolle die evangelische Kirche ja wohl auch gar nicht. Immerhin würde er sagen, daß sich auch in den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften „Kirche ereigne“¹¹.

Weitergeführt wurde diese Diskussion aber erst durch Kardinal Walter Kasper.¹² Seiner Auffassung nach ist in der Reformation und im Zuge der nachfolgenden Konfessionsbildung faktisch ein „neuer Typ von Kirchen“ entstanden. Wörtlich erklärte er: „Ich ziehe diese Formulierung eines neuen Typs von Kirche der anderen Formulierung, die sagt, die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen seien nicht Kirche im eigentlichen Sinne, vor“. Also doch „Kirche“, aber eben „Kirche eigener Art“, die bestimmte Elemente, die für die römisch-katholische Kirche wichtig sind, nicht kennt. Ich meine: Mit dieser Klarstellung läßt sich in der Ökumene für mehr zwischenkirchliche Gemeinschaft gut arbeiten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Als Beitrag zum interreligiösen Dialog kann „Dominus Jesus“ nicht positiv genug beurteilt werden. Mit seinen ökumenerelevanten ekklesiologischen Ausführungen fällt die Erklärung allerdings hinter das II. Vatikanum zurück. Dem muß evangelischerseits widersprochen werden.

II. Ökumene der Orthodoxie:

Ein schwieriger Dialog der Wahrheit und Liebe

Mit der Ökumene-Erklärung der ROK befaßte sich die Öffentlichkeit im August 2000 – im Gegensatz zu „Dominus Jesus“ – nicht. An der Moskauer Bischofssynode interessierte die Kanonisierung der Zarenfamilie und allenfalls noch die Stellungnahme zu sozialetischen Fragen. Das Dokument über „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der ROK zu den Nicht-Orthodoxen“ wurde nur in Spezialistenkreisen analysiert. Und der erste, kurze Vergleich mit „Dominus Jesus“ schien zu zeigen, daß Moskau noch aggressiver und antiökumenischer argumentierte als Rom. Dies bestätigte antiorthodoxe

11 FAZ, 22. 9. 2000.

12 „Publik Forum“, 6. 10. 2000.

Vorurteile, die im evangelischen Deutschland eine 100jährige Tradition seit den Tagen Adolf von Harnacks haben.

Der geduldige und differenzierende Blick auf das Dokument macht freilich deutlich, daß sich in ihm unterschiedliche, teilweise sogar gegensätzliche Aussagen befinden. Man kann sogar von einer Doppelgesichtigkeit des Dokuments sprechen. Sie erlaubt es nicht, einfach eine ablehnende oder ausschließlich restriktive Haltung des Moskauer Patriarchats gegenüber den nicht-orthodoxen Kirchen, dem interkonfessionellen Dialog und der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung zu konstatieren.

Anders als „Dominus Jesus“, aber ähnlich wie die Ökumene-Erklärung der EKD-Synode, stellt das Moskauer Dokument eine umfassende ökumenische Positionsbeschreibung dar. Es ist dies die erste in der Geschichte der ROK. Obwohl nicht vom Landeskonzil, dem obersten kirchenleitenden Gremium, beschlossen, soll die Erklärung doch verbindlich Grundlage, Verpflichtung und Grenzen des ökumenischen Engagements der russischen Orthodoxie darlegen.

Das Dokument umfaßt sieben Kapitel. Das erste ist das ausführlichste und entfaltet die Grundzüge der orthodoxen Ekklesiologie. Schon der erste Satz der Erklärung stellt klar: „Die orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi ...“ Diese Identität ist eine totale, alle anderen Kirchen ausschließende, wie immer wieder betont wird. Im Anhang heißt es einmal: „Die orthodoxe Kirche ist nicht eine von vielen Konfessionen; für die Orthodoxen ist die orthodoxe Kirche *die* Kirche. Sie identifiziert ihre innere Struktur und ihre Lehre mit der apostolischen Sendung und mit der Tradition der alten, ungeteilten Kirche“.

Konstitutiv für die Einheit der Kirche ist ihre Einheit in der Abendmahlsfeier. Diese eucharistische Ekklesiologie entspricht ganz orthodoxer Tradition. So etwas wie die Elementen-Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche, die mit Verwirklichung von Kirche auch außerhalb der engen Grenzen der eigenen Eucharistiegemeinschaft rechnet, ist der Orthodoxie fremd. Völlig fremd ist ihrer Vorstellung auch das evangelische Verständnis einer Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit. Wie schon der Titel der Erklärung deutlich macht, gibt es außerhalb der ROK eigentlich nur Nicht-Orthodoxe, neben der Kirche Christi, die sich ausschließlich in der orthodoxen Kirche verwirklicht, nur Denominationen oder nicht-orthodoxe Gemeinschaften, wie sie das Dokument durchweg bezeichnet.

Schon hier im ersten Kapitel zeigt sich allerdings ein Bruch, und zwar in der Bewertung der Taufe. Das Dokument erinnert daran, daß die ROK „niemals“ Abgefallene getauft bzw. wiedergetauft habe. Ob dies zutrifft, kann man fragen. Fraglich ist auch, ob man die Kirchengeschichte so gradlinig

als Geschichte der Abfälle von der alten, ungeteilten Kirche verstehen kann. Im ekklesiologischen Zusammenhang wichtig aber ist der Hinweis des Dokuments, daß die Taufe bei den Abgefallenen eine „Zugehörigkeit zum Volk Gottes“ bewirkt habe, die bewahrt geblieben sei. Hier wird also zwischen einer unverlierbaren Gliedschaft am Leibe Christi und der „vollen Gemeinschaft“ in der die gültige Eucharistie feiernden Kirche unterschieden. Was bedeutet das für das Miteinander der Kirchen bzw. der orthodoxen Kirche und der von ihr so genannten Denominationen?

Von einer so nicht zu erwartenden Differenziertheit sind auch die weiteren Ausführungen zum Verhältnis zwischen der ROK und den anderen Kirchen. Zwar heißt es wiederholt, sie seien alle von der orthodoxen Kirche, die allein die Fülle bewahrt habe, abgefallen. Doch soll auch gelten, daß sie „nie gänzlich der Gnade Gottes verlustig“ gegangen sind. Der Abfall habe zu einer „Schädigung des Glaubenslebens“, jedoch keineswegs immer zu dessen vollständigem Verlust geführt. Darum bestehe nach wie vor „eine gewisse, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft“. Hier wird die Nähe zu römisch-katholischem Stufendenken spürbar.

Die Bischofssynode kann den nicht-orthodoxen Gemeinschaften das volle Kirchesein nicht zusprechen. Sie kennt aber Abstufungen, wobei sich „der kirchliche Status derer, die sich von der Orthodoxie entfernt haben, einer für alle gleichermaßen gültigen Definition entzieht“. Als Kennzeichen von Kirche macht das Dokument in der getrennten christlichen Welt „das Wort Gottes, den Glauben an Christus als Gott und Erlöser, der ins Fleisch herniedergekommen ist“, und – interessanterweise – „eine aufrichtige Frömmigkeit“ aus. Für das Verhältnis der ROK zu den getrennten Gemeinschaften sei entscheidend, „in welchem Maß Glaube und Ordnung der Kirche sowie die Normen des geistlichen christlichen Lebens bewahrt“ seien. Dabei will die orthodoxe Kirche nicht als Richter entscheiden, wo sich außerhalb ihrer Grenzen Kirche verwirklicht und wo nicht: „Die Entscheidung darüber betrachtet sie als Geheimnis der Vorsehung und des Gerichtes Gottes“.

Diese Ambivalenz prägt auch die weiteren Kapitel des Moskauer Dokuments. Im 2. Kapitel wird einerseits die Wiederherstellung der Einheit der Christen als „wichtigstes Ziel“ bezeichnet; ihr komme für die ROK „oberste Priorität“ zu, und wer dieser Aufgabe gleichgültig gegenüberstehe oder sich ihr entziehe, versündige sich gegen das Gebot Jesu nach Johannes 17. Andererseits ist diese Einheit nur im Schoß der ROK denkmöglich, und das klingt denn doch nach „Rückkehr-Ökumene“, obwohl der Begriff der „Rückkehr“ strikt vermieden wird. Die in den westlichen Kirchen favorisierten Einheitsmodelle werden zwar dargestellt, aber nur verkürzt und entstellend und eigentlich nur, um sie auf das Deutlichste abzulehnen.

Wie sieht die ROK nun mit dieser Positionsbeschreibung ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung? Die Antwort darauf in den Kapiteln 3 und 4 ist wieder nicht ohne innere Widersprüche. Auf der einen Seite sieht es die ROK als ihre Aufgabe an, gegenüber der Ökumene das „beständige und unermüdliche Zeugnis“ für die Wahrheit abzulegen. Die Entfremdung der westlichen Christenheit von der Orthodoxie hat – wie es im Anhang unfreundlich heißt – zu „traurigen Resultaten“ geführt. Darum muß ihr das „ekklesiologische Selbstverständnis der orthodoxen Kirche“, müssen ihr „die Grundlagen ihrer Glaubenslehre und ihrer kanonischen Ordnung sowie ihrer geistlichen Tradition“ nahegebracht werden. Die Dialoge mit den Nicht-Orthodoxen müssen dabei in absoluter Treue gegenüber der Tradition der Orthodoxie geführt werden. Alle Abweichungen und jeglicher Kompromiß im Glauben ist zu vermeiden. Dies alles klingt nach einer reinen Belehrung der Unwissenden durch die „*beati possidentes*“.

Demgegenüber betont die Bischofssynode aber auf der anderen Seite, daß sich dieses Zeugnis der Orthodoxie nicht im Monolog erschöpfen dürfe, denn „es setzt Hörer und Gemeinschaft voraus“. Zum Dialog gehören – man höre und staune – „zwei Seiten, gegenseitige Offenheit und Bereitschaft zum Verständnis“; in Aufnahme von II Kor 6,11 heißt es dann: „... nicht nur ein geöffneter Mund, sondern auch ein weites Herz“. Auf dieselbe Spannung stößt man im Anhang. Er entfaltet umständlich die Probleme der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung, stellt aber dann plötzlich fest, der Dialog mit den Nicht-Orthodoxen erfordere „keine fertigen und erstarrten Schemata, sondern ein ständiges und schöpferisches Überdenken der eigenen Tradition“. Hier ist auf einmal auch von einer „Entwicklung des orthodoxen theologischen Denkens“ die Rede, zu der die ökumenische Begegnung „einen mächtigen Anreiz“ darstelle. Sind das Anknüpfungspunkte für ein Mehr an ökumenischer Verständigung?

Natürlich ist die Bischofssynode der Ansicht, daß der Prozeß der „Wiedervereinigung“ für die Nicht-Orthodoxen ein „Prozeß der Genesung und Veränderung ihres dogmatischen Bewußtseins“ ist. Sie meint aber auch feststellen zu können, daß die *eine* Wahrheit mitunter in unterschiedlichen kulturell-sprachlichen Kontexten und auch in verschiedenen Formen ausgedrückt und verwirklicht werden kann. Das Dokument spricht sogar von einer „Vielfalt“ in der einen Tradition, allerdings nur im Blick auf deren Grenzen, die zu klären sind.

Die ROK führt eine Reihe von bilateralen theologischen Dialogen, u. a. auch mit der EKD. Deren Einschätzung schwankt zwischen grundsätzlicher Befürwortung und Skepsis im Blick auf die Ergebnisse. Gegenüber der multilateralen Ökumene und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)

zeigt die Bischofssynode jedoch, wie das 5. Kapitel zeigt, erhebliche Vorbehalte. Hier werden nur Forderungen erhoben, deren Erfüllung die Voraussetzung einer weiteren Mitarbeit im ÖRK sind. Die historische Darstellung der Ökumenischen Bewegung – insbesondere auch im Anhang – ist dabei an vielen Stellen schlicht falsch. Die Rede vom „protestantischen Ökumenismus“ wird zudem der positiven Rolle, die die Orthodoxie in der Ökumene gespielt hat, in keiner Weise gerecht. Dies alles ist Kirchenpolitik, die auf eine „radikale Reform“ des ÖRK zielt.

Neben diesen Attacken auf den ÖRK stehen nun aber im 4. Kapitel Vorschläge für eine Intensivierung des ökumenischen Miteinanders, jedenfalls auf bilateraler Ebene, die überraschen.

Die Auflistung zur Verbesserung des gegenseitigen Verständnisses umfaßt gemeinsame Forschungsprogramme und die Gründung ökumenischer Forschungszentren, regelmäßige gemeinsame Konferenzen sowie den Austausch von Dozenten und Publikationen. Mehr noch: Orthodoxe Studenten sollen an evangelischen und römisch-katholischen Ausbildungsstätten studieren, Studenten nicht-orthodoxer Konfession zum Studium an die geistlichen Schulen der ROK eingeladen werden. Beachtlich ist vor allem die Forderung, den Ergebnissen der interkonfessionellen Dialoge in der Ausbildung des Priesternachwuchses mehr Bedeutung beizumessen und in der ROK über die Ergebnisse dieser bilateralen Dialoge umfassender zu informieren. Angesichts der ökumenischen Bildung in Rußland kann dieses Plädoyer der Bischofssynode nur aufrichtig begrüßt werden.

Für das ökumenische Miteinander in Rußland selber ist das 6. Kapitel wichtig. Auch dieses ist in sich widersprüchlich. Einerseits wird an dem mißverständlichen Begriff des „kanonischen Territoriums“ festgehalten. Andererseits wird unterschieden zwischen den „traditionellen Konfessionen“, denen man sich in „brüderlicher Zusammenarbeit“ verbunden weiß und deren Existenzberechtigung auf dem russischen Territorium nicht bestritten wird, und den Sekten, die grundlegende christliche Dogmen leugnen. Daß die lutherische und die römisch-katholische Kirche zu diesen „traditionellen Konfessionen“ in Rußland gehören, hat Patriarch Aleksij II. mehrfach unterstrichen.

Erstaunlich schließlich das 7. Kapitel. Hier werden ausdrücklich „Beleidigungen gegen Nicht-Orthodoxe“ als unzulässig zurückgewiesen. Das Zeugnis der Orthodoxie dürfe nur in einer dem Zeugnis würdigen Weise abgelegt werden. Mehr noch: Zu verurteilen sind alle, „die unzutreffende Informationen verwenden, um gezielt das orthodoxe Zeugnis vor der nicht-orthodoxen Welt zu verfälschen und ganz bewußt die Kirchenleitung zu verleumden, indem sie ihr Verrat an der Orthodoxie vorwerfen“.

Spätestens hier wird der eigentliche Adressat der Ökumene-Erklärung des Moskauer Patriarchats erkennbar. Es sind die fanatischen Gegner jeden ökumenischen Engagements, wie sie vor allem in den Klöstern und unter den Neubekehrten und den jungen Bischöfen der ROK zu finden sind. Ökumene und Ökumenismus sind hier zu Schimpfworten verkommen, unter die alles fällt, was an Destabilisation, Überfremdung und Verunsicherung nach der Wende aus dem Westen über die GUS-Länder hereingebrochen ist. Die durchgängige Doppelgesichtigkeit des Moskauer Dokuments hat seinen Grund in der doppelten Frontstellung, in der sich das Moskauer Patriarchat vorfindet: Es muß und will – nicht zuletzt angesichts des europäischen Einigungsprozesses – am Miteinander in der Ökumene festhalten, kann aber die dadurch drohende Kirchenspaltung nur verhindern, wenn es die traditionelle orthodoxe Position auf das Deutlichste bekräftigt. Auf der Bischofsynode ist es gelungen, die Mehrheit im Episkopat für einen Ausbau der zwischenkirchlichen Kontakte und eine Fortführung der bilateralen Dialoge zu gewinnen. Es gelang auch, die Möglichkeit einer weiteren Mitarbeit im ÖRK zumindest noch offen zu halten. Um dies zu erreichen, konnten an der klassischen orthodoxen Ekklesiologie keine Abstriche gemacht werden. So ist ein widersprüchliches Dokument entstanden, das vom ökumenischen Pragmatismus gekennzeichnet ist und keine neuen Ansätze einer ökumenisch ausgelegten Lehre von der Kirche enthält. Die klassische orthodoxe Ekklesiologie hat kaum Möglichkeiten, theologisch und kanonisch zu erfassen, was sich außerhalb der eigenen Kirche an Kirche verwirklicht. Um hier weiterzukommen, bedarf es einer entschlossenen Weiterentwicklung der altkirchlichen Tradition. Einige wenige Stellen in der Ökumene-Erklärung scheinen anzudeuten, daß dies den Verfassern bewußt war.¹³

III. Die evangelische Position:

Eine Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit

Als die EKD-Synode im November 2000 ihre ökumenische Standortbestimmung vornahm, konnte dies als evangelische Antwort auf die römisch-katholische und orthodoxe Herausforderung verstanden werden. Dem war nicht

¹³ Vgl. zur Analyse u. a.: Johannes Oeldemann, An der Schwelle zu einem vertieften Dialog. Eine Stellungnahme zur „Ökumene-Erklärung“ der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom August 2000, in: ÖR 50, 2001, S. 178–190.

so. Die inhaltlichen Schwerpunkte der EKD-Synoden werden allerdings mehr als ein Jahr im voraus festgelegt. Schon im Frühsommer lag der erste Entwurf der Kundgebung vor. Die Veröffentlichungen der Glaubenskongregation und der Moskauer Bischofssynode unterstrichen dann freilich die Aktualität und Dringlichkeit des Themas. Letztlich trugen sie dazu bei, daß die evangelische Ökumene-Erklärung in der Diskussion der Synode erheblich an Profil gewann. Man war sich bewußt: Jetzt müssen wir im Klartext reden.

In ihrer ausschließlichen Konzentration auf die ökumenische Thematik und in ihrer Struktur ähnelt die Braunschweiger Kundgebung der Moskauer Erklärung. Wie sehen wir unsere Kirche? Wie verstehen wir unsere Beziehungen zu den anderen Kirchen? Und was ist die Vorstellung von der Einheit der Kirche, die wir favorisieren? Die Kundgebung behandelt in vier großen Kapiteln diese Fragen. Sie will damit eine ekklesiologische Positionierung der evangelischen Kirche vornehmen. Sie will das Verhältnis zu den verschiedenen Dialogpartnern bestimmen. Und sie will neue Perspektiven ökumenischen Handelns entwickeln, mit dem Ziel, die innerdeutsche Ökumene zu stärken und das evangelische Profil für die Aufgaben im neuen Europa zu schärfen.

Die Besonderheit reformatorischen Ökumene-Verständnisses wird dabei schon im Titel der Kundgebung erkennbar: „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“. „Eins in Christus“ – sollte das in einem Fragezeichen enden? Man diskutierte darüber heftig. Denn wer von der vorfindlichen kirchlichen Wirklichkeit ausgeht, wird so vollmundig nicht von Einheit sprechen wollen. Auch orthodoxes theologisches Denken würde vehement eine solche „Einheit in Christus“ bestreiten, solange im Kirchen- und Sakramentsverständnis derartig gravierende Differenzen bestehen. Die Synode hat das angedachte Fragezeichen letztlich gestrichen, weil sie streng theologisch denken wollte. Und so heißt es im 1. Kapitel programmatisch: „Wir sind schon eins in Christus, auch wenn wir noch nicht einig sind über die kirchliche Gestaltung dieser Einheit“.

Und dann heißt es im Titel: „Unterwegs zu mehr Gemeinschaft“. Hier wird Ökumene als ein Unterwegssein, ein Prozeß innerhalb eines Beziehungsgeflechtes definiert. Die Einheit ist nicht ein statisches Ziel, sondern sie ist vorgegeben in Jesus Christus und verwirklicht sich mehr und mehr in der Ausgestaltung und Vertiefung der Gemeinschaft, in die Jesus Christus die Kirchen gestellt hat. Dieses dynamische, prozeßhafte Verständnis von Ökumene unterscheidet die evangelische Stellungnahme wesentlich von dem mehr statisch-lehrhaften Charakter, der in „Dominus Jesus“ und im Moskauer Dokument vorherrscht.

Und schließlich signalisiert schon der Titel der Kundgebung, daß es für evangelisches Kirchenverständnis keine Mutterkirche mit eigentlichen und uneigentlichen Schwesterkirchen bzw. eine wahre Kirche mitten unter Abgefallenen gibt, sondern daß sich die Kirche Jesu Christi durch den Heiligen Geist auch – und zwar voll – in den anderen Kirchen verwirklicht. Die Kundgebung macht den „communio“-Begriff zum Schlüsselbegriff ihrer Ausführungen. Sie stellt sich damit bewußt in die ökumenische „communio“-Theologie.

Bei der Einbringung des Entwurfes wurden mehrfach Kürze und theologische Dürftigkeit des ersten theologisch-ekklesiologischen Kapitels kritisiert. Offenbar fällt es evangelischen Synoden noch immer leichter, zentrale Aufgaben der Kirche im Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu formulieren – was denn auch im 4. Kapitel ausführlich geschieht – als auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse im Dialog mit der theologischen Tradition und in Auseinandersetzung mit römisch-katholischen und orthodoxen Positionen das eigene Verständnis von Kirche und Kirchengemeinschaft zu entfalten. Ohne dies werden wir freilich im ökumenischen Dialog nicht vorankommen. Es ist darum zu begrüßen, daß die theologische Grundlegung im Verlauf der Diskussion an Profil gewonnen hat, auch wenn die Bezüge etwa zur Confessio Augustana nur angedeutet werden und die Leuenberger Konkordie nur kurz zitiert wird. Daß die bedeutsame Ekklesiologie-Studie, die die Leuenberger Kirchengemeinschaft unter dem Titel „Die Kirche Jesu Christi“ 1995 vorgelegt hat, nicht berücksichtigt wurde, bleibt zu bedauern.¹⁴

Unter der Überschrift „Die eine, heilige, katholische (allgemeine) und apostolische Kirche“ entfaltet also die Kundgebung im 1. Kapitel das evangelische Verständnis von Kirche und Kirchengemeinschaft. Dies geschieht nicht trinitätstheologisch, sondern christologisch: „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung des Heils in der

14 Nicht eingegangen werden konnte hier auf das Votum des Rates der EKD vom September 2001, „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (EKD-Texte Nr. 69), das freilich innerhalb der EKD und der theologischen Wissenschaft auch auf Kritik gestoßen ist, so daß Präses Manfred Kock ein Jahr später beim Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche erkennbar auf Distanz ging: Das Votum würde durchaus „selbstkritisch diskutiert“ und habe nur „sehr verkürzt“ versucht, die Beziehungen zu anderen Kirchen zu beschreiben (Kommuniqué der 3. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog – Bad Urach III – vom 7. Juni 2002). Zu bedauern bleibt auch, daß weder die Synodenkundgebung noch das Ratsvotum sich mit den ekklesiologischen Positionen der Porvoo-Erklärung auseinandersetzt, die im skandinavisch-lutherisch-anglikanischen Miteinander eine große Rolle spielt.

Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet“. Dabei macht die biblische Rede vom „Leib Christi“ (Eph 4), die herangezogen wird, zweierlei deutlich. Wie ein Körper viele Glieder hat und alle zusammen erst den Leib bilden, so ist die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes gekennzeichnet durch eine lebendige Vielfalt. Und wie ein Körper nur einen Kopf hat, so ist Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes allein das Haupt der Kirche. Ohne daß dies näher ausgeführt ist, wird hier doch deutlich, daß dieser Ansatz schwer mit der römisch-katholischen bzw. der orthodoxen Position kompatibel ist.

Wichtig für evangelisches Kirchenverständnis ist die reformatorische Unterscheidung zwischen der Kirche als Gegenstand des Glaubens – der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche einerseits – und der Kirche als sichtbarer und sozial erfahrbare Wirklichkeit. Die Kundgebung stellt selbstbewußt fest: Die evangelische Kirche *ist* Kirche Jesu Christi, in ihr verwirklicht sich – ungeachtet der Tatsache, daß sie auch als Kirche ständig auf die Gnade angewiesen ist – Kirche Jesu Christi. Denn wir erfahren in ihr Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft im Glauben untereinander.

Aber die Kundgebung stellt auch ebenso klar fest: Das gilt nicht nur für die evangelische Kirche, sondern wir erkennen Gottes Wirken auch in den anderen Kirchen, die wir darum als Kirchen ansprechen und anerkennen. Das heißt: Die eine geglaubte Kirche (Singular!) ist nach evangelischem Verständnis in unterschiedlich geprägten Kirchen (Plural!) verwirklicht und verborgen gegenwärtig. Damit wird auch der historisch nicht zu bestreitenden Tatsache Rechnung getragen, daß die Kirche Jesu Christi in ihrer Geschichte de facto immer im Plural existiert hat – angefangen von den urchristlichen Gemeinden, deren unterschiedliches theologisches Profil sich in der Einheit des Kanons sehr wohl spiegelt. Einheit in Jesus Christus und Vielfalt in der kirchlichen Wirklichkeit schließen sich also für die evangelische Ekklesiologie keineswegs aus.

Diese Vielfalt wird ja nicht nur immer wieder als schmerzliches Neben- oder gar Gegeneinander erfahren. Sie kann auch als Reichtum und wechselseitige Bereicherung erlebt und gestaltet werden. Davon kann die evangelische Kundgebung naturgemäß viel freier sprechen als die römisch-katholischen und orthodoxen Ökumene-Erklärungen. Sie erläutert dies an vielen Beispielen gelebter ökumenischer Gemeinschaft in Deutschland. „Nicht die Verschiedenheit, sondern die Trennung voneinander muß überwunden werden“, fordert die Synode darum in ihrer Erklärung.

Bei der Begründung der Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche kommt der Taufe nach evangelischem Verständnis eine zentrale Bedeutung bei. Es ist ja nicht zu übersehen, daß die Rite mit

Wasser und auf den Namen des Dreieinigen Gottes vollzogene Taufe sowohl die römisch-katholische als auch die orthodoxe Kirche in Argumentationsschwierigkeiten führt. Welche Konsequenzen für die Mitgliedschaft in der Kirche Jesu Christi hat die gültige, aber außerhalb der römisch-katholischen bzw. orthodoxen Kirche vollzogene Taufe? Für die evangelische Ekklesiologie gibt es hier keine Schwierigkeiten. Die Kundgebung sagt: „Aufgrund der Taufe auf den Dreieinigen Gott sind wir Glieder der einen Kirche“ – alle, und zwar Glieder der in den Kirchen verborgen gegenwärtigen *einen* Kirche! Bei der Definition von Kirchengemeinschaft faßt sich die Kundgebung leider auch in der Endfassung kurz und verweist auf die Leuenberger Konkordie. Im Blick auf den notwendigen und wünschenswerten Dialog mit den anderen Kirchen hätte man sich hier mehr Substanz und Ausführlichkeit gewünscht. Das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft wird als Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ beschrieben. Danach muß eine Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums gesucht werden. Und dieser Grundkonsens in zentralen Fragen des Glaubens erlaubt es dann, mit den verbleibenden Differenzen in der Weise zu leben, daß sie nicht mehr als kirchentrennend angesehen, sondern als legitime Vielfalt akzeptiert werden. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß es durchaus (noch) Differenzen gibt, die nicht als legitim bzw. hinnehmbar gelten können, weil sie mit dem, was gemeinsam ist und eint, kollidieren. Die Prüfung der Grenzen der Vielfalt und das Bemühen um eine Verbreiterung und Vertiefung des Grundkonsenses bleibt daher die zentrale Aufgabe, vor der wir in der Ökumene stehen.

Das Leuenberger Modell von Kirchengemeinschaft hat sich im Miteinander der konfessionell bestimmten reformatorischen Kirchen bewährt. Es bietet sich für ein Mehr an Gemeinschaft auch mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche an. Denn es beläßt den Kirchen, die sich auf dieses Modell einlassen, ihre Eigenständigkeit, auch ihre gewachsene Struktur und Ordnung sowie ihre spezielle Spiritualität. Es bedeutet den Verzicht auf den Versuch, Leben und Denken der Kirchen zu uniformieren und insofern auch die Fähigkeit, Unterschiede auszuhalten. Aber es erlaubt die wechselseitige Anerkennung als Teil der einen Kirche Jesu Christi. Und dies ist die Grundlage dafür, daß die Kirchen in Zukunft gemeinsam – und das heißt: glaubwürdiger und effektiver – ihren Auftrag in der Welt erfüllen. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß die römisch-katholische Kirche ebenso wie die orthodoxe weit davon entfernt ist, das Leuenberger Modell auch nur als Gesprächsgrundlage zu akzeptieren.

Nur kurz soll auf die weiteren Kapitel der Kundgebung eingegangen werden. Unter der Überschrift „Mehr Gemeinschaft unter protestantischen

Kirchen“ wird das Miteinander in der EKD und mit den evangelischen Freikirchen thematisiert sowie die Aufgabe des deutschen Protestantismus im europäischen Einigungsprozeß beschrieben. Im 3. Kapitel geht es um mehr Gemeinschaft mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Dabei wird noch einmal klar festgestellt: „Das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft als Ziel der Ökumene und die römisch-katholische Vorstellung von der Einheit der Kirche Christi als Gemeinschaft mit und unter dem Papst stehen sich noch gegenüber“. Deutlich wird auch die vaticanische Sprachregelung in Sachen „Schwesterkirchen“ als Rückschlag für die Ökumene abgelehnt. Das Kapitel gibt sich insgesamt selbstbewußter als frühere evangelische Rede im Angesicht Roms; es meldet Forderungen an und verweist auf die gesonderte Erklärung zu „Dominus Jesus“. In dieser Verlautbarung werden der Glaubenskongregation von der EKD-Synode schlicht „theologische Irrtümer“ vorgeworfen.

Bei der Beschreibung der Beziehung zur Orthodoxie werden zwar auch die bestehenden Differenzen und ein nach wie vor zu beobachtendes Bewußtsein der kulturellen und geistlichen Fremdheit angesprochen. Die Kundgebung begegnet jedoch der gegenwärtigen Identitätskrise der ROK mit Anteilnahme und dem Bemühen um Verständnis. Sie erinnert insbesondere an das Nicaenum-Konstantinopolitanum als gemeinsame Grundlage für die Fortführung der Dialoge und eine Vertiefung der Begegnungen – ganz im Sinne der Ökumene-Erklärung der Moskauer Bischofssynode. Daß der Weg zu mehr Gemeinschaft Geduld erfordert, wird freilich auch nicht verschwiegen.

Unter der Überschrift „Mehr Gemeinschaft bei Zeugnis und Dienst in der Welt“ wird im 4. Kapitel schließlich all das ausgeführt, was vom Auftrag der Kirche in der Welt notwendigerweise nach evangelischem Verständnis zu sagen ist. Denn Ökumene ist kein Selbstzweck. Die Suche nach der Einheit im Glauben dient der besseren Verkündigung des Evangeliums. Das Evangelium will in Zeugnis und Dienst vor und für die Welt verwirklicht werden. Folglich müssen an dieser Stelle die globalen sozialetischen Probleme beim Namen genannt werden, die die Kirche Jesu Christi – die alle Kirchen – heute herausfordern zum Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Man hat solche Ausführungen in „Dominus Jesus“ und in der orthodoxen Ökumene-Erklärung vermißt. Dies ist aber wohl unberechtigt. Denn die römisch-katholische Kirche hat sich immer wieder zu ihrer Weltverantwortung bekannt. Und die Bischofssynode hat diese Fragen ausführlich in dem schon genannten Sozialwort gesondert behandelt.

*

Analyse und kritischer Vergleich der drei im Jahr 2000 veröffentlichten Ökumene-Erklärungen der drei großen Kirchenfamilien sind nicht nur überaus reizvoll. Sie sind für Wissenschaft und Kirche wichtig, weil sie in unangenehmer Weise, aber in aller Wahrhaftigkeit und Klarheit die Unterschiede im Kirchenverständnis und im Verständnis von der Einheit der Kirche Jesu Christi deutlich machen. Wir wissen nun, wo wir stehen, wie wir denken und was im ökumenischen Klärungsprozeß Priorität haben muß – die Ekklesiologie nämlich. Notwendig ist jetzt, über die Positionsbeschreibungen hinaus und auf ihrer Grundlage in den offenen Dialog einzutreten, der – wie die Orthodoxen zu sagen pflegen – ein „Dialog der Wahrheit und der Liebe“ sein muß. Gefragt ist in diesem ökumenischen Dialog die Fähigkeit, sorgfältig zu lesen und zu hören und die Bereitschaft, sich auch selber in Frage stellen zu lassen und Akzeptables in der Argumentation des Partners erkennen zu wollen.

Die Zeichen für einen solchen ökumenischen Dialog stehen nicht schlecht, auch wenn er Zeit und Geduld erfordern wird. Denn für die römisch-katholische Kirche hat der Papst wiederholt und eindringlich erklärt: „Was uns eint, ist viel mehr als das, was uns trennt“. Die Bischofssynode hat ihre Erklärung mit den Worten abgeschlossen: „Wir sind bereit zum Dialog der Wahrheit und der Liebe. Unser Mund hat sich zu euch geöffnet, unser Herz ist weit geworden“. Und die Kundgebung der evangelischen Kirche stellt protestantisch-lapidar fest: „Es ist Zeit für mehr ökumenische Gemeinschaft. Wir sind nur dann evangelisch, wenn wir zugleich ökumenisch sind“.

Rudolf
Keller

Aspekte aus der Geschichte der „Lutherischen Kirche – Missouri Synode“¹

In der Abgeordnetenversammlung des Gustav-Adolf-Werks in Rothenburg ob der Tauber im September 2001 wurde von einer der Hauptgruppen ein Antrag dahingehend eingebracht, das protestantische Diasporawerk der EKD möge künftig die Projektförderung in solchen Kirchen einstellen und nicht weiterführen, die auch mit der Lutherischen Kirche – Missouri Synode in Amerika in Verbindung stehen und von dort Förderung erhalten. Eine andere Hauptgruppe stellte darauf hin den Antrag, man müsse verstärkt das theologische Gespräch mit den Kirchen suchen, die lutherisch sind und deswegen in theologischer Verbindung mit Missouri stehen. Im Zeitalter der ökumenischen Verständigung könne es nicht angehen, daß man mit der römisch-katholischen Kirche Lehrgespräche führt, aber mit lutherischen Kirchen solche blockiert. Es kam dann zu einer Entschließung im Sinne des zweiten Antrags. Aber dadurch wird doch umrissen, was sich mit diesem Namen verbindet und welche Gedanken in der Luft liegen. Im Zentrum dieser Gedanken stehen dabei die Beziehungen zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland. Die lettische Kirche hat unter Beibehaltung der Beziehungen zum LWB eine Vereinbarung mit Missouri getroffen, über die im Ausland sehr kontrovers diskutiert wird, die aber auch in der lettischen Kirche sowohl Widerspruch als auch Zuspruch findet.² Das Problem geht inzwischen auch über Lettland hinaus und stellt sich mit besonderem Nachdruck in Weißrußland, wo es zur Bildung einer eigenen Kirchengemeinschaft ge-

1 Vortrag, gehalten am 21. Januar 2002 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg.

2 So stellt es Reinhard Slenczka fest in: G2W 29, 2001, Nr. 12, S. 3f. Er nimmt darin kritisch Bezug auf den Bericht von Gerd Stricker, Lutheraner und Missouri, in: G2W 29, 2001, Nr. 10, S. 4–6.

kommen ist,³ in der Ukraine, wo die Kirche in der Tradition der „Brüder“, die sich um den früheren Superintendenten Gräfenstein in Odessa gebildet hat, und die Gemeinde der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine (DELKU) in Dnjepropetrowsk diese Kontakte pflegt, in der Evangelischen Kirche A. B. im tschechischen Schlesien und in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. In der Ukraine gibt es aber auch Amtshilfe eines Pfarrers aus der Missouri-Synode in der Gemeinde der DELKU in Luzk, die von Bischof Dr. Ratz als loyal eingestuft und positiv aufgenommen wird.

Die Missouri-Synode hatte es sich in einem Missionspapier vom 2. April 1991, nach der Wende, zur Aufgabe gemacht, lutherische Kirchen in Osteuropa zu stärken. Man entwickelte in diesem Papier in Kenntnisnahme von der Lage der lutherischen Kirchen in Mittel- und Osteuropa drei Prinzipien:

„First. The LC-MS will seek to enable the proclamation of the Gospel in its truth and purity as widely as possible by as many means available throughout the entire region.

Second. The LC-MS will seek to assist and strengthen the spiritual, theological and ecclesiastical vitality of Lutheran communities already existing in the region. It will not attempt to establish new or separate Lutheran church bodies or denominations in the regions where Lutheran church bodies already exist. Rather, it will seek, within the limits of its confessional principles and mission objectives, to enable these churches to carry on the task of evangelization and congregation building more effectively.

Third. The LC-MS will seek to provide training, materials and resources which will assist the primary objective of evangelism and also the secondary objective of strengthening the local Lutheran congregations and church bodies. It is also hoped that such support will also strengthen the subscription of these churches to the Lutheran confessions and confessional principles.“

Mit einem beachtenswerten Elan wurde die Lage in verschiedenen Regionen Osteuropas von der damaligen DDR über die Länder der früheren Habsburger Monarchie, die baltischen Republiken und das übrige Gebiet der damaligen Sowjetunion ins Auge gefaßt und an verschiedenen Stellen Lutherhäuser eingerichtet und Lehrer ans Werk geschickt, die dort ihre Arbeit aufnahmen. Am bekanntesten ist vielleicht das Lutherhaus in Almaty geworden, in dem Ausbildungsarbeit für Kasachstan begonnen wurde. Nicht unwichtig für die Hinwendung nach Osteuropa ist sicher der Umstand, daß in vielen amerikanischen Gemeinden Menschen leben, deren Wurzeln in den osteuropäischen Ländern liegen: 1959 kam eine ganze Synode mit 21 000

3 Vgl. idea Nr. 143/144/2001 vom 6. Dezember 2001, S. 7f. Im Dezember 2000 war es zur Gründung der Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche gekommen.

Slowaken in die Missouri-Synode,⁴ aber auch von Ungarn, Bessarabien, Ukraine, Rußland, um nur ein paar Beispiele zu nennen, führen Wege in die USA. Demzufolge gibt es gerade auch zur Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei sehr intensive Beziehungen, was in der Zeit von Generalbischof Pavel Uhorskai natürlich auf besseren Nährboden fiel, als es jetzt, in der Zeit von Generalbischof Dr. Július Filo der Fall ist, der im LWB in der vorderen Reihe mitarbeitet. Uhorskais Erinnerungen an die kommunistische Zeit sind 1992 im Concordia Publishing House in St. Louis unter dem Titel „Uncompromising Faith. One Man's Notes From Prison“ erschienen.

Der Martin-Luther-Bund wurde im Juni 1991 vom Direktor des Board of Missions, Allan Buckman, und einem weiteren Pastor der Missouri-Synode, Denis Kastens, besucht. Er galt als Anlaufstelle und wurde zum Zweck der Information aufgesucht. Es kam sogar zu einer förmlichen Vereinbarung, die besagte, daß man sich gegenseitig über Aktivitäten informieren wolle. Diese Vereinbarung, die vonseiten des MLB durch den damaligen Präsidenten, Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach, und mich als damaligen zweiten Pfarrer in der Zentralstelle des MLB in Abwesenheit des damaligen Generalsekretärs Dr. Peter Schellenberg getroffen wurde, ist in einer Akte verborgen, aber, soweit ich sehe, nicht umgesetzt worden und hat nicht die erhofften Früchte gezeitigt. Ausdrücklich wurde hier dankbar die Kenntnisnahme von dem eben erwähnten Missionspapier notiert und Bereitschaft zur Zusammenarbeit signalisiert. Wir stellten damals folgende Konditionen fest:

„1. Zwischenkirchliche Hilfe geschieht in offener Kooperation und Information mit den jeweiligen Kirchenleitungen. Geplante Projekte werden vor Beginn der Realisierung präzise und rechtzeitig beschrieben. Der Martin-Luther-Bund und die Missouri-Synode informieren sich darüber gegenseitig.

2. Bei gemeinsamen Projekten erhält der Partner eine genaue Beschreibung. Der Partner hat die Möglichkeit, sich zu informieren, welche weiteren Partner gegebenenfalls am Projekt beteiligt sind.

3. Bei eigenen Projekten der Missouri-Synode bittet der Martin-Luther-Bund um Information und Beratung im Hinblick auf mögliche Unterstützung.“

Zwar gab es auch danach gelegentlichen Austausch von Gedanken, aber keinen Rekurs auf dies Dokument und nach meiner Wahrnehmung nie mehr den Versuch, verbindliche Abmachungen zu treffen. Die Missouri-Synode hat ein Büro in Deutschland errichtet (in Berlin, später in Hattersheim am Main, bei Frankfurt) für die Kontakte nach Osteuropa, dessen Leiter, Rev. Robert Hartfield, mit dem MLB im Gespräch und deshalb auch auf dieser

4 E. Theodore Bachmann, Lutherische Kirchen, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, Göttingen³1992, Sp. 194–209, hier Sp. 201.

Tagung anwesend und mit einem Referat beteiligt ist. Robert Hartfield steht auch in engster Verbindung zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Professor Dr. Robert Kolb, der Lehrstuhlinhaber für Missionstheologie am Concordia Seminary in St. Louis, von Hause aus Spezialist für Kirchengeschichte der Epoche der Spätreformation, hält sich in jedem Jahr längere Zeit in Europa auf, forscht einerseits in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel über Spätreformation und bereist andererseits Seminare und Fortbildungsveranstaltungen in unseren osteuropäischen Schwesterkirchen. Ich habe mit ihm zusammen in Budapest an einem „postgradualen“ Sommerkurs als Gastdozent mitgewirkt und dabei erlebt, wie loyal und ganz fachspezifisch er dort sein kirchengeschichtliches Wissen einbrachte. (Auf der Ebene der Spätreformationsforschung und durch Begegnungen bei Arbeitsgesprächen und Symposien – auch beim Lutherforscherkongreß – stand ich seit vielen Jahren mit ihm persönlich in Verbindung.) Robert Kolb hat mit Peter Schellenberg und mir sehr offene Gespräche geführt und auch gesagt, was er mit seinem Dienstauftrag beabsichtigt. Aber er gab uns doch zu bedenken, daß es in der Missouri-Synode verschiedene Richtungen gibt und daß natürlich die Lutherische Laien-Liga (LLL) auch mit hohem Interesse innerhalb der Synode beteiligt ist. Der Lutherischen Laien-Liga ist die Evangelisation ein Zentralanliegen. Oft verbindet sich damit aber auch der Wunsch der Einbindung in eine Gemeinde, die den konfessionellen Prinzipien der Missouri-Synode entspricht. Der LLL stünden – so sagte uns Professor Kolb – dafür beachtliche Spendenmittel zur Verfügung.

Im deutschen synodalen Kontext der evangelischen Landeskirchen ist das Gespräch über „Missouri“ eigentlich sehr wenig vorgekommen, bis ein Thema aus dem Gespräch mit der Missouri-Synode auf sehr aufmerksame Resonanz stieß, das sich in dem Zuruf artikuliert: „Die sind gegen die Frauenordination!“ Tatsächlich ist in der gegenwärtigen theologischen Situation häufig das Thema Frauenordination für die Vertreter der Missouri-Synode und der ihr verbundenen Kirchen das Schibboleth der Rechtgläubigkeit.⁵ Das ist verbunden mit sehr massiven Abgrenzungen.⁶ Ich kann verste-

5 Vgl. Samuel H. Nafzger, Die dogmatische Stellung der LC-MS (Luth. Kirche – Missouri Synode) zum Dienst der Frauen in der Kirche, in: In Treue zu Schrift und Bekenntnis. Festschrift für Wolfgang Büscher. Hg. v. Jürgen Diestelmann, ohne Ort und Jahr [Braunschweig 1994], S. 142–162.

6 Die Einführung der Frauenordination in der American Lutheran Church (ALC) war es, die zum Bruch der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit dieser und infolgedessen auch mit der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) geführt hat, vgl. Historical Dictionary of Lutheranism, ed. by Günther Gassmann in cooperation with Duane H. Larson und Mark W. Oldenburg, Lanham and London 2001, p. 195 f.

hen, daß darauf besonders deutlich reagiert wird. Aber ich verstehe nicht die kolonialistische Meinung, als könne man vom Ausland aus mit dem Hinweis auf streichbare Unterstützungsgelder Meinungsbildungsprozesse in den osteuropäischen Schwesterkirchen manipulieren. Auch bei der Bundesversammlung des MLB in Bückeberg im vergangenen Oktober konnte man merken, wie emotionsbesetzt diese Thematik ist.

In Wirklichkeit jedoch ist das Thema „Frauenordination“ nur eine Facette aus den theologischen Grundfragen. Sie wird auch nur als eine Konsequenz aus der Lehre von der heiligen Schrift angesehen, wie sie in Missouri in Gestalt der Theorie der Verbalinspiration gelehrt und gegen Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft festgehalten wird. Deshalb wird als zweites Stichwort zur Bezeichnung der theologischen Position von Missouri immer wieder genannt: „Fundamentalismus“, den man ja auch in Europa und in Deutschland kennt und deshalb damit in Verbindung bringt.⁷

Hinsichtlich der gottesdienstlichen Gemeinschaft unter Christen vertritt die Missouri-Synode ein exklusives Verständnis von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Nur mit Kirchen, die sich in gleicher Weise *de iure* und *de facto* an alle Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche binden und die unbedingte Autorität und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift konstatieren, ist Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft möglich. Das bedeutet, daß die Missouri-Synode weder dem LWB angehört noch eine Zugehörigkeit zum LWB seitens der ihr verbundenen Kirchen toleriert. Sie unterhält stattdessen einen eigenen internationalen lutherischen Rat (International Lutheran Council [ILC]) mit den lutherischen Freikirchen der Welt zusammen und legt Wert darauf, daß diese lutherische Weltgemeinschaft allein die alte lutherische Tradition bewahrt habe. Dieses Prinzip wird zwar, soweit ich sehe, in der Theorie einheitlich festgehalten, aber nach meinen Beobachtungen nicht überall in gleicher Weise praktisch umgesetzt. Nicht selten haben die Nachkommen der einstigen Auswanderer mit den Kirchengemeinden der Heimat ihrer Väter und Mütter dann doch automatisch Kirchengemeinschaft. Aber offizielle Kirchenlehre ist das exklusive Verständnis von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Missourische Theologie hat also nicht nur in Amerika Bedeutung. Sie hat Wirkungen an vielen Stellen der Welt, wenn auch regional mit unterschiedlichem Gewicht. Sicher kann man sie nicht erschöpfend beschreiben, wenn man nicht die spirituelle Vitalität in vielen Gemeinden erlebt hat. Sicher ist es auch nicht richtig, die Theolo-

7 Vgl. zu diesem Problem Jobst Schöne, Die Irrlehre des Fundamentalismus im Gegensatz zum lutherischen Schriftverständnis, in: In Treue zu Schrift und Bekenntnis (wie Anm. 5), S. 171–183.

gie der Missouri-Synode nur an der Dogmatik von Pieper/Mueller zu messen, die nach dem Zweiten Weltkrieg weit verbreitet wurde.⁸

Auf Weltebene ist es nur 1966 in Australien gelungen, die beiden lutherischen Kirchen aus der Tradition der Missouri-Synode und aus der Tradition der Neuendettelsauer Missionsarbeit zu einer gemeinsamen Kirche zusammenzuführen.⁹ Was einmal zusammengehört hatte, wurde wieder geeint, wofür der ehemalige Erlanger Theologe Hermann Sasse nach seiner Auswanderung nach Australien sicher einen hohen Anteil an Verhandlungsgeschick eingebracht hat. Dies war damit verbunden, daß die beiden geeinten Teile der Kirche ihre früheren Außenbeziehungen zunächst einmal ruhen ließen. Aber auch in Australien bleiben die verschiedenen Traditionsströme bis heute prägend, wie man am Gespräch über die Ordination von Frauen in Australien ablesen und in vielen Gesprächen mit Einzelvertretern der Kirche auch an anderen Stellen bestätigt finden kann. In Brasilien gibt es Lehrgespräche zwischen den beiden lutherischen Kirchen und verschiedene gemeinsame Aktionen, etwa in der Übersetzung des Textes der Bekenntnisschriften, wie das auch in Nordamerika möglich gewesen ist. Es ist jedoch nicht abzusehen, ob in Brasilien eine weitere Annäherung möglich wird. In diesem Land sind die Abspaltungen der missourischen Gemeinden zum Teil noch in lebendiger Erinnerung der IECLB-Gemeinden. Aufgrund erheblicher finanzieller Sorgen in beiden Kirchen bekommt die Frage im lateinamerikanischen Kontext eigene Konturen und besondere Zwänge.

Das erwähnte lettische Vertragsmodell aus jüngster Vergangenheit ist – soweit ich das sehen kann – ein Novum.¹⁰ Der Vertrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands mit der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode¹¹ wurde nicht an die Bedingung gebunden, daß die Kirchengemeinschaft der lettischen Kirche mit den Kirchen aus der Gemeinschaft des LWB – hier waren besonders die deutschen und die skandinavischen Kirchen im Blick –

8 Franz Pieper, *Christliche Dogmatik*, umgearbeitet von J. T. Mueller, St. Louis/Missouri 1946.

9 Vgl. *Lutheran Churches in the World. A Handbook*, E. Theodore Bachmann and Mercia Brenne Bachmann, Minneapolis 1989, S. 251–256.

10 Vermerkt werden muß aber, daß in gleichem Sinne wechselseitig Kirchengemeinschaft erklärt wurde zwischen der LC-MS und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens (in Litauen durch einen Konsistoriumsbeschluß auf Grund vorheriger Beratungen in der Synode, bei der LC-MS durch Synodalentscheidung (vgl. Frank Erichsmeyer, *Die lutherische Kirche Litauens und die Missouri-Synode. Was sind die Folgen dieser Kirchengemeinschaft?* In: *Gustav-Adolf-Blatt* 48, 1/2002, S. 7–9).

11 Vgl. J. Junker (Hg.), *Gelieben ist, was lebt und trägt. Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands*, Groß Oesingen 2000 (= *Lutherische Beiträge*, Beiheft 2).

zuvor hätte abgebrochen oder zur Disposition gestellt werden müssen, wie Reinhard Slenczka in „Glaube in der 2. Welt“ (G2W) ausdrücklich gegen anderslautende Gerüchte festgestellt hat.¹² Diese Sicht wird sich in der Zukunft erst noch bewahrheiten oder als Illusion erweisen. In Weißrußland jedoch ist die Gemeinschaft an Kanzel und Altar zwischen der Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der ELKRAS abgebrochen, was Erzbischof Kretschmar mit großem Bedauern für viel gravierender hält, als die regionale Unabhängigkeit einer lutherischen Kirche in ihrer eigenen Republik in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten.¹³

Kaum notiert von der deutschen öffentlichen kirchlichen Meinung, aber in der Sache nicht weniger gewichtig ist die Tatsache, daß am Anfang der Verträge zwischen der Missouri-Synode und osteuropäischen Schwesterkirchen der Vertrag mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Ingermanland gestanden hat, jener lutherischen Kirche im Gebiet um St. Petersburg, die aus der engen Nachbarschaft zu Finnland (Karelien) historisch zu verstehen ist, die aber doch ihre eigenen Gemeinden im nördlichen Teil Rußlands bis weit nach Sibirien hat und betreut.¹⁴ Die finnische Evangelisch-Lutherische Kirche hat sich für diese Schwesterkirche schon vor der Wende und seither besonders intensiv eingesetzt und hat daher den Vertrag mit der Missouri-Synode sehr viel wacher wahrgenommen als wir in Deutschland. Die Vision, daß einmal in Rußland eine geeinte evangelisch-lutherische Kirche aus verschiedenen Volkszugehörigkeiten – Finnen, Deutsche, Russen usw. – entstehen könnte, wie das auch bei den Tagungen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg in früheren Jahren schon besprochen worden ist, ist dadurch natürlich in weitere Ferne gerückt.

12 Vgl. Anm. 2.

13 Der Band: Das Gute behaltet. Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, hg. v. Hans-Christian Diedrich, Gerd Stricker, Helmut Tschoerner, Erlangen 1996, mit seinen historischen und kirchenkundlichen Informationen geht auf die Aktivitäten der Missouri-Synode (und die damit verbundene Problematik) noch nicht ein, da der erste Vertrag, den die Missouri-Synode auf diesem Gebiet abgeschlossen hat, erst 1997 mit der Kirche von Ingermanland ratifiziert wurde.

14 Vgl. J. Junker und R. Arkkila (Hg.), Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, Groß Oesingen 2001 (= Lutherische Beiträge, Beiheft 4). Im Vorwort leitet der Herausgeber ein: „Nachdem 1997 die Lutheran Church – Missouri Synod (LCMS) mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Ingrien in Rußland (ELKIR) Kirchengemeinschaft aufgerichtet hatte und in der Folge auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) in Deutschland sich ebenfalls anschnickte Kontakte zu knüpfen, fand es sich, daß über diese ‚fast vergessene‘ Kirche nur unzureichende Informationen vorhanden waren ...“ (S. 5).

Ich wollte am Anfang auf die neuralgischen Probleme aufmerksam machen, will meine Ausführungen jedoch keinesfalls auf eine Behandlung der kirchenpolitisch brisanten Themen reduzieren. Mein Thema ist die historische Seite, wenn ich auch zur Verdeutlichung der Relevanz das Problemfeld zunächst aus der Sicht der Diasporaarbeit ausgeleuchtet habe. Als Kirchenhistoriker erbitte ich jetzt Ihre gesteigerte Aufmerksamkeit für die Geschichte. Ich denke, wir haben guten Anlaß, über die Geschichte der Missouri-Synode in Beziehung zur Geschichte des Luthertums in Deutschland nachzudenken. Die Arbeit des Martin-Luther-Bundes und ihr Beginn in den einzelnen Zweigvereinen des Lutherischen Gotteskastens¹⁵ ist ohne die positiven und die kritischen Bezüge zu dieser Schwesterkirche in Amerika und erst recht ohne die Bezüge zu den im Protest gegen die preußische Union sich bildenden lutherischen Freikirchen nicht denkbar.¹⁶ Aber wir wissen im allgemeinen nur noch wenig darüber.

Ich hoffe, daß die kirchenpolitischen Gegenwartsinteressen das Interesse für die wirkliche Geschichte nicht erdrücken und daß die Zeit zum Nachdenken nicht schon vorbei ist, bevor wir auch nur recht damit angefangen haben. Nun also genug der Einleitung und jetzt zur Geschichte!

Die Anfänge der Missouri-Synode

Vorgeschichte in Sachsen

Am Anfang der Missouri-Synode steht eine Auswanderung aus Deutschland. 1838 machte sich Pastor Martin Stephan (1777–1846) aus Dresden auf den Weg nach Nordamerika. Stephan war die Zentralgestalt einer antirationalistischen Erweckungsbewegung in Dresden und als solcher von hoher Bedeutung für die obersächsische Erweckungsbewegung überhaupt. Der Sachse Martin Schmidt, ein Kenner der lutherischen Auswanderungsbewegung wie

15 Vgl. Martin Schmidt, Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts, [ohne Ort und Jahr = Rothenburg und Erlangen 1953]. Eine Zusammenstellung wichtiger Literatur bietet Peter Schellenberg, Diasporawerke, in: TRE 8, 1981, S. 719–726 (Lit.).

16 Vgl. dazu: Friedrich Uhlhorn, Die deutsch=lutherische Diasporafürsorge. Geschichte des lutherischen Gotteskastens, Leipzig 1932, und Max Ahner, Der Lutherische Gotteskasten. Was man heute vom lutherischen Gotteskasten wissen muß, Leipzig [Selbstverlag des Lutherischen Gotteskastens in Sachsen] 1926.

kaum ein anderer, hat das Leben von Stephan eindrücklich beschrieben: „Der aus Stramberg bei Neutitschein im mährischen Kuhländchen gebürtige Sohn einfacher Leute war ursprünglich römisch-katholisch. Jedoch traten die Eltern zum evangelischen Glauben über. Da sie aber beide bald nach seiner Geburt starben, blieb ihr Einfluß ohne unmittelbare Wirkung. Immerhin besaß die Tatsache des Glaubenswechsels prinzipielle Bedeutung für den heranwachsenden Jungen und wurde nie vergessen. Er kam 1797 oder 1799 als Handwerksbursche, und zwar als Weber, nach Breslau. Dort fand er Verbindung mit den Pietisten. Mit ihrer finanziellen Hilfe trat er 1802 oder 1803, also über zehn Jahre älter als seine Mitschüler, in das berühmte St. Elisabethgymnasium ein, das damals von dem Vater des späteren Führers der schlesischen Widerstandsbewegung gegen die altpreußische Union, Johann Gottfried Scheibel, einem ernsten, frommen Mathematiker und Naturwissenschaftler, geleitet wurde. Wahrscheinlich lernte er damals schon diesen seinen Geistesverwandten als Schüler kennen. Mit finanzieller Unterstützung durch den pietistisch gestimmten sächsischen Kabinettsminister Peter Karl Wilhelm Grafen von Hohenthal (1754–1825) studierte er seit 1804 in Halle, von 1806 bis 1809 in Leipzig Theologie...“¹⁷. Ab 1809 war er Pastor der Gemeinde der böhmischen Exulanten an der Johanneskirche in Dresden. Er kam in die örtliche Gruppe der Deutschen Christentumsgesellschaft, die sich durch seine Aktivität jedoch bald spaltete. Der lutherisch gesinnte Teil schloß sich Stephan an, während der andere Teil sich wenig später verließ. Es war nach Lage der historischen Situation „kein Wunder, daß Martin Stephan in die geistige Führung gelangte, obwohl er das Gegenteil eines intellektuellen Typus verkörperte. Seine Klarheit und seine Tatkraft, sein Mut, Grenzen zu setzen, brachten ihn dahin. Zugleich ging von ihm, sowohl von seinen Predigten, seinen Bibelstunden als auch von seiner Persönlichkeit, eine Kraft aus, die jung und alt, hoch und niedrig in seinen Bann zog“¹⁸. Martin Schmidt sammelte prominente Zeugnisse über ihn und sein Wirken aus dieser Zeit, indem er wie immer aus einem breiten historischen und allgemein gebildeten Wissen schöpfte. Die Zeugnisse des jungen Franz Delitzsch und des Erlanger Professors Gotthilf Heinrich von Schubert stechen besonders hervor.

17 Martin Schmidt, Das Ringen um lutherische Einheit in der Erweckungsbewegung, in: Wilhelm Kahle, Gottfried Klapper, Wilhelm Maurer, Martin Schmidt, Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum, Gütersloh 1976 (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 1), S. 71–156, hier S. 75f.

18 A. a. O., S. 77, vgl. auch Kirchliches Handlexikon. In Verbindung mit einer Anzahl ev.-lutherischer Theologen herausgegeben. Begründet von Carl Meusel, Bd. 6, Leipzig 1900, S. 414.

Lutherische Mission

Das Wirken von Pastor Stephan sollte nicht ohne Folgen bleiben für die sächsischen Aktivitäten auf dem Gebiet der Missionsarbeit. Wir sahen schon die Wendung in der Christentumsgesellschaft zum lutherischen Bekenntnis. Es kam deshalb folgerichtig auch zur Lösung der Verbindung zwischen dem Dresdener Missionsverein und der Baseler Mission. Die Missionsvorschule in Grünberg bei Dresden wurde 1832 gegründet. Hier wurde Johann Gottfried Scheibel für kurze Zeit eine entscheidende Lehrkraft, es begegnen sich in dieser Aktivität also die schlesischen Altlutheraner, die sich bereits im Protest gegen die preußische Union von der Landeskirche losgesagt hatten, und die sächsischen erweckten Lutheraner, die in der lutherischen Landeskirche wirkten. 1836 kommt es zur Gründung der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft in Dresden, die 1848 nach Leipzig verlegt wurde und als Leipziger Mission dann in die Geschichte eingegangen ist.¹⁹ Das ist das Milieu, aus dem heraus Pastor Stephan aus Dresden sich 1838 entschloß, mit einer Gruppe von Gemeindegliedern und treuen Anhängern in die neue Welt nach Amerika aufzubrechen.

Stephan war, wie wir das heute nennen würden, eine hoch begabte, aber polarisierende Führungspersönlichkeit. Unmittelbar vor seinem Entschluß zur Auswanderung standen auch Auseinandersetzungen um sogenannte „nächtliche Erbauungsgesellschaften“ in Wäldern. In diesem Zusammenhang wurde Stephan verdächtigt, daß nicht alle Beziehungen zur weiblichen Jugend ganz ohne Anstoß waren. Diese Fragen wurden immer wieder einmal ventiliert. Auch seine Kritiker waren darin bestrebt, ihn zu verteidigen. Diese Verteidigung ist das eine, was man festhalten muß. Aber es kam 1837 auch zu einer Suspendierung von seinem Dresdener Amt. Der äußere Ärger, den ihm diese Auseinandersetzungen bereitet haben, hat seinen Entschluß zum Aufbruch zu neuen Ufern sicher bestärkt. In seiner eigenen Gemeinde in Dresden, für die der hoch begabte und an vielen Stellen geschäftige Kirchenpolitiker nicht viel Zeit übrig hatte, war er weit weniger beliebt, als in den Kreisen der Erweckungsbewegung und unter seinen treuen Anhängern. Eine engere Verbindung zwischen den Anhängern von Stephan und den schlesischen Altlutheranern über das gemeinsame Interesse an der lutherischen Missionsarbeit in Dresden hinaus hat es nicht gegeben. Eine Aufnahme von Kontakten zwischen den Lutheranern, die aus verschiedenen Gründen

19 Paul Fleisch, Hundert Jahre lutherischer Mission, Leipzig 1936.

vom Pfarramt suspendiert worden waren, bahnte sich nicht an. Dazu mag auch beigetragen haben, daß die von der Landeskirche sich getrennt haltenden Altlutheraner größten Wert darauf legten, daß nichts anderes als die Bekenntnisfrage ihren Protest gegen die Union begründe, so daß sie gern die Verbindung mit den Vertretern der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Sachsen, Mecklenburg und Bayern usw. pflegten.

Aus der gleichen obersächsischen Erweckungsbewegung entstand eine breite Bewegung innerhalb der lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen. Der aus Breslau im preußischen Schlesien gekommene lutherische Professor Johann Gottfried Scheibel, der nach seiner unionskritisch bedingten Ausweisung aus Preußen vorübergehend in Grünberg bei Dresden in der Missionarsausbildung gewirkt hatte, wurde zwar auf Betreiben Preußens des Landes verwiesen und fand erst in Nürnberg sein Exil, wo er 1843 starb, aber die von ihm vertretene lutherische Richtung war aus der Missionsarbeit nicht mehr zu verweisen und prägte bald auch das kirchliche Leben in Sachsen. In der Arbeit dieser lutherischen Mission bildete sich ein Kulminationspunkt der Begegnungen von Vertretern aus den verschiedenen Landeskirchen. Auch Wilhelm Löhe aus dem fränkischen Teil des damals noch jungen Königreichs Bayern wandte sich von der Baseler Mission ab und der Evangelisch-Lutherischen Mission in Dresden zu und konnte die Missionsarbeit der ganzen Landeskirche auf diesen Pfad lenken. Löhe selbst dachte nicht entfernt daran, ein eigenes bayerisches Missionswerk zu gründen, sondern er partizipierte an der Evangelisch-Lutherischen Mission, in der über die Grenzen von Landeskirchen hinweg gemeinsam lutherische Mission unter den Heiden getrieben wurde. Es sollte bekanntlich bis 1896 dauern, bis die Neuendtelsauer ihre eigene 1886 begonnene Neuguinea-Mission konstituierten, die dann auch auf andere Gebiete ausgeweitet wurde und 1972 aus der Rechtsform der freien „Gesellschaft für Mission“ in die Rechtsform des landeskirchlichen Missionswerks Bayern überführt worden ist.

Lutheraner in Deutschland und Amerika

Wir müssen den nun folgenden Weg der Lutheraner in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts auf zwei Kontinenten nachzeichnen. In Deutschland brachte die Frage des Bekenntnisses im missionarischen Einsatz und Wirken die Lutheraner über die Grenzen der verschiedenen Landeskirchen hinweg zusammen. Auch die im Protest gegen die Union des preußischen Königs erfolgte Trennung von der Landeskirche als Verfassungsform verdunkelte nicht die feste Einheit im lutherischen Bekenntnis. Sie alle kamen aus den

Traditionen der Erweckungsbewegung und hatten den Weg in eine bewußt lutherische Kirche gefunden, für die sie sich von da an einsetzten.

Ihnen gemeinsam begegneten die Hilferufe aus Nordamerika vonseiten der deutschen Auswanderer. Um diese aber hören und aufnehmen zu können, müssen wir zunächst die amerikanische Linie der weiteren Geschichte nachzeichnen.

1838 war Martin Stephan mit einer Gruppe von 700 Anhängern nach seiner Auswanderung aus dem „Babel der Landeskirche“ nach St. Louis in Nordamerika an den Missourifluß und in den so genannten Staat im mittleren Westen der USA gekommen. Er ließ sich zum Bischof seiner neuen Exulantengemeinde ernennen. Er übte dieses Amt sehr autoritär aus und verlangte unbedingten Gehorsam. Er erlaubte sich aber auf der anderen Seite persönlich Abwege auf unerlaubtem Gebiet. Bereits 1839 wurde er wegen angeblicher, aber nicht erwiesener Übertretung des Sechsten Gebots exkommuniziert und aus diesem Land verwiesen. Im Staat Illinois hat er dann noch eine Gemeinde geleitet und starb am 21. Februar 1846.²⁰ Die Führung unter Stephans Anhängern in St. Louis übernahm nun der ebenfalls aus der obersächsischen Erweckung stammende und mit der Gruppe um Stephan ins Land gekommene C. F. W. Walther (1811–1887), der als der Vater der Missouri-Synode gilt und zu seinem 100. Todestag 1987 eine Gedenkschrift mit dem programmatischen Titel: „C. F. W. Walther: The American Luther“²¹ erhielt. Zusammen mit dem aus Verden an der Aller stammenden Friedrich Wyneken (1810–1876), der durch seinen Notruf nach Deutschland bekannt geworden ist und damit die Arbeit des deutschen erweckten Luthertums für die nordamerikanischen Auswanderer angestoßen hat, gründete er 1847 die Missouri-Synode.²²

Für die Auswandererfürsorge in Nordamerika hatte Wyneken Wilhelm Löhe in Neuendettelsau und Ludwig Adolf Petri in Hannover durch seinen Besuch im Jahr 1842 gewinnen können, die darauf hin auf gemeinsamen und verschiedenen Wegen ans Werk gingen und durch diese Diasporaarbeit zu den Vätern des Martin-Luther-Bundes geworden sind. Löhe hatte den fränkischen Auswanderern die Verbindung mit den sächsischen Auswanderern nahegelegt. Seine Leute – seit 1845 sich in Kolonien organisierend – trugen also zunächst mit zur Gründung der Missouri-Synode bei. Die Orte,

20 Kirchliches Handlexikon (wie Anm. 18), Bd. 6, S. 414.

21 Mankato 1987. Vgl. Gottfried Herrmann, Zum Gedenken an Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811–1877), den Begründer der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode, in: Lutherische Theologie und Kirche 11, 1987, S. 105–124.

22 Lutheran Churches in the World (wie Anm. 9), S. 605–608.

die sie gründeten, tragen bis heute bezeichnende Namen wie „Frankenmuth“ und „Frankenhilf“. Die Kontakte aus Franken zu diesen Orten der Auswanderer sind auch in unserer Zeit noch lebendig. Die Gründung des bis heute bestehenden Seminars in Fort Wayne war Löhe ebenfalls ein besonderes Anliegen. So wollte er aus den bestehenden Gemeinden heraus Mission auch unter den Heiden, in diesem Fall unter den Indianern, treiben, was aber über Anfänge und Enttäuschungen nicht hinausgekommen ist. Das alles ist ein weites Feld für sich, das hier nicht zu unserem Thema gehört. Löhe gewährte von seinem Dorfpfarramt in Neuendettelsau mit seinen damals nur wenig mehr als 500 Seelen nicht nur geistlichen Beistand durch fürbittendes Geleit. Er begann auch mit der Ausbildung von jungen Männern als Nothelfern für den Dienst in den Gemeinden Nordamerikas. 1842 reisten Georg Burger und Adam Ernst als erste nach Columbus zur damaligen Ohio-Synode. Löhe hatte nicht daran gedacht, daß die von ihm und seinem Freund Friedrich Bauer ausgebildeten „Nothelfer“ zu Pfarrern ordiniert würden, aber er stellte es den amerikanischen Freunden frei, wie die von ihm ausgebildeten Sendboten in Amerika eingesetzt würden. In diesem Rahmen sind sie dann in Amerika ordiniert worden. Löhe und sein Freundeskreis gründeten für diesen Bedarf einen Traktatverein und produzierten lutherische Traktate zum Versand an die verstreut lebenden deutschen Auswanderer in Nordamerika. Für den gottesdienstlichen Bedarf in Nordamerika schrieb er seine Agende. Für diesen Zweck gab er Predigtbücher und Gebetbücher heraus, die natürlich auch in Deutschland Verbreitung fanden. Was Löhe für die Nordamerikaarbeit mit der Ausbildung von Sendboten begann, ist sicher auch eine Wurzel für die spätere Missionsanstalt und das heutige Missionswerk in Neuendettelsau, aber es war ganz deutlich nicht auf die territoriale Landeskirche hin gedacht und konzipiert. Deshalb war es auch kein Schwesterunternehmen zu dem in Leipzig und schon gar nicht ein Konkurrenzbetrieb, sondern in Zusammenarbeit mit den konfessionellen Lutheranern seiner Zeit aus den verschiedenen Teilen Deutschlands ein Instrument der geistlichen Fürsorge für die lutherischen Auswanderer in der Diaspora Nordamerikas, was sich dann – nach Löhes Tod – 1878 auf Australien und 1897 auch auf Brasilien ausweiten sollte.

Wilhelm Löhe brauchte natürlich Freunde und opferbereite Gemeinden, die ihn in dieser Aufgabe unterstützten und ihm auch immer wieder junge Menschen zuführten, die bereit waren, sich ausbilden und senden zu lassen. Als Organ für diese Informationen gab er von 1843 bis 1868 die „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nord-Amerika“ heraus, die in Nördlingen bei Beck gedruckt und verlegt wurden. Über Löhes Arbeit und seine gesamte Missionstheologie informiert auf sorgfältigster Basis das Buch von Christian

Weber.²³ Aber ich will jetzt nicht nur über diese an sich bekannten Zusammenhänge aus Neuendettelsauer Sicht berichten, sondern die Gesamtbeziehungen aus Deutschland zur Missouri-Synode fest im Blick behalten.

Auch Pastor Johannes Andreas August Grabau (1804–1879) aus Erfurt war in seinem Protest gegen die preußische Union in Arrest gesetzt worden und deshalb mit ungefähr 1000 Anhängern 1839 nach Nordamerika ausgewandert. Seine Geschichte ist für sich genommen genauso hoch interessant, würde uns aber an dieser Stelle zu lange festhalten. Er wirkte fast 40 Jahre unter den Ausgewanderten, die er 1845 zur „Synod of the Lutheran Church Emigrated from Prussia“ formierte, als Pastor in Buffalo, New York. Man nannte sie daher später auch die Buffalo-Synode.²⁴ Es kam zu Auseinandersetzungen unter den verschiedenen Charakterköpfen in Amerika, bei denen die Fragen nach „Kirche und Amt“ im Vordergrund standen. Da Pastor Grabau angeblich zu sehr hierarchisch dachte, ist die Gründung der Missouri-Synode 1847 eine erste trennende Reaktion vonseiten der aus Sachsen gekommenen Einwanderer. Was in Amerika geschah, wurde von Deutschland aus aufmerksam begleitet. Wilhelm Löhes Buch „Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter“ (1848/49) und dessen Neuauflage „Kirche und Amt. Neue Aphorismen“ von 1851 sind ein Beitrag zu diesem Streit und bestätigen gegen Grabau, daß das Amt zwar eine göttliche Berufung hat, aber doch nichts tun kann ohne den – wie Löhe das nennt – „Syllogismus der Gemeinde“. Er stand in dieser Phase fest an der Seite der lutherischen Partei von St. Louis, wenn ihm dort von Neuendettelsau aus auch manches „amerikanisierend“ und „demokratisierend“ vorkam. Löhes theologische Argumentation fand auf amerikanischem Boden freilich noch andere Nebentöne. Man beachte, daß die Reaktion gegen die eben geschilderten Erlebnisse mit „Bischof“ Stephan in den ersten Jahren dem Gemeindeprinzip – einer eher kongregationalistisch zu nennenden Linie – die Tore geöffnet hatte. Die amerikanische staatliche Verfassung auf dem Hintergrund der Erfahrung der aus England um ihres Glaubens willen vertriebenen Quäker verbot es dem Staat, eine Staatskirche zu gründen oder das Volk in Glaubensdingen zu bevormunden, was den lutherischen Einwanderern in ihrer erfahrungsgeladenen Überzeugung nur aus der Seele sprach. Die Jahre der Zusammenarbeit zwischen Löhe und Petri in Deutschland und Walther und Wyneken in Amerika nach der Gründung der Missouri-Synode sind voll von gegen-

23 Christian Weber, *Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft*, Gütersloh 1996 (= *Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten* 17).

24 *Kirchliches Handlexikon* (wie Anm. 18), Bd. 3, 1891, S. 48.

seitiger Anteilnahme und Information hinüber und herüber. Aber diese Phase sollte nur bis 1853 dauern. Löhe war die Einheit im Bekenntnis dabei viel wichtiger als die völlige Übereinstimmung in Verwaltungsfragen. Er ver kämpfte sich nicht in Strukturfragen über die Kirchenverfassung. Man kann Löhe nicht zum Verfechter eines „Gemeindeprinzips“ erklären, wie Gerhard Schoenauer das in seinem Buch „Kirche lebt vor Ort“²⁵ getan hat. Das wußten schon die amerikanischen Partner, die sein Amtsverständnis immer noch als romanisierend empfanden. Eine Verständigung darüber gelang nicht mehr, obwohl Wyneken und Walther im Jahr 1851 Löhe in Neuendettelsau besucht hatten. Ein „Anathem“ aus Amerika wurde 1853 über Löhe verhängt und verletzte ihn tief. Am 4. August 1853 schreibt er einen Abschiedsbrief mit schwarzem Trauerrand.²⁶ Seine Freunde trennten sich. Einige blieben bei Missouri, andere lösten sich von der Missouri-Synode und zogen nach Iowa um, nannten dann auch ihre 1854 neu gegründete Synode „Iowa-Synode“. Ein neues Seminar nach dem Ende der Zusammenarbeit mit Fort Wayne richteten sie in Dubuque ein und nannten es „Wartburg-Seminar“. In der deutschen und internationalen Theologiegeschichte ist später am Anfang des 20. Jahrhunderts der Katechismusforscher Johann Michael Reu vielleicht der bekannteste unter den Theologen vom Wartburg-Seminar geworden. Zu dem 1853 in Amerika ausgetragenen Streit über die Lehre von Kirche und Amt, der zum Anathema geführt hatte, kam ein Streit über Löhes angeblichen Chiliasmus im Jahr 1857. C. F. W. Walther warf Löhe eine abweichende Lehre von den letzten Dingen vor und hielt es deshalb für nötig, sich noch eindeutiger von Neuendettelsau zu trennen. Löhe klagt von da an immer wieder, daß er nichts mehr aus Amerika hörte. 1854 ist in Neuendettelsau das Gründungsjahr des Diakonissenhauses, so daß Löhe auch allen Anlaß hatte, sich diesen neuen Aufgaben zuzuwenden. Sein Gegenüber in Amerika ab 1854 ist die neue Iowa-Synode und seine Schüler und Freunde, die sich in ihr organisiert haben. In der Missouri-Synode wird die Erinnerung an Löhe wachgehalten, aber immer noch mit dem Vorbehalt sauberer Abgrenzung von seinen angeblichen Lehrabweichungen in der Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen.

25 Gerhard Schoenauer, *Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation*, Stuttgart 1990 (= Calwer Theologische Monographien C 16). Vgl. meine Rezension zu diesem Buch in: ThLZ 117, 1992, Sp. 774–778.

26 Wilhelm Löhe, *Gesammelte Werke*, hg. im Auftrag der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V. von Klaus Ganzert, Bd. 2, Neuendettelsau 1985, S. 205 f.

Rückwirkungen auf Deutschland

In den „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nord-Amerika“ war nicht nur von nordamerikanischen Ereignissen zu lesen, sondern auch von deutschen Vorgängen in Nassau und Baden. 1851 machte Löhe eine große Rundreise, beteiligte sich an der Ordination eines Pfarrers für eine lutherische Gemeinde im Nassauischen. Nach Köln sandte Löhe seinen Freund Johannes Rüger, der aber dort sehr jung in völliger Armut gestorben ist. Pfarrer Friedrich Brunn in Steeden an der Lahn stand in enger Verbindung zu Karl Graul, dem Direktor der Evangelisch-Lutherischen Mission, die von Dresden nach Leipzig übersiedelt war. 1846 war Pfarrer Brunn aus seiner Landeskirche ausgetreten und sammelte in Nassau Lutheraner um sich. Brunn schloß sich zunächst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen an, die er 1846 beim Dresdener Missionsfest kennengelernt hatte. Karl Graul war es gewesen, der ihn in Verbindung mit Löhe gebracht hatte. Außer der Gemeinde Steeden entstand in Nassau auch die Gemeinde Gemünden im Westerwald, als deren erster Pfarrer Johannes Fronmüller aus Fürth, Löhes Neffe, berufen wurde. Die Familie des Bergrats Focke in Düsseldorf, mit der Löhe nicht nur in regem Briefwechsel stand, sondern deren Kinder er auch in Neuendettelsau konfirmierte, wurde zum Beginn einer Gemeinde dort, die aber zunächst von Pastor Wermelskirch aus Erfurt betreut werden mußte.²⁷

1851 kam Baden dazu. Pfarrer Carl Eichhorn in Nußloch, der Schwiegersohn von Löhes Verleger Samuel Gottlieb Liesching in Stuttgart, trat aus der badischen Union aus und in die lutherische Kirche ein. Löhe begleitet diese Entstehung der badischen lutherischen Kirche in seinen Briefen auf das Engste und ermutigt Eichhorn auf diesem Weg in die Freiheit der Kirche, wie er schrieb. Ich kann das alles nur andeuten. An jedem Ort spielte sich eine spannende Geschichte ab.²⁸ Die Mehrzahl dieser genannten Gemeinden gehören heute zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Meistens haben sie im Lauf der Geschichte vergessen oder verdrängt, wie eng sie mit Löhe in Neuendettelsau verbunden waren, wie umgekehrt Löhes Erben in seinem Ort nichts mehr wissen von diesen über die bayerischen Grenzen hinausgehenden Aktivitäten ihres Gründervaters.

27 Vgl. dazu: Rudolf Keller, Wilhelm Löhe im Spiegel seiner Briefe. Zum Abschluß der Ausgabe von Löhes Gesammelten Werken, in: ZBKG 56, 1987, S. 261–283, bes. S. 271–278: „Löhes Haltung zu den lutherischen Freikirchen“.

28 Rudolf Keller, Wilhelm Löhe und Carl Eichhorn. Ein unbekannter Brief aus dem Jahr 1851, in: ZBKG 58, 1989, S. 199–208.

Warum gehört dies zu unserem Thema?

Als C. F. W. Walther 1860 – acht Jahre nach 1852 – zu seinem nächsten Besuch nach Deutschland kam, stand er wieder vor der Aufgabe, für Pastoren- und Lehrernachwuchs aus Deutschland zu sorgen. Der Weg nach Neundettelsau war nicht mehr möglich. So fuhr er zu Pfarrer Brunn nach Steeden. Dort gelang es ihm, ihn für diese Aufgabe zu gewinnen. Brunn konnte 1861 in seinem Dorf Steeden mit sieben Schülern ein Proseminar beginnen, das die Vorbereitung und Aussendung von Zöglingen für die Predigerseminare in St. Louis und Fort Wayne zum Zweck hatte. Brunn hat diese Aufgabe erst übernommen, nachdem er sich „von seiner völligen Übereinstimmung mit der Lehrstellung der Missourisynode überzeugt hatte“²⁹. Das hatte aber zur Folge, daß er sich wegen Lehrdifferenzen auch 1865 von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen trennte, mit der Löhe in enger Verbindung stand. Als es 1871 dann in Sachsen unter ehemaligen Leipziger Missionaren zu einer Trennung von der Landeskirche und zur Bildung einer Freikirche kam und im gleichen Jahr auch in Bayern eine sehr kleine Schar sich von der Landeskirche trennte, und Brunn sich zu diesen beiden Separationen bekannte, zerbrach sein Band mit der Leipziger Mission, die einst von seinem Freund und Mentor Karl Graul – gestorben 1864 als frisch habilitierter Erlanger Professor für Missionswissenschaft – geleitet worden war. Diese Lage im Jahr 1871 war die Geburtsstunde der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen und anderen Staaten, die von da an der deutsche Partner der amerikanischen Missouri-Synode werden sollte, zu der sich nun auch Pfarrer Brunn und seine Freunde in Nassau zählten.³⁰

Neben den sonstigen freien lutherischen Kirchen, die sich in Deutschland im Protest gegen die Unionen gebildet hatten, vertraten die Vertreter dieser eng mit der Missouri-Synode verbundenen Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen und anderen Staaten ein streng exklusives Luthertum. An eine Zusammenarbeit auf dem Gebiet von Mission und Diasporaarbeit, wie die Breslauer Altlutheraner das bis zum Ende des zweiten Weltkriegs praktiziert haben, war nicht mehr zu denken. Aber die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten stand auch zu den Freikirchen in

29 Volker Stolle, *Wer seine Hand an den Pflug legt. Die missionarische Wirksamkeit der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Groß Oesingen 1992 (= Bleckmarer Missionsschriften 12 und Oberurseler Hefte, Ergänzungsband 2), S. 63.

30 Vgl. Gottfried Herrmann, *Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985.

strengem Protest als – nach der Selbsteinschätzung – einzige treulutherische Bastion. Selbst Werner Elert, der aus der altlutherischen Kirche als deren Seminardirektor in Breslau an die Universität Erlangen berufen worden war, wurde als Irrlehrer angegriffen. Viele andere Fronten wurden sichtbar und hörbar hoch gehalten.

Nachdem die Kriegsverluste das Gesicht Deutschlands gründlich verändert hatten und die größte der freien lutherischen Kirchen, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, in Schlesien und Pommern fast drei Viertel ihrer Gesamtseelenzahl verloren hatte, war nach dem Ende des Kriegs die Frage nach dem weiteren Weg gestellt. Die Missouri-Synode aus Amerika zeigte sich hilfsbereit, und half nicht nur durch Carepakete, sondern auch durch die Gründung der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel bei Frankfurt und durch vieles andere mehr. Das hatte auch Rückwirkungen auf die Theologie. Die altlutherische Kirche vereinbarte 1947 mit der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen und anderen Staaten in „Einigungssätzen“ eine Basis für engste Zusammenarbeit, die in ihrem Zentrum über die Bestätigung der lutherischen Bekenntnisschriften hinaus eine strenge Verbalinspirationslehre und exklusive Kirchengemeinschaft verbindlich machten. Es war für einige freikirchliche Lutheraner damals ein echtes Problem, daß damit eine Bekenntnisgrundlage definiert worden war, die über das die lutherischen Kirchen der Welt verbindende Konkordienbuch hinaus ging.³¹ Aber gewöhnlich wird das alles als eine geradlinige Entwicklung im Gegenüber zum deutschen Landeskirchentum beschrieben. Der Weg der freien lutherischen Kirchen in Deutschland führte dann 1972 zur völligen Verschmelzung aller ehemals eigenständigen Kirchen in der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK).

Nur auf dem Gebiet der früheren DDR haben sich die Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (aus sächsischer Tradition) diesem Zusammenschluß ferngehalten, weil ihnen auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche nicht streng genug ist. Diese theologische Position kann man literarisch am schnellsten fassen, wenn man Gottfried Wachlers Frontalangriff gegen Hermann Sasse in Sachen der Lehre von der Heiligen Schrift liest. Sasse, der im Protest gegen die Eingliederung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in die Evangelische Kirche in Deutschland aus seiner Landeskirche in Erlangen austrat und Glied der altlutherischen Ge-

31 Diesen Aspekt übergibt Werner Klän, Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland. Ein ökumenisches Modell im Kleinen, in: Lutherische Kirche in der Welt 37, 1990, S. 205–228.

meinde in Frankfurt am Main geworden war, war 1949 nach Australien ausgewandert, wo er sich intensiven Studien über die Lehre von der Heiligen Schrift gewidmet hat, die nach seinem Tod unter dem bekannten Titel „Sacra Scriptura“ 1981 von seinem Freund Friedrich Wilhelm Hopf herausgegeben wurden.³² Wachler hielt es für nötig, ein ganzes Buch dagegen zu setzen, das 1984 in Uppsala erschien: „Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zu Hermann Sasse“³³. Wachler bewegt sich aber mit seiner Position heute weniger in der Nähe der Missouri-Synode, als vielmehr in Übereinstimmung der wesentlich strengeren Wisconsin-Synode, die ihrerseits die Verbindung zur Missouri-Synode aus Gründen fehlender Strenge in den Bekenntnisfragen abgebrochen hat.³⁴

Wer sich an die Geschichte des Martin-Luther-Bundes auch nur ein wenig erinnert, hat hier unter anderen auch Namen gehört, welche die Geschichte des Diasporawerks lutherischer Kirchen mitgeprägt haben. Dr. Gottfried Werner, der erste hauptamtliche Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes in der Zeit der Einrichtung der Erlanger Zentralstelle vor und nach 1935, war altlutherischer Pfarrer und eng mit Professor Sasse befreundet.³⁵ Immer wieder kamen auch Studenten aus der SELK und der Missouri-Synode und den ihnen verbundenen Kirchen, etwa aus Australien, nach Erlangen zum Studium und haben in der Gemeinschaft des Theologenheims gelebt und gearbeitet.

Ein weiterer Verbindungsstrang aus Deutschland zur Missouri-Synode im 19. Jahrhundert ist jüngst mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erforscht worden. Reinhart Müller, der oft hier bei diesen Tagungen anwesend war, hat ein Buch vorgelegt unter dem Titel: „Die vergessenen Söhne Hermannsburgs in Nordamerika“³⁶. Von 1865 an, also kurz nach dem Tod von Louis Harms, wurden durch seinen Bruder Theodor Harms auch in Hermannsburg ausgebildete Missionare nach Nordamerika in die Missouri-Syn-

32 Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.

33 Vgl. Hans-Siegfried Huß, „Was heißt lutherisch?“ – Zum Gedenken an Hermann Sasse, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 42, 1995, S. 71–92.

34 *Lutheran Churches in the World* (wie Anm. 9), S. 609f.

35 Vgl. seinen Rückblick: Gottfried Werner, Friedrich Ulmer – Vater des Martin-Luther-Bundes und seiner Werke, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 32, 1985, S. 188–202.

36 Reinhart Müller, *Die vergessenen Söhne Hermannsburgs in Nordamerika. Vom Dienst Hermannsbürger Pastoren und ihrer Frauen an deutschen Auswanderern in Nordamerika 1864–1912*, Hermannsburg 1998 (= Jubiläums-Sonderband in der Reihe *Quellen und Texte zur Geschichte der Hermannsbürger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerks in Niedersachsen* Bd. 7).

ode gesandt. Das ist die gleiche Zeit, in der Friedrich Brunn sein Proseminar in Steeden begann. Die Lücke für die Requirierung geeigneter kirchlicher Mitarbeiter für Nord-Amerika, die durch den Bruch mit Neuendettelsau entstanden war, wurde auch durch Hermannsburg geschlossen. 44 Hermannsburger gingen insgesamt in die Missouri-Synode.

Die Beziehungen zur SELK

Wir würden unser Thema m. E. verfehlen, wenn wir die Beschreibung der Missouri-Synode in einer Identifikation mit der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche auf deutschem Gebiet aufgehen ließen. Sicherlich, im 1952 gegründeten „Internationalen Lutherischen Rat“ sind dies heute die Partner, die gemeinsam mit rund 25 anderen Schwesterkirchen in der Welt dem Lutherischen Weltbund fernstehen. Aber die rund 2,5 Millionen starke Missouri-Synode unter ihrem im Juli 2001 neu gewählten Präsidenten Gerald Kieschnik ist doch eine Größe sui generis. Man darf beide (LC-MS und SELK) nicht zu eng aneinander rücken. In den großen Aktivitäten in Osteuropa ist die Missouri-Synode eigene Wege mit amerikanischem Zuschnitt und amerikanisch gemusterten Strategien gegangen. Im Bereich der weltweiten Hilfe (Lutheran World Relief) ist Missouri mit anderen lutherischen Kirchen durchaus in Verbindung und ebenso offen für andere aufgabenorientierte Gruppierungen.

Die SELK in Deutschland sah das Geschehen aus ihrer Perspektive und hatte zu eigenen Initiativen in Osteuropa weder die Mittel noch zunächst Möglichkeiten und konnte – das zeigt auch das schon erwähnte Reise-Protokoll, das Buckman von seiner Reise 1991 angelegt hat – auch nicht viel mitreden. Erst seit der Amtszeit von Bischof Dr. Diethard Roth (seit 1996) hat sich die SELK verstärkt in Osteuropa eingebracht. So war er auch beteiligt an der Einführung von Bischof Zwicky in Weißrußland. In diese Kirche hat ein Vertreter der SELK kürzlich 50 000,- DM gebracht. Da hat sich etwas gewandelt. Aber ob es gelingt, langfristig solche Anstrengungen zu erbringen, bleibt abzuwarten. 50 000,- DM – das bedeutet ja, daß von jedem Glied der SELK mehr als eine DM allein für Weißrußland gegeben wurde, wenn man diesen Betrag einmal einfach auf die Seelenzahl der Kirche umlegt. Und die traditionellen Aufgaben bleiben ja auch alle weiter bestehen.

Andererseits müssen wir uns im klaren sein, daß die Bemerkungen, die ich von der Fragestellung der Verbindung mit der Missouri-Synode her über die SELK gemacht habe, keineswegs eine gültige und umfassende Dar-

stellung der SELK sein können.³⁷ Das war nicht das mir von der Tagungsleitung gestellte Thema. Die Beziehung zwischen dem Martin-Luther-Bund und dem heutigen Diasporawerk der SELK genauer zu durchleuchten und kirchenhistorisch zu untersuchen, wäre eine ganz eigene interessante Aufgabe.³⁸ Die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden zwischen den lutherischen Landeskirchen mit dem LWB und der SELK anzureißen, wäre ebenfalls interessant.³⁹ Das alles kann jedoch an dieser Stelle nicht geleistet werden.

Landeskirchlicher Konfessionalismus

Auf der anderen Seite müßte man natürlich auch viel klarer die Linien der Geschichte im deutschen lutherischen konfessionellen Lager der Landeskirchen, also in den Gebieten, in denen Löhne in Franken, Rudelbach in Sachsen, Petri in Hannover⁴⁰ und die vielen anderen gewirkt haben, bis in die Gegenwart nachziehen.⁴¹ Die lutherischen Konferenzen sind größtenteils eingeschlafen. Die Segeberger Tagung in der Traditionslinie der norddeutschen Epiphaniakonferenz gibt es noch, aber natürlich kann man auch fragen, ob sie noch das gleiche Anliegen verfolgt, wie es die Väter gewollt haben. Man müßte das Thema in allen betroffenen Einzelterritorien beleuchten. Man müßte den Zusammenschlüssen in der Allgemeinen Lutherischen Konferenz von 1868 bis zur Gründung der VELKD 1948 nachgehen, aber das alles kann hier nicht geleistet werden.

37 Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland. Ein Leitfadens durch die Gemeinden, 2. (erweiterte) Auflage, Groß Oesingen 2000, Konrad Uecker (Hg.), Kirche auf festem Glaubensgrund. Fast alles über die SELK, Groß Oesingen 21995, und Werner Klän, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, in: TRE 31, 2000, S. 103–105 (Lit.).

38 Nach meiner Kenntnis der Lage ist diese Aufgabe bis jetzt noch nicht zufriedenstellend aufgrund der Archivalien erfüllt, obwohl es verschiedene kurze Verlautbarungen zur Sache gibt.

39 Sie steht in Kirchengemeinschaft mit den Gliedkirchen der VELKD, und der Martin-Luther-Bund in Baden ist Mitglied des Martin-Luther-Bundes.

40 Thomas Jan Kück, Ludwig Adolf Petri (1803–1875). Kirchenpolitiker und Theologe, Göttingen 1997 (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 35).

41 Vgl. etwa die verschiedenen Beiträge in dem Sammelband: Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1991 (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 13).

Ich habe das für Bayern getan in meinem Beitrag zum „Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern“ mit der Studie über den Zeitraum von 1803 bis 1870.⁴² Hatte in Bayern die konfessionelle Linie die breiteste Wirkung erreicht, weil Löhes Kampf um das lutherische Bekenntnis ohne nennenswerte Separation verlaufen war und so die ganze Landeskirche dank der Hilfe von Adolf von Harleß prägen konnte, so ist das heute auch Geschichte geworden. Noch ist vieles aus dem lutherischen Erbe in Franken sehr lebendig, aber eher in den Gemeinden als in den Amtsstuben der Vordenker. Soeben ist der vierte Band der vierten Auflage des Handwörterbuchs „Religion in Geschichte und Gegenwart“ erschienen. Friedrich Wilhelm Graf schreibt den knappen Artikel über „Konfessionalismus“. Ich gebe eine Leseprobe: „Unter dem Einfluß von Romantik, Erweckungsbewegung, Restauration und frühem polit. Konservatismus setzten diese Theologen des Neuluthertums dem als seicht, liberal-bourgeois und relativistisch erlittenen ‚Zeitgeist‘ ein starkes lutherisches Identitätspathos entgegen. Dazu konstruierten sie ein hist. invariantes Wesen des Luthertums, erfanden konfessionsspezifische Ursprungsmythen und Traditionen, behaupteten eine unbedingte Geltung der Bekenntnisschriften des 16. Jh. und suchten eine der Verbalinspiration oder pneumatischen Hermeneutik verpflichtete antikrit. Schriftauslegung und durch bekenntnisbezogene Dogmatik eine transsubjektiv gültige Kirchenlehre durchzusetzen“⁴³. Im Jahrhundert der ökumenischen Bewegung hätten die konfessionalistischen Feindbilder dann an Plausibilität verloren. Der Unterton dieses nach meiner Einschätzung nicht historisch-deskriptiven, sondern dogmatisch wertenden Artikels ist die Kritik des intellektuell Überlegenen, der sich mockiert. Wie ganz anders las sich da Kurt Dietrich Schmidt in seinem Grundriß der Kirchengeschichte, der der Erweckungsbewegung bescheinigt, daß sie es war, die die Frage der Heilsgewißheit wieder in den Vordergrund gerückt habe.⁴⁴ Und diese Frage hat ja die Vertreter des Konfessionalismus nie losgelassen.

Ich reiße dies Feld hier natürlich nur an und kann auch das nicht wirklich ausführen. Mir liegt aber daran, deutlich zu machen, daß und wie sehr sich die theologische Landschaft in den lutherischen Landeskirchen in den letz-

42 Rudolf Keller, Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870), in: Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern, Bd. 2: 1800–2000, hg. v. Gerhard Müller, Horst Weigelt und Wolfgang Zorn, St. Ottilien 2000, S. 31–68.

43 Friedrich Wilhelm Graf, Art. Konfessionalismus, in: RGG IV, 42001, Sp. 1548–1550, hier 1549.

44 Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 1967, S. 459.

ten Jahrzehnten gewandelt hat. Was würden die Väter des Martin-Luther-Bundes dazu sagen? Wie gehen wir damit um in Theorie und sonntäglicher wie werktäglicher Praxis?

Theologische Arbeit der Missouri-Synode

Da ich den Auftrag habe, Aspekte aus der Geschichte der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode darzustellen, so möchte ich noch eigens unterstreichen, daß ihre theologische Arbeit auch von einer beachtenswerten Kraft sein kann.

Es ist immer wieder betont worden, daß etwa das Buch von Robert Preuß „Postreformation Lutheranism“ seinesgleichen in deutscher Sprache suche. Es ist ein eindrucksvoller Versuch, diese wenig bekannte Epoche zu erschließen. Daß er natürlich von seinen Prämissen aus die genannte Epoche befragt, wird niemanden wundern. Die Theologen, die in der Konkordienformel abgelehnt worden sind, werden hier über Gebühr marginalisiert. Plötzlich liest man über den reformierten Theologen Andreas Hyperius wegen seiner Bedeutung für die Hermeneutik. Matthias Flacius, der Hermeneutiker unter den Schülern Luthers und Melanchthons, hingegen kann von ihm übergangen werden, weil sich dadurch bessere historische Aussagen zur eigenen Anschauung von der Verbalinspiration zusammenstellen lassen.

Auch in der Lutherforschung sind die Theologen aus der Missouri-Synode präsent. Ich nannte schon Robert Kolb, der sehr beachtliche Forschungsergebnisse vorgelegt hat und in der Forschung Ansehen genießt.

Auch auf liturgischem Gebiet wurden beachtenswerte Leistungen vorgelegt. Ich erinnere nur an den Namen von Arthur Piepkorn.

Insgesamt wird man überhaupt zur Kenntnis zu nehmen haben, daß die Missouri-Synode zahlenmäßig das größte Erziehungssystem unter allen protestantischen Kirchen in den USA unterhält.⁴⁵

1989 stellte Theodore Bachmann in dem Handbuch „Lutheran Churches in the World“⁴⁶ fest, daß für die Missouri-Synode die traditionelle Emphase auf dem Evangelium von Jesus Christus, wie es in den göttlichen autoritativen Schriften gelehrt und in den historischen lutherischen Bekenntnissen bekannt wird, neu zum Ziel geworden sei. In den zurückliegenden fünf Jahren vor

45 Darauf weist besonders Günther Gaßmann in seinem Artikel „Lutherische Kirchen“, in: TRE 21, 1991, S. 599–616, hier S. 608, hin.

46 Wie Anm. 9, S. 608.

1989 seien 400 neue Gemeinden gegründet worden. Vorangegangen war der innerkirchliche Prozeß, der mit dem Auszug vieler Professoren aus St. Louis unter dem Stichwort „Seminex“ (Seminary in Exil) 1974 bekannt geworden war, gefördert von denen, die in der LC-MS die bis 1981 bestehende Kirchengemeinschaft mit der American Lutheran Church (ALC) bejaht hatten und eine Öffnung zum Lutherischen Weltbund nicht ablehnten. Ungefähr 100 000 Glieder der Kirche in ca. 200 Gemeinden haben in diesem Zusammenhang 1976 die Gemeinschaft der LC-MS verlassen.⁴⁷ Sie haben sich in der 1988 in den LWB aufgenommenen Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) wieder gefunden und bilden zusammen mit der früheren ALC und der Lutheran Church in America (LCA) mit nunmehr insgesamt 5,2 Millionen Mitgliedern die zweitgrößte lutherische Kirche der Welt.⁴⁸ Nichtsdestoweniger begann ab 1981 mit der Präsidentschaft von Dr. Ralph Bohlmann ein neues Erstarren der alten Prinzipien in der Missouri-Synode. Bachmann konstatiert, daß die Beziehungen von Missouri zu anderen Lutheranern eine Sache von Außenseitern bleibe.⁴⁹ Aus der Binnensicht der Missouri-Synode ist im Internationalen Lutherischen Rat die weltweite lutherische Kirche in enger Gemeinschaft gemeinsam tätig.

Der LWB berichtete in den Informationen 11/2001, im Jahr 2000 habe die Missouri-Synode den stärksten Mitgliederschwund seit 1988 verzeichnet mit immerhin 28 342 Mitgliedern weniger als im Vorjahr. Wir sehen, daß es da ein Auf und Ab gibt.

Kürzlich läutete bei mir das Telefon. Ein junger Mann, der deutschen Sprache nicht mächtig, wollte mich sprechen. Er kam als Theologiestudent aus Amerika. Während seines Besuchs bei Verwandten seiner Frau in Kornthal-Münchingen bereiste er den Isenheimer Altar in Colmar, die Lutherstätten in Wittenberg und Eisenach und fragte nun mich nach einer Möglichkeit,

47 Lutheran Churches in the World (wie Anm. 9), S. 607.

48 Lutheran Churches in the World (wie Anm. 9), S. 588–591.

49 Im Zusammenhang mit dem „Gebet für Amerika“ am 23. 9. 2001, einem ökumenischen Gottesdienst in New York nach dem schrecklichen Terroranschlag vom 11. September 2001, gab es heftige Kritik aus der Pfarrerschaft der Missouri-Synode an ihrem neu gewählten Präsidenten, der dem zuständigen Distriktspräses die Mitwirkung an jenem ökumenischen Gottesdienst der Nation erlaubt hatte. Der Präsident selber habe bei einem Treffen von Vertretern der LC-MS und der der Evangelical Lutheran Church of America (ELCA) am 19. September 2001 an einem „Unionsgottesdienst“ mitgewirkt. Die Kritiker sahen darin eine falsche ökumenische Praxis und beantragten ein Verfahren gegen den Präsidenten, das dann aber mit Hilfe formalrechtlicher Argumente abgewendet wurde (Lutherische Kirche 33, 2002, Heft 2, S. 8).

wo er bestimmte Bücher von Werner Elert erwerben könne. Er hatte sich mit dieser Frage an einen deutschen Pfarrer gewendet und war deshalb zu meiner Telefonnummer gekommen. Er kam dann und fragte mich nach Einzelheiten lutherischer Theologie im 16. Jahrhundert aus. Ja, er wußte zu erzählen, in der Missouri-Synode dürfe man bestimmte Grundaussagen nicht in Frage stellen, aber er wollte doch mehr wissen. Und er wußte aus dem geistig-geistlichen Repertoire lutherischer Theologie sehr viel und überraschend gut Bescheid, wie ich das bei deutschen Studierenden nur selten erlebe. Das gibt es also auch in der Missouri-Synode.

Ich bin selbst noch nie in Amerika gewesen, habe also weder die Gemeinden der Missouri-Synode noch andere lutherische Kirchen dort besucht. Ich kann daher nicht aus eigener Anschauung berichten. Ich denke aber doch, wir dürfen die Missouri-Synode nicht beschreiben, ohne auch auf die geistliche Kraft ihrer Gemeinden hinzuweisen. Das müssen wir in unser Gespräch mit Vertretern der Missouri-Synode und in unser Nachdenken über die Motive des missionarischen Einsatzes in Osteuropa auch einbeziehen, wie es ja auch Bachmann in seinem Handbuch tut.

Rainer
Stahl

Lutherische Kirchen in Nordamerika

Einige Zusatzinformationen

Die Einwanderergemeinden organisierten sich im 19. Jahrhundert weitgehend in Synoden, die entweder der nationalen Herkunft oder der regionalen Zuordnung entsprachen. So gab es in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts z. B. die Swedish Augustana Synod (1860), die Norwegian/Danish Conference (1870), die Norwegian/Danish Augustana Synod (1870) und The Norwegian Synod (1853), aber auch die Ohio Synod (1818), die Buffalo Synod (1845) und die Iowa Synod (1854). Außerdem waren schon die Missouri Synod (1847) (LC-MS)¹ und die Wisconsin Synod (1850) (WELS)² entstanden. Diese Aufzählung macht deutlich, dass die deutschen Einwanderer und ihre Nachkommen in allen nicht speziell national gekennzeichneten Synoden zu suchen sind. Die slowakischen Einwanderer und deren Nachkommen z. B. sind zum einen in die Missouri Synod eingetreten und bilden zum anderen eine gesonderte Synode innerhalb der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), die 1988 gegründet wurde.³ Neben der Wisconsin Synod gibt es noch die Evangelical Lutheran Synod (1918) und als Abspaltung der WELS die Church of the Lutheran Confession (1960).⁴

1 Zu den Lehrgrundsätzen vgl. die Selbstdarstellung von S. H. Nafzger, *An Introduction to The Lutheran Church—Missouri Synod*, St. Louis 1994.

2 Zu den Grundaussagen der Lehre dieser Kirche vgl. *This We Believe. A Statement of Belief of the Wisconsin Evangelical Lutheran Synod*, Milwaukee 1999.

3 Vgl. grundlegend M. W. Oldenburg, Art. „North America, Lutheran Churches“, in: G. Gassmann (Hg.), *Historical Dictionary of Lutheranism*, Lanham, Maryland, London 2001, S. 244–246.

4 Vgl. den Anhang in folgender wichtigen Veröffentlichung: J. F. Brug, E. C. Fredrich II, A. W. Schuetze, *WELS and Other Lutherans: Lutheran Church Bodies in the USA*, Milwaukee 1995, S. 102f.

Wie Rudolf Keller schildert, ergab sich der entscheidende Einschnitt in der Geschichte der Missouri Synod mit der Auseinandersetzung um ihre Concordia Hochschule in St. Louis, dessen Präsident, John Tietjen, 1974 entlassen wurde. Damit im Zusammenhang verließen damals fast alle Studenten und Fakultätsmitglieder und sogar 100 000 Gemeindeglieder die Synode und bildeten die Association of Evangelical Lutheran Churches (AELC). Der entscheidende Grund für die Gemeindeglieder, ihre Heimatkirche zu verlassen, war ihre Kritik am ungerechten Umgang mit Gemeinde- und Kirchengliedern, die in der eigenen Kirche Kritik üben. Sie wollten mit ihrem Auszug zum Ausdruck bringen, dass sie nicht in einer Kirche verbleiben können, die nach ihrer Meinung die Gerechtigkeit bei Lehrauseinandersetzungen vergesse. Diese AELC hat dann 1988 zusammen mit der früheren The Lutheran Church in America (LCA) und The American Lutheran Church (ALC) die ELCA geformt.⁵

In der Darstellung von Seiten der Wisconsin Synod liest sich diese Krise folgendermaßen: „Darin zeigt sich, dass die LC-MS solcher los wurde, die die volle Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel in Frage stellten. Der ‚Exodus‘ war das entscheidende Ereignis, durch das die Hochschule wieder in die richtige Richtung gewendet wurde. Die Krise an der St. Louis Hochschule machte deutlich, dass die LC-MS willens ist, auch weiterhin an einem wohl begründeten Bild der Schrift und ihrer angemessenen Deutung festzuhalten.“⁶ Samuel H. Nafzger, wichtiger Theologe der Missouri Synod, stellt das genannte Ereignis in denselben Zusammenhang: „Die LC-MS hat nach einer Dekade der Gewissensprüfung und Auseinandersetzung ihre geschichtlich gewachsene Bekenntnishaltung zur Lehre von der Heiligen Schrift als inspiriertem und irrtumslosem Wort Gottes zurückgewonnen. Diese Dekade folgte zu Beginn der siebziger Jahre auf den Auszug der meisten Fakultätsmitglieder und Studenten aus der Concordia Hochschule in St. Louis und von etwas mehr als 100 000 Gemeindegliedern aus der Synode (die ihrerseits die Association of Evangelical Lutheran Churches bildeten).“⁷ Aus beiden Voten geht übereinstimmend hervor, dass das wesentliche „Schibboleth“ innerhalb der Missouri Synod und gegenüber ande-

5 Vgl. M. W. Oldenburg, Art. „Lutheran Church-Missouri Synod“, in: G. Gassmann (wie Anm. 3), S. 195 f, bes. S. 196. Das entscheidende Ereignis wird hier in das Jahr 1972 eingeordnet. Ich folge aber der Darstellung von Seiten der Wisconsin Synod, wo das Jahr 1974 angegeben wird.

6 A. W. Schuetze, WELS and the Missouri Synod, in: J. F. Brug, E. C. Fredrich II, A. W. Schuetze (wie Anm. 4), S. 22 (Übersetzung: R. S.).

7 S. H. Nafzger (wie Anm. 1), S. 6 (Übersetzung: R. S.).

ren lutherischen Kirchen das Verständnis des Wesens der Bibel und die daraus zu ziehenden Konsequenzen darstellt.

Heute kann folgender statistischer Überblick über die wichtigsten lutherischen Kirchen in Nordamerika skizziert werden:

<i>Kirche</i>	<i>Kirchenglieder</i>
Evangelical Lutheran Church in America (www.elca.org)	5.125.919
Lutheran Church-Missouri Synod (www.lcms.org)	2.540.045
Wisconsin Evangelical Lutheran Synod (www.wels.net)	411.295
The Evangelical Lutheran Church in Canada (www.elcic.ca)	196.165
Lutheran Church – Canada (www.lutheranchurch-canada.ca)	79.852
Association of Free Lutheran Congregations (www.aflc.org)	32.659
Evangelical Lutheran Synod	24.000
The Church of the Lutheran Brethren of America (www.clba.org)	12.815
Church of the Lutheran Confession	8.768
Apostolic Lutheran Church of America	7.707
 <i>Auslandskirchen der baltischen lutherischen Kirchen:</i>	
Estonian Evangelical Lutheran Church Abroad (Canada) (www.eelk.ee/EELCabroad.html)	12.000
Latvian Evangelical Lutheran Church (USA und Canada) (www.latvianlutheranchurch.com)	18.000
Lithuanian Evangelical Lutheran Church in Diaspora (USA)	5.000 ⁸

8 Für diese Auswahl stütze ich mich auf diejenigen Zahlen, die von J. F. Brug, E. C. Fredrich II, A. W. Schuetze (wie Anm. 4), Anhang 2, S. 104, von S. H. Nafzger (wie Anm. 1), S. 3, von M. W. Oldenburg (wie Anm. 3) sowie im Anhang bei G. Gassmann (wie Anm. 3), S. 370, gegeben werden. Außerdem sind aktuelle Informationen aus den Internetdarstellungen der Kirchen einbezogen worden.

Werner
Klän

Zur Osteuropa-Politik der SELK

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) ist in letzter Zeit heftigen Angriffen im Blick auf ihr kirchliches und humanitäres Engagement in Ost- und Ostmitteleuropa und dem Baltikum, besonders im Blick auf die dortigen lutherischen Kirchen, ausgesetzt gewesen. Diese Angriffe nahmen ihren Ausgang von der Teilnahme des Bischofs der SELK, Dr. Diethardt Roth, an der Gründungssynode der Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche¹ (WELK) im Dezember 2000 und der Einführung ihres ersten Bischofs, Leonid Zwicky, im März 2001.

So hat Gerd Stricker wiederholt, nicht zuletzt im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2002, behauptet, dass die SELK in „Aktivitäten [...] der Missouri-Synode [...] involviert“ sei, die darauf gerichtet seien, „deutsche Gemeinden bzw. Gemeinden deutscher Prägung von der ELKRAS abzuwerben“²; dabei scheut er sich nicht zu suggerieren, dass die „erfreulichen finanziellen Perspektiven (Missouri-Synode)“ dabei neben konservativen Grundhaltungen „eine Versuchung oder gar eine Alternative“ darstellten.

Es ist hier allerdings nicht der Ort, die verschieden kirchenpolitischen Strategien bezüglich der kirchlichen Landschaft Ost- und Ostmitteleuropas sowie des Baltikums, wie sie im Bereich der nordamerikanischen Schwesterkirchen³ der SELK, der Lutherischen Kirche – Missouri Synode (Lu-

1 Hier wird derjenige Name dieser Kirche verwendet, mit dem sie in Weißrussland staatlich registriert ist. Anfangs nannte sich diese Kirche aber noch Unabhängige Weißrussische Evangelisch-Lutherische Kirche (UWELK).

2 Gerd Stricker, Volk und Nation – Konfession und Religion. Historische und aktuelle Aspekte, in: Lutherische Kirche in der Welt, JMLB 49, 2002, 259–291, bes. 283–286; dort auch weitere Literatur; hier 285.

3 Der Begriff „Schwesterkirchen der SELK“ wird im folgenden für lutherische Kirchen benutzt, die im Sinn von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in Kirchengemeinschaft mit der SELK stehen; lutherische Kirchen, mit denen Verbindung unterhalb der Ebene von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht, werden im folgenden als „Partnerkirchen“ bezeichnet.

theran Church – Missouri Synod, LC-MS) und der Lutherischen Kirche – Kanada (Lutheran Church – Canada, LCC) vorhanden sind, darzustellen oder zu verteidigen. Sie sind jedenfalls auch für Partner aus der SELK kaum als einheitlich und in sich konsistent – auch hinsichtlich ihrer finanziellen Implikationen – wahrzunehmen.

Im folgenden soll es vielmehr darum gehen, das kirchliche und humanitäre Engagement der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche auf dem Hintergrund ihres Selbstverständnisses als konfessionell gebundener Kirche lutherischen Bekenntnisses, die sich gleichwohl zu ökumenischem Einsatz verpflichtet weiß, darzustellen. Dabei sind auch Beziehungen, Vereinbarungen und Regelungen mit Partnerkirchen, v. a. in Ostmitteleuropa und im Baltikum, in den Blick zu nehmen, die in der Debatte der letzten beiden Jahre nicht zur Kenntnis genommen wurden.

Konfessionelle Bestimmtheit und ökumenische Verpflichtung

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche und ihre Vorgängerkirchen stammen sämtlich aus einem erwecklichen Aufbruch im 19. Jahrhundert, der bei ihren Protagonisten und Trägerschichten alsbald eine konfessionelle Kehre erhielt. Die Mütter und Väter dieses Kirchentyps⁴ wandten sich zunächst gegen die Einführung staatlich sanktionierter Unionen zwischen lutherischen und reformierten Kirchen in den neu arrondierten Flächenstaaten nach dem Wiener Kongress (v. a. Preußen, Baden, Nassau). Später bildeten sich lutherische Bekenntniskirchen im Raum nominell lutherischer Landeskirchen (Hamburg, Sachsen); hier lag der Grund in der faktischen Aufweichung des Bekenntnisstandes. Eine dritte Spielart ging auf die Veränderung von Rechtsstrukturen zurück (Kurfürstentum, Hessen-Darmstadt, Hannover). Allen drei Arten konfessionell lutherischer Kirchenbildungen ist gemeinsam, dass ihre Vordenker und die sie tragenden Gemeinden die alleinige Geltung des lutherischen Bekenntnisses in kirchlicher Verbindlichkeit durch die meist staatlich verordneten Veränderungen beeinträchtigt sahen.

Eine bewusste religiöse Individuation, verbunden mit gewissenmäßiger Emanzipation von staat(skirch)licher Bevormundung ist für die Leitgestalten

4 Werner Klän, „Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)“, in: EKL³, Bd. 4, 201 f; Ders., „Altlutheraner“, in: RGG⁴, Bd. 1, 379–381.

am Beginn dieser Entwicklungen durchgängig nachweisbar.⁵ Hier nahmen mündige Christen, nicht länger von staatskirchlichen Organen bevormundet, die Verantwortung für ihren Glauben und ihre Kirche auf sich; sie waren bereit, dafür die Folgen von Diskriminierung und wirtschaftlichem Ruin oder den Verlust von Heimat und die Herausforderung ungewisser Zukunft zu tragen. Dabei beanspruchten sie rechtliche Freiräume, die für freie Gesellschaften konstitutiv sind. Diese – bei betont konservativem Grundanliegen – durchaus modernen Formen der gewissenmäßigen Emanzipation gehören unabdingbar zu dem Erbe, das die SELK aus dem vorigen Jahrhundert übernommen hat. Und hier liegt sicher auch eine Wurzel für das Pathos, mit dem die SELK dafür eintritt, dass Kirchen und Gemeinden, gleich in welchem Kontext, selbständig über den Weg ihrer Kirche bestimmen können.

Es kann freilich nicht gelegnet werden, dass dieses Grundmuster in der Geschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder zu einer Überbetonung des konfessionellen Profils, ja auch zu einer konfessionalistischen Verengung des ekklesiologischen Ansatzes und einem gewissen Verlust gesamtkirchlichen Bewusstseins, bis hin zu einem zeitweiligen Neben- und Gegeneinander der lutherischen Bekenntniskirchen selbst, geführt hat. Gleichwohl wurde diese Phase überwunden durch einen „ökumenischen Lernprozess“ im Kleinen, der schließlich die Gründung der SELK als Zusammenschluss lutherischer Bekenntniskirchen unterschiedlicher Herkunft, Prägung und Verfassung ermöglichte.⁶ Ihre Verfassung („Grundordnung“) aus dem Jahr 1972 integriert die unterschiedlichen Ausprägungen, vor allem im Bereich der Kirchenverfassung, zu einer neuen Einheit.

Als bewusst auf dem Boden der Hl. Schrift und dem Bekenntnis der lutherischen Reformation in Gestalt des Konkordienbuchs von 1580 als deren zutreffende und darum verbindliche Auslegung gegründete, also in diesem Sinn „konkordienlutherische“ Kirche stellt sie sich der inneren Verpflichtung, das konfessionelle Erbe, das ja kein anderes sein kann als das biblisch bezeugte Evangelium, in Lehre und Leben zu bewahren, in Verkündigung und kirchlichen Vollzügen zu bewähren und notfalls auch gegen Verkürzungen und Entstellungen zu bewehren.

5 Werner Klän, Lebenslauf und verwandte Gattungen als Quellen freikirchlicher Geschichtsschreibung, in: LuThK 18, 1994, 50–71.

6 Werner Klän, Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland – Ein ökumenisches Modell im Kleinen, in: Lutherische Kirche in der Welt, JMLB 27, 1990, 205–228.

Dieses Erbe hat sie auch sensibel sein lassen für andere Weisen kirchlicher Zusammenschlüsse und Vereinbarungen, bei denen aus ihrer Sicht die Gefahr drohte, dass das Erbe der lutherischen Reformation nicht in hinreichender Klarheit und kirchlicher Verbindlichkeit zur Geltung komme. Aus diesem Grund haben die Vorgängerkirchen der SELK⁷ in der Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) – bei allen Unterschieden zwischen den Unionen des 19. und den neuen Kirchbauplänen des 20. Jahrhunderts, die ihnen durchaus nicht verborgen waren – die Bildung einer „Unionskirche“ gesehen und erkannten darin „die Aufrichtung kirchlicher Gemeinschaft ohne Übereinstimmung im Glauben und in der Lehre“⁸. Bei aller Ablehnung dieses Modells kirchlicher Einheit, das in der Folge auch zum schmerzlichen Zerbruch der Kirchengemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen (der sog. „Altlutheraner“) mit den lutherischen Landeskirchen führte, enthält selbst dieses Dokument den bemerkenswerten Satz: „Des Gemeinsamen [sc. mit anderen Kirchen] sind sie [sc. die lutherischen ‚Freikirchen‘] sich wohl bewusst und wollen dem auch weiterhin in der Begegnung der Kirchen Rechnung tragen.“⁹

Im Vorfeld der Leuenberger Konkordie bekräftigten die drei unmittelbaren Vorgängerkirchen der SELK diese Positionen im Blick auf die laufenden Abendmahlsgespräche. Demnach „trennt [...] das lutherische Abendmahlbekenntnis von allen, die vom Sakrament des Altars anders lehren, als das Wort Gottes lehrt.“ Damit ist Kirchengemeinschaft im Sinn von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft von Kirche zu Kirche mit der römisch-katholischen Kirche, den reformierten, aber auch den Unionskirchen aus dem 19. Jahrhundert und zum Großteil auch mit den lutherischen Landeskirchen, insofern sie „die Verwerfung falscher Lehre“ nicht üben, ausgeschlossen.¹⁰

7 Unterzeichnerkirchen waren die Evangelisch-lutherischen Kirche im früheren Altpreußen, die Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten, die Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche in Hessen und Niedersachsen und die Evangelisch-lutherische Kirche in Baden. Vgl.: Die Evangelisch-lutherischen Freikirchen und die Entscheidungen von Eisenach im Juli 1948, 31. 10. 1948, in: Manfred Roensch/Werner Klän, Quellen zur Entstehung und Geschichte Selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland (= EHS Reihe XXIII, Bd. 299), Nr. 167, 543–548.

8 Manfred Roensch/Werner Klän, a. a. O., 545.

9 Manfred Roensch/Werner Klän, a. a. O., 546.

10 Erklärung der Kirchenleitungen Freier Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland zur Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft (1969), unterzeichnet vom Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen (altluth.) Kirche, dem Synodalrat der Evangelisch-lutherischen Freikirche und der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Selbst diese schroff anmutende Feststellung erfolgt nicht ohne selbstkritische Besinnung, denn „dieses Zeugnis nötigt uns selbst in allen Gemeinden und Familien zu aufrichtiger Selbstprüfung“¹¹.

Vor diesem Hintergrund ist in der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu lesen:

„Artikel II: Kirchengemeinschaft

(1) Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche pflegt Kirchengemeinschaft mit allen Kirchen, die Lehre und Handeln in gleicher Weise an die Heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis binden.

(2) Sie verwirft die der heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnissen widersprechenden Lehren und ihre Duldung sowie jede Union, die gegen Schrift und Bekenntnis verstößt.

(3) Sie weiß sich darin einig mit der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten.“

Konsequent hat die SELK auch das Modell der Leuenberger Konkordie als ein untunliches Mittel zur Überwindung der Lehrgegensätze zwischen dem lutherischen und dem reformierten Erbe des 16. Jahrhunderts angesehen und folgerichtig abgelehnt.¹²

Die Bestimmung ihrer Grundordnung zur Frage der Kirchengemeinschaft (Art. 2, s. o.) ist jedoch so zu lesen, dass die SELK darauf „achtet [...], dass Unterschiede, die zwischen ihr und den andern christlichen Gruppen und Kirchen über das Verständnis des Abendmahls und seine kirchliche Einbindung bestehen, nicht unter Gesichtspunkten, die vielleicht menschlich gewichtig, aber von der Einsetzung Christi her nicht zu rechtfertigen sind, überspielt werden, sondern in gemeinsamem Ringen vom Wort Christi her überwunden werden“¹³. Nur so ist zu verstehen, dass Kirchengemeinschaft als „Ausdruck vorhandener Lehrübereinstimmung in Verkündigung und Sakramentsspendung“ bestimmt wird.¹⁴

Daher liegen die Maximen ihrer „kirchlichen Außenpolitik“ sicher nicht im mainstream einer Kirchenpolitik, die – wie etwa die der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) – vom Modell der Leuenberger Konkordie geleitet wird. Dies wird in der Stellungnahme des Bischofs der SELK zum Beitrag des Rates der EKD über „Kirchengemeinschaft nach evangelischem

11 A. a. O., 4.

12 Lutherische Kirche. Kirchenblatt der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche 5, 1974, 14–18.

13 Abendmahlsgemeinschaft im Kontext der Ekklesiologie, angenommen vom Allgemeinen Pfarrkonvent in Hofgeismar am 10. 6. 1989.

14 Ökumenische Verantwortung. Handreichung der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, ²1992.

Verständnis“¹⁵ hinreichend deutlich. Bischof Dr. Roth identifiziert die dort niedergelegten Grundsätze, „Kirchengemeinschaft zu definieren und zu instrumentalisieren, [als] faktisch auf eine flächendeckende Unionisierung der Landschaft des landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland hinauslaufen[d]. Die Rede von der bleibenden konfessionellen Bestimmtheit der Landeskirchen ändert daran faktisch nichts. Die SELK ist überzeugt, dass das wahrhaft katholische, orthodoxe und evangelische Erbe der lutherischen Reformation in dem genannten Dokument – auch ökumenisch – nicht mehr so zur Geltung gebracht werden kann, dass noch deutlich wird: Dieses Erbe ist für die Kirche verbindlich. Darum sehen wir für uns keine andere Möglichkeit, als weiterhin die Wege einer lutherischen Bekenntniskirche zu gehen, um das Erbe der lutherischen Reformation in kirchlicher Verbindlichkeit nach Kräften angemessen zu bewahren: Damit kommen wir unserer Verpflichtung nach, mit diesem Erbe der Einheit der Christenheit zu dienen.“¹⁶

So steht die SELK – und dies darf, will man ihrem Selbstverständnis gerecht werden, keineswegs übersehen werden – nach ihrer Grundordnung „in der Einheit der heiligen christlichen und apostolischen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes rein gepredigt und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden. Sie bezeugt Jesus Christus als den alleinigen Herrn der Kirche und verkündigt ihn als Heiland der Welt“ (Grundordnung I,1). Diese Ortsbestimmung der eigenen Existenz im Raum der einen Christenheit ist für die SELK von grundlegender Bedeutung, da sie den ökumenischen Ansatz und Anspruch, die dem lutherischen Bekenntnis eignen, für die eigene Existenz verpflichtend übernimmt.¹⁷

Dies kommt u. a. in der heutigen kirchlichen Landschaft so zur Gestaltung, dass sie mit Schwesterkirchen vergleichbarer Bekenntnisstellung auf europäischer und weltweiter Ebene enger kooperiert, wie dies in der „European Lutheran Conference“ und im „International Lutheran Council“ der Fall ist. Auf Initiative der SELK hat das ILC beschlossen, in verbindliche Kontakte mit dem LWB zu treten; erste Kontaktgespräche auf der Ebene der Exekutivkomitees haben bereits stattgefunden; demnach sollte die „Koordi-

15 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD Texte 69), 2001.

16 Bischof Dr. Roth, Stellungnahme zu dem Dokument „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD Texte 69, 2001).

17 Werner Klän, Die Verantwortung der Kirche in der Ökumene, in: OUH 24, 1987, 5–17.

nation, Kommunikation und theologische Diskussion [...] gefördert werden, um die Beziehungen von ILC und LWB zu verbessern“.¹⁸ Zudem ist die SELK gastweise als Mitglied im Theologischen Ausschuss und im Ökumenischen Studienausschuss der VELKD vertreten. Im deutschen Kontext wird diese Verpflichtung überdies dadurch wahrgenommen, dass die SELK Vollmitglied der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“ (ACK) ist – ihr Bischof ist zudem seit 2001 einer der stellvertretenden Vorsitzenden der ACK – und im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) mitarbeitet. Zudem ist sie Mitglied der Deutschen Bibelgesellschaft und arbeitet im Diakonischen Werk der EKD mit. Das Diasporawerk in der SELK – Gotteskasten – e.V. steht in Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund.

Ausdruck ihrer ökumenischen Verpflichtung bei konfessioneller Bindung ist auch die – ablehnende – Stellungnahme der SELK zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“, die am 31. 10. 1999 in Augsburg unterzeichnet wurden.¹⁹ Bis in die Einzelheiten ihrer Argumentation mit Blick auf die genannten Dokumente²⁰ findet sich die SELK an dieser Stelle in der Gesellschaft von 143 Professorinnen und Professoren der Evangelischen Theologie aus dem deutschsprachigen Raum.²¹ Auch hier war es der SELK nicht um konfessionalistische Rechthaberei zu tun, sondern darum, „auf verbleibende Unterschiede und zu klärende grundlegende Sachverhalte [...] aufmerksam [zu] machen“. Zugleich gab sie „der Hoffnung Ausdruck, dass die grundlegenden biblischen Aussagen über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in allen Kirchen Mittelpunkt des theologischen Denkens und kirchlichen Handelns werden und bleiben.“²²

18 ILC und LWB treffen sich erstmals seit 1988, SELK Informationen Nr. 269, 7f.

19 Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan, Texte aus der VELKD 87/1999.

20 Stellungnahme der Theologischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-Katholische Kirche – Lutherischer Weltbund); Bericht über die Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“; Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Stellungnahme zur „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche“ samt „Anhang“, 23. 9. 1999.

21 Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur geplanten Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre, 1999.

22 Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Stellungnahme zur „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche“ samt „Anhang“, 23. 9. 1999.

Obwohl sie nicht Mitgliedskirche der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ist, hat ihre Kirchenleitung die Charta Oecumenica in einen breiten Diskussionsprozess eingespeist, der die Möglichkeit einer Rezeption dieses Dokuments ausloten soll. Der Ökumenereferent der SELK hat dazu ausgeführt: „Die Charta Oecumenica eröffnet mit den Grundsätzen der Gewissensfreiheit, der Menschenwürde, nicht zuletzt auch mit den (Selbst-) Verpflichtungen zu ökumenischer Offenheit, zum Minderheitenschutz und zur Fortsetzung der ökumenischen Dialoge angemessene Möglichkeiten, das Zeugnis auch der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen im Raum der europäischen Christenheit zu Gehör zu bringen. Eine genuin lutherische Kirche, die sich bewusst bleibt, dass die Kirche, die sie bekennt, ‚nicht eine Sekte mit dem Konkordienbuch als Vereinsstatut‘ (H. Sasse) ist, wird daher [...] nicht umhin können, der Charta Oecumenica ihre Hochachtung zu zollen; dann wird sie auch ihr Erbe in das Gespräch der europäischen Christenheit und mit Nichtchristen einzubringen suchen. Denn zweifellos gehört auch ihr Erbe in das Gesamt der europäischen, ja der einen Christenheit.“²³

Es kann somit nicht bestritten werden, dass die SELK auf entschieden konfessioneller Grundlage ein gezieltes ökumenisches Engagement an den Tag legt. Allerdings ist sie darauf aus, die Integrität ihrer konfessionellen Identität nicht hinter dem Bemühen um verantwortliches ökumenisches Handeln zurücktreten zu lassen.

Grundzüge und Gestaltung des Verhältnisses zu lutherischen Kirchen in Ost- und Ostmitteleuropa und im Baltikum

Erst einige Jahre nach der grundstürzenden Veränderung der politischen Verhältnisse in Europa um die Wende zum letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts berief die Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) im März 1996 Pfr. Fritz-Adolf Häfner zum Beauftragten für Osteuropakontakte der SELK. Häfner sah die Aufgabe SELK so, dass „sie geistlich, theologisch und missionarisch im Osten eine Mitverantwortung trägt“. Zunächst ging es darum, unkoordinierte Kontaktaufnahmen, die sich v. a. durch zunehmenden „Heimattourismus“ aus dem Bereich der eigenen Kirche ergaben, zu kanalisieren. Überdies wurden seitens der SELK früh-

23 Werner Klän, Zur Charta Oecumenica, LuThK 25, 2001, Ders., Die Charta Oecumenica – unterschriftsreif? SELK Informationen Nr. 266, 16–19.

zeitig „offizielle Kontakte“ zu den lutherischen Kirchen im Baltikum, in Tschechien, der Slowakei und Polen angestrebt.²⁴

Folgende Grundsätze wurden deshalb von Häfner festgeschrieben: „Die SELK will sich nicht über die Grenzen Deutschlands hinaus ausdehnen. Alle Arbeit in Osteuropa muß deshalb durch die bestehenden Kirchen und/oder in Zusammenarbeit mit diesen Kirchen geschehen. Die SELK wird sich nicht in Aktivitäten verwickeln lassen, die separatistische Auswirkungen haben könnten.“ Es herrschte außerdem unmissverständlich Klarheit darüber, dass für die lutherischen Kirchen jenseits des ehemaligen Eisernen Vorhangs „ihre ökumenische Einbindung eine Tatsache [ist], die wir nicht gleich infrage stellen sollten.“²⁵

Die konstituierende Sitzung des Osteuropa-Komitees der SELK fand am 24. 2. 1997 in Hannover statt. Von Anfang an stellte das Komitee heraus, dass die SELK im Blick auf die lutherischen Kirchen in Ost- und Ostmitteleuropa und dem Baltikum behutsam „erhoffte Kontakte knüpfen und erforderliche Hilfen leisten“ wolle, „um ein Vertrauensverhältnis entstehen zu lassen. Die Kirchengemeinschaftsfrage dürfe daher nicht in den Vordergrund gerückt werden.“²⁶ Freilich war sich das Komitee angesichts der bereits laufenden Gesprächsreihe zwischen der Lutherischen Kirche – Missouri Synode und der Ingermanländischen Kirche dessen bewusst, dass „ein partnerschaftliches, vertrauensvolles Verhältnis zu Verhandlungen führen kann, die die Feststellung bestehender Kirchengemeinschaft zum Ziel haben.“²⁷ Zugleich wurde vereinbart, die Aktivitäten der SELK möglichst mit ihren Schwesterkirchen zu koordinieren. Grundsätzlich sollte die von der SELK gewährte Hilfe aber gaben- und bedürfnisorientiert sein.

Vor diesem Hintergrund fand am 11. 5. 1997 in Berlin eine Beratung der Lutherischen Kirche – Missouri Synode mit ihren Schwesterkirchen in Europa über Fragen der Osteuropa-Kontakte statt.²⁸ Zu diesem Zeitpunkt pflegte die LC-MS keine Kirchengemeinschaft mit einer der ost(mittel)europäischen oder baltischen lutherischen Kirchen. Freilich gab es schon Gemeinden, die

24 Fritz-Adolf Häfner, Konzeptvorschlag für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche zur Kontaktaufnahme mit evang.-lutherischen Kirchen in Mittel- und Osteuropa, 24. 2. 1997, 1.

25 A. a. O., 1 f.

26 Komitee für Osteuropakontakte, Protokoll einer Beratung am 24. 2. 1997.

27 F.-A. Häfner (wie Anm. 24), 2.

28 Fritz-Adolf Häfner, Gedächtnisprotokoll einer Beratung der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode mit ihren Schwesterkirchen in Europa über Fragen der Osteuropa-Kontakte, 3 S., 9. 5. 1997.

aus missionarischer Arbeit der LC-MS hervorgegangen waren. Weitergehende Vereinbarungen wurden bei dieser Begegnung nicht getroffen.

In den folgenden Jahren bemühte sich die SELK um Kontaktaufnahme zu den lutherischen Kirchen in Polen, Tschechien und Lettland: Offizielle Delegationen besuchten 1998 vom 27. bis 29. Januar die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen und vom 27. April bis 2. Mai die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands, vom 12. bis 16. Oktober die Schlesische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Tschechischen Republik und die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei.²⁹

Diakonische Hilfe größeren Umfangs, etwa zugunsten der Flutopfer des Jahres 1998 in Polen und Tschechien, jeweils in Zusammenarbeit mit den örtlichen kirchlichen Stellen und den Kirchenleitungen, wurde geleistet.³⁰ Finanzielle Hilfen wurden grundsätzlich von Kirche zu Kirche gewährt, auf Seiten der SELK unter Federführung des Osteuropa-Beauftragten. Außerdem engagierte sich die SELK bei der Kollekte „Hoffnung für Osteuropa“³¹, zudem im Rahmen der Aktivitäten des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland.³² Hinzu kommen humanitäre Hilfsgütertransporte, die zunächst nach Westsibirien, seit 1996 in die Ukraine und seit 2001 nach Weißrussland erfolgten; diese Transporte sind organisatorisch der Lutherischen Kirchenmission mit Sitz in Bleckmar zugeordnet.³³

Angesichts der wiederholt geäußerten Bitten um Unterstützung im Bereich der theologischen Ausbildung entwickelte die Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule, Oberursel, in Absprache mit der Kirchenleitung der SELK ein „Förderprogramm der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen für Studierende aus den Schwester- und Partnerkirchen“.³⁴ Ausgelobt werden jährlich zwei Plätze für ein spezielles Studienangebot, das „die Vermittlung eines breiten Spektrums theologischer Grundkenntnisse im Rahmen lutherischer Theologie, wie sie an der LThH gelehrt werden“, zum Ziel

29 Komitee für Osteuropakontakte, Protokoll der Sitzung vom 23. 2. 1999, 5 S.

30 Fritz-Adolf Häfner an das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, 3. 3. 1998, betr.: Erfassung von Hilfsmaßnahmen im Zusammenhang mit der Flutkatastrophe an der Oder und weitere Hilfsmaßnahmen in Osteuropa.

31 Komitee für Osteuropakontakte, Sitzung am 12. 11. 1997, 4. S.

32 Komitee für Osteuropakontakte, Protokoll der Sitzung vom 23. 2. 1999, 1f.

33 selk_news, 1. 2. 2002.

34 Lutherische Theologischen Hochschule, Förderprogramm der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen für Studierende aus den Schwester- und Partnerkirchen, Oktober 1999.

hat.³⁵ Voraussetzung zur Teilnahme an diesem Programm ist neben der Hochschulreife und einem im Heimatland begonnenen Studium der Theologie jedenfalls ein Empfehlungsschreiben der Heimatkirche und eine Stellungnahme der Heimathochschule. Auf diese Weise ist sichergestellt, dass nur solche Studierende an dem Programm teilnehmen, die eine ausdrückliche Freigabe ihrer Kirchenleitung erhalten haben.

Eine ausführliche Konsultation von Vertretern der SELK mit Repräsentanten der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen fand am 3. und 4. September 1998 in Guben statt.³⁶ Hier wurde erstmals die Frage der Abendmahlzulassung in beiden Kirchen thematisiert. Vertretern beider Seiten war die unterschiedliche Entscheidungen zur Frage der Kirchengemeinschaft aufgrund einer verschiedenartigen Einbindung in ökumenische Institutionen bewusst. Es wurde gleichwohl angestrebt, eine Regelung für die Abendmahlzulassung zu erreichen.³⁷

Dies führte zu Überlegungen im Komitee für Osteuropakontakte, einen Text zu entwickeln, der als Grundlage einer bilateralen Vereinbarung zwischen der SELK und lutherischen Partnerkirchen in Ost(mittel)europa und dem Baltikum dienen könne.³⁸ Der schließlich von der Kirchenleitung der SELK verabschiedete und dem Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, Jan Szarek, unter dem 11. 5. 2000 zugeleitete Textentwurf³⁹ geht von der „Bindung beider Kirchen an die Heilige Schrift und das Bekenntnis der lutherischen Kirche in Gestalt des Konkordienbuchs von 1580“ aus.⁴⁰ Auf der Grundlage des „gemeinsamen Willen[s] zu weit-

35 A. a. O., 2.

36 Protokoll der Ersten Kommissionssitzung der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche über Fragen praktischer Zusammenarbeit beider Kirchen, 7. S.

37 A. a. O., 2.

38 Fritz-Adolf Häfner, Entwurf zu einer Vereinbarung der SELK mit der EKABiP, 15. 9. 1999, 4 S.; modifiziert in: Werner Klän, Entwurf einer Vereinbarung über partnerschaftliche Beziehungen zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) und der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen (EKABiP), 20. 2. 2000, 2 S., modifiziert als „Vereinbarung über partnerschaftliche Beziehungen zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen (EKABiP)“, 15. 4. 2000, 2 S.

39 Selbständige Evangelisch-Lutherischen Kirche, Kirchenleitung, Bischof Dr. Diethard Roth an die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, Herrn Bischof Jan Szarek, 11. 5. 2000.

40 Vereinbarung über partnerschaftliche Beziehungen zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, 1.

reichender Zusammenarbeit im Geist geschwisterlichen Miteinanders und partnerschaftlichen Handelns“ wird dann als Ziel solcher Vereinbarung „die gegenseitige Förderung sowie die Stärkung lutherischen Zeugnisses im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld“ festgestellt.⁴¹ Regelmäßige Kontakte zwischen den Kirchenleitungen und gemeinsame theologische Arbeit in der Pfarrerschaft sollten als praktische Zusammenarbeit aus einer solchen Vereinbarung folgen, die u. a. durch Gemeindeparterschaften, Information und Kooperation in der Kinder- und Jugendarbeit, der Diakonie, bei missionarischen Projekten, in der Kirchenmusik vertieft werden könnte.

Die Fragen der Kirchengemeinschaft⁴² wurden in Kenntnis und im Respekt vor den unterschiedlichen historischen Hintergründen und ökumenischen Verbindungen sehr zurückhaltend angegangen. Erkennbar ist dabei die „Überzeugung, daß die Einheit der Kirche als Gabe Gottes all unserem Bemühen um Klärung und Handhabung der Fragen kirchlicher Gemeinschaft vorgeordnet und vorgegeben ist. Das Bemühen um die Erkenntnis solcher Einheit bleibt den Kirchen als Voraussetzung der Bestätigung und Betätigung kirchlicher Gemeinschaft aufgetragen.“ Demzufolge werden „bestehende Unterschiede der kirchlichen Ausrichtung und ihre Umsetzung [...] weiterer Klärung im theologischen Gespräch“ zwischen den beteiligten Kirchen – bei gleichzeitiger Selbstverpflichtung „zu verantwortlicher Prüfung ihrer Positionen und den daraus abgeleiteten Folgerungen“ – anheimgestellt.⁴³ Für die Sakramentszulassung von Mitgliedern der jeweils anderen Kirche wird auf die jeweils geltenden kirchlichen Ordnungen verwiesen. Als Option wurde eine Empfehlung der jeweils anderen Kirche für umziehende Gemeindeglieder eingeplant.

Es ist davon auszugehen, dass dieser Entwurf zunächst vor allem die Sichtweise der SELK beschreibt. Bemerkenswert ist, dass hier der Versuch gemacht wird, unterhalb der Ebene der Feststellung von Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft von Kirche zu Kirche und bei deutlich markierten Unterschieden in der Auffassung und Handhabung dieses Fragenkomplexes in kirchlich verbindlicher Vereinbarung seelsorglich und kirchenordnungsmäßig verantwortbare Spielräume für die gastweise Abendmahlzulassung auszuloten.

Die Vereinbarung mit der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen ist bis heute nicht ratifiziert. Einer der Gründe liegt sicher im Wechsel des

41 Ebd.

42 A. a. O., 2.

43 Ebd.

Bischofsamts zu Bischof Janusz Jagucki,⁴⁴ zum anderen darin, dass die Kirchenleitung der SELK der Einfügung einer Passage nicht zustimmen konnte, die eine aus ihrer Sicht vereinnahmende ökumenepolitische Option der Vereinbarung bewirkt hätte.⁴⁵

Ähnliche, den jeweiligen historischen Gegebenheiten angepasste Entwürfe wurden für die Beziehungen der SELK zur Schlesischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Tschechischen Republik und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands erarbeitet.⁴⁶ Mit der Schlesischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Tschechischen Republik wurde die entsprechende Vereinbarung am 19. 4. 2001,⁴⁷ mit der Evangelisch-Lutherischen Ingermanlandkirche in Russland am 19. 5. 2001 unterzeichnet.⁴⁸ In einer sehr elementarisierten Gestalt⁴⁹ wurde schließlich eine vergleichbare Vereinbarung am 25. 10. 2002 mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland abgeschlossen.⁵⁰

Mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen⁵¹ wurden durch den Osteuropabeauftragten erste Kontakte geknüpft; im Verhältnis zur Ingermanländischen Kirche wurden diese durch Gastvorlesungen von Dr. A. Adam,

44 Beschluss des Konsistoriums der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen vom 11. 1. 2001; Bischof Janusz Jagucki an Bischof Dr. Diethardt Roth, 25. 1. 2001.

45 „Die lutherische Kirche in Polen versteht diese Vereinbarung als richtungweisenden Schritt in der ökumenischen Arbeit zwischen allen lutherischen Kirchen.“ Bischof Janusz Jagucki an Bischof Dr. Diethardt Roth, 25. 1. 2001; Kirchenleitung der SELK an die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, 23. 2. 2001.

46 Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Der Bischof, 8. 12. 2000.

47 Der vollständige Wortlaut im Anhang/Dokumentation, s. u.

48 SELK Informationen Nr. 256, Juni 2001, 7f; die Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens in Russland hat diese Vereinbarung im Herbst 2001 bestätigt; SELK Informationen Nr. 263, Februar 2002, 7.

49 „Die Grundordnung der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland (SELK) und die Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche Lettlands weisen die Bindung beider Kirchen an die Heilige Schrift und das Bekenntnis der lutherischen Kirche in der Gestalt des Konkordienbuchs von 1580 aus. Beide Kirchen teilen die Erfahrungen notvoller Bewährung schrift- und bekennnismäßigen Handelns. Die SELK und die ELKL erklären ihren gemeinsamen Willen zu weitreichender Zusammenarbeit im Geist geschwisterlichen Miteinanders und partnerschaftlichen Handelns. Ziel solcher Kooperation ist die gegenseitige Förderung sowie die Stärkung lutherischen Zeugnisses im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld.“ Erzbischof Janis Vanags, D. D., an Bischof Dr. Roth, 10. 1. 2002.

50 Bischof Dr. Roth an die Kirchenleitung der SELK, z. Hd. des Osteuropakomitees der SELK, Herrn Bischof Dr. J. Schöne, D. D., 19. 9. 2002.

51 Fritz-Adolf Häfner an Bischof J. Kalvanas, 21. 2. 2002; SELK Informationen Nr. 267, 19–21.

der bis 2001 als Dozent an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel tätig war, am Theologischen Institut in Keltto bei St. Petersburg ausgeweitet.⁵² In diesem Zusammenhang ist auch die Reise des Bischofs der SELK, Dr. Roth, zu lutherischen Gemeinden in Saratov und Umgebung zu sehen, die sich seit 1998 nicht mehr im Verband der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS) befinden. Der Besuch erfolgte auf ausdrückliche Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen Ingermanlands in Russland.⁵³

Erklärtes Ziel der SELK ist es, durch solche „Partnerschaftsvereinbarungen unterhalb der Ebene der Kirchengemeinschaft [...] Möglichkeiten verantwortlichen pastoralen Handelns [zu] eröffnen.“⁵⁴ Jedenfalls gehen aus Sicht der SELK der Respekt vor den historisch gewachsenen – auch ökumenischen – Bindungen der jeweiligen Partnerkirchen, das Festhalten am Erbe der konkordienlutherischen Tradition entschieden bekenntnisgebundener Kirchen in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert und das Bemühen um ein klar definiertes, von Kirche zu Kirche verabredetes gemeinsames Handeln Hand in Hand. Dass es der SELK nicht zuletzt im Sinn ihrer eigenen kirchlich-konfessionellen Integrität darum zu tun ist, dass die Stimme der bekenntnisgebundenen (konkordien-)lutherischen Kirchen in der Welt mit Deutlichkeit und Verbindlichkeit zu Gehör komme, wird ihr kaum vorzuwerfen sein; nur so kann sie sich authentisch als Gesprächspartner darstellen.

Auch im Verhältnis zur Lutherischen Kirche – Missouri Synode hat die SELK diese Grundhaltung immer wieder zur Sprache gebracht.⁵⁵ Zwar sind sich beide Kirchen darin einig, dass sie es bis zum Fall des Eisernen Vorhangs an der nötigen geistlichen, theologischen, personellen und finanziellen Unterstützung der lutherischen Kirchen in Ost(mittel)europa und im Baltikum haben mangeln lassen und dass die historischen Bindungen dieser Kirchen zum Lutherischen Weltbund und zu seinen Mitgliedskirchen wie auch zu andern Kirchen außerhalb des damaligen Ostblocks eine wesentliche Voraussetzung ihres Überlebens waren.⁵⁶ Die LC-MS hat freilich, im Unterschied zur SELK, Kirchengemeinschaft im Sinn von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bereits 1998 mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingermanlands und auf ihrer Synode im Jahr 2001 mit der Evangelisch-

52 Der andere Aufbruch. SELK-Dozent am Theologischen Institut der Ingrischen Kirche, SELK-Informationen Nr. 263, Februar 2002, 5f.

53 SELK Informationen Nr. 259, 9f.

54 SELK Informationen Nr. 263, 3.

55 Ebd.

56 SELK Informationen Nr. 257, 13.

Lutherischen Kirche Lettlands und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens festgestellt.⁵⁷

Von Seiten der SELK ist nicht nur diesbezüglich mehrfach bedauert worden, dass die Aktivitäten der LC-MS und der Lutherischen Kirche in Kanada (LCC) in Ost(mittel)europa einer erkennbaren Konsistenz und Koordination zu ermangeln scheinen und die Konsultation mit den europäischen Schwesterkirchen nicht in ausreichendem Maße stattfindet. Auch für die SELK sind die unterschiedlichen Aktivitäten verschiedener Institutionen aus dem Bereich der LC-MS nicht durchschaubar; offenkundig sind sie auch untereinander nicht koordiniert. Vor allem kritisierten Vertreter der SELK die Eröffnung von Kirchengemeinschaft seitens der LC-MS mit Kirchen, die zugleich Kirchengemeinschaft etwa mit Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland ausüben.⁵⁸

Hier lassen sich zwischen der SELK und der LC-MS durchaus Unterschiede in der Umsetzung der klassischen Grundsätze zur Frage der Kirchengemeinschaft erkennen; es dürfte kaum eine Fehldeutung darstellen, wenn die von der SELK verfolgten Versuche um Verbindung zu den lutherischen Kirchen Ost(mittel)europas und des Baltikums als ausgesprochen behutsam gekennzeichnet werden.

Exkurs: Der Fall „Evangelisch-Lutherische Kirche in Weißrussland“

Einen besonderen Fall stellt sicherlich die Entstehung der Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche dar. Auf Einladung aus Weißrussland⁵⁹ und auf Bitten des verhinderten Präses der LC-MS, Dr. Barry, nahm Bischof Dr. Roth an der Gründungssynode der WELK teil,⁶⁰ die am 2. 12. 2000 in Witebsk zusammentrat.⁶¹ Sie entschied sich damit gegen einen weiteren gemeinsamen Weg mit der ELKRAS, nicht zuletzt weil sie die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche sowie eine Ordination von Frauen zum Amt der Kirche ablehnt. Mit diesen Positionierungen ist offenkundig eine Nähe zu Grundhaltungen markiert, die für die Theologie und kirchliche

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Selk_news, 1. 12. 2000.

60 SELK Informationen Nr. 248, 3.

61 Grundordnung des religiösen Vereins „Weißrussische Evangelisch-Lutherische Kirche, Witebsk, 2002.

Stellung der LC-MS und der SELK kennzeichnend sind.⁶² Aus diesem Grund sprach sich die Kirchenleitung der SELK für eine Unterstützung der neu gegründeten Kirche aus.⁶³ Dementsprechend nahm Bischof Dr. Roth an der Einführung von Leonid Zwicki zum Bischof am 11. 3. 2001 teil, bei der u. a. auch der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, Janis Vanags, der Bischof der Evangelischen Lutherischen Kirche Ingermanlands, Aare Kuukaupi, und der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Litauen, Jonas Kalvanas, anwesend waren. Bischof Zwicki seinerseits bestätigte die von der Gründungssynode bezogenen Positionen, vor allem während eines Deutschland-Besuchs im September 2001 einen klar konfessionellen Weg.⁶⁴

In Reaktion auf die heftigen Angriffe, die vom Erzbischof der ELKRAS, Dr. Georg Kretschmar, und vom Lutherischen Weltbund bei und nach der Gründung ausgingen, erklärte Bischof Dr. Roth in einem Schreiben an Bischöfe lutherischer Kirchen in Osteuropa und dem Baltikum, dass es zunächst um „die Begleitung und Unterstützung der jungen lutherischen Kirche“ zu tun sei.⁶⁵ Ähnlich votierte er gegenüber dem Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dr. h. c. Rolf Koppe, dass nach seinem Verständnis die von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Weißrusslands namhaft gemachten Gründe für ihren eigenständigen Weg neben der ELKRAS, die Erzbischof Dr. Kretschmar selbst zumindest indirekt bestätigt habe,⁶⁶ ernst genommen werden müssten.⁶⁷ Es „sei zu keiner Zeit darum gegangen, ein Spaltung zu betreiben. Vielmehr seien es die weißrussischen Christen selbst gewesen, die sich sehr bewusst für einen konfessionellen Weg entschieden hätten“, erläuterte Roth gegenüber der Evan-

62 Verbindungen zur LC-MS, die die Gemeinden in Weißrussland durch theologische Kurse und auch finanziell unterstützte, bestanden schon einige Zeit vor der Gründung; selk_news, 1. 12. 2001.

63 SELK Informationen Nr. 252, Februar 2001, 1 f.

64 selk_news, 16. 9. 2001; selk_news, 20. 9. 2001.

65 SELK Informationen Nr. 253, März 2001.

66 Kretschmar hatte beklagt, „dass dieses Synode eine klare Verurteilung der ELKRAS ausgesprochen und erklärt habe, dass sie die Gemeinschaft ablehne mit Kirchen, die Frauen ordinierten, die nicht an der ‚Realpräsenz‘ festhielten und die Kompromisse hinsichtlich der Rechtfertigungslehre eingingen. Kretschmar vermutet, dass mit dieser Verurteilung die Annahme der Leuenberger Konkordie und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (LWB) gemeint sei.“ SELK Informationen Nr. 254, April 2001.

67 SELK Informationen Nr. 254, April 2001.

gelisch-Lutherischen Kirche in Baden.⁶⁸ In einem Gesprächsaustausch mit dem Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Dr. Rainer Stahl, am 28. 8. 2001 bekräftigte Bischof Dr. Roth diese Haltung, indem er unterstrich, „keine Kirche, die mit Kirchen in Osteuropa zusammenarbeite, habe einen Alleinvertretungsanspruch für lutherische Kirche“⁶⁹.

Gleichwohl bestehen zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Weißrussland und etwa der LC-MS und der SELK bisher nur Verbindungen im Sinn partnerschaftlicher Beziehungen, ohne dass formell Partnerschaftsvereinbarungen getroffen oder gar das Bestehen von Kirchengemeinschaft im Sinn von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft festgestellt wären. Neben der Unterstützung von theologischer Aus- und Fortbildung steht die diakonische Hilfe im Vordergrund.⁷⁰ Angesichts der inneren Schwierigkeiten, unter denen die Evangelisch-Lutherische Kirche in Weißrussland seit Mai 2002 leidet – Absetzung des Bischofs durch eine außerordentliche Synode am 1. 5. 2002 und bisher weitgehend gescheiterte Versöhnungsversuche⁷¹ –, dürfte eine Klärung der Verhältnisse auch zu den unterstützenden Kirchen und von diesen sicher nicht leicht fallen.⁷²

Gewissensfreiheit – auch in der Ökumene

Es sollte deutlich geworden sein, dass die SELK in ihren kirchlichen Außenbeziehungen die Eigenständigkeit ihrer Partnerkirchen achtet. Mit Respekt nimmt sie die historisch gegebenen Entscheidungen und daraus resultierenden ökumenisch-institutionellen Einbindungen ihrer Partnerkirchen, wie etwa die Zugehörigkeit der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, der Schlesischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der

68 selk_news, 12. 5. 2001.

69 selk_news, 28. 8. 2001.

70 selk_news, 20. 9. 2001; vgl. selk_news, 26. 10. 2001; selk_news, 1. 2. 1002.

71 Rev. Kastus Mardzvincau an Bischof Dr. Roth, 7. 5. 2002; Außerordentliche Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Weißrussland. 1. 5. 2002; vgl. selk_news, 22. 5. 2002.

72 Zum Stand der Entwicklung bei Manuskriptschluss vgl. SELK, Diakonie-Delegation in Weißrussland, selk_news 14. 10. 2002. Es ist festzuhalten, dass der Diakoniedirektor der SELK, Pfr. A. Zielke, Gemeinden beider streitender Gruppen in der WELK besuchte und in den Gottesdiensten jeweils Grußworte sprach, nicht aber predigte; behutsamer können bei solcher Begegnung die Kontakte kaum gestaltet werden.

Tschechischen Republik, der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands zur Kenntnis. Gleichzeitig achtet sie – nicht zuletzt auf dem Hintergrund eigener geschichtlicher Erfahrungen – das Recht jeder Kirche, welcher Zeit und welchen Ortes auch immer, auf kirchliche Selbstbestimmung, auch in einem konservativ-konfessionellen Sinn.

Dass die lutherischen Kirchen in der Welt durchaus nicht alle Mitglieder des Lutherischen Weltbundes sind, ist eine unleugbare Tatsache, ebenso dass nicht alle lutherischen Kirchen in Europa – wie etwa die SELK und ihre Schwesterkirchen – die Leuenberger Konkordie angenommen oder die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre samt der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung und ihrem Anhang rezipiert haben, nicht minder. Man kann gewiss bedauern, dass sich das Luthertum im Weltmaßstab nicht als eine einheitlichere Größe darstellt, und es muss jeden, der die Lutherische Kirche liebt, schmerzen, dass ihr nicht mehr Einigkeit im Glauben, Lehren und Bekennen geschenkt ist.

Nichtsdestoweniger gilt die in der Charta Oecumenica niedergelegte Selbstverpflichtung der Kirchen auch in diesen notvollen Verhältnissen, nämlich die Anerkennung, „dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.“⁷³

73 Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, 22. 4. 2001, 6.

Anhang/Dokumentation

Vereinbarung
über partnerschaftliche Beziehungen
zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)
und der
Schlesischen Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses
in der Tschechischen Republik (SEKAB)

1. Präambel

Die SELK und die SEKAB treten in Verbindung als evangelisch-lutherische Kirchen. Ihre jeweilige Verfassung (Grundordnung) weist die Bindung beider Kirchen an die Heilige Schrift und das Bekenntnis der lutherischen Kirche in Gestalt des Konkordienbuchs von 1580 aus. Beide Kirchen teilen die Erfahrungen notvoller Bewährung schrift- und bekenntnismäßigen Handelns unter den Bedingungen der Diaspora-Situation.

2. Ziel der Vereinbarung

Die SELK und die SEKAB erklären ihren gemeinsamen Willen zu weitreichender Zusammenarbeit im Geist geschwisterlichen Miteinanders und partnerschaftlichen Handelns. Ziel solcher Kooperation ist die gegenseitige Förderung sowie die Stärkung lutherischen Zeugnisses im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld.

3. Praktische Zusammenarbeit

Beide Kirchen vereinbaren für die Zusammenarbeit folgende praktische Maßnahmen:

- * regelmäßige Kontakte zwischen den Kirchenleitungen
- * gemeinsame theologische Arbeit in der Pfarrerschaft, z. B. in Gestalt von Pastoralkollegs und Pfarrkonventen
- * gegenseitige Einladungen zu theologischen Referaten
- * Förderung von Studierenden der SEKAB in besonderen Studienangeboten an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel

Darüber hinaus wollen beide Kirchen ihre Beziehungen vertiefen durch:

- * Gemeindeparterschaften
- * Zusammenarbeit in der Kinder- und Jugendarbeit
- * Austausch von Erfahrungen und wechselseitige Unterstützung im Bereich der Diakonie

- * Information über und Beteiligung an missionarischen Projekten
- * Begegnungen und Zusammenarbeit auf kirchenmusikalischem Gebiet
- * gegenseitige Einladungen zu überregionalen Veranstaltungen
- * Information an Kirchglieder im Fall eines Umzugs ins andere Land über die SELK bzw. die SEKAB

4. Fragen der Kirchengemeinschaft

4.1. Grundsätze

Die SELK und die SEKAB teilen die Überzeugung, dass die Einheit der Kirche als Gabe Gottes all unserem Bemühen um Klärung und Handhabung der Fragen kirchlicher Gemeinschaft vorgeordnet und vorgegeben ist. Das Bemühen um die Erkenntnis solcher Einheit bleibt den Kirchen als Voraussetzung der Bestätigung und Betätigung kirchlicher Gemeinschaft aufgetragen.

4.2. Geschichtliche Hintergründe

Die SELK und die SEKAB haben die Ausprägung ihrer kirchlichen Eigenart unter sehr unterschiedlichen geschichtlichen, politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen erfahren. Diese Voraussetzungen erfordern eine gründliche Würdigung, wenn nach den schriftgemäßen und bekennnisgebundenen Grundsätzen die Kirchengemeinschaft gesucht und praktiziert werden soll. Kirchengemeinschaft ist Ausdruck vorhandener Lehrübereinstimmung in Verkündigung und Sakramentsspendung, Gottesdienst und Seelsorge, Lehre und Dienst. Unterschiede zwischen der SELK und der SEKAB bestehen vor allem in der Ausübung kirchlicher Verbindungen im nationalen und internationalen Kontext. Die bestehenden Unterschiede der kirchlichen Ausrichtung und ihrer Umsetzung bedürfen weiterer Klärung im theologischen Gespräch zwischen der SELK und der SEKAB.

4.3. Orientierung

Bei gegenseitigen Besuchen handeln Gemeinde und Pfarrer im Rahmen der in dieser Vereinbarung festgestellten Gemeinsamkeiten und nach den jeweiligen Ordnungen ihrer Kirchen.

Hannover, den 19. April 2002

Bischof Vladislav Volný

Bischof Dr. Diethardt Roth

Rainer Stahl
Frank Thiel

Register
„Lutherische Kirche in der Welt“
Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes

Folgen [1]–50
1946–2003

A. Autorenregister

Aagaard, Johannes

- Die Zukunft des Christentums. Wird es seine Identität verlieren? 1994: 191

Aderkas, Claus von

- Gemeinschaft des Schicksals und des Glaubens.
Die evangelisch-lutherische Kirche Lettlands 1985: 95

Albrecht, Evelin

- Warten und Wachsen unter dem Horizont des Gerichts.
Bibelarbeit zu Matthäus 13,24–30 und 36–43 2003: 11

Aleksij II., Patriarch

- Grußwort anlässlich des 75. Geburtstages von Erzbischof D. Georg Kretschmar,
Ev.-Luth. Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien 2001: 203

Alt, Karl

- Wie sie starben! 1946: 46

Althaus, Paul

- Die Christenheit und die politische Welt 1948: 47

Altmann, Walter

- Am Fuße des Kreuzes.
Die Krise ekklesialer Identität und die Nonkonformität Christi 1977: 82

Andersen, Wilhelm

- Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie 1965/66: 7

Ansons, Gunars

- Charakterzüge der Lutherischen Kirche in Lettland.
Erfahrungen aus Vergangenheit und Gegenwart 1993: 195
– Lettlands Kirche und ihre Erfahrung mit Amt und Gemeinde 1994: 185

Appel, André

- Diaspora: Alte Herausforderungen – neue Dynamik? 1987: 59

Asendorf, Ulrich

- Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche 1963: 7
- Vilmar und das deutsche Luthertum der Gegenwart 1968: 7
- Die Lehre von den beiden Reichen und die Theologie der Revolution 1969: 34
- Was heißt „Bekennen“ heute? 1970: 13
- Der Kleine Katechismus – noch aktuell? 1975: 43

Asmusen, Hans

- Die lutherische Kirche und die vertauschte Obrigkeit 1949/50: 66

Barton, Peter F.

- Martin Luther, die Diaspora, Österreich und der Südosten.
Reformation: Epoche oder Episode? 1985: 132

Becker, Horst

- Acht Jahre nach New Delhi. Versuch einer Bestandsaufnahme über
die Auswirkungen der gegenwärtigen Lage auf Mission und Diaspora 1970: 31
- „Regionalisierung“ der Missionsaktivitäten als Versuch echter Integration 1971: 69

Behm, Hans-Jürgen

- Diasporadienst von Mensch zu Mensch.
30 Jahre Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes 1964: 94

Beißer, Friedrich

- Ökumenische Aufgaben für die Kirche in der Diaspora 1995: 135

Berner, Gottfried

- Die Evang.-Luth. Kirche in Frankreich: Inspektion Paris 1975: 103

Betz, Otto

- Das Alte Testament: Jesu Bibel, unsere Bibel 1991: 13

Beyschlag, Karlmann

- Werner Elert in memoriam 1992: 29

Bienert, Wolfgang A.

- Abgefallene und Neubekehrte in der Gemeinde Jesu Christi.
Erfahrungen aus der Alten Kirche 1995: 47

Binder, Ludwig

- Aus Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Kirche A. B.
in der Sozialistischen Republik Rumänien 1978: 98

Binder-Iijima, Edda

- Grundzüge einer Geschichte Rumäniens 2002: 239

Birkhölzer, Horst

- Gottes Gebot als Leitbild für die persönliche Lebensgestaltung.
Von den Lebensordnungen zu den Leitlinien kirchlichen Lebens 1999: 55

Birmelé, André

- Staatskirche in der Diaspora. Die Kirche Augsburgischen
Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen 1979: 78
- Die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses 1981: 33
- Leuenberger Konkordie. Lutheraner und Reformierte
auf dem Weg der Kirchengemeinschaft 1988: 145

Blanc, René

- Wie kann das Evangelium in einer säkularisierten und religionslosen Welt verkündigt werden? 1976: 9
- Diasporakirchen in der säkularisierten Welt 1984: 118

Blank, Willfried

- Lutherische Kirche in der Umbruchssituation Südafrikas 1974: 52

Blaufuß, Dietrich

- Luthers Kleiner Katechismus als Begleiter des gefährdeten Glaubens 1985: 54

Blomeyer, Barbara

- 40 Jahre Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes.
Register für die Folgen 23–34, 1976–1986 1988: 223

Boendermaker, Johannes Pieter

- Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst 1978: 10

Böttcher, Max Karl

- Die Stunde kommt, die Stunde kommt 1946: 59

Boltenstern, Friedrich Wilhelm von

- Gottes Barmherzigkeit in großen Katastrophen 1946: 52
- Vom Wandern des Volkes Gottes 1946: 69
- „Darum ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes“ 1947: 127

Brakemeier, Gottfried

- Probleme des Pfarrernachwuchses in der Evang. Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien 1974: 60
- Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung.
Eine vergleichende Betrachtung 1987: 25

Brandt, Hermann

- „Erde Gottes – Land für alle“. Land und Erde in lateinamerikanischen Gebeten, Liturgien und Bibelauslegungen 1985: 217
- Konflikt und Gemeinschaft in der Ökumene. Ein Erfahrungsbericht aus Harare 2000: 159
- Verführung zur Freiheit.
Lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu 2002: 29

Brandt, Reinhard

- Gottes Alleinwirksamkeit – ein oft modifiziertes Thema evangelischer Theologie 1991: 45
- Luthers Einsicht in „De servo arbitrio“ und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute 1998: 47

Brattgaard, Helge

- Gottesdienst als Verkündigung 1982: 11

Breit, Herbert

- Probleme alttestamentlicher Exegese 1948: 101
- Der Mundschenk des Pharao 1949/50: 142

Breit, Thomas

- Es geht alle an 1948: 5

Breitwieser, Roman

- Hermann Sasses Ablehnung der Barmer Theologischen Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnisses 1990: 39

- Brinke, Gerhard auf dem*
– Die christliche Predigt von Sünde und Schuld heute 1973: 31
- Brockmann, Manfred*
– Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks 1998: 195
- Brunotte, Heinz*
– Die Diaspora als Frage an das Landeskirchentum. Vortrag beim Jahresfest des
Martin Luther-Vereins Hannover am 21. Oktober 1957 in Holzminden 1957/58: 86
– Überwindung des Landeskirchentums 1968: 34
- Buchrucker, Armin-Ernst*
– Der seelsorgerliche Aspekt von Buße und Beichte bei Luther 1974: 13
– Wesen und Grenzen der klassischen Religionskritik 1979: 27
- Cleve, Frederic*
– Gesetz und Evangelium als die theologische Grundlage
für die Friedensarbeit der Kirchen 1989: 125
- Cramer, Karl*
– Was sagt die Bibel von der Diaspora 1947: 32
- Csepregi, Zoltán*
– György Bárány von Szenicz (1685–1757) und sein Bibelwerk 1994: 129
– Das „Wahre Christentum“ und die kaiserlichen Generale.
Diasporahilfe im 18. Jahrhundert 1997: 175
– Die Ausbildung lutherischer Pfarrer in Ungarn.
Zur Geschichte und Gegenwart der Theologischen Akademie in Budapest 2000: 93
- Danell, Sven*
– Einige Bilder aus dem estnischen Kirchenleben 1991: 132
- Dantine, Wilhelm*
– Die Lage der lutherischen Kirche in Österreich 1951/52: 90
- Daub, Wilhelm*
– Die Evangelische Kirche in Baden 1967: 65
- Dehn, Ulrich*
– Mission nichtchristlicher Religionen in Europa heute 2001: 119
- Diedrich, Hans-Christian*
– Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitator? Über die leitenden Dienste in
der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten“ 2001: 159
- Dietrich, Gerhard*
– Die Lehre von der Taufe nach dem Stande der Erörterung
in der evangelischen Theologie der Gegenwart 1953/54: 89
- Dietzfelbinger, Hermann*
– Evangelische Freudigkeit 1947: 122
– Die Rechtfertigungslehre als die Mitte der Verkündigung 1948: 96
– Toleranz und Intoleranz zwischen den Konfessionen 1955/56: 89
– „... Was sollen wir tun?“ 1969: 20
– Einheit der Christen. Motive, Modelle, Maßstäbe 1978: 117
– Die Freiheit der Kirche inmitten der Mächte der Zeit 1981: 19
– Dein Wort ist die Wahrheit.
Zum 25. Todestag von Landesbischof D. Meiser (1881–1956) 1986: 47

- Dörnhöfer, Gustav*
– Lutherisches Burgenland in Geschichte und Gegenwart 1955/56: 125
- Dörsam, Hans*
– Wir schöpfen aus der Lutherbibel 1946: 43
- Driancourt-Girod, Janine*
– Die Lutheraner in Paris im 17. und 18. Jahrhundert.
Eine vergessene Geschichte 1996: 199
- Eberhard, Ernst*
– „Einer trage des andern Last!“ 10 Jahre Lutherischer Weltdienst 1963: 53
– Der lutherische Beitrag zur ökumenischen Diakonie 1968: 78
– Ökumene und Diaspora 1970: 113
– Christlicher Glaube in Aktion [Co-Autor: Bruno Mützelfeld] 1974: 74
– Verkündigung und Entwicklung 1974: 93
– Christen im Heiligen Land 1975: 126
– Aktives Luthertum: 30 Jahre Weltbund – 25 Jahre Weltdienst 1977: 173
– Evangelischer Glaube zwischen Vernichtung und Duldung.
400 Jahre lutherische Kirche in Rußland 1979: 101
– In memoriam Johannes Schulze D. D. 1981: 9
– Oberkirchenrat Gottfried Klapper DD. zum 65. Geburtstag 1983: 10
– Lutherische Kirche in Aktion. Abschlußbericht des Beauftragten für den
Hauptausschuß „Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst“ im Deutschen
Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes 1960–1980 1983: 166
- Elert, Werner*
– Philologie der Heimsuchung 1947: 40 (= 1985: 33)
– Das Visitationsamt in der kirchlichen Neuordnung 1948: 66
– Chalkedon 1951/52: 7
– Erlangen und die Lutherische Kirche 1994: 102
- Emmert, Ernst*
– Die lutherische Kirche und die Anthroposophie 1949/50: 126
- Fabiny, Tibor*
– Luthers Wirkungen in Südosteuropa 1983: 94
– Die Lutherische Kirche Ungarns. Stadien auf dem Wege zur Diasporasituation . . 1987: 103
- Fafié, Theodorus Arnoldus*
– Die Buße in der Lutherischen Kirche der Niederlande 1984: 148
– Das Evangelisch-Lutherische Seminar zu Amsterdam 1997: 157
- Falk, Wanda*
– Der Aufbau der Diakonie in Polen
vor dem Horizont der europäischen Einigung 2002: 115
- Feldmanis, Roberts*
– Die Lutherischen Kirchen im Baltikum des 19. Jahrhunderts.
Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert 1993: 181
- Fischer, Jacques*
– Christen für die Menschen in der Megalopolis. Die Innere Mission in Paris 1986: 127
– Evangelisation in Paris 2002: 193
- Fleisch, Paul*
– Die lutherische Diasporaarbeit und die Einheit der lutherischen Kirche
in Deutschland 1947: 21
– Die lutherische Kirche und der Pietismus 1949/50: 102

- Fliedner, Theodor*
– Das Luthertum in Spanien 1953/54: 150
- Foerster, Heinrich*
– Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D. D. zum 70. Geburtstag 1988: 12
- Forsberg, Juhani*
– Kirchen in Nachbarschaft. Zur Begegnung zwischen
finnischem Luthertum und russischer Orthodoxie 2000: 113
- Friedrich, Klaus*
– Lettlands Kirche und die Freiheit 1992: 153
- Fülling, Erich*
– Sprache und Bekenntnis in Brasilien 1965/66: 67
- Gabris, Karol*
– Die Theologie der Schöpfung im Zusammenhang
mit dem ökologischen Problem 1989: 31
- Gaßmann, Günther*
– Der ökumenische Auftrag der evangelisch-lutherischen Kirche heute 1983: 157
– Grundelemente lutherischer Identität als verbindendes und
verpflichtendes Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft 2003: 21
- Gerhold, Ernst-Christian*
– Kinder am Tisch des Herrn.
Gründe und Gestaltung der kinderoffenen Abendmahlsfeier 1996: 173
- Giani, Domenico*
– Neuland in Italien – ein Kurzbericht über Torre Annunziata 1961: 116
- Giczi, Zsolt*
– Auf gefährvollem Weg. Über das Verhältnis zwischen der Staatsmacht
und der lutherischen Kirche in Ungarn von 1948 bis 1950 1999: 145
– Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn und die Revolution von 1956 ... 2003: 135
- Giertz, Bo*
– Von den Ochsen im Heiligtum. Predigt über 1. Könige 7,23–25 1987: 9
- Girgensohn, Johann*
– Wort Jesu an die ecclesia viatorum 1947: 26
- Glenthøj, Jørgen*
– Kirche und Recht. Ein historisches Dokument – heute wichtig 1988: 203
- Goppelt, Leonhard*
– Der theologische Sinn der Diaspora nach dem Neuen Testament 1964: 26
- Greiner, Albert*
– Lutheraner in Frankreich 1957/58: 111
– Die Lutheraner in Paris und ihre Innere Mission 1964: 61
– Die lutherische Kirche von Paris im Lichte der Öffentlichkeit 1967: 58
– Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris 1973: 108
– Die Ökumene – unser Schicksal 1976: 125
– Luther und das Politische 1985: 39
– Luther und die Menschenrechte 1989: 90

- Greso, Jan*
– Alle Zukunft kommt von Gott her 1989: 9
- Gritsch, Eric W.*
– Der Schleier Gottes. Ein theologischer Rückblick auf Lajos Ordass 2002: 17
- Grössing, Hans*
– 20 Jahre Martin Luther-Bund in Österreich 1980: 112
- Groß, Michael*
– Vergegenwärtigte Geschichte, vorweggenommene Zukunft,
vergewisserte Gegenwart. Drei Bibelarbeiten zu Texten aus Jesaja 40–55 1996: 79
- Günther, Hartmut*
– Zur Tauflehre im Neuen Testament 1971: 79
– Evangelium und Rechtfertigung.
Auch eine Anfrage an die „Leuener Konkordie“ 1973: 60
- Guicharrouse, Hubert*
– Musik und Theologie im Werk Martin Luthers 1994: 113
- Haack, Dieter*
– Frieden mit weniger Waffen. Ethische und politische Überlegungen 1989: 158
- Hahn, Ferdinand*
– Die Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft
nach dem Zeugnis des Apostels Paulus 1999: 207
- Hahn, Udo*
– Dem Volk aufs Maul schauen.
Was die evangelische Publizistik von Martin Luther lernen kann 1997: 93
- Hajduk, Andrej*
– Die Confessio Pentapolitana 1982: 139
– Juraj Tranovský 1592–1637 1993: 173
– Melanchthons Beziehungen zur Slowakei 1997: 143
- Hansen, Paul*
– Ein Land – vier Kirchen. Lutherische Diaspora in Jugoslawien 1964: 35
- Harmati, Béla*
– Liturgie – Diakonie – Zeugnis. Im Lernprozeß um Ort und Auftrag der Kirche .. 1990: 25
- Hasselhorn, Johannes*
– Lutherisches Erbe im württembergischen Pietismus 1988: 181
- Hauptmann, Peter*
– Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens 1996: 57
- Hauschildt, Friedrich*
– Evangelisch und lutherisch 1986.
Das Miteinander der Konfessionen im deutschen Protestantismus 1987: 144
- Hausmann, Jutta*
– Einsichten Israels zur Frage der kulturellen und nationalen Identität 2001: 39
- Hebart, Friedemann*
– Luthers Großer Katechismus als Weg des Glaubens 1986: 63

Hebart, Siegfried

- Die Bekenntnism geltung in den lutherischen Kirchen Australiens 1963: 80
- Sünde und Gericht bei Luther in ihrer Bedeutung für den Menschen von heute .. 1973: 11
- Auf dem Wege zur klassischen Theologie?
Zur Theologie des Lutherischen Weltbundes 1980: 124

Heidingsfeld, Uwe-Peter

- Zwischen Konfrontation und Dialog. Zur kirchlichen Lage in Osteuropa 1986: 93

Heise, Ekkehard

- Über Schrift, Studium und Obrigkeit. Ein lutherischer Beitrag
im ökumenischen Dialog nicht nur Lateinamerikas 1999: 175

Hennig, Martin

- Das Bethel des Ostens.
Eine Erinnerung an die Stanislawer Anstalten und ihren Gründer 1988: 137

Hensel, Klaus

- Wie gewinne ich meine Gemeinde für die Diasporaarbeit? 1957/58: 136
- Ziel und Wege lutherischer Diasporapflege 1961: 90
- Das neue Ausländer-Studentenheim des Martin-Luther-Bundes in Erlangen 1962: 138
- Diasporaarbeit heute 1963: 141
- Dienst an der lutherischen Kirche in ihrer Diaspora 1965/66: 88
- 40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen
[Co-Autor: Peter Schellenberg] 1976: 104

Hermann, Arthur

- In Schwachheit stark.
Die evangelisch-lutherische Kirche im sowjetischen Litauen 1985: 121
- Das Nationalbewußtsein der litauischen Lutheraner
in Preußisch-Litauen und in Litauen 1988: 117
- Die Litauische Evangelisch-Lutherische Kirche im Exil 1998: 173

Hessler, Hans-Wolfgang

- Christen in der Sowjetunion. Notizen einer Rußlandreise 1965/66: 54

Heubach, Joachim

- Das Priestertum der Gläubigen und das Amt der Kirche 1972: 36
- Das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche 1986: 85
- Amt und Volk Gottes nach Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog 1988: 53
- Luther über Schöpfung, Gerechtigkeit, Frieden 1989: 16
- Gott sammelt seine Zerstreuten.
Predigt zur Einführung von Bischof Harald Kalnins 1990: 9

Heuer, Hans

- Die liturgische Bewegung in unserer Kirche 1946: 90

Hirschler, Horst

- Luther ist uns weit voraus 1995: 93

Hirschmann, Walter

- 40 Jahre Martin Luther-Bund 1973: 118

Hoeffel, Michel

- Die europäische Herausforderung 1991: 149

Hölzel, Kurt

- Diaspora und Diakonie 1975: 91

- Hörcher, Jens-Hermann*
– Pfarrersein in den neunziger Jahren 1993: 35
- Hoffer, Margarete*
– Dienst der Frau in der Evangelischen Kirche Österreichs einst und jetzt 1953/54: 137
- Hohenberger, Thomas*
– Luthers Vermächtnis – lähmende Last oder belebende Kraft? 1997: 74
- Hopf, Friedrich Wilhelm*
– Luther auf der Coburg 1946: 29
– Wilhelm Löhe als Zeuge des Altarsakraments 1947: 69
- Hubscher, Pascal*
– Die Ausübung des Pfarramts
in einer lutherischen Minoritätskirche Westeuropas 1994: 165
- Hudak, Adalbert*
– Martin Luther und Ungarn 1977: 165
- Hübner, Friedrich*
– Lutherische Kirche in der Ökumene 1953/54: 71
– Diaspora und Ökumene in der Sicht von Neu-Delhi 1961 1962: 61
– Evangelium und Volkstum in der Diaspora 1965/66: 34
– Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien. Ihr Weg und ihre
gegenwärtige Aufgabe im Lichte der Dokumente über
„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit
im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ von 1961 1970: 70
– Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft.
Plädoyer für die „Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970“ 1972: 66
– Um die Deutlichkeit des Zeugnisses.
Die „neue Gemeinschaft“ in der afrikanischen Bewährungsprobe 1978: 145
- Huß, Hans-Siegfried*
– „Was heißt lutherisch?“ Zum Gedenken an Hermann Sasse (* 17. Juli 1895) 1995: 71
– „Nunmehr geht es um die Frage, ob das Luthertum als Kirche
bleiben wird!“ Zum Gedenken an Christian Stoll († 6. Dezember 1946) 1996: 67
- Italiaander, Rolf*
– Ludwig Stumpf, der Chinesenpfarrer von Hong Kong 1972: 114
- Ittész, János*
– „Ja, Gott ist meine Rettung, ihm will ich vertrauen, und niemals verzagen.“
(Jesaja 12,2a) Zur Jahreslosung für 2001 2002: 9
- Järveläinen, Matti*
– Die Diakonie auf der Suche nach ihrer Identität.
Überlegungen zur Situation der kirchlichen Diakonie in Finnland 1977: 204
- Jahn, Christoph*
– Dennoch gesandt ... Brasiliens Lutheraner ohne Vollversammlung 1971: 57
- Jehle, Helmut*
– Partnerschaft statt Patenschaft.
Grundsätze ökumenischer Ost-West-Beziehungen 1990: 241
- Jordahn, Otfried*
– Sakramentspredigt als Auslegung der Liturgie 1996: 125

Kahle, Wilhelm

- Diplomatie als Diasporahilfe.
Eine Denkschrift Theodosius Harnacks im Zusammenhang
preußischer Bemühungen für die lutherische Kirche in Rußland 1978: 66
- Die theologische Fakultät in Dorpat. Geschichte und Folgegeschichte.
Zum 350. Jahrestag ihrer Gründung am 30. 6. 1632 1982: 107
- Bemerkungen zur Historie und Praxis des kirchlichen Ost-West-Dialogs 1987: 84
- Lutherische Diasporakirche im ökumenischen Zeitalter 1988: 81
- Über lutherische Begegnung im Ostseeraum 1990: 169

Káldy, Zoltán

- Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn 1969: 66
- Stehet fest in der Freiheit 1974: 9
- Lutherische Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft 1983: 107

Kalnins, Harald

- Dialog bei Nacht. Predigt über Johannes 3,1–8 1992: 9

Kaltenmark, Jean

- Luthers Wirkung auf das katholische Frankreich 1984: 186

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm

- Luthertum und Ökumene. Zur Geschichte der lutherischen
Einigungsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert 1970: 52

Karner, Ágoston

- Leben und Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn 1976: 93

Karski, Karol

- Die Christlich-Theologische Akademie in Warschau 2003: 159

Karzel, Herwig

- Erste Bilanz der Predigerseminararbeit in Österreich 1968: 65

Kasemaa, Kalle

- Die Theologische Fakultät in Tartu (Dorpat) 2001: 145

Keller, Rudolf

- Erinnerung an Werner Elert 1979: 9
- Das Augsburgische Bekenntnis im heutigen Protestantismus.
Gedanken über das Wesen der evangelisch-lutherischen Kirche
im Gespräch mit römisch-katholischen Christen 1981: 141
- In memoriam D. Wilhelm Maurer 1983: 13
- Die Versuchung der Hirten. August Vilmar über Kohelet 1990: 13
- Luther als Seelsorger 1997: 101
- Wilhelm Maurer. Ein Rückblick auf den Ephorus im
Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin-Luther-Bundes 1998: 121
- Albrecht Peters. Theologie und Frömmigkeit im Wirken des
Lutherforschers und Systematikers in Heidelberg 1999: 61
- Aspekte aus der Geschichte der „Lutherischen Kirche – Missouri Synode“ 2003: 185

Keller, Wilmar E.

- Die Schularbeit der Evangelischen Kirche Lutherischen
Bekenntnisses in Brasilien 1965/66: 76

Keller-Hüschemenger, Max

- Die beiden Kreise 1948: 35
- Die Kirche – der Leib Christi in der Welt 1949/50: 43

Kiivit, Jaan

- Rückkehr aus dem Schweigen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands.
Gedanken über die Aufgaben von morgen 1991: 99

Kimme, August

- Lutherisches Bekenntnis heute 1951/52: 76

Kinder, Ernst

- Lehre und Leben im christlichen Glauben 1948: 86
- Was muß sich die lutherische Kirche heute sagen lassen? 1949/50: 83

Kistner, Johannes

- Die Hermannsburger Deutsche Evang.-Luth. Synode Südafrikas 1951/52: 106

Kistner, Wolfram

- Südafrikanische Probleme 1964: 46

 Klän, Werner

- Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland.
Ein ökumenisches Modell im Kleinen 1990: 205
- Zur Osteuropa-Politik der SELK 2003: 215

Klapper, Gottfried

- Lutherische Kirche deutscher Sprache in England 1963: 111
- Zur kirchlichen Lage in Südamerika. Bericht einer Reise (Herbst 1966) 1968: 49
- 300 Jahre lutherische Kirche in England.
Zum Jubiläum der Hamburger Lutherischen Kirche in London 1970: 98
- Von den „guten Werken“ der Kirche oder: Wie sich die lutherische
Kirche ihrer Diaspora annehmen sollte 1971: 43
- Der Lutherische Weltbund nach Evian 1972: 82
- Diskussion um Kirchengemeinschaft und die Neugestaltung der EKD 1973: 86
- Die ökumenische Dimension des lutherischen Kirchenverständnisses 1975: 115
- Das ärgerliche Wort „Diaspora“ 1976: 55
- Kirche als Volkskirche und Diaspora 1977: 108
- Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession 1979: 148
- Sie suchen Heimat in der Kirche.
Zur kirchlichen Eingliederung von Umsiedlern und Vertriebenen 1981: 121
- Die Bedeutung der evangelischen Diaspora für unseren Glauben 1984: 104
- Diasporaexistenz und Weltverantwortung der Kirche 1990: 196

Klátik, Miloš

- Die Frage nach dem Amt und dem allgemeinen Priestertum beim
Neuaufbruch kirchlicher Arbeit in slowakischen Gemeinden 1994: 176

Kleefeld, Hans-Gernot

- Christen in Afrika. Chancen und Grenzen der Diasporaexistenz 1982: 169

Klein, Christoph

- Grundfragen der Pfarrerausbildung heute 1975: 59
- Die evangelisch-sächsische Kirche in Siebenbürgen
zwischen Bewahrung und Erneuerung 1983: 116
- Die Siebenbürger Sachsen – Lutheraner zwischen volkskirchlicher Tradition
und sozialistischer Gesellschaft 1984: 125
- Das traditionelle Verständnis von Amt und Gemeinde in der
siebenbürgisch-sächsischen Kirche als Grundlage für die geistliche
Erfahrung und pastorale Arbeit in der Diasporasituation 1994: 137

- Unsere Predigt zu Beichte, Absolution und Versöhnung 1996: 137
 - Über die Lage und Zukunft der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien 1999: 129
- Klein, Hans*
- Volk und Gottesvolk in der Bibel 1994: 73
 - Evangelische Theologie in Hermannstadt (Sibiu) 2002: 139
- Klein, Kurt*
- Die Christen – Minorität in der Welt und für die Welt 1975: 77
 - Lutherische Predigt heute 1977: 102
 - Erasmus Redivivus? Gedanken zum Thema Frieden und Gerechtigkeit 1990: 189
- Kleinig, John*
- Australiens Lutheraner in der ökumenischen Herausforderung
[Co-Autor: Gerhard Rieß] 1979: 156
- Knall, Dieter*
- Unsere Verantwortung für die Kirchen und Christen in Osteuropa 1985: 180
 - Die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation 1987: 75
 - Der Dienst in der Diasporakirche. Fatum oder datum? 1991: 67
 - Das Diasporawerk in der Kirche 1992: 105
- Knuth, Hans Christian*
- Die ökumenische Abendmahlsgemeinschaft und das Bekenntnis
und Leben unserer Lutherischen Kirche 1993: 209
 - Luthers Anfrage an unsere Zeit. „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ 1997: 45
 - „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 2001: 17
- Koch, Gustave*
- Predigttradition im Elsaß und in Lothringen 1993: 117
- Köberle, Adolf*
- Warum wir die Lutherische Kirche lieben 1977: 10
 - Rechtfertigung und Gericht nach den Werken 1982: 29
 - Warum die Kirche ein Bekenntnis braucht 1985: 24
 - Gottes Offenbarung in Niedrigkeit.
Ein Wesensmerkmal der lutherischen Theologie 1987: 12
 - Das Böse und der Böse. Zwei Überzeugungen im Widerstreit 1991: 27
- Kollmer, Leonhard*
- Gedanken zur Neuordnung der Trauung 1961: 64
- Kopfermann, Wolfram*
- Bibliographie *Walter Künneth* zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1966
[Co-Autor: Horst Pöhlmann] 1967: 78
- Kovács, László Attila*
- Ungarische protestantische Pfarrerausbildung in Siebenbürgen 2002: 131
- Krause, Wolfram v.*
- Tod und Ehe 1947: 83
 - Auslandsdiaspora und evang.-luth. Kirche 1951/52: 60
- Krech, Hans*
- Unser Gottesdienst: Die Feier der heilschaffenden Gegenwart Gottes 1998: 104

Kreßel, Hans

- Luther und die Liturgie 1946: 34
- Wider den Kultus – für den Gottesdienst! 1953/54: 121

Kreßel, Konrad

- Ideologie und Theologie im 20. Jahrhundert.
Eine Bestandsaufnahme als Orientierungshilfe 1987: 38
- Albrecht Markgraf zu Brandenburg-Ansbach, Herzog in Preußen 1992: 83

Kretschmar, Georg

- Gott schenkt einen neuen Anfang. Predigt über Johannes 21,15–19 1998: 9

Kröning, Christian

- Gedanken zur Betrachtung der Lutherrose 1985: 16

Krügel, Siegfried

- Lebensraum für den Glauben. Theologische Versuche
zur Deutung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft
in der Deutschen Demokratischen Republik 1980: 81

Kühn, Ulrich

- Bedingungen von Kirchengemeinschaft
aufgrund von Luthers Kirchenverständnis 1997: 59
- Volk und Nation als Thema der Theologie 2000: 75
- „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“? Rechtfertigung heute 2002: 77

Künneht, Walter

- Fragen und Gedanken um das Altarsakrament 1946: 73
- Weltmacht und Gottesreich in Begegnung 1948: 24
- Das Menschenbild als biologisches und theologisches Problem 1949/50: 9

Láska, Vladimír

- So lebte ich... 1992: 135

Lauerer, Hans

- Diakonie in lutherischer Bestimmtheit 1949/50: 118

Lehmann, Karl

- Luther als Lehrer des Glaubens?
Die ökumenische Bedeutung seiner Katechismen 1998: 131

Lehtonen, Risto

- Die Rolle der Kirchen in den internationalen Beziehungen 1988: 169
- Die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa –
Ergebnisse, Chancen und Aufgaben für die lutherischen Kirchen 1989: 200

Leiner, Hanns

- Eine undeutliche Posaune.
„Frieden und Gerechtigkeit“ – Basel in kritischer Würdigung 1991: 159

Leonhardt, Rochus

- Zur theologischen Bedeutung moderner Jesusbilder 2001: 105

Leppin, Volker

- Zwischen Freiheit und Gesetz. Zur Grundlegung christlicher Ethik
in den lutherischen Bekenntnisschriften 2002: 63

Lepsien, Rolf

- 15 Jahre Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien 1962: 87

- Lieberg, Burchard*
 – Spes mea Christus. Die evangelisch-lutherische Kirche Estlands 1985: 82
- Lienhard, Marc*
 – Das lutherische Bekenntnis und das ökumenische Gespräch heute 1972: 50
- Liermann, Hans*
 – Kirche und Recht 1946: 96
 – Christentum und Rechtswissenschaft 1948: 119
 – Der Westfälische Frieden 1949/50: 147
- Lilje, Hanns*
 – Du bist nur eine Stimme ... und weiter nichts! 1949/50: 75
- Link, Wolfgang*
 – Gedanken zur neuen württembergischen Liturgie 1948: 114
- Löhe, Wilhelm*
 – Die Stimme der Väter: Wilhelm Löhe über die Anfänge
 lutherischer Diaspora in Nordamerika 1970: 9
- Loewenich, Walther von*
 – Zum Verständnis Meister Eckhardts 1947: 60
- Lohff, Wenzel*
 – Identität des Luthertums nach der Konkordienformel 1978: 23
- Lohse, Bernhard*
 – Die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften
 in ihrer Bedeutung für das 16. und 20. Jahrhundert 1967: 42
- Lorenz, Eckehard*
 – Soll ich meines Bruders Hüter sein?
 Arbeitslosigkeit in der Perspektive christlicher Ethik 1986: 171
- Ludolphy, Ingetraut*
 – Von der Schwierigkeit, Luther zu feiern 1983: 48
 – Wem predigen sie? Deutschsprachige Lutheraner in Nordamerika 1990: 151
 – Zurück zu den Wurzeln 1992: 167
 – Franz Lau (1907–1973).
 Kirchenhistoriker und Anwalt evangelischer Diaspora 2001: 205
- Markert, Ludwig*
 – Die Evangelischen Kirchen Osteuropas:
 Wende in der Gesellschaft – Wende für die Kirchen? 1990: 112
- Mátrai-Szabó, Marianna*
 – Wie soll ich verstehen, wenn mir niemand erklärt?
 Lehrmöglichkeiten in der Praxis gemeindlicher Bibelstunden 1997: 166
- Maurer, Bernhard*
 – Der ökumenische Luther. Revision des katholischen Lutherbildes 1987: 164
 – Martin Luther und die Mystik 1998: 23
- Maurer, Wilhelm*
 – Zum Lutherbild des 19. und 20. Jahrhunderts 1961: 7
 – Bekenntnis – Toleranz – Diaspora 1967: 25
 – Das Kirchenwesen in der Reichsstadt Regensburg
 und seine Bedeutung für den Donaauraum 1969: 52

- Göttliches Recht nach den lutherischen Bekenntnisschriften 1971: 93
- Forschungen zur Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes 1972: 96
- Lutherische Kirche heute 1983: 16

- Merz, Georg*
- Der geschichtliche Ort der Kirche 1949/50: 19

- Meyer, Erwin*
- Vom andern Amerika 1947: 131
- Lutherische Diasporafürsorge heute 1949/50: 5
- Von kirchlicher Sitte und kirchlicher Zucht 1949/50: 162
- Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes 1951/52: 122
- Auswandererdiaspora 1953/54: 181
- Die anderen haben es nicht so gut 1955/56: 119

- Meyer, Harding*
- Ämter und Dienste der Kirche in ökumenischer Sicht 1984: 197
- Schwerpunkte der heutigen ökumenischen Amtsdebatte 1986: 157

- Meyer, Joachim*
- Das landeskirchliche Territorialprinzip widerspricht dem Grundgesetz 1961: 71

- Michael, Rudolf*
- Warum lutherische Diaspora in der Pfalz? 1957/58: 100

- Michalko, Jan*
- Die Beteiligung der Slowakischen Evangelischen Kirche am konziliaren Prozeß 1989: 165

- Mittorp, Hans Dietrich*
- Lutherische Kirche in Irland 1957/58: 128

- Möller, Werner*
- Evangelische Katholizität 1980: 140
- Wir Menschen: Teil der Schöpfung und Verwalter der Schöpfung 1989: 51

- Monselewski, Werner*
- Gibt es eine „Theologie der Diaspora“? 1990: 61
- Melancthon und die Diaspora 1998: 147

- Müller, Gerhard*
- Um die Einheit des deutschen Luthertums. Die Konkordienformel von 1577 1977: 16
- Die Reformation und die gegenwärtige Christenheit 1982: 151
- Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag 1996: 8
- Lutherische Identität in ökumenischer Verpflichtung heute 1996: 37
- „Christus allein alles“. Zur Christologie Martin Luthers. Eike Wolgast zum 65. Geburtstag 2001: 51

- Müller, Gotthold*
- Die christliche Predigt von Gericht und Gnade 1973: 49

- Müller-Fahrenheit, Geiko*
- Gefährdete Schöpfung – Lob des Schöpfers 1989: 68

- Mützelfeldt, Bruno*
- Christlicher Glaube in Aktion [Co-Autor: Ernst Eberhard] 1974: 74

Mumm, Reinhard

- Sie blieben beständig in der Gemeinschaft.
Bruderschaften in der Kirche Skandinaviens 1977: 187
- Wilhelm Stählin – Ein Leben für die eine heilige Kirche.
Zu seinem 100. Geburtstag am 24. September 1983 1983: 56

Muth, Paul

- Der Martin-Luther-Bund gestern und heute 1946: 17
- Vertrauen und Geduld! 1947: 16
- Oberkirchenrat Christian Stoll † 1947: 15; 137
- Aus der Arbeit des Martin Luther-Bundes 1948: 10

Nagy, Gyula

- Die Kirche im heutigen China. Ein Reisetagebuch 1988: 97
- Die Kirche und der Heilige Geist. „Komm, Heiliger Geist –
erneuere die ganze Schöpfung!“ (Canberra 1991) 1993: 223

Nandrásky, Karol

- Das Symbol des Paradieses 1989: 80

Narzýnski, Janusz

- Luther und Polen 1978: 43
- Versöhnt mit Gott – versöhnt mit dem Bruder.
Predigt über Röm 15,7 und II Kor 5,18+19 1991: 9

Nicolaisen, Carsten

- Diaspora zwischen Kommunismus und Katholizismus –
die lutherische Kirche in Polen 1979: 116
- Noch einmal: Die Lutherische Kirche in Polen 1980: 161

Obermayer, Klaus

- Christliche Verantwortung für den Frieden der Welt 1989: 173

Olivier, Daniel

- Der verborgene und gekreuzigte Gott.
Das epistemologische Grundgesetz der Theologie nach Luther 1984: 55

Ondrejovic, Dusan

- Der Einfluß Herders auf das slowakische Luthertum.
Zum 250. Geburtstag von Johann Gottfried Herder 1995: 147

Paul, Toomas

- Nationale und kirchliche Identität im Estland der Gegenwart 1991: 119
- Die Begegnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands
mit dem neuen Zeitalter 1994: 206

Pesch, Otto Hermann

- Römisch-Katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung
zur Rechtfertigungslehre“ – und wie sie zu überwinden sind 1999: 182

Peters, Albrecht

- Karl Barth gegen Martin Luther? 1980: 12
- Die Spiritualität der lutherischen Reformation 1984: 18

Peters, Hans-Helmut

- Die Anfänge lutherischer Kirche in Frankreich 1977: 135

Petkovský, Ondrej

- Lutherische Kirche der Slowaken in Jugoslawien 1979: 90

- Petzoldt, Klaus*
 – Mein Lehrer Hermann Sasse 1980: 50
- Petzold, Martin*
 – Zur Musiktheologie Martin Luthers und ihrer Auswirkung
 auf Johann Sebastian Bach 2000: 51
- Pfisterer, Karl Dieterich*
 – Hin zu Gott – hin zu den Menschen. Gedanken zur Rolle der „doppelten
 Bekehrung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum
 und in der Theologie Franz Hermann Reinhold Franks 1981: 49
- Philippi, Paul*
 – Die evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses in der Sozialistischen
 Republik Rumänien – ein volkscirchlicher Sonderfall 1970: 88
- Pirinen, Kauko*
 – Lutherische Gemeinden der Finnen in der Sowjetunion 1983: 130
- Plajer, Dietmar*
 – Kirche im Umbruch. Deutsche Lutheraner in Rumänien 1995: 161
- Plathow, Michael*
 – Dogmatische Aspekte zum Zusammenwirken von Amt und Gemeinde 1994: 87
- Pöhlmann, Horst*
 – Bibliographie Walter Künneth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1966
 [Co-Autor: Wolfram Kopfermann] 1967: 78
- Pöhlmann, Tobias*
 – Der Martin-Luther-Bund und sein Geld 1946: 99
- Pósfay, George*
 – Diaspora, Diakonie und Mission. Überlegungen zu ihrem
 Zusammenhang, dargelegt anhand lateinamerikanischer Beispiele 1978: 32
 – Diaspora: Nachteil oder Gewinn? Überlegungen am Beispiel Brasiliens 1982: 79
 – Die eine allgemeine Kirche bei Luther 1994: 29
 – Die Universalität des Evangeliums bei Luther 2000: 29
- Preuß*
 – Martin Luther – Gipfel und Abgrund 1946: 24
- Probst, Gottfried*
 – Zum Problem der Flüchtlingsdiaspora im Gebiet der
 evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 1951/52: 48
 – Die Grundsätze und der Dienst des Martin Luther-Bundes heute 1953/54: 57
 – Predigt über Matth. 9,1–8 1955/56: 7
 – Ein 25jähriges Jubiläum des Martin Luther-Bundes 1957/58: 5
 – Hundert Jahre Martin-Luther-Verein in Bayern 1961: 86
- Prüßmann, Kurt*
 – Lutherische Identität in der Diaspora. Beispiel: Irland 1986: 137
- Raschzok, Klaus*
 – Der Feier Raum geben.
 Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst 1998: 79

Ratz, Edmund

- Lutherische Existenz im ökumenischen Kontext.
Beispiel: Der Lutherische Rat von Großbritannien 1976: 134
- Ökumene und Diaspora. Erfahrungen in Großbritannien 1981: 133
- Die politische Öffnung im Osten als Herausforderung an die Kirche 1991: 79
- „Ein Mensch sieht, was vor Augen ist, der Herr aber sieht das Herz an.“
(I Samuel 16,7) Zur Jahreslosung für 2003 2003: 9

Reese, Hans-Jörg

- Konsensus und Dissensus. Die theologische Erklärung von Barmen 1934 1984: 61
- Auf der Suche nach Gemeinschaft. Das Eigentümliche der Bruder- und
Schwesternschaften im Verhältnis zur Volkskirche 1988: 65

Reichelt, Hansgünter

- Gedanken zu Johannes 14 2001: 13

Reicke, Bo

- Christus und die Seinen als Fremde in der Welt 1979: 57
- Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Theologie 1988: 15

Reingrabner, Gustav

- Glaube und Bekenntnis in der Geschichte des österreichischen Protestantismus .. 1983: 71
- Christen als verbindende Glieder zwischen den Völkern. Die kirchliche
Situation im Burgenland und in Westungarn gestern und heute 1990: 95
- Geistliche Verantwortung. Amt und Gemeinde in einer Diasporakirche 1994: 149
- Die historische Entwicklung von Amt und Gemeinde in den
(evangelischen) Kirchen der (habsburgischen) Monarchie 1999: 96

Reinke, Gerhard

- Es begann mit der Bibel. Erinnerungen an die Angliederung der
evangelischen Gemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und
S. Maria La Bruna an die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien 1981: 65

Reinmuth, Eckhart

- Kirche an ihren Wurzeln: Von der Feindesliebe Gottes und der
Auslegung der Schrift. Ekklesiologische Einsichten aus Römer 14f 1995: 29

Reller, Horst

- Der Evangelische Erwachsenenkatechismus
als theologische Vergewisserung in unserer Zeit 1976: 20
- Zur kirchlichen Taufverkündigung heute 1996: 151

Ressler, Robin E.

- Religiöse Erziehung als Ort für Naturwissenschaft und Religion 2003: 35

Reuss, Andrés

- Zur neueren Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn 1999: 121

Reymann, Ulrich

- Das Erbe in die Zukunft tragen.
125 Jahre lutherische Diasporaarbeit in Hannover 1979: 134

Richter, Johannes

- 1989 – und zehn Jahre danach.
Anmerkungen zur Lage der Kirchen in Ostdeutschland 1999: 165

Rieß, Gerhard

- Australiens Lutheraner in der ökumenischen Herausforderung
[Co-Autor: John Kleinig] 1979: 156

Ritoók-Szalay, Ágnes

- Ein unbekannter Brief von Mátýas Devai? 1992: 71

Roemmich, Heinrich

- Das kirchliche Leben der Lutheraner in der Sowjetunion 1968: 58

Roepke, Claus-Jürgen

- Die Zerrissenheit der Völker und die Berufung zur Einheit des Volkes Gottes.
Bibelarbeit über Genesis 11 und Apostelgeschichte 2 2000: 9
- Ökumene-Erklärungen der drei großen Kirchen im Jahr 2000.
Ein kritischer Vergleich 2003: 167

Rogge, Joachim

- Neue Impulse in den reformatorischen Landeskirchen Mittel-Osteuropas. Ein Blick
auf die Entwicklung im deutsch-polnisch-tschechischen Dreiländereck 1995: 192
- Der Weg mit Luther. Die Zukunft des Luthertums in Deutschland 2000: 61

Roloff, Jürgen

- Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik 1999: 31

Roser, Hans

- Die europäische Integration und die lutherische Kirche 1983: 183
- Die Kirche der Wandernden.
Das Werden der lutherischen Kirche Brasiliens und ihre Gegenwart 1985: 203
- Europa der Vaterländer. Theologische Reflexionen 1990: 229

Roskam, Jan Andries

- Zwischen Katholizismus, Calvinismus und Ökumenismus –
Diaspora-Luthertum in den Niederlanden 1977: 155
- „Samen op Weg“ – Auf dem Wege zu neuen Formen der Kirchengemeinschaft.
Die lutherisch-reformierten Gespräche in den Niederlanden 1988: 105

Rozītis, Elmārs Ernsts

- Die lettische evangelisch-lutherische Exilkirche und ihr Friedensdienst 1976: 79

Rubenis, Juris

- Wiedergeburt und Erneuerung in den osteuropäischen Kirchen unserer Zeit.
Ein Beitrag aus der Perspektive der Kirche Lettlands 1998: 161
- Kirchen in Nachbarschaft.
Zum Stand der ökumenischen Beziehungen im Baltikum 2000: 103

Ruppert, Hans-Jürgen

- Das Unendliche im Endlichen.
Religion, Philosophie und Naturwissenschaft bei Pavel Florenskij 2003: 47

Ryökäs, Esko

- Christologie statt Pneumatologie. Eine Analyse der Pneumatologie
des finnischen ev.-luth. Kirchengesangbuches von 1986 1995: 181

Sakrausky, Oskar

- Evangelischer Pfarrernachwuchs in Österreich 1964: 76
- Christ und Kirche in der Diaspora 1974: 32
- Doktor Martin Luther. Eine Gestalt der europäischen Geistesgeschichte 1990: 74
- Die Gründung der Deutschen Evangelischen Gemeinde A. B. in Prag
und ihre weiteren Schicksale 1992: 113
- Die Predigt in der evangelischen Kirche A. C. Österreichs
in der Toleranzzeit (1781–1861) 1993: 73

Sasse, Hermann

- Luthers Vermächtnis an die Christenheit 1946: 38
- Die Frage nach der Einheit der Kirche auf dem Missionsfeld 1947: 103
- Vom Wunder der Erhaltung der Kirche 1979: 66

Schanze, Wolfgang

- Vom weiten Raum der lutherischen Kirche 1949/50: 33

Scharbau, Friedrich-Otto

- Recht unter den Heiden. Bibelarbeit über Jesaja 42,1-9 1996: 9
- Gerech und Sünder zugleich. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders im lutherisch/römisch-katholischen Dialog 2000: 127

Schattenmann, Paul

- Zum Verständnis des lutherischen Pietismus 1949/50: 111

Schellenberg, Peter

- 40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen [Co-Autor: Klaus Hensel] 1976: 104
- Vom schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld 1978: 105
- Dienst an der Diaspora – Dienst für die Kirche. Die deutschen Diasporawerke in anderthalb Jahrhunderten 1983: 139
- In memoriam Joachim Meyer 1985: 14
- Diaspora und Konfession 1987: 116
- In memoriam Ernst Eberhard 1988: 9

Schendel, Eberhard

- Martin Luther und die Juden – ein Plädoyer für Fairneß 1987: 183
- Martin Luther und die Armen. Sein Beitrag zur sozialen Frage 1989: 112

Schieder, Julius

- Volk im Sterben – Volk vor dem Kreuz 1948: 130

Schilberg, Woldemar

- Römer 13 1947: 96

Schild, Maurice

- Luthertum im Spannungsfeld des australischen Pluralismus 1978: 130
- Hermann Sasse und Dietrich Bonhoeffer als Männer der Kirche 1997: 131

Schlünzen, Ferdinand

- Luthertum in Brasilien 1951/52: 97

Schmidt, Hans Hermann

- Lutherische Kirche in Oberösterreich, Salzburg und Tirol 1961: 103

Schmidt, Johann Dietrich

- 75 Jahre Martin-Luther-Bund in Hamburg 1962: 112

Schmidt, Martin

- Die Väter des Martin Luther-Bundes, ihre Grundsätze und ihr Dienst 1953/54: 49

Schmidt-Clausen, Kurt

- Bekenntnis und Kirche im Ökumenischen Dialog 1967: 7

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph

- Unser Gottesdienst: Wortgeschehen oder Feier? 1994: 54

Schnelle, Udo

- Die neutestamentliche Lehre von der Taufe 1992: 13
- Paulus als Modell für eine ökumenische Ekklesiologie 1999: 221

Schnübbe, Otto

- Der geistige Umbruch und die Theologie 1971: 21
- Die Kirche und ihre politische Verantwortung 1974: 21

Schober, Theodor

- Ernst Eberhard zum 70. Geburtstag 1984: 9
- Die Freiheit eines Christenmenschen und ihre verpflichtenden Folgen 1984: 42

Schröder, Gisela-A.

- Die Heimsuchung der russischen Kirche als Nachfolge im Christusleiden 2002: 201

Schultz, Reinhold

- Geschichte und Lage der Evang.-Luth. Kirche Zürich 1957/58: 119

Schulze, Johannes

- Ein Leben im Dienst der lutherischen Kirche. In memoriam D. Paul Fleisch, Vizepräsident i. R., Prior des Klosters Loccum 1962: 7
- Im Dienste an den Auswanderern. – einst wie heute – immer gefordert 1962: 108
- Kirchlicher Dienst in konfessioneller Verantwortung 1965/66: 44
- Sinn und Bedeutung der Jahresgabe des Martin Luther-Bundes 1967: 96
- Der Weg des Martin Luther-Bundes im letzten Jahrzehnt (1961–1971) 1972: 101

Schuster, Mathias

- Wie wir in Österreich Heimat fanden. Ein Modell kirchlicher Eingliederung ... 1985: 167

Schwarz, Hans

- Die Kirche als Herausforderung der Zukunft 1982: 71
- Glaube und Wissen in einer naturwissenschaftlich-technischen Welt: Gegensatz oder notwendige Ergänzung? 2003: 93

Schwarz, Karl

- Zum 200-Jahr-Jubiläum des josephinischen Toleranzpatents (13. Oktober 1781) .. 1981: 75
- Wien und das slowakische Luthertum im 19. Jahrhundert.
Karl Kuzmány – ein Lehrer der Kirche 1993: 159
- Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Osteuropas seit 1989 1999: 73

Schwinge, Monika

- Der Gerechte wird aus Glauben leben. Bibelarbeit über Römer 1,14–17 1993: 25

Seidel, Jürgen

- Moritz Mitzenheim – Bischof und Landesvater 1985: 69

Siebert, Hans Theodor

- „Ich suche meine Brüder!“ 1953/54: 144

Siegwalt, Gerard

- Evangelische Katholizität im Geiste lutherischer Theologie 1992: 59

Slenczka, Reinhard

- Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit.
Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis 1984: 87
- Zeichen der Zeit und Zeitgeist.
Zur Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie 1986: 13
- Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für die Menschen 1989: 99

Soosar, Albert

- Die Mitverantwortung der Laien in der lutherischen Kirche Estlands 1986: 101

Srocka, Werner

- Vom Amt der Schlüssel 1953/54: 114
- Lutherische Theologie ist Bekenntnistheologie 1961: 27

Stahl, Rainer

- Der Glaube. Bibelarbeit über Habakuk 1–2 und Römer 1 1999: 9
- Arbeitsbericht Juli 1998 bis Dezember 1999.
- Die ersten eineinhalb Jahre Dienst für den Martin-Luther-Bund 2000: 211
- Kirche und Christentum unter dem Kreuz im 21. Jahrhundert 2002: 91
- Arbeitsbericht Dezember 1999 bis November 2001.
- Vom zweiten bis ins vierte Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund 2002: 293
- Lutherische Kirchen in Nordamerika. Einige Zusatzinformationen 2003: 211
- Register „Lutherische Kirche in der Welt“. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes.
- Folgen [1]–50. 1946–2003 [Co-Autor: Frank Thiel] 2003: 235

Steinacker, Roland

- Erinnerung an 1548 1949/50: 158

Steinlein, Hermann

- Luthers scharfe Abgrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit 1948: 14

Steinwand, Eduard

- Recht und Grenzen der Gerichtspredigt 1947: 116
- Predigt über Hebr. 10,32–39 1953/54: 7
- Seelsorge an der eigenen Seele 1955/56: 13

Stiller, Günther

- Liturgie – nur eine Rahmenhandlung? 1993: 129

Stoll, Christian

- Das Schicksal unserer Toten 1946: 62
- Lehrstücke im Winkel 1946: 87
- Kindertaufstreit? 1947: 79
- Unsere Toten 1947: 135

Stoll, Karlheinz

- Der geistliche Auftrag einer lutherischen Kirche in der Öffentlichkeit.
- Die Öffentlichkeit der christlichen Botschaft 1988: 35

Stolle, Volker

- Ein armer Jesus. Eine Predigt Wilhelm Löhes über Markus 8,1–9. 1979: 37
- Diaspora im Zeichen des Evangeliums 1995: 113

Stolz, Johannes

- Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Australien 1953/54: 163

Stricker, Gerd

- Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion.
- Entwicklungen und Probleme des Neuanfangs 1990: 129
- Nationalismus – Konfessionalismus: Wo bleibt die Ökumene?
- Zum nationalen und konfessionellen Selbstverständnis
- baltischer Lutheraner nach 45 Jahren Repression in der Sowjetunion 2000: 183
- Rede aus Anlaß des 75. Geburtstages von Erzbischof D. Georg Kretschmar 2001: 191
- Volk und Nation – Konfession und Religion. Historische und aktuelle Aspekte. . . 2002: 259

Strobel, August

- Theologische Konsequenzen der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu.
Gedanken zur Neuorientierung in der kerygmatischen Frage 1962: 15

Strothotte, Günter

- Zur Exegese der Perikope vom „Scherflein der Witwe“ (Mc. 12,41–44) 1955/56: 110

Szabó, Lajos

- Was bedeutet lutherische Identität in der konfessionellen
und geistesgeschichtlichen Lage Ungarns? 1996: 185

Szarek, Jan

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

Szedressy, Paul

- Probleme, Möglichkeiten, Freude im Leben einer Diasporakirche.
Aus der Synodal-Presbyterialen Kirche A. B. Rumäniens 1984: 137

Terray, László G.

- Auf dem Wege zur Selbständigkeit. Lutherische Gemeinden in Israel 1981: 109
- Ein Zeuge Christi für unsere Zeit. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag
von Bischof Lajos Ordass (1901–1978) 2002: 13

Tetzlaff, Hans-Joachim

- „Herr, daß ich sehen möge“ (Lukas 18,31–43) 1984: 11

Thiel, Frank

- Register „Lutherische Kirche in der Welt“. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes.
Folgen [1]–50. 1946–2003 [Co-Autor: Rainer Stahl] 2003: 235

Track, Joachim

- Das Kirchenverständnis in der lutherischen Tradition 2003: 105

Tratz, Max

- Was ist geblieben? Erinnerungen und Besinnungen zum
10. Todestag von Werner Elert 1964: 7
- Matthias Flacius Illyricus 1975: 9
- Noch unter Tränen Psalmen singen. Die evangelisch-lutherische Kirche
der Ukrainer in Ostgalizien (1925–1944) 1982: 95

Trillaas, Wolfgang

- Konservative Theologie und moderne Welt. Erinnerung an Werner Elert 1986: 35

Tschoerner, Helmut

- Kirche im Sozialismus –
Das Friedenszeugnis der evangelischen Kirchen in der DDR 1989: 184
- Volkskirche oder Bekenntniskirche.
Erfahrungen und Perspektiven der Christen in der früheren DDR 1993: 53
- Zum Gedenken an Harald Kalnins und Wilhelm Kahle 1998: 203

Ulmer, Friedrich

- Das kirchliche Moment im Kirchenwerk des Martin-Luther-Bundes 1946: 20

Vető, Bela

- Martin Luthers Testament in Ungarn 1984: 161

Vicedom, Georg F.

- Alte Kirche im jungen Raum 1969: 72

- Vilmar, August*
 – Die christliche Hoffnung 1969: 7
- Vogelmann, Wolfgang*
 – Die Herausforderung der lutherischen Kirche
 durch die religiösen Bewegungen in Deutschland 1994: 215
 – Der Apostel und seine Gemeinde. Bibelarbeit zu Philipper 4,1–23 1996: 25
- Vogler, Werner*
 – Judas – ein Verräter Jesu? 1999: 15
 – Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit.
 Der Beitrag jüdischer Jesusforscher 2001: 21
- Voigt, Gottfried*
 – Taufe – Trauung – Beerdigung. Gottes Wort zu den Stationen des Lebens 1993: 9
 – Gott und die Götter 1994: 9
 – Kirche in ihrer Bewegung 1995: 9
 – Im Hause Gottes. Bibelarbeiten 1997: 9
- Volný, Vladislav*
 – Schlesische Diakonie. Christliche soziale Organisation der Schlesischen
 evangelischen Kirche A. B. in der Tschechischen Republik 2001: 133
- Vorländer, Hermann*
 – Der Exodus der Christen aus dem Nahen Osten 1977: 214
- Wackerbarth, Dieter*
 – Maria in der lutherischen Liturgie. Ein Beitrag
 zu lutherischer Profilierung und ökumenischem Brückenschlag 2001: 71
- Wagner, Oskar*
 – Die evangelische Kirche im Teschen-Bielitzer Schlesien 1545–1918/20 1981: 87
 – Der Protestantismus in der Republik Polen 1918–1939 1986: 109
- Weiblen, William H.*
 – Wer sind wir Lutheraner? Überlegungen zur konfessionellen Identität 1980: 61
- Weingärtner, Lindolfo*
 – Kirche der Reformation unter dem südlichen Kreuz.
 Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien 1963: 87
- Weißgerber, Hans*
 – In memoriam Vilmos Vajta. 1918–1998 2000: 205
- Wendebourg, Ernst-Wilhelm*
 – Die Existenztheologie und das Bekenntnis der Kirche 1968: 28
- Wenz, Gunther*
 – Die Deutung der Sakramente in der Predigt. Dogmatische Grundlagen 1996: 109
- Wepfer, Peter*
 – Der Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen in der Schweiz
 und im Fürstentum Liechtenstein 1980: 104
- Werner, Gottfried*
 – Friedrich Ulmer – Vater des Martin-Luther-Bundes und seiner Werke 1985: 188
- Werner, H.*
 – Anfechtung und Absolution in der Apologie 1957/58: 80

- Werner, Theodor*
– Meditation für eine Diasporafestpredigt 1961: 78
- Wernicke, Richard*
– Geschichte und Wirken des Hamburger Missionsvereins „Diaspora“
in Südbrasilien 1984: 167
- Wilckens, Ulrich*
– Was heißt heute, das Rechte zu tun? 1997: 33
- Willaime, Jean-Paul*
– Zwischen Tradition und Krise. Religiöse Wandlungen im Elsaß 1992: 143
- Winkler, Heinz*
– Lutherische Identität in der säkularisierten Welt Westeuropas.
Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Paris 1996: 213
- Wittenberg, Martin*
– Luther und die Leiden dieser Zeit 1947: 45
– Paul Speratus und seine Bedeutung für die evangelisch-lutherische Kirche 1951/52: 21
– 440 Jahre lutherische Diaspora und Diasporafürsorge.
Tatsachen, Grundzüge, Lehren 1953/54: 11
– Die missionarische Aufgabe unserer Kirche und ihre
gottesdienstlichen Grundlagen 1955/56: 23
– Im Anfang und täglich. Die biblische Urgeschichte I. Mose 1–11
in ihren Grundzügen der Gemeinde ausgelegt 1957/58: 14
– Seelsorge an der eigenen Seele 1961: 34
– Wilhelm Löhe und die lutherische Kirche 1972: 11
– Geistliches Leben nach Martin Luther und Wilhelm Löhe 1977: 37
– Dein Stimm hör ich zu jeder Frist.
Beiträge zum Bilde Nikolaus Selneckers (1530–1592) 1982: 57
- Wittram, Heinrich*
– Baltisches Luthertum heute 1980: 72
- Wöhle, Andreas H.*
– Gesetzesfreude bei Luther. Einige Beobachtungen zur Oszillation
des Gesetzesbegriffes in Luthers Predigten über das Alte Testament 1997: 119
- Wölber, Hans-Otto*
– Der Weg der VELKD in den 70er Jahren 1971: 14
– Luthertum und Säkularismus 1983: 36
- Wölfel, Eberhard*
– Toleranz und Bekenntnis.
Systematische Überlegungen zu einem bleibenden Problem 1982: 43
- Wünsch, Wolfgang*
– Die Reflexion des Transformationsprozesses
der rumänischen Gesellschaft nach 1989 in der Seelsorge 2002: 155
- Wüstner, Friedrich*
– 50 Jahre „Lutherische Kirche in Brasilien“ 1955/56: 136
- Zeddies, Helmut*
– Vom Kirchenbund zur Bundeskirche. Die Bedeutung der
Leuenberger Konkordie für die evangelischen Kirchen in der DDR 1987: 126

Zimmermann, Walter

- Die Ausbreitung der Heiligen Schrift als Aufgabe der Christenheit 1963: 72

Zschuppe, Christian

- Das Altarsakrament auf der Kanzel. Inhalt und Praxis der Abendmahlspredigt . . . 1996: 161

(Ohne)

- Die Kanzel 1946: 93
 – Die Freiheit zur Reformation (Abschnitt III der Thesen der Dritten
 Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 1957, in Minneapolis) 1973: 9
 – 30 Jahre Jahrbuch des Martin Luther-Bundes.
 Register für die Folgen 1–22, 1946–1975 1976: 143
 – Das Leben der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK).
 Einige statistische Angaben aus den letzten Jahren 1991: 98
 – In memoriam Dr. h. c. Peter Schellenberg. 10. 10. 1935–28. 9. 1997 1998: 14

B. Sachregister

Abendmahl

Gerhold, Ernst-Christian (1996: 173) | Hopf, Friedrich Wilhelm (1947: 69)

Knuth, Hans Christian (1993: 209) | Künneth, Walter (1946: 73)

Zschuppe, Christian (1996: 161)

Afrika

Eberhard, Ernst (1974: 93) | Kleefeld, Hans-Gernot (1982: 169)

Albrecht, Markgraf

Kreßel, Konrad (1992: 83)

Altes Testament

Betz, Otto (1991: 13) | Boendermaker, Johannes Pieter (1978: 10)

Breit, Herbert (1948: 101) | Hausmann, Jutta (2001: 39) | Nandrásky, Karol (1989: 80)

Ratz, Edmund (2003: 9) | Wöhle, Andreas H. (1997: 119) | Zimmermann, Walter (1963: 72)

Amt

Ansons, Gunars (1994: 185) | Asendorf, Ulrich (1963: 7) | Elert, Werner (1948: 66)

Heubach, Joachim (1972: 36; 1986: 85; 1988: 53) | Hörcher, Jens-Hermann (1993: 35)

Hubscher, Pascal (1994: 165) | Klátik, Miloš (1994: 176)

Klein, Christoph (1975: 59; 1994: 137; 1996: 137) | Meyer, Harding (1984: 197; 1986: 157)

Plathow, Michael (1994: 87) | Reingrabner, Gustav (1994: 149; 1999: 96)

Soosar, Albert (1986: 101) | Srocka, Werner (1953/54: 114)

Anthropologie

Hebart, Siegfried (1973: 11) | Künneth, Walter (1949/50: 9) | Ludolph, Ingetraut (1992: 167)

Möller, Werner (1989: 51) | Ressler, Robin E. (2003: 35) | Werner, H. (1957/58: 80)

Anthroposophie

Emmert, Ernst (1949/50: 126)

Apokalyptik

Strobel, August (1962: 15)

Äthiopien

Eberhard, Ernst (1974: 93)

Australien

Hebart, Siegfried (1963: 80) | *Kleinig, John/Rieß, Gerhard* (1979: 156)
Schild, Maurice (1978: 130) | *Stolz, Johannes* (1953/54: 163)

Bach, Johann Sebastian

Petzold, Martin (2000: 51)

Baden

Daub, Wilhelm (1967: 65)

Bárány von Szenicze, György

Csepregi, Zoltán (1994: 129)

Barmer Theologische Erklärung

Breitwieser, Roman (1990: 39) | *Reese, Hans-Jörg* (1984: 61)

Barth, Karl

Peters, Albrecht (1980: 12)

Bayern

Probst, Gottfried (1951/52: 48; 1961: 86)

Beerdigung

Voigt, Gottfried (1993: 9)

Bekenntnis; Bekenntnisse

Asendorf, Ulrich (1970: 13) | *Birmelé, André* (1981: 33) | *Füllung, Erich* (1965/66: 67)
Hauptmann, Peter (1996: 57) | *Keller, Rudolf* (1981: 141) | *Kimme, August* (1951/52: 76)
Klän, Werner (2003: 215) | *Knuth, Hans Christian* (1993: 209) | *Köberle, Adolf* (1985: 24)
Leppin, Volker (2002: 63) | *Lienhard, Marc* (1972: 50) | *Lohff, Wenzel* (1978: 23)
Lohse, Bernhard (1967: 42) | *Maurer, Wilhelm* (1967: 25; 1971: 93)
Müller, Gerhard (1977: 16) | *Reingrabner, Gustav* (1983: 71) | *Schmidt-Clausen, Kurt* (1967: 7)
Srocka, Werner (1961: 27) | *Tschoerner, Helmut* (1993: 53)
Wendebourg, Ernst-Wilhelm (1968: 28) | *Wölfel, Eberhard* (1982: 43)

Befreiung, Theologie der

Brakemeier, Gottfried (1987: 25) | *Brandt, Hermann* (1985: 217; 2002: 29)
Heise, Ekkehard (1999: 175) | *Kreßel, Konrad* (1987: 38)

Beichte

Hebart, Siegfried (1973: 11) | *Srocka, Werner* (1953/54: 114)

Bibel

Dörsam, Hans (1946: 43) | *Klein, Hans* (1994: 73) | *Zimmermann, Walter* (1963: 72)

Bonhoeffer, Dietrich

Schild, Maurice (1997: 131)

Brasilien

Brakemeier, Gottfried (1974: 60) | *Füllung, Erich* (1965/66: 67) | *Heise, Ekkehard* (1999: 175)
Jahn, Christoph (1971: 57) | *Keller, Wilmar E.* (1965/66: 76)
Pósfay, George (1978: 32; 1982: 79) | *Roser, Hans* (1985: 203)
Schlünzen, Ferdinand (1951/52: 97) | *Weingärtner, Lindolfo* (1963: 87)
Wernicke, Richard (1984: 167) | *Wüstner, Friedrich* (1955/56: 136)

Buße

Fafié, Theodor Arnoldus (1984: 148) | *Hebart, Siegfried* (1973: 11)
Klein, Christoph (1996: 137) | *Srocka, Werner* (1953/54: 114)

China

Nagy, Gyula (1988: 97)

DDR – Deutsche Demokratische Republik

Krügel, Siegfried (1980: 81) | *Richter, Johannes* (1999: 165)

Tschoerner, Helmut (1989: 184; 1993: 53) | *Zeddies, Helmut* (1987: 126)

Devai, Máttyás

Ritoók-Szalay, Ágnes (1992: 71)

Diakonie

Eberhard, Ernst (1970: 113) | *Falk, Wanda* (2002: 115) | *Harmati, Béla* (1990: 25)

Hölzel, Kurt (1975: 91) | *Järveläinen, Matti* (1977: 204) | *Lauerer, Hans* (1949/50: 118)

Pósfay, George (1978: 32) | *Volný, Vladislav* (2001: 133)

Diaspora

Appel, André (1987: 59) | *Barton, Peter F.* (1985: 132) | *Becker, Horst* (1970: 31)

Behm, Hans-Jürgen (1964: 94) | *Beißer, Friedrich* (1995: 135) | *Birmelé, André* (1979: 78)

Blanc, René (1976: 9; 1984: 118) | *Brunotte, Heinz* (1957/58: 86) | *Cramer, Karl* (1947: 32)

Csepregi, Zoltán (1997: 175) | *Eberhard, Ernst* (1970: 113) | *Fleisch, Paul* (1947: 21)

Goppelt, Leonhard (1964: 26) | *Heidingsfeld, Uwe-Peter* (1986: 93)

Hensel, Klaus (1957/58: 136; 1961: 90; 1963: 141; 1965/66: 88) | *Hölzel, Kurt* (1975: 91)

Hübner, Friedrich (1962: 61; 1965/66: 34) | *Kahle, Wilhelm* (1978: 66; 1988: 81)

Klapper, Gottfried (1971: 43; 1976: 55; 1977: 108; 1984: 104; 1990: 196)

Klän, Werner (2003: 215) | *Kleefeld, Hans-Gernot* (1982: 169) | *Klein, Christoph* (1994: 137)

Klein, Kurt (1975: 77) | *Knall, Dieter* (1987: 75; 1991: 67; 1992: 105)

Krause, Wolfram v. (1951/52: 60) | *Löhe, Wilhelm* (1970: 9) | *Markert, Ludwig* (1990: 112)

Maurer, Wilhelm (1967: 25) | *Meyer, Erwin* (1949/50: 5; 1953/54: 181; 1955/56: 119)

Michael, Rudolf (1957/58: 100) | *Monselewski, Werner* (1990: 61; 1998: 147)

Nicolaisen, Carsten (1979: 116) | *Pósfay, George* (1978: 32; 1982: 79)

Probst, Gottfried (1951/52: 48) | *Prüßmann, Kurt* (1986: 137) | *Reicke, Bo* (1979: 57)

Sakrausky, Oskar (1974: 32) | *Schellenberg, Peter* (1983: 139; 1987: 116)

Schulze, Johannes (1962: 108) | *Stolle, Volker* (1995: 113) | *Wernicke, Richard* (1984: 167)

Wittenberg, Martin (1953/54: 11)

Diasporagabe

Schulze, Johannes (1967: 96)

Dreißigjähriger Krieg

Liermann, Hans (1949/50: 147)

Eberhard, Ernst

Schellenberg, Peter (1988: 9) | *Schober, Theodor* (1984: 9)

Eckardt, Meister

Loewenich, Walther von (1947: 60)

Ehe

Kollmer, Leonhard (1961: 64) | *Krause, Wolfram v.* (1947: 83)

Elert, Werner

Beyschlag, Karlmann (1992: 29) | *Keller, Rudolf* (1979: 9) | *Tratz, Max* (1964: 7)

Trillhaas, Wolfgang (1986: 35)

ELKRAS

Aleksij II., Patriarch (2001: 203) | *Brockmann, Manfred* (1998: 195)

Diedrich, Hans-Christian (2001: 159) | *Eberhard, Ernst* (1979: 101)

Hessler, Hans-Wolfgang (1965/66: 54) | Kahle, Wilhelm (1978: 66)
Pirinen, Kauko (1983: 130) | Ratz, Edmund (1991: 79) | Roemlich, Heinrich (1968: 58)
Stricker, Gerd (1990: 129; 2001: 191; 2002: 259)

Elsaß-Lothringen

Birmelé, André (1979: 78) | Koch, Gustave (1993: 117) | Willaime, Jean-Paul (1992: 143)

Engel

Stoll, Christian (1946: 87)

England

Klapper, Gottfried (1963: 111; 1970: 98)

Erlangen

Hensel, Klaus (1962: 138; 1976: 104) | Elert, Werner (1994: 102)

Schellenberg, Peter (1976: 104)

Estland

Danell, Sven (1991: 132) | Feldmanis, Roberts (1993: 181) | Kahle, Wilhelm (1982: 107)

Kasemaa, Kalle (2001: 145) | Kiivit, Jaan (1991: 99) | Lieberg, Burchard (1985: 82)

Paul, Toomas (1991: 119; 1994: 206) | Rubenis, Juris (2000: 103) | Soosar, Albert (1986: 101)

Stricker, Gerd (2000: 183) | Wittram, Heinrich (1980: 72) | Ohne Autor (1991: 98)

Ethik

Birkhölzer, Horst (1999: 55) | Brandt, Hermann (2002: 29)

Brinke, Gerhard auf dem (1973: 31) | Buchrucker, Armin-Ernst (1974: 13)

Dietzfelbinger, Hermann (1969: 20) | Kinder, Ernst (1948: 86) | Leppin, Volker (2002: 63)

Lorenz, Eckehard (1986: 171) | Meyer, Erwin (1949/50: 162) | Ressler, Robin E. (2003: 35)

Roloff, Jürgen (1999: 31) | Schober, Theodor (1984: 42) | Wilckens, Ulrich (1997: 33)

Europa

Hoeffel, Michel (1991: 149) | Ratz, Edmund (1991: 79) | Roser, Hans (1983: 183; 1990: 229)

Evangelium

Blanc, René (1976: 9) | Cleve, Frederic (1989: 125) | Dietzfelbinger, Hermann (1947: 122)

Günther, Hartmut (1973: 60) | Hübner, Friedrich (1965/66: 34)

Keller-Hüschemenger, Max (1948: 35) | Pósfay, George (2000: 29) | Stolle, Volker (1995: 113)

Fakultäten

Csepregi, Zoltán (2000: 93) | Fafié, Theodorus Arnoldus (1997: 157)

Karski, Karol (2003: 159) | Kasemaa, Kalle (2001: 145) | Klein, Hans (2002: 139)

Kovács, László Attila (2002: 131)

Finnland

Järveläinen, Matti (1977: 204) | Pirinen, Kauko (1983: 130) | Ryökäs, Esko (1995: 181)

Flacius Illyricus, Matthias

Tratz, Max (1975: 9)

Fleisch, Paul

Schulze, Johannes (1962: 7)

Florenskij, Pavel

Ruppert, Hans-Jürgen (2003: 47)

Frank, Franz Hermann Reinhold

Pfisterer, Karl Dieterich (1981: 49)

Frankreich (vgl. Paris, Elsaß-Lothringen)

Greiner, Albert (1957/58: 111) | *Kaltenmark, Jean* (1984: 186)
Peters, Hans-Helmut (1977: 135) | *Siebert, Hans Theodor* (1953/54: 144)
Willaime, Jean-Paul (1992: 143) | *Winkler, Heinz* (1996: 213)

Frauen

Hoffer, Margarete (1953/54: 137)

Frieden

Cleve, Frederic (1989: 125) | *Haack, Dieter* (1989: 158) | *Heubach, Joachim* (1989: 16)
Klein, Kurt (1990: 189) | *Leiner, Hanns* (1991: 159) | *Liermann, Hans* (1949/50: 147)
Obermayer, Klaus (1989: 173) | *Rozitis, Elmárs Ernsts* (1976: 79)

Geld

Pöhlmann, Tobias (1946: 99) | *Schellenberg, Peter* (1978: 105)

Gemeinde

Ansons, Gunars (1994: 185) | *Klein, Christoph* (1994: 137)
Heubach, Joachim (1972: 36; 1988: 53) | *Klátik, Miloš* (1994: 176)
Meyer, Harding (1984: 197) | *Plathow, Michael* (1994: 87)
Reingrabner, Gustav (1994: 149; 1999: 96) | *Soosar, Albert* (1986: 101)
Vogelmann, Wolfgang (1996: 25)

Gerechtigkeit

Klein, Kurt (1990: 189) | *Leiner, Hanns* (1991: 159)

Gesetz

Cleve, Frederic (1989: 125) | *Keller-Hüschemenger, Max* (1948: 35)
Leppin, Volker (2002: 63) | *Liermann, Hans* (1948: 119) | *Wöhle, Andreas H.* (1997: 119)

Glaube

Blaufuß, Dietrich (1985: 54) | *Brandt, Reinhard* (1998: 47) | *Eberhard, Ernst* (1979: 101)
Hauptmann, Peter (1996: 57) | *Hebart, Friedemann* (1986: 63) | *Kinder, Ernst* (1948: 86)
Klapper, Gottfried (1984: 104) | *Lehmann, Karl* (1998: 131) | *Reingrabner, Gustav* (1983: 71)
Ressler, Robin E. (2003: 35) | *Ruppert, Hans-Jürgen* (2003: 47) | *Schwarz, Hans* (2003: 93)
Schwinge, Monika (1993: 25) | *Slenczka, Reinhard* (1986: 13) | *Stahl, Rainer* (1999: 9)
Werner, H. (1957/58: 80)

Gottesdienst

Brattgaard, Helge (1982: 11) | *Heuer, Hans* (1946: 90) | *Jordahn, Ottfried* (1996: 125)
Kollmer, Leonhard (1961: 64) | *Krech, Hans* (1998: 104)
Kreßel, Hans (1946: 34; 1953/54: 121) | *Kreßel, Konrad* (1987: 38)
Link, Wolfgang (1948: 114) | *Raschzok, Klaus* (1998: 79)
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1994: 54) | *Stiller, Günther* (1993: 129)
Wittenberg, Martin (1955/56: 23)

Gotteslehre

Boltenstern, Friedrich Wilhelm von (1946: 52) | *Brandt, Reinhard* (1991: 45; 1998: 47)
Kinder, Ernst (1948: 86) | *Köberle, Adolf* (1987: 12; 1991: 27) | *Kreßel, Konrad* (1987: 38)
Ludolph, Ingetraut (1992: 167) | *Olivier, Daniel* (1984: 55) | *Voigt, Gottfried* (1994: 9)

Großbritannien

Ratz, Edmund (1976: 134; 1981: 133)

Hamburg

Schmidt, Johann Dietrich (1962: 112) | *Wernicke, Richard* (1984: 167)

Hannover

Reymann, Ulrich (1979: 134)

Heiliger Geist

Nagy, Gyula (1993: 223) | *Ryökäs, Esko* (1995: 181)

Heimsuchung

Elert, Werner (1947: 40 [= 1985: 33]) | *Schröder, Gisela-A.* (2002: 201)

Herder, Johann Gottfried

Ondrejovic, Dusan (1995: 147)

Heubach, Joachim

Knuth, Hans Christian (2001: 17)

Irland

Mittorp, Hans Dietrich (1957/58: 128) | *Prüßmann, Kurt* (1986: 137)

Israel

Terray, László G. (1981: 109)

Italien

Giani, Domenico (1961: 116) | *Hübner, Friedrich* (1970: 70) | *Lepsien, Rolf* (1962: 87)
Reinke, Gerhard (1981: 65)

Jesus

Leonhardt, Rochus (2001: 105) | *Strobel, August* (1962: 15) | *Vogler, Werner* (2001: 21)

Judas

Vogler, Werner (1999: 15)

Juden

Schendel, Eberhard (1987: 183) | *Terray, László G.* (1981: 109) | *Vogler, Werner* (2001: 21)

Jugoslawien

Hansen, Paul (1964: 35) | *Petkovský, Ondrej* (1979: 90)

Kahle, Wilhelm

Tschoerner, Helmut (1998: 203)

Kalnins, Harald

Heubach, Joachim (1990: 9) | *Tschoerner, Helmut* (1998: 203)

Katechismus

Asendorf, Ulrich (1975: 43) | *Blaufuß, Dietrich* (1985: 54) | *Hebart, Friedemann* (1986: 63)
Lehmann, Karl (1998: 131) | *Reller, Horst* (1976: 20)

Kirche

Altmann, Walter (1977: 82) | *Asendorf, Ulrich* (1963: 7) | *Asmussen, Hans* (1949/50: 66)
Bienert, Wolfgang A. (1995: 47) | *Boltenstern, Friedrich Wilhelm von* (1946: 69)
Brunotte, Heinz (1968: 34) | *Dietzfelbinger, Hermann* (1969: 20; 1981: 19)
Elert, Werner (1951/52: 7; 1994: 102) | *Emmert, Ernst* (1949/50: 126)
Gaßmann, Günther (2003: 21) | *Girgensohn, Johann* (1947: 26)
Glenthøj, Jørgen (1988: 203) | *Hahn, Ferdinand* (1999: 207) | *Harmati, Béla* (1990: 25)
Hübner, Friedrich (1953/54: 71) | *Káldy, Zoltán* (1983: 107)
Keller, Rudolf (1981: 141; 2003: 185) | *Keller-Hüschemenger, Max* (1949/50: 43)
Kinder, Ernst (1949/50: 83) | *Klän, Werner* (1990: 205) | *Klapper, Gottfried* (1963: 111;
1968: 49; 1970: 98; 1971: 43; 1973: 86; 1975: 115; 1977: 108; 1981: 121; 1990: 196)

Knall, Dieter (1985: 180) | *Köberle, Adolf* (1977: 10; 1985: 24) | *Krügel, Siegfried* (1980: 81)
Kühn, Ulrich (1997: 59) | *Lehtonen, Risto* (1988: 169) | *Liermann, Hans* (1946: 96)
Markert, Ludwig (1990: 112) | *Maurer, Wilhelm* (1969: 52; 1983: 16)
Merz, Georg (1949/50: 19) | *Meyer, Joachim* (1961: 71) | *Möller, Werner* (1980: 140)
Müller, Gerhard (1982: 151) | *Nagy, Gyula* (1988: 97; 1993: 223) | *Pósfay, George* (1994: 29)
Ratz, Edmund (1991: 79) | *Reinmuth, Eckhart* (1995: 29) | *Richter, Johannes* (1999: 165)
Roepke, Claus-Jürgen (2000: 9) | *Sakrausky, Oskar* (1974: 32)
Sasse, Hermann (1947: 103; 1979: 66) | *Schanze, Wolfgang* (1949/50: 33)
Schmidt-Clausen, Kurt (1967: 7) | *Schnelle, Udo* (1999: 221) | *Schnübbe, Otto* (1974: 21)
Schwarz, Hans (1982: 71) | *Schwarz, Karl* (1999: 73) | *Stahl, Rainer* (2002: 91; 2003: 211)
Stoll, Karlheinz (1988: 35) | *Track, Joachim* (2003: 105) | *Voigt, Gottfried* (1995: 9)
Vorländer, Hermann (1977: 214) | *Wilckens, Ulrich* (1997: 33)

Klapper, Gottfried

Eberhard, Ernst (1983: 10) | *Foerster, Heinrich* (1988: 12)

Kommunitäten

Mumm, Reinhard (1977: 187) | *Reese, Hans-Jörg* (1988: 65)

Konfession; konfessionell

Dietzfelbinger, Hermann (1955/56: 89) | *Hauschildt, Friedrich* (1987: 144)
Klän, Werner (2003: 215) | *Klapper, Gottfried* (1979: 148) | *Schellenberg, Peter* (1987: 116)
Schulze, Johannes (1965/66: 44) | *Stricker, Gerd* (2000: 183; 2002: 259)
Weiblen, William H. (1980: 61)

Kretschmar, Georg

Stricker, Gerd (2001: 191)

Kreuz; Kreuzestheologie

Altman, Walter (1977: 82) | *Olivier, Daniel* (1984: 55) | *Schieder, Julius* (1948: 130)
Stahl, Rainer (2002: 91)

Kroatien

Hansen, Paul (1964: 35)

Künneht, Walter

Kopfermann, Wolfram/Pöhlmann, Horst (1967: 78)

Kuzmány, Karl

Schwarz, Karl (1993: 159)

Lateinamerika

Asendorf, Ulrich (1969: 34) | *Brakemeier, Gottfried* (1987: 25) | *Heise, Ekkehard* (1999: 175)
Klapper, Gottfried (1968: 49) | *Pósfay, George* (1978: 32; 1982: 79)
Vicedom, Georg F. (1969: 72)

Lau, Franz

Ludolphy, Ingetraut (2001: 205)

Leben, ewiges

Böttcher, Max Karl (1946: 59) | *Stoll, Christian* (1946: 62)

Lettland

Aderkas, Claus von (1985: 95) | *Ansons, Gunars* (1993: 195; 1994: 185)
Feldmanis, Roberts (1993: 181) | *Friedrich, Klaus* (1992: 153) | *Kahle, Wilhelm* (1990: 169)
Rozītis, Elmārs Ernsts (1976: 79) | *Rubenis, Juris* (1998: 161; 2000: 103)
Stricker, Gerd (2000: 183) | *Wittram, Heinrich* (1980: 72)

Leuenberg

Birmelé, André (1988: 145) | *Günther, Hartmut* (1973: 60) | *Hauschildt, Friedrich* (1987: 144)
Hübner, Friedrich (1972: 66) | *Roskam, Jan Andries* (1988: 105)
Zeddies, Helmut (1987: 126)

Litauen

Feldmanis, Roberts (1993: 181) | *Hermann, Arthur* (1985: 121; 1988: 117; 1998: 173)
Kahle, Wilhelm (1990: 169) | *Rubenis, Juris* (2000: 103) | *Stricker, Gerd* (2000: 183)
Wittram, Heinrich (1980: 72)

Löhe, Wilhelm

Hopf, Friedrich Wilhelm (1947: 69) | *Keller, Rudolf* (2003: 185) | *Löhe, Wilhelm* (1970: 9)
Stolle, Volker (1979: 37) | *Wittenberg, Martin* (1972: 11; 1977: 37)

Luther, Martin

Fabiny, Tibor (1983: 94) | *Greiner, Albert* (1985: 39; 1989: 90)
Guicharrouse, Hubert (1994: 113) | *Hahn, Udo* (1997: 93) | *Hebart, Siegfried* (1973: 11)
Heubach, Joachim (1988: 53; 1989: 16) | *Hirschler, Horst* (1995: 93)
Hohenberger, Thomas (1997: 74) | *Hopf, Friedrich Wilhelm* (1946: 29)
Hudak, Adalbert (1977: 165) | *Kaltenmark, Jean* (1984: 186) | *Keller, Rudolf* (1997: 101)
Knuth, Hans Christian (1997: 45) | *Kröning, Christian* (1985: 16) | *Kühn, Ulrich* (1997: 59)
Lehmann, Karl (1998: 131) | *Ludolphy, Ingetraut* (1983: 48)
Maurer, Bernhard (1987: 164; 1998: 23) | *Maurer, Wilhelm* (1961: 7)
Müller, Gerhard (2001: 51) | *Olivier, Daniel* (1984: 55) | *Peters, Albrecht* (1980: 12)
Petzold, Martin (2000: 51) | *Pósfay, George* (1994: 29; 2000: 29) | *Preuß* (1946: 24)
Rogge, Joachim (2000: 61) | *Sakrausky, Oskar* (1990: 74) | *Sasse, Hermann* (1946: 38)
Schendel, Eberhard (1987: 183; 1989: 112) | *Steinlein, Hermann* (1948: 14)
Vető, Bela (1984: 161) | *Wittenberg, Martin* (1947: 45; 1977: 37)
Wöhle, Andreas H. (1997: 119)

Lutherischer Weltbund

Eberhard, Ernst (1963: 53; 1968: 78; 1974: 74, 93; 1977: 173; 1983: 166)
Gaßmann, Günther (2003: 21) | *Hebart, Siegfried* (1980: 124)
Hübner, Friedrich (1978: 145) | *Jahn, Christoph* (1971: 57) | *Klapper, Gottfried* (1972: 82)
Maurer, Wilhelm (1972: 96) | *Mützelfeldt, Bruno* (1974: 74) | *Track, Joachim* (2003: 105)
Ohne Autor (1973: 9)

Maria

Wackerbarth, Dieter (2001: 71)

Martin-Luther-Bund

Behm, Hans-Jürgen (1964: 94) | *Hensel, Klaus* (1957/58: 136; 1962: 138; 1976: 104)
Hirschmann, Walter (1973: 118) | *Keller, Rudolf* (1998: 121) | *Meyer, Erwin* (1951/52: 122)
Muth, Paul (1946: 17; 1947: 16; 1948: 10) | *Pöhlmann, Tobias* (1946: 99)
Probst, Gottfried (1953/54: 57; 1957/58: 5; 1961: 86) | *Reymann, Ulrich* (1979: 134)
Schellenberg, Peter (1976: 104) | *Schmidt, Johann Dietrich* (1962: 112)
Schmidt, Martin (1953/54: 49) | *Schulze, Johannes* (1967: 96; 1972: 101)
Stahl, Rainer (2000: 211; 2002: 293) | *Ulmer, Friedrich* (1946: 20)
Werner, Gottfried (1985: 188)

Maurer, Wilhelm

Keller, Rudolf (1983: 13; 1998: 121)

Meiser, Hans

Dietzfelbinger, Hermann (1986: 47)

Melanchthon, Philipp

Hajduk, Andrej (1997: 143) | *Monselewski, Werner* (1998: 147)

Meyer, Joachim

Schellenberg, Peter (1985: 14)

Mission

Aagaard, Johannes (1994: 191) | *Andersen, Wilhelm* (1965/66: 7)

Becker, Horst (1970: 31; 1971: 69) | *Dehn, Ulrich* (2001: 119)

Fischer, Jacques (1986: 127; 2002: 193) | *Greiner, Albert* (1964: 61)

Pósfay, George (1978: 32) | *Sasse, Hermann* (1947: 103) | *Vogelmann, Wolfgang* (1994: 215)

Wernicke, Richard (1984: 167) | *Wittenberg, Martin* (1955/56: 23)

Zimmermann, Walter (1963: 72)

Mitzenheim, Moritz

Seidel, Jürgen (1985: 69)

Missouri Synode

Keller, Rudolf (2003: 185)

Musik

Guicharrousse, Hubert (1994: 113) | *Petzold, Martin* (2000: 51)

Mystik

Maurer, Bernhard (1998: 23)

Naturwissenschaft

Ressler, Robin E. (2003: 35) | *Ruppert, Hans-Jürgen* (2003: 47)

Schwarz, Hans (2003: 93)

Nation

Hausmann, Jutta (2001: 39) | *Kühn, Ulrich* (2000: 75) | *Lehtonen, Risto* (1988: 169)

Paul, Toomas (1991: 119) | *Roepke, Claus-Jürgen* (2000: 9)

Roser, Hans (1983: 183; 1990: 229) | *Stahl, Rainer* (2002: 293)

Stricker, Gerd (2000: 183; 2002: 259)

Neues Testament

Goppelt, Leonhard (1964: 26) | *Kalnins, Harald* (1992: 9) | *Reicke, Bo* (1988: 15)

Roloff, Jürgen (1999: 31) | *Strobel, August* (1962: 15) | *Zimmermann, Walter* (1963: 72)

Niederlande

Fafié, Theodorus Arnoldus (1984: 148; 1997: 157)

Roskam, Jan Andries (1977: 155; 1988: 105)

Nordamerika

Keller, Rudolf (2003: 185) | *Klän, Werner* (2003: 215) | *Ludolph, Ingetraut* (1990: 151)

Meyer, Erwin (1947: 131) | *Pfisterer, Karl Dieterich* (1981: 49) | *Stahl, Rainer* (2003: 211)

Ökumene

Aagaard, Johannes (1994: 191) | *Beißer, Friedrich* (1995: 135) | *Birmelé, André* (1988: 145)

Brandt, Hermann (2000: 159) | *Brandt, Reinhard* (1998: 47)

Dietzfelbinger, Hermann (1955/56: 89; 1978: 117) | *Eberhard, Ernst* (1968: 78; 1970: 113)

Forsberg, Juhani (2000: 113) | *Gaßmann, Günther* (1983: 157) | *Greiner, Albert* (1976: 125)

Hahn, Ferdinand (1999: 207) | *Hauschildt, Friedrich* (1987: 144)

Heise, Ekkehard (1999: 175) | *Hübner, Friedrich* (1953/54: 71; 1962: 61; 1972: 66)

Jehle, Helmut (1990: 241) | *Kahle, Wilhelm* (1988: 81)

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (1970: 52) | *Klän, Werner* (1990: 205)

Lienhard, Marc (1972: 50) | Maurer, Bernhard (1987: 164)
Meyer, Harding (1984: 197; 1986: 157) | Müller, Gerhard (1996: 37)
Ratz, Edmund (1976: 134; 1981: 133) | Roepke, Claus-Jürgen (2003: 167)
Roskam, Jan Andries (1977: 155; 1988: 105) | Schmidt-Clausen, Kurt (1967: 7)
Siegwalt, Gerard (1992: 59) | Wackerbarth, Dieter (2001: 71)

Ordass, Lajos

Giczi, Zsolt (2003: 135) | Gritsch, Eric W. (2002: 17) | Terray, László G. (2002: 13)

Österreich

Barton, Peter F. (1985: 132) | Dantine, Wilhelm (1951/52: 90)
Dörnhöfer, Gustav (1955/56: 125) | Grössing, Hans (1980: 112)
Hoffer, Margarete (1953/54: 137) | Karzel, Herwig (1968: 65)
Reingrabner, Gustav (1983: 71; 1990: 95; 1999: 96)
Sakrausky, Oskar (1964: 76; 1993: 73) | Schmidt, Hans Hermann (1961: 103)
Schuster, Mathias (1985: 167) | Schwarz, Karl (1981: 75)

Palästina

Eberhard, Ernst (1975: 126) | Vorländer, Hermann (1977: 214)

Paradies

Nandrásky, Karol (1989: 80)

Paris

Berner, Gottfried (1975: 103) | Driancourt-Girod, Janine (1996: 199)
Fischer, Jacques (1986: 127; 2002: 193) | Greiner, Albert (1964: 61; 1967: 58; 1973: 108)
Winkler, Heinz (1996: 213)

Paulus

Hahn, Ferdinand (1999: 207) | Schnelle, Udo (1999: 221) | Vogelmann, Wolfgang (1996: 25)

Peters, Albrecht

Keller, Rudolf (1999: 61)

Pfalz

Michael, Rudolf (1957/58: 100)

Pietismus

Fleisch, Paul (1949/50: 102) | Hasselhorn, Johannes (1988: 181)
Schattenmann, Paul (1949/50: 111)

Pöhlmann, Tobias

Stoll, Christian (1947: 135)

Polen

Falk, Wanda (2002: 115) | Hennig, Martin (1988: 137) | Kahle, Wilhelm (1987: 84)
Karski, Karol (2003: 159) | Narzyński, Janusz (1978: 43)
Nicolaisen, Carsten (1979: 116; 1980: 161) | Rogge, Joachim (1995: 192)
Wagner, Oskar (1981: 87; 1986: 109)

Predigt

Althaus, Paul (1948: 47) | Jordahn, Ottfried (1996: 125) | Klein, Christoph (1996: 137)
Klein, Kurt (1977: 102) | Koch, Gustave (1993: 117) | Lilje, Hanns (1949/50: 75)
Mátrai-Szabó, Marianna (1997: 166) | Müller, Gotthold (1973: 49) | Reller, Horst (1996: 151)
Sakrausky, Oskar (1993: 73) | Steinwand, Eduard (1947: 116) | Stoll, Karlheinz (1988: 35)
Voigt, Gottfried (1993: 9) | Wenz, Gunther (1996: 109) | Wöhle, Andreas H. (1997: 119)
Zschuppe, Christian (1996: 161) | Ohne Autor (1946: 93)

Rechtfertigung

Brakemeier, Gottfried (1987: 25) | *Brandt, Reinhard* (1998: 47)
Dietzfelbinger, Hermann (1948: 96; 1969: 20) | *Günther, Hartmut* (1973: 60)
Heubach, Joachim (1989: 16) | *Knuth, Hans Christian* (1997: 45) | *Köberle, Adolf* (1982: 29)
Kühn, Ulrich (2002: 77) | *Müller, Gotthold* (1973: 49) | *Pesch, Otto Hermann* (1999: 182)
Scharbau, Friedrich-Otto (2000: 127) | *Slenczka, Reinhard* (1986: 13; 1989: 99)
Stahl, Rainer (1999: 9) | *Steinacker, Roland* (1949/50: 158) | *Werner, H.* (1957/58: 80)
Wölber, Hans-Otto (1983: 36)

Regensburg

Maurer, Wilhelm (1969: 52)

Register

Blomeyer, Barbara (1988: 223) | *Stahl, Rainer* (2003: 235) | *Thiel, Frank* (2003: 235)
 Ohne Autor (1976: 143)

Religion

Aagaard, Johannes (1994: 191) | *Buchrucker, Armin-Ernst* (1979: 27) | *Blanc, René* (1976: 9)
Dehn, Ulrich (2001: 119) | *Stricker, Gerd* (2002: 259) | *Vogelmann, Wolfgang* (1994: 215)

Religionswissenschaft

Buchrucker, Armin-Ernst (1979: 27)

Rumänien

Binder, Ludwig (1978: 98) | *Binder-Iijima, Edda* (2002: 239)
Klein, Christoph (1983: 116; 1984: 125; 1994: 137; 1999: 129)
Klein, Hans (1994: 73; 2002: 139) | *Philippi, Paul* (1970: 88) | *Plajer, Dietmar* (1995: 161)
Ratz, Edmund (1991: 79) | *Szedressy, Paul* (1984: 137) | *Wünsch, Wolfgang* (2002: 155)

Rußland

Eberhard, Ernst (1979: 101) | *Kahle, Wilhelm* (1978: 66; 1987: 84) | *Ratz, Edmund* (1991: 79)
Roepke, Claus-Jürgen (2003: 167) | *Ruppert, Hans-Jürgen* (2003: 47)
Schröder, Gisela-A. (2002: 201) | *Stricker, Gerd* (1990: 129; 2001: 191; 2002: 259)

Säkularismus

Blanc, René (1976: 9; 1984: 118) | *Dietzfelbinger, Hermann* (1969: 20)
Ruppert, Hans-Jürgen (2003: 47) | *Schwarz, Hans* (2003: 93) | *Stahl, Rainer* (2002: 91)
Winkler, Heinz (1996: 213) | *Wölber, Hans-Otto* (1983: 36)

Sasse, Hermann

Breitwieser, Roman (1990: 39) | *Huß, Hans-Siegfried* (1995: 71) | *Petzoldt, Klaus* (1980: 50)
Schild, Maurice (1997: 131)

Schellenberg, Peter

Ohne Autor (1998: 14)

Schöpfungstheologie

Gabris, Karol (1989: 31) | *Heubach, Joachim* (1989: 16) | *Möller, Werner* (1989: 51)
Müller-Fahrenholz, Geiko (1989: 68) | *Nagy, Gyula* (1993: 223) |
Ruppert, Hans-Jürgen (2003: 47) | *Schwarz, Hans* (2003: 93)

Scholl, Sophie und Hans

Alt, Karl (1946: 46)

Schulze, Johannes

Eberhard, Ernst (1981: 9)

Schweiz

Schultz, Reinhold (1957/58: 119) | *Wepfer, Peter* (1980: 104)

Seelsorge

Buchrucker, Armin-Ernst (1974: 13) | *Keller, Rudolf* (1997: 101)
Steinwand, Eduard (1955/56: 13) | *Wittenberg, Martin* (1961: 34)
Wünsch, Wolfgang (2002: 155)

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche; SELK

Klän, Werner (2003: 215)

Selnecker, Nikolaus

Wittenberg, Martin (1982: 57)

Skandinavien

Mumm, Reinhard (1977: 187)

Slenczka, Reinhard

Müller, Gerhard (1996: 8)

Slowakei

Hajduk, Andrej (1982: 139; 1993: 173; 1997: 143) | *Klátik, Miloš* (1994: 176)
Láska, Vladimír (1992: 135) | *Michalko, Jan* (1989: 165) | *Ondrejovic, Dusan* (1995: 147)
Petkovský, Ondrej (1979: 90) | *Schwarz, Karl* (1993: 159)

Slowenien

Hansen, Paul (1964: 35)

Sowjetunion

Eberhard, Ernst (1979: 101) | *Hermann, Arthur* (1985: 121)
Hessler, Hans-Wolfgang (1965/66: 54) | *Pirinen, Kauko* (1983: 130)
Roemmich, Heinrich (1968: 58) | *Ruppert, Hans-Jürgen* (2003: 47)
Schröder, Gisela-A. (2002: 201) | *Stricker, Gerd* (1990: 129; 2000: 183)

Spanien

Fliedner, Theodor (1953/54: 150)

Speratus, Paul

Wittenberg, Martin (1951/52: 21)

Spiritualität

Nagy, Gyula (1993: 223) | *Peters, Albrecht* (1984: 18) | *Schnübbe, Otto* (1971: 21)

Staat

Athaus, Paul (1948: 47) | *Krügel, Siegfried* (1980: 81)
Lehtonen, Risto (1988: 169; 1989: 200) | *Slenczka, Reinhard* (1986: 13)

Stählin, Wilhelm

Mumm, Reinhard (1983: 56)

Stoll, Christian

Huß, Hans-Siegfried (1996: 67) | *Muth, Paul* (1947: 15; 137)

Stumpf, Ludwig

Italiaander, Rolf (1972: 114)

Südafrika

Blank, Willfried (1974: 52) | *Kistner, Johannes* (1951/52: 106) | *Kistner, Wolfram* (1964: 46)
Kleefeld, Hans-Gernot (1982: 169)

Synode

Slenczka, Reinhard (1984: 87)

Taufe

Dietrich, Gerhard (1953/54: 89) | *Günther, Hartmut* (1971: 79) | *Reller, Horst* (1996: 151)
Schnelle, Udo (1992: 13) | *Stoll, Christian* (1947: 79) | *Voigt, Gottfried* (1993: 9)

Tod

Böttcher, Max Karl (1946: 59) | *Krause, Wolfram v.* (1947: 83) | *Stoll, Christian* (1946: 62)

Trauung

Voigt, Gottfried (1993: 9)

Tschechien

Láska, Vladimír (1992: 135) | *Rogge, Joachim* (1995: 192) | *Sakrausky, Oskar* (1992: 113)
Volný, Vladislav (2001: 133) | *Wagner, Oskar* (1981: 87)

Ukraine

Tratz, Max (1982: 95)

Ulmer, Friedrich

Werner, Gottfried (1985: 188) | *Stoll, Christian* (1947: 135)

Ungarn

Csepregi, Zoltán (1994: 129; 2000: 93) | *Fabiny, Tibor* (1987: 103)
Giczi, Zsolt (1999: 145; 2003: 135) | *Hudak, Adalbert* (1977: 165) | *Káldy, Zoltán* (1969: 66)
Karner, Ágoston (1976: 93) | *Reingrabner, Gustav* (1990: 95) | *Reuss, András* (1999: 121)
Ritoók-Szalay, Ágnes (1992: 71) | *Szabó, Lajos* (1996: 185) | *Vető, Bela* (1984: 161)

Vajta, Vilmos

Weißgerber, Hans (2000: 205)

VELKD – Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands

Wölber, Hans-Otto (1971: 14)

Vilmar, August

Asendorf, Ulrich (1968: 7) | *Keller, Rudolf* (1990: 13)

Volk; Volk Gottes

Hausmann, Jutta (2001: 39) | *Heubach, Joachim* (1988: 53) | *Klein, Hans* (1994: 73)
Kühn, Ulrich (2000: 75) | *Roepke, Claus-Jürgen* (2000: 9)
Roser, Hans (1983: 183; 1990: 229) | *Schieder, Julius* (1948: 130) | *Stahl, Rainer* (2002: 293)
Stricker, Gerd (2000: 183; 2002: 259)

Zwei-Regimenten-Lehre

Althaus, Paul (1948: 47) | *Asendorf, Ulrich* (1969: 34) | *Heise, Ekkehard* (1999: 175)
Keller-Hüschemenger, Max (1948: 35) | *Künneht, Walter* (1948: 24)
Liermann, Hans (1948: 119)

C. Bibelstellenregister

1. Mose 1–11

Wittenberg, Martin (1957/58: 14)

1. Mose 11

Roepke, Claus-Jürgen (2000: 9) | Stahl, Rainer (2002: 293)

1. Mose 40–41

Breit, Herbert (1949/50: 142)

4. Mose 21

Schieder, Julius (1948: 130)

I Samuel 16

Ratz, Edmund (2003: 9)

I Könige 7

Giertz, Bo (1987: 9)

Psalm 84

Voigt, Gottfried (1997: 9)

Kohelet

Keller, Rudolf (1990: 13)

Jesaja 12

Ittész, János (2002: 9)

Jesaja 40–55

Groß, Michael (1996: 79)

Jesaja 42

Scharbau, Friedrich-Otto (1996: 9)

Habakuk 1–2

Stahl, Rainer (1999: 9)

Matthäus 9

Probst, Gottfried (1955/56: 7)

Matthäus 13

Albrecht, Evelin (2003: 11)

Markus 8

Siolle, Volker (1979: 37)

Markus 12

Sirothotte, Günter (1955/56: 110)

Lukas 18

Tetzlaff, Hans-Joachim (1984: 11)

Johannes 3

Kalnins, Harald (1992: 9)

Johannes 14

Reichelt, Hansgünter (2001: 13)

Johannes 21

Kretschmar, Georg (1998: 9)

Apostelgeschichte 2

Roepke, Claus-Jürgen (2000: 9)

Römer 1

Schwinge, Monika (1993: 25) | *Stahl, Rainer* (1999: 9)

Römer 5

Vilmar, August (1969: 7)

Römer 11

Breit, Thomas (1948: 5)

Römer 13

Schilberg, Woldemar (1947: 96)

Römer 14

Knuth, Hans Christian (2001: 17) | *Reinmuth, Eckhart* (1995: 29)

Römer 15

Narżyński, Janusz (1991: 9) | *Reinmuth, Eckhart* (1995: 29)

II Korinther

Narżyński, Janusz (1991: 9)

Galater 5

Káldy, Zoltán (1974: 9)

Galater 5–6

Werner, Theodor (1961: 78)

Epheser 2

Voigt, Gottfried (1997: 9)

Philipper 4

Vogelmann, Wolfgang (1996: 25)

Kolosser 2

Szarek, Jan (2001: 9)

Hebräer 4

Boltenstern, Friedrich Wilhelm von (1947: 127)

Hebräer 10

Steinwand, Eduard (1953/54: 7)

Hebräer 12

Voigt, Gottfried (1997: 9)

Offenbarung 21

Greso, Jan (1989: 9)

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1.
Präsident:
OKR i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing
Tel.: (089) 29 98 63
 2.
Stellvertretende Präsidentin:
OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersieder Trede 158 a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 485 10 75
 3.
Schatzmeister:
Präsident Dr. Michael **Winckler**
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 960 12
Fax: (05722) 960 10
 4.
Generalsekretär:
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**
Preesterstieg 2
24896 Treia
Tel.: (04624) 202
Fax: (04624) 201
E-Mail: gunnarberg@gmx.de

6.
Barbara **Blomeyer**
Burgbergstr. 99
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 214 70
7.
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weihersbach 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.: (+ 43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+ 43) (1) 869 25 47-15
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 **Kittlmann**
Schmidtstr. 17
94234 Viechtach
Tel.: (09942) 12 04

13.
OKR Käthe **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
E-Mail: peleikis@t-online.de
 16.
Prof. Dr. András **Reuss**
Könygyösi ut. 17/5/17
1131 Budapest
UNGARN
Tel.: (+ 36) (1) 363 64 51
 17.
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10 c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 86 19 09
- Zur ständigen Teilnahme an den
Sitzungen eingeladen:*
- Pastor i. R. Uwe **Hamann**
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 821 74
 - 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.
Robkampstr. 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:
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 70-27/-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 Kriegsergebnisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee. 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, v. 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 an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen Gästezimmer bereit. Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen und kirchliche Mitarbeiter aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: (09131) 78 70-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Hermann **Brandt**
(s. o.)
Studienleiter:
Pfr. Michael **Hübner**
(s. o.)

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:
Pfr. Michael **Hübner**
(s. o.)

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und

bietet Platz für 25 Studenten verschiedener Fakultäten. Seit 1985 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. Das Zusammenleben in beiden Heimen 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 36 93-00
Fax: (089) 32 36 93-02
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) 89 00 13
Fax: (09171) 85 71 14
E-Mail: hr@hans-roser.de

Studienleiter:
Pfarrer Norbert Ellinger
E-Mail:
Ellinger@Coe-muenchen.de

Ephorus:
Prof. Dr. Gunther Wenz

Das Collegium Oecumenicum München des Martin-Luther-Vereins 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 Begegnungswochenenden mit bayerischen Kirchengemeinden sowie eine Studienfahrt zu Semesterbeginn. Das gemeinsame Frühstück und der Mittagstisch führen die Bewohner im Alltag zusammen. Das Collegium Oecumenicum bemüht sich, den ausländischen Kommilitonen das Einleben in Deutschland und die Orientierung im deutschen Studiensystem zu erleichtern. Dazu stehen der Studienleiter, seine Assistentin, ein Bibliothekar und ein Repetent 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) 89 00 13
Fax: (09171) 85 71 14
E-Mail: hr@hans-roser.de

Studienleiter:
Pfr. Mathias Hartmann

Das Collegium Oecumenicum Bamberg des Martin-Luther-Vereins 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. Außerdem steht eine Bibliothek für Studienzwecke zur Verfügung. Die komplett möblierten Appartements sind zudem alle mit PC-Anschluß (Internet usw.) ausgestattet.

Brasilienwerk

Leiter:
Pfr. Wolfgang Hagemann
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 338 81
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:
Haager Str. 10
91564 Neundettelsau
Tel.: (09874) 689 93 53
Fax: (09874) 13 15

RaiffeisenVolksbank
Neundettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)
Sparkasse Neundettelsau
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Acredobank 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-Verlag in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:
Hannelene Jeske
Fahrstr. 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. Seit 1980 befindet es sich in Erlangen im Ver-

bund mit der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstätten in Osteuropa. 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.

Kommissarischer Leiter:
Dr. Christian Weiss
Mohlrstr. 21
72074 Tübingen
Tel.: (07071) 25 48 13
(07071) 25 48 06
E-Mail: christ-weiss@t-online.de
chr-weiss@gmx.net

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:
Fahrstr. 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) 689 39-80
Fax: (09874) 689 39-99
E-Mail: info@freimund-verlag.de

Im Martin-Luther-Verlag wird das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, „Lutherische Kirche in der Welt“, veröffentlicht sowie viele Titel, die über die Diasporakirchen informieren.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1.

Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

1. Vorsitzender:
Pfr. Johann **Hillermann**
Ludwig-Wilhelm-Str. 9
76530 Baden-Baden
Tel.: (07221) 254 76
Fax: (07221) 254 77

2. Vorsitzender:
Uwe **Nold**
Hauptstr. 47b
64757 Rothenberg
Tel.: (06275) 91 96 99
Fax: (06275) 91 97 32
E-Mail: Uwe.Nold@t-online.de

Kassenführer:
Markus **Lützen**
Hermannstr. 15
79098 Freiburg
Tel.: (0761) 324 54

Postbank Karlsruhe
28804-754 (BLZ 660 100 75)

2.

Martin-Luther-Verein, **Evang.-luth. Diasporadienst in** **Bayern e.V. (gegr. 1860)**

Vorsitzender:
Pfr. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 338 81
E-Mail:
w_hagemann@freenet.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Helmut **Mohr**
Garlesstr. 27
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:
Wolfgang **Köbler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 975 47 67
E-Mail: Wolfgang.Koebler@gmx.de

Beisitzer:
Pfr. Dr. Wenrich **Slenczka**
Lilienthalstr. 91
85077 Manching
Tel.: (08459) 328 20
Fax: (08459) 32 82 17
E-Mail:
Ev.Kirche.Manching@t-online.de

RaiffeisenVolksbank 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:
OLKR Peter **Kollmar**
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 1
38300 Wolfenbüttel
Tel.: (05331) 802-150

Fax: (05331) 802-700

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) 359 38

Beisitzer:
Propst i. R. Wolfgang **Boetcher**
Glückstr. 2
38114 Braunschweig
Tel.: (0531) 569 03

Propst Hans-Peter **Hartig**
Wilhelmshöher Str. 21
38723 Seesen
Tel.: (05381) 708 08

Pfr. i. R. Friedrich **Wagnitz**
Oststr. 12 d
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 i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Etzestr. 41
22335 Hamburg
Tel.: (040) 538 52 76

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Poppenbüttler Stieg 39
22339 Hamburg
Tel.: (040) 539 49 40
E-Mail: H.Lay@wlay.de

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 i. R. Christian **Kühn**
Primelweg 26
22339 Hamburg
Tel.: (040) 59 70 24

Beratende Mitglieder:
Martha **Sellhorn**
Heußweg 6
20257 Hamburg
Tel.: (040) 49 50 70

Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg

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:
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 86 19 09

Stellvertretender Vorsitzender
(kommissarisch):
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
(s. o.)

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 44 47 84
E-Mail: peleikis@t-online.de

Stellvtr. 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

Stellvtr. Kassenführer:
Stefan **Schlotz**
Sudentenstr. 44 a
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

Geschäftsführer:
Rentamtsleiter Jörn **Kring**
Auf der Burg 2
35066 Frankenberg
Tel.: (06451) 719 43-17

Beisitzer:
Dekan KR i. R. Dr. Rolf **Sauerzapf**
Schartenbergstr. 18
34128 Kassel
Tel./Fax: (0561) 639 86

Pfr. Hartmut **Schmidtpott**
Am Pfarrhaus 4
35274 Kirchhain-Großseelheim
Tel.: (0561) 844 28

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 Martin **Jürgens**
Hauptstr. 20
23899 Gudow
Tel.: (04547) 70 77 85
(04547) 291
Fax: (04547) 70 77 84
E-Mail: sumapfarrer@web.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Pastor Thomas **Kretzmann**
Dorfstr. 20
23911 Mustin
Tel.: (04546) 459
Fax: (04546) 1231
E-Mail: kgmustin.KKLauenburg
@nordelbien.de

Kassenführerin:
Margarethe **Goebel**
Schulstr. 1
23879 Mölln
Tel.: (04542) 60 97

Schriftführer:
Pastor em. Alfred **Bruhn**
Schönberger Str. 2
23909 Ratzeburg
Tel.: (04541) 30 87

Beisitzer:
Pastor Joachim **Kurberg**
Kirchweg 4
21039 Börnsen

Reinhard **Meike**
Schulstr. 36
23899 Gudow

Kreissparkasse Büchen/Lbg.
2 003 708 (BLZ 230 527 50)

8. Martin-Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vorsitzender:
Pfr. Richard **Krause**
Platanenweg 2
32791 Lage
Tel.: (05232) 40 10
Fax: (05232) 631 10
E-Mail:
Krause.Richard@t-online.de

Geschäftsführung:
Sup. Dieter **Lorenz**
Martin-Luther-Str. 9 a
32105 Bad Salzuflen
Tel.: (05222) 610 13
Fax: (05222) 613 03

Sparkasse Lemgo
24 190 (BLZ 482 501 10)

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender u. Kassenführer:
Pfr. i. R. Martin **Frebel**
Hermannstr. 7
49401 Damme
Tel.: (05491) 21 02
Fax: (05491) 97 78 72

OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158 a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 485 10 75

Pfr. Martin **Meyer**
Franziskus-Str. 13
49393 Lohne
Tel.: (04442) 13 78

Landessparkasse zu Oldenburg,
Zweigstelle Damme
071-405 674 (BLZ 280 501 00)

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:
Pastor Josef **Kalkusch**
Holztrift 1
31553 Sachsenhagen
Tel.: (05725) 333
E-Mail: kalkusch@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Sup. Hans Wilhelm **Rieke**
Horstweg 8
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 44 12

Schatzmeisterin:
Angelika **Fehrmann**
Herderstr. 27
31675 Bückeberg

Beisitzer:
N. N.

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender:
Pastor Gunnar **Berg**
Preesterstieg 2
24896 Treia
Tel.: (04626) 202
Fax: (04626) 201
E-Mail: gunnarberg@gmx.de

2. Vorsitzende:
Pastorin Maika **Bendig**
Krummbogen 64
24113 Kiel
Tel.: (0431) 69 80 58

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Am Markt 22
25541 Brunsbüttel
Tel.: (04852) 63 33

Kassenführerin:
Maika **Osmers**
Lindenstr. 13 d
25917 Leck
Tel.: (04662) 773 53

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. Darlehensgenossenschaft Kiel
24 570 (BLZ 210 602 37)

12.

**Martin-Luther-Bund in
Württemberg e. V. (gegr. 1879)**

Vorsitzender:
Dekan Hartmut **Ellinger**
Widerholtsplatz 4
73230 Kirchheim/Teck
Tel.: (07021) 920 30 21
Fax: (07021) 920 30 50
E-Mail: Dekanat.Kirchheim
@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:

Pfr. i. R. 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
Fax: (07151) 34 797
E-Mail: johannes.oesch@tiscali.de

Schriftführer:

Pfr. Dieter **Ebert**
Bretzfelder Str. 19
74626 Bretzfeld-Adolzfurt
Tel.: (07946) 22 01
E-Mail:
Ebert-KG-Adolzfurt@t-online.de

Kassenführer:

Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walddorfhäslach
Tel.: (07127) 187 03
E-Mail:
Eberhard.Vollmer@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 Frank **Lotichius**
Aegidienstr. 75
23552 Lübeck
Tel./Fax: (0451) 754 64
E-Mail:
Aegidien.Lotichius@t-online.de

Rechnungsführerin:

Hannelore **Lay**
Poppenbütler Stieg 39
22339 Hamburg
Tel.: (040) 539 49 40
E-Mail: H.Lay@wlay.de

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.**

Vorsitzender:

Sup. 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) 92 61 78
E-Mail: werner.klaen@gmx.de

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

Ingeborg **Böhm**

Flughafenstr. 4 a
44309 Dortmund
Tel.: (0231) 25 98 09

Pastor Siegfried **Matzke**

Straße der Jugend 62 b
02906 Klitten
Tel./Fax: (035895) 504 18

Eva **Wiener**

Taunusstr. 134
61440 Oberursel
Tel./Fax: (06171) 58 73 27

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) 68 93 40
Fax: (09874) 944 44
E-Mail:
info@gesellschaft-fuer-mission.de

1. Obmann:

Pfr. Dr. Wolfhart **Schlichting**
Zobelstr. 11
86153 Augsburg
Tel.: (0821) 55 12 44

2. Obmann:

Pfr. Albrecht I. **Herzog**
Kreuzlach 8
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 68 93 40

3. Obmann:

Kurt **Fürst**
Römerweg 19
86199 Augsburg
Tel.: (0821) 933 10

2.

Martin-Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+43) (1) 869 25 47-15
E-Mail: fonyad@yline.com

Bundesobmannstellvertreter:

Pfr. Mag. Frank **Schleßmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3382) 523 24
Fax: (+43) (3382) 557 40
Mobil: (+43) (664) 305 36 00
E-Mail: evangfuersten@lion.cc

Bundeschäftsführer:

Diakon i. R. Günter **Winterbauer**
Sevcikgasse 23 c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 699 66 70
Mobil: (+43) (676) 741 97 59
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:

Rosalie **Kaltenbacher**
Sevcikgasse 23 c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 699 66 70
Mobil: (+43) (676) 741 97 59
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

Stellvertreter:

Amtsleiter i. R. Heimo **Sahlender**
Eipeldauerstr. 38/6/3
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 258 14 78
Mobil: (+43) (676) 536 83 31
E-Mail:
heimosahlender@hotmail.com

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

Generalsekretär

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

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./Fax: (+43) (4732) 20 85

Niederösterreich:

Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 869 25 47-11
Fax: (+43) (1) 869 25 47-15
E-Mail: fonyad@yline.com

Oberösterreich:

Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Niedermayrweg 5 a
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (732) 75 06 30-14
Fax: (+43) (732) 75 06 30-16
E-Mail: mlbooe@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 **Schleßmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (3382) 523 24
Fax: (+ 43) (3382) 557 40
Mobil: (+ 43) (664) 305 36 00
E-Mail: evangfuersten@lion.cc

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**
Postcheckkonto:
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

Vizepräsident:
Henry **Newman**
Grubstr. 1
5300 Turgi-Wil
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (56) 210 23 53
Fax: (+ 41) (56) 210 23 51

Kassenführer:
Horst **Seifert**
Eigenwasenstr. 14
8052 Zürich
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (1) 302 53 22

Schriftführer:
Herbert **Dipner**
Kirschgartenstr. 13
4132 Muttenz/Bl.
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (61) 461 07 59

Adressen und Versand:
Günter **Schulz**
In der Scherwerzi 58
8617 Mönchaltorf
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (1) 948 14 13

Beisitzer:
Ulla **Böhme**
Beethovenstr. 36
3073 Gümligen/BE
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (31) 951 27 93

Brigitte **Fritz**
Höhenstr. 45
4125 Riehen/BL
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (61) 601 82 44

Prof. Dr. Günther **Gaßmann**
33, Avenue Adrien Lachenal
1290 Versoix
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (22) 755 13 58

Obleute für die Gemeinden:

Basel:
Dr. Jutta **Busch**
Holbeinstr. 77 A
4051 Basel
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (61) 281 64 69

Bern:
Ulla **Böhme** (s. o.)

Vaduz:
N. N.

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**
Danziger Str. 28 b
24211 Preetz
Tel.: (04342) 30 49 11
Fax: (04342) 30 49 12

Sekretär:
Pastor i. R. Alfred **Bruhn**
Schönberger Str. 2
23909 Ratzeburg
Tel.: (04541) 30 87

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:
Eduard **Lippert**
Am Steinkamp 3
38547 Calberlah

Ehrevorsitzender:
Pastor Siegfried **Springer**
Freiherr-v.-Stein-Str. 1
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 61 84
E-Mail: lutheris@hotmail.com

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

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:
José **Blik**

Generalsekretärin:
Caroline **Baubérot**
5, allée du clos Gagneur
93160 Noisy-le-Grand
FRANKREICH

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:
Joachin **Barentin**
Avda. Lota 2330
Providencia
Casilla 16067
Santiago 9
CHILE
Tel./Fax: (+562) 231 39 13
E-Mail: redentor@chilesat.net

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
www.lutheranireland.org
E-Mail: lutheranchurch@eircom.net

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
E-Mail: perlaakerboom@hotmail.com

Geschäftsleiter:
Jibbo H. **Poppen**
Berkenlaan 25
9678 RT Westerlee
NIEDERLANDE
Tel./Fax: (+31) (597) 41 63 99
Mobil: (+31) 620 01 68 74
E-Mail: jibbopoppen@wxs.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. **Val**
Hoogstraat 4
4285 AH Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (183) 30 45 86
E-Mail: verghelm@wxs.nl

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

Prof. Dr. Tibor **Fabiny** jun.
Reviczky ut. 58/B
2092 Budakeszi
UNGARN
Tel.: (+36) (23) 45 07 73

Vizepräsidenten:
Pfr. Pál **Lackner**
Petöfi tér 2
9025 Győr
UNGARN
Tel.: (+36) (96) 52 47 08
Fax: (+36) (96) 52 45 32
Mobil: (+36) (30) 997 16 04

András **Wiszkidenszky**
Robogó utca 19
1172 Budapest
UNGARN
Tel.: (+36) (1) 256 49 05

Geschäftsführer:
Pfr. Rezső **Weitler**
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: liljed@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-Stiftung in der Tschechischen Republik (Prag)

Büro:
Slovenský evanjelický augsburgského
vyznania zbor v Prahe
Spoločnosť 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.
Klírova 1917
14900 Praha 4
TSCHECHISCHE REPUBLIK

15. Vereinigung Dr. Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7
73701 Český Tešín
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Senior Tomáš **Tyrlík**
Smetanova 376
73801 Frýdek-Místek
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+ 420) (558) 62 22 92
E-Mail: frydek@sceav.cz

Anschriften der Autoren

Oberkirchenrätin Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158 a
26133 Oldenburg

Professor Dr. Günther **Gaßmann**
33, Ave-Adrien Lachenal
1290 Versoix
SCHWEIZ

Dr. Zsolt **Giczi**
Gáspár Zoltán u. 7/A
6723 Szeged
UNGARN

Professor Dr. Karol **Karski**
ul. Miodowa 21 c
00-246 Warszawa
POLEN

Pfarrer Dr. habil. Rudolf **Keller**
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau

Professor Dr. Werner **Klän**
Lutherische Theologische Hochschule
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel/Ts.

Kirchenrat i. R.
Bischof Dr. Edmund **Ratz**
Humboldtstr. 73
91522 Ansbach

Robin E. **Ressler**
c/o Evanjelicke lyceum
Vranovska 2
85102 Bratislava
SLOWAKEI

Oberkirchenrat i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing

Pfarrer Dr. Hans-Jürgen **Ruppert**
Rehmühle 3
75323 Bad Wildbad

Professor Dr. Hans **Schwarz**
Institut für Ev. Theologie
Universitätsstr. 31
93053 Regensburg

Pfarrer Dr. theol. habil. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
info@martin-luther-bund.de

Frank **Thiel**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
verlag@martin-luther-bund.de

Professor Dr. Joachim **Track**
Reitbahn 2
91522 Ansbach



Peter Maser
Jens Holger Schjørring (Hg.)

Zwischen den Mühlsteinen

Protestantische Kirchen in der Phase
der Errichtung der kommunistischen
Herrschaft im östlichen Europa

328 Seiten, kartoniert, € 29,-
ISBN 3-87513-136-3

Im Januar 2001 trafen sich im Evangelischen Diakoniewerk Gallneukirchen in Österreich mehr als 40 Forscher und Kirchenvertreter aus 16 Ländern Mittel- und Ost-europas zu einer dreitägigen Konferenz. Thema dieser internationalen Tagung war die Situation der protestantischen Kirchen des östlichen Europas in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft. Die Beiträge zu dieser Tagung sind in diesem Band versammelt. Die von der sowjetischen Zentrale in Moskau gesteuerte kommunistische Religionspolitik brachte für alle betroffenen Kirchen Zeiten schwerer Verfolgungen. Die meisten dieser Kirchen haben Märtyrer des Glaubens zu beklagen, deren Zeugnis einen kostbaren Schatz darstellt, der nicht vergessen werden darf. In manchen Kirchen gab es von kirchenleitender Seite auch bedenkliche Anpassungsversuche an die Forderungen der kommunistischen Macht-haber.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de

