

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2004

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 51 • 2004



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN
2004

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 3-87513-141-X

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2004

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
---	---

Christoph Klein „Jesus Christus spricht: Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden bestehen“ (Markus 13,31)	9
Zur Jahreslosung für 2004	

Hans Christian Knuth Das Weinwunder von Kana	12
Predigt über Johannes 2,1–11	

Claus-Jürgen Roepke Das Evangelium als bleibende Hilfe für Europa	16
Bibelarbeit über Apostelgeschichte 16,6–15	

THEOLOGIE

Ernst Koch Die Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie	31
--	----

Theodor Dieter Der Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa	42
Die Denkfigur der zwei Regimente Gottes	

Friedrich-Otto Scharbau Einheit in versöhnter Verschiedenheit	59
Die theologischen und juristischen Implikationen der Leuenberger Konkordie als Perspektiven evangelischer Ökumene	

Wolfgang Ullmann Was konstituiert Europa?	81
--	----

DIASPORA

Christoph Kähler

Glaube, Liebe, Hoffnung 101

Predigt zur Eröffnung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa 2003“
am Sonntag Invokavit in St. Georgen, Eisenach, über Matthäus 4,1–11

Peter Pavlovic

Die europäische Integration und ihre Motivationen 105

Der Beitrag der Kirchen zu dem Prozess der europäischen Integration

Igor Kišš / David Daniel

Die Evangelisch-Theologische Fakultät
der Comenius Universität in Bratislava 115

Gottfried Daub

Ein Herz für die Diaspora 125

Gottfried Klapper zum Gedenken

ÖKUMENE

Július Filo

Europa eine Seele geben – Fenster Slowakei 135

Rainer Kiefer

Wer oder was ist die Lutherische Kirche – Missouri-Synode? 140

Joachim Wanke

Ekklesiologische Grundentscheidungen
aus römisch-katholischer Sicht im ökumenischen Gespräch 151
– mit besonderem Blick auf das Dokument „Dominus Jesus“

Rainer Stahl

Arbeitsbericht Dezember 2001 bis November 2003 169

Vom vierten bis ins sechste Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 195

Anschriften der Autoren 207

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

Nun wissen wir es also genau: Martin Luther nimmt unter den zehn größten Deutschen den zweiten Rang ein! In den Wochen zwischen Reformations-tag und 1. Advent konnten die Deutschen in diesem Jahr – animiert durch das ZDF – in einem durchaus spannenden, wenn auch ein wenig undurchsichtigen Abstimmungsverfahren ihr Votum abgeben. Das Ergebnis dürfte selbst eingefleischte Freunde des Martin-Luther-Bundes positiv überrascht haben. So schlecht ist es also um unsere „corporate identity“ nicht bestellt.

Die Gründe für das gute Abschneiden des Reformators sind sicher vielfältig. Kompetenz und Charme seiner Tele-Patin, der Hannoverschen Landesbischöfin Margot Käßmann, mag dazu ebenso beigetragen haben wie der termingerecht zum 31. Oktober 2003 angelaufene Luther-Film mit seinen meisterlich agierenden Schauspielern. Doch man darf sicher tiefer sehen. Offenbar können sich viele Menschen auch am Rande oder außerhalb der Kirche Martin Luthers in diesem Mann festmachen mit ihren Zweifeln und Ängsten, ihrer Suche nach sinnerfülltem Leben, ihrer Sehnsucht nach Glaubensgewissheit und innerer Stärke und ihrer Hoffnung, dass am Ende Gnade walten möge. Ist dies nicht eine Herausforderung und Chance für unsere lutherische Kirche?

Die Besinnung auf Martin Luther stand diesmal auch im Zentrum der Bundesversammlung des Martin-Luther-Bundes. Sie trat am Wochenende des Reformationsfestes in Hannover zusammen und war mit dem 150-jährigen Jubiläum des Martin-Luther-Bundes Hannover verbunden. Sozusagen direkt aus dem Luther-Film war Altlandesbischof Horst Hirschler auf die Kanzel von St. Martin in Hannover-Linden geeilt, um einer großen Gemeinde den Reformationschoral „Ein feste Burg ist unser Gott“ in gewohnt zupackender Weise auszulegen. Wie auch der Film zeichnete Bischof Hirschler dabei keineswegs das Bild eines Helden. Er erinnerte an einen Brief Martin Luthers an seinen Freund Nikolaus von Amsdorf vom November 1527, in dem Luther außerordentlich angefochten und trostbedürftig erscheint. Die Pest, die Gegner und die Zweifel: „Äußerlich Kämpfe und

innerlich gar harte Angst“. Ist es Christus, der ihn heimsucht? Oder des Satans Wüten? Luther bittet um Fürbitte. erinnert sich aber zum Schluss daran, dass vor genau zehn Jahren der Ablass gefallen sei – weswegen er jetzt „zu dessen Andenken“ ein Bier trinken werde.

Auch in Hannover wurde nach dem Festgottesdienst gefeiert und dabei in Dankbarkeit und mit Respekt der Männer gedacht, die in Hannover vor 150 Jahren mit der Organisation der lutherischen Diaspora-Arbeit begannen. In Grußworten ermutigten die Vertreter der EKD, der VELKD und des Gustav-Adolf-Werkes den Martin-Luther-Bund, diese Arbeit für Menschen, Gemeinden und Kirchen in der Diaspora weiterzuführen. Dem Hannoverischen Verein und der Gemeinde der St. Martinskirche ist für ein rundum gelungenes festliches Wochenende zu danken.

Das diesjährige Jahrbuch dokumentiert die Vorträge der wichtigen Tagung auf dem Liebfrauentag zur Europathematik. Es möchte aber auch die ökumenische Diskussion weiterführen – mit einem Artikel über unsere lutherische Schwesterkirche der Missouri-Synode und einem Artikel über eklesiologische Positionen aus römisch-katholischer Sicht.

So grüßen wir von Erlangen aus mit diesem Jahrbuch alle Freunde des Martin-Luther-Bundes. Wir bitten Sie, der theologischen Arbeit und der Diasporaarbeit, die hier geschieht, auch weiterhin verbunden zu bleiben, sie finanziell zu unterstützen und ihr neue Freunde zu gewinnen.

Erlangen, München,
am 1. Advent 2003

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

Christoph
Klein

„Jesus Christus spricht:
Himmel und Erde werden
vergehen; meine Worte aber
werden bestehen“

(Markus 13,31)

Zur Jahreslosung für 2004

Es paßt zu unseren apokalyptisch anmutenden Zeiten, daß die Jahreslosung für das Jahr 2004 ein Wort aus den Reden Jesu Christi über das Ende der Welt ist. Naturkatastrophen, Kriege, Zerwürfnisse unter einzelnen oder in der Familie und Auflösungserscheinungen in den einst für die christliche Gemeinschaft geltenden Lebensformen erschüttern die Menschheit und schaffen Ängste, die sich auf die Eskalation der Gewalt in der Politik auswirken und Haß, Feindschaft und Mißtrauen unter den Menschen schüren. Und hat das nicht Folgen, die sich auch in unseren Gemeinden und Kirchen bemerkbar machen? – Da ist es gut, daß wir an ein solches Wort unseres Herrn erinnert werden, das vom dem spricht, was bleibt und besteht, wenn alles andere zusammenbricht und zu Ende geht. „Himmel und Erde“ sind im biblischen Denken, aber auch im Nachempfinden der damaligen Gemeinde Ausdruck des Beständigen, Festen und Bleibenden. Worte gelten als das Flüchtige, das was im Augenblick gesprochen und auch schon verklungen ist. *Verba volant* – Worte verfliegen, werden vergessen oder in den Wind geschlagen, und auf sie ist kein Verlaß. Höchstens das Schriftliche bleibt und hat wenigstens zeitweilig Bestand – meint die Volksweisheit: *scripta manent*.

Das mag alles stimmen. Aber mit dem Wort Gottes und mit den Worten Jesu ist es anders. Schon der Prophet weiß: „Das Gras verdorrt und die Blume verwelkt, aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich“ (Jesaja 40,8). Als wir im Jahre 1959 in meiner Vikariatsgemeinde einen neuen Eingang zur Kirche durch eine Wehrmauer schaffen mußten, weil die Kommunisten

den Durchgang über das Hauptportal – das über das Bürgermeisteramt führte – nicht mehr erlaubten, beschlossen wir, über das neue Tor die Worte zu schreiben: „*Verbum domini manet in aeternum*“ – „Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit“. Es war die Zeit, in der viele unserer Amtsbrüder und Glaubensgenossen in politischer Haft Furchtbares mitmachten und der Bestand unserer Kirche infrage gestellt wurde. Als die Herrschaft der damaligen kommunistischen Diktatur 1989 zusammenbrach, hat sich die Wahrheit dieses Wortes erneut bewiesen, so wie in manchen anderen schweren Zeiten in der 850jährigen Geschichte der Siebenbürger Sachsen. Die Kirche hat überlebt, weil die Worte des Herrn Jesus Christus für alle Zeiten bestehen.

Und jetzt? Ist das alles vergessen? Gilt dies Wort nicht auch heute und jetzt noch in viel höherem Maße, da ganz neue Herausforderungen die Kirche bedrängen und neue Ängste, Zweifel und Anfechtungen die Christen verunsichern? Ist von dem damaligen Glaubensmut und christlichen Bekenntnis zu viel verflogen, verflüchtigt, vergessen? *Verba volant*? Es mag sein, wenn wir an die menschlichen Worte denken, die vor und auch nach der Wende gesagt, vielleicht auch geschrieben wurden. Doch hier geht es um das Wort Gottes, das er uns durch das Kommen Jesu Christi in diese Welt, durch sein Reden und Wirken gebracht hat. Denn das Wort Gottes ist „das Wort seines Tuns an den Menschen ... kein stummes, sondern ein als solches sprechendes Tun“, denn „Gott wirkt und indem er wirkt, redet er auch“ (Karl Barth). Das ist also nicht ein Wort wie wir es kennen und aussprechen, sondern jenes Wort, das etwas bewirkt hat in dieser Welt. Und Jesus Christus ist demnach nicht jemand, der ebenso solche Worte redet, sondern er *ist* das Wort. Und weil er *das* Wort ist, hat er auch Worte für uns und andere Worte als sie die Menschen haben.

Denn es ist wahr: Himmel und Erde, alles, was Bestand hat über unser persönliches Leben hinaus, über die Jahrhunderte der Geschichte von Völkern und der Existenz von Kirchen hinaus, über die Millionen Jahre dessen hinaus, was es in unserer Welt gibt, mag vergehen und zu Ende kommen, mag durch Krisen und Erschütterungen gebeutelt und bedroht sein. Die Worte Jesu aber bleiben: bleiben in ihrer Gültigkeit, in ihrer Aktualität, in ihrer einmaligen und unverwechselbaren Kraft und Wirkung. Denn es sind Worte des Trostes und des Zuspruchs, der Vergebung und des Heils. Es sind Worte, mit denen er uns die Liebe Gottes vor Augen stellt, des Gottes der in Christus die Welt versöhnt und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat (II Korinther 5,19). Es sind Worte, mit denen er uns den Frieden zuspricht und uns selig preist, wo wir als seine Jünger bereit sind, ihm nachzufolgen und sein Kreuz auf uns zu nehmen. Es sind Worte, mit denen er uns den Glauben an sein heilbringendes Evangelium abverlangt,

mit dem wir Berge versetzen können, durch den wir Hilfe auch in den schwersten Situationen, ja Heilung und Rettung aus allen Nöten und Ängsten erfahren dürfen. Es sind Worte, mit denen Jesus die „vielen Wohnungen“ in seines „Vaters Haus“ (Johannes 14,2) beschreibt, die uns ermutigen, als Christen eine versöhnte Verschiedenheit zu leben in dem einen Haus des Glaubens an den dreieinigen Gott, aber den eigenen Wohnungen unserer unterschiedlichen Bekenntnisse. Es sind Worte, die er einer andersgläubigen Frau – einer Samariterin – sagt, und die „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ (Johannes 4,24) über Form und Ausprägungen unserer Gottesdienste stellen, wie sie der Tempel in Jerusalem oder der Berg Garizim verkörpern, und zum Dialog mit den andersartigen und fremden Religionen Raum läßt.

Doch damit diese seine Worte auch heute zu uns sprechen, werden sie uns nicht nur gegeben, sondern aufgegeben: Gottes Wort, Jesu Worte im Menschenmund! Wir dürfen und sollen sie sagen auf den Kanzeln, vor Traualtären, an Gräbern. Sie können uns trösten und stärken in Not und Krankheit. Sie können Worte des Lebens und der Orientierung für uns werden, die uns auf unserem Weg begleiten, die eine reale Hilfe sind, wenn uns „am allerbängsten“. Haben nicht viele von uns das erlebt: im Krieg, im Gefängnis, am Krankenlager? Diese Worte werden bleiben über Räume und Zeiten hinweg als der kostbare Schatz, den wir mitnehmen dürfen überall dorthin, wo wir sind, in Freud und Leid, so wie es der fromme Graf Zinzendorf in seinem schönen Lied singt:

„Herr, dein Wort, die edle Gabe, diesen Schatz erhalte mir,
denn ich zieh es aller Habe und dem größten Reichtum für.
Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruh'n?
Mir ist's nicht um tausend Welten, aber um dein Wort zu tun.“

Seien wir dankbar dafür, daß wir eine Kirche haben, die uns durch ihren Dienst am Wort und Sakrament dies ständig in Erinnerung ruft. Seien wir froh, daß wir christliche Brüder und Schwestern um uns haben, die mit uns den Gottesdienst feiern und uns als „Gemeinschaft der Heiligen“ darin bestätigen und bestärken. Und laßt uns darum beten, daß diese Zusammengehörigkeit der Christen auch weiter ermöglicht und gefördert werde, vor allem unter uns kleinen Kirchen, durch unsere evangelischen Diasporawerke. So bewahre uns denn Gott unseren „Martin-Luther-Bund“, damit er uns auch in Zukunft mit seinem Segen nahe bleibe.

Hans Christian
Knuth

Das Weinwunder von Kana

Predigt über Johannes 2,1–11¹

Liebe Schwestern und Brüder!

Am vorigen Freitag konnte man in der Talkshow des Fernsehens die Theologieprofessorin Uta Ranke-Heinemann lautstark und exzentrisch mit folgendem Ausspruch hören: Das Christentum sei eine Märchenstunde für Dreijährige. Erwachsene, aufgeklärte Menschen könnten damit nichts mehr anfangen. Sie bekam Beifall, vor allem von den Jugendlichen im Publikum. Sie setzte noch einmal nach, indem sie sagte: „Ich will nicht glauben, sondern wissen!“ Und alles, was sie nicht wissen könne, sei für sie abgetan! Das heißt mit anderen Worten: Dieses wichtige Evangelium hat ihr nichts zu sagen.

Nun gilt allerdings auch das Umgekehrte: Viele Christenmenschen sehen in dieser Wundergeschichte und in vielen biblischen Wundergeschichten die Hauptsache darin, dass etwas geschieht, was ich mit dem Verstand *nicht* begreifen kann. Die einen sagen: Es war ein Faktum, daran glaube ich, die anderen sagen: Es war kein Faktum, darum glaube ich nicht daran. Es wird deutlich, dass beide Seiten sich sehr ähnlich sind. Es zählen eben nur die Fakten! Aber verstehen sie auch, worum es geht?

Johannes sagt nicht: Es war ein Wunder, das alle Gesetze der Natur außer Kraft setzt. Er sagt: Es war das erste *Zeichen*, das Jesus tat. Ein Zeichen ist kein stummes Faktum, sondern redender Hinweis, Symbol, das etwas zu verstehen gibt, ein Zeichen, das steht wie der Kuss für die Liebe, wie der Handschlag für das Versprechen, wie die Handauflegung für den Segen.

¹ Predigt im Gottesdienst anlässlich der Jahrestagung des Martin-Luther-Bundes in der Evangelischen Akademie Bad Segeberg am Mittwoch, 22. Januar 2003, Proprium des 2. Sonntags nach Epiphania.

Der Kuss allein sagt noch nicht viel: Im Gegenteil! Der Judaskuss ist Verrat, der Kuss der sozialistischen Genossen Honecker und Breschnew war eher unästhetisch, der Kuss der Liebenden setzt die Liebe voraus. Das Faktum wird gedeutet durch die Umwelt, durch den Zusammenhang, durch das Verstehen. Auch der Handschlag ist mehrdeutig: Wie oft geben sich Politiker vor der laufenden Kamera die Hand. Sie sehen sich nicht einmal an, sie versprechen sich nichts, das Symbol verkommt zum Klischee. Und auch der Segen und sein Zeichen, sei es die Handauflegung, sei es am Schluss des Gottesdienstes, bedarf des Glaubens, um ein wirksames Zeichen zu sein, sonst ist es eben nur eine Geste.

So haben wir es hier nicht nur mit einer Wundergeschichte zu tun, sondern mit einer *Christus*geschichte. Wichtiger als die Frage, was denn passiert sei, ist die Frage: Was will die Urgemeinde, was will der Evangelist uns mit diesem Evangelium über Jesus Christus sagen? Was ist das Christuszeugnis? Was ist die Botschaft? Für die Urchristenheit wie für die gesamte alte Welt, gab es ja noch keinen naturwissenschaftlichen Wahrheitsbegriff, kein naturwissenschaftliches Wirklichkeitsverständnis. Wunder taten auch andere als Christus, z. B. der Gott des Weines, Dionysos. Wenn nun berichtet wurde, Jesus tut die Wunder des Dionysos, dann wurde damit das Zeugnis gegeben: Er ist größer als Dionysos! Die Urgemeinde übertrug die Ehre der anderen Götter auf Jesus. *Das* ist das Glaubenszeugnis: *Er* ist der Messias, er ist der Sohn Davids, er ist der Sohn Gottes, er ist der Menschensohn, er ist der Wundertäter aller Wundertäter: Alles, was wichtig war, wurde von Jesus Christus ausgesagt. Und das können wir nachempfinden, auch mit dem Verstand. Was Johannes bezeugt in der Sprache der Wunder, das können wir genauso bezeugen in der Sprache der Wissenschaft. Was ist nun das Zeugnis?

I.

Unser Leben ist ein Fest: Wie eine Hochzeit! Gäste, Freunde, Feiern, das *Leben*, das Mysterium von Mann und Frau und ihrer Erotik, Zeugung und Geburt, Familie, Freundschaft, Glück! Wer sehnt sich nicht danach, nach der Fülle der Speisen und der Getränke!?

II.

Aber: Der Wein geht aus, das Glück ist begrenzt, auch im Fest gibt es Sorgen. Inmitten der Fülle: Mangel! Was fehlt in unserem Lebensfest? Glück,

Liebe, Selbstliebe, *Gottesliebe*? Das ist es, was fehlt! Der Kirchenvater Augustin hat es so formuliert: „Unser Herz ist unruhig, bis es ruht, o Gott, in dir!“ Es geht ein *Riss* durch die Schöpfung. Wir sind auf dieser Erde nicht ganz zu Hause. Auch im größten Glück gibt es immer einen Schmerz. Und oft gibt es nur noch Wasser, wo wir guten Wein des Lebens erhofften.

Das bezeugt auch die moderne Literatur. Denken wir an den kurzen Roman, für den Ernest Hemingway den Nobelpreis bekam: *Der alte Mann und das Meer*. Er hat den Fisch seines Lebens an der Angel, unendlich, riesig, ein Glückstreffer! Ein Super-Erfolg, alles, was man als Fischer sich nur wünschen kann. Aber er bekommt ihn nicht nach Haus, die Haie fressen ihn ab. Nur noch das Skelett bleibt ihm, als er schließlich total erschöpft am Strand ankommt. Oder denken wir an das berühmte Theaterstück *Warten auf Godot* von Samuel Beckett. Sie warten, die beiden, sie warten. Sie warten nicht einmal auf Gott, auf Godot, wer immer das ist. Auf irgendetwas, auf das Glück, auf das, was da kommen soll, auf die Zukunft. Eine Hoffnung, eine blinde Hoffnung allerdings ist immer noch da. Sie warten, und schließlich vergebens. Dasselbe sagt die kurze Novelle *Vor dem Gesetz* von Franz Kafka. Er wartet. Er sieht, dass hinter der Tür, vor der er vergeblich wartet, Licht die Fülle ist, Wärme, Glanz. Aber irgendwann wird diese Tür, nachdem sie sich für ihn niemals geöffnet hat, für immer verschlossen. Er hat gewartet vor dem Leben, ohne hineinzukommen.

Drei moderne Dichtungen, dreimal Ergebnislosigkeit, Hoffnungslosigkeit, das Nichts. So bleibt denn die Sehnsucht nach Fülle, nach Leben, nach Rausch, nach dem dionysischen Lebenselement. Aber, wie gesagt, sehr oft gibt es Wasser statt Wein. Man kann noch so glücklich sein, in der Ehe, in der Familie, dankbar sein für Kinder, für den Beruf, für Freundschaften, für ein schönes Hobby. Irgendwo nagt der Wurm, irgendwo spüren wir, dass es das noch nicht ist, was wir erwartet haben. Und auch in der Kirche fragen wir uns oft, warum ist es noch nicht das Reich Gottes? Es ist halt nicht der Himmel auf Erden, auch unsere liebe Kirche nicht. Menschliches, allzu Menschliches vermischt sich immer wieder mit dem göttlichen Ruf, mit der göttlichen Gnade. Sind wir wirklich glücklich und dankbar?

III.

Christus weist zunächst unsere Wünsche zurück. Dietrich Bonhoeffer hat einmal gesagt: „Gott erfüllt nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen!“ Jesus geht sehr schroff mit seiner Umwelt um, wenn sie unbedenklich Wünsche an ihn heranträgt. Seiner eigenen Mutter gegenüber for-

mulierte er so scharf: „*Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.*“ Die *Stunde* ist die Zeit des *Leidens*. Ohne sein *Kreuz* gibt es auch kein Wunder. Christus wirkt nicht wie ein Gaukler, ein Zauberer, ein Wundertäter, ein Automat für die Erfüllung unserer Wünsche. Er wirkt im Verborgenen, oft unter dem Gegenteil dessen, was wir erhoffen. Er stillt unsere Sehnsucht nach der Unendlichkeit, indem er uns zum Vater führt. Er gibt dem Leben Fülle, indem er uns den Weg der Liebe führt. Den Weg der Liebe, nicht nur den Rausch, sondern den Alltag der Liebe, nicht nur das Verliebtsein, sondern das Kreuz mit der Liebe. Das müßten wir eigentlich auch aus menschlichen Beziehungen wissen. Was gehört nicht alles zur Mutterliebe – die Liebe, von der wir alle leben! Die Beschwerden der Schwangerschaft, die Schmerzen der Geburt, das Schreien des Kindes, das Windelnwaschen, das Baden, das Füttern, die Sorgen und die Ängste, die ja nicht aufhören, je älter die Kinder werden. Im Gegenteil: Die kleinen Kinder treten einen in den Schoß, die großen ins Herz. Je größer die Sorgen, desto größer der Widerstand und die Distanz. Jeder weiß, Mutterliebe – und auch Vaterliebe – sind ganz konkrete, alltägliche Vorgänge, aber sie sind das Leben. Notwendig, unverzichtbar, die Grundlage für alles Leben. So ist es auch mit der Gottesliebe.

Es gibt sie nicht ohne das Kreuz. Nicht ohne Leid. Gott liebt uns sehr oft gegen unsere Wünsche. Aber wir dürfen immer gewiss sein: Im Vertrauen auf Christus verwandeln wir uns, wachsen wir im Glauben, werden wir selbst von Wasser in Wein verwandelt. Und unsere Wünsche verwandeln sich in Gebete. Und statt zu träumen, hören wir auf seine Verheißung. Es heißt am Schluss nicht nur: Wasser wurde zu Wein, sondern er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn. Durch diesen Glauben wurden *sie* selbst verwandelt.

Und wenn jetzt hier jemand glauben kann, der es vorher nicht konnte, und wenn jetzt hier jemand sich erinnert an die Liebe, von der er herkommt und zu der er unterwegs ist, und durch alle Anfechtungen, alle Dornen und Stacheln hindurch es noch einmal wagen will mit der Liebe, dann ist das kein geringeres Wunder als das bei der Hochzeit von Kana. Dann ist es das Wunder, was wir selbst erleben auf Grund des Zeugnisses vom Neuen Testament. Dazu ver helfe uns Jesus Christus, unser Herr.

Amen.

Claus-Jürgen
Roepke

Das Evangelium als bleibende Hilfe für Europa

Bibelarbeit über Apostelgeschichte 16,6–15

An der Wiege des alten Europa begegnen wir Mythen und Träumen. Da ist Zeus, der sich in einen Stier verwandelt, als er ein Blumen pflückendes Mädchen am Strand von Phönikien – dem heutigen Libanon – entdeckt. Er nimmt die Tochter des phönikischen Königs mit Namen „Europa“ zwischen die Hörner und schwimmt mit ihr westwärts in die untergehende Sonne gen Kreta. Am Strand der griechischen Kultur angelangt, entsteigt die orientalische Schönheit – wohl der erste unfreiwillige Bootsflüchtling – den Fluten des Mittelmeeres und sichert dem Kontinent, der fortan ihren Namen trägt, das Fortleben, ja eine neue und große Zukunft jenseits der Barbarei. Die griechische Mythologie hat so auf ihre Weise festgehalten, dass die europäische Zivilisation sich den orientalischen Hochkulturen mit ihren nützlichen und zukunftsweisenden Erfindungen verdankt. Schrift, Mathematik, Astronomie, Landbau, Musik – aber auch Grundsätze der Rechtsordnung, einer demokratischen Verfassung und eines aufgeklärten Humanismus – dies alles verdankt Europa – via Griechenland – der Antike des Vorderen Orients.

Und da ist Paulus – aus Antiochien, dem alten Phönizien –, wie er an der Westküste Kleinasiens in einem Traumgesicht den Ruf vernimmt „Komm herüber und hilf uns!“ Komm zu uns aus der Welt des Judentums, aus dem hellenistischen Antiochien. Komm zu uns nach Mazedonien, nach Griechenland, nach Europa. Und Paulus geht. Und mit ihm hält das Evangelium von Jesus Christus Einzug in die sterbende römisch-hellenistische Welt, aus der das neue Europa entstehen wird.

Der Mythos vom Stier und der Traum in Troas benennen die beiden Kräfte, die Europa bis heute geprägt haben: Die Hochkultur des Vorderen Orients, vermittelt durch das antike Griechenland und Rom, und das Christentum, vermittelt durch die Missionstätigkeit des Paulus. Wird dieses Erbe des alten Europa auch das neue Europa prägen? Oder wird sich das Chri-

stentum als eine der beiden Säulen der europäischen Kultur und Zivilisation verflüchtigen? Wird es fortan nicht mehr als „Hilfe“ für ein gelingendes Zusammenleben der Menschen und Völker Europas wichtig sein?

Der Start der zweiten Missionsreise

Mit dem Ende des 15. Kapitels der Apostelgeschichte schließt der Bericht über das sog. Apostelkonzil. Mit dem Beginn des 16. Kapitels startet die zweite Missionsreise des Apostels Paulus. Ihr Ausgangspunkt ist – wie schon bei der ersten Missionsreise – Antiochien. Diese Reise nun wird Paulus und seine Mitarbeiter erneut nach Kleinasien führen. Es ist jedenfalls das primäre Ziel, die auf der ersten Reise dort gegründeten Gemeinden zu besuchen: „Lasst uns nach unseren Brüdern sehen in allen Städten, in denen wir das Wort des Herrn verkündigt haben, wie es um sie steht“ (15,36). Erstmals wird das Missionsteam aber auf dieser Reise den Boden Europas betreten. Man wird Philippi und Thessaloniki besuchen, sogar Athen und Korinth, um dann über Ephesus und Jerusalem nach Antiochien zurückzukehren.

„Sie zogen durch Phrygien und das Land Galatien“ (16,6): Wer sind „sie“? In der Aufbruchsituation in Antiochien war es zu einer Auseinandersetzung zwischen Paulus und Barnabas gekommen, die die Apostelgeschichte erstaunlicherweise nicht verschweigt. Es ging um einen Dritten, um Johannes Markus, genauer gesagt um die Zusammensetzung des Missionsteams: Barnabas wollte Johannes Markus dabei haben, Paulus war entschieden dagegen („sie kamen scharf aneinander“). Paulus setzte sich schließlich durch und nahm keinen von beiden, sondern nur Silas mit. Über die Gründe kann man nur spekulieren. Wahrscheinlich vertraten die beiden den Grundsatz der „gesetzesfreien Heidenmission“ nicht so konsequent wie Paulus. Das Apostelkonzil lag ja erst kurze Zeit zurück, und die dortigen Auseinandersetzungen dürften noch nachgeklungen haben.

Paulus und Silas also durchzogen Syrien und Zilizien (15,41) und dann – vom Osten her nach Westen – in Kleinasien die Orte Derbe, Lystra und Ikonion. Dort in Lystra kam als dritter Reiseteilnehmer Timotheus hinzu. Er wurde bald einer der verlässlichsten Mitarbeiter des Paulus. So heißt es etwa im Philipperbrief (2,19 ff): „Ich habe keinen, der so ganz meines Sinnes ist, der so herzlich für euch sorgen wird. Denn alle suchen das Ihre, nicht das, was Jesu Christi ist. Ihr aber wisst, dass Timotheus sich bewährt hat, denn wie ein Kind dem Vater hat er mit mir dem Evangelium gedient. Ihn hoffe ich euch zu senden“.

Die biografischen Angaben im Einzelnen sind freilich etwas mehrdeutig. Nach dem 2. Timotheusbrief – in dem schon die namentlich genannte Mutter und seine Großmutter als Christen bezeichnet werden – heißt es, Timotheus sei schon von Kindheit an in den heiligen Schriften unterwiesen worden. Die Apostelgeschichte betont seine Herkunft aus einer jüdisch-heidnischen Mischehe. Wenn aber seine Mutter Jüdin war, galt Timotheus – auch wenn die Mutter zwischenzeitlich Christin geworden war – als Jude. Um seine Mission unter den Juden nicht zu belasten, soll Paulus daher in Lystra Timotheus beschnitten haben. Viele Forscher bestreiten die Wahrheit dieser Information. Sie verweisen auf die Briefe des Apostels, insbesondere den Galaterbrief, wonach Paulus wohl nie einer Beschneidung zugestimmt hätte. Andererseits gehört es durchaus zu seinen missionarischen Grundsätzen (I Kor 9,20), auch „den Juden ein Jude zu werden“, um Juden für das Evangelium zu gewinnen. Wie dem auch sei: Fortan war man zu dritt unterwegs.

Gottes Geist contra menschliche Missionsstrategien

Der Bibelabschnitt, den wir heute genauer betrachten, besteht erkennbar aus vier kleinen, sehr unterschiedlich gestalteten Einheiten: Die Verse 6–8 beschreiben nur stichwortartig die Reiseroute in Kleinasien; die Verse 9–10 erzählen das berühmte Traumgesicht des Paulus; die Verse 11–13 unterrichten ebenfalls nur knapp über den Start der Mission in Philippi; und die Verse 14–15 schließlich informieren über die erste Bekehrung in dieser Stadt.

Die Apostelgeschichte kennt ausführliche Reiseberichte – denken Sie nur an die Berichte über die erste Missionsreise in Kleinasien. Sie kennt auch ausführliche Schilderungen von Träumen und Visionen, etwa die gleich dreimal erzählte Vision und Audition bei der Bekehrung des Paulus oder die Traumgesichte des Petrus und des Kornelius (Apg 10). Sie enthält auch eine große Anzahl sehr kunstvoll gestalteter Bekehrungsgeschichten; ich erinnere nur an die unmittelbar folgende Erzählung über die Bekehrung des Kerkermeisters in Philippi. Demgegenüber zeichnet sich dieser ganze Abschnitt in allen vier Teilen durch lapidare Kürze aus. Und dies, obwohl es sich doch um einen, ja möglicherweise *den* entscheidenden Wendepunkt und Einschnitt in der Apostelgeschichte handelt! Warum? Ich komme auf diese Frage zurück. Zunächst aber noch einige Details zu den ersten beiden Abschnitten (Vers 6–8 und 9–10).

Die Apostelgeschichte nennt nur Landschaften in Kleinasien, die das paulinische Missionsteam aufsuchte: Das im Süden gelegene Phrygien und das Land, wo die Galater wohnten, also nicht die römische Provinz Galatia, sondern eine Landschaft im Inneren Kleasiens. Und dann Mysien im Nordwesten Kleasiens, wo man schließlich in der Stadt Troas die ägäische Küste erreichte. Ohne Zweifel gab es ein altes Itinerar – ein Reiseverzeichnis – und möglicherweise auch ältere, vorlukianische Reiseberichte, die hier verarbeitet worden sind. Denn es existierten ja – zumindest in Galatien, wie wir aus dem Galaterbrief wissen – schon christliche Gemeinden. So schnell und so ereignisarm, wie es die Apostelgeschichte hier nahelegt, ist die Reise sicher nicht verlaufen. Viel spricht dafür, dass Lukas hier stark gekürzt hat. Und zwar, um einen einzigen Gedanken, der ihm wichtig war, klar herauszuarbeiten. Was also ist die Pointe dieses so kurzen Abschnitts?

Das Team will das Evangelium in der Provinz Asia verkündigen, will also natürlich zur Hauptstadt Ephesus vorstoßen, nicht nach Norden ins Landesinnere, sondern nach Westen. Das entspricht dem bekannten paulinischen Konzept: Wir gehen in die Städte, wo es Synagogen gibt, die wir besuchen können, wo man griechisch predigen kann, wo es unter den Hellenisten und den sog. „Gottesfürchtigen“ im Umfeld der jüdischen Gemeinden Anknüpfungspunkte für die Christusverkündigung gibt. Dieses Konzept ist oft aufgegangen, warum sollte es sich nicht auch diesmal als sinnvoll erweisen?

Weil es ihnen vom Heiligen Geist „verwehrt“ wurde. So zieht man also gen Norden, nach Galatien und Mysien. Und in Galatien blieb man sicher länger: Gal 4,13 legt nahe, dass Paulus hier erkrankte. Warum dann nicht weiterziehen nach Bithynien? Da liegen doch die großen griechischen Städte am Bosporus – Byzanz und Nikomedien und die Städte entlang der südlichen Schwarzmeerküste. Ganz vernünftige Reisepläne wären das – aber „der Geist Jesu ließ es ihnen nicht zu“! So landet das Team schließlich an der Westküste Kleasiens – alle Straßen haben irgendwie zum Meer geführt. Troas ist immerhin auch eine Stadt. Aber soll das nun die letzte Station der Missionsreise sein? In einem Traum, in dem Paulus nachts einen Mann sieht und eine Botschaft hört, wird sich das Missionsteam gewiss: „Gott hat uns nach Makedonien berufen, ihnen das Evangelium zu predigen“.

Obwohl also dieser Abschnitt so kurz ist, wird doch dreimal ganz gezielt auf das Eingreifen Gottes hingewiesen. Paulus und seine Leute haben Reisepläne, und diese sind strategisch und missionstheologisch ganz vernünftig. Aber „der Heilige Geist“, bzw. der „Geist Jesu“ und schließlich Gott selber durchkreuzen diese Pläne. Menschen sind bereit, das Evangelium von Jesus Christus weiterzusagen. Aber die Richtung bestimmt Gott.

Die Apostelgeschichte will hier nicht berichten, was den Aposteln in Kleinasien gelang, sondern sie will festhalten, dass alle gutgemeinten Pläne durchkreuzt werden, weil Gott etwas ganz anderes und für Paulus und sein Team letztlich Unvorstellbares im Sinn hat: Griechenland und damit Europa soll als Raum für die Verkündigung des Evangeliums neu erschlossen werden. Der Weg der Missionare steht unter der souveränen Führung Gottes. Und diese Führung vollzieht sich äußerst zielstrebig. Das Ziel aber ist Europa. Das ist es, was Lukas deutlich machen will. Und darum interessieren ihn die Ereignisse in Galatien herzlich wenig.

Ganz auf dieser Linie hat übrigens Martin Luther einmal diese Perikope ausgelegt. Er sagt: „Es soll hier keiner sagen: Das will ich tun, oder: Dazu habe ich jetzt eine feste Meinung. Sondern sage wie Paulus: Das will ich tun, wenn es Gottes Wille ist. Und wenn es noch nicht Zeit ist – obwohl es doch an sich geboten ist zu tun – muss ich mich nach Gott richten und gehorsam sein, seinem Wort zu folgen und nicht meinem Willen“.

Nun ist es sicher müßig, wissen zu wollen, wie im Einzelnen die Hindernisse aussahen, die der Heilige Geist der Reisegruppe in den Weg legte, und wie man sich den Makedonier im Traum des Paulus konkret vorstellen könnte. Wir heute neigen zu der Annahme, dass sich der Geist Gottes auf ganz „natürliche“ Weise bemerkbar macht, durch Gefährdungen oder Krankheiten etwa, die zur Änderung von Reiseplänen führen. Oder durch Ratschläge anderer. Oder im Prozess des internen Brainstormings. Vielleicht auch einfach durch günstige Transportangebote im Hafen von Troas. Lukas allerdings geht von einer ganz unmittelbaren Weisung des Geistes aus, die den Missionaren im Gebet klar geworden ist bzw. von einem Traum, den die Gruppe am nächsten Morgen im Gedankenaustausch nicht anders als eine Weisung Gottes meinte verstehen zu können.

Die Botschaft der Träume

Dass Lukas in der Überfahrt von Troas nach Neapolis, der Hafenstadt von Philippi, tatsächlich den hoch bedeutsamen Wendepunkt der zweiten Missionsreise sieht, wird durch Zweierlei unterstrichen – den Traum und das Einsetzen des sog. „Wir-Berichts“.

Träume signalisieren sowohl im Alten wie im Neuen Testament Brüche, Wendepunkte, besondere Eingriffe Gottes, ja mitunter so etwas wie welt-historische Momente. Dabei ist im allgemeinen die Audition wichtiger als die Vision; was geschaut wird, unterstreicht nur die Botschaft. Ganz deut-

lich ist das bei Joseph, der im Traum nach Ägypten geschickt wird, damit der neugeborene Messias vor den Nachstellungen des Herodes bewahrt bleibt (Mt 2,13ff). Auch in der Korneliusgeschichte (Apg 10) zielt alles – trotz der plastischen Ausmalung der Visionen des Petrus und des Kornelius – auf die Botschaft: Was Gott rein gemacht hat, das ist für niemanden verboten. Eine Botschaft, die zur Taufe des Kornelius führte und damit zur ersten Aufnahme eines Heiden in die Gemeinschaft der Christen. Von Paulus berichtet die Apostelgeschichte insgesamt fünf Traumgesichte, wobei die Damaskus-Vision nicht mitgezählt ist, da sie für Paulus weder zu den Träumen gehört noch als ekstatische Offenbarung gilt, sondern von ihm als ein Ereignis *sui generis* – also ganz eigener Art – betrachtet wird.

In diesen Traumgesichten des Paulus in Korinth (18,9f), nach der Verhaftung in Jerusalem (22,17ff/23,11) und während der Überfahrt nach Rom (27,23f) dominiert die Botschaft: Fürchte dich nicht! Habe Mut! Brich auf! Genau dieser Tenor bestimmt auch die Botschaft in Troas.

Träume, Visionen und Auditionen spielen nicht nur in der Bibel, sondern in der gesamten vorderasiatischen Religionsgeschichte eine große Rolle. Sie werden auch von Philosophen wie Herodot, Schriftstellern wie Cicero und von Alexander dem Großen berichtet. An ihrer Historizität ist nicht zu zweifeln, vor allem nachdem nicht nur die Traumdeutung Sigmund Freuds viel zum Verständnis der Träume beigetragen hat.

Interessanterweise nimmt in Martin Luthers Beschäftigung mit dieser Perikope der Stellenwert von Träumen einen breiten Raum ein. Aus dem Jahr 1526 sind zwei Sermonen über Apg 15 und 16 erhalten. In der zweiten Predigt lässt sich Luther ausführlich darüber aus, dass „man bei den Träumen wohl zu unterscheiden habe, wiefern man ihnen folgen soll“. Träume hätten nämlich sowohl Heilige wie Unheilige. Die Benutzung von Traumbüchern zur Deutung lehnte der Reformator klar ab. Er betont, „dass die Deutung der Träume nicht durch die Vernunft zu geschehen habe, sondern dass Gott sie geben muss“.

Diese Ausführlichkeit hängt sicher nicht nur mit dem seinerzeit herrschenden Aberglauben und dem Missbrauch von Träumen aller Art zusammen. Eine Theologie, die die Offenbarung Gottes allein an das Wort Gottes bindet, muss grundsätzlich Träumen als Offenbarungsquellen skeptisch gegenüberstehen. Mit dem Subjektivismus der Schwarmgeister hatte Luther ja eigene Erfahrungen. Dennoch kann er nicht umhin festzuhalten, dass Gott auch gelegentlich Menschen durch Träume anspricht. Und so entwickelt er Kriterien: „Träume hin, Träume her: Lege du sie dir nicht selber aus, sondern lass es Gott machen“. Was heißt das? Eine Botschaft, via Traum vermittelt, ist dann von Gott, wenn sie „dem Glauben ähnlich ist“, d. h. wenn

sie konform geht mit dem, was ich im Glauben aus dem Wort Gottes weiß. Im Blick auf Troas heißt dies für Luther: „Paulus ist ein Prediger, und das Traumgesicht passt dazu; es weist ihm nur den Weg und reimt sich mit seinem Amt“. Mit anderen Worten: Luther lässt Träume gelten, die im Rahmen des Glaubens Botschaften übermitteln.

Der Sprung des Evangeliums nach Europa

Nicht nur der Traum, sondern auch die in Vers 10 beschriebene Reaktion weist auf die Bedeutung der Entscheidung von Troas hin: „Als *er* aber die Erscheinung gesehen hatte, da suchten *wir* sogleich nach Mazedonien zu reisen, gewiss, dass uns Gott dahin berufen hatte, ihnen das Evangelium zu predigen“.

Hier taucht also in der Apostelgeschichte zum ersten Mal das berühmte „wir“ auf. Es hat immer wieder zu Spekulationen Anlass gegeben. Sind hier und an den anderen Wir-Stellen alte, vorlukanische Reiseberichte in den Gang der Erzählung eingebaut? Stammen diese Passagen gar aus einem Reisetagebuch des Lukas persönlich, der hier in Troas zum Missionsteam dazugestoßen ist? Berichtet er hier aus eigenem Erleben? Die kirchliche Tradition nennt Lukas, den aus verschiedenen Paulusbriefen bekannten Begleiter des Apostels, als Verfasser sowohl des Lukasevangeliums als auch der Apostelgeschichte. Dass diese beiden Werke ein und denselben Verfasser haben, steht außer Zweifel. Die heutige Forschung bezweifelt aber, dass die Apostelgeschichte tatsächlich von einem Reiseteilnehmer und engen Mitarbeiter des Paulus stammt; die inhaltlichen Unterschiede zu den echten Paulusbriefen – etwa in der Beurteilung des Apostelkonzils – seien doch zu groß.

Wir können die Klärung dieser Frage unberücksichtigt lassen. Denn es ist klar: Das an dieser Stelle pointiert erstmals eingesetzte „wir“ soll deutlich machen: Dieser Traum ist keine Einbildung eines Einzelnen, sondern die ganze Gruppe hat aus ihm die Weisung vernommen, den Sprung nach Europa zu wagen. Für diesen Sprung aber gab es im Missionsteam des Paulus keine Planung, man war für ihn eigentlich nicht disponiert, er lag außerhalb der Zielsetzung dieser Reise. Gott hat die Weichen in Richtung Europa gestellt. Das ist es, was Lukas in seiner Gestaltung der Geschichte unterstreichen will.

Die Gemeindegründung in Philippi

In Philippi – wir lesen jetzt von Vers 11 an – erwartet die Gruppe eine ungewohnte Welt. Die Stadt war eine römische Kolonie, in der Kaiser Augustus römische Kriegsveteranen angesiedelt hatte. Die Bürger besaßen die städtische Selbstverwaltung und waren von Tributen und Steuerlasten befreit; es galt das „*ius italicum*“, also das Recht, das auch in den italienischen Städten in Geltung stand. Das jüdische Element war in der Stadt schwach vertreten, eine Synagoge gab es offenbar nicht. Erkennbar passte dies alles nicht in die paulinische Missionsstrategie.

Zum Aufenthalt in Philippi gehören vier Einzelszenen von sehr unterschiedlicher Gestalt. In den Versen 13–15 wird die Bekehrung der Lydia erzählt, in den Versen 16–22 die Austreibung des Wahrsagegeistes aus einer jungen Frau, in den Versen 23–34 die Befreiung aus dem Gefängnis und die Bekehrung des Kerkermeisters und schließlich in den Versen 35–40 die Ausweisung der Missionare.

Während die drei letzten Begebenheiten ausführlich, anschaulich und lebendig erzählt werden, gibt sich der Bericht über die ersten Tage in Philippi ausgesprochen knapp. Allerdings zeigt er in seiner Kürze doch eine ziemlich genaue Ortskenntnis und verrät auch in einzelnen Formulierungen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte hier an das Itinerar mit den genauen Stationen der Anreise einen in Philippi umlaufenden Bericht angefügt hat. Tatsächlich floss außerhalb der Stadt westlich der Gangites, und dort, wo vom Westen die Via Egnatia in die Stadt führte, befand sich ein großes Tor. Außerhalb der Stadtbefestigung lag – da es keine Synagoge gab – die jüdische Gebetsstätte. Es muss eine behelfsmäßige Versammlungsstätte vielleicht sogar im Freien gewesen sein. Man trifft hier nur Frauen; die Gemeinde war offenbar so klein, dass noch nicht einmal die für das öffentliche Gebet notwendigen zehn Männer vorhanden waren. Auch dies entspricht der für Philippi typischen Situation.

Und schließlich Lydia, die Purpurkrämerin aus Thyatira. Diese Stadt lag in Lydien in Kleinasien, weswegen es nicht ganz sicher ist, ob Lydia tatsächlich ihr ursprünglicher Name war oder ob sie einfach die „Frau aus Lydien“ genannt wurde. Thyatira war eine bedeutende Industrie- und Handelsstadt, und das Handwerk der Purpurfärber ist literarisch reich bezeugt. Lydia war offenbar eine reiche, selbständige Geschäftsfrau. Das passt gut zu den kultur- und religionsgeschichtlichen Verhältnissen, wie sie uns aus Philippi bekannt sind. Denn unter den Heiden, die dem jüdischen Glauben anhingen, aber nicht das ganze Gesetz hielten – also unter den sog. „Gottesfürchtigen“ – befanden sich überall immer viele Frauen.

Auch der Fortgang der Erzählung spricht dafür, dass es sich hier um altes vorlukantisches Gut aus Philippi selber handelt. Denn ohne ausschmückende Details werden nun die Ergebnisse festgehalten: Das missionarische Gespräch mit den Frauen, der „Herr schließt Lydia das Herz auf“ und Lydia lässt sich mit dem ganzen Haus taufen. Schließlich ziehen die Missionare in Lydias Haus, das somit zum ersten Missions- und Gemeindezentrum Europas avanciert.

Es fällt auf, dass Lukas an dieser Stelle keine lange Missionspredigt des Paulus eingebaut hat. Diese folgt erst, als Paulus Athen erreicht hat. Es fällt auch auf, dass die erste Taufe in Philippi eigentlich nur en passant erwähnt wird, sozusagen als Grund für die Einladung ins Haus. All dies spricht dafür, dass der Verfasser an dieser Stelle altes Erzählgut verwendet, an das er dann einige von ihm selber und in seinem Stil gestaltete Erzählungen anfügt.

Entscheidend ist für Lukas, was er den Lesern der Apostelgeschichte und uns vermitteln will: Es ist der Herr, der Lydia das Herz öffnet. Zweimal hatte dieser Herr seine Missionare andere Wege geführt, als sie selber geplant hatten. Dann hatte dieser Herr ihnen durch seinen Geist einen neuen Weg gewiesen. Und nun war dieser Herr zum Ziel gekommen: Der erste Europäer war zum Glauben an Jesus Christus gekommen. Und dieser erste Christ in Europa war eine Frau. Ohne dies in einem feministischen Sinn überbewerten zu wollen: Das Neue Testament bezeugt an vielen Stellen die große Bedeutung der Frauen für Zeugnis und Weitergabe des Evangeliums; es sei nur an die Ostergeschichten und an zahlreiche Stellen in den Briefen des Paulus erinnert.

Der „Sprung des Evangeliums nach Europa“ führte schon in Philippi – wie dann ausführlich geschildert wird – zu Turbulenzen und Auseinandersetzungen, auch zu Missverständnissen und Verfolgung. Aber die Gemeinde stabilisierte sich und wurde – wie der Philipperbrief an vielen Stellen deutlich macht (4,1; 4,10 und 4,14) – zu einer der „Lieblingsgemeinden“ des Paulus.

Die „missio dei“ in der Apostelgeschichte

Um den „Sprung“ von Troas nach Philippi in seiner Bedeutung für die urchristliche Mission und das Werden der Kirche richtig einzuschätzen, ist es notwendig, den kurzen Abschnitt aus dem 16. Kapitel in das Ganze der Apostelgeschichte hineinzustellen.

Dem Vorwort der Apostelgeschichte ist zu entnehmen, dass das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte zusammengehören und vom selben Verfasser stammen. Dass dieser in einer Zeit schreibt, in der man sich einer gewissen Entfernung von den „Anfängen“ durchaus bewusst ist, macht das Vorwort des Evangeliums deutlich. Hier ist die Rede von anderen, die schon Berichte aufgezeichnet haben, und dem Wunsch, jetzt die Tradition zu sichern, „sicheren Grund der Lehre zu geben“ und alles noch einmal „von Anfang an“ aufzuschreiben.

Die neue geistliche Erkenntnis dieser Generation war: Das Heilsgeschehen ist nicht nur auf Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi begrenzt, sondern es schließt die weltweite Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus mit ein. Man erlebte diese Zeit der Mission im Auftrag des Auferstandenen und in der Kraft des Heiligen Geistes als Erfolg, als Fortsetzung der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus. Die Zeit der Mission und der Kirche – das ist die Zeit der Apostelgeschichte. Einzig der Evangelist Lukas bezieht die Himmelfahrt Jesu – seine Erhöhung – in sein Evangelium mit ein. Das ist sozusagen der „krönende Abschluss“. Und zugleich ist die Himmelfahrt Jesu – sie wird ja am Anfang der Apostelgeschichte noch einmal erzählt! – der Beginn der neuen Ära. Diese neue Zeit aber ist die Zeit des Geistes, des Geistes des erhöhten Herrn, des Heiligen Geistes, durch den der Herr seine Kirche leitet.

Programmatisch ist dies alles im Vorwort der Apostelgeschichte zusammengefasst. Lukas will den Weg der „missio dei“ nachzeichnen – von Jerusalem, dem Zentrum Israels und der Stadt des Messias und der ersten Christengemeinde, bis nach Rom ins Herz der heidnischen Welt. Das ist der Rahmen, vorgegeben im Wort des Auferstandenen (1,8).

Ein erster Abschnitt der Apostelgeschichte ist daher der Anfangszeit der Kirche in Jerusalem gewidmet (Kapitel 1–5). Die Geschehnisse in Kap. 6, die an sich auch noch in diese Phase gehören (Armenpflege-Organisation), bilden den Auftakt zum zweiten Abschnitt, der Phase der Ausbreitung der Kirche über Jerusalem hinaus nach Judäa und Samarien (Kapitel 6–9). In der dritten Phase nun erfolgt der Übergang zur Verkündigung auch an die Heiden und zur Gründung erster heidenchristlicher Gemeinden (Kapitel 9–15). Die aufwendig gestaltete Bekehrung und Taufe von Kornelius in Kap. 10 markiert diesen für die „missio dei“ so bedeutsamen Schritt.

In diesen ersten 15 Kapiteln spielen verschiedene Personengruppen und Einzelpersönlichkeiten eine Rolle: Die Apostel, darunter besonders Petrus und Johannes, später die sog. „Hellenisten“, Stephanus und Philippus, schließlich in Antiochien Barnabas. Allmählich aber gerät Paulus ins Blickfeld. Ab Kapitel 15/16 wird er zur alles beherrschenden Figur. Der vierte

Abschnitt (Kapitel 16–19) ist ganz seiner Missionstätigkeit in Kleinasien und Griechenland gewidmet, der fünfte Abschnitt (Kapitel 19–28) seinem Auftreten als Zeuge des Evangeliums in Jerusalem und Rom. Mit dem „Sprung“ nach Europa wird Paulus und sein Mitarbeiterkreis so gut wie ausschließlich Träger der Mission.

Die Kontinuität zwischen Urgemeinde und Missionskirche

Der Weg von Jerusalem nach Rom, wo alle Straßen der antiken Welt zusammenführen, ist nicht nur geographisch weit gespannt, sondern auch theologisch voller Spannungen. Die junge Kirche, die doch zunächst nichts anderes sein will als das „Israel der Endzeit“, muss sich nun mit Christen zusammenfinden, die aus dem Heidentum zu ihr stoßen. Für viele Judenchristen steht damit die Identität der Kirche auf dem Spiel. Diese Krise wird noch dadurch verschärft, dass große Teile des jüdischen Volkes das Evangelium ablehnen und es darum immer wieder – auch in Philippi – zu schweren Auseinandersetzungen kommt.

Zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte bestand offenbar die Mehrzahl der Gemeinden Kleasiens und Griechenlands aus Heidenchristen. Darum liegt es dem Verfasser daran zu zeigen, dass es eine Kontinuität gibt zwischen der Urgemeinde und der Gemeinde in Antiochien, zwischen der frühen Kirche in Palästina und der Missionskirche in Kleinasien und Griechenland. Und es liegt ihm alles daran aufzuzeigen, dass es der Geist ist, der diesen Verlauf der „missio dei“ so und nicht anders gelenkt hat. Es ist der Heilige Geist, der Petrus und Kornelius zueinander führt und der Petrus – gegen seinen erklärten Willen – zur Taufe des ersten Heidenchristen führt. Und wir haben ja gesehen, wie stark in Apostelgeschichte 16 immer erneut unterstrichen wird: Es ist der Geist, der das Missionsteam des Paulus – entgegen dessen Planungen – nach Europa führt. In der ganzen Apostelgeschichte ist der Heilige Geist, der Geist des Herrn, der Motor. Er durchkreuzt menschliche Strategien, überwindet herkömmliche Schranken, lässt Menschen mutig reden und bewegt die Herzen. Und Paulus ist für die Apostelgeschichte in besonderer Weise vom Geist für diese weit ausgreifende Mission mit Beschlag belegt. Als gebürtiger Jude ist er freilich auch zugleich der Garant für die Kontinuität, an der der werdenden Kirche alles liegen muss.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hat sein Werk mit allen literarischen Mitteln eines gebildeten Hellenisten gestaltet. Es gibt da – wie Sie

wissen – kunstvoll ausgearbeitete Missionspredigten voller theologischer Grundsatzaussagen. Und es gibt legendenhaft ausgeschmückte Wunderberichte, spannende Gerichtsverhandlungen und aufregende Seefahrten. Umso auffallender muss es sein, dass Lukas auf all dies verzichtet, als er in seinem Bericht zur entscheidenden Wende kommt, eben zum „Sprung des Evangeliums nach Europa“. Wir haben gesehen, wie sparsam hier erzählt wird. Indem Lukas an dieser Stelle nur vorlukanische Berichte einbaut und auf jede „Ausschmückung“ verzichtet, gelingt es ihm, das, was bleibend wichtig ist, klar und deutlich herauszustellen. Dass das Evangelium in Europa Fuß gefasst hat, ist nicht das logische Ergebnis einer vernünftigen Missionsstrategie der Urkirche, sondern das Wirken des Heiligen Geistes.

Ein Europa vielfältiger Kulturen und Traditionen

„Das Evangelium als bleibende Hilfe für Europa“ – unter dieser Überschrift soll die Begegnung mit dem 16. Kapitel der Apostelgeschichte stehen. Dazu nun noch einige Anmerkungen.

Europa steht auf der politischen und gesellschaftlichen Tagesordnung ganz oben. Nicht erst seit der Wende in den Ländern der früheren Sowjetunion 1989/90, aber doch seitdem verstärkt. Seit der Einführung des Euro ist dies auch spürbar in jedem Haushalt. Und mit dem jetzt beschlossenen Beitritt der baltischen und zahlreicher ost- und südosteuropäischer Staaten in die EU stehen wir alle in den nächsten Jahren vor ganz neuen Herausforderungen.

In unserem Alltag ist Europa längst angekommen. Nicht nur die Einkaufsketten, jeder Haushalt ist eine multikulturelle Veranstaltung mit Produkten aus fast allen europäischen Regionen: Eis und Pizza aus Italien, holländische Tomaten und Blumenzwiebeln, französischer Käse, Whisky aus Schottland, norwegischer Lachs und griechische Oliven. Ähnlich liegen die Dinge im Freizeitverhalten und im Tourismusbereich. Für viele Menschen liegen Spanien, die dänischen Strandhäuser oder die Mittelmeerinseln näher als der Bayerische Wald. Urlaubsreisen ins europäische Ausland sind eine Normalität für viele Bundesbürger. Europa ist größer geworden – und zugleich kleiner. Denn wir rücken auch – ob uns das lieb ist oder nicht – in den Gefährdungen näher zusammen. Hat nicht die BSE-Krise gezeigt, dass gesamteuropäisches Wirtschaften auch gesamteuropäische Probleme mit sich bringen kann? Und kann das so gepriesene „Europa ohne Grenzen“ nicht auch zu einem Sicherheitsrisiko werden?

Es ist nicht einfach, Europa zu definieren oder auch nur geographisch abzugrenzen. So mag man dem französischen Kulturphilosophen Bernard-Henri Lévy zustimmen, der 1995 konstatierte: „Europa ist kein Ort, sondern eine Idee“. Danach zu suchen, welche Idee die Völker Europas miteinander verbindet als Grundlage eines gelingenden Miteinanders, war eine Aufgabe, die im Laufe einer wechselvollen Geschichte immer wieder neu angegangen wurde.

Seit den fünfziger Jahren wird im Krönungssaal der Aachener Kaiserpfalz der Karlspreis verliehen. Er knüpft an das christlich-abendländische Reich der Karolinger an. Ausgezeichnet wird, wer sich in seinem Wirken der Idee des christlichen Abendlandes – das durchaus vorreformatorisch, voraufklärerisch und katholisch zu verstehen ist – verpflichtet weiß.

Evangelische Christen habe diese Idee vom „christlichen Abendland“ immer skeptisch beurteilt. Natürlich gehört zu Geschichte und Kultur Europas auch und zwar ganz wesentlich der Beitrag des Christentums. Europa ist nicht zu verstehen ohne die Einsichten, Ideen, Wertvorstellungen und Impulse, die letztlich im Evangelium ihre Wurzel haben. Aber neben dieser vom Evangelium ausgehenden Segensgeschichte gibt es auch in der europäischen Zivilisation eine Schuldgeschichte, in der Göttliches und Menschliches so vermischt wurden, dass zeitweise große geistige Verwirrung entstand.

Und natürlich gibt es neben dem Evangelium auch das Erbe des antiken Humanismus und der Aufklärung, das die „Seele Europas“ mitgeprägt hat. Jedenfalls können wir heute nicht mehr so ohne weiteres von einem „christlichen Europa“ sprechen. Im „Haus Europa“ existiert eine Vielfalt von Religionen und Konfessionen, von Weltanschauungen und Lebensstilen. Und oft bestimmen Orientierungslosigkeit, Beliebigkeit und der Wunsch nach ganz individuell gestalteten Lebensentwürfen das Denken der Menschen.

Auch das neue Europa braucht das Evangelium

In dieser geistig diffusen Gemengelage ist das gemeinsame Zeugnis der Christen ganz wichtig. Wer sonst, wenn nicht die Christen und die Kirchen sind aufgefordert, das Evangelium von Jesus Christus werbend und offensiv zu vertreten als Quelle für ein humanes Europa, für ein Europa mit menschlichem Angesicht! Als Quelle für Leitlinien des Zusammenlebens, die einem guten Miteinander dienen. Als Motor für mehr soziale Gerechtigkeit und ein tolerantes Zusammenleben der unterschiedlichen kulturellen Traditionen.

In diesem Sinn kann man vielleicht doch – mit der römisch-katholischen Kirche – von der notwendigen bzw. wünschenswerten „Re-Evangelisierung Europas“ sprechen. So heißt es etwa im gemeinsamen Wort der deutschen und polnischen katholischen Bischöfe: „In der gegenwärtigen Situation ist eine neue Evangelisierung nötig, damit durch das lebendige Zeugnis der Christen die grundlegenden Werte unserer Kultur als tragende Säulen in den Bau eines neuen, freien und mit sich selbst versöhnten Europa eingebracht werden können“. Ganz ähnlich heißt es in der „Charta Oecumenica“ der europäischen Kirchen, die im Jahr 2001 in Straßburg unterzeichnet wurde: „Die Kirchen fördern die Einigung des europäischen Kontinents, die sich nicht auf Politik und Wirtschaft beschränken darf. Wir sind überzeugt, dass das spirituelle Erbe des Christentums eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellt“.

Schon vor der Verabschiedung der „Charta Oecumenica“ hatte die bayrische Landessynode vor mehr als zehn Jahren die Europafrage thematisiert. „Nehmen Sie Europa ins Gebet“, rief sie den Gemeinden in einer Kundgebung zu und plädierte dann sehr konkret für ein Haus der offenen Türen und ohne Ausgrenzungen. 1995 wählte dann die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Europa als Schwerpunktthema. Sie entwarf die Vision versöhnter Völker und Kulturen in Europa und entwickelte Leitlinien für die Umsetzung dieser Vision. So warnte sie etwa vor der Gefahr, dass Europa erneut auseinanderbricht – in einen integrierten, reichen Westen und einen weiter zerfallenden, armen Osten; Europa müsse mehr sein als eine Wirtschaftsgemeinschaft. Die EKD forderte dazu auf, gemeinsame Wertvorstellungen zu entwickeln und den im Evangelium verwurzelten Zielvorstellungen von sozialer Gerechtigkeit zur Anerkennung zu verhelfen. Diese EKD-Erklärung verdient darum Beachtung, weil sie den Beitrag der Christen zum neuen Europa nicht als Forderung, sondern als Angebot versteht, weil sie nicht Rechtspositionen für die Kirchen einfordert, sondern mit dem Evangelium wirbt, und weil sie nicht von „den Kirchen“ spricht, sondern von „der Christenheit“, also konfessionsübergreifend argumentiert.

Ich komme zum Schluss. Im Orthodoxen Zentrum von Chambésy bei Genf hängt ein großes Gemälde: Jenseits des Meeres Industrieanlagen, Hochhäuser und Rauchwolken – die Welt der Wirtschaft und der Technologie, des Kapitals und des Fortschritts. Die Menschen sind verschwindend klein, kein Stückchen Natur ist zu erkennen, der Himmel gibt sich grau. Ist das Europa, unsere Heimat und unsere Zukunft? Diesseits des Wassers, in Gedanken versunken und an eine Kaimauer gelehnt, erkennt man einen Mann. Umgeben von blühenden Wiesen und antiken Mauerresten lauscht er dem Ruf nach: „Komm herüber und hilf uns mit dem Evangelium!“

„Die Vision des Paulus“ steht unter dem Gemälde. Ja, Europa braucht Hilfe. Aber dies nicht nur in Form von High Tech, von wachsender Wirtschaft, von steigenden Börsenkursen und von mehr Macht in seinen Strukturen. Europa braucht Hilfe in der Gestalt jener Botschaft, mit der Paulus einst in Philippi den Boden Europas betrat. Das neue Europa braucht einen Geist, in dem Menschenwürde, Toleranz und Solidarität gedeihen können. Europa braucht Kräfte der Versöhnung, die das Evangelium freisetzt, um die verwirrende Vielfalt der Kulturen und Traditionen ertragen und integrieren zu können. Europa braucht Maßstäbe für das, was wirklich dem Wohl der Menschen dient und nicht nur dem Markt, dem Fortschritt oder gar der Macht einzelner Eliten. Europa braucht den Gottesglauben, um danken zu können, um seine Verantwortung zu erkennen – und um die Begrenzung allen menschlichen Tuns zu akzeptieren.

„Komm herüber und hilf uns“. Dieser Ruf erging einst in Troas an Paulus. Heute hören wir es als Aufruf Gottes: „Ihr Christen, mischt euch ein auf dem Weg in das neue Europa“. Europa braucht die Christen, weil es das Evangelium braucht. Das Evangelium mit seinen Impulsen kann und wird dazu beitragen, dass auch das neue Europa ein menschliches Angesicht trägt.

Die Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie¹

Die im Jahrhundert nach der Reformation entwickelte Lehre von der Heiligen Schrift hat bei einflussreichen Vertretern der protestantischen Theologie in der Neuzeit keine gute Presse gehabt. Es war besonders die Anschauung, daß die Texte der Bibel vom Heiligen Geist eingegeben, „inspiriert“ worden seien, die das Stirnrundeln solcher Theologen hervorrief. Adolf von Harnack war es, der Martin Luther nachsagte, es sei ein „Rest des Katholischen“ gewesen, daß er an der äußeren Autorität des geschriebenen Wortes Gottes festgehalten habe, und es sei dieser „Rest“ gewesen, der wie kein anderer unter den vielerlei „Resten des Katholischen“ „die Entwicklung des Protestantismus so gehemmt hat, wie dieser“². Friedrich Loofs verschärfte diese Diagnose noch, weil Luther mit seiner Stellung zur Heiligen Schrift „die Last dieses altkatholischen Erbes für den Protestantismus drückender gemacht [habe], als sie je vorher war“³. Ernst Troeltsch urteilte sogar, die Lehre von der Heiligen Schrift habe in der nachreformatorischen Zeit die evangelische Analogie zur römisch-katholischen Lehre vom Papsttum dargestellt.⁴

Es wird nützlich sein, sich an den Ursprungsort der Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie zu begeben und zu sehen, wodurch ihre Entfaltung im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts ausgelöst worden ist. Denn es ist ganz ausgeschlossen, auch nur eine Übersicht über die Arbeit zu geben, die die Theologie im Gefolge der Wittenberger Reforma-

1 Referat auf der MLB-Tagung „Schriftverständnis – Kirchenleitendes Handeln mit Berufung auf die Schrift“ am 20. 1. 2003 in Bad Segeberg.

2 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd., 4. neu durchgearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1910, S. 878.

3 Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. völlig umgearb. Aufl., Halle a. d. Saale 1906, S. 747.

4 Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon, Göttingen 1891, S. 28 f.

tion im Verlaufe von 150 Jahren an die Lehre von der Heiligen Schrift gewandt hat. Das zu versuchen würde vermutlich auch die Perspektiven verzerren. Oft genug ist das geschehen. Denn es trifft in gar keiner Weise zu, daß das, was bei den theologischen Fakultäten an den Universitäten des 17. Jahrhunderts gelehrt und von den Professoren veröffentlicht wurde, alles gewesen sei, was man in den lutherischen Kirchen dieses Jahrhunderts von der Heiligen Schrift zu sagen hatte. Wer dies meint, wird sich wundern müssen, daß er in den weit mehr verbreiteten Büchern der Zeit – Predigten z. B. und Betrachtungsbüchern – wenig von den Fragen besprochen findet, denen die gelehrte Literatur nachging. Die mehrbändigen umfangreichen Kompendien der gelehrten Theologie wurden außer von denen, die es tun mußten – von den Professoren nämlich – nur von einem geringen Bruchteil der Pfarrer gelesen. Das bedeutete damals nicht, daß, wie es in der Gegenwart häufig der Fall zu sein scheint, sich eine tiefe Kluft zwischen dem Auftat, was die Professoren bewegte und was angefochtenen Glaubenden vermittelt wurde. Waren es doch im 17. Jahrhundert die gleichen Personen, die sich einerseits auf dem umkämpften Feld der Theologie auskannten und andererseits Predigt-, Gebet- und Betrachtungsbücher verfaßten, nach denen die Bürgerfrauen und lesekundigen Bauern begierig griffen, um aus ihnen den Glauben zu nähren. Der praktische Umgang mit der Heiligen Schrift hatte wohl scharf durchdachte Theologie zur Grundlage, war aber nicht mit dieser Theologie identisch.

Wer jedoch nach dieser Theologie, der Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie fragt und sich an ihren Ursprungsort begeben will, wird sich zunächst mit den Rahmenbedingungen vertraut zu machen haben, unter denen lutherische Theologie zu Beginn des 17. Jahrhundert arbeitete.

1. Allgemeine Voraussetzungen

Es darf nicht vergessen werden, daß die Überzeugung, es in der Bibel mit Gottes Wort zu tun zu haben, dem Christentum von Anfang an in allen seinen kirchlichen Ausprägungen bis in das 18. Jahrhundert hinein gemeinsam war, also nicht zur Debatte stand. Zur Debatte stand, wie sich diese Überzeugung zum Umgang mit der Theologie und den einzelnen Aspekten christlichen Glaubens insgesamt verhält.

Nun hatte sich im Umkreis der Wende zum 17. Jahrhundert eine folgenreiche Umorientierung an den Universitäten vollzogen, speziell an deren

theologischen Fakultäten. Es hatte sich herausgestellt, daß die Philosophie des französischen Humanisten Petrus Ramus⁵, die für den Grundlagenunterricht auch an den Lateinschulen so praktisch erschien, nicht mehr ausreichte, um in den neu aufkommenden Auseinandersetzungen einerseits mit der römisch-katholischen, andererseits mit der schweizerischen Theologie zu formulieren, was gesagt werden sollte. Für Petrus Ramus ging es um eine begrifflich deutliche Rede. Gefragt aber war, wie es sich denn in Wahrheit verhielte mit Gott, der Trinität, der Person Christi, der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der Welt. Dafür erschien ein erneuter Rückgriff auf Aristoteles, der für das hohe und späte Mittelalter so große Bedeutung gehabt hatte, hilfreich und voranbringend, obwohl Martin Luther von der Autorität dieses antiken Philosophen für die Theologie nicht viel gehalten hatte.

So hielt um 1600 die aristotelische Philosophie als Grundlagenwissenschaft Einzug in die lutherische Theologie.⁶ Sie bediente sich zusätzlich einer bestimmten wissenschaftlichen Fragemethode, der Logik nämlich, einer sachlichen Problemanordnung, nach der sich jeweils eine Frage aus der vorausgehenden ergab. Hieraus erklärte sich auch das im 17. Jahrhundert als zwingend empfundene Voranschreiten von einer Antwort zur anderen, wenn es um die Erhellung eines Sachzusammenhangs ging.

Dieser Umgang mit Philosophie als Grundlagenwissenschaft war für die lutherische und teilweise auch für die reformierte, in jedem Falle aber für die römisch-katholische Theologie bestimmend bis zum ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. Er machte es auch möglich, daß sich die Theologie über die konfessionellen Grenzen hinweg verständlich machen konnte. Unter diesen Vorbedingungen arbeitete die lutherische Theologie auch, als sie die Lehre von der Heiligen Schrift entfaltete.

2. Die Botschaft der Wittenberger Reformation und ihre Gegner

Es war nicht grundsätzlich neu, daß Martin Luther und seine Weggefährten in Wort und Schrift bekundeten, es in der Bibel mit Gottes Wort zu tun zu

5 Zu Petrus Ramus zuletzt: Christoph Strohm, *Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), S. 352–371.

6 Vgl. Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976.

haben. Neu war, daß für sie die Göttlichkeit des Gotteswortes ihren eigentlichen Sinn in der Botschaft der Bibel hatte, daß Gott aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heils willen Mensch geworden ist, sich dem Tod ausgesetzt und den Tod besiegt hat. Kirche ist dazu da, diese Botschaft zu repräsentieren und zu bewahren. Unter diesem Gesichtspunkt wollten die Wittenberger die Bibel gelesen und ausgelegt sehen. Von ihm her erschloß sich ihnen auch, was ein Mensch ist: ein Geschöpf Gottes, dessen Leben durch unheilvolle Brüche gekennzeichnet ist und das auf Gottes Einsatz und Freispruch angewiesen ist. Für ein Wesen, das allein unter moralischen Defekten leidet, hätte Gott nicht Mensch zu werden brauchen, es sei denn, es wäre ein vorbildlicher Lehrer vonnöten gewesen, den die Menschheit aus sich heraus nicht hätte hervorbringen können.

Für die Wittenberger Theologen war der Gesichtspunkt des Heils für den Menschen auch kritischer Gesichtspunkt für die Theologie überhaupt und für die kirchliche Lehre. Auch die im 16. Jahrhundert aufblühende Beschäftigung mit dem Text der Bibel und die Bemühung um sein angemessenes Verständnis diente diesem Ziel: besser hören zu können, was die Ur-Kunde des christlichen Glaubens von dem zu sagen hatte, was Gott für die Menschen gewollt und getan hatte. An der Heiligen Schrift in diesem Sinne sollten sich auch die Lehrer der Vergangenheit, die Dokumente der Überlieferung und die Praxis des Glaubens messen lassen. Dafür gab es keine Ausnahme bei Luther – nicht einmal für Augustinus, dem er so viel verdankte. Bei Tische bemerkte er einmal: „Augustinus, wenn er die Pelagianer nit het wider sich gehabt, so wers ein ser aridus [= trockener] und tenuis [= dünner] doctor worden“⁷. Sie, die Pelagianer, hätten „Augustinum auffgeweckt vnd zum Manne gemacht“⁸.

Das skizzierte Grundverständnis der Heiligen Schrift war es auch, das die Bibel für die Wittenberger Reformation zur ausschließlichen Richtschnur für Glaube und Leben werden ließ, und zwar nicht als Maßgabe von außen her, die ihr nach zwischengeschalteter Prüfung übergestülpt würde, sondern im Zusammenhang ihrer Botschaft, die ihre Zustimmung im Glauben und seiner Ausformulierung fand.

An dieser Stelle erhob sich der Widerspruch der römisch-katholischen Theologie, wie sie das Konzil von Trient bestätigt hatte. 1603 erschien die letzte Ausgabe einer Sammlung von Disputationen des Kardinals Robert Bellarmin in Venedig, in der er u. a. auch zur von den Wittenbergern vertretenen Lehre von der Heiligen Schrift Stellung nahm. Nach Bellarmin bedarf

7 Martin Luther, WA, Abt. Tischreden, Bd. 5, Nr. 5978 (S. 414,29–31).

8 M. Luther (wie Anm. 7), Bd. 4, Nr. 3984 (S. 56,4–5).

die Heilige Schrift der Ergänzung durch das „nicht geschriebene Wort Gottes“, das neben dem geschriebenen überliefert ist und sich in kirchlichen Entscheidungen niedergeschlagen hat. Andere römisch-katholische Theologen wandten ein, die Heilige Schrift sei nur dann Gottes Wort, wenn sie nach dem Verständnis (sensus) der Kirche ausgelegt werde. Der aus England stammende Kontroverstheologe Thomas Stapleton (1535–1598) formulierte, die Heilige Schrift sei wohl Gottes Wort, aber „nicht einfach und nicht immer“⁹.

Vielleicht war der Einspruch, der von anderer Seite kam, nicht nur für die Wittenberger Theologie bedrohlich, sondern in gleichem Maße auch für das kirchliche Leben und die Frömmigkeit, die aus der Wittenberger Reformation erwachsen waren. Die historische Forschung ist erst seit wenigen Jahrzehnten auf die Bedeutung des dichten Geflechts von alchemistischen Theorien und Praktiken, Rosenkreuzerbewegung, Schwenckfeldertum, mystischen Strömungen und jüdisch-christlicher Kabbala aufmerksam geworden, die gern unter dem Oberbegriff „Spiritualismus“ untergebracht werden und Philosophie, Frömmigkeit und Literatur des 16. bis 18. Jahrhundert begleitet haben. Natürlich wußte die Forschung von all diesen Bewegungen und Strömungen längst, auch davon, daß irgendwo aus ihren Verflechtungen die neuzeitliche Physik hervorgewachsen war. Oft aber galt die Beschäftigung mit ihnen als Domäne von Außenseitern, die Gebiete bearbeiteten, die mit historischen Realitäten nicht viel zu tun hatten. Inzwischen aber scheint sich diese Beurteilung verändert zu haben, was wohl mit Verschiebungen von Interessen in der gegenwärtigen Gesamtsituation zusammenhängt, aber auch mit der Entdeckung, daß die angezeigten Phänomene häufig anzutreffen waren und zähe Dauer gegenüber Einsprüchen rationaler Argumente zeigten.

Aus diesem schwer durchschaubaren Geflecht erhoben sich Einsprüche gegen die Lehre von der Heiligen Schrift. Besonders kennzeichnend war der Vorstoß des Danziger Pfarrers Hermann Rahtmann (1585–1628). Er unterschied zwischen dem „Ewigen Wort des Vaters“ und der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist nicht das Ewige Wort des Vaters, „denn diß Wort ist Ewig / die H. Schrifft aber ist in der Zeit promulgiret und offenbahrt“¹⁰. Denn Apostel und Propheten hätten das Ewige Wort gehört, es aber nur in

9 Bengt Hägglund, Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund 1951, S. 67–70.

10 Hermann Rahtmann, Von Wort und Geist Jesu Christi, 1621, Bl. av. Dieses und die folgenden Zitate nach Richard Grützmaker, Wort und Geist. Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadennittel des Wortes, Leipzig 1902, S. 227–242.

ihrem Inneren aufbewahrt, und was sie aufgeschrieben hätten, sei lediglich eine gebrochene Beschreibung ihrer Erfahrungen gewesen. Für Rahtmann war wichtig, daß es sich bei der Entstehung der Heiligen Schrift um die letztlich unangemessene Veräußerlichung eines Vorgangs handelte, der eigentlich nur innerlich erfahren werden kann. Das hatte zur Folge, daß für die Theologie des Danziger Pfarrers ein weiterer Akt des göttlichen Geistes über das Hören oder Lesen des Wortes hinaus notwendig wurde, damit Glaube entstehen konnte. „Nun aber kompt die H. Schrift / so ferne sie in buchstaben verfasst und verzeichnet ist / nicht in die Seele / sondern bleibt in ihren Tafeln / aber die Erleuchtung und der Geist der ereuget sich [= erscheint] in der Seelen“. Die Schrift ist nur ein Wegweiser zum Heil, sie vermittelt nicht das Heil, sie informiert lediglich über Gottes Willen und über das, was wir zu tun haben. Soll die Heilige Schrift mehr leisten, muß die Erleuchtung der Seele in Gang kommen. „[...] weil [...] niemand das mündliche wort des Evangelij und leiblich Zeichen kan / kan / kan fruchtbarlich vortragen / es geschehe denn durch Gottes Kraft und gnadenwirkung / die mit und bey dem wort ist / so ist ja GOTTES Krafft und Gnadenwirkung das erste / das den anfang machet / daß das mündliche Evangelium fruchtbarlich vorgetragen werde“.

Manches von dem, was Hermann Rahtmann vortrug, klang an die Botschaft der Wittenberger Reformation an, und er selbst verstand sich auch als ihr Anhänger. Es ist aber notwendig, ihn ausreden zu lassen, um seine Einsprüche so wahrzunehmen, wie sie gemeint waren. In einem Beispiel formulierte er, worauf er hinaus wollte. „Ein bild und Contrafactur eines Königs hat so viel wirkung das es eine gestalt objective eindruket in deß Menschen Seele auff daß / wann die Königliche Person dir begegnet / du dieselbe kennest: Also ist die heilige Schrift ein Bild unnd Contrafactur, darinn uns Gottes Wesen und Willen objective zu erkennen gegeben wird“. Mehr kann sie nicht leisten, und es bedarf eines speziellen Einwirkens Gottes auf die Seele, wenn das, was das Wesen Gottes für uns ist, zur Sprache kommen soll, und zwar zu einer anderen Sprache als die, die das Schriftwort selbst spricht. Daß das so ist, liegt an der Unfähigkeit von Buchstaben und dem Klang von Wörtern, zu vermitteln, was sie eigentlich mitteilen wollen und sollen.

Noch einmal: Vielleicht war der Einspruch des „Spiritualismus“ für die lutherische Lehre vom Wort Gottes noch bedrohlicher als der Einspruch der römisch-katholischen Theologie. Beiden Einsprüchen gemeinsam war, daß sie das biblische Wort nicht für hinreichend hielten, um dem Willen der Kirche bzw. der Erweckung von Glauben zu genügen.

Wie ging die Wittenberger Theologie mit diesen Einsprüchen um?

3. Ansätze zu Antworten lutherischer Theologie

Am 13. August 1628 trat in Leipzig eine Theologenkommission unter dem Vorsitz des kursächsischen Oberhofpredigers Matthias Hoe von Hoenegg zusammen. Sie war durch den Kurfürsten Johann Georg I. einberufen worden. Ihr gehörten außer dem Vorsitzenden die Leipziger Professoren Polycarp Leyser d. J., Heinrich Höpfner und Johann Höpner und die Wittenberger Professoren Jakob Martini, Paul Röber und Wilhelm Leyser an. Aus Jena war Johann Gerhard, aus Marburg Simon Gedicke, aus Zeitz Superintendent Erhard Lauterbach hinzuberufen worden. Verhandelt werden sollte eine Antwort auf den Einspruch Hermann Rahtmanns gegen die Lehre von der Heiligen Schrift.¹¹

Das von der Kommission erarbeitete Gutachten wurde 1629 in deutscher Sprache veröffentlicht.¹² Es knüpfte an einen Passus der Vorrede zum Augsburger Bekenntnis von 1530 an, in dem es hieß, die Stände übergäben das Bekenntnis ihrer Pfarrer, Prediger und Lehrer und damit ihr eigenes Bekenntnis, „wie solches auf Grund heiliger Göttlicher Schrift gelehret werde“. Die Theologen fuhren fort: „Nun kan ja niemand verneinen / daß der Grund nicht eben in den eusserlichen Buchstaben / sondern vielmehr / in der eigentlichen Meynung der Wort bestehe / vnd aus derselben müsse genommen werden. Were nun Gottes Will vnd Meynung in dem Wort / oder der Schrift nicht / so könnte man auch nimmermehr vnd in ewige Ewigkeit keinen gewissen Grund des Glaubens daraus haben vnd erlangen“¹³. Dies wollten die Verfasser nicht im Sinne der geschriebenen Gestalt des Wortes Gottes als einer Büchse für Salbe oder als Sack für Korn, Weizen, Gerste oder Hafer verstanden wissen, sondern „dergestalt / daß nach vnd durch Gottes Verordnung / sein Will vnd Meynung vns durch die eusserlichen buchstäbischen Wörter zu verstehen gegeben / vnd geoffenbart werde“¹⁴. Wichtig war, daß damit Hörern und Lesern auch die Fähigkeit eingeräumt war, den Sinn und die Meinung des göttlichen Wortes zu begreifen, das heißt aber gleichzeitig: nicht *nur* die äußeren Buchstaben. Den Ursprung der Heiligen Schrift, ihre Inspiration durch den Heiligen Geist,

11 [Johann Georg Veit] Engelhardt, Der Rahtmannsche Streit. In: Zeitschrift für die historische Theologie 24 (1854), S. 43–131, hier: S. 102.

12 Der reinen / wahren / Evangelischen Kirchen / vnd vngeänderter Augspurgischen Confession zugethaner THEOLOGEN Wiederholte richtige / gründliche / vnd vnwiderlegliche Lehr / Von der heiligen Schrift [...], Leipzig 1629.

13 Ebd., S. 21.

14 Ebd., S. 22.

verstanden die Theologen bezogen sowohl auf die den Sinn bedeutenden Schriftzeichen als auch auf den bedeuteten Inhalt. Freilich gäbe eine Inspiration der Schriftzeichen keinen Sinn ohne ihren Inhalt. Hinter der Inspiration steht Gottes eigener Wille. Sinn und Meinung Gottes sind aber nicht „in die Schrift oder Buchstaben ohn gefahr kommen vnd geflogen / sondern / daß die Schrift / Gottes Sinn vnd Meynung in sich hat vnd begreiffet / das kömmt auch her aus Göttlichem eingeben / vnd aus seiner Verordnung. Dieser Vnterscheid ist wol zu mercken / vnd in acht zu nemen“¹⁵. „Ewig“ heißt das Evangelium (nach Offb 14,6) nicht einfach in zeitlicher Perspektive, sondern „weil es in sich hat vnd begreiffet den Sinn vnd Meynung Gottes / der von Ewigkeit her in Gott gewesen: begreiffet in sich den Rhatschluß / den Gott von Ewigkeit von vnserm Heil vnd Seligkeit gemachet“¹⁶. Um dies zu verdeutlichen, zog die Theologenkommission die Analogie zur Abendmahlstheologie heran: „[...] wie auff vbernatürliche vnd Gott bekante Weise / das gesegnete Brot die κοινωνία oder Gemeinschaft ist des Leibes Jesu Christi (1. Corinth. 10. v.16) Eben so ist auch die Schrift / oder das eusserliche Wort eine κοινωνία vnd Gemeinschaft des Gemüts vnd der Geheimnis Gottes / welches dann nicht geschiehet physicé, d[as]z ist / natürlicher Weise / oder daß die Meynung oder Geheimniß Gottes in den eusserlichen Worten / auff gemeine [= gewöhnliche] Weise eingeschlossen were / sondern auff die Art vnd Weise / die Gott bekant / vnd wie es jhm beliebt vnd gefallen / vns durch die eusserliche Wort sein Hertz / Sinn vnd Meynung zu offenbaren“¹⁷.

Das bedeutete: Als „eigentliche Beschreibung der heiligen Schrift / oder des geoffenbarten Göttlichen Worts“ notierten die Theologen, „das geschriebene Wort Gottes sey die himlische Lehre / so von dem Allmächtigen Gott den heiligen Propheten / Aposteln vnd Evangelisten eingegeben / auch nach Anleitung vnd Getrieb [= Antrieb] des heiligen Geistes vnfalbar [!] nicht allein geprediget / sondern auch zu Papyr gebracht worden / daß wir darinnen gewissen Grund des Glaubens haben / auch dardurch von Gott erleuchtet / bekehret vnd selig gemachet werden“¹⁸. Es ist nützlich, sich klar zu machen, was die Vokabel „unfehlbar“ im 17. Jahrhundert bedeutete, nämlich mehr als „fehlerlos“ im grammatikalischen oder orthographischen Sinne. „Unfehlbar“ meint „untrüglich, wahr, fest, sicher, bindend, zuverlässig, un-

15 Ebd., S. 24.

16 Ebd., S. 25.

17 Ebd., S. 25f.

18 Ebd., S. 26.

verbrüchlich, unbedingt“¹⁹. Damit stützt diese Bezeichnung den Aspekt der Vergewisserung, der für die Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie kennzeichnend ist.

Es war eben dieser Aspekt, der mit den Einreden von römisch-katholischer und spiritualistischer Seite auf dem Spiel stand. Gewißheit des Heils unter Bedrohung durch Anfechtung und Zweifel ist nicht im wahrnehmenden Subjekt zu begründen. Darum legte das Theologengutachten großen Wert darauf, daß die Schrift die Meinung und Absicht Gottes enthält, bevor sie gelesen oder gehört wird, „vnd wird der Sinn vnd Meynung Gottes nicht erst durch das lesen hinein gebracht: Sondern heraus genommen“²⁰. Wenn Hermann Rahtmann und seine Freunde das biblische Wort als Zeichen verstanden, das auf ein außerhalb ihres Textes Bezeichnetes verweist, so wandten die Verfasser des Gutachtens ein: „Vnd muß man dißfalls das Wort Zeichen nicht auff Calvinischen oder Sacramentirischen Schlag verstehen / die von keinen andern / als blossen Bedeutungs Zeichen wissen wollen. Wir aber lehren aus Gottes Wort / daß auch signa exhibitiva seyen: Das ist / solche eusserliche Zeichen / durch welche vns Gott himlische Güter vnd Gaben nicht nur fürbildet / sondern gar giebet vnd mittheilet: Ein solches Zeichen ist Jesus Christus selbst [...] Solche Zeichen sind auch Gottes Wort / vnd die hochwürdige Sacrament“²¹. Hier erweisen sich die Theologen als intensive Leser Martin Luthers, den sie ausführlich zitieren und der in der Auseinandersetzung mit den Schweizern um die Abendmahlslehre auch argumentiert hatte: Nicht Brot und Wein sind die Zeichen im Sakrament, sondern der Leib und das Blut Jesu Christi.

Von den Bedingungen der Wissenschaftstheorie des 17. Jahrhunderts her war es nur folgerichtig, vom Inhalt der Heiligen Schrift her auf ihre Form zu schließen. Auf dieser Basis kam es zur weiteren Entfaltung der Inspirationslehre, die besagte, daß der Text der Heiligen Schrift sich dem Wirken des Heiligen Geistes verdanke. So läßt sich die überall geteilte Überzeugung vom Zustandekommen der Bibel am einfachsten umschreiben, wie sie als bildliche Darstellung im Mittelalter in den Evangelienhandschriften zu sehen war: Dem lauschenden Schreiber flüstert die Taube des Heiligen Geistes den zu schreibenden Text ein. Die lateinische Wortform *inspiratio* spricht von einem Vorgang, nicht von einem Zustand.

19 Vgl. Jakob Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 11/3, Sp. 532–534.

20 Der reinen ... (wie Anm. 12), S. 33.

21 Ebd., S. 33.

Die Theologen des 17. Jahrhunderts schlossen vom Sinn der Heiligen Schrift her auf ihre Inspiration, nicht umgekehrt. Es war gewiß keine glückliche Wahl, wenn ihnen bei der näheren Beschreibung des Vorgangs die spätantiken Erzählungen vom Trancezustand von Orakelpriestern und -prierinnen oder der Schreiber außerchristlicher heiliger Texte einfielen und die Propheten, Evangelisten und Apostel zu Schreibrohren oder Sekretären des Heiligen Geistes wurden. Solche Beschreibungen wurden dann in der pietistischen Bewegung weitergeführt und mündeten schließlich in den neuzeitlichen Mythos vom Schriftsteller als Genie.

Daß es der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit der Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift auf die Bewahrung des Sinns und der eigentlichen Absicht der Texte ankam, zeigte die für ihren methodischen Ansatz konsequente Überlegung, daß auch die hebräischen Vokalzeichen zum ursprünglichen Text des Alten Testaments gehört haben müßten, weil andernfalls Zweifel an der Zuverlässigkeit des Textes gedroht hätten. Diese Überzeugung wurde durch eine große Zahl von vorzüglichen Semitisten unter den Theologen des 17. Jahrhunderts gestützt, die nicht nur Hebräisch, sondern auch Aramäisch und Syrisch beherrschten und in fraglichen Fällen – oder auch mit dem Ziel, tiefer in den Text einzudringen – zu philologischen Vergleichen auf der Basis der Kenntnisse ihrer Zeit imstande waren. Für das Ansehen der Inspirationslehre verhängnisvoll erwies es sich, daß im 19. Jahrhundert die Gefahr bestand, daß sich Theologen auf die logische Argumentationsebene objektivierender, inhaltsunabhängiger Philologie einlassen wollten, um auf dieser Ebene nachzuweisen, was sich der Nachweisbarkeit durch die instrumentelle Vernunft entzieht. Dabei trug doch die lutherische Lehre von der heiligen Schrift Züge einer „Kritik der instrumentellen Vernunft“.

4. Zusammenfassung

Die vorgelegten Bemerkungen bieten einen Einblick in eine Arbeit, die im Jahrhundert nach der Reformation fast jeder Generation von Theologen neu aufgetragen war. Sie konnten sich wohl jeweils auf ihre Vorgänger berufen, mußten aber auch auf Veränderungen eingehen, die ihnen der Fortgang der Diskussion vorlegte. Das traf auch für die Lehre von der Heiligen Schrift zu. Es läßt sich beobachten, wie die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Synkretismus, dem Versuch, die Bekenntnisüberlieferung auf das einzuschränken, was römisch-katholischer, lutherischer, reformierter und ostkirch-

lich-orthodoxer Kirche gemeinsam war, einen Theologen wie Abraham Calov dazu nötigte, auch die Lehre von der Heiligen Schrift zu präzisieren – auch polemisch zu präzisieren.

Nicht aufgegeben hat die Theologie, die der Wittenberger Reformation verpflichtet war, ihren Ansatz, die Lehre von der Heiligen Schrift von dem her zu entfalten, was für sie der Inhalt der Schrift war: die Zuneigung und die Liebe Gottes zu den Sündern und die Sorge um ihr Heil. Hier kam es darauf an, zu einem Umgang mit der Heiligen Schrift anzuleiten, der sie als ein von außen kommendes Wort verstand, das sich der Sünder nicht selbst sagen kann. Dieses Ziel bestimmte auch die Auslegung der Schrift. Die Schrift so zu lesen, daß nur das galt, was der Leser eigentlich schon in sich selbst vorfand, mußte am Ende den Leser sich selbst überlassen und auf sich selbst zurückwerfen. Das aber war die Anfechtung, aus der die Reformationsbewegung des frühen 16. Jahrhunderts entsprungen war. Für die Theologenkommission von 1628 stand die Lehre von der Heiligen Schrift in unmittelbarer Nähe zur Sakramentslehre. Sie wiesen ausdrücklich die Meinung zurück, „Daß Christus nicht in der Schrift seye / als nur relative und repraesentative“²², also so, daß die Schrift nur auf ihn Bezug nehme und ihn, weil er abwesend sei, dem Verstehenden vergegenwärtige. Das war für sie eine zu dürftige Theologie. Theologisch argumentativ, nicht philologisch oder historisch argumentativ war zu umschreiben, daß in der Heiligen Schrift Gott aufdeckend und freisprechend mit den Menschen spricht. Darin verdient die Theologie des 17. Jahrhunderts Aufmerksamkeit.

22 Ebd., S. 273.

Theodor
Dieter

Der Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa

Die Denkfigur der zwei Regimente Gottes¹

Wonach ist eigentlich gefragt, wenn nach dem Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa gefragt wird? Die erste Antwort liegt auf der Hand: Der Auftrag einer lutherischen Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums. Und wenn hinzugefügt wird: „in Europa“, dann, so sieht es aus, wird nach den besonderen gesellschaftlichen Umständen gefragt, unter denen diese Verkündigung auszurichten ist. So verstanden, würde also gefragt: Wie sieht dieser Auftrag der Verkündigung aus in Gesellschaften, die durch weitgehende Säkularisierung, Pluralisierung, Patchwork-Religiosität usw. gekennzeichnet sind? Aber nun hat die Formulierung unseres Themas noch einen Untertitel: „die Denkfigur der zwei Regimente Gottes“. Das ist ja das Lehrstück, nach dem Lutheraner traditionell ihr Verhältnis zum Staat oder, wie man früher sagte, zur Obrigkeit bestimmt haben. Offenbar geht es bei unserem Thema nicht so sehr um Europa als Raum, um die Gesellschaften Europas, in denen die Kirchen den Ort ihres Wirkens haben, als vielmehr um Europa als politische Größe oder Institution oder um die politischen Institutionen Europas. Der Auftrag der Kirchen, nach dem hier gefragt wird, ist also ein besonderer Auftrag: Wie setzen sich die lutherischen Kirchen in ein Verhältnis zu Europa als politischer und quasistaatlicher Größe? Wenn wir im folgenden über diesen begrenzten Auftrag nachdenken, dürfen wir freilich nicht vergessen, dass der elementare Auftrag der lutherischen Kirche die Verkündigung des Evangeliums ist.

¹ Vortrag auf der Tagung „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg vom 21.–24. Oktober 2002. Der Vortragsstil wird beibehalten.

Nun könnte es überraschen, dass vom Auftrag der *lutherischen* Kirchen gegenüber dem politischen Europa die Rede ist; denn gegenüber der Europäischen Union oder dem Europarat oder der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) versuchen die Kirchen ja ökumenisch aufzutreten, etwa im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Haben zum Beispiel die reformierten Kirchen gegenüber dem politischen Europa einen anderen Auftrag als die lutherischen? Wir können die Frage hier offen lassen, denn eines ist klar: Auch wenn im Blick auf das politische Europa reformierte und lutherische Kirchen denselben Auftrag haben, so ist doch seine Begründung nicht dieselbe, jedenfalls traditionell nicht. Während die Reformierten etwa im Modell der Königsherrschaft Christi denken, tun Lutheraner das eben in der Denkfigur der zwei Regimente Gottes.

Ich verstehe meine Aufgabe also so: Wie können christliche Kirchen im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre ihr Verhältnis zum politischen Europa verstehen? Da es sich um eine grundsätzliche Frage handelt, kann hier offen bleiben, ob „politisches Europa“ die Europäische Union mit ihren 15 Staaten meint oder den Europarat mit seinen 41 Staaten oder die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, zu der 54 Staaten, auch die GUS-Staaten sowie die USA und Kanada gehören.

Und so möchte ich vorgehen: In einem ersten Teil (I.) gebe ich eine elementarisierende Skizze dessen, was Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimenten-Lehre bei Luther meint. Das ist bekanntlich höchst umstritten, so sehr, dass man für den Artikel „Zwei-Reiche-Lehre“ der ersten und zweiten (unveränderten) Auflage des Evangelischen Kirchenlexikons 1958 und 1962 je einen Vertreter der gegensätzlichen Positionen bitten musste, seine Sicht der Dinge darzulegen (Paul Althaus und Johannes Heckel)². In einem zweiten Teil (II.) frage ich, welche Konsequenzen es für die Aneignung der Zwei-Regimenten-Lehre hat, wenn es sich nicht mehr um eine Obrigkeit im frühneuzeitlichen Fürstenstaat wie bei Luther, sondern um einen demokratischen Verfassungsstaat moderner Prägung handelt. Welchen Sinn hat die Zwei-Regimenten-Lehre dann noch? Hat sie überhaupt noch einen? Dieser Klärungsschritt ist notwendig, bevor ich in einem dritten Teil (III.) frage, ob die Zwei-Regimenten-Lehre noch eine orientierende Funktion im Blick auf die Institutionen des politischen Europa hat und wenn ja, welche.

2 Vgl. EKL 1,2, Bd. III, Göttingen 1958, 1962, Sp. 1928–1936 (P. Althaus) und Sp. 1937–1945 (J. Heckel). – In der unten vorgestellten Skizze kann selbstverständlich nicht auf die höchst komplexe Diskussionslage eingegangen werden.

I. Eine Skizze der Zwei-Regimenten-Lehre

Die folgende Darstellung schließt sich an Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“³ von 1523 an. Es ist immer gut, sich in der Wiedergabe von Luthers Gedanken an einen größeren Text aus seiner Feder zu halten. So kann man eher vermeiden, seine eigenen Ideen in Luther hineinzutragen. Im ersten Teil dieser Schrift⁴ geht es um die Frage, wie die Obrigkeit begründet ist und ob Christen als Amtsträger in ihr tätig sein können. Für „Obrigkeit“ kann Luther auch sagen: weltliches Recht und weltliches Schwert. Es geht also um eine Ordnung, in der es eine Position mit Anordnungsbefugnis gibt (Obrigkeit), und zwar so, dass der Inhaber dieser Position das Recht hat, seine Anordnungen auch mit Zwangsmitteln durchzusetzen, während die Übrigen diesen Anordnungen unterworfen sind. Dass eine solche Obrigkeit nach Gottes Willen und Anordnung in der Welt ist, zeigt Luther mit Röm 13,1f und mit I Petr 2,13 und weiteren Bibelstellen. Sein Fazit lautet: „[...] so ist es gewiß und klar genug, daß es Gottes Wille ist, das weltliche Schwert und Recht zu handhaben zur Strafe der Bösen und zum Schutz der Frommen“⁵.

Aber nun gebietet Jesus in der Bergpredigt: „Man soll keinem Übel widerstehen, sondern so dich jemand auf den rechten Backen schlägt, dem halte auch den andern dar“ (Mt 5,39). Man hat hier einen Widerspruch vor sich. Die Widersprüchlichkeit zweier Aussagen kann man nur dann aufheben, wenn man eine Unterscheidung treffen und zeigen kann, dass sich die zwei Aussagen auf unterschiedliche Aspekte derselben Sache beziehen oder dass sie diese in unterschiedlichen Hinsichten ansprechen und aussagen. Die scholastischen Theologien unterscheiden zwischen dem Gebot, das für alle gilt, und dem Rat, der nur die Vollkommenen betrifft.⁶ Danach

3 M. Luther, Von weltlicher Oberkeytt, wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey (WA 11, 245–281). Nachgewiesen wird dieser Text nach der Weimarer Ausgabe und zitiert nach der vorsichtig modernisierenden Wiedergabe durch H. Chr. Knuth in: K. Bornkamm/G. Ebeling (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Frankfurt 1982, Bd. IV, 37–84 (abgekürzt: IL; es folgt die Angabe von Band und Seite). Zur Interpretation vgl. aus der beinahe unübersehbaren Fülle der Sekundärliteratur: H.-J. Gänsler, Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente, Wiesbaden 1983. Vgl. auch aus rechtsphilosophischer Sicht die kompetente Darstellung von E.-W. Böckenförde, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie (UTB 2270), Tübingen 2002, 371–402.

4 Vgl. WA 11, 247,21–261,24 (IL IV, 39–59).

5 WA 11, 248,29–31 (IL IV, 41).

6 Vgl. etwa Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II, qu. 108, art. 4, und II/II, qu. 184, art. 3 (freilich mit bemerkenswerten Differenzierungen, die ein von der traditionellen lutherischen Kritik abweichendes Bild ergeben).

ist die erwähnte Weisung aus der Bergpredigt ein solcher Rat, während Luther betont, dass sie ein allgemeines Gebot ist und für jeden Christen gilt.⁷ Wie kann er dann den Widerspruch auflösen? Er trifft folgende Unterscheidung: Er teilt die Menschen ein in zwei Gruppen, die einen, die zum Reich Gottes, die anderen, die zum Reich der Welt gehören. Die ersten sind alle Glaubenden, die anderen die Nichtglaubenden. Die Glaubenden brauchen keine weltliche Obrigkeit, weil sie durch den Hl. Geist in ihrem Herzen alle Gebote erfüllen und alles Unrecht leiden. Sie brauchen das weltliche Schwert nicht, denn ihnen muss nicht gewehrt werden, weil sie die Gebote und Gesetze mehr als erfüllen. Und sie bedürfen des Schutzes des weltlichen Schwerts nicht, weil sie bereit sind, Unrecht zu leiden. Das Gesetz hat für sie die Aufgabe, zur Sündenerkenntnis anzuleiten. Anders verhält es sich mit den Nichtglaubenden. Ihnen muss mit Zwangsmitteln gewehrt werden, „wie man ein wildes, böses Tier mit Ketten und Banden fesselt, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, obwohl es gern wollte, dessen doch ein zahmes, zutrauliches Tier nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Bande unschädlich ist“⁸. Wer nun sagt, die Welt sei mit dem Evangelium zu regieren, also mit dem bedingungslosen Zuspruch der Gnade Gottes, der übersieht, dass der größte Teil der Welt Nichtglaubende sind, die sich dem Evangelium gerade verweigern. Wer dann auf weltliches Recht und Schwert verzichtet, der würde eben so handeln, „als wenn ein Hirt in einem Stall Wölfe, Löwen, Adler, Schafe zusammentäte und jedes frei neben dem andern laufen ließe und sagte: Da weidet euch und seid rechtschaffen und friedlich untereinander, der Stall steht offen, Weide habt ihr genug. Hunde und Keulen braucht ihr nicht zu fürchten. Hier würden die Schafe wohl Frieden halten und sich friedlich so weiden und regieren lassen, aber sie würden nicht lange leben noch ein Tier vor dem andern bleiben.“⁹

Hier unterscheidet Luther zwei Menschengruppen, zwei Reiche. Ein Mensch kann nur im einen oder im andern Reich sein, nicht in beiden zugleich. Aber dann verschiebt Luther im Fortgang unmerklich die Unterscheidung und führt eine andere ein: Es gibt zwei Regimenter: eines, das fromm oder gerecht macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt.¹⁰ Der Christ steht unter beiden. Nur deshalb kann Luther sagen: Obwohl ein Christ für sich die Obrigkeit nicht braucht, unterwirft er sich ihr, weil sie um des Friedens aller Menschen willen, die ja

7 Vgl. WA 11, 249,9–23 (IL IV, 42).

8 WA 11, 251,8–11 (IL IV, 45).

9 WA 11, 252,5–11 (IL IV, 46).

10 Vgl. WA 11, 252,12–23 (IL IV, 46f).

zumeist Nichtglaubende sind, notwendig ist. Er ordnet sich aus Liebe zum Nächsten der Obrigkeit unter. Ja, er kann und soll auch selbst im Amt der Obrigkeit tätig sein: als Henker, Büttel, Richter, Herr oder Fürst¹¹. Hier kommt nun eine weitere Unterscheidung zum Tragen: Als Obrigkeit handelt der Christ nicht für sich selbst, sondern seinem Nächsten zugute. Das ist eine zweite elementare Unterscheidung: sich selbst oder dem Nächsten zugute handeln. Weil die Obrigkeit Gottes Werk, Ordnung und Schöpfung ist, kann ein Christ in ihr seinen Nächsten dienen und sie christlich ausüben. Ja, in der Obrigkeit tätig zu sein, ist nach Röm 13 ein Gottesdienst.¹²

Die eingangs erwähnte Interpretationskontroverse hängt wesentlich damit zusammen, dass Luther einmal zwei Reiche im Sinn von zwei Menschengruppen, ein andermal zwei Regimenter als Regierweisen Gottes, ein innerliches und ein äußeres Regiment unterscheidet. Die Kontroverse braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden, aber es sollte etwas von der inneren Spannung von Luthers Gedanken im Bewusstsein bleiben.

Im zweiten Teil seiner Schrift¹³ setzt Luther selbstverständlich voraus, dass der Christ der Obrigkeit unterworfen ist. Die Frage ist jetzt, wie weit die Kompetenz der Obrigkeit reicht und wie weit sie darum für ihre Anordnungen Gehorsam erwarten darf. Hier unterscheidet Luther zwischen der Seele auf der einen und „Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden“¹⁴ auf der anderen Seite. „Seele“ – das ist der Mensch vor Gott. Weltliche Gewalt kann der „Seele“ keine Gesetze geben; dies überschreitet ihren Kompetenzbereich: „Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse ihr denn den Weg zum Himmel zu weisen“¹⁵. Nach einem verbreiteten Dictum gilt: „Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“¹⁶. Wollte weltliche Gewalt es anders tun und Gewissen zwingen, dann muss sie sehen: „alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwachen Gewissen tun, fallen zurück auf den, der sie erzwingt. Es wäre jedenfalls viel leichter, wenn ihre Untertanen schon irrten, daß sie sie schlechthin irren ließen, als daß sie sie zur Lüge und dazu bedrängten, etwas anderes zu sagen, als sie im Herzen haben. Es ist auch nicht recht, dass man Bösem mit Ärgerem wehren

11 Vgl. WA 11, 255,1 (IL IV, 50).

12 Vgl. WA 11, 257,16–28 (IL IV, 53f).

13 Vgl. WA 11, 261,25–271,26 (IL IV, 59–73). Dieser Teil hat – im Unterschied zum ersten Teil – eine Überschrift: „Das Ander Teyll. Wie weytt sich weltlich uberkeytt strecke“.

14 WA 11, 262,8f (IL IV, 60).

15 WA 11, 263,3f (IL IV, 61).

16 WA 11, 264,23 (IL IV, 63).

will.¹⁷ Die Kompetenz weltlicher Macht erstreckt sich auf die äußeren Güter Leib, Besitz und Ehre. Das ist in der Unterscheidung Jesu aufgenommen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21).

Luther muss in diesem Zusammenhang auch die Frage der Ketzerbehandlung erörtern. Hier hatte ja nach mittelalterlicher Tradition die weltliche Obrigkeit der Kirche ihr Schwert zu leihen. Den Ketzern wehren?, fragt Luther. „Das sollen die Bischöfe tun, denen ist solches Amt befohlen und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt abwehren. Es gehört ein anderer Griff dazu, und es ist hier ein anderer Streit und Handel als mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten; wenn's das nicht ausrichtet, so wird's wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, und wenn sie gleich die Welt mit Blut füllte. Ketzerei ist ein geistliches Ding.“¹⁸ Wird die Ketzerei nicht mit dem Wort Gottes im Herzen überwunden, dann wird sie bei Anwendung von Gewalt nur noch verstärkt.

Leider hat Luther diese Haltung nicht durchgehalten. Während vom jüngeren Luther noch der Satz „Ketzer verbrennen ist wider den Heiligen Geist“ in der Bannandrohungsbulle als verdammenswerter Satz aufgeführt wird¹⁹, hat der Reformator später, als es mit den sog. Wiedertäufern umzugehen galt, einer Denkschrift der Wittenberger Theologen zugestimmt, in der es heißt: „Jedermann ist schuldig nach seinem Stand und Amt, Gotteslästerung zu verhüten und zu wehren. Und kraft dieses Gebots haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechten Gottesdienst abzutun und dagegen rechte Lehre und rechten Gottesdienst aufzurichten. Also lehrt sie dieses Gebot auch, öffentliche falsche Lehre abzuwehren und die Halsstarrigen zu strafen. Dazu dient auch der Text Lev 24[,16]: ‚Wer Gott lästert, der soll getötet werden.‘“²⁰ Es gibt keine Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses oder gar Kultusfreiheit.

17 WA 11, 264,33–265,3 (IL IV, 64).

18 WA 11, 268,21–27 (IL IV, 69).

19 Leo X, Bulle „Exsurge Domine“, Nr. 33: „Daß Häretiker verbrannt werden, ist gegen den Willen des Geistes“ (Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁷1991, Nr. 1483). Vgl. WA 1, 625,4; 624,35–38.

20 WA 50, (9–15) 12,1–7 (Ob Christliche Fürsten schuldig sind, der Widerteuffer unchristlichen Sect mit leiblicher Straffe, und mit dem schwert zu wehren; leicht modernisiert). Vgl. die Textsammlung von M. Hoffmann, *Toleranz und Reformation* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 24), Gütersloh 1979, und J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, 231–252.

Für Luthers Theologie sind seine Unterscheidungen grundlegend. Es wird unterschieden das Handeln Gottes, in dem er durch Christus im Heiligen Geist Menschen aus ihrer Verlorenheit rettet und zu seinen Kindern macht, von einem Handeln, in dem er die Welt vor dem Untergang ins Chaos als den Folgen der Sünde bewahrt. Dem entspricht ein doppelter Gebrauch des Gesetzes. Das Gesetz im politischen Gebrauch wird von der Vernunft betätigt; diese ist hier durchaus in ihrem von Gott gegebenen Element. Aber, so gebraucht, arbeitet das Gesetz auch mit Zwangsmaßnahmen, um sich bei denen Geltung zu verschaffen, deren Herz durch den Hl. Geist nicht verwandelt worden ist und die der Vernunft nicht folgen wollen. Gesetz im theologischen Gebrauch deckt die Sünde auf als Selbstsucht und Misstrauen gegen Gott; es lässt den Menschen, den es in die Selbsterkenntnis führt, nach dem Evangelium rufen. In der Obrigkeit kann ein Christ tätig sein, weil sie von Gott zu Erhaltung der Welt eingesetzt ist, aber er tut dies – eine weitere Unterscheidung – nur in der Liebe zum Nächsten, also für andere, nicht für sich. Was den Kompetenzbereich der Obrigkeit betrifft, wird noch einmal eine Unterscheidung wichtig: Sie hat ihre Zuständigkeit für das Äußere des Lebens: Leib – Gut – Ehre, nicht jedoch für die Seele, den Menschen im Gegenüber zu Gott.

Woran aber soll sich die Obrigkeit in ihrem Handeln orientieren? So sehr Luther, wie wir gesehen haben, die beiden Regierweisen Gottes unterscheidet, so ist ihnen doch die Liebe gemeinsam, auch wenn sie unterschiedliche Weisen des Vorgehens und unterschiedlichen Gegenstand haben. Aber einem Fürsten, der christlich Fürst sein will, sagt Luther: „Und er soll Christus sich vor seine Augen stellen und sagen: Siehe, Christus, der oberste Fürst, ist gekommen und hat mir gedient, nicht gesucht, wie er Gewalt, Gut und Ehre an mir hätte, sondern er hat nur meine Not angesehen [...] So will ich auch tun: nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre, und will ihnen auch so mit meinem Amt dienen, sie schützen, sie anhören und sie verteidigen und allein mit der Absicht regieren, daß sie und nicht ich Gutes und Nutzen davon haben.“²¹ Das kann ein Fürst nur erreichen, wenn er das Recht nicht schematisch anwendet, sondern Vernunft und Urteilsvermögen beweist, zeigt doch, wie Luther hier überraschend sagt, die Vernunft der Liebe Recht, das zugleich das Naturrecht ist: „Denn die Natur lehrt, wie die Liebe tut: daß ich tun soll, was ich mir getan haben wollte“²² (also die Goldene Regel). Klug und weise handelt ein Fürst, der die Folgen bedenkt

21 WA 11, 273,13–20 (IL IV, 75).

22 WA 11, 279,19f (IL IV, 83).

und danach abwägt und entscheidet. Luther gibt ein eindrucksvolles Beispiel, das auch heute wieder aktuell ist: „So muß auch ein Fürst die Bösen so strafen, daß er nicht einen Löffel aufhebe und eine Schüssel zertrete und um eines Schädels willen Land und Leute in Not bringe und das Land voll Witwen und Waisen mache. Darum darf er nicht den Räten und Eisenfressern folgen, die ihn hetzen und aufreizen, Krieg anzufangen, und sagen: Ei, sollten wir solche Worte und solches Unrecht leiden? Es ist ein sehr schlechter Christ, der um eines Schlosses willen das Land in die Schanze schlägt. [...] Darum sei das seine Regel: Wo er Unrecht nicht ohne größeres Unrecht strafen kann, da lasse er sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle.“²³ Das gehört schon zum dritten Teil der Schrift.²⁴

II. Der demokratische Verfassungsstaat

Das Gemeinwesen, dessen Obrigkeit Luther in der Zwei-Regimenten-Lehre theologisch reflektiert, unterscheidet sich tiefgreifend vom modernen westlichen Staat, der als Rechtsstaat und als demokratischer Verfassungsstaat zu verstehen ist und der die Achtung der Menschenrechte zu seiner Grundlage hat. Hier haben, wie sich leicht verstehen lässt, die Begriffe Obrigkeit und Untertan keinen Platz und Sinn. Zwar hatte Luther einen sehr klaren Begriff von der Pflicht zum Widerstand mit dem Wort gegen bestimmte Maßnahmen der Obrigkeit. Aber die Obrigkeit selbst war etwas schlicht Gegebenes, und auf dem Hintergrund der biblischen Texte und ihrer Auslegung in einer langen theologischen Tradition konnte sie als etwas von Gott Gesetztes erfahren werden. Demgegenüber sind in den modernen Staaten die Inhaber staatlicher Positionen von Menschen gewählt oder ernannt und können wieder abgewählt oder entlassen werden, wie viel Macht sie in der Zwischenzeit auch haben mögen. Und es gehört zum geschichtlichen Bewusstsein der Menschen, dass auch die Ordnungen als Ganze durch menschliches Tun zustande gekommen sind; sie sind ja vielfach durch Revolutionen etabliert worden. Mehr noch: Herrschaft lässt sich nach dem modernen Bewusstsein letztlich nur als Selbstherrschaft, als Herrschaft der Bürger über sich selbst rechtfertigen.

23 WA 11, 276,13–22 (IL IV, 79).

24 Vgl. WA 11, 271,27–281,29 („Das Dritte Teyll“).

Nun wissen wir, dass es so gut wie nie einstimmige politische Entscheidungen gibt, dass es also immer Minderheiten gibt, die die Entscheidung der Mehrheit als Fremdherrschaft empfinden müssen. Die entscheidende Frage ist dann: Unter welchen Bedingungen ist zu denken, dass Menschen eine Entscheidung, die sie inhaltlich nicht billigen, gleichwohl nicht nur als legal, sondern auch als legitim ansehen in dem Sinn, dass sie sich nicht nur rechtlich gezwungen sehen, sie zu befolgen, sondern sich auch innerlich dazu verpflichtet wissen? Um diese Frage zu beantworten, sollen einige Merkmale des demokratischen Verfassungsstaates kurz dargelegt werden:

- (1) Entscheidend ist, dass der Kern des Staates die Achtung vor der Würde des Menschen in der Bewahrung und im Schutz der Menschenrechte ist.²⁵ Menschenrechte sind jene Handlungsräume des Einzelnen, die weder vom Staat noch von anderen angetastet werden dürfen oder nur unter sehr erschwerten Bedingungen. Durch ihre Aufnahme in die modernen Verfassungen werden die Menschenrechte zu positivem Recht (Grundrechten), also gesetztem Recht, auf das man sich vor Gericht berufen kann.²⁶ Staatliche Macht rechtfertigt sich dadurch, dass sie ihre Macht einsetzt, um solche Freiräume der Menschen zu schützen. Die erste Bedingung für die Legitimität staatlicher Macht ist also ihre Begrenzung. Nur dann wird etwa ein religiöser Mensch zustimmen können, sich Mehrheitsentscheidungen zu unterwerfen, wenn das, was ihm besonders wichtig ist, nämlich sein Glaube, nicht Gegenstand von politischen Entscheidungen sein kann.
- (2) Grundrechte können nur geschützt werden in einem gewaltenteilenden Verfassungsstaat. Wir haben zwar nicht die klassische Gewaltenteilung von Legislative, Exekutive und Jurisdiktion, weil die Parlamentsmehrheit auch die Exekutive bestimmt, aber die weitgehende Unabhängigkeit der Richter ist grundlegend für die Sicherung der Grundrechte. Die Gesetzgebung ist im Rechtsstaat an die verfassungsmäßige Ordnung gebunden; aber damit das auch wirksam überprüft werden kann, ist die Unabhängigkeit der Verfassungsrichter erforderlich. Exekutive und Rechtsprechung sind, so will es das Rechtsstaatsprinzip, an Gesetz und Recht

25 Als Beispiel möge das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland dienen. Art. 1 I: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

26 Das Grundgesetz legt, anders als die Weimarer Verfassung, ausdrücklich fest: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ (Art. 1 III).

gebunden. Aber auch das muss sich überprüfen lassen, das eine durch Verwaltungsgerichte, das andere durch den Instanzenweg zu höheren Gerichten. Nur wo eine solche Gewaltenteilung besteht, wo also eine weitgehende Unabhängigkeit von Legislative und Rechtsprechung von der Exekutive besteht, können Menschenrechte – als Grundrechte – effektiv gesichert werden. Man kann das nicht hoch genug schätzen!

- (3) Im demokratischen Verfassungsstaat gibt es keinen Souverän. Auch das Volk ist nicht der Souverän, selbst wenn es manchmal so genannt wird. „Souverän“ – das ist ein Begriff aus dem Absolutismus. Souverän ist der absolute Herrscher, der, *legibus absolutus*, zwar Gesetze erlässt, aber selbst nicht an sie gebunden ist, gegen den es auch keine Appellationsmöglichkeit gibt.²⁷ Der Verfassungsstaat lässt sich gerade so begreifen, dass es in ihm keinen Souverän, sondern nur Kompetenzen, also begrenzte Handlungsmöglichkeiten und Handlungsrechte gibt.²⁸ Auch das Volk hat nur Kompetenzen, etwa in bestimmten Abständen Repräsentanten durch Wahlen zu bestimmen.²⁹ Aber das Volk ist kein Subjekt, das ständig politisch handelt. Das Volk kann, wie man etwa am Verlauf der Französischen Revolution gesehen hat, genauso tyrannisch werden wie irgendein wild gewordener absolutistischer Monarch.

Es gibt in einem solchen Verfassungsstaat, wie gesagt, keine Obrigkeit im Sinn Luthers. Aber diese Verfassungsordnung selbst verdient es, dass man sich ihr unterordnet, gerade auch aus theologischen Gründen. In ihrem Zentrum stehen nämlich die Grundrechte, darunter das der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die, wie wir gesehen haben, für Luthers Begrenzung der Obrigkeit eine so wichtige Rolle spielte. Die Aufgabe, den Folgen der Sünde zu wehren, nimmt die Verfassung eines modernen Staates dadurch wahr, dass in ihr nicht nur wie einst den Untertanen, sondern auch den Herrschenden mit Misstrauen begegnet wird und vielfältige Kontrollen ihrer Machtausübung vorgesehen sind. Die am Anfang des Grundgesetzes stehenden Sätze sind auch theologisch von höchster Bedeutung: „Die Würde des Men-

27 Vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, Opladen ⁴1990, 56–59. A. a. O., 59: „Der Souverän besitzt die ungeteilte, unbedingte, unbeschränkte Macht, Recht zu schaffen, zu ändern und zu durchbrechen. Dieses Konzept ist in allem das Gegenteil des Verfassungsstaates der Neuzeit“ (Hervorhebungen getilgt).

28 Vgl. M. Kriele, a. a. O., 111–116.

29 Grundgesetz Art. 20 II: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.“

schen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“³⁰ Denn die Rechtfertigungslehre spricht von der Unterscheidung von Person und Werk und verbietet, die Person durch ihre Werke bestimmen zu lassen. Gerade diese Pointe der Rechtfertigungslehre ist nun aber mit dem Insistieren auf der Unantastbarkeit der Menschenwürde – auf der Ebene des Rechts und der Verfassung – in den Grund und Kern des modernen Staates aufgenommen. Das will etwas bedeuten! Hier besteht eine erkennbare Affinität dieser Verfassung zu Grundanliegen der Rechtfertigungslehre und damit auch der Zwei-Regimenten-Lehre. Dies begründet die Unterordnung der Christen unter diese Verfassung, was nicht ausschließt, dass sie bestimmte Verwirklichungen dieser Verfassung scharf kritisieren können.

III. Der Auftrag der lutherischen Kirchen gegenüber dem politischen Europa

Was hat das nun für den Auftrag der lutherischen Kirchen gegenüber dem politischen Europa zu bedeuten? Hier möchte ich zwei einleitende Bemerkungen machen, die zwar den Gang der bisherigen Überlegungen unterbrechen, aber mir doch notwendig erscheinen. Es wird immer wieder die Zögerlichkeit, mit der evangelische Kirchen das Thema „Europa“ aufnehmen, beklagt. Dafür gibt es viele Gründe; zwei möchte ich nennen:

- (1) Von Zeit zu Zeit kommt in den europäischen evangelischen Kirchen der Wunsch auf, die evangelische Stimme in Europa zu stärken. Aber damit dieser Wunsch in Erfüllung gehen kann, braucht man eine Person oder eine Gruppe von Personen oder eine Institution (z. B. eine europäische Synode), die für diese Kirchen zu sprechen befugt ist, in denen also die Stimme der evangelischen Kirchen laut wird. Diese Stimme könnte aber nur dann die Stimme der Kirchen sein, wenn sie *verbindlich* für sie sprechen könnte. „Verbindlich“ heißt: dass sie nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für diese Kirchen selbst Autorität wäre. Äußert man diesen Gedanken, so folgt hierauf mit der Voraussehbarkeit einer Reflexhandlung die Reaktion: Das sei ferne! Es sei niemand über uns, der für uns sprechen könnte! Man ist also in der paradoxen Situa-

30 S. o. Anm. 25.

tion: Wir hätten gerne eine evangelische Stimme, die nach außen, für die europäische Öffentlichkeit eine Autorität darstellt; aber diese Autorität soll es ja nicht wagen, auch nach innen, für die einzelnen Kirchen Autorität zu beanspruchen. Nun kann man aber beides nicht trennen. Also kann man auch nicht wirklich überzeugend im politischen Europa auftreten. Wir müssen uns die realexistierende Paradoxie der evangelischen Position klarmachen! Man begegnet dem gleichen Problem, ob es sich um die Leuenberger Kirchengemeinschaft, den Lutherischen Weltbund oder um irgendeinen anderen Zusammenschluss evangelischer Kirchen handelt, jedenfalls wenn er über die Grenzen von Ländern hinausgeht. Es ist schwer zu sehen, wie evangelische Kirchen ihren Auftrag gegenüber dem politischen Europa sollen wahrnehmen können, wenn sie diese Paradoxie nicht aufzulösen vermögen.

- (2) Andererseits wird man auch Folgendes bedenken müssen: Denkt man an theologische oder kirchliche Stellungnahmen zum Thema „Nation“ in den letzten zwei Jahrhunderten, dann ist eine gewisse Vorsicht in der Befassung der Kirchen mit dem Thema des politischen Europa verständlich und auch angebracht. Theologie und Kirche haben so oft den in vielen Ländern grassierenden Gedanken der Nation aufgegriffen und noch weiter aufgebläht, ideologisch überhöht und vermeintlich theologisch vertieft und so dazu beigetragen, dass der Nationalismus in den letzten zwei Jahrhunderten eine Unheilsspur durch Europa ziehen konnte.³¹ Wie kann Europa in angemessener Weise ein Thema der Theologie werden? Wie politische Institutionalität theologisch reflektiert werden kann, zeigt die Zwei-Regimenten-Lehre. Im Fall Europas stellt sich aber folgendes Problem: Während Luther, wenn er das Verhältnis der Christen zur Obrigkeit theologisch bestimmt hat, von etwas Gegebenem ausgehen konnte, kann die theologische Reflexion auf das politische Europa sich nicht einfach auf etwas Gegebenes beziehen; vielmehr ist der Gegenstand der Reflexion etwas, das erst geschaffen oder doch wenigstens weiter entwickelt werden soll. Man muss schon fragen: Warum soll es Europa als politische Größe geben? Genauer: Als welche politische Größe soll es Europa geben und aus welchem Grund?

Im Folgenden wird eine Vorgehensweise, diese Frage zu beantworten, mit Hilfe des Begriffs der *Verantwortung* skizziert. Wir denken Verantwortung meistens so, dass wir fragen: Wenn ich in der und der

31 Vgl. dazu: H. Edelmann/N. Hasselmann (Hg.), *Nation im Widerspruch*, Gütersloh 1999.

Position bin, etwa als Vater oder Pfarrer oder Lehrer, dann habe ich die und die Verantwortung. Georg Picht hat angeregt, den Begriff der Verantwortung anders zu denken, nämlich von einem zu lösenden Problem aus: Wenn das und das ein Problem ist, welche Person oder Institution muss dann gesucht oder gar geschaffen werden, damit sie für die Lösung des Problems verantwortlich sein kann?³² Picht will also Verantwortung nicht von einem bereits feststehenden Subjekt aus denken, sondern umgekehrt vom Problem aus das Subjekt der Verantwortung suchen. Wenn sich nun also zeigen lässt, dass sich in den Staaten Europas unabweisbare Probleme stellen, die sich nur lösen lassen, wenn man Europa als politische Größe entwickelt, dann hat man eine Begründung dafür gefunden, warum dieses Europa politisch aufgebaut werden soll. Das ist keine theologische Begründung, aber ihr Ergebnis ist theologisch von Bedeutung, weil die Kirche dort ihre theologisch-ethische Aufmerksamkeit hinwenden muss, wo sich für Menschen Probleme stellen und Lösungen abzeichnen. Die vorgetragene Überlegung berührt sich eng mit dem für Europa so wichtigen Prinzip der Subsidiarität, wonach Probleme nur dann auf einer höheren und umfassenderen Ebene gelöst werden sollen, wenn das auf einer niedrigeren Ebene nicht möglich ist. Das ist ein sehr karger Begriff von Europa! Gewiss ist Europa viel mehr als das, aber hier soll es um die *politischen Institutionen* gehen und um die Frage, welche man braucht und wie man sie gestalten soll. Der Hinweis auf den geschichtlichen Hintergrund Europas hilft hier allein nicht weiter. Er sagt noch nicht, welche politischen Institutionen auf europäischer Ebene notwendig sind und wie sie organisiert werden sollen.

Es seien nun vier Aufgaben genannt, die sich im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre für den Auftrag der Kirchen gegenüber dem politischen Europa ergeben.

- (1) Die kritische Unterstützung des europäischen Prozesses durch die Kirchen zeichnet sich nach dem, was die Zwei-Regimenten-Lehre sagt, durch zweierlei aus: durch Vernunft und Liebe. Die Probleme, die gelöst werden sollen, sind komplex und lassen sich nur durch die Vernunft erforschen. Theologie und Kirche haben hier keine besondere

32 Vgl. G. Picht, Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit Vernunft Verantwortung, Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 318–342.

Kompetenz. Luther hat das immer wieder betont. Aber was Vernunft und vernünftig ist, ist nicht eindeutig; es gibt viele Vernünfte. Der Theologie geht es um einen Vernunftbegriff, dem die Liebe nicht äußerlich ist oder zu dem sie sich bloß additiv verhielte. Die Schwierigkeiten für die Theologie, einen Vernunftbegriff, der an der Liebe orientiert ist, zu entwickeln, sind allerdings sehr groß, insbesondere wenn es sich um Fragen sozialer und politischer Gestaltung handelt. Denn Theologen sind es gewohnt, von Liebe primär in Ich-Du-Relationen zu sprechen. Die Frage, wann eine soziale oder politische Ordnung der Liebe entspricht, ist aber eine kategorial andere Frage als die, ob ein bestimmtes Handeln, das ein Ich und ein Du oder auch mehrere Andere betrifft, der Liebe entspricht. Wie komplex diese Frage ist, zeigt etwa das zweibändige Werk „Wirtschaftsethik“³³ von Arthur Rich. Die erste Aufgabe lutherischer Kirchen gegenüber dem politischen Europa besteht also darin, eine Theorie ethischer Urteilsbildung zu entwickeln, die Urteile über soziale und politische Institutionen als Ganze wie über einzelne soziale und politische Streitfragen begründet zu fällen erlaubt. Es gibt verschiedene Ansätze zu einer solchen Theorie, auch einige Gesamtentwürfe; aber sie verfügen nach meinem Urteil noch nicht über jene Bestimmtheit und Komplexität, die es erlauben würden, von prinzipiellen Urteilen in methodisch kontrollierten Schritten zu Stellungnahmen zu konkreten Streitfragen zu kommen. Die Schwierigkeiten aber liegen gerade in der Vermittlung des Allgemeinen mit der komplexen einzelnen Situation, und wo eine solche Vermittlung nicht gelingt, nützt die beste Prinzipienörterung wenig.³⁴ Hier liegt ein gravierender Mangel vor, wenn es um die Aufgabe lutherischer Kirchen – oder überhaupt evangelischer Kirchen – in Bezug auf das politische Europa geht.

33 A. Rich, *Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh ³1987; Bd. 2, Gütersloh ¹1990. Vgl. dazu: Th. Dieter, *Fundamentals of the Economic Ethics of Arthur Rich*, in: O. Bayer/A. Suggate (eds.), *Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue* (Theologische Bibliothek Töpelmann 70), Berlin/New York 1996, 202–231.

34 Hilfreiche Übersichten über die Probleme bieten M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, und F.-W. Graf, *Die geschichtliche Rolle von Religion im Modernisierungsprozess der Wirtschaft*, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1999, 567–596. Bemerkenswerte Ansätze zur Lösung finden sich etwa bei E. Herms, *Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzughkeitsurteilen*, in: ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 44–55; ders., *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, in: a. a. O., 56–94; T. Rendtorff, *Selbstverständnis und Aufgabe der Ethik*, in: *Handbuch der Wirtschafts-*

- (2) Trotz des eben beschriebenen Mangels kann freilich im Blick auf das, was im zweiten Teil dieses Beitrags über die Elemente des demokratischen Verfassungsstaates und über ihre Affinität mit Anliegen der Zwei-Regimenten-Lehre gesagt worden ist, Entscheidendes über die verfassungsmäßige Gestaltung Europas festgestellt werden. In die Verfassungsgeschichte der Staaten des modernen Europas sind ebenso sehr theologische und philosophische Überlegungen eingegangen wie auch Erfahrungen mit der Organisation von Staaten, die zu Chaos und Unterdrückung geführt hat. Die oben erwähnten Elemente, die sich im Laufe einer langen Leidens- und Erkenntnisgeschichte herausgebildet haben, sind der Theologie nicht fremd oder äußerlich; sie verdienen es, von den Kirchen energisch bejaht und immer wieder auch kritisch gegen die Wirklichkeit von Staaten vorgebracht zu werden. Das ist nicht selbstverständlich.³⁵ Sieht man viele ökumenische Verlautbarungen der letzten Jahrzehnte durch, dann fehlen Hinweise auf die Notwendigkeit, Menschenrechte als Grundrechte zu positivieren *und* sie durch einen demokratischen Verfassungsstaat zu gewährleisten, fast völlig. Das ist insbesondere vor 1989 der Fall. Darin wird man ein Versagen der Kirchen sehen müssen. Auch Gottes Regiment zur Linken, mit dem er die Welt vor dem Chaos bewahrt und das Zusammenleben der Menschen ermöglicht und fördert, steht im Zeichen seiner Liebe. Wenn die Kirchen das ernst meinen, müssen sie auch für die Staatsform eintreten, in der diese Liebe nach menschlichem Ermessen und Vermögen ihre angemessenste Realisierung auf rechtlich-politischer Ebene findet. Noch einmal: Das heißt nicht Blindheit gegenüber dem Auseinanderklaffen von Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Genau das Gegenteil ist der Fall: Erst wenn man begriffen hat, auch theologisch begriffen hat, welch großes Gut ein demokratischer Verfassungsstaat ist, kann man sich kritisch und konstruktiv für seine Verwirklichung einsetzen. So-

ethik, a. a. O., 152–207; H. E. Tödt, Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, in: ders., Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, 21–48. Vgl. auch den Abschnitt „Sozialethik als Strukturethik“ im „Handbuch der Wirtschaftsethik“, a. a. O., 207–309, mit Beiträgen von A. Baumgartner, W. Korff und M. Vogt, ebenso: S. Feldhaus, Ethische Entscheidungsverfahren, a. a. O., 309–322, und K. Homann, Die Relevanz der Ökonomik für die Implementation ethischer Zielsetzungen, a. a. O., 322–343.

35 Eine rühmliche Ausnahme bildet die Denkschrift der EKD „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ (Gütersloh 1985).

weit die Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaates in Debatten und Entscheidungen des politischen Europa berührt werden, sollten die Kirchen energisch für sie und vor allem für ihre Verwirklichung eintreten.

- (3) Vom Amtsträger hat Luther gesagt, dass er im Amt nicht das Seine suchen soll, sondern das, was den andern nützt. Dieser Grundsatz hat heute besondere Aktualität, nicht allein wegen der zahlreichen Korruptionsfälle in Politik und staatlicher Verwaltung, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass häufig eine vernünftige Politik blockiert wird durch die exzessive Vertretung von Eigeninteressen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Sie tabuisieren erfolgreich jene Gedanken, die zwar langfristig ein drängendes Problem lösen, kurzfristig aber bestimmten Gruppen Nachteile bringen. Auch die Europapolitik wird, wie wir wissen, durch die zahlreichen Egoismen von Nationen und Regionen belastet. Können Kirchen, wenn sie zusammen handeln, das Ganze im Blick haben, oder würden sich, wenn die Kirchen Europas über ein politisches Thema diskutierten, die gleichen Konflikte wiederholen, weil die Kirchen an den nationalen Egoismen teilhaben? Haben die Kirchen den Mut, den von sinnvollen Maßnahmen betroffenen Interessengruppen zu erklären, dass sie Nachteile zu erleiden haben, die ganz unvermeidlich sind, wenn man langfristig Lösungen erreichen soll? Wenn die Kirchen diesen Mut hätten, den Politiker meist nicht haben und vielleicht auch nicht haben können, weil der Preis für sie zu hoch ist, dann würden sie ihren politischen Auftrag in Europa erfüllen und den Amtsträgern helfen, ihrer Verpflichtung auf das Gemeinwohl gerecht zu werden, statt Spielbälle von Sonderinteressen zu sein.
- (4) Luther hat immer wieder die Bewahrung des Friedens als höchste Aufgabe der Obrigkeit eingeschärft. Ich möchte diese Friedensaufgabe unter einem besonderen Aspekt aufnehmen. Der Staatsrechtslehrer Böckenförde hat in einem vielzitierten Satz einmal behauptet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“³⁶ Der Staat hat, um der Freiheit, der Gewissensfreiheit willen, darauf verzichtet, mit Mitteln staatlicher Gewalt auf die innersten Überzeugungen von Menschen Einfluss nehmen zu wollen. Aber nun muss er mit dem Risiko leben, dass sich in und unter

36 E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 914), Frankfurt 1991, (92–114) 112 (Hervorhebungen bei Böckenförde getilgt).

seinen Bürgern Überzeugungen, insbesondere religiöse Überzeugungen breit machen, die in Widerspruch zu den Grundlagen des Staates stehen. Der Staat ist nämlich darauf angewiesen, dass nicht nur er sich selbst beschränkt, sondern dass auch die Kirchen und Religionen in seinem Bereich eine solche Selbstbeschränkung vollziehen. Sie verzichten etwa darauf erreichen zu wollen, dass der Staat ein christlicher Staat sein soll. Die christlichen Kirchen haben lange dazu gebraucht, und es ist ihnen auch sehr schwer gefallen. Aber wenn man die Überzeugung hat: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen [...]“³⁷ – dann kann man nicht mit staatlichen Mittel die Christlichkeit der Bürger erzwingen wollen. Aber nun wissen wir, dass es nicht in allen Religionen eine solche Selbstrelativierung im Blick auf das Zusammenleben in einem Staatswesen gibt, dass man in manchen Religionen vielmehr die eigenen religiösen Überzeugungen unmittelbar in staatliches Recht, das mit Zwangsmitteln versehen ist, umsetzen will. Das betrifft im Augenblick vor allem den Islam. Wer in Europa könnte den Dialog mit dem Islam gerade in diesen Fragen führen, wenn nicht die Kirchen? Sie können darlegen, wie sie jene Selbstrelativierung in einer schmerzlichen Geschichte gelernt haben. Sie können deutlich machen, dass sie mit dem Verzicht darauf, mit staatlichen Mitteln ihre religiösen Überzeugungen zu verbreiten, ihren Wahrheitsanspruch nicht aufgeben haben, dass es vielmehr religiöse Gründe sind, die jenen Verzicht ermöglichen und notwendig machen. Es ist eine Bedingung erster Ordnung für den inneren Frieden in Europa, dass die islamischen Gemeinschaften ihr Verhältnis zum demokratischen Verfassungsstaat in dem genannten Sinn klären. Sonst lässt sich auf lange Sicht der innere Frieden nicht sichern.

Ich habe vier Aufgaben für die christlichen Kirchen im Kontext des politischen Europa, wie sie sich im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre ergeben, dargelegt. Natürlich ist diese Liste nicht vollständig. Aber wichtiger als eine möglichst umfassende Liste von Aufgaben war mir, einen Weg anzuzeigen, auf dem man von einer theologischen Lehre des 16. Jahrhunderts über die Obrigkeit zu einem theologischen Urteil über internationale Probleme des 21. Jahrhunderts kommen kann.

37 M. Luther, Kleiner Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁵1963, 511,46–512,3

Friedrich-Otto
Scharbau

Einheit in versöhnter Verschiedenheit

Die theologischen und juristischen
Implikationen der Leuenberger Konkordie
als Perspektiven evangelischer Ökumene¹

Zunächst möchte ich versuchen, das Thema dieses Referats dem Gesamtthema der Tagung, „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“, zuzuordnen. Mit dem Europa-Aspekt dieses Themas ist die Leuenberger Konkordie (LK) aufs Engste verbunden, weil sie Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen sowie einer Reihe weiterer Kirchen in Europa herstellt, die in einer dieser Traditionen stehen oder ihr nahe sind. Die aus der Leuenberger Konkordie erwachsene Gemeinschaft ist von Anfang an umfassender gewesen als die in der EG und später in der EU zusammenarbeitenden Länder und Staaten und hat darum durch ihre Existenz und auch ausdrücklich stets darauf aufmerksam gemacht, dass Europa größer und mehr ist als die Europäischen Gemeinschaften es nach dem gegenwärtigen Stand sind.

Gleichzeitig ist festzustellen, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) selbst kirchlich nur einen Teil Europas erfaßt, weil sie weder die anglikanischen Kirchen, noch die römisch-katholische Kirche noch gar die orthodoxen Kirchen einschließt.

Sie ist schließlich keine Konkurrenz zur Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), weil diese zwar eine Gemeinschaft von Kirchen ist, in der aber Kirchengemeinschaft nur zwischen solchen Kirchen besteht, die das außerhalb der KEK durch besondere Abkommen vereinbart haben, als da sind: Die Leuenberger Konkordie von 1973, die Porvoorer Gemeinsame Feststel-

¹ Dieses Referat hat der Verfasser am 24. 10. 2002 auf dem Liebfrauenberg bei der Tagung des MLB zum Thema „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ gehalten.

lung von 1993, die Meißener Erklärung von 1988 und die Erklärung von Reuilly von 1999; dazu kommen eine Reihe bilateraler Abkommen zwischen einzelnen Kirchen.

Die Leuenberger Konkordie ist auch nicht durch die Charta Oecumenica von 1999 eingeholt worden. Diese ist durch allgemeine Ziele und durch allgemeine Selbstverpflichtungen bestimmt, ohne im Verhältnis der Kirchen zueinander irgendetwas zu ändern, geschweige denn selbst Kirchengemeinschaft zu begründen oder auch nur ernsthaft ins Auge zu fassen.

Ich werde das Thema in sechs Abschnitten behandeln:

- I Mission und Ökumene
- II Die Einheit des Leibes Christi und die vielen Kirchen
- III Die Leuenberger Konkordie – ihre Entstehung, ihre Motive, ihr Konzept
- IV Die ekklesiologischen Aspekte der Leuenberger Konkordie
- V Die rechtlichen Aspekte der Leuenberger Konkordie
- VI Zum guten Schluss. Typisch evangelisch!

I. Mission und Ökumene

Es geht nicht einfach um die Einheit der Kirchen, sondern es geht um die Einheit im Interesse eines gemeinsamen Zeugnisses oder auch um die gemeinsame Wahrnehmung des gemeinsamen Apostolats, eben so wie das Apostolikum Einheit, Apostolizität und Katholizität als die Kirchen verbindende *notae ecclesiae* beschreibt. Katholizität bedeutet im Zusammenhang unseres Themas: Europa ist *eine* Region unter anderen auf der Weltkarte. Es kommt darauf an, diesen globalen Horizont im Auge zu behalten. Das gilt auch für das Verständnis von Apostolizität: Sie ist immer Sendung der Kirche in die Welt als ganze. Europa ist für uns die Region, in der dieser Auftrag zu bewähren ist.

Die Anfänge der ökumenischen Bewegung in der Mission

Die ökumenische Bewegung war von Anfang an stark motiviert durch die Anerkennung einer gemeinsamen missionarischen Verantwortung der Kirchen. „Die Frage nach der sichtbaren Einheit der Christenheit ist auf dem Felde der Mission besonders brennend geworden, nachdem alle christlichen Denominationen am Anfang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

eine starke, äußerlich erfolgreiche missionarische Aktivität entfalten konnten. Sie begegneten einander auf dem Missionsfelde. Die Frage nach ihrer Einheit trat durch den von ihnen erhobenen Wahrheitsanspruch, der in ihrem Selbstverständnis gründete, mit vermehrtem Gewicht auf.² So wird die erste Weltmissionskonferenz von Edinburgh im Jahre 1910 zum entscheidenden Datum auch der ökumenischen Bewegung: Die missionarische Verpflichtung der Kirchen schließt die Notwendigkeit ein, die Einheit sichtbar darzustellen. Die „Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ 1927 in Lausanne ging unmittelbar auf Anregungen zurück, die von der Konferenz in Edinburgh ausgegangen waren. Sie ging aber bewusst auch darüber hinaus, indem sie nicht so sehr die praktische Zusammenarbeit als vielmehr die gemeinsame Klärung von Lehrfragen im Blick hatte. Die „Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ ist bis heute eine der entscheidenden Kräfte der ökumenischen Arbeit.

Der umfassende Auftrag der Mission

Mission meint immer den *umfassenden* Auftrag der Kirche. Sie unterliegt also grundsätzlich keiner geographischen oder ethnischen Beschränkung, sondern richtet sich an „die Völker“ in einem alle einschließenden Sinn. Neutestamentlich findet das seinen Niederschlag in der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus (Apg 11,1–14; 15; Gal 2,1–10.11–21), aber auch in einem Text wie Eph 2,11–22 und innerhalb der synoptischen Evangelien in dem höchst interessanten Text von der Kanaanäischen Frau (Mt 15,21–28/Mk 7,24–30), möglicherweise auch im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25–37): den beiden Religionsvertretern, Priester und Levit, die scheinbar achtlos an dem Verletzten vorübergehen, wird als Vorbild nicht ein israelitischer Laie gegenübergestellt, sondern ein Mann aus Samaria, also einer, der nicht eigentlich zu Israel, sondern zu einem Mischlingsvolk gehört, zu dem sich die Juden zur Zeit Jesu in einer besonderen Spannung befanden, nachdem Angehörige dieses Volkes zwischen 6 und 9 n. Chr. den Tempelplatz während eines Passahfestes um Mitternacht durch das Ausstreuen menschlicher Gebeine verunreinigt hatten.³ Der Geltungsanspruch der Verkündigung Jesu ist umfassend. Er schließt die verachteten Nachbarn des Volkes Israel ein. Alttestamentlich geht es um die „Vor-

2 Peter Meinhold, *Ökumenische Kirchenkunde*, Stuttgart 1962, S. 55f.

3 Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁴1956, S. 171.

stellung von dem eschatologischen Kommen der Völker, die in auffallender thematischer Geschlossenheit in der Prophetie weitergegeben wurde.⁴ Der Zug der Völker zur Stadt auf dem Berge prägt diesen Vorstellungskreis und findet seinen Niederschlag insbesondere bei Deuterijosaja und Tritijosaja, aber ebenso auch sonst an vielen anderen Stellen des corpus propheticum.⁵

Der bestimmte Auftrag der Mission

So umfassend der Auftrag der Mission ist, so hat er andererseits doch auch eine *ganz spezifische Bestimmtheit*, z. B.: Petrus zu den Juden, Paulus zu den Heiden (Gal 1,16). Eine spezifische Bestimmung enthält auch der Bericht in Apg 16, wo Paulus nachts in einer Vision einen Mann sieht, der sagt: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9). Kirchen- oder missionsgeschichtlich ist das der Auftrag, das Evangelium von Kleinasien nach Europa zu bringen, mit allen Folgen, die sich damit verbinden, also die besondere abendländische Missionsgeschichte und deren Fortsetzung später in den Kolonien, aber auch der Zerfall der Einheit der westlichen Kirche in eine Mehrzahl von Konfessionen und Kirchen, wodurch sich schon bald die Frage nach der Einheit in der Vielheit stellte. CA VII hat darauf die grundlegende Antwort gegeben, die bis heute das Einheitsverständnis der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen prägt.

II. Die Einheit des Leibes Christi und die vielen Kirchen

Lehrfragen – das hat schon die erste Konferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ 1927 deutlich gemacht – lassen sich auf die Dauer nicht ausklammern, insbesondere da nicht, wo primär gar nicht eine missionarische Situation gegeben und wahrzunehmen ist, sondern wo vielmehr dem Umstand Rechnung zu tragen ist, dass Kirchen mit ganz bestimmten Traditionen und Ausprägungen nebeneinander existieren und es gerade tiefgreifende Auseinandersetzungen über die Lehre waren, die die unterschiedlichen Ausprägungen und Kirchenbildungen überhaupt erst hervorgerufen haben. Das klassische Beispiel dafür ist in der westlichen Kirche das Zeitalter der Reformation, das ja nicht nur eine Spaltung der römisch-katholischen Kirche

4 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, München ²1961, S. 254.

5 Vgl. dazu Gerhard von Rad, a. a. O., S. 305 ff.

hervorbrachte, sondern ebenso auch zu Ausdifferenzierungen innerhalb des evangelischen Lagers führte, die alles andere als freundschaftlich waren, so die Unterscheidung zwischen Lutheranern und Calvinisten resp. Reformierten. Die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Luther und den Schwärmern gehören in diesen Zusammenhang, wie auch das Entstehen einer mennonitischen Gemeinschaft und manches andere mehr, was dann wiederum auch zur Voraussetzung für Kirchenbildungen in Europa und Nordamerika im 18. und 19. Jahrhundert werden sollte. Gemeinsam war all diesen Entwicklungen: Die Unterscheidungen in der Lehre hatten prinzipiell kirchentrennende Bedeutung, d. h. Lehrdifferenzen, soweit sie nicht marginal waren, schlossen eine Gemeinschaft zwischen diesen Kirchen aus.

Hier bedarf es vor allem einer Verständigung über das Verständnis des Evangeliums, um *gemeinsam Kirche sein zu können*. Es ist das neutestamentliche Verständnis der Kirche als Leib Christi, das die Suche nach Gemeinschaft theologisch begründet und dann allerdings auch zu einem unausweichlichen Gebot gemacht hat. Ökumene heißt dann: Leben in der Einheit des Leibes Christi und *darin dann auch* Weitergabe des Evangeliums als Botschaft der Versöhnung (II Kor 5,20).

Das setzt voraus, dass anerkannt wird, dass die Vielzahl der verschiedenen Kirchen *prinzipiell* kein Verlust ist, sondern *die Weise, wie die Kirche Jesu Christi in der Geschichte existiert*: In einem Plural von Kirchentümern, die sich in mancherlei Hinsicht unterscheiden und deren jedes an der Kirche Jesu Christi partizipiert, solange es nicht sagt, es und es allein sei der Leib Christi. Partizipation am Leibe Christi setzt die Anerkennung der Kirche als Plural von Kirchentümern voraus, deren keines mit dem Leib Christi schlechthin identisch ist, die aber alle an diesem teilhaben. Es kommt nicht darauf an, die Unterschiede zu beseitigen, sondern deren trennende Bedeutung in Frage zu stellen, zu prüfen und nach Möglichkeit zu überwinden. Also: Kann z. B. auf die Dauer eine bestimmte Ausprägung des Predigtamtes als Grund für die Verweigerung von Kirchengemeinschaft akzeptiert werden? Welche Funktion hat in diesem Zusammenhang die bischöfliche Sukzession, deren gemeinsame Anerkennung z.B. Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der Porvoorer Gemeinsamen Feststellung anglikanischer und lutherischer Kirchen ermöglicht und deren Nichtanerkennung Kirchengemeinschaft zwischen der Kirche von England und den evangelischen Landeskirchen in Deutschland auf der Grundlage der Meißener Gemeinsamen Feststellung von 1988 verhindert? Oder: Muss die Nichtanerkennung der Säuglings- bzw. Kindertaufe in den traditionellen reformatorischen Kirchen durch die Baptisten nicht eine bleibende Trennung dieser Kirchenfamilien zur Folge haben?

III. Die Leuenberger Konkordie – ihre Entstehung, ihre Motive, ihr Konzept

Der Ausgangspunkt der Leuenberger Konkordie

Die Leuenberger Konkordie geht von den Lehrunterschieden der beiden Haupttraditionen der Reformation, also der Lutheraner und Reformierten, und dazu der Unierten aus. Die Beschränkung auf diese beiden Stränge der kirchengeschichtlichen Entwicklung wurde ganz bewusst vorgenommen, weil diese sich gegenseitig mit Verwerfungen belegt haben und damit auch die Verweigerung von Kirchengemeinschaft begründen konnten. Klassische Unterscheidungslehren zwischen Lutheranern und Reformierten sind die Abendmahlslehre und die Lehre von der göttlichen Erwählung (Prädestination). Es gibt auch Fragen hinsichtlich der Christologie und des Amtsverständnisses.

Geschichte und Motive der Leuenberger Konkordie

Für die Darstellung der Geschichte, die zur Entstehung der Leuenberger Konkordie führte, verweise ich auf die umfängliche und sorgfältige Untersuchung von Elisabeth Schieffer „Von Schauenburg nach Leuenberg“⁶. Mir ist für das Verständnis und die ökumenische Bedeutung der Leuenberger Konkordie immer wichtig, dass sie sich in ihren Anfängen auf Impulse zurückführen lässt, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) bzw. von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausgingen und die die Gespräche der Jahre 1955 bis 1960 prägten. Die Leuenberger Konkordie wurde schon von ihrem Konzept her als Beitrag zur Gesamtökumene verstanden, der freilich deshalb auf Europa zu beziehen war, weil hier die Reformation ihren Ausgang genommen hatte und darum eben hier die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Möglichkeiten von Kirchengemeinschaft ausloten mussten.

Eine zweite Gesprächsphase, die sog. Schauenburger Gespräche von 1964 bis 1967, war durch eine starke Beteiligung des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes geprägt. Auch dieses war wiederum eine ökumenisch notwendige Entscheidung, weil in Lehrfragen keine Kirche ohne Beteiligung

6 Elisabeth Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Konfessionskundliche und kontrovers theologische Studien*, Bd. XXXXVIII, Paderborn 1983.

der weltweiten Konfessionsfamilie für sich allein Entscheidungen treffen und Bindungen eingehen kann.

Zu einer dritten Gesprächsrunde luden schließlich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und die beiden Weltbünde gemeinsam ab 1969 auf den Leuenberg ein.

Aus diesen Gesprächen ergab sich die Möglichkeit, eine Konkordie zu erarbeiten, die schließlich von den Kirchen angenommen und durch die Kirchengemeinschaft zwischen den beteiligten Kirchen in Europa hergestellt werden sollte.⁷

Für den deutschen Bereich sind eine Reihe von Motiven zu benennen, die diese Entwicklung mit geprägt bzw. ein erhebliches Interesse an ihr begründet haben:

- Seit den Anfängen des 19. Jahrhunderts gab es in Deutschland die Zusammenführung reformatorischer Gemeinden unterschiedlichen Bekenntnisstandes in Kirchenunionen.
- Der Kirchenkampf in Deutschland hatte lutherische, reformierte und unierte Kirchen zu einem gemeinsamen Zeugnis zusammengeführt, das 1934 in der Barmer Theologischen Erklärung seinen herausragenden Ausdruck fand.
- Bereits 1947 wurde von der Zweiten Kirchenversammlung in Treysa ein „verbindliches theologisches Gespräch über die Lehre vom heiligen Abendmahl im Hinblick auf die kirchliche Gemeinschaft“ angeregt. Insgesamt fanden von 1947 bis 1957 sechs Gespräche statt, an deren Ende die Arnoldshainer Abendmahlsthesen verabschiedet wurden, die freilich noch keine Auswirkung auf die kirchliche Praxis hatten.
- 1968 bis 1970 wurden im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland lutherisch-reformierte Gespräche geführt, deren Ergebnis „Thesen zur Kirchengemeinschaft“ vom 4. Mai 1970 waren und die ihren Ausgang im Art. 7 des Augsburger Bekenntnisses nahmen.

Damit erweist sich die Leuenberger Konkordie nach ihrer langen Entstehungsgeschichte als das Ergebnis einer außerordentlich komplexen Entwicklung, und sie führt eine ganze Anzahl sehr unterschiedlicher, zum Teil auch unabhängig voneinander existierender Aspekte und Motive zu einem in sich

⁷ Vgl. hierzu: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung (zweisprachig) von Friedrich-Otto Scharbau, im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche, hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a. M. 1993, S. 3ff.

geschlossenen Ganzen zusammen. Es hängt sicher hiermit zusammen, dass sie innerhalb weniger Jahre von den meisten der zunächst angesprochenen Kirchen unterzeichnet wurde. Mit verantwortlich für diese schnelle Rezeption war aber sicher auch der Umstand, dass die Konkordie in all ihren Entstehungsphasen in für solche Vorhaben vorbildlicher Weise den zu beteiligten Kirchen zur Kenntnis gebracht wurde und deren Reaktionen in der weiteren Arbeit aufgenommen wurden. Inzwischen haben etwa 105 Kirchen in Europa und Südamerika ihre Zustimmungserklärung bei der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Genf hinterlegt. Seit der Vollversammlung in Wien 1993 und der Zustimmung der beteiligten Kirchen 1995 sind auch die methodistischen Kirchen in Europa an der Arbeit beteiligt, während zur Zeit Gespräche mit der baptistischen Gemeinschaft laufen, deren Ergebnis aber angesichts der tiefgreifenden Unterschiede im Taufverständnis gänzlich offen ist.

Die Grundstruktur der Leuenberger Konkordie

Die Grundstruktur der Leuenberger Konkordie ist die des Konzepts der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, wie es etwa zeitgleich mit der Verabschiedung der Konkordie im Dezember 1974 von Vertretern der konfessionellen Weltbünde in einem Diskussionspapier über „Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung“ vorgestellt und vom Lutherischen Weltbund auf seiner 6. Vollversammlung 1977 in Daressalam favorisiert wurde. Dieses Konzept soll zum Ausdruck bringen, „dass die konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen, dass diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichteten ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt.“⁸ Dahinter steht das Verständnis der Kirche und ihrer Einheit, wie es in CA VII zum Ausdruck gebracht wird. Darin wird die Kirche definiert als „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente einsetzungsgemäß werden.“

8 Daressalam 1977, 6. Vollversammlung Lutherischer Weltbund, epd Dokumentation, hg. v. Hans-Wolfgang Heßler, Bd. 18, Frankfurt, o. J., S. 205.

Weil die Kirche so und nur so, d. h. durch Wort und Sakrament konstituiert ist, sind dieses auch die Constitutiva (*satis est*) kirchlicher Einheit: „... dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.“⁹

Über die Bedeutung des *satis est* wird gestritten: Ist es wirklich genug, sich auf die Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Darreichung der Sakramente zu beschränken, sowohl was das Verständnis der Kirche wie auch was die Voraussetzungen kirchlicher Einheit betrifft? Enthält das Augsburgische Bekenntnis selbst nicht zusätzliche Kriterien, wenn es bereits vor der Definition der Kirche im 5. Artikel „Das Predigtamt“ beschreibt und ihm damit eine hervorragende Stellung zuweist? Oder – was für das Gespräch mit den Kirchen, die die bischöfliche Sukzession lehren, wichtig ist – hat nicht auch das Bischofsamt, wenn es gleichsam als krönender Abschluss im letzten Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses beschrieben wird, eine Bedeutung, die es nicht nur dem *bene esse*, sondern im Grunde dem *esse* der Kirche zuordnet?¹⁰

Man muss solche Hinweise sehr ernst nehmen und ihnen nachgehen. Ich bin allerdings der Auffassung, dass CA V, also der Artikel vom Predigtamt, hinreichend deutlich macht, dass dieses in der Weise zum *esse* der Kirche gehört, als sie nicht darauf verzichten kann, Institutionen für die Predigt des Evangeliums zu schaffen. In diesem Sinne spricht auch CA VII davon, dass das Evangelium rein *gepredigt* wird. Es ist freilich zu beachten, dass CA V nicht eine bestimmte geschichtliche *Gestalt* des Predigtamtes meint, wenngleich es eine solche durchaus im Blick hat. Aber diese gehört immer zu den Variablen und darum gehört in diesem Sinne das Predigtamt zum *bene esse* der Kirche.

Was das Bischofsamt und CA XXVIII betrifft, so denke ich, dass auch hier zunächst wahrzunehmen ist, dass dieses Amt eine bestimmte Gestalt des Predigtamtes ist; es dient der Episkope, aber wiederum nicht als Selbstzweck, sondern ausschließlich um der reinen Predigt des Evangeliums willen. Im übrigen ist der eigentliche Zweck von CA XXVIII nicht die Konstituierung des Bischofsamtes in der Wittenberger Reformation, sondern es handelt sich um eine solenne Darlegung der Zwei-Reiche-Lehre in ihrer Anwendung auf

9 BSLK, S. 61.

10 Zur Stellung von CA XXVIII im Gesamtaufbau der CA vgl. auch Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 2, Berlin und New York 1998, S. 370f.

das Bischofsamt in seiner überkommenen Gestalt, d. h. mit seiner Zusammenfassung geistlicher und weltlicher Gewalt. Dieser Entartung gegenüber wird klargemacht, was das Bischofsamt allein sein kann und darum auch sein soll: ein Amt *sine vi, sed verbo*, d. h. es ist in seiner Wirksamkeit allein auf die Kraft des Wortes Gottes, das es zu bezeugen hat, angewiesen.¹¹

So gesehen halte ich CA VII nicht für ergänzungsbedürftig; vielmehr setzt dieser Artikel, indem er die Kirche definiert als die Versammlung der Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt wird, eine wie auch immer geartete institutionelle Absicherung der kontinuierlichen und öffentlichen Evangeliumspredigt voraus, besser: schließt diese ein, so dass tatsächlich das in CA VII beschriebene Verständnis der Kirche und ihrer Einheit hinreichend, genug und nicht ergänzungsbedürftig ist.

Das „Gemeinsame Verständnis des Evangeliums“

Die Leuenberger Konkordie nimmt das so auf, dass sie allein das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und das gemeinsame Verständnis dessen, was einsetzungsgemäße Darreichung der Sakramente ist, zur Voraussetzung kirchlicher Einheit, genauer von Kirchengemeinschaft macht und demgemäß behandelt. Zwar werden als weitere Themenbereiche auch die Christologie und die Prädestination genannt, weil es zu beiden gegenseitige Verwerfungen gegeben hat (Teil III). Aber in dem Teil, der „Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ behandelt (II), kommen diese Bereiche nicht vor. Vielmehr geht es der Leuenberger Konkordie darum, „das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu beschreiben, soweit es für die Begründung ihrer (d. h. der beteiligten Kirchen) Kirchengemeinschaft erforderlich ist.“¹²

Ich lasse es einmal offen, ob damit genau das beschrieben ist, was CA VII unter der reinen Predigt des Evangeliums versteht. Ich halte allerdings die Beschränkung auf das, was für die Begründung der Kirchengemeinschaft erforderlich ist, für angemessen und klug, weil nicht ein Totalkonsens, der jede der beteiligten Kirchen überfordern würde, zur Voraussetzung der Kirchengemeinschaft gemacht wird, sondern wirklich nur das, was eben diese Gemeinschaft ermöglicht. Und das heißt ganz im Sinne des Augsburger Bekenntnisses: „Das Evangelium als Rechtfertigungsbotschaft im Sinne der Botschaft von der freien Gnade Gottes.“¹³ Alles, was darüber hinausinge,

11 Vgl. hierzu auch Gunther Wenz, a. a. O.

12 Leuenberger Konkordie, Ziff. 6.

13 Leuenberger Konkordie, Ziff. 6 ff.

würde die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für das Selbstverständnis der Reformation in Frage stellen. Es würde aber ebenso auch das reformatorische Schriftverständnis mit seiner Lehre von der „Mitte der Schrift“ berühren wie schließlich auch die *particulae exclusivae* in ihrer differenzierenden Zuspitzung von Christologie und Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft. Schließlich ließe sich eines der wesentlichen Kennzeichen des Leuenberger Konzepts damit nicht aufrechterhalten, nämlich die bleibende Verpflichtung der beteiligten Kirchen auf ihre Bekenntnisse, die ja bei der Voraussetzung eines Totalkonsenses nicht einzulösen wäre.

Die bleibende Bedeutung der Bekenntnisse

Es ist ein bedeutender Mangel in der Interpretation der Leuenberger Konkordie, wenn jene Abschnitte, die die Kirchengemeinschaft mit der bleibenden Verpflichtung der beteiligten Kirchen auf ihre jeweiligen Bekenntnisse verbindet, mehr und mehr relativiert, zum Teil auch schlicht und sicher nicht aus Versehen, etwa beim Nachdruck des Konkordientextes, ausgelassen werden.¹⁴ Demgegenüber ist hervorzuheben: „Die Konkordie lässt die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen. Sie versteht sich nicht als neues Bekenntnis.“¹⁵ Es ist also keineswegs die Absicht der Leuenberger Konkordie gewesen, die reformatorischen Kirchen in Europa etwa zu einer Kirchenunion nach deutschem Muster zusammenzuführen, wie etwa Tuomo Mannermaa, das gemutmaßt und unterstellt hat.¹⁶ Als Lutheraner in Deutschland haben wir Mannermaa stets widersprochen, ebenso wie wir allen widersprochen haben, die aus dem Leuenberger Konzept mehr machen wollten, als dieses selbst beschreibt, nämlich Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen *unter Aufrechterhaltung ihrer konfessionellen und konstitutionellen Identität und Autonomie*. Es ist ein falscher Gebrauch der Leuenberger Konkordie, wenn sie benutzt wird, um die identitätsstiftende Bedeutung der Bekenntnisse zu relativieren bzw. zu bagatellisieren, wenn sie benutzt wird, um die Zusammenführung bekenntnisverschiedener Kirchen zu institutioneller Einheit theologisch zu begründen oder wenn sie benutzt wird, um damit etwa die Existenz der konfessio-

14 So z. B. im Evangelischen Gesangbuch.

15 Leuenberger Konkordie, Ziff. 37.

16 Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der Leuenberger Konkordie. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge, Bd. 1, Hamburg 1981.

nellen Weltbünde in Frage zu stellen. Man kann dieses alles wollen, aber man muss dafür eigene Begründungen finden, ohne die Leuenberger Konkordie damit zu befrachten. Diese verfolgt ein anderes Ziel, und das darf durch solche Überfrachtung nicht verunklart werden.

IV. Die ekklesiologischen Aspekte der Leuenberger Konkordie

Die Unterscheidung zwischen dem Grund der Kirche und ihrer Gestalt

Ziel der Leuenberger Konkordie ist die Ermöglichung von Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen. Dieses Ziel setzt die Unterscheidung zwischen dem Evangelium als dem Grund der Kirche einerseits und ihrer historischen Gestalt andererseits voraus. Der Grund der Kirche ist unveränderbar *einer*, die Gestalt der Kirche ist zwar nicht beliebig, unterliegt aber geschichtlichen Veränderungen. Die Einheit der Kirche ist bezogen auf die Einheit ihres Grundes und ist darum vorgegeben. Geschichtliche Veränderungen und Entwicklungen hinsichtlich der Gestalt der Kirche dürfen darum nicht zur Voraussetzung ihrer Einheit gemacht werden.¹⁷ Die Feststellung der Übereinstimmung in Lehrfragen ist als solche nicht Grund der Einheit, sie dient aber der Verständigung über deren Grund als Gabe Gottes an die Kirche.¹⁸ Wenn die Leuenberger Konkordie davon spricht, dass die beteiligten Kirchen einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft „gewähren“, so wird mit dieser Formulierung zum Ausdruck gebracht, dass *sie sich etwas ihnen bereits Vorgegebenes gewähren*: „Das Vorgegebene ist das Heilshandeln Gottes für uns Menschen, die Botschaft der Rechtfertigung“.

17 Vgl. zum Ganzen, Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte Heft 1, Frankfurt a. M. 1995, S. 21 ff.

18 Vgl. dazu „Beschlussvorschlag für eine Antwort der Mitgliedskirchen des DNK/LWB“ betr. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: „Die Einheit der Kirche hat also ihren Grund im Evangelium von der Heilstat Gottes in Jesus Christus, das in der Kraft des Heiligen Geistes – wo und wann es Gott gefällt – den Glauben und damit die Gemeinschaft der Glaubenden und die darin allem menschlichen Handeln vorgegebene Einheit der Kirche schafft... Die Einigung in Lehrfragen stellt als solche die Kirchengemeinschaft noch nicht her. Die kirchliche Lehre ist jedoch ein unverzichtbares Mittel, Kirchengemeinschaft theologisch zu begründen, förmlich zu erklären und institutionell zu praktizieren.“ (Lutherische Monatshefte, 36. Jg. Oktober 1997, S. 59)

tigung aus Gnade allein. In ihr sind das Wesen der Kirche, ihre Einheit und auch die Gestalt dieser Einheit ein für allemal vorgegeben. Die kirchliche Aktivität, die zum Wesen der Kirchengemeinschaft gehört, besteht – analog zum individuellen Rechtfertigungsgeschehen selbst – im Empfangen.¹⁹

Wo immer in dieser Weise Übereinstimmung über den Grund der Kirche als alleiniger Voraussetzung ihrer Einheit gefunden wurde, ist Erklärung und Gewährung von Kirchengemeinschaft nicht nur möglich, sondern notwendig. Sie allein für möglich zu halten, würde bedeuten, dass weitere Voraussetzungen zu klären wären, was aber gerade auszuschließen ist. Erklärung und Gewährung der Kirchengemeinschaft ist *notwendige* Folge der Anerkennung des nicht verfügbaren Grundes der Kirche und ihrer Einheit, anders ausgedrückt: Sie ist Vollzug der vorgegebenen Einheit des Leibes Christi. Verweigerung von Kirchengemeinschaft ist Missachtung eben dieser vorgegebenen Einheit und Verletzung des Leibes Christi.²⁰

Der Inhalt der Kirchengemeinschaft nach der Leuenberger Konkordie

Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie ist Darstellung der Einheit der Kirche. Sie findet ihren Ausdruck in der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Sie schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein.²¹

Das ist „volle sichtbare Kirchengemeinschaft“ im Sinne der neueren ökumenischen Diskussion, insbesondere mit der anglikanischen Kirchenfamilie. Ob das wirklich so ist, wird von manchen hinterfragt. Sie sehen in der Gemeinschaft auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie eher eine Minimalform, weil sie die Frage des Amtes unbeantwortet zu lassen scheint. Ich halte das für falsch, und zwar unter einem doppelten Gesichtspunkt:

- Ich habe bereits oben dargelegt, dass man das Amt nicht zu einer selbständigen und zusätzlichen Voraussetzung für die Erklärung von Kirchengemeinschaft machen kann;
- Die Leuenberger Konkordie schließt in ihre Definition von Kirchengemeinschaft ausdrücklich die gegenseitige Anerkennung der Ordination und damit die Ämter der Kirche als gegenseitig austauschbar ein.

19 Die Kirche Jesu Christi (wie Anm. 17), a. a. O. S. 56.

20 Vgl. hierzu auch I Kor 3,1–17.

21 Leuenberger Konkordie, Ziff. 33.

Die sogenannte „Austauschbarkeit der Ämter“ (*interchangeability of ministries*) ist fester Bestandteil der Dialoge, insbesondere mit der anglikanischen Kirchenfamilie, spielt aber der Sache nach eine noch sehr viel gewichtigere Rolle im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Darunter ist die volle gegenseitige Anerkennung der Ämter und ihrer Struktur zu verstehen, was z. B. hinsichtlich der anglikanischen Kirche das dreigliedrige Amt (*Bischof, Priester, Diakon*) bedeutet und hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche außerdem die Anerkennung des Weihepriestertums. Grundlegend für diesen Teil der Diskussion ist die Beschreibung des Bischofsamts, dem die anderen Ämter und Dienste zugeordnet sind; es ist das grundlegende Amt der Kirche und sichert deren Apostolizität.

Die von der Reformation geprägten Kirchen, insbesondere die der Wittenberger Reformation, kennen allein das „Predigtamt“, dem alle Ämter und Dienste der Kirche zugeordnet sind. Darum bedarf es zwischen ihnen nach der Feststellung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums keiner zusätzlichen weiteren Klärungen über das Amt der Kirche. Wenn, wie es die Meißener Erklärung von 1988 sagt, sich die beteiligten Kirchen gegenseitig als Kirchen anerkennen, „die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes wahrhaft teilhaben“; und wenn sie anerkennen, dass in den beteiligten Kirchen „das Wort Gottes authentisch gepredigt und die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls recht verwaltet werden“; und wenn sogar gesagt werden kann, dass „unsere ordinierten Ämter gegenseitig als von Gott gegeben und als Werkzeuge seiner Gnade“ anzuerkennen sind,²² dann ist es für mich schlechthin unausweichlich, die gegenseitige Anerkennung der Ordination und der an sie gebundenen Ämter auszusprechen: Eben weil diese Ämter Gestalten des Predigtamtes sind, das keine selbständige Funktion hat, sondern allein der Predigt des Evangeliums in Wort und Sakrament verpflichtet ist. Darum ist es konsequent, dass die Leuenberger Konkordie die Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Anerkennung der Ordination verbindet. Alles andere wäre defizitär und würde hinter dem Begriff der Kirchengemeinschaft, wie ihn die Leuenberger Konkordie versteht, zurückbleiben.

Ebenso ist auch die Interzelebration integraler Bestandteil der Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. Diese unterscheidet sich

22 Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Eine gemeinsame Feststellung. 18. März 1988. Meißen, hg. v. Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik – Sekretariat – und von der Evangelischen Kirche in Deutschland – Kirchenamt – Berlin und Hannover 1988, Ziff. 17. A (1)–(3).

fundamental von der eucharistischen Gastbereitschaft, wie sie etwa von der Meißener Erklärung in Gang gesetzt oder seinerzeit auch zwischen den Gliedkirchen der EKD und der altkatholischen Kirche in Deutschland vereinbart wurde.²³

Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie ist volle sichtbare Kirchengemeinschaft und ist als solche gegen alle anderslautenden Definitionen zu vertreten.

V. Kirchenrechtliche Implikationen

Es ist die Stärke der Leuenberger Konkordie, dass sie sich auf die Erklärung der Kirchengemeinschaft im Sinne der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und damit auf die Gemeinschaft in Wort und Sakrament beschränkt. Kirchenrechtliche Implikationen treten demgegenüber deutlich zurück. Sie konzentrieren sich in dem Abschnitt über die organisatorischen Folgerungen,²⁴ wo gesagt wird, dass kirchenrechtliche Regelungen von Einzelfragen zwischen den Kirchen zu klären und durch die Konkordie nicht vorweggenommen sind. Es wird allerdings vorausgesetzt, dass die Konkordie bei diesen Regelungen Berücksichtigung findet. Weiter wird ausgeführt, dass die gegenseitige Anerkennung der Ordination die in den einzelnen Kirchen geltenden Bestimmungen für die Anstellung im Pfarramt sowie die Ausübung des pfarramtlichen Dienstes und die Ordnungen des Gemeindelebens nicht beeinträchtigen. Organisatorische Zusammenschlüsse beteiligter Kirchen sind möglich, werden aber nicht nahegelegt. Wenn es zu solchen Zusammenschlüssen kommt, sind eine Reihe von Aspekten zu berücksichtigen, die im Einzelnen aufgeführt werden.

Im Laufe der Jahre ist über diese wenigen Bemerkungen der Konkordie selbst hinaus ein gewisses institutionelles Gerüst gewachsen, das durch die jeweiligen Vollversammlungen bestätigt bzw. auch ergänzt wurde. Das ergibt sich im wesentlichen aus dem Abschnitt über die „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“²⁵ mit der Verpflichtung zur Weiterarbeit, die natür-

23 Vereinbarung mit der Altkatholischen Kirche über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie. Vom 29. März 1985. In: Martin Lindow, Recht und Verlautbarungen der VELKD, 1989ff, Nr. 772-1.

24 Leuenberger Konkordie, Ziff. 42–45.

25 Leuenberger Konkordie, Ziff. 35 ff.

lich in irgendeiner Weise organisiert werden muss. Das geschah zunächst durch den Fortsetzungsausschuss, der seit der Vollversammlung in Strassburg 1987 Exekutivausschuss heißt. Die Vollversammlungen finden im Abstand von jeweils sechs bis sieben Jahren statt. Zwischen den Vollversammlungen gibt es themenbezogene Projektgruppen. Der Exekutivausschuss hält die Verbindung zu den beteiligten Kirchen und bemüht sich um ein gemeinsames Vorgehen der Kirchen in Fragen von Zeugnis und Dienst. Der Exekutivausschuss wird durch einen geschäftsführenden Präsidenten repräsentiert. Verschiedentlich diskutiert wurde in der Vergangenheit die Frage der Bildung einer Synode und insgesamt der Nutzung der Leuenberger Gemeinschaft für die Selbstdarstellung der Kirchen im Rahmen der europäischen Gemeinschaft und für die Wahrnehmung ihrer Interessen. Es geht um die oft geforderte *eine evangelische Stimme in Europa*. In der Tat wäre die KEK dafür nicht geeignet, weil zu ihr auch die orthodoxen Kirche und die römisch-katholische Kirche gehören. Auch hinsichtlich der anglikanischen Kirchen ist eher davon auszugehen, dass diese sich nicht einfach den evangelischen Kirchen zurechnen würden.

Andererseits legt es sich nicht nahe, eine neue Handlungsebene der evangelischen Kirchen in Europa einzurichten. Insofern könnte es vernünftig sein, diese Aufgabe bei der Leuenberger Kirchengemeinschaft anzusiedeln. Das würde freilich eine Änderung des Mandats der Gemeinschaft zur Voraussetzung haben, die jedoch grundsätzlich nicht auszuschließen ist. Jedenfalls würde der Text der Konkordie ihr nicht im Wege stehen.²⁶ Es ist allerdings auch klar, dass das Sekretariat in seiner jetzigen Ausstattung solche erweiterten Aufgaben nicht wahrnehmen könnte; vielmehr bedürfte es einer personellen und finanziellen Verstärkung, die von den beteiligten Kirchen aufzubringen wäre.

Ob es freilich reformatorischem Verständnis entspräche, damit den Wunsch nach der *einen evangelischen Stimme in Europa* zu verbinden, wäre ebenso zu prüfen wie die Frage danach, wie der Abstimmungsprozess auszusehen hätte, der diese hervorbringen sollte. Keinesfalls dürfte auf der Strecke bleiben, dass die Reformation selbst Teil eines umfassenden Differenzierungsprozesses ist, der die mittelalterliche Homogenität beendet und die Neuzeit eingeleitet hat. Die reformatorischen Kirchen dürfen also nicht den Schatten der Vergangenheit nachlaufen und einem im Grunde römisch-

26 Zu den rechtlichen Implikationen vgl. insgesamt Erhard Stiller, Rezeption als Rechtsvorgang, ZEvKR 37, 1992, S. 350 ff, sowie Friedrich-Otto Scharbau, Leuenberg. Theologische und kirchenrechtliche Folgerungen. ZEvKR 40, 1995, S. 320 ff.

katholischen Einheitsverständnis huldigen. Die Verschiedenheit und Autonomie der beteiligten Kirchen müsste bei aller Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses erhalten bleiben.

Mir ist es wichtig, im folgenden noch einmal einige kirchenrechtliche Aspekte hervorzuheben, die in der Vergangenheit noch nicht ausführlich diskutiert wurden, durch den Gang der Entwicklung aber von erheblicher Bedeutung geworden sind:

Die bleibende Bedeutung der Bekenntnisse

Die Leuenberger Konkordie formuliert in Ziff. 30: „Mit der Zustimmung zu der Konkordie erklären die Kirchen in der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse oder unter Berücksichtigung ihrer Traditionen: ...“ Und in Ziff. 37 wird gesagt: „Die Konkordie lässt die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen.“ Diese Aussagen sind angesichts der laufenden Diskussion über die Bedeutung der Bekenntnisse von erheblicher kirchenrechtlicher Relevanz. Alle Gliedkirchen der EKD und die meisten der an der Leuenberger Gemeinschaft beteiligten Kirchen definieren sich über das Bekenntnis. Dieses gehört wesentlich zur Identität dieser Kirchen dazu, und *es ist die so definierte Identität, die im wesentlichen die Partizipation an dieser Gemeinschaft ermöglicht*. Die bleibende Bedeutung der Bekenntnisse, wie die Leuenberger Konkordie sie definiert, ist nicht ein Zugeständnis an die beteiligten Kirchen. Sie ist vielmehr Anerkennung der Lehrautonomie und Verzicht auf ein Einheitsverständnis, das die volle Übereinstimmung in allen Lehrfragen zur Voraussetzung machen würde. Die Anerkennung der bleibenden Bedeutung der Bekenntnisse der beteiligten Kirchen durch die Leuenberger Konkordie trägt dem Umstand Rechnung, dass *die Bekenntnisse zur Rechtsgestalt der Kirchen gehören* und innerhalb dieser Rechtsgestalt besonderen Rechtsschutz genießen. Die Leuenberger Konkordie greift in diese Zusammenhänge nicht ein. Vielmehr führt sie in Ziff. 45 aus: „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft widersprechen.“ Zugespißt formuliert: Die Rechtsbindung der beteiligten Kirchen an ihre Bekenntnisse wird durch die Konkordie nicht berührt, sondern bestätigt.

Die Rezeption von Lehrgesprächsergebnissen

Bereits die Straßburger Vollversammlung 1987 hat ein Verfahren für die Rezeption von Lehrgesprächsergebnissen, die aus den Projekt- bzw. Arbeitsgruppen der Leuenberger Kirchengemeinschaft hervorgehen, beschlossen. Dieses Verfahren ist inzwischen sowohl für die Arbeitsergebnisse, die 1994 in Wien wie auch für jene, die 2001 in Belfast vorgelegt wurden, angewendet worden und kann somit als von den beteiligten Kirchen akzeptiert angesehen werden. Im Rahmen dieses Verfahrens zustande gekommene und festgestellte Lehrgesprächsergebnisse haben demnach für das gemeinsame Zeugnis der beteiligten Kirchen ein erhebliches Gewicht. Wenn auch ausdrücklich festgestellt wird, dass in dem Fall, dass Kirchen einem Text nicht zustimmen, dadurch ihre Zustimmung zu der erklärten Kirchengemeinschaft nicht in Frage gestellt wird, so ist andererseits doch festzuhalten, dass von der Gemeinschaft rezipierte Lehrgesprächsergebnisse von den Kirchen zu berücksichtigen sind: Das gilt etwa für den Bereich einer kirchlichen Lebensordnung, die die Lehrgesprächsergebnisse zu Taufe und Abendmahl aufzunehmen hätte; das gilt ebenso für bilaterale Dialoge mit anderen Kirchen, die das Lehrergebnis zur Ekklesiologie aufzunehmen hätte.

Das kirchliche Mitgliedschaftsrecht

Ich will schließlich auf einen dritten Zusammenhang eingehen, der das kirchliche Mitgliedschaftsrecht betrifft. Ich beziehe mich hierzu auf meine diesbezüglichen Ausführungen in der Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht²⁷ und nehme den Fall eines valdensischen Christen aus Italien, der in Hamburg zuzieht. Sowohl seine Herkunftskirche wie auch die Nordelbische Zuzugskirche haben der Leuenberger Konkordie zugestimmt. Es besteht also Kirchengemeinschaft. Daraus ergibt sich, dass es kein kirchliches und theologisches Hindernis für den valdensischen Christen gibt, in Hamburg am gottesdienstlichen Leben einer nordelbischen Kirchengemeinde teilzunehmen. Dazu muss er nicht formal Mitglied einer bestimmten Kirchengemeinde werden. Ebenso kann er auf Grund der kirchlichen Lebensordnung und kirchengesetzlicher Regelungen Amtshandlungen in Anspruch nehmen und das Patenamts übernehmen, wenn er seine Zugehörigkeit zu einer valdensischen Gemeinde nachweist. Ein rechtlicher Klärungsbedarf ergibt sich für die Bereiche des aktiven und passiven Wahlrechts, der Beitrags- bzw.

27 Siehe Anm. 26.

Kirchensteuerzahlung und der Anerkennung des bisherigen Bekenntnisstandes des zuziehenden Gemeindeglieds. Ich will mich hier auf folgende wesentliche Aspekte beschränken:

1. Es würde nicht dem Geist und dem Buchstaben der Leuenberger Konkordie entsprechen, die anstehenden Fragen im Sinne der sogenannten „Möbelwagenkonversion“ nach dem Mitgliedschaftsrecht der EKD zu regeln. Es würde also nicht aus einem valdensischen Christen ein lutherischer Christ werden.
2. Andererseits wird aber zunehmend davon ausgegangen, dass solche zuziehenden Christen einer Beitragspflicht unterliegen, sofern sie nicht ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche oder Kirchengemeinde und eine dort bestehende Beitragspflicht nachweisen. Die bayerische Landeskirche hat das ausdrücklich für Angehörige aus einer Signatarkirche der Leuenberger Konkordie so festgestellt.
3. Ein aktives und passives Wahlrecht sollte ermöglicht werden, wenn im Übrigen die Voraussetzungen für die Ausübung des kirchlichen Wahlrechts im Einzelfall gegeben sind.

Die Konkordie sagt in Ziff. 35: „Die Kirchengemeinschaft verwirklicht sich im Leben der Kirchen und Gemeinden.“ Dieser Satz ist im Einzelnen umzusetzen.

VI. Zum guten Schluss: Typisch evangelisch!

Inwieweit und wieso ist die Leuenberger Konkordie ein typisch evangelisches Konzept? Die 1994 von der Vollversammlung in Wien verabschiedete Ekklesiologiestudie „Die Kirche Jesu Christi“ charakterisiert die Leuenberger Konkordie und das daraus sich ergebende Einheitsmodell so:

- Wo immer eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft die Kennzeichen der wahren Kirche aufweist, ist sie als Teil der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche anzuerkennen. Solche Anerkennung muss unter Umständen auch einseitig ausgesprochen werden.
- Wo diese Kennzeichen angetroffen werden, ist auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen.
- Wenn diese Verständigung erreicht ist, muss Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie erklärt werden.

- Wo trotz solcher Verständigung die Erklärung von Kirchengemeinschaft ausbleibt, ist die Trennung nicht mehr zu rechtfertigen.²⁸

Typisch evangelisch ist dieses Konzept deshalb, weil es konsequent an dem Evangelium als dem alleinigen Grund der Kirche und darum auch dem alleinigen Grund kirchlicher Einheit festhält. Alles andere gehört in den Bereich der geschichtlichen Gestalt der einzelnen Kirchen und darf darum nicht zur Voraussetzung von Kirchengemeinschaft gemacht werden. Indem die Konkordie in diesem Sinne typisch evangelisch ist, erweist sie sich zugleich als wahrhaft katholisch und apostolisch. Sie ist ein Dokument der europäischen Kirchen, das aber grundsätzlich auch in andere Weltregionen übertragbar ist.²⁹ Wie sich die Leuenberger Konkordie denn auch von Anfang an als Beitrag zur „ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen“ verstand.³⁰ „Sie ist nicht ein ökumenischer Alleingang der an ihr beteiligten Kirchen Europas. Sie möchte der gesamten Ökumene auch über die europäischen Grenzen hinaus dienen.“³¹ In diesem Sinne hat sie sich zuletzt in dem Dialog zwischen der VELKD und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland bewährt, wenn es in der Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe, die im September 2000 vorgelegt wurde, heißt: „Eine gesamt-kirchliche Einheit würde die gegenseitige Anerkennung als Kirchen, die Übereinstimmung im Verständnis des apostolischen Glaubens, die Gemeinschaft in den Sakramenten und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, einschließen. Sie ist auf die Beteiligung aller Kirchen der weltweiten Christenheit ausgerichtet.“³² Darin erweist sich dieses wegen seiner Ausführungen zum Petrusdienst heftig kritisierte Papier letztlich doch als durch und durch evangelisch, dass es einen Petrusdienst als Dienst an der Einheit der Kirche *nur im Zusammenhang von Kirchengemeinschaft für diskutabel* hält, die sich an den Kriterien *evangelischer* Ökumene orientiert und sich vom römisch-katholischen Einheitsver-

28 Die Kirche Jesu Christi (wie Anm. 17), a. a. O. S. 62.

29 1997 haben die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika, die Presbyterianische Kirche in Amerika, die Reformierte Kirche in Amerika und die United Church of Christ auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie die Formula of Agreement vorgelegt.

30 Leuenberger Konkordie, Ziff. 46.

31 Die Kirche Jesu Christi (wie Anm. 17), a. a. O., S. 60.

32 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn und Frankfurt a. M. 2000, Ziff. 199.

ständnis verabschiedet. Es gehört zur Wirkungsgeschichte der Leuenberger Konkordie in die weltweite Ökumene hinein, dass solche Sätze möglich und dass sie als gemeinsame Sätze von Vertretern beider Kirchen möglich sind.

1. Die Tatsächlichkeit der Kulturenverflechtung im Hellenismus

Europa ist kein Kontinent. Ein Blick auf die Landkarte lehrt, daß es allenfalls als ein Subkontinent der riesigen eurasischen Landmasse an deren westlichem Rand betrachtet werden könnte. Wenn es trotzdem herrschender Sprachgebrauch geworden ist, von einem recht vage durch Irland und die iberische Halbinsel auf der einen und den Ural auf der anderen Seite begrenzten Kontinent zu sprechen, dann deswegen, weil wir den Komplex von Geschichte, den Europa in der Tat in sich schließt, so stark und selbstverständlich verinnerlicht haben, daß wir ihn in die Landkarte immer schon hineinsehen. Daß es einer in vieler Hinsicht singulären und epochalen Folge menschheitsgeschichtlicher Ereignisse bedurfte, damit diese komplexe Einheit Europa zustandekäme, setzen wir dabei mit solcher Selbstverständlichkeit voraus, daß wir uns dieses Voraussetzens in der Regel gar nicht mehr bewußt sind.

Die Frage nach dem, was Europa konstituiert, verfolgt darum genau das Ziel, die die Geschichtseinheit Europa konstituierenden Ereignisse und Vorgänge zu commemorieren. Aus dem gleichen Grund fragen wir nicht: „Was ist Europa?“. Denn auch in diesem Fall würden wir eine Einheit als fertiges Ergebnis voraussetzen, wo es darauf ankommt, die Stadien seiner Entstehung ins Auge zu fassen. Sind es doch die Konturen dieser Entstehungsgeschichte, die die Einheit und die Tatsache Europa ausmachen. Der Versuch, auf die „Was ist ...?“-Frage zu antworten, würde uns nur einmal mehr in jene Debatten verwickeln, deren Fruchtlosigkeit nicht zuletzt aus der endlosen Kontroverse darüber resultiert, die unklaren Grenzen des vorausgesetzten Kontinents zu präzisieren. Eine auch politisch hochbrisante Angelegenheit, wie der gerade lebhaftest geführte Streit über einen eventuellen EU-Beitritt der Türkei zeigt.

1 Dieses Referat wurde am 21. 10. 2002 auf der MLB-Tagung „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ auf dem Liebfrauenberg gehalten.

Alledem stellen wir die Behauptung entgegen, daß schon die Anfänge eines europäischen Geschichtsbewußtseins einer singulären Erfahrung geschuldet sind. Damit ist nicht die mit dem Mythos von der Entführung der phönizischen Prinzessin Europa nach Kreta überlieferte Deutung des Namens Europa gemeint. Vielmehr soll darauf hingewiesen werden, daß auch der Europa-Mythos mit seiner Verbindung von Phönizien und Kreta etwas voraussetzt, was man als denjenigen Vorgang beschreiben muß, in dem Geschichte als Konfrontation verschiedener, ja konträrer Geschichten entdeckt wird. Man könnte sagen, so wie Aischylos die griechische Tragödie auf eine neue Stufe hob, indem er den Deuteragonisten, den zweiten Schauspieler, einführte, so hat er in seiner dichterischen Darstellung der Seeschlacht bei Salamis als Tragödie in Xerxes und seinen Persern den weltgeschichtlichen Deuteragonisten entdeckt und damit die Tatsache, daß Geschichte aus der Konfrontation und Verflechtung voneinander unabhängiger Geschichtsmächte entsteht.

Daß mit dieser Feststellung nicht zuviel behauptet wird, belegt das Vorhandensein von Herodots alle ihm erreichbaren Kulturen des Mittelmeerraumes umfassende Geschichtswerk, das wie Aischylos' gleichnamige Tragödie im Perserkrieg des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gipfelt. Auch in diesem Werk ist es so, daß die Katastrophe des Xerxes als Folge seiner Hybris beschrieben wird. Aber wie der Dichter Aischylos, der in der Schlacht bei Salamis selbst noch mitgekämpft hatte, stellt auch der Historiker Herodot die Perser nicht als bloße zum Untergang bestimmte Barbaren dar. Auch er versteht ihre Katastrophe als Tragödie, als ein geschichtliches Ereignis, das zwei voneinander unabhängige Kulturen – wie Hektor und Achilles vor Troja – in einen Kampf auf Leben und Tod geraten, aber eben damit ihre Geschichtsräume für immer und unwiderruflich verflochten werden läßt.

Man darf darum sagen, daß der über Ägypten, den vorderen Orient über Persien bis nach Indien vorstoßende Zug Alexanders des Großen wie eine Flut in ein Flußbett einströmen konnte, nachdem ein zwischen den griechischen und östlichen Kulturen bestehender Damm gebrochen war. Es war die Einseitigkeit und Enge des an der griechischen Kultur fixierten Geschichtsbildes des aufklärerischen Klassizismus, die die Wahrnehmung der unabsehbaren universal- und europageschichtlichen Folgen dieses Verflechtungsvorganges verhinderte.

Daß er aber durchaus wahrgenommen und sogar begrifflich als Erkenntnisorgan des Verstehens von Geschichte formuliert werden konnte, dafür gibt es die kaum zu überschätzende Urkunde im Geschichtswerk des Polybios (201–120 v. Chr.). Polybios hat Geschichte als Universalgeschichte geschrieben, wie es Herodot bereits begonnen hatte. Er vermochte in der

Klarheit des Darstellungskonzeptes über ihn hinauszugehen, weil er in der Lage war, den Begriff der Verflechtung zu formulieren, der hier als konstitutiv für Europa erklärt werden soll. Vorher seien die „ökumenischen“ Vorgänge örtlich getrennt (κατα τοπους) verlaufen. „Von diesen Zeiten aber (seit dem Eingreifen der Römer in den Punischen Kriegen, W. U.) habe sich die Geschichte – im Griechischen steht hier tatsächlich das Wort ‚historia‘! – wie in einer körperlichen Einheit zugetragen, indem die Taten in Italien und Libyen mit denen in Asien und denen in Hellas sich verflochten (συμπλεκεσθαι) hätten (Polybios, *Historien* I 3.3).

Unabsehbar sind die kulturellen Folgen dieser Verflechtung. Um nur die einzigartigste und erstaunlichste in den Vordergrund zu stellen: die Septuaginta, die in Alexandria während dieser Zeit geschehene Übersetzung der gesamten alttestamentlichen Überlieferung ins Griechische. Was hier geschah, war trotz aller analogen Überlieferungs- und Übersetzungsvorgänge (etwa die des Buddhismus von Indien nach Südostasien) ein religionsgeschichtliches Unikum. Die prophetische und messianische Sprache des hebräischen Grundtextes wurde in die der poetischen und philosophischen Literatur des alexandrinischen Hellenismus übertragen. Daß die Gottesanrede dabei durch den κυριος-Titel in die Sprache der hellenistischen Herrscherterminologie und die berühmte Selbstprädikation Gottes in 2. Mose 3,14 dabei in die griechische Ontologie übertragen wurden, empfand das talmudische Judentum als eine so krasse Säkularisierung, daß diese Übersetzung als ein Unglück für das Weltall (Megillat Tahamil), so schlimm wie die Erschaffung des Goldenen Kalbes (Massehet Seferim) verurteilt werden konnte.

Beiden Urteilen liegt das vorhellenistische Geschichtsbild „κατα τοπους“ nach Polybios zugrunde, das sich gegen die Wahrnehmung sträubt, daß die Überlieferungen Israels ihre menscheitsgeschichtliche Bedeutung gerade darin erweisen, daß sie auch auf die Protokollsprache der hellenistischen Herrscher oder die Begriffe der griechischen Ontologie ausstrahlen und diesen damit völlig neue Bedeutungsgehalte zuführen. Man lese nur in Plotins Schriften (*Enneaden* II 9) nach, wie er sich geradezu empört über die Zumutung äußert, die Selbstaussage Gottes aus 2. Mose 3,14 denken zu sollen.

Ein anderes Zeugnis aus Weltkultur und Weltliteratur dokumentiert die eingetretene Kulturenverflechtung nach einer ganz anderen Seite. Es ist Vergils *Aeneis*, die die universalgeschichtliche Bedeutung des augusteischen Prinzipats dadurch aussagen will, daß sie in Gestalt des Trojanischen Prinzen Aeneas einen vorgriechischen und damit alle anderen Prioritäten ausschließenden Ursprung aufzeigen will. Die Beziehung zu Rom kann dann freilich nur in einer gänzlich neuen, aber auch ihrerseits europageschichtlich und europakonstitutiv wirksamen Variante der hellenistischen Verflechtung

hergestellt werden, in der *translatio imperii*, die sich in des Aeneas Auszug aus dem zerstörten Ilion nach Italien vollzieht.

Nicht zu übertreiben aber glaube ich, wenn ich als die alle anderen an Erstaunlichkeit überbietenden Dokumente das im Neuen Testament enthaltene zweiteilige Geschichtswerk des Lukas hier zitiere. Indem es die Geburtsgeschichte Jesu mit dem Zensus des Augustus koordiniert, vollzieht es etwas, was – unbeschadet aller vieldiskutierten chronologischen Probleme – auf nichts Geringeres hinausläuft, als auf eine Antizipation der christlichen Zeitrechnung. Die Weihnachtsgeschichte in Lukas 2 datiert das „Dogma“ des Kaisers Augustus nach der Geburt Christi, nicht etwa umgekehrt, wie die altkirchliche Auslegung immer schon richtig erkannt hat, und es schafft offenbar gerade damit die von den Exegeten diskutierten Chronologieprobleme. Hierzu erinnere ich an die Formulierung des altrömischen Bekenntnisses: „qui natus est de spiritu sancto“.

Und was die oben angedeutete Transformation der hellenistischen Herrscherideologie mit ihren *σωτηρ*- und *κυριος*-Titulaturen anbelangt, liefert die Passionsgeschichte des Lukas ein grandioses Beispiel ihrer Transformation. Mitten in die auch von den anderen Evangelisten überlieferte Erzählung von Jesu letztem Mahl setzt Lukas, ausgehend von Jesu Ankündigung seines Verrates durch einen Jünger die Perikope vom Rangstreit der Jünger. Aber auch sie, die wir aus parallelen Überlieferungen bei Markus und Matthäus kennen, erfährt eine völlig neue Beleuchtung durch diese ihre Stellung in der Passionsgeschichte und dadurch, daß nicht nur die sonst übliche hellenistische Herrscherterminologie, sondern auch noch der weitverbreitete Titel *ευεργετης* (Wohltäter) aufgegriffen und mit Jesu Herrschaftsstellung als *διακονων* (Dienender) kontrastiert wird. Seine Passion ist es, die als der eschatologische Endkampf alle Schwerter so zuschanden werden läßt, wie alle bei den Zeitgenossen verbreiteten Szenarien einer spektakulären Apokalypitik.

Als Folge dieser Transformation der zeitgenössischen Herrschaftsideologie und einer auf ihr basierenden Monarchien- und Diadochenapokalypitik kann Lukas im zweiten Teil seines Geschichtswerkes, in dessen Zentrum der Auferstehungszeuge Paulus steht, eine völlig neue Art der Geschichtsverflechtung dokumentieren. Lukas stellt sie auf höchst ingeniose Weise her, indem er das „Wir“ aus dem Anfang seines Evangeliums in dem Moment in der Apostelgeschichte wieder aufnimmt, wo er an Paulus und seine Begleiter auf dem welthistorischen Boden um Troja einen Ruf aus dem Westen in einer Traumvision ergehen läßt. Gegen alle vorhergehenden Pläne wird die Reise durch eine Seereise nach Westen fortgesetzt, und es beginnt jener letzte Teil der Apostelgeschichte, der die Verflechtung der Auferstehungsbotschaft des Paulus mit Rom und dessen Kaisertum so herstellt, daß

er die Verflechtung der römischen Bürgerschaft des Paulus mit dessen Auferstehungszeugnis herstellt. Der Mazedonier als Repräsentant des Westens – auch er sagt ja in jener Vision Apg 16,9 „Hilf uns!“ und spricht somit nicht nur für sich selbst – stellt die Verflechtung von Okzident und Orient her und bezeugt auf diese Weise, daß auch der vom Evangelium noch nicht berührte Westen mit dem Kommen des Reiches Gottes verflochten ist.

Noch der um 160 n. Chr. schreibende antichristliche Polemiker Kelsos wird es für typisch christlichen Unsinn erklären, an eine Vereinigung der kulturell getrennten Welten von Orient und Okzident zu glauben (Origenes, *Κατα Κελσου* VIII 72), und Origenes wird ihm mit großer Gelassenheit widersprechen: Was die Philosophie für unmöglich hält, kann doch durch das transformierende Wirken des Geistes Wirklichkeit werden. Wie die Talmudgelehrten, die die Septuaginta als Unglück für das ganze Weltall verwarfen, so sieht Kelsos in der christlichen Mission den Untergang der antiken Kultur.

Es wird niemandem verborgen bleiben, daß mit alledem, was hier über die Kulturenverflechtung dargelegt wurde, ein Grundproblem nicht nur der Konstituierung Europas, sondern auch unseres Verständnisses von Geschichte thematisiert worden ist. Der große Hellenismushistoriker Joh. Gustav Droysen hat schon 1842 ausgesprochen, der Fehler des damals wie auch noch heute herrschenden Geschichtsbildes sei es, zu verkennen, daß der Hellenismus so etwas wie die Moderne des Heidentums mit allen Symptomen einer solchen gewesen sei: Polykulturalität, Säkularisierung und Historisierung. Darum gab es auch bereits in der Antike eine konservative Reaktion auf diese Moderne und ihre Symptome, wie wir gerade an Kelsos gesehen haben. Wie Spengler und sein Nachfolger Toynbee opponiert er gegen eine Verflechtung der Kulturen, in der sich aber die Einheit der Menschheitsgeschichte immer aufs Neue gegen alle Versuche des kulturellen Separatismus durchsetzt. Insofern muß auch die Konstituierung Europas als ein Teil dieser Durchsetzung verstanden werden.

2. Die Kulturkämpfe um eine Einheit der Ökumene

Ein starkes Mißverständnis freilich wäre die Annahme, die gerade von den Christen bejahte Verflechtung der Mittelmeerkulturen habe am Ende so etwas wie eine *pax Romana* im allgemeinsten Sinne des Wortes herbeiführen müssen, etwa so wie der Raum der EU ohne Binnengrenzen alle Kriege in diesem Raum unmöglich gemacht hat. Die aller Welt bekannten Germanenkriege der Kaiserzeit, die inneren Auseinandersetzungen zwischen den Herrschafts-

prätendenten, die auch der großartige Verfassungsentwurf der Tetrarchie Diokletians nicht zu beenden vermochte – all das bezeugt das Gegenteil.

Aber es ist eine Sonderbarkeit unseres Geschichtsbildes, daß alle klassisch gewordenen Darstellungen der christlichen Spätantike von Gibbon über Rankes *Weltgeschichte* bis zu Seeck und Rostovtzeff uns über die genannten Kämpfe auf das trefflichste informieren, aber die Kulturkämpfe des ersten Jahrtausends merkwürdigerweise der Kirchengeschichte überantworten, die als Spezialdisziplin von Theologen das durchschnittliche Geschichtsbewußtsein nur geringfügig zu beeinflussen vermochte. So kommt es, daß die für die Gegenwart einflußlosen Kämpfe zwischen Römern und Germanenstämmen detailgetreu im Schulunterricht vorkommen. Die dogmatischen Auseinandersetzungen aber, die zu den ökumenischen Konzilien geführt haben und damit der antiken Ökumene eine völlig veränderte Gestalt in der Patriarchatsverfassung gaben, sind theologisches Spezialwissen, obwohl Reste dieser Verfassung bis auf den heutigen Tag existieren, die Einführung eines christlichen Kalenders eine Folge dieser Kämpfe ist, genau so wie die bis heute wirksame Unterscheidung zwischen chalcedonensischer und nichtchalcedonensischer Orthodoxie oder die tiefe Kluft zwischen der mimetischen Kultur des lateinischen Westens und der ikonischen des europäischen Ostens.

Das berühmte Fehlen des vierten Bandes von Mommsens *Römischer Geschichte*, in dem die Jahrhunderte der Kaiserzeit zu behandeln gewesen wären, signalisiert offenkundig die Sensibilität des großen Historikers für die hier obwaltenden Probleme. Denn erst der jüdische Heidegger-Schüler Jonas hat im zweiten Band seines 1934 erschienenen Werkes *Gnosis und spätantiker Geist* darauf aufmerksam gemacht, daß das in den landläufigen Darstellungen weithin wenig gewürdigte und als bloße Verfallsepoche verachtete dritte nachchristliche Jahrhundert so etwas wie eine Wasserscheide der gesamten Religionsgeschichte darstellt. Indem Jonas Spenglers Konzept einer sogenannten „arabischen Kultur“, die von eben jenem spätantiken Jahrhundert bis um 1100 geherrscht habe, aufgriff und dessen Ursprünge mit den religiös-philosophischen Auseinandersetzungen des 3. Jahrhunderts in Verbindung brachte, die durch das Wirken des Christen Origenes, des Griechen Plotin und des orientalischen Religionsstifters Mani gekennzeichnet ist, konnte erstmals ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den Auswirkungen des Christentums auf die literarische und wissenschaftliche Kultur des Hellenismus und deren bis ins Mittelalter reichenden Reaktionen erkennbar werden.

Das bis an den römischen Kaiserhof beachtete Wirken des Origenes wurde erstmals als eine die griechische Kultur in deren Kern herausfordernder

Angriff verstanden, auf den in noch ganz anderer Schärfe als bei dem einen Kompromiß noch für möglich haltenden Polemiker Kelsos reagiert werden mußte. Es fehlt in unserem historischen Bewußtsein noch immer hinlängliche Klarheit darüber, daß in Plotin und seinem Schüler Porphyrios die griechische Philosophie, speziell die Tradition Platons, dem Christentum mit einem „Nein!“ entgegentrat, das an Schärfe dem jüdischen „Nein!“ gegen die Messianität Jesu in Nichts nachgab.

Wenn Origenes mit seinen Bibelauslegungen dartat, daß in der Fleischwerdung des Logos alle vorchristlichen Mysterien durch das Mysterium der Erfüllung des Alten Testaments im Neuen antiquiert seien, dann konnte Plotin mit seinen Schülern darauf nur mit tiefster Empörung reagieren und dies, wie von Paulus in seinem 1. Korintherbrief vorhergesagt, als eine Torheit, eine Torheit freilich frevelhaften Ausmaßes verurteilen. Enthielt die Lehre des Origenes doch unter anderem die Behauptung, daß das von der griechischen Kultur als barbarisch eingestufte Alte Testament den Dichtungen Homers nicht nur gleichzuachten, sondern ihnen sogar vorzuziehen sei, weil es sich bei Homer um Mythos, in den alttestamentlichen Überlieferungen aber um geschichtliche Realität und Wahrheit handele.

Was hier auf den höchsten Ebenen der antiken Kultur vor sich ging, kann man sich sehr anschaulich vergegenwärtigen, indem man die Wandlungen verfolgt, denen die seit Platon und Aristoteles zum festen Bestandteil der Wissenschaftssystematik gewordenen Theologie damals – im 3. nachchristlichen Jahrhundert – unterliegt. Platon hatte in seiner *Politeia* von den „Typen der Theologie“ gesprochen, und der römische Universalgelehrte M. Terentius Varro (116–27 v. Chr.) hatte diese Typen als *theologia civilis* (Lokalkult), *theologia mythica* (Dichtung) und *theologia naturalis* bzw. *philosophica* (wissenschaftliche Theologie) klassifiziert. Was aber Origenes im Licht des öffentlichen wissenschaftlichen Diskurses mit seiner Unterscheidung von Altem und Neuem Testament vertrat, wobei seine Exegese des Neuen Testaments dieses wiederum als Prophetie eines neuen Himmels und einer neuen Erde las, das war in keiner der drei Typen Varros unterzubringen. Denn es war eine *theologia prophetica* im Sinne der Johannesapokalypse, die sogar der Kirche seiner Zeit nicht geheuer war und im 6. Jahrhundert sogar zur Verurteilung seiner Lehren führte. Aber selbst diese Verketzerung vermochte nichts mehr an der Tatsache zu ändern, daß er mit seiner Altes und Neues Testament nicht als literarische Texte sondern als heilsgeschichtliche Epochen interpretierenden Exegese einen Wandel in die Theologie einführte, die das, was man seit Platon als *de divinitate ratio sive sermo* verstanden hatte in eine Sprache transformierte, die nicht mehr Objektsprache über Gott – eben jener *sermo de divinitate* im Sinne der vorchristlichen Philoso-

phie –, sondern Exegese der trinitarischen Realpräsenz Gottes, ein Reden nicht de divinitate, sondern coram Deo, wie es mehr als ein Jahrtausend später die Reformation ausdrücken sollte.

Nirgends deutlicher als im Schrifttum und Wirken des Plotin lassen sich die Folgen dieser neuen Theologie ablesen. Plotin hat seinem Kommilitonen Origenes in der Schule des Ammonius Sakkas – welcher sich selbst später aus philosophischen Gründen wieder vom Christentum abgewandt hatte (!) – Geheimnisverrat vorgeworfen, weil er auf den Bahnen des Lehrers die traditionelle theologia philosophica in eine neue Arkandisziplin jenseits der Differenz von Religion und Philosophie überführen und dabei an die esoterischen Überlieferungen des Ostens anknüpfen wollte, die zu suchen er sich dem Perserfeldzug Kaiser Gordians 244 n. Chr. angeschlossen hatte (vgl. Plotin, *Vita des Porphyrios*). Plotin dagegen gebührt eine universalhistorische Stellung. Denn er ist es, auf den das seit Karl dem Großen in der Geschichte Europas virulente Konzept der Renaissance zurückgeht. Sah er seine Aufgabe als Philosoph und spirituelle Autorität doch darin, die von den Christen profanierte Geheimüberlieferung der Menschheitskultur wiederherzustellen, indem er eine Umkehr (επιστροφή) vollzog und vorlebte, die das Chaos der Erscheinungswelt vor dem Verfließen ins Nichts (Plotin verwendet bereits die neuzeitliche Substantivierung „das Nichts“, griechisch το ουδεν) durch eine Rückwendung zu dem vor aller Vielheit, auch der geistigen, präexistierenden Einen.

Für die Religionsgeschichte am weitaus wichtigsten wurde die dritte der Schlüsselfiguren des 3. Jahrhunderts, der aus einer judenchristlichen Sekte, den Elkasaiten, stammende Mani. Er ist diejenige Persönlichkeit der Religionsgeschichte, die sich ganz bewußt als Stifter einer Weltreligion verstanden hat und diesem Ziel auch weit näher gekommen ist, als unserem westeuropäisch verengten Geschichtsbild bewußt zu sein pflegt. Der nach Mani genannte Manichäismus vereinte nicht nur die seiner Zeit bekannten Hoch- und Mehrheitsreligionen Christentum, Zoroastrismus und Buddhismus. Sondern die von ihm im Perserreich ausgelöste religiöse Krise führte, nachdem der Manichäismus nach 270 n. Chr. beinahe persische Reichsreligion geworden wäre, im Anschluß an seinen Märtyrertod zu einer Restauration des Zoroastrismus, die für die kommenden Jahrhunderte der Religionsgeschichte Mittel- und Ostasiens schicksalhaft werden sollte.

Ein Faktum sollte dabei angesichts der gegenwärtigen Islamdebatten die ihm gebührende Achtung finden. Der Manichäismus ist nicht nur wegen der von ihm veranlaßten religionsgeschichtlichen Umweltbedingungen für die Entstehung des Islam von größter Bedeutung. Er hat ihn auch durch seine Offenbarungslehre auf stärkste beeinflußt. Lehrte Mani doch, daß erst mit ihm

die Geschichte der Offenbarung abgeschlossen sei, weil er sich als Gesandter an die Religionen aller Weltgegenden gewandt und der Offenbarung die abschließende Buchgestalt gegeben habe und er somit der von Jesus laut Joh 14,26 verheißene Paraklet sei. Beide Lehren, die von der Buchgestalt der Offenbarung wie die von der Erfüllung der Parakletweissagung sollten Eckpfeiler der Verkündigung Mohammeds werden, der insofern in der Religionsgeschichte als der späte Erbe Manis betrachtet werden kann.

Während im Ostteil der hellenistischen Welt die genannten religiösen Umwälzungen geschahen oder sich vorbereiteten, wurden schon zwei Jahre nach den furchtbaren Christenverfolgungen Diokletians von Kaiser Konstantin Entwicklungen eingeleitet, die – das genaue Gegenteil der Restauration des Zoroastrismus im Perserreich – von den Zeitgenossen mit Recht als Revolution empfunden wurden. In den Mailänder Konstitutionen von 313 wurde ein Recht deklariert, das in die Vorgeschichte des Grundrechtes der Glaubensfreiheit gehört: Die Freiheit des Übertritts zum Christentum, eine absolute Novität in einer Kultur, die bis dahin nur lokale Kulte kannte, die man nur ausüben, aber nicht sich aneignen oder verwerfen konnte. Das letztere freilich taten die Christen mit ihrer Taufe. Konstantin legalisierte sie und brach damit zugleich mit allen Versuchen seiner Vorgänger seit Elagabal (220 n. Chr.), eine eigene Reichsreligion für das Imperium Romanum zu schaffen. Zugleich eröffnete er damit den alsbald beschrittenen Weg der Entsakralisierung des Kaisertums, indem er sein Amt als das des „Bischofs der äußeren (d. h. weltlichen) Dinge“ interpretierte, wie er selbst sagte.

Für die Kirche freilich entstand damit eine ganz neue Schwierigkeit: Sollte sie sich als die neue Zivilreligion des Imperiums betrachten, indem sie sich endgültig von den prophetischen Traditionen lossagte, wie sie der Theologie des Origenes innewohnten? Es war der alexandrinische Presbyter Arius, der diese Frage aufwarf, indem er der Kirche als die zu entscheidende Alternative vorhielt: Entweder ist Christus ein zwischen Schöpfer und Geschöpf vermittelndes Wesen eigener Art oder ein Bestandteil der himmlischen Welt, wie gnostizistische Lehrer gleich Valentin oder Mani behaupten. Die Reaktionen darauf innerhalb der Kirche waren Streit und Unsicherheit, zumal eine Mehrheit von Bischöfen zu einem Kompromiß tendierte, der auf der Basis des biblischen Wortlautes der Christustitulatur geschlossen werden sollte.

Die Kämpfe, die darüber entbrannten, waren heftig, ja sogar blutig und gewalttätig. Denn Konstantin hatte 325 durch die Einberufung eines alle Bischöfe einbeziehenden Konzils nach Nicaea dem Streit eine ganz neue Öffentlichkeitsdimension gegeben. Auch dogmatisch gewann er eine völlig neue Grundsätzlichkeit, als der Presbyter und spätere alexandrinische Bischof Athanasius ihn auf die Formel brachte: Entweder ist in Christus das

Wort Gottes real präsent – oder das ganze Evangelium wird hinfällig, weil wir überhaupt keine Kommunikation mit Gott haben.

Gegen diese schroffe Alternative erhob sich deswegen so viel Widerstand, weil sie implizierte, daß damit das Christusbekenntnis in keinen der vorhandenen religiösen Kontexte des Hellenismus, wie wir sie oben nach Varro erläutert haben, integriert werden konnte, zumal es sich auch von dem die Messianität Jesu bestreitenden Judentum scharf getrennt sah, wie Athanasius nicht müde wurde zu betonen.

Der ein Menschenalter dauernde Streit erschütterte die Mittelmeerwelt bis in das Alltagsleben der Straßen und Händler, wie die Kirchenväter uns berichten. Trotzdem wurde einer der Beschlüsse von Nicaea sofort wirksam, der über den gemeinsamen Ostertermin der gesamten Ökumene, nämlich am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, wie es noch heute üblich ist. Ein Beschluß von immenser Tragweite. Denn er ist der erste Anfang zu einem einheitlichen christlichen Kalender und damit zugleich die Anbahnung des Weges zur christlichen Zeitrechnung. Auch in negativer Hinsicht war die nicaenische Osterentscheidung fundamental. Beinhaltete sie doch die Trennung vom jüdischen Passah und damit die auch liturgische Abgrenzung von den jüdischen Kontexten des Neuen Testaments.

Selbst nachdem man sich 381 in Konstantinopel nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Patriarchaten auf die dogmatische Entscheidung von Nicaea geeinigt hatte, kam es zu immer neuen Konfrontationen zwischen den führenden Patriarchaten, ehe das 4. Ökumenische Konzil von Chalcedon 451 sowohl eine Konkordanz der römischen, alexandrinischen und antiochenischen Tradition zu formulieren, wie auch die Rangordnung der fünf Patriarchate Altrom, Neurom (= Konstantinopel), Alexandria, Antiochia und Jerusalem zu bestimmen vermochte – die bis zum gleich zu besprechenden karolingischen Schisma in Kraft stehende und von den folgenden Konzilien in Konstantinopel (553 und 680) und Nicaea (787) immer aufs Neue bekräftigte Verfassung nicht nur der Kirche, sondern auch des römischen Reiches.

Ihre über die Jahrhunderte reichende Wirksamkeit belegen noch die Bekenntnisschriften der Reformation, die ihrer Kritik am Papsttum und dessen Jurisdiktionsansprüchen durch ihre Berufung auf Dogma und Verfassung der Alten Kirche eine unangreifbare Basis zu geben vermochten. Und auch der tiefe Kulturgegensatz zwischen der hierarchisch-zentralistischen Verfassung und der horizontalistischen Pentarchieverfassung, der Europa bis auf den heutigen Tag spaltet, beruht auf einer Entscheidung des ersten Jahrtausends, derjenigen nämlich zugunsten einer nichtmimetischen, ikonischen Kultur, die das 2. Ökumenische Konzil von Nicaea 787 getroffen hat, eine

Entscheidung, die trotz der auch im Westen anerkannten Ökumenizität dieses Konzils dort nicht wirksam werden konnte. Wodurch dies geschah, werden wir jetzt ins Auge zu fassen haben.

3. Das Kulturschisma zwischen Frankenherrschaft und Römerreich

Jetzt aber muß erklärt werden, warum der eben geschilderte Teil Europa konstituierender Geschichte so weit in Vergessenheit geraten konnte, daß im Kontext der gegenwärtigen Diskussionen um einen möglichen EU-Beitritt der Türkei selbst die an der Debatte beteiligten Historiker die Türkei mit der größten Selbstverständlichkeit als ein nichteuropäisches Land betrachten, obwohl das oben als für Europa konstitutiv Geschilderte auf ihrem Territorium stattgefunden hat, vor allem die für das erste Jahrtausend verfassunggebenden sieben ökumenischen Konzilien.

Die Antwort wird nur finden, wer sich einige Besonderheiten vergegenwärtigt hat, für die in anderen Regionen der Welt beim besten Willen keine Analogien gefunden werden können. Die erste hängt an der Stadt Rom. Während des ganzen zweiten Jahrtausends gilt sie als *caput mundi*, wie es in frühmittelalterlicher Urkundensprache heißt. Aber wieso kann eine Stadt „Haupt der Welt“ sein, die weder die volkreichste noch die politisch mächtigste noch eine Hauptstadt im modernen Sinne des Wortes ist?

Zweitens: Ein ganzes Jahrtausend hindurch gibt es in Europa eine oberste politische Autorität, die, obwohl ihre Jurisdiktions- und Herrschermacht durchaus lokal begrenzt blieb, doch von 800 bis 1804 als eine solche anerkannt wurde. Wie erklärt sich man diesen merkwürdigen Widerspruch zwischen anerkannter Autorität und realer Macht?

Weltstellung Roms und kaiserliche Autorität sind beide Ausdruck dafür, daß die Patriarchatsverfassung des ersten Jahrtausends mit ihrer Polyzentrik am Anfang des 2. Jahrtausends einer Veränderung unterworfen wurde, die man sich tiefgehender nicht vorstellen kann. Es sind die Ereignisse um das Jahr 800, von denen meist nur die auffallend widersprüchlich beurkundete Krönung des Frankenherrschers Karl am 1. Weihnachtsfeiertag 800 in St. Peter/Rom einen festen Platz in unserem Geschichtsbewußtsein gefunden hat.

Aber zu diesem Ereigniskomplex gehört genau so das 2. Ökumenische Konzil von Nicaea 787 mit seiner Entscheidung des kirchlichen Bilderstreites wie die Gegensynode von Frankfurt 794 und die eine schwerwiegende Änderung am Glaubensbekenntnis vollziehende Synode von Aachen im Jahre 810. Sowohl die Synode von Frankfurt wie die von Aachen haben

einen in der europäischen Geschichte einmalig dastehenden Schritt getan. Sie vollzogen eine dogmatische Abgrenzung, ohne daß ein vorangegangener innerkirchlicher Streit sie dazu gezwungen hätte und sie bestritten einem ökumenischen Konzil dessen Legitimität, obwohl der Bischof von Rom, die höchste kirchliche Autorität des Westens, diese Nichtanerkennung nicht mittrug. Wie konnte es kommen, daß nicht die Autorität des Papstes, sondern die der Synoden Karls sich durchsetzt?

Es war die Folge davon, daß Karls Synoden nichts Geringeres vollzogen als was die Urkunden „*renovatio Romani imperii*“ nennen und was nicht nur eine Erneuerung, sondern eine Neugründung sein wollte und sich auch als solche durchsetzte. Die bis auf den heutigen Tag wirksame Folge dieser *renovatio* ist eine Neudefinition Europas dadurch, daß das oströmische Reich aus Europa ausgeschlossen und nach Asien verwiesen wurde, genau so wie die jetzigen Gegner des EU-Beitritts der Türkei diese in den islamischen Orient verweisen. Karl der Große dagegen wird in den einschlägigen Quellen als „Vater Europas“, „Leuchtturm Europas“ gefeiert, während den Bewohnern des oströmischen Reiches die *romanitas* abgesprochen wird, sie zu bloßen „Griechen“ degradiert werden. Nur der Staatsname „Rumänien“ erinnert heute noch daran, daß Türkei und der Balkan einmal Kerngebiet des Römerreiches waren.

Zwei für die Geschichte des 2. Jahrtausends konstitutive Folgen hat dieses Kulturschisma mit der Gleichsetzung von Westeuropa mit Europa überhaupt gehabt. Die erste war die Verwandlung der christlichen Kultur aus der ikonischen des Ostens, die das 7. Ökumenische Konzil bestätigt hatte, in die mimetische des lateinischen Westens. Eine Transformation, die weit über den Bereich des kirchlichen Dogmas hinausreicht und auch nicht lediglich die Rolle der Kunst in der Gesellschaft tiefgehend verändern mußte. Handelt es sich doch um Anerkennung oder Verneinung des Bilderverbotes aus dem Dekalog. Entgegen weitverbreiteter Meinungen handelt es sich in der vom 7. Ökumenischen Konzil dogmatisierten Ikonenmalerei gerade nicht um die Aufhebung, sondern um die christliche Transformation des Bilderverbotes. Stellt die Ikone doch nicht ein Abbild beliebiger Dinge oder Personen dar, sondern den Vorgang der Metamorphose von Geschöpfen durch den Heiligen Geist. Die mimetische Kunst des Westens dagegen hebt das Bilderverbot dadurch auf, daß sie Bilder als Textillustrationen versteht – bis hin zu Darstellungen, die Gott selbst auf die Ebene der sichtbaren Dingwelt herabsetzen, wie etwa die Darstellung der Trinität als Gnadenstuhl.

Noch wichtiger aber ist eine andere Kulturfolge dieses weltgeschichtlichen Abgrenzungsaktes. Es ist die Konstituierung eines neuen Aktes der Rechtsbegründung. Als Karl in den Vorbereitungen im Umkreis seiner Kaiserkrö-

nung an Weihnachten 800 mit seinen Beratern verhandelte, wie er seine neue Herrscherstellung zu interpretieren gedachte, griff er gerade nicht auf die Tradition des römischen Imperatorentums zurück, das in seinen Augen etwas Heidnisches war, sondern auf die Rechtskompetenz, in der Konstantin das Neue Rom im Osten gegründet hatte. Selbst noch in den Papsturkunden des 10. Jahrhunderts kann man diese Art Inanspruchnahme dessen finden, was man im heutigen Verfassungsrecht Kompetenzkompetenz nennen würde: Rechtsbegründung durch Herrschaftsautorisierung. Niemand hat deutlicher als Ranke (in seiner *Weltgeschichte*) die Kompliziertheit der karolingischen Neugründung gesehen. Stellte sie doch eine Rechtseinheit her aufgrund einer Doppelherrschaft. Die Stammesherrschaft Karls über das Herrschervolk der Franken bediente sich des nicht mehr ortsgebundenen Rechtes des römischen Klerus mit dem römischen Bischof an der Spitze, um Recht und Herrschaft im außerstädtischen Raum der Stammesherrschaft zu organisieren. Es war also gerade die Einheit von Stammesherrschaft und Klerusrecht, das Spannungen erzeugte, die die weitere Geschichte zu einer der sich immer neu entladenden revolutionären Erschütterungen werden ließ.

4. Der Revolutionenkatarakt des Kampfes um Rechtsbegründung

Anfang und Ende dieser Erschütterungen sind genau datierbar. Sie reichen von der Papstrevolution um 1075 bis zu den Revolutionen von 1917 und 1918, die die Zwischenkriegszeit eröffnen und damit die Geschichte der europäischen Totalitarismen vorbereiten.

Ebenso offenkundig ist, woher das Spannungspotential für diese Abfolge von Revolutionen stammt. Es ist das komplizierte Gefüge einer Doppelherrschaft aus Stammeskönigtum und Klerusrecht, die doch durch die karolingische Neugründung zu einer einzigen Autorität verschmolzen waren. Aber wie man weiß, zerfiel das Karlsreich bereits im 9. Jahrhundert. Dabei blieb das System der Doppelherrschaft durchaus erhalten, vor allem wegen des neuen Machtpotentials, das dem Papst über das Klerusrecht zugewachsen war.

Als Otto der Große den Versuch unternahm, durch die Gründung eines neuen Patriarchates in Magdeburg den europäischen Norden und den slawischen Osten in die altkirchliche Verfassung einzugliedern, scheiterte er am Widerstand der westlichen Bischöfe, die ihre Jurisdiktionsgebiete und -ansprüche beeinträchtigt sahen.

In noch größere Verlegenheit geriet das Kaisertum, als es seine Autorität genau so europaweit einzusetzen versuchte, wie dies der alle Herrschaftsbe-

reiche übergreifenden Autorität des Papstes und der Bischöfe möglich war. Wie man weiß, endeten diese Widersprüche in jenen zum Teil sogar militärisch ausgetragenen Kämpfen zwischen Päpsten und Kaisern um 1100, die man sich – besonders in Deutschland – angewöhnt hat, den Investiturstreit zu nennen, der aber viel angemessener als Papstrevolution gekennzeichnet ist. Der Grund liegt in jenem Programm Gregors VII. von 1075, das als *Dictatus Papae* in die Geschichte eingegangen ist. Revolutionär ist dieses Programm darin, daß es dem Papst eine unmittelbar von Gott stammende Rechtsetzungskompetenz zuschreibt und damit die die Jahrhunderte bis zur Reformation herrschende Lehre vom Primat der geistlichen über die weltliche Gewalt begründet. Der Papst soll fortan Träger beider Schwerter sein, des geistlichen und des weltlichen, wieweil letzteres er freilich dem Kaiser und allen weltlichen Herrschern zur Verteidigung des Glaubens und der Kirche verleiht. So wird der Akt der Kaiserkrönung von 800 jetzt uminterpretiert. Was an jenem Weihnachtstag eine Anerkennung der Machtposition Karls des Großen war, wird jetzt zu einem Akt der Machtverleihung und der Autorisation durch den Papst.

Aber man beachte zweierlei an dieser Revolution: Erstens kommt es zu ihr, weil die Einheit einer obersten Autorität trotz der Doppelherrschaft von Kaiser und Papst durchgesetzt werden soll und zweitens ist es letztlich und faktisch der Papst, dem trotz allen Festhaltens an den Lehren vom göttlichen und natürlichen Recht die oberste und nicht hinterfragbare Kompetenz der Rechtsbegründung zukommt.

Aber auch dieser so siegreichen Autorität der Obergewalt des geistlichen Rechtes blieb das Schicksal nicht erspart, das sie selbst dem Kaisertum angetan hatte. Ihre universalen Jurisdiktionsansprüche scheiterten nach außen an der nicht überwindbaren Autonomie der oströmischen Patriarchate, obwohl sie 1204 durch die Eroberung von Konstantinopel und die Errichtung des lateinischen Kaisertums als unterworfen galten, die Union von Lyon 1274 ihnen das lateinische Trinitätsdogma auferlegt und die Union von Florenz 1439 dies in Form eines diplomatisch ausgeklügelten Kompromisses bestätigt hatte.

Die oströmische Kirche versagte sich beidem gegen Papst und Patriarch und zog die Unterwerfung unter die Türken der Herrschaft des Papsttums vor. Nach innen aber führte die unumschränkte Herrschaft des westlichen Klerusrechtes zu solchen Wirren und Widersprüchen – die, wie man weiß, zwischen 1375 und 1415 sogar das Papsttum spalteten –, daß der Widerstand gegen diese Chaotik abermals die Form einer Revolution annahm. Die Reformation war es, die – wie es Luther in seiner Adelschrift von 1520 ausdrückte – der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche die

Rechtmäßigkeit bestritt und damit auch die Prärogativen der Konzilseinberufung wie der autoritativen Bibelauslegung.

Viel zu wenig beachtet wird, daß damit auch die Reformation einen neuen Weg der Letztbegründung des Rechtes eröffnete, obwohl Luthers Verbrennung der gegen ihn gerichteten Bannbulle wie des Codex Iuris Canonici im Dezember 1520 dies überdeutlich der Öffentlichkeit signalisiert hatte. Es war das durch den göttlichen Urteilsakt der Rechtfertigung des Sünders durch Christi Kreuz und Auferstehung getröstete und autorisierte Gewissen, das in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch eine ganz neue Unterscheidung und Zuordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt zu vollziehen vermochte. Die geistliche regierte ohne jede Zwangsgewalt – sine vi – allein durch das Wort des Evangeliums – sed verbo –. Die weltliche Gewalt, durch die Evangeliumsverkündigung so verwandelt, daß Luther sie in der oben zitierten Schrift „getauft“ nennen konnte, ist in ihrem Kern Rechtswahrung und Rechtswaltung und trägt darum das Schwert allein im Dienst und zur Durchsetzung beider Zwecke.

Daß diese Emanzipation der weltlichen Gewalt sehr schnell zu einer Rekapitulation des mittelalterlichen Überordnungsschemas mit umgekehrtem Vorzeichen, zur Überordnung der weltlichen Gewalt über die geistliche nach dem bekannten Rechtsspruchwort „Dux Cliviae est papa in territorio suo“ kommen konnte und tatsächlich auch kam, das lag nur allzu nahe.

Gegen diesen Papalismus der weltlichen Gewalt erhob sich die Puritanerrevolution ab 1640 und jener Kampf um den protestantischen Charakter der britischen Monarchie, in dem zum ersten Mal der Terminus „Revolution“ als politischer Programmbegriff auftritt, in der „Glorious Revolution“ von 1688. Was die letztere nur bestätigte, mußte die erstere erst durchsetzen: das parlamentarische Verfahren als Legitimierung der Rechtsbegründung durch Gesetzgebung.

Damit aber war das Parlament und seine Zusammensetzung in den Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzung gerückt. Wie soll ein legitimes Gesetzgebungsverfahren zustande kommen, wenn diejenigen, die der Gesetzgebung am dringendsten bedürfen, gar nicht im Parlament vertreten sind? Genau diese Frage war der Druck- und Ausgangspunkt der beiden Revolutionen des 18. Jahrhunderts, derjenigen der amerikanischen Kolonien von 1776, weil deren Steuern in einem Londoner Parlament ohne ihre Teilnahme beschlossen wurden, und derjenigen des französischen Volkes, weil die Parlamente Frankreichs Instrumente des Adels und des Klerus waren.

Zugunsten beider konnte nicht mehr im Namen von Gewalten und Institutionen vorgegangen werden, weil beides in den Händen der Aristokratie und des Klerus lag. Eine gegen beide opponierende Rechtsbegründung konnte

sich auch nicht das im 17. Jahrhundert in der Puritanerrevolution eroberte Verfahrensrecht zunutzemachen, aus den gleichen, eben geschilderten Gründen.

Also blieb nichts übrig, als – an antike Philosophie anknüpfend – vom Menschen selbst ausgehend eine Rechtsbegründung so vorzunehmen, wie dies denn auch in der berühmten Menschenrechtserklärung vom 26. 8. 1789 geschah. Es besteht noch immer Anlaß, für die rechtsgeschichtliche Revolution dieser Deklaration besondere Aufmerksamkeit einzufordern. Denn trotz aller Implikationen und Anknüpfungen an antike Philosophie unterscheidet sich dieser Text in einem Punkt von allen vorangegangenen naturrechtlichen Traditionen, weil er, wenn er vom Menschen spricht, das konkrete Individuum und dessen Freiheit meint. Dadurch rückt dieser Text sehr viel näher an die Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Revolution und deren Herkunft aus den independentistischen Traditionen der Reformation.

Das rechtsdogmatische Novum dieser Deklaration besteht dann aber darin, daß sie die berühmte und immer neu erörterte Frage nach einer Letztbegründung des Rechts als falsch gestellt aus der Diskussion verweist. Der Mensch, mit seiner Freiheit und seiner Würde, ist selbst diese Letztbegründung. Für ein göttliches oder kosmisches Naturrecht ist somit kein Platz mehr in der Rechtsdogmatik. Der berühmte Satz Böckenfördes, der Rechtsstaat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen könne, muß also auf den Menschen selbst bezogen werden. Ihn kann kein Rechtsstaat schaffen. Er muß ihn voraussetzen.

Aber was heißt das, „den“ Menschen vorauszusetzen? Heißt das nicht, eine Abstraktion vorauszusetzen? Für Frankreich als Zentrum der neuen Revolution hieß es, den Dritten Stand, das Bürgertum, zum Repräsentanten der ganzen Einheit der Nation einzusetzen und darum Adel und Klerus deren sozial und kulturell inhaltlos gewordene Privilegien abzusprechen. Aber eben dies war das Besondere an der Revolution von 1789, daß die Entmachtung von Adel und Klerus im Namen von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ geschah und damit den nationalen Rahmen des Geschehens von vornherein sprengen mußte, wie die anschließenden Revolutionskriege denn auch sofort offenbar machten.

Es gehört zu den Besonderheiten dieser Revolution, daß der territorial und dynastisch zersplitterte deutsche Protestantismus auf die im katholischen Frankreich ausgebrochenen Ereignisse nicht nur durch die Einbindung in die konterrevolutionäre Koalition der Dynastien reagierte, sondern den Losungen „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ eine Deutung gab, die 1789 auch zu einem Epochenereignis in der Geschichte der Philosophie und damit der Wissenschaft überhaupt werden ließ.

Liegt doch die Bedeutung des von Kant über Fichte wie Schelling bis zu Hegels Konstatierung des absoluten Bewußtseins beschrittenen Weges darin, daß sie auf das Ereignis der menschenrechtlichen Revolution nicht mit einer modernisierten Anthropologie im Sinne der aristotelischen Tugendethik, sondern in einer Erneuerung des reformatorischen Aufbruches *contra totam philosophiam* und *contra totam theologiam* auf eine Weise antworten, die Freiheit als Weltverantwortung jedes einzelnen Menschen, Gleichheit als universales Bewußtsein dieser Verantwortung und Brüderlichkeit als neue Wahrnehmung universalen Menschseins begriffen, so wie es Schiller und Beethoven mit ihrem „Freude, schöner Götterfunken“ gemeinsam besangen.

Goethes Bedenken gegenüber der idealistischen Euphorie, Hölderlins, Kleists und Jean Pauls Ahnungen künftigen Unheils dürfen nicht dazu führen, die europäische Bedeutung des idealistischen Humanismus zu verdunkeln. War er doch der letzte Versuch einer Integration von Wissenschaft als Gesamtteilhabe aller Schichten und Individuen der Gesellschaft am Akt der Wirklichkeiterschließung durch Erkenntnis. Bedeutete dies doch, das Schisma zwischen Geistes- und Naturwissenschaften genau so zu verhindern wie die Spaltung der Gesellschaft in Intellektuelle und Masse.

5. Weltkriege und Totalitarismen als Infragestellung von Humanität und Kultur

Der unsere Gegenwart beschäftigende ziel- und uferlose Diskurs über Moderne und Postmoderne offenbart deutlicher als alle anderen Krisensymptome, wie vollständig der idealistische Aufbruch um 1800 seine Ziele verfehlt hat. Darum erlebte Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im ganzen das, was Hölderlin seinen „Eremiten in Griechenland“, den gleichnamigen Helden seines *Hyperion* nach einer Schlacht im griechischen Befreiungskrieg an Diotima schreiben läßt: „Es ist aus, Diotima! Unsere Leute haben geplündert, ohne Unterschied, auch unsere Brüder sind erschlagen.“ Und wenn die Empfängerin dieses Briefes, Inbegriff von Freiheit und Lebensinhalt von Hölderlins Romanhelden, kurz darauf stirbt, so lesen wir das heute wie eine Prophezie dessen, was der Europa konstituierenden Kultur im 20. Jahrhundert widerfuhr.

Aber bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts melden sich die Stimmen zu Wort, die dem Menschenrechtsidealismus düstere Schicksale ankündigen. Karl Marx fragt, was aus Gleichheit werden soll, wenn der

größere Teil der Gesellschaft seine Freiheit an die Kapitalbesitzer verkaufen muß. Friedrich Nietzsche sieht mit Grauen die Verwandlung des Idealismus in den Nihilismus der Gleichgültigkeit des Lustgewinns durch Wertanarchie. Sigmund Freud schließlich erkennt in der physischen Verschiedenheit von Mann und Frau die Quelle eines nicht mehr heilbaren Unbehagens in einer Kultur, die mitten in der Illusion, von den „Werten“ des Bewußtseins geleitet zu sein, der Chaotik des Unterbewußtseins nahezu hilflos ausgeliefert ist.

Man braucht nur in Karl Kraus' *Fackel*-Artikeln vor und nach 1900 nachzulesen, um den Weg in die Weltkriegskatastrophe lückenlos dokumentiert zu finden: den bigotten Zynismus gegenüber der Inhumanität der kommerziellen und industriellen Massenausbeutung; die widerwärtige Heuchelei einer zur Vergnügungswerbung degenerierten Kulturindustrie; die Doppel- und Dreifachmoral einer die Frau zum Sexualobjekt degradierenden Korporalsgesellschaft.

Der eben zitierte Karl Kraus hat den im August 1914 beginnenden Weltkrieg als „Die letzten Tage der Menschheit“ betitelt. Wie er das meinte, mögen ein paar Sätze aus seinem Großdrama gleichen Namens erläutern. Er läßt einen „Optimisten“ genannten Mitspieler die Hoffnung ausdrücken, wie jeder vorangegangene Krieg werde auch dieser Krieg mit einem Friedensschluß enden. Er bekommt zur Antwort: „Dieser nicht. Er hat sich nicht an der Oberfläche des Lebens abgespielt, sondern im Leben selbst gewütet. Die Front ist ins Hinterland hineingewachsen. Sie wird dort bleiben. Und zu dem veränderten Leben, wenn es dann noch eines gibt, gesellt sich der alte Geisteszustand. Die Welt geht unter, und man wird es nicht wissen.“

Kennzeichen des alten Geisteszustandes ist das noch immer fehlende Bewußtsein dafür, daß der Weltkrieg die Weltrevolution war, die die Bolschewiki meinten erst herbeiführen zu müssen. Der Weltkrieg war die Weltrevolution schon deswegen, weil er im Unterschied zu den anderen, oben erwähnten Revolutionen gleich drei Imperien, das russische, das österreichisch-ungarische und das deutsche zerstörte, was sich dann nach dem Weltkrieg II für das britische, französische, portugiesische, belgische und niederländische wiederholen sollte.

Aber diese Weltrevolution beendete nicht nur die Zeit der Weltreiche. Sie veränderte auch den Aggregatzustand der Gesellschaft im Innersten. Die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Parteifronten brachen zusammen und mußten neuen das Feld überlassen, den Kommunisten und Nationalsozialisten.

Beide Parteien, die klassenkämpferische und die rassenkämpferische, waren nur möglich, weil die Gesellschaft bis tief in die großen Kirchen hinein

so dechristianisiert war, wie in keiner Epoche der europäischen Geschichte zuvor.

Die schwerwiegendste und noch immer neue Destruktionen auslösende Veränderung aber war dasjenige, was D. H. Lawrence in seinem so weithin mißverstandenen Buch *Lady Chatterleys Lover* thematisiert hat. Gewissermaßen als Gegenstück zu Hölderlins *Hyperion* schildert er die vom Weltkrieg als erstmals realisierter industrieller Massenvernichtung bewirkte vollständige Entfremdung von Mann und Frau, die ihre wechselseitige Liebe zu einer obszönen Extravaganz pervertiert.

Und um die Paradoxien auf die Spitze zu treiben, wird unter den Bedingungen der vom Weltkrieg bewirkten Globalität ein Buch zum Bestseller, das die bisher wirksamste Bestreitung einer einheitlichen Menschheitsgeschichte zum Inhalt hat: Spenglers *Untergang des Abendlandes*. Daß diese These auf einen „Selbstmord Europas“ hinauslaufen müsse, wie die Spenglerrezension des Rechtshistorikers Rosenstock schon 1919 behauptete, das wollten die Zeitgenossen damals so wenig wie heute wahrhaben.

Es war das „alte Bewußtsein“ von dem Karl Kraus gesprochen hatte, was sie nicht nur am Wahrnehmen von Einsichten wie denen Rosenstocks hinderte, sondern auch den Versuch, die Ergebnisse von 1917/18 zu revidieren, so aussichtsreich erscheinen ließ, daß der von Hitler angeführte und als angebliche Antithese zum ersten legitimierte, zweite Totalitarismus solange erfolgreich aussehen konnte, bis 1939 offenbar wurde, daß alles auf eine verheerende Rekapitulation und Potenzierung der Greuel des Weltkrieges I hinauslaufen würde.

6. Die EU als Antwort auf das UNO-Programm der globalen Befriedung und Demokratisierung

Es ist das noch immer regierende „alte Bewußtsein“, demgegenüber man genötigt ist, ein ums andere Mal zu wiederholen: UNO-Charta und Menschenrechtsdeklaration waren nicht Produkte eines weltpolitischen Utopismus. Mit ihrem Statuieren eines Gewaltmonopols der UNO und der Universalisierung der Menschenrechte waren sie die zwangsläufige und vernünftige Schlußfolgerung derer, die die Hitlerbarbarei im gemeinsamen bewaffneten Kampf niedergeworfen und beseitigt hatten.

Der weithin deklarative Charakter der UNO-Charta, besonders der Menschenrechtserklärung, hat keineswegs daran gehindert, auf ihrer Basis Demokratisierung und Entkolonialisierung der Völkergemeinschaft voranzutreiben.

Trotzdem gilt: Der Schritt von der deklarativen zur normativen Durchsetzung der neuen Politik steht noch immer in den Anfängen, ja er wird zur Zeit herausgefordert und gefährdet von einer US-Administration, die die Rückkehr zum vorglobalen Imperialismus auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Um so wichtiger ist darum das Vorhandensein der EU, die, als erster Schritt in eine Völkergemeinschaft, das Zeitalter der Kriege nicht nur programmatisch, sondern faktisch hinter sich gelassen und in der Europäischen Menschenrechtskonvention, der inzwischen die Grundrechtscharta der EU an die Seite getreten ist, ein erstes Beispiel für die normative und judiziable Geltung der Menschenrechte gesetzt hat.

Der Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen Osteuropas bis nach Moskau, das Verschwinden des Eisernen Vorhanges nach dem Fall der Berliner Mauer hat der EU überdies die Möglichkeit eröffnet, etwas zu überwinden, was nach unserer obigen Darlegung auch zu den Konstituenten Europas gehört: das Kulturschisma, das seit den Tagen Karls des Großen den griechischen und slawischen Teil Europas von der Kulturenverflechtung auszugrenzen versucht hat, die das Besondere und menscheitsgeschichtlich Relevante an den hier erinnerten Epochen und Ereignissen ist.

Weil es hier um eine kulturelle und auch spirituelle Aufgabe geht, kommt den Kirchen, die so viel zur Entstehung und Vertiefung dieses Schismas getan haben, eine besondere Verantwortung bei dessen Überwindung zu. Bloße Entschuldigungen und Absichtserklärungen reichen hier nicht mehr aus. Vielmehr sollte auf dem so erfolgreich beschrittenen Weg des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weitergegangen werden, nachdem alle Hindernisse, die ihn ins Stocken gebracht haben, beseitigt sind.

Eines der größten Hindernisse sehe ich in der reservierten, ja mißtrauischen Haltung der Kirchen gegenüber der EU. Wollen sie es oder können sie es nicht wahrhaben, daß mit ihr eine transnationale politische Einheit entstanden ist, jenseits der geschilderten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche und darum jenseits aller traditionellen Gestalten des Staatskirchenrechtes? Die frühe Ökumene hat in derlei Entwicklungen ein Zeichen dafür gesehen, daß die Einheit der Kirche etwas zu tun hat mit der Einheit der Menschheit und darum nicht nur ein innerkirchliches oder ein interkonfessionelles Problem ist. Hatte sie damit etwa nicht Recht?

Denn es bleibt dabei: Was Europa konstituiert, das ist eine Kulturenverflechtung, die weder Kulturkämpfe, Revolutionen, Weltkriege noch Totalitarismen aufzulösen vermochten.

Christoph
Kähler

Glaube, Liebe, Hoffnung

Predigt zur Eröffnung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa 2003“ am Sonntag Invokavit in St. Georgen, Eisenach, über Matthäus 4,1–11

Liebe Schwestern und Brüder zu Hause am Bildschirm und hier in der Georgenkirche!

Glaube, Liebe, Hoffnung – Hoffnung für Osteuropa – unter dieser Überschrift steht dieser Gottesdienst.

1.1 Aber was meint hier Glaube? In einer Zeit des Wissens, in der Menschen unglaublich viel schaffen und noch Unglaublicheres planen? In einer Gegend der Welt, in der lange die so genannte wissenschaftliche Weltanschauung in Geltung war, jetzt aber große Ernüchterung herrscht?

Kann und sollte der Glaube all das noch überbieten?

„Spring!“ sagt der Teufel, „spring vom obersten Stockwerk und beweise deinen Glauben! Jesus, du betest doch jeden Abend, dass dich die Engel über jeden Stolperstein hinweg tragen! Du bist doch ein frommer Mann, Jesus! Einer, der sich ganz auf Gott verlässt! Einer, der sich also auch richtig fallen lassen kann!“

Wie radikal muss ein Glaube sein, um sich gegen Tod und Teufel zu behaupten? Wie radikal muss ein Glaube sein, der die großen Schwierigkeiten in Osteuropa ins Gebet nimmt und bearbeitet? Reicht es, sich fallenzulassen in der Hoffnung, es wird schon nichts Schlimmeres passieren?

1.2 „So nicht“, antwortet Jesus, „ich bestimme nicht von mir aus, nicht willkürlich, wann ich Gottes Hilfe brauche. Er wird mir helfen, wenn ich in echter Not bin. Aber wie er dann hilft, kann ich ihm nicht vorschreiben. Mit Gott mache ich keine Experimente, das wäre teuflisch und müsste höllisch schiefgehen.“

1.3 Es hat sehr viele teuflische Experimente gegeben – im 20. Jahrhundert – in Europa, besonders in Osteuropa. Oft wurde Gott dabei direkt herausgefordert. Geopfert haben dabei die Verantwortlichen nicht nur alte christliche Überzeugungen, sondern Menschen, viele Millionen Menschen! Ein polnischer Jude hat uns dabei ins Stammbuch geschrieben: „Merkt euch! Der Teufel tritt immer mit seinem Menschenfuß!“ Er meinte unsere Zeit, in der Menschen versuchten, Gott zu spielen und doch nur Teufel wurden. Leiden müssen darunter ihre Mitmenschen. Es wäre schön, wenn diese Zeit zu Ende geht.

Glaube ist kein Übermut und keine Unvernunft, sondern das klare Bewußtsein: Uns rettet kein Führer und kein Generalsekretär, keine wissenschaftliche Weltanschauung und keine Menschen erschaffende Biologie: Wir erlösen uns nicht selbst. Alles das bleibt satanische Versuchung: „Spring, spring vom Dach herunter“, sagt der Versucher.

Jesus hält dagegen fest: Glaube ist Zuversicht auch und gerade in schweren Zeiten, wenn die Lösungen nicht auf der Hand liegen, wenn der große Sprung nicht angesagt ist.

Aber wir können gemeinsam die vielen kleinen Schritte wagen, die Millimeter für Millimeter vom Abgrund wegführen, also in die andere, die richtige Richtung. Wir können gemeinsam unserem Glauben Worte verleihen und denen Taten folgen lassen. Taten in Osteuropa, Projekte für Osteuropa. Glauben bedeutet unter diesen Umständen: Hoffnung für Osteuropa praktisch werden zu lassen, Stein auf Stein der Hoffnung ein Zuhause geben.

Glaube, Liebe Hoffnung

2.1 Was meint Liebe? In einer Zeit, in der viele nicht nur in Osteuropa ihre Ellbogen kräftig gebrauchen. In einer Zeit, in der der kriegerische Hass nicht mehr mühsam unterdrückt wird, sondern fürchterliche Folgen hat. Und das nicht nur im Nahen Osten. In einer Zeit, in der als besonders guter Rat gilt: Denk an dich, nur an dich, alles andere geht dich nichts an! Nimm dir soviel vom Leben, wie du irgend bekommen kannst! Nachher ist es zu spät. Schaff' dir Brot und laß' die Wüste blühen – für dich! Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral!

So rät der Teufel und so sprechen es ihm seine Generäle nach: „Jesus, wenn du mehr kannst als das Menschenmögliche, dann beweise deine Macht und verwandle Steine in Brot! Los, was zögerst du, du hast doch Hunger. Hunger zu besiegen, das ist doch der große Traum der Menschheit.“

2.2 „So nicht“, antwortet Jesus, „ich will mich nicht zuerst ums Fressen und dann satt um die Moral kümmern. Die kommt dann immer zu spät und immer zu kurz.“

Denn wovon lebt der Mensch – ganz buchstäblich?

Vom Wort, von der Anrede. Vor 800 Jahren hat Friedrich II. von Hohenstaufen ein bekanntes Experiment veranstaltet: Er hat Säuglinge gut ernähren lassen, aber niemand durfte mit ihnen sprechen, weil er wissen wollte, was die Ursprache ist. Das hat er nicht herausbekommen. Aber die armen Kinder sind alle gestorben, weil ihnen das Lebensmittel der Anrede fehlte, weil ihnen die Liebe fehlte, die in der Anrede zum Ausdruck kommt. Nicht miteinander zu reden, das ist eine der höchsten Formen von Verachtung und Hass. Sie führt zum Tode selbst dort, wo der Magen gefüllt wird. Sie führt zum Krieg, der noch die letzten Reserven auffrisst.

Jesus hält fest: Wir Menschen leben, ob wir es wissen oder nicht, davon, dass Gott uns ins Leben ruft, mit unserem Namen kennt und einmal wieder zu sich rufen wird.

2.3 Es hat sehr viel Hunger gegeben, auch in Osteuropa nach 1989. Aber es ist teuflisch zu meinen, es müsse nur ausreichend materielle Hilfe zur Verfügung gestellt werden, dann würde ganz Europa von selbst aufeinander zuwachsen. Wenn ich einen festen Eindruck gewonnen habe, dann den: Es geht sicher auch um konkrete Hilfe, aber die erste und wichtigste Hilfe, die einen neuen Anfang schafft, ist das Gespräch mit den osteuropäischen Partnern. Auch sie leben davon, dass sie als Menschen ernst genommen, eines Wortes, eines Blickes gewürdigt werden. Wir haben früher gelernt, „Drushba“, „Freundschaft“ zu rufen. Aber wir konnten die Freunde nicht so richtig besuchen und wirklich kennenlernen. Dann – nach 1989 – richteten sich die Reisewünsche eher nach Westen.

Liebe unter früheren Feinden und fernen Freunden beginnt mit den kleinen Entdeckungen in osteuropäischen Gegenden. Sie sind für uns und unsere Kinder heute erreichbarer, als vor 40 Jahren. Vielleicht lernen die, die so reisen, dabei auch lieber und leichter Russisch als unsere Generation, die das Fach gehaßt hat. Vielleicht fällt es ihnen dann auch leichter, die Worte Glaube, Liebe und Hoffnung zu buchstabieren und zu gebrauchen als uns, die wir bestenfalls die Prawda und ihre Leitartikel lesen konnten. Übrigens: „Prawda“ heißt Wahrheit und die Wahrheit ist, dass der Materialismus zu lernen hatte und hat, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt.

Wenn es uns gelingt, Europa eine Seele zu geben, dann werden wir auch unser Brot miteinander teilen.

Glaube, Liebe Hoffnung

3.1 Was bedeutet Hoffnung? In einer Zeit, in der die großen allgemeinen Hoffnungen auf die soziale Gerechtigkeit, auf die glückliche Gleichheit aller Menschen verloren gegangen sind? In der die privaten Hoffnungen und ihre Durchsetzung mit dem Ellenbogen – oft auch in krimineller Weise – die Rechte anderer verletzen? Was bedeutet Hoffnung in Ländern, in denen so unglaublich viel nachgeholt, gelernt, neu geschaffen werden muss, dass man vor dem Berg der Aufgaben schier verzweifelt. Und, in denen so viele auf der Strecke bleiben, weil sie die steilen Wege nicht mehr bewältigen: Alte und Frauen, Behinderte und Strafgefangene. Was heißt Hoffnung, wenn schreckliche atomare und chemische Gifte ganze Gegenden faktisch unbewohnbar gemacht haben.

„Komm“, so lockt der Versucher, „probier es doch mal mit der Weltherrschaft! Koste den Geschmack der Macht. Wenn du nur genügend Macht hast, dann kannst du alles erzwingen und alles erreichen. Knie nieder und bete den Herrn dieser Welt an, küß’ ihm die Stiefel, dann lässt er dich teilhaben an seiner Macht.“

3.2 „So nicht“, antwortet Jesus, „weg mit dir! Ein armer Teufel, bleibt ein armer Teufel. Er wird nie aus den Teufelskreisen heraus führen, nie.“

Neues schaffen, einen neuen Anfang stiften, so bin ich überzeugt, das kann nur einer. Der, der alles erschaffen hat und erhält. Der, der heilig ist und dafür sorgt, dass uns noch etwas heilig bleibt. Wenn nichts mehr heilig ist, dann gibt es auch keine Hoffnung mehr.

3.3 Es hat sehr viel teuflische Machtanbetung gegeben in Deutschland, dem Land, in dem die Nazis und der Marxismus ihren Anfang genommen haben. Auch an anderen Orten nutzen die Ober- und Unterteufel Ideologien und Gläubigkeit rücksichtslos.

Hoffnung für unsere östlichen (wie die westlichen und südlichen) Nachbarn und für uns selbst haben wir erst dann wieder, wenn etwas Heiliges anerkannt bleibt. Etwas, das nicht wieder nur für unmenschliche Machtergreifungen benutzt wird, sondern eine Ehrfurcht ermöglicht: die Ehrfurcht vor dem Leben, die Ehrfurcht vor dem, der uns das Leben geschenkt hat. Hoffnung kann dort wachsen, wo Glaube eine Grundlage darstellt und Liebe praktisch werden darf.

Glaube, Liebe und Hoffnung, wir brauchen sie wie die Luft zum Atmen.

Glaube, Liebe und Hoffnung brauchen alle, unsere Partner in Osteuropa und wir selbst. Amen

Peter
Pavlovic

Die europäische Integration und ihre Motivationen

Der Beitrag der Kirchen zu dem Prozess
der europäischen Integration

1. Einleitung

In der Charta Oecumenica heißt es: *„Auf unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, wollen wir mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen...“*

„Die Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen betrachten wir als Reichtum Europas. Angesichts zahlreicher Konflikte ist es Aufgabe der Kirchen, miteinander den Dienst der Versöhnung auch für Völker und Kulturen wahrzunehmen. Wir wissen, dass der Friede zwischen den Kirchen dafür eine ebenso wichtige Voraussetzung ist...“

„Zur Versöhnung gehört es, die soziale Gerechtigkeit in und unter allen Völkern zu fördern, vor allem die Kluft zwischen Arm und Reich sowie die Arbeitslosigkeit zu überwinden. Gemeinsam wollen wir dazu beitragen, dass Migranten und Migrantinnen, Flüchtlinge und Asylsuchende in Europa menschenwürdig aufgenommen werden“ (Charta Oecumenica III/8).

Die Kirchen in Europa haben im Prozess der europäischen Integration eine ganz spezifische Rolle. In diesem Prozess sollen sie nicht nur ihre aktive soziale Rolle in der Gesellschaft erfüllen, sondern zugleich auch den Inhalt dieses Prozesses prägen. Eine der grundlegenden Fragen in diesem Zusammenhang lautet: Wie können wir den Sinn und den Geist der europäischen Integration finden?

Im Jahr 1992 bemerkte Jacques Delors, damals Präsident der Europäischen Kommission: „Glauben Sie mir, wir werden mit Europa allein auf der

Grundlage rechtlicher Gutachten oder wirtschaftlichem Können keinen Erfolg haben. Wenn es uns in den nächsten zehn Jahren nicht gelingt, Europa eine Seele zu geben, ihm Geist und Bedeutung zu verleihen, dann sind wir gescheitert.“ Das wurde vor mehr als zehn Jahren gesagt. Wenn wir aber heute diesen Satz ehrlich ins Auge fassen, müssen wir anerkennen, dass es – obwohl mehr als eine Dekade zwischen uns und dem Zeitpunkt dieser Aussage liegt – nach wie vor nicht einfach ist, über den Geist der Integration zu sprechen. Vielmehr sind wir erst auf halbem Wege, die verschiedensten Herausforderungen zu meistern, die mit dem europäischen Integrationsprozess verbunden sind.

Im politischen und administrativen Sinne sind fast alle Hindernisse für eine erfolgreiche EU-Erweiterung bewältigt. Trotz aller Erfolge und der im Mai 2004 erweitert dastehenden Union, die dann die wirtschaftliche und politische Integration Europas weit vorangetrieben haben wird, wird doch nicht alles erreicht sein, was unter der Überschrift europäische Integration verstanden werden sollte. Die europäische Integration zu bewältigen, heißt nicht nur, auf der Ebene der Politik und der Wirtschaft voranzukommen. Die europäische Integration in ihrem tieferen Sinne hat noch eine andere Dimensionen, die schon seit vielen Jahren – so eben auch von Jacques Delors – benannt worden ist: Europa eine Seele zu geben, das heißt, es nicht nur auf der institutionellen sondern auch auf der menschlichen Ebene zu betrachten und die Union als Gemeinschaft von Werten zu leben. Dies sind tiefgehende Herausforderungen, die den europäischen Integrationsprozess besonders heute kennzeichnen. Die verschiedenen Aspekte des Integrationsprozesses in Europa sind deshalb viel tiefgehender zu bearbeiten. Das ist eine der Aufgaben nicht nur für politische, wirtschaftliche und akademische Eliten der Gesellschaft, sondern auch für die Kirchen: Nämlich Europa eine Seele zu geben.

2. Der Prozess der europäischen Integration

2.1 Wie verstehen wir die europäische Integration?

Die Entwicklung der europäischen Gesellschaft hat im Laufe der letzten fünfzig Jahre wesentliche Veränderungen durchgemacht. Nach Kriegen und Versöhnung in einigen Teilen des Kontinents, nach dem kalten Krieg und der Zweiteilung ist Europa heute in einem Stadium angelangt, in dem Fragen der Integration und der Zusammenarbeit viel stärker als zu irgendeiner

anderen Zeit in der europäischen Geschichte diskutiert werden. Der europäische Integrationsprozess im modernen Sinne hat nach dem letzten großen Krieg in Europa vor allem als Versöhnungsprojekt begonnen. Da sind die Ideen und Ideale der großen Denker und Akteure wie Monet, Schumann und Adenauer zu nennen. Das „Europa-Projekt“ war von Anfang an in erster Linie ein Werte-Projekt. Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit – das waren die Grundlagen. Die europäische Integration wird in diesem Kontext nicht lediglich als eine technische Bezeichnung für die Erweiterung bestimmter Teile der politischen Strukturen der Europäischen Union verstanden, sondern in einem viel tieferen Sinne als ein Begriff, der den Prozess der Überschreitung von Grenzen und Trennungen auf dem ganzen Kontinent bezeichnet. Das ist der Grund, warum der Prozess der europäischen Integration für uns viel mehr als lediglich die EU-Erweiterung in ihrem technischen Sinne meint. Europa ist wesentlich mehr als die Europäische Union. Deswegen sprechen wir, wenn wir den Prozess der europäischen Integration thematisieren, nicht nur über die EU oder die Union und ihre Kandidatenländer, sondern wir sprechen auch über alle anderen Teile Europas.

Neben dem geographischen Aspekt sollte man aber hier noch die zeitliche Dimension berücksichtigen. Die Erweiterung der EU ist ein zeitlich limitierter Prozess, der im Jahr 2004 zu einem Höhepunkt kommen wird. Dieser Prozess der europäischen Integration wird aber auch nach diesem Datum weitergehen, und vielleicht werden einige Aspekte der Integration erst dann richtig deutlich werden.

Eine besondere Aufgabe in dieser Debatte und auch in der praktischen Verwirklichung dieser so verstandenen europäischen Integration haben die Kirchen – entweder in der Form als individuelle Kirchen oder in derjenigen als kirchliche Organisationen. Dazu gehört auch die „Konferenz der Europäischen Kirchen“ (KEK). Von Anfang an hat die KEK eine ihrer Hauptaufgaben darin gesehen, Brücken zwischen Ost- und Westeuropa, aber auch zwischen Minderheits- und Mehrheitskirchen oder zwischen Christen verschiedener konfessioneller Traditionen zu bauen. Diese Intentionen stehen mitten im Zentrum des Inhalts des europäischen Integrationsprozesses. Die Kirchen haben sich nicht nur aus Herkommen sondern auch auf Grund ihrer eigenen Aufgaben zu diesem Prozess zu äußern.

Wenn wir über die europäische Integration sprechen, müssen wir beachten, dass die Europäische Union nicht mit Europa identisch ist. Aus ihrer langjährigen Erfahrung heraus hält die KEK bei ihren Verbindungen mit dem Europarat und der EU an dieser Sichtweise fest. Aber nicht nur das. Sie meint, dass die Angehörigkeit zu den politischen Institutionen und die geographische Verteilung nicht ausschließliche Kriterien sein können. Neben

politischer, wirtschaftlicher und geographischer Sicht muss es darum gehen, dass die Bildung eines gemeinsamen Europas weder auf die Expansion des westeuropäischen Lebensstils noch auf ein Aufdrängen westeuropäischer Standards auf andere Teile des Kontinents hinauslaufen darf. Der Plan, ein gemeinsames europäisches Haus zu bauen, hat nur Aussicht auf Erfolg, wenn dabei wechselseitiger Dialog und die Bereitschaft, voneinander zu lernen, wichtige Bausteine bilden.

In dem fortlaufenden Prozess der europäischen Integration stellt die Entwicklung einer europäischen Identität die Hauptherausforderung dar. Gibt es so etwas wie eine europäische Identität? Der Prozess der Beantwortung dieser Frage muss in jedem Falle durch ein Wechselspiel von Einheit und Verschiedenheit gestaltet werden. Der Reichtum Europas besteht gerade in der Vielfalt ethnischer, kultureller und religiöser Traditionen, die auf ihre je eigene Weise entfaltet werden müssen.

Mehrere Kirchen in Europa und auch die KEK haben sich schon öfter zum Thema der europäischen Integration geäußert. Wenn wir einfach zusammenfassen wollten, was alles von Seiten der Kirchen zu diesem Thema schon gesagt worden ist, könnten wir kurz sagen, dass die Kirchen den genannten Prozess unterstützen. Trotzdem geht es hier nicht nur ausschließlich um unkritische Unterstützung der EU-Erweiterung. Es geht viel mehr um kritische Begleitung dieses Prozesses. Die Kirchen haben viele kritische Positionen zu verschiedenen Aspekten des europäischen Integrationsprozesses, aber sie haben zu diesem Prozess auch viel beizusteuern. Eine der größten Aufgaben der Kirchen in dem Prozess ist es, die Frage zu stellen, wie und wo der Geist der Integration zu finden sein kann.

2.2 Die ethische und die spirituelle Seite der Erweiterung. Was verbindet uns in Europa?

Die europäischen Gemeinschaften haben sich in den letzten fünfzig Jahren grundlegend verändert. Ausgehend von einer einfachen Rahmenregelung für wirtschaftliche Kooperation, gegründet auf einem Konzept zur Versöhnung nach dem Krieg, ist Europa heute an einem Punkt angekommen, an dem Fragen nach seiner Substanz neu gestellt und mit erneuerter Intensität beantwortet werden müssen. Die bipolare Teilung des Kontinents gehört der Vergangenheit an, und so sucht die EU eine neue Rolle auf einem Kontinent, der im Begriff ist, die Kooperation zu intensivieren und sich im Ganzen zu vereinigen. Wofür steht also heute die EU? Ist sie eine Wertegemeinschaft? Oder handelt es sich nur um einen sich ausbreitenden gemeinsamen Markt?

Welche Kraft wird Menschen mit unterschiedlicher Volkszugehörigkeit, mit verschiedenem kulturellen, sozialen und religiösen Hintergrund in einer erweiterten EU zusammenhalten?

Die europäische Einigung ist nicht in erster Linie ein wirtschaftliches Unternehmen. Die Wirtschaft ist nur ein Aspekt des Projektes. Die Entwicklung wirtschaftlichen Fortschritts ist genauso ein Weg zu mehr Frieden und Gerechtigkeit, wie sie zugleich Ergebnis enger und friedlicher werdender Beziehungen zwischen den Völkern ist. Diese Perspektive ist sicherlich eine Möglichkeit, mit der man klar machen kann, dass es nicht darum gehen darf, eine „Festung Westeuropa“ aufzubauen, sondern für das Wohl des gesamten Kontinents zu arbeiten.

2.3 Erweiterung und europäische Integration müssen die Unterschiede zwischen West und Ost in Europa ernsthaft berücksichtigen.

Die Spannung zwischen „Einheit“ und „Verschiedenheit“ ist zu thematisieren.

Zumindest zwei wesentliche Züge sind auszumachen: auf der einen Seite die Ausweitung des Raumes von Freiheit, Demokratie und Wohlstand und auf der anderen Seite die Zunahme der kulturellen, ethnischen und spirituellen Vielfalt. Die Europäische Union muss ihren Weg in der Spannung zwischen diesen beiden Seiten des Integrationsprozesses finden. Sie sollte sich selbst „europäisieren“. Das bedeutet, dass die Europäische Union – mehr als sie es bisher getan hat – die Elemente in sich integrieren sollte, die genuin „europäisch“ sind und nicht nur charakteristisch für einen Teil des Kontinents. Wenn sie diese Ausweitung auf das wirklich „Europäische“ nicht leistet, wird es in Zukunft immer weniger Grund dafür geben, von „europäischer“ Union zu sprechen. Zugleich sollte diese Integration nicht auf Kosten der Vielfalt gehen. In diesem Sinne muss die Europäische Union ein wertorientiertes Konzept finden, das als Grundlage dafür dienen kann, eine echte europäische Gemeinschaft zu schaffen. Die Spannung zwischen dem Allgemeinen, Verständlichen und Generellen auf der einen und dem Besonderen, Regionalen und Nationalen auf der anderen Seite muss nicht notwendig kontraproduktiv sein. Die Erweiterung der EU darf nicht als Expansion der westlichen Grundsätze und Lebensnormen verstanden werden. Die grundlegende Frage, die in diesem Sinne gestellt werden sollte, muss lauten: Stellt der Prozess der Erweiterung ein einfaches Hineinnehmen derjenigen dar, die draußen stehen, oder ist er ein Dialog zwischen Partnern?

3. Wie kann man das Prinzip entfalten, dass die EU zu einer Union der Völker und der Bürger wird?

Die beiden Stichworte, die eine wichtige Rolle im Prozess der Entwicklung Europas zu einem Kontinent der Einheit in Verschiedenheit spielen, sind: Solidarität und Identität. Beide sollen nicht nur als Ideen, sondern auch als Arbeitskonzepte dienen. Ihr gegenseitiger Zusammenhang und das Gleichgewicht zwischen ihnen bieten einen Rahmen für die weitere Entwicklung der Ideen zum Thema Europa.

3.1 Solidarität

Solidarität als Handlungsmotiv, aber auch als praktische Tätigkeit hat in Europa zunehmende Bedeutung. Oberflächlich betrachtet könnte man den Eindruck gewinnen, dass dieses Thema nur als Resultat der früheren Perspektiven der EU-Erweiterung auf dem Tisch liegt und diskutiert wird. Es stimmt, dass in wenigen Jahren die Europäische Union mehrere Mitgliedsländer bekommen wird, in denen das Durchschnittseinkommen *per capita* viel niedriger liegt, als das Durchschnittseinkommen in den jetzigen EU-Ländern ist. Ein Zusammenleben in einer Union wird dann Solidarität im wahrsten Sinn des Wortes brauchen. Diese humanitäre oder materielle Dimension würde die nötige Solidarität aber nur einseitig aufnehmen. Solidarität kann vielmehr nicht unbedingt nur mit etwas Materiellem verbunden werden. Solidarität bedeutet nicht ausschließlich, Geld oder ein altes Kleid zu geben. Zur Solidarität gehört auch etwas Subtileres. Sie bedeutet, etwas über die anderen zu wissen, sie anzuerkennen und sie zu respektieren. Das zu erreichen, hat viel größere Bedeutung, als man vielleicht auf den ersten Blick meinen würde. Solidarität ist mehr, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Deshalb ist Solidarität zu praktizieren, Anteil an ihr zu haben, nicht so einfach und selbstverständlich.

Politiker und Wirtschaftsleute haben ihre eigenen Begriffe und Denkweisen, mit denen sie über Solidarität sprechen. Für sie heißt, über Solidarität zu sprechen, wirtschaftliche Entwicklung zu fördern, Arbeitsplätze zu schaffen, Investitionen in die Infrastrukturen zu bewilligen oder die Bildung der Einwohner, die in weniger entwickelten Regionen leben, zu unterstützen. Wahre Solidarität bedeutet aber neben den Leistungen, die man mit diesen Instrumenten erreichen kann, wesentlich mehr. Der wahre Inhalt des Wortes „Solidarität“ ist, darauf vorbereitet zu sein, mit unseren Nächsten zu teilen – nicht nur unser Geld, auch unser Wissen, unsere Erfahrung, unsere Fähigkeiten, unser Interesse und unser Engagement.

Solidarität kann man aber auch missverstehen und verfälschen. Ein einfacher Wechsel von materieller zu geistlicher Solidarität könnte nämlich auch für sehr billige Solidarität gehalten werden, die nur mündlichen Trost und leere Worte anbietet. Dann kann sie sogar ganz umgekehrt werden und Hass oder Eifersucht gegen diejenigen verursachen, die eine bessere Position, mehr Geld oder bloß mehr Glück haben. In diesem Sinne kann man den Unterschied zwischen „Geben“ und „Miteinander teilen“ verstehen. Solidarität ist nicht nur das Geben. Sie ist die Bereitschaft hinzuhören, sie ist unsere Fähigkeit, die andere Lebensgeschichte wahrzunehmen, andere Erfahrungen anzuerkennen und deren Wert zu erkennen. Das ist der Teil des europäischen Integrationsprozesses, der nicht unbedingt dokumentiert werden muss, der aber in den Gedanken und im Geist derjenigen Menschen in Europa existieren muss, die gegen alle Formen des Exklusivismus, Isolationsismus, Nationalismus und anderer Arten des „-ismus“ Initiativen ergreifen.

Solidarität in Europa in der gegenwärtigen Situation, aber auch in der Perspektive für die Zukunft, ist eine wichtige Herausforderung. Sie ist vielleicht die Herausforderung, die über den Erfolg oder das Versagen des zukünftigen Europa entscheiden wird. Entweder werden wir fähig, eine Gesellschaft der Solidarität im vollen und realen Sinn dieses Wortes zu schaffen, und dann in diesem Sinne trotz unserer Verschiedenheit zur europäischen Einheit beitragen, oder wir werden nur eine Reihe von regionalen und national geschlossenen „clusters“ ohne irgendwelche Referenz untereinander und ohne irgendwelches Interesse am Leben der näheren oder ferneren Nachbarn entwickeln. Wenn wir darin versagen, Solidarität zu praktizieren, wie auch in unserem Bemühen ihr einen Inhalt zu geben, werden wir auch dabei versagen, ein gemeinsames Europa zu schaffen.

3.2. Identität

Im Zusammenhang mit der Frage der Identität in Bezug zum europäischen Integrationsprozess müssten zwei Punkte angesprochen werden:

Zum einen besteht bei den Menschen in den Mitgliedsstaaten kein besonderes Gefühl für eine europäische Identität. Sie identifizieren sich primär mit ihrer Nation, Region oder mit der lokalen Gemeinschaft.

Gleichzeitig haben viele Menschen das Gefühl, dass sie ihre Identität verlieren. Das ist eine der negativen Konsequenzen der Globalisierung, die bei zahlreichen Menschen zu dem Gefühl führt, dass sie keine Kontrolle mehr über ihr Schicksal haben und nur mehr eine geringfügige Bedeutung als Zulieferer für Statistiken besitzen.

Die Frage nach der Identität ist inzwischen eine der grundlegendsten in Europa geworden. Wie kann man ein Identitätsgefühl entwickeln? Wo ist in der modernen europäischen Gesellschaft Identität zu entdecken? Jetzt geht es nicht nur darum, in der nötigen Tiefe und Breite die Frage nach der Rolle der Nationen in der Geschichte Europas zu behandeln. Viele sagen ohnehin, dass die Nationen veraltete Konzepte sind und einem komplexen Verständnis von Identität nicht genügen. Trotzdem aber kann man gerade in der neueren Geschichte eine starke Kraft des Nationalgefühls beobachten. Neue Staaten in Zentral-, Ost- und Südeuropa in den letzten zehn Jahren des 20. Jahrhunderts sind ein Beleg dafür. Die Kirchen waren in diesen Prozessen nicht nur unbeteiligte Beobachterinnen. Das Verhältnis zwischen einzelner Nation und Europa als Gemeinschaft spielt in der heutigen Union eine ganz zentrale Rolle. Es stellt vor allem den wichtigen Hintergrund zur Frage dar, wie man die Europäische Union als echte Union der Bürger und Nationen verwirklichen kann.

Die Frage nach der Identität und nach dem Verhältnis zwischen nationaler und europäischer Identität ist nicht nur eine Frage für die jetzigen und die zukünftigen Bürgerinnen und Bürger der EU. Sie ist auch eine wichtige Frage für die Bürgerinnen und Bürger derjenigen Staaten, die in die EU kommen werden. Die Zukunft der erweiterten Union wird davon abhängen, wie diese Spannung gemeistert wird. Wenn wir über Identität sprechen, dürfen wir unseren Blick nicht auf die nationalen Aspekte einengen, so wichtig diese auch sind. Wir dürfen nicht nur ernsthaft die Bürgerinnen und Bürger der jetzigen und der zukünftigen EU-Mitgliedsländer in die Betrachtung einbeziehen, sondern müssen auch die Migranten, die Asylsuchenden, die Mitglieder der verschiedenen Minderheitsgruppen oder die Mitglieder anderer Religionen in den Blick nehmen. Wie steht es mit deren Identität? Inzwischen ist immer klarer geworden, dass, wenn die Frage der Identität nicht in zufriedener Weise gelöst werden sollte, ein Ansatzpunkt für Abgrenzungen, für Animositäten und für Feindschaft geschaffen wird.

Die Kirchen haben sich bei verschiedenen Gelegenheiten zur Frage der Identität geäußert. Sie stellen klar, dass Identität nicht nur eine administrative Sache ist, eine Frage der Personaldokumente. Sie ist vielmehr mit dem Selbstverständnis der Menschen, mit ihrer persönlichen Würde verbunden. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu betonen, dass Identität ein komplexes Konzept ist und aus verschiedenen Schichten – wenn ich so sagen darf – entsteht. Identität hat nicht nur ein persönliches Element, sondern auch eine kollektive Dimension. Diese ist aber nicht unbedingt erreicht, wenn die Nation identifiziert ist. Sie ist auch mit anderen sozialen Gruppierungen verbunden. Dabei ist zwischen individuellen und kollektiven Aspekten der

Identität ein Gleichgewicht zu finden. Es dürfen nicht die einen gegenüber den anderen bevorzugt oder benachteiligt werden. Im Bemühen, die verschiedenen Aspekte der Identität zu entdecken, kann das biblische Konzept der mehrfachen Identität, das der Apostel Paulus im Römerbrief einführt (vgl. Röm 10,12ff oder auch Gal 3,28), hilfreich sein. Kirchen sollen dabei weiter gegen allen Formen der exklusiven Identität eintreten. In diesem Sinne kann der Beitrag der Kirchen zum Thema Einheit in Verschiedenheit vertieft werden.

4. Die Zukunft Europas – auch eine Herausforderung für die Kirchen: Die Aufgabe und die Rolle der Kirchen

Die Rolle der Christen im zukünftigen Europa, das vor einschneidenden Veränderungen im sozialen und politischen Bereich steht, stellt heute eine der grundlegenden Herausforderungen für uns dar. Sie eröffnet eine Gelegenheit, die Prinzipien der Beziehungen zwischen den Kirchen und den sich verändernden europäischen politischen Institutionen aufzubauen.

Die folgende Skizze ist in keinem Fall ein vollständiges Programm, um die Rolle der Kirchen in dem Prozess der europäischen Integration darzustellen. Jedoch soll sie einen Rahmen für diejenigen Elemente bieten, die in diesem Prozesses für die Kirchen wichtig sein werden.

Die Kirchen im sozio-politischen Sinne sind Organisationen, die von ihrer Mitgliedschaft bis zu ihren organisierten Strukturen von der Basis bis zur europäischen Ebene reichen.

Die Aufgabe der Kirchen soll es sein, sowohl auf der regionalen als auch auf der nationalen Ebene in diesem Prozess nicht indifferent zu bleiben. Sie sollten in diesem Prozess nicht nur bei ethischen Appellen stehen bleiben, sondern auch in Form der Unterstützung praktischer Veränderungen den Inhalt und den Geist der europäischen Integration vertiefen und voran bringen.

Die unterschiedliche Situation mit Blick auf die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft im Osten und im Westen Europas.

Die politischen und sozialen Prozesse in Europa sind mit verschiedenen Fragen und Unsicherheiten verbunden. In Zentraleuropa und in Osteuropa geht es sehr oft um Fragen, die Angst wecken – verbunden mit ethischen Herausforderungen und gesetzgeberischen Entwicklungen. Die Unterschiede zwischen Ost und West in Europa bestehen tatsächlich, und es handelt sich

nicht nur um Unterschiede im Lebensstandard oder im Niveau des gesamtgesellschaftlichen Einkommens. Die Frage ist, ob wir diese Unterschiede nur als schädlich wahrnehmen, oder auch als uns gegenseitig bereichernd. Deshalb müssen wir solche Unterschiede unbedingt kennen und respektieren.

Ökumene

Die Kirchen können nur dann im heutigen, stark säkularisierten Europa glaubwürdig werden, wenn sie – soweit möglich – ohne Feindschaften und Animositäten gemeinsam auftreten. Die Stimme des Christentums in Gesellschaft und politischen Institutionen kann nur dann verständlich werden, wenn sie gemeinsam laut wird.

Das Christentum und die anderen Religionen

Der christliche Glaube hat bei der Gestaltung des heutigen Europas eine entscheidende Rolle gespielt. Insbesondere das Wertesystem Europas wurde tiefgreifend vom christlichen Glauben beeinflusst. Es muss jedoch erkannt werden, dass das Christentum heute nicht die einzige Quelle für die Wertvorstellungen auf dem europäischen Kontinent ist. Man muss zur Kenntnis nehmen, dass die Zahl der Mitglieder anderer Religionen in Europa ansteigt. Auf der Grundlage von vorliegenden Daten wird vorausgesagt, dass die muslimische Bevölkerung mit ihrem aktiven religiösen Engagement in nächster Zukunft in einigen westeuropäischen Ländern zahlenmäßig mit den aktiven Christen in diesen Ländern vergleichbar sein wird. In diesem Zusammenhang muss man die Rolle des Dialoges zwischen Religionen – besonders zwischen dem Christentum und dem Islam – betonen. Nicht zu vergessen aber sind auch andere große Religionen wie das Judentum, oder auch der Buddhismus. Die Frage drängt sich auf: Was ist der Platz und was ist die Rolle der christlichen Kirchen in der pluralistischen europäischen Gesellschaft?

Vor diesem Hintergrund können Kirchen in Europa über Europa, über die europäische Integration und die damit verbundenen Prozesse sprechen. Die europäische Integration hat mehrere Dimensionen – die politische ist nur eine von vielen. Die soziale Dimension, die menschliche und die ethische Dimension des Prozesses sind diejenigen, die mit viel stärkerer Intensität gestaltet werden müssen, als es in der Vergangenheit üblich war. Wie Europa seine Schritte gegen Nationalismus, aber auch gegen soziale Abgrenzung und Animositäten gehen wird, ist sicher eine der größten Herausforderungen des Prozesses der europäischen Integration.

Igor
Kišš

David
Daniel

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius Universität in Bratislava

Geschichte der Fakultät

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius Universität in Bratislava knüpft an an die ehemaligen Schulen für die Ausbildung angehender evangelischer Pfarrer in der Slowakei. Eine solche war z. B. die Schule von Gregor Stančíč in Strážky, Zips, vom Ende des 16. bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. An dieser Schule studierte auch der spätere Superintendent Eliáš Láni. Nach ihrem Untergang ist im Jahr 1606 das Evangelische Lyzeum in Bratislava gegründet worden. Es war nach dem Muster der deutschen Gymnasien bzw. der städtischen Lateinschulen aufgebaut worden. Ihm wurden schrittweise philosophische und theologische Kurse hinzugefügt, um die Studenten für den Pfarrdienst in der Evangelischen Kirche im ungarischen Königreich vorbereiten zu können. Ähnliche Schulen sind auch in Kežmarok, Prešov und Banská Bystrica gegründet worden. Dabei rechnete man damit, dass die höhere theologische Bildung dann an den Universitäten in Deutschland gewonnen werden könne.

Im Jahr 1608 versuchte das Konsistorium im Gebiet von Ober-Trenčín, eine evangelische theologische Akademie zu gründen, die die Theologen direkt auf die Ordination vorbereiten sollte. Infolge der Gegenreformation ist dieser Plan nicht realisiert worden. Es ist nur bei den Lyzeen und dem Kollegium in Prešov geblieben. Im Jahr 1856 ist an den zweijährigen philosophischen und theologischen Studienplan ein drittes Jahr angefügt worden. Diese Schulen hatten bedeutende Professoren und hervorragende Bibliotheken. Sie sind im 19. Jahrhundert zu Zentren der slowakischen nationalen Wiedergeburt geworden. Studenten, die Pfarrer oder Lehrer werden wollten,

setzten ihr Studium an den Hochschulen in Deutschland fort, hauptsächlich in Wittenberg, Tübingen, Jena, Leipzig, Rostock oder Halle.

Im Jahr 1882 ist es dann endlich gelungen, die Evangelisch-Theologische Akademie in Bratislava zu gründen. Im Jahr 1919 wurde sie zur Theologischen Hochschule umgebildet. Zugleich ist am Evangelischen Kollegium in Prešov der theologische Kurs beendet worden.

Nach der Gründung der Tschechoslowakischen Republik wurde die Hochschule zur Evangelisch-Theologischen Akademie A.B. umbenannt. Die feierliche Eröffnung des ersten Studienjahres an dieser Akademie fand am 20. Oktober 1919 statt. Dieser Tag ist eigentlich der Tag der Gründung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bratislava. Im Jahr 1921 ist die Akademie in „Theologische Hochschule der Evangelischen A.B. Kirche in der Tschechoslowakischen Republik“ umbenannt worden. Sie war im Gebäude des „Alten Lyzeums“, Konventná Straße 13, untergebracht, wo sie bis zu der vom kommunistischen Staat erzwungenen Übersiedlung nach Modra im Jahr 1954 arbeiten konnte.

Im Jahr 1934 wurde die Theologische Hochschule der Evangelischen A.B. Kirche in Bratislava in „Evangelisch-Theologische Fakultät in der Tschechoslowakei“ umbenannt und zu einer staatlichen Institution umgeformt, aber ohne dass sie in die Comenius Universität eingegliedert worden wäre. Sie hatte folgende Lehrstühle: Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie. Die staatliche Unterstützung war aber begrenzt und bescheiden. Vielmehr wurde es notwendig, finanzielle Unterstützung seitens der Kirchengemeinden zu erbitten. Infolge des Untergangs der Tschechoslowakischen Republik und der Entstehung des sogenannten Slowakischen Staates ist es im Jahr 1939 zu einer weiteren Umbenennung der Fakultät gekommen, diesmal zur „Slowakischen Evangelisch-Theologischen Fakultät“. Bis zum Jahr 1945 unterstand diese Fakultät dem Kulturministerium der Slowakischen Republik. Unter diesem Namen bestand sie auch nach der Beendigung des Zweiten Weltkrieges weiter.

Kommunistische Repressalien

In der Zeit der kommunistischen Regierung in der Tschechoslowakei in den Jahren 1948 bis 1989 ist die Tätigkeit der Fakultät durch verschiedene restriktive Administrationsmaßnahmen eingeschränkt worden. Seit 1950 konnte der Lehrstuhl für Philosophie nur als Lehrstuhl der Religionsphilosophie

und später der Religionstheorie weiter existieren. Heutzutage ist der Name dieses Lehrstuhls „Lehrstuhl der Philosophie und Religionswissenschaft“. Auf Drängen der kommunistischen Behörden wurde ein Lehrstuhl der sozialen Wissenschaften, von Marxisten geleitet (!), gegründet. Hier wurde nicht der marxistische Atheismus, sondern nur die marxistische ökonomische Theorie gelehrt. Er ist im Jahr 1989 abgeschafft worden.

In den Jahren der kommunistischen Regierung wurden einige Professoren aus politischen Gründen entlassen oder „kaltgestellt“, und zwar: S. Š. Osuský, J. Ďurovič, J. Beblavý und auf eine gewisse Zeit auch J. Janko.

Im Jahr 1952 wurden zwei Studenten aus dem Studium ausgeschlossen und dann sogar verhaftet (Veselý, Oravec), einige Studenten wurden vorzeitig zum Militärdienst einberufen und so aus der Fakultät beseitigt (Kišš, Hudák). Auch später ist es aus politischen Gründen zum Ausschluss von Studenten gekommen. Milan Oravec wurde als Häftling in den Uranbergwerken von Jáchymov als Arbeiter eingesetzt, weshalb er infolge der Bestrahlung Krebs bekommen hat und nur wenige Jahre nach der Entlassung gestorben ist.

In den Jahren 1950 bis 1990 (bzw. 1992) war es an der Fakultät nicht möglich, die Habilitationen der Dozenten und Inaugurationen der Professoren zu realisieren. Die Pädagogen wurden zu diesen akademischen Würden nur ernannt.

Im Januar 1954 ist die Fakultät zusammen mit dem Studentenheim nach Modra verlegt worden, wo sie bis Januar 1963 geblieben ist. In dieser Zeit ist die reichhaltige Fakultätsbibliothek in der leeren ehemaligen deutschen Kirche in Modra untergebracht gewesen, so dass sie zum großen Teil vernichtet bzw. gestohlen worden ist.

Nach der Rückkehr nach Bratislava hat die Fakultät ihr ursprüngliches Gebäude nicht mehr zurückbekommen. Unter dem Druck der Staatsorgane ist dieses Gebäude verkauft worden. Infolgedessen und auch wegen der erzwungenen Reduktion der Studentenzahl (infolge des lange Zeit geltenden numerus clausus) ist die Fakultät in einem Nebengebäude – im Gemeindehaus, Konventná Straße 11 – untergebracht gewesen, wo sie in ausgesprochen beengten Verhältnissen wirken musste. Das Studentenheim befand sich in genauso wenig geeigneten Räumlichkeiten in der Panenská Straße 28, die früher als Pfarrerwohnungen benutzt worden waren. Ein Teil der Studenten wohnte in einem kirchlichen Studentenheim in der Legionárska Straße.

In den Jahren 1971 bis 1991 – also 20 Jahre lang – war auch die Zahl derjenigen, die promovieren konnten, sehr niedrig, so dass der wissenschaftliche Nachwuchs eigentlich nicht gesichert war.

Nach dem Jahr 1989

Infolge der „Samtenen Revolution“ hat die Fakultät schnell Veränderungen zum Besseren erlebt. Im Jahr 1990 wurde die theologische Fakultät in die Comenius Universität eingegliedert – die älteste Universität in der Slowakei – und vorübergehend in dem durch Restitution zurückgegebenen kirchlichen Gebäude des ehemaligen Štefánik-Studentenheimes, Svoradova Straße 1, untergebracht.

Wiederum ist es zur Umbenennung der Fakultät gekommen: Sie heißt jetzt „Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius Universität“. Sie ist auf diese Weise zu einem Teil des Netzes der staatlichen Schulen geworden, und die Qualität ihres Ausbildungsprozesses wird dem Evaluations- und Akkreditierungsprozess seitens der entsprechenden Regierungskommission unterzogen. Im Ergebnis dieser Evaluation und Anerkennung erhält die Fakultät auch die staatliche Unterstützung für das Grundstudium. Aber diese Unterstützung ist trotz der Inflation im Staat nicht erhöht worden – ähnlich ist das auch an anderen Fakultäten der Universität. Das führt zu Problemen infolge eines raschen Anwachsens der Studentenzahl. In den letzten Jahren hatte die Fakultät schon über 200 Studierende.

Studierende

Zur Zeit studieren an der Fakultät ungefähr 160 Studentinnen und Studenten, wobei die Frauen fast die Hälfte ausmachen. Ein kleiner Teil der Studierenden will Religionslehrerin oder -lehrer werden. Sie studieren Religion meist kombiniert mit der deutschen und slowakischen Sprache in Zusammenarbeit mit der Pädagogischen Fakultät in Bratislava. Für das Studienjahr 2003/04 haben sich für den ersten Jahrgang zwei Drittel Männer und ein Drittel Frauen zum Studium angemeldet. In dieser Zeit hat die Fakultät eine genügende Anzahl von Studierenden, die sich auf den Dienst in den lutherischen Kirchen in der Slowakei und in vielen slawischen Ländern vorbereiten. Unsere Fakultät ist alma mater der lutherischen Kirchen in den slawischen Ländern. Außer den slowakischen Studierenden studieren hier heutzutage auch solche aus Slowenien, Kroatien, Serbien, sowie Slowakinnen und Slowaken aus Rumänien, evangelische Studierende aus dem tschechischen Schlesien, aber auch einige aus Russland. Außerdem studieren bei uns auch einige Personen aus der Reformierten Kirche und ausnahmsweise auch aus verschiedenen anderen Denominationen.

Das neue Fakultätsgebäude

Vor allem aber stand noch aus, den von Prof. Dr. Ján Jamnický im Jahr 1934 formulierten Traum zu realisieren: einen für die Fakultät eigenen Gebäudekomplex zu erbauen. Mit der finanziellen Hilfe des Lutherischen Weltbundes in Genf, der amerikanischen lutherischen Kirchen – besonders der ELCA und der Slovak Zion Synod –, ausländischer Kirchen aus Deutschland und Skandinavien sowie des Martin-Luther-Bundes, des Gustav-Adolf-Werkes und einheimischer Förderer ist im Jahr 1996 mit dem Bau der neuen Fakultät in Bratislava-Machnác, Bartókova Straße 8, begonnen worden. Unter den individuellen Spendern möchten wir besonders Paul und Katherine Predny, USA, nennen, aus deren Spende die Einrichtung der Aula, der Küche und des Speisesaals angeschafft worden ist. Zum Baukomplex gehört die Fakultät selbst und ein Studierendenheim. Die feierliche Einweihung des gesamten, großen Baukomplexes von hohem ästhetischem Niveau hat bei Beteiligung vieler ausländischer Gäste am 3. Oktober 1999 stattgefunden. Schon am nächsten Tag konnte der Unterricht in den neuen Räumlichkeiten beginnen.

Der Hauptverdienst an der Verwirklichung des Baus der Fakultät kommt Generalbischof Prof. Dr. Július Filo, früherer Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, und dem Generalinspektor der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei, Ing. Ján Holčík, CSc, zu. Für die Einrichtung der Fakultät und des Studentenheimes – neue Möbel wurden angeschafft – sorgten der Dekan der Fakultät, Prof. Dr. Igor Kišš, und die Sekretärin der Fakultät, Ing. Annemarie Čabelková, CSc.

Die Fakultät baut ihre Bibliothek schrittweise auf. In der Zeit des erzwungenen Atheismus konnte nämlich die Fakultätsbibliothek nur sehr wenige Bücher aus dem Ausland bekommen. Nach der politischen Wende ist es zu einem größeren Zufluss an ausländischer Literatur gekommen – als Spenden von ausländischen Kirchen und von Einzelpersonen. Mit großer finanzieller Unterstützung der Lutherischen Kirche – Missouri Synode in den USA ist die Bibliothek in der neuen Fakultät modern eingerichtet worden. Im Jahr 2000 hat die Österreichische evangelische Kirche die Bibliothek des Instituts für die Kirchengeschichte des Donau- und Karpatengebiets aus Wien nach Bratislava verlegt (sie befindet sich in unserer Bibliothek). Zur Zeit läuft die Katalogisierung und Computerisierung der ganzen Bibliothek.

Den Studierenden der Fakultät steht ein Fitnesszentrum zur Verfügung, dessen Einrichtung vom Generalinspektor der Evangelischen A.B. Kirche in der Slowakei gespendet worden ist.

An der Fakultät funktioniert eine sehr gute Küche für Studenten, dank der finanziellen Unterstützung des Generalbischofsamtes in Bratislava – und das in einer Zeit, in der einige Mensen an anderen Fakultäten wegen Geldmangels ihre Tätigkeit einstellen müssen.

Professoren

Bedeutende Professoren an unserer Fakultät waren:

Dr. Ján Kvačala, Kirchenhistoriker, international bekannt geworden als Erneuerer der Comenius-Forschung.

Dr. Ján Bakoš arbeitete im Fach der Semitistik; er ist Übersetzer des Philosophen Avicena aus dem Arabischen ins Französische.

Dr. Ján Jamnický wirkte im Fach der Praktischen Theologie.

Dr. Ján Ďurovič war Fachmann für Hymnologie.

Dr. Samuel Štefan Osuský leistete Bedeutendes in der Philosophie.

Dr. Ján Michalko war ein großer Lehrer der Homiletik.

Dr. Július Janko lehrte auf dem Gebiet des Alten Testaments.

Dr. Karol Gábriš vertrat das Gebiet des Neuen Testaments. Er war bisher der am längsten an der Fakultät wirkende Lehrer (54 Jahre lang).

Ein bedeutender Orientalist und Universitätsprofessor in Teheran, Oxford und West-Berlin, *Dr. Rudolf Macúch*, hat die Fakultät absolviert; er ist Autor eines Wörterbuchs und einer Grammatik der mandäischen und samaritanischen Sprache.

An der Fakultät lehren im Augenblick ca. 25 Pädagogen, und zwar im Bereich von sechs Lehrstühlen. Die Professoren der Fakultät widmen der Theologie Luthers und den Symbolischen Büchern der Evangelischen Kirche besondere Aufmerksamkeit. Auch das Studium der hebräischen und griechischen Sprache findet auf hohem Niveau statt. Zur Zeit wirken an der Fakultät folgende slowakische Pädagogen:

Professor Igor Kišš ist als Lutherforscher besonders durch seine Studien über die Zweireiche-Lehre Luthers bekannt.

Professor Juraj Bándy und *Dozent Ján Grešo* arbeiten an einer neuen ökumenischen Übersetzung der Bibel ins Slowakische.

Professor Július Filo ist Praktischer Theologe.

Gastdozent David Daniel, ein amerikanischer Slowake, widmet sich der Erforschung der Reformationsgeschichte in der Slowakei.

Dozent Andrej Hajduk erforscht ebenfalls die Geschichte der Reformation in der Slowakei, insbesondere den Einfluss von Philipp Melanchthon auf die Reformation in der Slowakei.

Am Lehrstuhl der Philosophie und Religionswissenschaft wirken *Dozent Peter Gažík* und *Professor Dušan Ondrejovič*.

Von den wissenschaftlichen Assistenten sind international hauptsächlich *Miloš Klátik*, PhD., und *Ondrej Prostředník* bekannt – beide sind Mitglieder verschiedener internationaler kirchlicher Komitees.

Infolge des Mangels an Gemeindepfarrern in der Zeit des Kommunismus wirkten die meisten Pädagogen der Fakultät auch als Pfarrer in den umgebenden Kirchengemeinden. Inzwischen sind in die Fakultät neue Pädagogen nachgerückt, die sich schon dem Habilitations- und Inaugurationsprozess an der Comenius Universität unterzogen haben. Die Zahl der Pädagogen ist auch deshalb kritisch, weil sich mehrere von ihnen eigentlich schon im Ruhestandsalter befinden. Es ist zwar ein langfristiges Programm der Qualifikation der angehenden Pädagogen im Gang (Doktorandenstudium), seine Ergebnisse sind aber – in Form der Habilitationen neuer Dozenten – erst um das Jahr 2007 zu erwarten.

An der Fakultät begannen auch Pädagogen aus den USA und Deutschland zu wirken, so dass einige Seminare an der Fakultät in Fremdsprachen gehalten werden, und zwar für die Studierenden, die die betreffende Sprache beherrschen. Die Professoren aus Deutschland und aus den USA, die in deutscher oder englischen Sprache lehren, kommen zu uns für ein Jahr oder ein Semester. Regelmäßig in jedem Jahr kommt z. B. Professor Günter Gassmann aus Genf für sechs Wochen zu uns, der ein deutsch- und ein englischsprachiges Seminar leitet.

Einige Professoren aus den USA kommen an unsere Fakultät für die Zeit von sechs Jahren; sie werden von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika bezahlt. Da ihr Wirken an unserer Fakultät langfristig ist, beherrschen sie nach einiger Zeit die slowakische Sprache und halten ihre Vorträge im Slowakischen. Ein solcher war Paul Hinlicky aus den USA (jetzt wirkt er am Roanoke College, Virginia, USA), ein anderer ist Dozent Jonathan Sorum – beide waren am Lehrstuhl der Systematischen Theologie tätig gewesen.

Dekane der Fakultät

- Dr. Ján Jamnický* (1934–1935 und 1942–1943)
Dr. Ján Bakoš (1936–1939 und 1944–1945)
Dr. Ján Beblavý (1939–1942 und 1945–1948)
Dr. Ján Oberuč (1948–1950)
Dr. Štefan Kátlovský (1951–1952)
Dr. Ján Michalko (1952–1958 und 1960–1968)
Dr. Jozef Berger (1958–1960)
Dr. Ján Petrík (1969–1972)
Dr. Karol Gábriš (1972–1976; 1980–1984; 1987–1989 und 1994–1997)
Dr. Karol Nandrásky (1976–1980 und 1984–1987)
Dr. Dušan Ondrejovič (1989–1994)
Dr. Július Filo (1994; zum Generalbischof gewählt)
Dr. Igor Kišš (1997–2003)

Pädagogische Tätigkeit

Die wissenschaftliche und pädagogische Arbeit an der Fakultät erreicht ein hohes Niveau. Seit 1997 ist unsere Fakultät als eine der besten Fakultäten der Universität anerkannt, nämlich in dem Bereich der „A-Fakultäten“. Im Jahr 2000 wurde die Fakultät infolge der umfangreichen Publikations- und Vortragstätigkeit der Professoren im In- und Ausland als eine wissenschaftlich exzellente Fakultät der Comenius Universität bewertet.

Seit dem akademischen Jahr 2000/2001 begann die Fakultät stufenweise das „Credit-System“ einzuführen, welches eine bessere Mobilität der Studierenden ermöglicht und ihr Studium an ausländischen Fakultäten erleichtert sowie die Anerkennung der an den betreffenden Fakultäten abgelegten Prüfungen möglich macht. Um die Fakultät zu absolvieren, muss der Student 300 Credits erreichen.

Mehrere Studierende, die fremde Sprachen beherrschen, bekommen Stipendien für Studienaufenthalte an ausländischen Fakultäten. Jedes Jahr studieren unsere Studenten in Deutschland (Tübingen, Erlangen, Leipzig), in den USA, in Österreich, Prag oder Budapest. Einige studierten als Stipendiaten in Helsinki und Oslo. Auf diese Weise gliedert sich die Fakultät in das Netz der europäischen theologischen Fakultäten ein und kann mit den an die theologische Bildung im 21. Jahrhundert gestellten Anforderungen Schritt halten. – Das Magisterstudium an der Fakultät dauert fünf Jahre.

Kontakte mit dem Ausland

Unsere Fakultät hat gute Kontakte zu den ausländischen Fakultäten. Fast jede Woche halten hier Theologen aus Österreich, Deutschland, USA und anderen ausländischen theologischen Fakultäten Gastvorträge. Die wöchentlich – immer am Dienstag – stattfindenden Gastvorlesungen werden von fast allen Studierenden besucht, was an anderen ausländischen Fakultäten bei Gastvorlesungen nicht der Fall ist. Deswegen kommen ausländische Professoren gern nach Bratislava, um einen Gastvortrag zu halten.

Einmal im Semester veranstalten wir den Tag einer anderen theologischen Fakultät, z. B. einen Wien-, Prag-, Erlangen- oder Helsinki-Tag. Bei diesen Gelegenheiten kommen drei Professoren aus der betreffenden Fakultät mit Gastvorlesungen hierher. Diese „Tage“ haben sich sehr gut bewährt. Dadurch werden die gegenseitigen Beziehungen mit anderen theologischen Fakultäten gefestigt.

Einmal im Semester organisiert die Fakultät eine internationale theologische ökumenische Konferenz. Einige Konferenzthemen der letzten Jahre seien aufgelistet: „Marktwirtschaft aus dem Blickwinkel der theologischen Ethik“, „Naturwissenschaft und Glaube“, „Der Dekalog auf der Schwelle des 3. Jahrtausends“, „Christus-Pantokrator“, „Mathematik und Theologie“, „Die Analogie zwischen Himmel und Erde“. Die letzte Konferenz war dem Thema „Freude und Humor im Leben des gläubigen Menschen“ gewidmet. Die an diesen Symposien von einheimischen und ausländischen Fachleuten vorgetragenen Referate werden dann zusammen mit der englischen Zusammenfassung in einem Sammelband veröffentlicht. Das nächste Symposium hat als Thema „Ethisches Verhalten den Tieren gegenüber“. Zur Charakteristik dieser Symposien gehört, dass an ihnen als Vortragende nicht nur Fachleute aus dem Ausland, sondern auch aus verschiedenen Kirchen und verschiedenen Fakultäten der slowakischen Universitäten teilnehmen.

Im Januar 2003 fand an unserer Fakultät eine dreitägige Konferenz über „Naturwissenschaft und Glaube“ mit der Teilnahme von Naturwissenschaftlern, Physikern, Mathematikern und anderen – insgesamt 50 Personen! – aus allen früheren kommunistischen Ländern einschließlich der damaligen Sowjetunion statt. Der Sponsor der Konferenz war die Templeton-Stiftung. Die ganze Konferenz verlief ausschließlich in englischer Sprache, und auch die dort gehaltenen Vorträge sind auf Englisch veröffentlicht worden.

Unsere Fakultät ist Hauptorganisatorin der Symposien von zwei Universitäten, und zwar der Comenius Universität in Bratislava und der Universität Regensburg. Diese Symposien finden alle zwei Jahre statt, wechselweise einmal in Bratislava, einmal in Regensburg. Von jeder Universität nehmen

daran je fünf Fakultäten teil. Die Symposien widmen sich vor allem dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Glauben.

Im Februar 2002 fand an der Fakultät eine Konferenz der Studierenden aus allen protestantischen theologischen Fakultäten Mittel- und Ost-Europas statt, auf der die besten Diplomarbeiten in Auszügen vorgestellt wurden. Die Konferenz wurde – gedolmetscht – auf Englisch und Deutsch gehalten. Wegen Geldmangel konnten diese studentischen Referate nicht im Druck erscheinen.

In diesem Jahr (2003) ist an der Fakultät schon zum drittenmal ein einmonatiger Kurs mit Vorträgen von den Studenten veranstaltet worden, die sich um den Doktorgrad PhD bewerben. Der Kurs wird in englischer Sprache gehalten. Lutherische Professoren aus den USA halten hier auch Vorträge. Das alles ist aufgrund der finanziellen Unterstützung seitens amerikanischer Kirchen möglich geworden. In diesem Jahr (Juli 2003) haben daran ungefähr 30 Doktorandinnen und Doktoranden – einschließlich einiger Studierender aus anderen slawischen Ländern, darunter auch Russland – teilgenommen.

Als Mitglied der Comenius Universität hat unsere Fakultät eine internationale Akkreditierung, und die bei uns erworbenen Doktorgrade werden problemlos auch im Ausland anerkannt.

Vorbereitung der Pfarrer

Ein Merkmal unserer Fakultät ist, dass sie besondere Aufmerksamkeit der praktischen Theologie und der Vorbereitung der angehenden Pfarrerinnen und Pfarrer für die Arbeit in den Kirchengemeinden widmet. Auf diese Weise verbindet die Fakultät im fünfjährigen Studium theologische Wissenschaft mit der Vorbereitung auf die praktische Tätigkeit in den Kirchengemeinden.

Gottfried
Daub

Ein Herz für die Diaspora

Gottfried Klapper zum Gedenken

Seitdem er 1962 als Oberkirchenrat in das Lutherische Kirchenamt in Hannover berufen worden war, gehörte Gottfried Klapper auch dem Bundesrat des Martin-Luther-Bundes an. Das war von der Sache her naheliegend. Denn sein Arbeitsfeld war das Referat für Ökumene, Mission und Diaspora und zugleich die Geschäftsführung im Deutschen Nationalkomitee (DNK) des Lutherischen Weltbundes (LWB). Und es war doch nicht selbstverständlich. Denn der Martin-Luther-Bund verstand sich als freies Werk; die Mitarbeit dort war also ehrenamtlich und auch eine zusätzliche Belastung.

Was der Oberkirchenrat aus Hannover in den folgenden Jahren in den Martin-Luther-Bund eingebracht hat, stelle ich hier zunächst aus meinem persönlichen Blickwinkel dar.

1963 hielt der Martin-Luther-Bund seine Bundesversammlung auf Einladung der österreichischen Freunde in Bad Ischl ab. Im Kreis der Vertreter aus den regionalen Gliedvereinen und der gastgebenden Gemeinde sprach Klapper über „Die Bedeutung der LWB-Vollversammlung von Helsinki für die lutherische Diaspora“. Beherzt stellte er eine Verbindung her zwischen der Tagung der Vertreter des Weltluthertums und dem, was uns in unseren Vereinen, quasi auf der unteren Ebene, beschäftigte.

Meine Heimatkirche, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden (als Freikirche neben der Evangelischen Landeskirche in Baden verfaßt), war in jenen Jahren dabei, ihr Verhältnis zur VELKD neu zu gestalten. Es ging um Fragen der Kirchengemeinschaft, wie sie sich nicht nur zwischen dem LWB und der Lutheran Church – Missouri Synod in den USA, sondern eben auch in Deutschland zwischen den lutherischen Freikirchen und den Landeskirchen stellten. Die lutherischen Freikirchen – sie haben sich 1972 in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zusammengeschlossen – hatten am Reformationsfest 1948 den lutherischen Landeskirchen wegen deren Zugehörigkeit zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die Kir-

chengemeinschaft aufgekündigt. Am 1. Mai 1965 gab jedoch unsere badische Synode ihre Zustimmung zu einer Vereinbarung mit der VELKD, die die Kirchengemeinschaft wiederherstellte. Gottfried Klapper erwies sich in diesen Jahren als treuer Beistand.

Ich erinnere mich an meine Überraschung, als ich eines Sonntagmorgens den Oberkirchenrat aus Hannover auf dem Weg zu meiner Kirche sah. Im Abkündigungsbuch finde ich unter dem 4. September 1966 den schnell nachgetragenen Vermerk: „OKR Klapper, DNK des LWB“. Er war zur Kur in Baden-Baden; es war ihm selbstverständlich, mit uns Gottesdienst zu feiern.

Seine Beziehungen zu Baden verfestigten sich: Am 16. Juni 1968 hielt er anlässlich der Jahrestagung unseres badischen Martin-Luther-Vereins in Freiburg die Festpredigt und berichtete im Gemeindenachmittag über seine Reise zu den Lutheranern in Südamerika.

Er war es auch, der am 27. August des selben Jahres dem Superintendenten unserer Kirche telefonisch aus Genf mitteilen konnte, daß unsere Kirche eben als Mitglied in den Lutherischen Weltbund aufgenommen worden war. Und als ich am 1. November in Baden-Baden als der neue Superintendent in mein Amt eingeführt wurde, vertrat Gottfried Klapper das DNK (zusammen mit OKR Goebel) und den Martin-Luther-Bund.

Viele Begegnungen haben sich angeschlossen. Dabei stellte sich auch heraus, daß der Vater unseres stellvertretenden Superintendenten Gerhard Bereuther einst in Sagan zu Gottfried Klappers geschätzten Lehrern gehört hatte. Aus dem dienstlichen Verhältnis wurde eine herzliche Beziehung. Wenn ich daran denke, fühle ich mich privilegiert: Zu Tagungen auf dem Liebfrauenberg der elsässischen Lutheraner durfte ich mit meinem Auto manchmal „Fahrer“ spielen, ob es sich nun um die Rüsttage des Martin-Luther-Bundes oder um Treffen von Kirchenleitern handelte (In jenen Jahren bekamen Kirchenvertreter aus der „DDR“ eher ein Visum nach Frankreich als in die „BRD“!). Baden-Baden lag verkehrsmäßig günstig: man konnte sich den zeitraubenden Umweg über Kehl – Straßburg (Bahn) – Hagenau – Woerth (Bus) ersparen, wenn man von hier hinübergebracht wurde. Und unterwegs konnte manches besprochen werden.

Als ich nach meiner Wiederwahl 1978 ihn um die Einführungspredigt bat, hat er mir gerne diesen Dienst getan. Noch im letzten Monat seiner Amtszeit fand er Zeit zu einem Gespräch mit Gerhard Bereuther und mir sowie weiteren Vertretern der Kirchenleitung der VELKD über uns bedrängende Fragen. Wir hätten um der Kirchengemeinschaft mit den „bekenntnisbewußten Lutheranern“ wie der SELK willen unsere Gemeinschaft mit der VELKD einschränken sollen. In gemeinsamer Beratung fanden wir für uns einen Weg.

Natürlich ist „Baden“ nur ein ganz kleiner Ausschnitt aus dem weiten Wirkungsfeld von Gottfried Klapper. Nach dem Referatsverteilungsplan vom Oktober 1962 war er im Lutherischen Kirchenamt zuständig für

- Ökumenische Angelegenheiten (Fachausschuß: Ökumene)
- Lutherischer Weltbund (Organe und Kommissionen)
- Lateinamerika-Komitee
- Geschäftsführung des DNK des LWB
- Lutherischer Weltdienst
- Auslands- und Diasporaarbeit
- Heiden- und Judenmission (Fachausschuß: Mission)
- Entwicklungshilfe und „Brot für die Welt“.

Das alles ließ sich nicht allein vom Schreibtisch aus erledigen. So war er oft unterwegs. Ich bin sicher, daß auch andere, die er auf seinen Reisen besuchte, sich ähnlich privilegiert fühlten wie ich. Denn er nahm sie wahr in ihrer jeweiligen Situation. Bewegend kommt das in einer seltenen Ehrung zum Ausdruck: Bischof Ronald Payne der Lutherischen Kirche in Liberia hat ihm 1978 die Würde eines Ehrenhäuptlings verliehen (verbunden mit einer höchst originellen Häuptlingskleidung) und ihm den Namen seines älteren Bruders gegeben: „Mulbah“ – „der ein Herz für andere hat“.

Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich in Hannover für mancherlei Notfälle einsetzte, die er „vor Ort“ kennengelernt hatte. Er hat damit wohl manchen Stoßseufzer der Kollegen ausgelöst. Es soll sogar das Kürzel gegeben haben „K. z.“, d. h. „Klapper zahlt“.

Hier muß auch der treue Dienst seiner Sekretärin, Frau Ursula Nathan, erwähnt werden. Ihr war zu danken, daß man, auch wenn der Chef unterwegs war, nie den Eindruck haben mußte, sein Amt sei „verwaist“.

An den Erfahrungen und Einsichten, die er auf seinen Reisen gewann, hat er uns im Martin-Luther-Bund Anteil gegeben, indem er immer wieder in der Bundesversammlung oder auf den Rüsttagungen berichtete. So hat er uns hineingenommen in die weltweite Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes. Einige dieser Berichte sind zusammengefaßt in dem Aufsatzband „Das ärgerliche Wort Diaspora“, den der Martin-Luther-Bund zu Klappers 80. Geburtstag vorgelegt hat.¹

Ich habe mich gefragt, woher Gottfried Klapper diese sorgsame Liebe auch zu den kleinen Brüdern und Schwestern in der Diaspora zugewachsen ist. Hängt sie nicht zusammen mit seiner ersten Pfarrstelle? 1951 wurde ihm die Pfarrstelle Papenburg im Emsland übertragen. Dort lebten heimatver-

1 Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1997.

triebene Evangelische in überwiegend katholischem Umfeld. Sie sollten nach Krieg und Vertreibung in der Gemeinde eine neue geistliche Heimat finden, wie das ihr Pastor, der als gebürtiger Schlesier ebenfalls seine Heimat verloren hatte, auch für sich erhoffte.

Doch war seines Bleibens in Papenburg nicht lange. Noch einmal Diaspora, aber ganz andere, erwartete ihn in London, wohin er bereits im April 1954 entsandt wurde. Dort leisteten die schon 1669 gegründete „Hamburger Kirche“ und ihre jüngere Schwester, die evangelisch-lutherische St. Marienkirche von 1694, unter den völlig veränderten Umständen ihren Dienst. Die Gemeindeglieder, unter ihnen solche, die vor dem Naziregime aus Deutschland geflohen waren, kümmerten sich um deutsche Kriegsgefangene, bald aber auch um aus Osteuropa kommende Flüchtlinge oder um Au-pair-Mädchen aus Deutschland. Neben ganz praktischen Nöten des Alltags waren auch theologische und ökumenische Fragen zu bewältigen: Wie kann den so verschiedenen Menschen ein Gemeindeleben in ihrer Heimatsprache angeboten werden? Wie läßt sich der Zusammenhalt der verschiedensprachigen lutherischen Gemeinden in England stärken? Wie soll sich das Verhältnis zur anglikanischen Staatskirche gestalten? Als Senior der Evangelischen Synode Deutscher Sprache im Vereinigten Königreich und Sekretär des Lutheran Council of Great Britain hatte Klapper täglich über seine beiden Gemeinden („Hamburger Kirche“ und St. Marien) hinaus mit vielerlei Detailfragen zu tun. Dazu gehörte etwa auch das lutherische Tagungszentrum „Hothorpe Hall“, das vom Martin-Luther-Bund finanziell unterstützt wurde.

Zum Pfarrer gehört eine Pfarrfrau (das war jedenfalls „in jenen Zeiten“ noch so). Am 1. Oktober 1951, zehn Tage nach dem 2. theologischen Examen, heirateten Gottfried Klapper und Ursula Gilck. Sie, die Studienreferendarin für Französisch, Englisch und Geschichte, hat ihren gelernten Beruf nicht mehr ausgeübt „wegen ihrer Pflichten als Pfarrfrau und Mutter“. Und damit hat sie ihren vollen Anteil an dem Pfarrhaus in Papenburg, das helfen sollte, dieser Flüchtlingsgemeinde Heimat zu geben, wie auch an allem, was noch folgen sollte.

Hier seien einige Sätze aus dem Nachruf im Londoner Gemeindeboten (Ausgabe Februar/März 2003) eingefügt: „Rührig und unermüdlich baute er (P. Klapper) auch bei uns auf mit seinem herzlichen Zugehen auf Menschen ... Seine Frau Ursula sorgte mit ihm dafür, das neuerworbene Pfarrhaus einzurichten und zu einem Zuhause für die Gemeinde zu machen ... In Klappers Pfarrhaus waren dann oft 40 junge Leute im Jugendkreis am Sonntag Abend.“

1952 konnte Frau Klapper ihren Mann begleiten, als er für fünf Monate zur Vorbereitung der LWB-Vollversammlung in Hannover dem damaligen

Generalsekretär Dr. Carl E. Lund-Quist in Genf zur Hilfeleistung zugeteilt war. Danach kamen die Jahre, in denen die wachsende Kinderschar (fünf eigene, dazu noch ein Pflegekind) sie zu Hause festhielt. Wie oft war ihr Mann auf Reisen, oft wochenlang, und ließ sie in Sorge, auch um seine Gesundheit, zurück. Wie haben die Kinder auf die Kirche reagiert, die ihnen den Vater oft weggenommen hat? „Mein Mann war zwar sehr viel verreist, aber er war immer – und wenn er noch so abgespannt war – ein wirklich liebevoller geduldiger Vater ... Zu unserer großen Freude sind unsere Kinder ‚organisch‘ in die Kirche hineingewachsen“ (U. Klapper). – Erst später konnte sie ihren Mann wieder gelegentlich auf einer seiner Reisen begleiten (so dann auch nach Baden-Baden).

Klappers Werdegang ist so bemerkenswert, daß er hier kurz nacherzählt werden soll:

Am 3. Oktober 1917 ist Johann Georg Gottfried als ältester Sohn des Pastors primarius Gustav-Adolf Klapper und seiner Ehefrau Ruth, geb. Stenger, in dem Städtchen Nimpsch, 50 Kilometer südlich von Breslau, geboren. 1926 starb der Vater ganz plötzlich an Herzschlag. Zurück blieb seine Frau mit dem Sohn Gottfried, der vier Jahre alten Schwester und dem kleinen Bruder, ein halbes Jahr alt. 1929 kam Gottfried in das Evangelische Alumnat nach Sagan, nachdem er die Aufnahmeprüfung für die Quarta des humanistischen Gymnasiums bestanden hatte. 1933 wurde er von Pastor Friedrich, dem Nachfolger seines Vaters, konfirmiert mit dem wegweisenden Spruch aus Hebräer 13,6: „Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade.“ Von seiner Konfirmation an war er Helfer im Kindergottesdienst in Sagan. Es verdient festgehalten zu werden: Da gab es 50 Gruppen mit insgesamt 1050 Kindern. Die Textbesprechungen bei der Helfervorbereitung vermittelten erste Eindrücke der theologischen Aufgabe eines Pastors. Das Berufsziel schien klar: Pastor, in der Nachfolge des Vaters. – „Die Saganer Schule hatte ein festes christliches Gepräge ... So begann auch unser Abitur am 29. Februar 1936 mit gemeinsamem Gebet von Prüfungskommission und Abiturienten. So gab es für mich noch nicht wie für manchen anderen damals schon die Alternative zwischen dem damaligen Staat und der Kirche, sondern ich war ohne Anfechtung Kindergottesdiensthelfer und HJ-Führer zu gleicher Zeit ... Die Auseinandersetzungen mit meinen Kameraden und Führern im Jungvolk schienen mir bei ihnen immer mehr Unkenntnis als bösen Willen anzuzeigen, und wenn es dabei hart herging, habe ich stets an ehrliche Fragen und nicht an eine planmäßige Tendenz geglaubt“ (Lebenslauf, 1949).

Dem Abitur folgte der halbjährige „Reichsarbeitsdienst“. Die Wehrpflicht erfüllte Klapper in Sagan, indem er sich freiwillig zum Artillerieregiment 76

meldete (1. Oktober 1936). Der regulären Dienstzeit von zwei Jahren fügte er noch ein Reserveoffiziersjahr an. „In diesem Regiment waren ein Teil der Offiziere, voran mein damaliger Batteriechef, Hauptmann Boettcher, bewußte Christen, die sich auch seelsorgerlich um ihre Soldaten kümmerten. So hielt Hauptmann Boettcher jede Woche für die Unteroffiziers- und Offiziersanwärter eine Bibelstunde und schenkte damals allen Teilnehmern Bibeln mit persönlicher Widmung, in der er jedem besondere Sprüche mit auf den Weg gab ... Diese Saganer Offiziere hingen mit einem öfter im Hause des Barons Friedrich von der Ropp in Grünheide sich sammelnden Kreise zusammen, aus dem später der ‚Sternbriefkreis‘, die jetzige ‚Corneliusbrüderschaft‘ geworden ist. Er wurde während des Krieges von P. Damrath und P. Dannenbaum seelsorgerlich betreut“ (Lebenslauf, 1949). – Es gab auch in diesen Zeiten solche „Inseln“ der Bruderschaft, wo man als Christ Soldat und als Soldat Christ sein und bleiben wollte. Gerne würde man wissen, welche Verbindungen es zu Kreisen des Widerstandes und ihren Vorstellungen gab. Pastor Dannenbaum war ja als Standortpfarrer auch zuständig für das Wehrmachtsgefängnis in Berlin-Tegel und hat dort u. a. Dietrich Bonhoeffer betreut. Aber man hat damals über vieles zu schweigen gelernt. Und wir können über das alles Gottfried Klapper nicht mehr befragen.

1939 brach der Krieg aus, so daß Klapper im Ganzen neun Jahre Soldat geblieben ist. Er nahm am Polen-, Frankreich- und Rußlandfeldzug teil, wurde zweimal verwundet und mit dem EK I und II sowie dem Deutschen Kreuz in Gold ausgezeichnet. Seine militärische Laufbahn ging verhältnismäßig schnell bis zum Major und Abteilungskommandeur. Im August 1944 wurde er zur Generalstabsausbildung abkommandiert. Am 8. Mai 1945 geriet er in amerikanische Kriegsgefangenschaft.

Gottfried Klapper ist gerne Soldat gewesen. Über das Grauen des Krieges schweigt der 1949 verfaßte Lebenslauf. Er hält aber fest: „Dieses Zusammensein [mit dem Divisionspfarrer, der den Frontdienst machte] und viele Gespräche zeigten mir die großen seelsorgerlichen und missionarischen Aufgaben sehr deutlich.“

Am 25. Juni 1945 wurde Klapper entlassen – wohin? Die schlesische Heimat war von sowjetischen Truppen besetzt. So ließ er auf dem Entlassungsschein „Potsdam“, den Wohnort der Mutter, dazu „Erlangen“ als den gewünschten Studienort eintragen. Statt dessen kam er nach Göttingen, wo er bereits im Wintersemester 1945/46 mit dem Theologiestudium beginnen konnte, „ein unerwartetes Glück“. Er ist acht Semester dort geblieben, „weil die Fülle des dort Gebotenen mich festhielt“, aber auch „weil durch den Wegfall des Heimatortes die Beweglichkeit eines Studenten, der seine ganze Habe mitschleppen muß und nirgends etwas richtig abstellen kann, doch

eingeschränkt ist“. Als Schlesier hoffte er, in der Hannoverschen Landeskirche bleiben zu können, „wobei mir als Schönstes ein Heidedorf oder eine Diasporagemeinde vorschwebt. Dabei wünsche ich mir, daß diese Gemeinde so lebendig ist wie die Göttinger Studentengemeinde, wo viele vereinsamte Heimkehrer und kirchlich uninteressierte Studenten unter Wort und Sakrament Gemeinde geworden sind und lebendig und offen alle Fragen ausgetragen werden. Mein größter persönlicher Wunsch ist, dann endlich nach vielen Jahren der Trennung wieder mit meiner Mutter zusammen zu sein, der ich für meine innere Entwicklung den größten Dank schulde“ (Lebenslauf, 1949).

Die „Fülle des Gebotenen“ zeigt sich an der Reihe der Lehrer, die Klapper nennt: Gerhard von Rad (Altes Testament), Joachim Jeremias (Neues Testament), Friedrich Gogarten (Systematik), Hermann Dörries (Kirchengeschichte), Wolfgang Trillhaas (Praktische Theologie). „Von der ersten systematischen Vorlesung her blieb das Hauptthema ‚Gesetz und Evangelium‘ und die Hauptprobleme, die mit den ‚beiden Reichen‘ zusammenhängen, die mich schon im Kriegsdienst sehr bewegt hatten“ (Lebenslauf, 1949). – Deutet sich hier auch das Problem „Soldat und Christ“ an, das nun noch einmal durchdacht werden sollte?

Der 1. Theologischen Prüfung 1949 folgte ein Studienjahr am Lutheran Theological Seminary in Columbia, South Carolina, USA. Die Göttinger Studentengemeinde hatte ihn dafür vorgeschlagen. Er schloß dieses Jahr mit dem Grad eines Bachelor of Divinity ab. Sein Thema: „Christian Education in Different Denominations in the U.S., particularly in Columbia“. Danach Vikariat und Predigerseminar (es war der 1. Nachkriegskurs in Imbshausen bei Northeim; Klapper war Senior) und die 2. Theologische Prüfung am 21. September 1951. Am 14. Oktober 1951 wurde er in der Lutherkirche zu Georgsmarienhütte (Sprenghaus Osnabrück) durch Landessuperintendent Brandt ordiniert.

Nach diesem Werdegang mit all seinen Erfahrungen und Einsichten begann Gottfried Klapper seine Arbeit im Pfarramt. Im Rückblick möchte mir scheinen, daß er danach für seine Aufgaben in Hannover optimal vorbereitet war.

Hier soll jedoch seines Wirkens im Martin-Luther-Bund gedacht werden. Wie schon zu Beginn hat er auch weiterhin immer wieder den Ertrag seiner Reisen in den Bund eingebracht. So konnte es nicht ausbleiben, daß er von der Bundesversammlung 1970 in Purkersdorf bei Wien zum stellvertretenden Bundesleiter gewählt wurde. Die Wahl zum Bundesleiter, die 1972 anstand, verbot das Ausmaß seiner Beanspruchung in seinem Amt in Hannover. (Inzwischen ist die Bezeichnung „Bundesleiter“ durch „Präsident“

ersetzt.) Schon 1967 war es gelungen, die offizielle Anerkennung des Martin-Luther-Bundes als „Werk der Vereinigten Kirche“ zu erreichen und damit die Verantwortung der VELKD für die Diasporaarbeit zu unterstreichen.

Was er uns im Martin-Luther-Bund an Anregungen gegeben hat, dafür ist der schon erwähnte Aufsatzband ein Beleg. Zwei Aspekte seien hier unterstrichen: der Problemkreis Ökumene – Konfession – Diaspora und das Thema Heimat.

1. Als es um die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (Leuenberg 1973) ging, hat sich Gottfried Klapper, auch gegen starke Bedenken im Martin-Luther-Bund, für die Annahme ausgesprochen. Er hat deutlich gesehen: „Die Frage nach der ‚Bekenntnisbindung‘ ist heute so schwierig, weil sie in spezieller Weise die Lutheraner betrifft und von den Nicht-Lutheranern oft gar nicht mehr verstanden wird. Wenn in der lutherischen Kirche die Bekenntnisbindung ‚noch‘ eine Rolle spielt, so sieht das von außen oft so aus, als würden dort arme Seelen zusätzlich an das 16. Jahrhundert angebunden, obwohl sie im 20. Jahrhundert selber genügend Probleme finden könnten.“ Aber er hält daran fest: „In der Kirchengeschichte ist immer wieder deutlich geworden, daß die Kriterien, die sich aus Gottes Wort und dem Bekenntnis der Kirche ergeben, eben nicht mit den Kriterien, die die Umwelt jeweils anbietet, identisch sind. Es wäre deshalb erstaunlich, wenn plötzlich im 20. Jahrhundert die Tagesordnung der Kirche und die Tagesordnung der Welt so übereinstimmten, daß es keine heftigen Auseinandersetzungen zwischen ihnen mehr gäbe ... Man sollte in der gegenwärtigen Diskussion nicht alle Argumente, die man politisch gegen die Konservativen hat, einfach auch gegen die Theologen und Kirchen einsetzen, die noch etwas von der Identität der Kirche und der Kirchentümer halten ... Es ist deshalb eine geistliche Weisheit, wenn die Väter von Leuenberg nicht die Kirchentümer und die Konfessionskirchen einfach aufgerufen haben, sich zu einer großen Einheitskirche zusammenzuschließen, sondern vielmehr damit rechnen, daß jede Kirche ihr geistliches Erbe, ihre theologische Arbeit und ihre geistliche Kraft in den Gefäßen, die sie hat, mit herzutragt zu gemeinsamem Nutzen bei der Bezeugung des Evangeliums und dem von allen Kirchen geforderten Dienst“².

2. Schon von seiner eigenen Lebensführung, sodann von der pastoralen Aufgabe in Papenburg und London her war das Thema der Beheimatung von Vertriebenen, Umsiedlern und Flüchtlingen verschiedenster Herkunft

2 A. a. O., S. 105f.

(auch mit unterschiedlichen Sprachen!) aufgegeben. Wie sensibel die hier gestellten Aufgaben sind, macht er mit einem Zitat des verstorbenen Erzbischofs der lettischen Kirche kenntlich: „Unsere Feinde wollen uns vernichten, unsere Freunde wollen uns assimilieren, aber wir wollen doch die sein, die wir wirklich sind“, und fährt dann fort: „Es gehört zum Wesen der Christenheit, daß sie für Gruppen mit den verschiedensten geschichtlichen und sozialen Prägungen Platz hat und nicht mit endgültigen Urteilen über sie hinweggeht“³. – Als ein Zeichen der gegenseitigen Wertschätzung erhielt Klapper 1970 das Amtskreuz der lettischen Exilkirchen.

Als den wesentlichen Dienst der Kirche auf diesem Felde hat er die Verkündigung des Evangeliums angesehen als die Zusage einer letztgültigen Heimat mit einem unkündbaren Bürgerrecht (Philipper 3,20). Darum hat er gerne gepredigt, wo er dazu gebeten wurde. Es gehörte zu seiner Amtsauffassung, daß er auch in Hannover einen regelmäßigen Predigtendienst an der Schloßkirche hatte. Er wurde nicht müde, neben Beispielen aus seinem Erleben auch die Schätze lutherischer Tradition auszubreiten. Gelegentlich hat er auf ein Wort seines Lehrers, Professor Dr. Walton Harlow Greever, hingewiesen: „Sie sagen vielleicht: ‚Er hat ja überhaupt nichts Neues gesagt‘. Ich hoffe, daß diese Feststellung stimmt. Es wäre schrecklich, wenn man das nicht sagen könnte. Das Evangelium wird die uralte Geschichte genannt und ist doch trotz ihrer Unveränderlichkeit in ihrer Wiederholung immer wieder neu und voller erneuernder Kraft, denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht“⁴.

Auf dieser Linie liegt es auch, wenn er in der „Gemeinschaft evangelischer Schlesier“ (sie war, wie deren derzeitiger Vorsitzender schrieb, „ein Teil seines Lebens“; von 1985 bis 1993 war er ihr Vorsitzender) darauf drang, daß die Treffen mit einem Gottesdienst, mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden waren.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Klapper im Laufe der Jahre weitere Arbeitsgebiete zuwuchsen wie der Ostkirchenausschuß (Vorsitzender von 1983 bis 1994), der Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses (Geschäftsführer), die EKD-Kommission für die theologischen Gespräche mit der Kirche von England, der Deutsche Ökumenische Studienausschuß und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Von 1972

3 A. a. O., S. 163. Hier ist der erste Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands zitiert: Erzbischof Prof. Teodors Grünbergs, der bis 1944 in Riga gewirkt hat. Vgl. auch: E. E. Rozitis, Geschichte und Aufbau der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands im Exil, KiO 21/22, 1978/79, S. 63–77.

4 A. a. O., S. 124.

an gehörte er dem Konvent des Klosters Amelungsborn an. 1976 wurde er Ehrenritter, 1986 Rechtsritter des Johanniterordens.

Außer den bereits genannten Auszeichnungen seien noch die Verleihung der Würde eines Ehrendoktors der Theologie (DD) durch die Ausbildungsstätten der beiden U.S.-amerikanischen LWB-Kirchen (1974) und des „Großen Goldenen Ehrenzeichens für Verdienste um die Republik Österreich“ durch den Bundespräsidenten Österreichs erwähnt.

Nachdem er „nach Vollendung seines 65. Lebensjahres mit Ablauf des 31. 10. 1982 in den Ruhestand getreten“ war, wurde es ruhiger um Gottfried Klapper. Es blieben ihm die Arbeit für den Martin-Luther-Bund (bis 1994), die Gemeinschaft des Amelungsborner Konvents und die Familie mit der wachsenden Schar der Enkel; endlich war nun auch dafür mehr Zeit. Auch Krankheitsnöte blieben nicht aus. Zum letzten Mal begegnete ich ihm im Advent 1996: Mit seiner Frau Ursula hatte er sich – trotz erkennbarer körperlicher Schwäche – auf die weite Reise nach Vaduz gemacht, um dort am 40jährigen Kirchweihjubiläum der kleinen lutherischen Gemeinde teilzunehmen, die seinem Wirken so viel zu verdanken hat.

Am 1. Januar 2003 wurde Gottfried Klapper aus diesem Leben abgerufen. Zur Abschiedsfeier in der Klosterkirche Amelungsborn umgab seine Familie ein großer Kreis derer, die Gott dankten für das Leben und den Dienst dieses Freundes. Die Konventualen Drömann und Henze hielten Liturgie und Predigt. Johanniter geleiteten den Sarg zur letzten Ruhestätte. Die versammelte Gemeinde sang:

Das Haupt, die Füß und Hände sind froh,
daß nun zum Ende die Arbeit kommen sei.
Herz, freu dich, du sollst werden
vom Elend dieser Erden und von der Sünden Arbeit frei.

und schloß mit:

Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ;
das, was mich singen machet, ist, was im Himmel ist.

Anmerkung:

Für diesen Gedenkartikel standen mir außer eigenen Aufzeichnungen und Erinnerungen Unterlagen des Martin-Luther-Bundes Erlangen und des Lutherischen Kirchenamtes Hannover zur Verfügung. Ganz herzlich danke ich Frau Klapper für die Überlassung des Lebenslaufes, den Gottfried Klapper für die 1. Theologische Prüfung 1949 geschrieben hat, und für weitere Schriftstücke und Auskünfte. G. Db.

Július
Filo

Europa eine Seele geben – Fenster Slowakei¹

Die Slowakei ist eines derjenigen Länder, die sich aktiv auf die EU-Integration vorbereiten. Die EU-Integration scheint heutzutage sowohl im außenpolitischen Bereich wie auch im innenpolitischen Priorität zu haben.

Die Slowakei ist nicht nur ein Land im Herzen Europas, das sich zusammen mit anderen Völkern im Jahre 1989 von einer mit einer feindlichen Einstellung zu den Kirchen gekennzeichneten totalitären Macht befreit hat. Sondern die Slowakei ist auch heute eines der Länder, in denen die persönliche Frömmigkeit und Spiritualität einzelner sowie auch eine öffentliche, positive Rolle der christlichen Kirchen einen wichtigen Aspekt im Leben der Gesellschaft darstellen.

Zwei Nachweise darf ich geben:

Im Jahre 1991 haben sich bei einer Volkszählung 76 % der Bürger zu einer der 15 Kirchen und religiösen Gemeinschaften bekannt. Unter ihnen sind die Zeugen Jehovas und die Jüdische Gemeinschaft die einzigen nichtchristlichen Gruppen (zusammen nur etwa 0,5 % der Gesamtbevölkerung). Im Jahre 2001 – zehn Jahre später bei einer neuen Volkszählung – waren es 86 % !

Außerdem rangiert die Kirche bei Meinungsumfragen zum Thema: „Welche ist die vertrauenswürdigste Organisation des Landes?“ an erster Stelle.

Wie bereiten sich die Kirchen und Christen der Slowakei auf die EU-Integration vor? Was für Erwartungen, Aufgaben oder sogar Befürchtungen spüren sie in diesem Zusammenhang?

Wenn heute bei dieser Veranstaltung der Satz von *Marc Delor* – Europa eine Seele zu geben – als Thema dient, möchte ich eindeutig sagen: Für die Christen und Kirchen in der Slowakei bedeutet dieser Aufruf sowohl ein Zeichen der Hoffnung als auch eine Einladung. Ich möchte in einigen Punkten erläutern, was ich unter dieser Hoffnung und dieser Einladung verstehe:

¹ Dieser Bericht wurde auf dem Bußtagsempfang der Evangelisch-Lutherischen Kirche Thüringen am 20. 11. 2002 in Erfurt gegeben.

1. Die Kirche in der europäischen Zivilgesellschaft steht mit anderen geistigen Strömungen und mit dem praktischen Materialismus in einem missionarischen Dialog.

Eine Tagung, die vom Beraterteam des Präsidenten Prodi nach Brüssel einberufen worden und von der Initiative, Europa eine Seele zu vermitteln, angetrieben war – und an der ich vor etwa zwei Jahren teilnehmen konnte –, hat mich ahnen lassen, was die europäische Gesellschaft ist und zunehmend werden kann. Um das Thema: „Juristische Aspekte der Beziehung zwischen der EU und den Glaubensgemeinschaften“ zu erörtern, sind Vertreter von Christen, Juden, Moslems, Hinduisten, aber auch Humanisten zusammengekommen. Die Letzterwähnten haben uns darauf aufmerksam gemacht, dass sie sich als Gläubige betrachten, da sie an den Menschen und seine schöpferischen Kräfte glauben.

Die Fragen, die uns in den EU-Kandidatenländern beschäftigen, heißen: Was für ein geistliches und gesellschaftliches Milieu wird ein Europa ohne Grenzen bilden? Was passiert dann mit der Kirche und mit dem persönlich bezeugten Glauben? Werden sich die Kirche und der Glaube in das Innere, in das Private zurückziehen müssen? Wird die neue, noch buntere Pluralität zu einer größeren Isolation der einzelnen geistigen Alternativen führen?

Das Risiko, sich angesichts der unüberschaubaren Menge der Ansichten und Strömungen abzugrenzen und zu verschließen, ist groß. Es besteht die Gefahr für die Kirchen, dass sie keine Vision mehr wagen werden für eine Welt, die stark von ökonomischen Zwängen dominiert wird.

Die Kirche hat aber einen ewigen Auftrag, mit dem Evangelium, mit der erneuernden Kraft der Gnade Gottes in Christus in die Welt zu gehen. Unsere Mission darf auch in so einer komplexen Situation nicht zurückschrecken. In der Vergangenheit ist oft mit Überheblichkeit missioniert worden. Sollte die Botschaft von der Liebe Gottes heute ankommen, muß sie aber doch die anderen mit ihren vielleicht ganz anders verstandenen Glaubensgrundsätzen ernst nehmen. Mission durch Dialog oder missionarischer Dialog – und das nicht nur im Verborgenen, sondern der eigenen Rolle und Bedeutung in der Öffentlichkeit bewusst – das ist ein Weg, Europa eine Seele zu geben.

Mit diesem Ziel haben wir in der Slowakei zum Beispiel über unseren Ökumenischen Rat der Kirchen eine Zeitschrift entwickelt, in der wir uns von der Position des christlichen Glaubens aus mit den neuen religiösen Strömungen kritisch beschäftigen wollen. Nicht nur im Sinne akademischen Interesses, sondern mit missionarischer Überzeugung wird in den Artikeln dieser Zeitschrift versucht, die Glaubenspositionen der anderen geistigen,

nichtchristlichen Alternativen kennenzulernen und kritisch zu beurteilen. Dabei begegnen immer wieder zwei Fragen: Wie hat Mission in Europa eine Chance? Welche missionarischen Maßnahmen können Europa eine Seele geben?

2. *Im Auftrag Christi verwirklicht die Kirche in Europa ihre ganzheitliche Mission.*

Die modernen Menschen sind – wie das auch früher war, gewiß aber wohl doch mehr – daran interessiert, das Authentische vom Falschen zu unterscheiden. Was ist wirklich wertvoll? Was wollen wir als Kirchen Europa anbieten, damit Europa innerlich, das heißt: wirklich bereichert werden könnte?

Martin Luther hat in seinen reformatorischen Thesen ein eindeutiges Bekenntnis abgegeben, dass „der wahre Schatz der Kirche ... das allerheiligste Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes“ ist (These 62). Außerdem sagt er, dass der Schatz der Kirche, wie schon der Hl. Laurentius meinte, die Armen der Kirche seien (These 59).

Den Schatz zu teilen, das ist unsere Chance. Das Evangelium, das den Weg zum Leben in Christus ohne qualitative und quantitative Grenzen öffnet, muß reichlich angeboten werden. Die echte Evangelisation findet in einem Dienst an den Armen dieser Welt ihr Wahrzeichen und wird dadurch eindeutig. Die Benachteiligten sind letztlich ein Schatz der Kirche, wenn wir bei ihnen die Kraft der Liebe Christi am Werke erkennen können. Wir brauchen eine volle, ganzheitliche Mission, die das Evangelium in Worten, Taten und Programmen der Kirche ausdrückt. Deswegen hat in unserer Kirche bei der Vorbereitung auf das große Europa die Entwicklung der evangelistischen und diakonischen Kompetenz einen hohen Stellenwert.

3. *Christen lernen, die schöpferischen Grundwerte von denen zu unterscheiden, die den Rahmen der europäischen Gesellschaft bestimmen.*

In Europa wird auch in den Kandidatenstaaten jetzt schon die EU-Charta der Grundrechte diskutiert. Auf welchen Werten soll das Europa der Zukunft stehen? Haben die Rechte, die wir so schätzen, alle denselben konstitutiven Charakter und dieselbe Rolle?

In Anlehnung an die Werte der französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – kann man eine unterschiedliche Funktion der für uns wichtigen Werte verstehen. Brauchen wir als Bürger nur die

gemeinsamen rahmenbestimmenden Werte? Reicht es, wenn wir alle dieselbe Vorstellung von Freiheit, Toleranz und Gleichheit vor dem Gesetz haben? Sollen nur diese Werte als zukunftsweisend bejubelt werden?

Wenn Europa eine Seele bekommen soll, darf für Europa nicht nur der Rahmen abgedeckt werden, sondern müssen ihm auch Fundamente gegeben werden. Zu solchen Fundamenten zählt eine klare Vorstellung von dem, was gut, und von dem, was schädlich ist. Das darf aber nicht nur individuell und utilitaristisch gedeutet werden. Europa braucht als einen Grundstein die gemeinsame Verpflichtung zur Gerechtigkeit. Gottes Gesetz und das neue Gesetz der Liebe in Christus haben in Europa tiefe Wurzeln geschlagen. Diesen Wurzeln ist wieder Kraft zuzuführen. Außerdem braucht Europa auch eine Kultur der Barmherzigkeit, die sich am Opfer Christi für uns inspiriert, eine Kultur der Barmherzigkeit, die unseren modernen Individualismus überwindet. Eine solche Kultur der Barmherzigkeit befähigt uns, einen Dienst zu akzeptieren und einen Dienst zu leisten.

4. Jedes Land braucht in der Zeit der europäischen Integration und Globalisierung auch ein Programm der geistigen und kulturellen Integration. Dabei dürfen die Kirchen eine aktive Rolle spielen.

Die Kirchen haben hier eine doppelte Chance und Funktion:

- I. Wegen ihres internationalen Charakters haben sie eine große Chance, die Seele von Europa zusammen zu gestalten. Die konfessionellen Beziehungen haben seit Jahrhunderten in Europa eine geistige Internationalität geformt. Nachdem wir 1989 in Europa eine neue Freiheit bekommen haben – und ich bin der Überzeugung, daß dies eine Gabe Gottes war –, haben sich neue Möglichkeiten ergeben. Für unsere Evangelische Kirche A. B. in der Slowakei stellt dafür vor allem die Partnerschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen und der Evangelischen Kirche in Württemberg die Basis dar. Die Konkretheit der Beziehungen in einer Partnerschaft ermöglicht auch eine Konkretisierung der gemeinsamen Pläne. Sie bewirkt auch ein Teilen der Schätze, die nur bei einer persönlichen Begegnung weitergegeben werden können.
- II. Die Evangelische Kirche A. B. in der Slowakei hat auch in ihrer Geschichte eine wichtige geistig-kulturelle Rolle gespielt. Schon in der Zeit der nationalen Erweckung in der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sie für die slowakische Nation eine integrierende Aufgabe übernehmen können. Sie konnte dies tun, obwohl sie nach der Gegenreformation eine Minder-

heit darstellte. Dieser historischen Herausforderung werden wir neu bewußt, wenn unsere Kirche heute über ihre Rolle bei der EU-Integration nachdenkt.

Es ist meine Überzeugung, dass parallel zu den EU-Beitritts-Vorbereitungen im Sinne von Brüssel auch eine interne Integration wichtig ist. Die Entwicklung der eigenen geistlichen und kulturellen Werte spielt dabei eine wichtige Rolle. Im pluralistischen Europa und in der Phase der Globalisierung müssen wir unsere eigene Identität innerhalb des großen EU-Rahmens besser verstehen und sie entwickeln und vertiefen. Dabei werden wir zur europäischen Seele gerade durch unsere geistlichen und national-kulturellen Schätze beitragen können. Sollten wir dies nicht leisten, könnten die benannten Schätze allmählich verloren gehen und dann im Komplex der Seele Europas fehlen. Verallgemeinert gesagt: Die geistlichen Werte des Christentums würden durch die ökonomisch geprägten Kulturen verdrängt werden.

Das Ziel, Europa eine Seele zu geben, weckt Hoffnung und bedeutet eine Einladung. Christliche Kirchen sollen diese Einladung gemeinsam hören und ihr auch gemeinsam folgen.

Rainer
Kiefer

Wer oder was ist die Lutherische Kirche – Missouri-Synode?¹

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen,

zunächst möchte ich mich bei Ihnen für die Einladung nach Rastede bedanken. Ich freue mich, dass ich heute morgen Gelegenheit habe, mit Ihnen über die Herausforderungen nachzudenken, die das „Engagement nordamerikanischer lutherischer Kirchen in Mittel- und Ost-Europa“ mit sich bringt.

1) Insofern es auch Partner für diakonische Aktivitäten in Mittel- und Osteuropa ist, war das Stuttgarter Büro des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbunds (DNK/LWB) in den vergangenen Jahren immer wieder auf Tagungen der Osteuropa-Referenten der Diakonischen Werke vertreten. So finde ich es gut, dass wir versuchen, diese Tradition lebendig zu erhalten.

Einige von Ihnen kenne ich aus der Arbeit der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa und von „Kirchen helfen Kirchen“, weshalb ich mich heute in Ihrem Kreis nicht als Fremder fühle.

Die Herausforderungen durch „Fundamentalismus und Nationalismen“ – so lautete ja das Thema des gestrigen Einführungsreferates – betreffen natürlich auch unsere Partner und das Engagement lutherischer Kirchen in Mittel- und Osteuropa. Ich vermute, dass auch die Aktivitäten der Lutherischen Kirche – Missouri Synode (LC – MS) in diesem Zusammenhang schon gestern eine Rolle gespielt haben, doch hoffe ich, dass wir an all das heute morgen in angemessener Weise anknüpfen können.

Ich möchte kurz ein Wort zu mir und unserer Arbeit in Stuttgart sagen:

1 Referat, das auf der Jahrestagung der Osteuropareferenten der Diakonischen Werke am 24. 10. 2002 in Rastede vorgetragen worden ist. Dem Verfasser sei für die Genehmigung zur Veröffentlichung herzlich gedankt. Der Vortragsstil wurde beibehalten, um zu dokumentieren, wie der wechselseitige Austausch gelingt.

Ich bin Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers und als solcher in der lutherischen Tradition „zu Hause“, bzw. in diese Tradition hinein ordiniert. Ich sage dies nicht unbedingt, um Rückschlüsse auf meine Theologie und meine (kirchen-)politischen Positionen zu erleichtern, sondern weil der eigene Hintergrund in der Auseinandersetzung mit unserem Thema wichtig sein wird.

Seit vier Jahren arbeite ich in Stuttgart für das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes. Im DNK sind 13 lutherische Kirchen vertreten. Mit einer Ausnahme sind alle diese Kirchen Gliedkirchen der EKD und Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK); insofern sind sie alle auf vielfältige Weise in ökumenische Bezüge eingebunden.

Zu den Aufgaben des DNK gehört es, die Arbeit des LWB weltweit in seinen Mitgliedskirchen, in den Weltdienstprogrammen in über 25 Krisenregionen der Welt und zentral in seinen Büros in Genf zu begleiten und zu unterstützen. Dies geschieht durch Beratungen und gemeinsame Aktivitäten, durch Fürbitte, gegenseitigen Austausch, aber natürlich auch durch erhebliche finanzielle Unterstützung. Ähnlich wie im ÖRK unterstützen die Mitgliedskirchen in Deutschland den Haushalt des LWB zu 35–40 % (in ähnlicher Größenordnung beteiligen sich die skandinavischen Kirchen und die Kirchen Nordamerikas).

Da die Ökumenische Diakonie in Stuttgart in vielen Bezügen zur Arbeit lutherischer Kirchen in Deutschland steht – aber auch international zur Arbeit des LWB –, gibt es seit über 40 Jahren so etwas wie eine „Dependance“ des DNK, das seinen Sitz in Hannover hat – und zwar in Stuttgart. Das Lutherische Kirchenamt der acht Gliedkirchen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) befindet sich (mitsamt seiner DNK-Geschäftsstelle) in Hannover. In Stuttgart liegt die Verantwortung für das deutsche Budget für die Weltdienstarbeit und für die Aufgaben der Genfer Abteilung „Mission und Entwicklung“. Die Öffentlichkeitsarbeit und begrenzte Möglichkeiten des Fundraising werden ebenfalls von Stuttgart aus gestaltet und verantwortet.

Soviel zunächst zu meinem Hintergrund und zu den Strukturen, die für unsere Zusammenarbeit mit Ihren Häusern wichtig sind.

2) „Wer oder was ist die Lutherische Kirche – Missouri Synode?“ Herr Helmut Pestner („Hoffnung für Osteuropa“, DW/EKD) hat das Interesse am Engagement amerikanischer lutherischer Kirchen in Osteuropa auf diese Frage zugespitzt. Das könnte die Vermutung nahelegen, diese Frage sei relativ leicht zu beantworten, und wir könnten damit in einer der vorab-

lichen Fernseh-Quiz-Sendungen mit relativer Leichtigkeit die 100 000,- € gewinnen: „Wer oder was ist die Lutherische Kirche – Missouri Synode? Wählen Sie bitte Antwort: a, b, c, d ...“

Ich werde Ihnen heute morgen nicht sofort eine bunte Palette möglicher Antworten (von a bis d) anbieten können, und wir müssen sehen, wieweit uns „Publikumsjoker“ weiterhelfen werden.

Eine bunte Palette kurzer Antworten kann ich Ihnen schon deshalb nicht anbieten, weil dies erstens der Respekt vor einer zahlenmäßig großen und einflussreichen Kirche verbietet, zweitens uns der ernsthafte inner-konfessionelle Dialog, aber auch das ökumenische Gespräch wichtig sein müssen und drittens uns unsere Partner in Mittel- und Osteuropa am Herzen liegen, deren Kirchen von den Aktivitäten, bzw. den Versuchen der Einflussnahme betroffen sind und zum Teil schon heute (eng) mit Vertretern der LC – MS zusammenarbeiten.²

Bei der Vorbereitung auf die mir gestellte Frage habe ich natürlich nicht von meinem eigenen Hintergrund und den Erfahrungen in der Partnerschaftsarbeit und im LWB absehen können. Unser Engagement im LWB für Projekte und Programme und die geistliche Verbundenheit mit unseren Partnern – hier: mit Kirche und Diakonie in Mittel- und Osteuropa – bietet den Rahmen für meine Beobachtungen und Schlussfolgerungen.

Erwarten Sie also bitte in erster Linie nicht eine innerkonfessionelle, dogmatische Auseinandersetzung über theologische Lehrstreitigkeiten zwischen lutherischen Kirchen. Mir scheint wichtig, dass wir uns im Blick auf eine notwendige, klare Positionierung zunächst kundig machen und uns fragen sollten, wie wir selbst – und dann in einem zweiten Schritt – wie unsere Partner auf die Angebote und Herausforderungen durch die LC – MS reagieren wollen und können. Ich will also in den folgenden Minuten versuchen, Auskunft zu geben über den historischen Hintergrund, die theologischen Traditionen und das missionarische Engagement der LC – MS.

Notwendig scheint mir die Frage, was das Engagement der LC – MS in Mittel- und Osteuropa so interessant macht. Mit anderen Worten: „Was haben sie, was wir nicht haben ...?“³

2 Klar sollte auch sein, dass wir heute morgen vor allem über die LC – MS reden. Kirchen wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die mit der LC – MS mehr oder weniger eng verbunden sind, müssen bei anderer Gelegenheit vorgestellt werden.

3 Mögliche Formen der Zusammenarbeit bzw. der gebotenen Abgrenzung sollten wir dann heute Vormittag gemeinsam erörtern.

3) In Nordamerika leben zur Zeit etwa 8,7 Millionen Christen lutherischer Konfession. Sie sind in 21 (!) unterschiedlichen kirchlichen Zusammenschlüssen organisiert. Den größten Zusammenschluss bildet die Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), die 1988 aus drei lutherischen Kirchen entstanden ist. Die ELCA ist eine der großen und sicher auch einflussreichen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes.

Die Lutherische Kirche – Missouri Synode hat nach eigenen Angaben 2 540 045 getaufte Mitglieder und ist damit die zweitgrößte lutherische Kirche in Nordamerika sowie die elftgrößte Denomination in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Die Wisconsin Evangelical Lutheran Synod (manche von uns haben von dieser Kirche im Zusammenhang mit konservativen lutherischen Kirchen schon gehört) hat 411 295 Mitglieder und ist damit die drittgrößte lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten.

4) Die Lutherische Kirche – Missouri Synode ist eine relativ junge Kirche – sie wurde erst Mitte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten gegründet. Deutsche Einwanderer aus Sachsen, die sich vom religiösen Rationalismus befreien wollten und den Gefahren des „Unionismus“ (Preußen, Schleiermacher) kritisch gegenüber standen, ließen sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in St. Louis nieder. Unter Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811–1887), einem strengen Verfechter eines konservativen Luthertums, schlossen sie sich mit Gleichgesinnten zusammen. Eine kongregationalistische Verfassung, die kein Bischofsamt kennt und die Kirchenautorität der Gemeindeebene zuweist, bildete die Grundlage für die neue Kirche.⁴

Zur Ausbildung der Pfarrer und Lehrer dieser jungen Kirche diente ein theologisches Seminar, nämlich das zunächst in einer Blockhütte untergebrachte „Concordia Seminary“.

Die meisten Anhänger fand Walther übrigens unter jüngeren Pfarrern aus Franken, die von Wilhelm Löhe (Neuendettelsau) nach Amerika entsandt worden waren, um unter den dortigen Einwanderern aus Deutschland Dienst zu tun. 1847 fand die erste Konferenz der „German Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio and other States“ statt.

22 Pfarrer vor allem aus dem Mittleren Westen gründeten diese neue Kirche, die zunächst aus zwölf Gemeinden und etwa 3000 Mitgliedern bestand. Carl Ferdinand Walther, der „amerikanische Luther“ wurde zum Prä-

4 Vgl. hierzu: Rudolf Keller, Aspekte der Geschichte der „Lutherischen Kirche – Missouri Synode“; in: Lutherische Kirche in der Welt 50, 2003, 187–211.

sidenten gewählt. 100 Jahre später (1947) änderte die Synode offiziell ihren Namen in: Die Lutherische Kirche – Missouri-Synode.

Bis zum Ende des 1. Weltkrieges war die LC – MS durch deutsche Sprache und aus Deutschland übernommene Strukturen und Denkweisen geprägt. Sie wuchs bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts immens: Zählte sie 1897, also 50 Jahre nach ihrer Gründung, 685 000 Lutheraner und Lutheranerinnen, so hatte sich 50 Jahre später die Mitgliederzahl verdoppelt.

5) Heute gehören 6218 Gemeinden zur LC – MS; auf ihrer Internet-Seite werden zehn Colleges, zwei theologische Seminare und 62 High-Schools erwähnt. Die beiden Concordia-Seminare befinden sich in St. Louis, Indiana, und in Fort Wayne, Ohio. Gemäß der von Martin Luther betonten engen Verbindung von Kirche und Schule spielen theologische Ausbildung und Bildung im allgemeinen eine wichtige Rolle für die Arbeit der LC – MS. Sie unterhält zahlenmäßig das größte Erziehungssystem unter allen protestantischen Kirchen in den USA (1786 Elementary and Pre-Schools). Aus diesem Grund ist auch die Zahl der pädagogischen Mitarbeitenden relativ hoch (in Schulen und Gemeinden arbeiten 8389 Pfarrer und 9951 Lehrer und Lehrerinnen).

In den Gemeinden der LC – MS werden – wie Sie wahrscheinlich wissen – keine Frauen in das Pfarramt ordiniert; allerdings wird gerne betont, dass 45 % der kirchlichen Mitarbeiterschaft Frauen sind. Die LC – MS hat in allen Regionen der USA Gemeinden; die meisten Mitglieder leben allerdings im Mittleren Westen.

6) Seit vielen Jahren betreibt die LC – MS eine breite überseeische Missionsarbeit – so in Argentinien und Brasilien, in Lateinamerika, in Süd- und Ostasien.

Seit Ende des Ost-West-Konfliktes hat die LC – MS eine ausgeprägte Missionstätigkeit in Mittel- und Osteuropa begonnen. Ein Grund für das Interesse an Osteuropa, wenn auch nicht der entscheidende, ist der familiäre Bezug vieler Kirchenglieder zu Menschen in Mittel- und Osteuropa, weil viele von ihnen dort ihre Vorfahren haben (z. B. leben heute Hunderttausende von slowakischen Christen in den USA). Auch in Mittel- und Osteuropa legt die LC – MS großen Wert auf Bildungsarbeit und theologische Ausbildung. Sie stellt den lutherischen Minderheitskirchen vor allem Lehrkräfte zur Verfügung und bietet in St. Louis und Fort Wayne für junge Theologen aus mittel- und osteuropäischen Kirchen Stipendien an.

Doch auch innerhalb der USA engagiert sich die LC – MS seit vielen Jahren missionarisch. Zu erwähnen ist die Radioarbeit, die 70 Jahre alt ist

und nach eigenen Angaben mit ihren Programmen, z. B. der „Lutherischen Stunde“, außerhalb Nordamerikas 110 Nationen erreicht. Programme in spanischer Sprache richten sich an die am schnellsten wachsende Gruppe spanisch sprechender Christen in den USA. „Black Ministry“ ist seit 100 Jahren ein wichtiger Teil der Arbeit der Synode; die Mehrheit der afro-amerikanischen lutherischen Christen gehören zu Gemeinden der LC – MS!

Hinsichtlich der gottesdienstlichen Gemeinschaft unter Christen vertritt die LC – MS ein exklusives Verständnis von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Nur mit Kirchen, die sich in gleicher Weise an alle Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche binden und die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift konstatieren, ist Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft möglich.

Aus diesem Grund gehört die LC – MS auch nicht dem Lutherischen Weltbund an. Sie unterhält stattdessen einen eigenen Internationalen Lutherischen Rat (ILC) mit den lutherischen Freikirchen der Welt und legt Wert darauf, dass allein diese lutherische Weltgemeinschaft die alte lutherische Tradition bewahrt habe.

Durch ihre Mitgliedschaft im Internationalen Lutherischen Rat (seit 1952) ist die LC – MS mit über 50 konservativen lutherischen Kirchen in der Welt verbunden (über den ILC eben auch mit der SELK). Es bestehen darüber hinaus aber auch direkte Partnerschaften – z. B. mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien). In Brasilien gibt es übrigens interessanterweise Lehrgespräche zwischen den beiden lutherischen Kirchen – der Evangelisch-Lutherischen Kirche Brasiliens (Partner der LC – MS und Mitglied des ILC) und der Evangelischen Kirche Lutherischer Konfession in Brasilien (Mitgliedskirche des LWB). Auch sind eine Reihe gemeinsamer Aktionen möglich (Übersetzung von Texten der Bekenntnisschriften, Veröffentlichung eines gemeinsamen Andachtsbuches). Zu bestimmten Anlässen haben die beiden lutherischen Kirchen Brasiliens sogar eucharistische Gastfreundschaft vereinbart (gelegentlich Konfirmationen und des Reformationstages). Allerdings sind sich die Beteiligten auch der Grenzen einer solchen Zusammenarbeit bewusst.

Die konservative Haltung in theologischen Grundfragen hat die LC – MS an einer engeren Gemeinschaft mit anderen Kirchen und an der Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund gehindert. Zwar gab es zwischen 1969 und 1981 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Amerikanischen Lutherischen Kirche (ALC). Doch setzten sich die konservativen Kräfte innerhalb der LC – MS durch und beendeten diese Möglichkeit der Begegnung und Gemeinschaft. Eine Verhärtung dieser Haltung führte in den 70er Jahren zu einer inneren Krise in der LC – MS und zu Abspaltungen. Auf der

Internet-Seite der LC – MS spricht Samuel Nafzger von einer Dekade „of soul-searching and controversy“. Fast alle Fakultätsmitglieder und Studenten des Concordia-Seminars in St. Louis verließen damals die LC – MS, und die Synode verlor insgesamt etwa 100 000 Mitglieder.⁵ Interessanterweise arbeiten heute viele dieser kritischen Theologen innerhalb der Strukturen der ELCA. Nach einem Beschluss der Vollversammlung der LC – MS gilt die ELCA allerdings heute nicht mehr als „orthodox lutherische Kirche“, was bedeutet, dass sie aus der Sicht der LC – MS das gemeinsame Bekenntnis endgültig verlassen hat.

Die LC – MS ist heute weder Mitglied im Nationalen Kirchenrat der USA noch im Ökumenischen Rat der Kirchen. Das Festhalten an rigiden Lehrmeinungen verhindert die Teilhabe an ökumenischer Arbeit. So erklärt sich z. B. auch das Disziplinarverfahren gegen David Benke, einen Pfarrer der LC – MS, der auf einer der Trauerfeiern nach dem 11. September 2001 an einem ökumenischen Fürbitt-Gebet teilnahm und zusammen mit Moslems, Juden und Hindus betete. Der Hauptvorwurf gegen Benke war, dass ein solcher interreligiöser Gottesdienst Christus auf die gleiche Ebene stelle wie Allah oder Vishnu und damit der Häresie Vorschub leiste.

Trotz der großen interreligiösen und interkonfessionellen Vorbehalte – um es freundlich zu sagen – bewahren Gespräche und Formen praktischer Zusammenarbeit (z. B. mit der ELCA) die LC – MS vor einer Isolation, in der sich offensichtlich inzwischen die Wisconsin Evangelisch-Lutherische Synode befindet. Diese hat 1961 sogar ihre Gemeinschaft mit der LC – MS wegen deren „Unionismus“ aufgekündigt.⁶

Auf der Ebene diakonischer Arbeit und in den Bereichen der „external matters“ besteht übrigens eine Zusammenarbeit zwischen dem Lutherischen Weltdienst und der LC – MS; ja, es gibt sogar Programme des Weltdienstes und des Lutheran World Relief in den USA, die von LC – MS unterstützt werden.

Das bedeutet auch: Auf Konsultationen und Treffen im Rahmen der Projektplanung treffen meine Kollegen im LWB und ich Vertreter der LC – MS, und es kommt immer wieder zu Begegnungen. Über das kürzlich stattgefunden

5 Vgl. hierzu: Rainer Stahl, *Lutherische Kirchen in Nordamerika. Einige Zusatzinformationen*; a. a. O., 212–214.

6 Vgl. hierzu von Seiten der Wisconsin Evangelisch-Lutherischen Synode: Armin Schuetze, *WELS and The Lutheran Church – Missouri Synod*; in: J. F. Brug, E. C. Fredrich, A. W. Schuetze, *WELS and Other Lutherans*, Milwaukee 1995, 11–28, bes.: 17–19.

dene Treffen zwischen Vertretern des LWB und der LC – MS werde ich unter 9. noch ein wenig berichten.

Soviel also zur Geschichte der LC – MS und ihrer heutigen Arbeit.

7) Was ist es nun, was uns als Lutheraner und Lutheranerinnen inhaltlich trennt?

Wie schon oben erwähnt, weiß sich die LC – MS an die Heilige Schrift als das „geschriebene Wort Gottes“ und an die lutherischen Bekenntnisschriften gebunden. Eine zeitgemäße Interpretation des Wortes Gottes schließt sie damit aus. Die historisch-kritische Exegese lehnt sie ab. Dies gilt auch für den historischen Text der Bekenntnisschriften, besonders für die Konkordienformel (1577), die in ihnen ausgesprochenen Verwerfungen und Verdammungen und die sich daraus ergebenden Fragen des Verständnisses von Amt und Ordination, den ökumenischen Beziehungen und der Kirchenzucht.

Das christliche Zeugnis und die Treue zur Heiligen Schrift und zu den Bekenntnisschriften spielen in Liturgie und Gemeindeleben eine herausragende Rolle. Diese eindeutige Haltung lässt die Gemeinden der LC – MS als deutlich positioniert erscheinen und bietet – zumindest auf den ersten Blick – für manchen Christen in den USA und wahrscheinlich auch in Mittel- und Osteuropa eine klare Alternative zu Positionen, die sehr liberal wirken und deshalb als „westlich“ eingestuft werden.

Was die LC – MS auf Grund ihrer dogmatischen Festlegungen nicht mittragen kann und was sie darum von uns und vielen unserer Partner trennt, sind u. a.:

- zwischenkonfessionelle Vereinbarungen wie die Leuenberger Konkordie zwischen reformatorischen Kirchen und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem LWB und der römisch-katholischen Kirche,
- die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen wie die Mitgliedschaft im ÖRK und die theologischen Dialoge auf verschiedenen ökumenischen Ebenen,
- Glaubensgespräche und Aktionen mit Vertretern anderer Religionen,
- die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche und schließlich
- ethische Positionierungen im gesellschaftlichen Kontext, die sich nicht direkt aus dem biblischen Zeugnis herleiten lassen, wie z. B. die Akzeptanz von Homosexualität. Hier ist allerdings das Engagement der LC – MS für die Akzeptanz der Organspende interessant.

8) Was macht uns Sorge?

Die Beziehungen der lutherischen Kirchen in Deutschland zu lutherischen Partnern in Mittel- und Osteuropa haben z.T. tiefe Wurzeln. In jedem Fall konnten sie nach dem Ende des Ost-/West-Konfliktes vertieft und intensiviert werden. Ich glaube, man kann sagen, dass wir in Deutschland von diesen Beziehungen profitieren und vieles sehen und lernen, was für unser eigenes Kirchesein wichtig ist.

Man wird ebenfalls sagen können, dass auch unsere Partner in Mittel- und Osteuropa von den neuen Möglichkeiten der Partnerschaft profitieren. Das gilt für bilaterale Beziehungen zu einzelnen Landeskirchen und Diakonischen Einrichtungen und Werken, aber sicherlich auch für die Einbindung in internationale Netzwerke, in die konfessionellen Weltbünde und in den ÖRK.

Fragen eines angemessenen Zeugnisses der Kirchen und eines zeitgemäßen kirchlichen Engagements sowie zu Aspekten politischer Emanzipation und kultureller Identität können hier besprochen und ausgetauscht werden. Zumindest das praktische Vorgehen der LC – MS in einzelnen Kirchen in Osteuropa (Litauen, Weißrussland, Lettland) legt die Vermutung nahe – und das bestätigen uns unsere Gesprächspartner –, dass die LC – MS und andere lutherischen Organisationen (der LC – MS nahestehende Organisationen, die Wisconsin Synode) an einer Fortführung dieser ökumenischen Kontakte kein Interesse haben. Die Leitungen der oft kleinen lutherischen Kirchen und einzelne Gemeinden werden durch das Argument verunsichert, die Kirchen, die dem LWB angehören, seine keine konfessionellen lutherischen Kirchen. Man muss feststellen, dass trotz anderslautender Bekundungen im Zuge der Missionstätigkeit in den jungen Kirchen auch das Risiko von Kirchenspaltungen in Kauf genommen wird. Spätestens an diesem Punkt sind wir als Partner mitbetroffen und gefordert.

9) Wie aber schon erwähnt, gibt es auf unterschiedlichen Ebenen doch auch Formen der Begegnung und des Austausches. So hat im Sommer 2002 ein Kontaktgespräch zwischen dem Internationalen Lutherischen Rat (ILC) und dem LWB stattgefunden.⁷

Dieses Gespräch fand nach einer Unterbrechung von 24 Jahren statt und diente in erster Linie der Kontaktpflege und dem Austausch; auch über die beschriebenen Spannungen zwischen LWB-Kirchen und der LC – MS vor allem in Mittel- und Osteuropa konnte bei diesem Anlass gesprochen wer-

⁷ Vgl. die Berichterstattung in *Lutherische Welt-Information* 08/2002, S. 9: Treffen von VertreterInnen des LWB und des ILR.

den. Um das Gespräch international führen zu können, wurden auf Wunsch der LC – MS Repräsentanten des gesamten International Lutheran Council eingeladen.

Aus der Palette der angesprochenen Themen will ich zwei Aspekte hervorheben:

Sowohl der LWB als auch der ILC berufen sich auf die Lehrgrundlagen der Heiligen Schrift und auf die lutherischen Bekenntnisschriften. Die Aufgaben, die beide Organisationen für ihre Mitgliedskirchen erfüllen, haben in übereinstimmender Weise das Ziel, diese in ihrem Zeugnis, in ihrem Dienst und in ihrer Mission zu stärken und zu fördern. Auch wenn sich beide Zusammenschlüsse von einer ähnlichen lutherischen Identität her verstehen, spielt die Beurteilung, was eine wahre, orthodoxe lutherische Kirche sei, weiterhin eine große Rolle.

Große Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen beider Zusammenschlüsse gibt es verständlicherweise im Bereich des Gottesdienstes (Liedgut, Agenden, Kirchenmusik). Im Blick auf eine mögliche gemeinsame Feier des Abendmahles vertreten die Repräsentanten des ILC die Ansicht, dass zunächst alle das Bekenntnis betreffende Differenzen überwunden werden müssen, bevor die Kirchen Abendmahlsgemeinschaft miteinander erklären können. Im LWB verweist man demgegenüber auf die dem Abendmahl innewohnende, Einheit stiftende Kraft, die es möglich mache, die trennenden Aspekte zu überwinden: In Christus sei die Einheit schon gegeben.

Im Blick auf die erwähnten Spannungen zwischen den LWB-Mitgliedskirchen und der LC – MS bestand nach dem Gespräch Einmütigkeit mit den Vertretern des ILC, dass man sich in Zukunft schneller gegenseitig über auftretende Schwierigkeiten informieren müsse, um unter Umständen auch durch inoffizielle pastorale Besuche Versöhnung stiften zu können.

Beschlossen wurde, die Kooperation und Kommunikation zwischen beiden Organisationen zu verbessern und in theologischen Diskussionen Fragen, die beide Organisationen betreffen, einer Klärung zuzuführen. Der Generalsekretär des LWB, Dr. Ishmael Noko, und der Geschäftsführer des ILC, Dr. Samuel H. Nafzger, wurden gebeten, den Kontakt auf einer regelmäßigen Basis weiter zu pflegen.

Dies klingt ermutigend und wäre ein guter Schlusssatz meiner Ausführungen gewesen. Als der positive Eindruck des Genfer Treffens jedoch bei der Sitzung des Rates des LWB 2002 in Wittenberg durch Generalsekretär Ishmael Noko noch einmal hervorgehoben wurde, meldete sich ein Ratsmitglied aus Russland zu Worte, bezog sich auf das tatsächliche Vorgehen der LC – MS in den genannten Kirchen Osteuropas und äußerte die Befürchtung, dass Vereinbarungen zwischen dem LWB und dem ILC sich als für die

Arbeit der LC – MS nicht bindend erweisen und die Herren auf dem langen Weg von St. Louis nach Moskau und St. Petersburg viele gute Vorsätze schnell vergessen könnten ... Wir werden sehen.

Joachim
Wanke

Ekklesiologische Grundentscheidungen aus römisch-katholischer Sicht im ökumenischen Gespräch

– mit besonderem Blick auf das Dokument
„Dominus Jesus“

Die Thematik, die sich dieser Pfarrkonvent¹ gewählt hat, zielt in die Mitte der gegenwärtigen ökumenischen Problemlage. Es zeigt sich, dass die Frage nach dem Verständnis von Kirche zu einer Schlüsselfrage wird, von deren Beantwortung der weitere Fortgang der ökumenischen Bemühungen entscheidend abhängen wird. Die 1999 vom Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ sagt dies ausdrücklich. Dort werden am Schluss (in Nr. 43) die im ökumenischen Dialog noch weiter zu behandelnden Fragen benannt. Dazu gehören: Das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten. Eben das – die Frage nach dem Verständnis von Kirche, ihrem Wesen (bzw. „Grund“) und ihrer Gestalt – ist, zumindest im Sinne einer gegenseitigen Positionsmarkierung, das Thema des heutigen Studientages.

Die Dringlichkeit der Fragestellung ist durch neuere Entwicklungen in den Kirchen zusätzlich offenkundig geworden. Da wäre der Streit um die Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (und der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung) innerhalb der evangelischen Theologenschaft zu nennen. Da ist auf das Dokument der römischen Glaubens-

¹ Bischof Dr. Joachim Wanke, Erfurt, hielt dieses Referat auf dem Pfarrkonvent der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Sprengel Ost, am 21. 8. 2002 in Erfurt. Dem Verfasser und der Schriftleitung der „Lutherischen Theologie und Kirche“ (dort: LuThK 27, 2003, 2–20) sei für die Genehmigung zum Wiederabdruck ausdrücklich gedankt.

kongregation „Dominus Jesus“ vom 6. August 2000 zu verweisen, die mit ihrer Aussage, dass „die kirchlichen Gemeinschaften, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, ... nicht Kirche im eigentlichen Sinn“ seien (vgl. Nr. 17), viel Ärgernis hervorgerufen hat.

Da ist aber auch auf die Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD vom September 2001 zu verweisen: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“. Dort heißt es: „Vorrangig muss geklärt werden, wie sich die evangelische und römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten.“ Im Augenblick seien die Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi zwischen beiden Kirchen nicht kompatibel, ja, es müsse sogar bestimmten römisch-katholischen Überzeugungen „evangelischerseits widersprochen“ werden. Dieser Widerspruch bezieht sich auf die Notwendigkeit des Bischofsamtes für das Kirche-Sein, wie das meine Kirche (und die Orthodoxie, aber auch die anglikanische Kirche) vertritt, dann natürlich besonders auf den „Petrusdienst“, auf das Verständnis von apostolischer Sukzession, auf die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und zum Rang des Kirchenrechts in der Kirche (vgl. 2.3). Auch die z.T. heftige evangelische Polemik gegen die gemeinsame Stellungnahme einer theologischen Gesprächsgruppe der VELKD und der römisch-katholischen Kirche „Communio sanctorum“ (vom September 2000), in der so strittige Fragen wie der Petrusdienst und die Marien- und Heiligenverehrung diskutiert werden, zeigen, wie sehr im Augenblick die ökumenischen Nerven blank liegen!

Es ist in diesem Zusammenhang hilfreich, sich auf eine bewährte Grundregel des ökumenischen Dialogs zu besinnen, die schon seinerzeit vom Exekutivausschuss des Ökumenischen Rats der Kirchen 1950 in Toronto formuliert wurde: Das ökumenische Gespräch setzt nicht voraus, dass alle Gesprächsteilnehmer ein einheitliches Kirchenverständnis haben. Diese Einstellung ist übrigens die Grundlage für die Zusammenarbeit der Kirchen im ÖRK. Damit ist nicht gesagt, dass dies sich nicht ändern solle, also ein gemeinsames Verständnis nicht angestrebt werden solle. Aber zunächst einmal gilt für das Gespräch: Jeder darf und muss ungekränkt sein theologisches Selbstverständnis vortragen können. Ein Dokument wie „Dominus Jesus“, zumal es ein innerkatholisches Verständigungsdokument sein will, muss grundsätzlich möglich sein. (Ob die angegriffenen Aussagen nicht sensibler formuliert und vor allem in einen größeren theologischen Rahmen der neueren ökumenischen Gesprächsdiskussion hätten gestellt werden sollen, ist eine andere Frage!)

Es ist zudem zu beachten: Das Hauptthema dieses Dokumentes ist die uns gemeinsam bewegende Frage nach der Heilsuniversalität Jesu Christi, die im anstehenden Gespräch zwischen den Religionen in der Gefahr steht, von einigen Theologen in Frage gestellt zu werden. Das ist die eigentliche Stoßrichtung von „Dominus Jesus“. Es gibt keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus allein. Wie das angesichts der anderen Religionen und ihres Heilsverständnisses theologisch zu verstehen ist, wird das spannende theologische Thema des angebrochenen neuen Jahrhunderts sein.

Ich möchte in dem längeren 1. Teil meines Referat hauptsächlich einige Grundpositionen gegenwärtiger katholischer Ekklesiologie vortragen (soweit das in Kürze möglich ist) und dann in einem kürzeren 2. Teil noch speziell auf das kirchliche Amt eingehen, näherhin auf die evangelische Anfrage, ob unser katholisches Amtsverständnis nicht das Evangelium verdunkle.

I. Grundpositionen des katholischen Kirchenverständnisses

Das 2. Vatikanum hat kein systematisch einheitliches Kirchenbild entwickelt. Es ist zwar ein Reformkonzil, doch wollte es durchaus nicht einfach mit der Tradition brechen. Es hat freilich auf patristische Impulse des 1. Jahrtausends zurückgegriffen, die den Communio-Charakter der Kirche stärker in den Blick rückten. Viele Jahrhunderte lang, besonders dann durch anti-reformatorische im 16. Jahrhundert und antimodernistische Tendenzen im 19. Jahrhundert begünstigt, hatte sich eine stark hierarchisch-jurisdiktionell denkende Ekklesiologie herausgebildet (Kirche als „societas perfecta“). Diese Sicht von Kirche beherrschte weithin noch die theologischen Lehrbücher vor dem Konzil – und, was weitaus gewichtiger ist, das Denken und Empfinden vieler Katholiken. Bekannt ist die Aussage des einflussreichen Theologen und Kardinals Robert Bellarmin († 1621), der in der katholischen Kirche eine Gemeinschaft sah, die so sichtbar und greifbar sei „wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“.

Der Versuch des Konzils, das mehr statisch-juristische Denken der Vergangenheit mit dem neu entdeckten patristischen Erbe zu verbinden, also der Sicht der Kirche als eines Mysteriums des Glaubens und als einer im Heiligen Geist geeinten Communio, ist keineswegs schon zufriedenstellend gelungen. Wir sind auch römisch-katholischerseits noch am Lernen, was das eigentlich heißt: „die Fülle des Katholischen“. Diese Bemerkung vorausgeschickt können aber doch die folgenden Aussagen als Grundpositionen heutigen katholischen Kirchenverständnisses festgehalten werden:

1. Die Kirche ist Grundsakrament des von Gott in Christus geschenkten und im Heiligen Geist vermittelten Heiles

Der m. E. wichtigste Neuansatz des letzten Konzils besteht darin, neu die Kirche als eine sakramentale Größe zu begreifen. Die klassische Formulierung für diese neue (und gleichzeitig alte) Sicht von Kirche findet sich in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche („Lumen gentium“) des 2. Vatikanums, und zwar in Nr. 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

Der Sakramentsbegriff ist hier mit einer gewissen Vorsicht gebraucht („gleichsam“). Das sollte bei dem Protest mancher evangelischer Theologen (G. Maron, E. Jüngel) gegen die Übertragung des Begriffs Sakrament auf die Kirche insgesamt bedacht werden. Es soll nur soviel gesagt werden: Die Kirche in ihrer sichtbaren und geschichtlich gewordenen Gestalt ist ein „Realsymbol“ des Heiles, das Gott durch Christus bleibend und unwiderruflich der Menschheit schenkt. So wie die Einzelsakramente je auf ihre Weise in die biographische Situation des Menschen hinein wirksame Heilszeichen sind, so ist dies „gleichsam“ die Kirche als Ganze in die Geschichte der Menschheit hinein. Die Kirche ist Raum, Gefäß der Gnade, nicht das Heil, die Gnade selbst, aber doch deren Gefäß, deren „Resonanzraum“, deren dauernde Präsenz im Modus des Angebotes und der dringlichen Bitte, die sie (wie Paulus) „an Christi statt“ ausspricht: „Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (vgl. II Kor 5,20)².

Die Kirche ist der bleibende, in jeder Zeit und für jeden Menschen prä-sente Berührungsort des Heiles, dessen Hauptfunktion ist: Das heilschaffende Wort Gottes im Heiligen Geist in jedem Menschen zum Zuge kommen zu lassen. Insofern ist es richtig, dass die Kirche im Credo steht. Sie ist eine zu glaubende Heilswirklichkeit, die aber eben nicht von ungefähr dem dritten Glaubensartikel zugeordnet ist, also dem Wirken des Heiligen Geistes.

2 In den oft gebrauchten Schlagworten formuliert: Die Kirche ist auch für uns Katholiken nicht nur Institution, sondern auch Ereignis. Auch für unser Kirchenbild gilt, was im EG als Liedstrophe steht: „Ach laß dein Wort recht schnelle laufen, es sei kein Ort ohn dessen Glanz und Schein“ – 241,6 (und nicht nur, was wir im GL singen: „Da schreitet Christus durch die Zeit in seiner Kirche Pilgerkleid ...“ – 249,4, ein Lied, das im EG im Rheinland und in Westfalen unter Nr. 566,4 steht).

2. *Das Wesen der Kirche findet seinen gültigen Ausdruck in der eucharistischen Feier, in der die Kirche empfängt, was sie ist: Leib Christi.*

Für das katholische Kirchenbewusstsein spielt die Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) eine entscheidende Rolle. In der eucharistischen Feier und im Empfang der eucharistischen Gabe erhalten die Glaubenden Anteil an der lebensrettenden Hingabe Christi für die Sünder und an seinem Ostersieg über Sünde und Tod. „Durch Christus und mit ihm und in ihm“ (in einer Formulierung des eucharistischen Hochgebetes) schenkt sich die Kirche und jeder einzelne der Mitfeiernden dem Vater im Himmel als „lebendiges und heiliges Opfer“ (vgl. Röm 12,1).

Mit anderen Worten: In der Eucharistie erkennt die Kirche ihren eigenen „Grund“, ihr eigentliches Wesen: Sie soll in der wiederholten Feier dieses Geheimnisses immer mehr Leib Christi werden, der sie aus Gnade schon ist. Kirche ist ihrem Wesen nach „Teilhabe“ am Leib Christi, wie Paulus es I Kor 10,16f sagt: „Der Kelch des Segens, über den wir [sc. die Getauften!] den Segen sprechen, ist Teilhabe am Blut Christi; das Brot, das wir brechen, ist Teilhabe am Leib Christi“. *Koinonia*, lat. *Communio*, meint eigentlich mehr als „Gemeinschaft“. Es meint eine Verwandlung und Erneuerung durch Anteilnahme, ja durch Inkorporierung. Es geht um die Verwandlung des Menschen in die Lebensform Jesu Christi, um ein Hineinwachsen in seinen Lebens- und Sterbensgehorsam. Diese Verwandlung bewirkt dann auch eine tiefgründende, sakramentale Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören.

In heutiger Zeit, die sehr vom individualistischen Empfinden und der Autonomie des Subjekts her bestimmt ist, ist diese Denkweise des Paulus, auch des Epheserbriefes bzw. der Patristik, schwer vermittelbar. Wir denken bestenfalls „kongregationalistisch“: Aus dem guten Willen der Einzelnen erwächst die Gemeinde, so wie ein Verein sich gründet, wenn Gleichgesinnte sich zusammentun. Paulus, der Epheserbrief, die Patristik denken umgekehrt: Die Gemeinschaft mit Gott wird von ihm her gnadenhaft eröffnet. Wir treten schon in einen unabhängig von uns von Gott bereiteten Heilsraum ein, eben die Kirche. Kirche konstituiert sich also nicht durch Entscheidung des Einzelnen, sondern durch Berufung. „Aus Gnade seid ihr gerettet!“ (Eph 2,5). Das feiert, das „erfährt“ gleichsam immer neu die Kirche im Mysterium der Eucharistie. Bekannt ist das Augustinuswort: „Empfangt, was ihr seid: Leib Christi, damit ihr werdet, was ihr empfangt: Leib Christi“³.

3 Vgl. Sermo 272 (PL 38,1247f), Variationen dazu in den Sermones 227–229.

Darum ist die Feier der Eucharistie (und der anderen Sakramente) Darstellung des Wesens der Kirche. Christus schafft sich in diesen heiligen Zeichen, die ja auch durch das Wort konstituiert werden (Sakramente als *verba visibilia!*), seine Kirche und sammelt sie gleichsam „hinter“ sich. Wo Kirche ist, da wird Eucharistie gefeiert – und wo Eucharistie gefeiert wird, da ist Kirche – „bis Christus kommt in Herrlichkeit“. Ich bin überzeugt: Der Weg der Ökumene wird sich vollenden, wenn wir uns unserer gemeinsamen, gnadenhaften Zugehörigkeit zum Leib Christi durch Taufe und Glauben in der einen Kirche wieder dankbaren Herzens innwerden.

An dieser Stelle sei nur kurz angedeutet, dass das Konzil aus diesem unlöslichen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche neu die fruchtbare Spannung zwischen universaler Kirche und deren Konkretion in der jeweiligen Ortskirche entdeckt hat. Der Kernbeleg dafür ist LG 26, wo aus dem Zusammenhang von Eucharistie und Kirche die Einsicht gefolgert wird: „Diese Kirche [sc. die Kirche, die an vielen Orten Eucharistie feiert] ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirche heißen“ (vgl. auch Ökumenismusdekret Nr. 15). Die Kirche ist also nicht einfachhin die Summe von Ortskirchen, aber konkret erfahrbar wird sie nur in ihrer ortskirchlichen Gestalt (wobei das Konzil hier meist an die Bischofskirchen, also die Diözesen denkt)⁴.

Auch dieser Einsicht, die hier nur kurz angedeutet werden kann und über die neuerdings eine interessante Kontroverse zwischen Kardinal Joseph Ratzinger und Kardinal Walter Kasper entflammt ist, eröffnet sich ein neuer Raum für das ökumenische Gespräch mit den Kirchen, die Kirche mehr von der vor Ort versammelten Gemeinde der Gläubigen her verstehen. Auch für das Gespräch mit der orthodoxen Kirche, die die alte Patriarchatsstruktur der Alten Kirche stärker festgehalten hat, ist diese aus der Patristik wiederentdeckte Einsicht des Konzils wichtig.

3. Die Kirche ist eine komplexe Wirklichkeit, die weder als bloß geistige noch bloß soziologische Größe anzusehen ist

In LG Nr. 8 heißt es: „... die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu be-

4 Mir hilft zum Verstehen das Bild von den einzelnen Teilen eines einzigen Spiegels, die alle in gleichursprünglicher Weise das Licht widerspiegeln. Oder auch die Analogie einer Ellipse: Sie baut sich aus zwei Brennpunkten auf.

trachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“

Damit wird gesagt: Die Kirche wird nicht einfach aus dem Wirken des irdischen Jesus abgeleitet, so sehr dessen Sammlung der Jünger die spätere Kirche vorbereitet. Auch Karfreitag, Ostern und Pfingsten gehören zum Fundament der Kirche (vgl. das patristische Bild: Die Kirche entstammt der Seitenwunde des Herrn am Kreuz!). Die Kirche ist aber auch nicht einfach Fortsetzung der Inkarnation des göttlichen Wortes in die Geschichte hinein, was zu einer falschen Identität des himmlischen Christus mit der Kirche verleiten könnte („fortdauernde Menschwerdung“; das führt zu einem einseitigen Christusmonismus und so zu einem kirchlichen Triumphalismus). Die Kirche ist vielmehr ein Mysterium eigener Natur, das auf dem Heilsereignis in Jesus Christus insgesamt aufrucht und eigentlich dem Wirken des Heiligen Geistes zugeordnet ist. Denn unsere Verbindung mit Jesus Christus und dem Vater geschieht im Heiligen Geist. Das 2. Vatikanische Konzil vertritt eine durchaus pneumatologische Ekklesiologie (der freilich noch die Eierschalen einer stark juristisch-korporativen Kirchensicht anhängen). Diese Sichtweise von Kirche verspricht m.E. eine wirkliche Weitung des Verständnisses von Kirche im ökumenischen Gespräch.

4. Die katholische Kirche versteht sich als die konkrete Verwirklichung der Kirche Jesu Christi, setzt sich aber nicht im Sinne einer völligen Identifizierung („est“) mit ihr gleich

Das ist ein sehr gewichtiger Punkt im neueren katholischen Selbstverständnis. Geht die vorkonziliare Theologie (etwa in der Enzyklika „Mystici corporis“ von 1943) noch von einer Identität von katholischer Kirche und der Kirche Jesu Christi aus, findet das 2. Vatikanum eine gewichtige neue Formulierung. Diese macht erst recht eigentlich für uns Katholiken Ökumene, das heißt das Gespräch zwischen Kirchen *par cum pari* möglich – eben, weil das Konzil damit das Kirche-Sein der von der römisch-katholischen Kirche getrennten „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ (wie es im Konzil heißt, vgl. LG 15 u. ö.) neu bewertet.

In LG 8 wird nach langen Diskussionen die Formulierung gefunden, die

sowohl der Einzigkeit der Kirche als auch der Kirchlichkeit nicht katholischer Glaubensgemeinschaften gerecht zu werden sucht. Wir lesen (im Anschluss an den oben unter Punkt 3 zitierten Text): „Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [„*subsistit*“] 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 Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“ Dies macht dann – eine ebenso vom Konzil entwickelte Sprechweise – eine wirkliche, aber noch unvollkommene Gemeinschaft mit nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften möglich (*Communio plena* bzw. *non plena*).

In diesem Zusammenhang sei noch Folgendes benannt: Die innerkatholische Kritik an dem Dokument „Dominus Jesus“ hat angemerkt, dass die Glaubenskongregation mit ihrer Aussage, die Kirchen der Reformation seien nicht Kirche im eigentlichen Sinn, über das Konzil hinausgeht. Das Konzil hat immer offen gelassen, wen es konkret unter Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften versteht. Es wollte eben das je eigene Selbstverständnis der jeweiligen Kirchen nicht kränken. Im Blick auf die Kirchen der Reformation zieht das Konzil eben gerade nicht die auch sprachlich verletzende Folgerung: Sie sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn. Ich frage mich: Was soll eigentlich mit dieser Formulierung gesagt werden? Sind diese Kirchen dann Kirchen im metaphorischen Sinn? Dann stimmt aber nicht die Aussage des Konzils, dass diese Kirchen mit der katholischen Kirche in vielen fundamentalen Gemeinsamkeiten verbunden sind. Dann könnte auch nicht gesagt werden (in UR 3): „Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie [sc. die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften] als Mittel des Heiles zu gebrauchen“. Kardinal Walter Kasper hat ja eine m. E. hilfreichere Formulierung gefunden, wenn er im Blick auf nichtkatholische Kirchen von „Kirchen verschiedenen [bzw. eines anderen] Typs“ spricht.

Es ist also festzuhalten, dass die katholische Ekklesiologie gegenüber der Kirchlichkeit der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften seit dem Konzil offener denkt. Aber sie will natürlich festhalten an dem, was sie für das wirkliche *esse* der Kirche, nicht nur das *bene esse* für unaufgebbar hält. Und dazu gehört diese Aussage:

5. *Zum vollen Kirche-Sein gehört das sakramental verstandene Amt, die auf der apostolischen Sukzession beruhende bischöfliche Struktur von Kirche und das Petrusamt*

Die Tatsache und Notwendigkeit des Amtes ist an sich zwischen uns nicht strittig.

Auch ist für uns Katholiken mitvollziehbar, dass das lutherische Amtsverständnis von der grundlegenden Bedeutung des Predigtamtes ausgeht. Darin ist ja durchaus auch die Sakramentsverwaltung mitgegeben. Sakramente sind ja letztlich als *verba dei visibilia* zu begreifen und nicht vom „Wort Gottes“ im vollen theologischen Sinne zu trennen.

Die Unterschiede im Amtsverständnis sind m. E. verschiedene Sichtweisen hinsichtlich der Einsetzung des Amtes in der Kirche. Evangelischerseits wird das Amt, also die Beauftragung zur öffentlichen Verkündigung und öffentlichen Sakramentsausübung als Konkretisierung einer Vollmacht verstanden, die grundsätzlich der Kirche als Ganzer und damit jedem einzelnen Getauften zukommt. Wir können durchaus die Aussage Luthers mittragen: „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Stands“! (An den christlichen Adel deutscher Nation ..., WA 6, 407,13). Aber für uns ist (in Aufnahme des bekannten Lutherwortes) nicht schon jeder „aus der Taufe Gekrochener“ Priester, Bischof oder Papst (ebd. = WA 6, 408,1–13). Ordination ist für katholisches Verständnis mehr als Entbindung, Freisetzung einer geistlichen Vollmacht um einer gewissen öffentlichen Ordnung in der Kirche willen. Ordination ist mehr als ein Verwaltungsakt. Eine Ordination per Dekret auf Papier könnte es für uns nicht geben. Katholische Theologie versteht die Ordination/Weihe eines Einzelnen als ein gottgewirktes, eben sakramentales Geschehen an einem Glied des Gottesvolkes, das Christus selbst durch den Geist berufen hat. Hier ist dann gleich anzufügen, dass (gemäß LG 21) „die Fülle des Amtes“ der Heiligung, Lehre und Leitung im Bischofsamt gegeben ist, das seinerseits durch die Apostolische Sukzession (dazu s. u.) an das apostolische Amt zurückgebunden ist und bleiben muss⁵.

Der erhöhte Herr also ver„gibt“ (ἔδωκεν, vgl. Eph 4,11f) die Ämter an einzelne Getaufte, auf welche Weise diese auch immer (etwa durch Wahl o. ä.) aus der Gemeinde berufen werden. Damit wird nicht geleugnet, dass der Priester auch weiterhin zum insgesamt priesterlichen Gottesvolk gehört,

5 Diese katholische Gesamtsicht des Amtes macht übrigens verständlich, warum die katholische Kirche sich eine mögliche Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft, Weihepriesterum und apostolisch-bischöfliche Sukzession nicht denken kann.

aber er ist ihm in gewisser Hinsicht (etwa hinsichtlich der Beauftragung zur Leitung der Eucharistiefeier) doch von Christus her, als sein „Repräsentant“ gegenübergestellt. „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ!“ sagt Augustinus⁶.

Die Aussage des Konzils, das durch Weihe vermittelte hierarchische Priestertum unterscheide sich vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (LG 10), schließt nicht aus, was an dieser Stelle sofort hinzugefügt wird: „Dennoch sind sie [sc. beide Arten des Priestertums] einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil“ (ebd.). Das Amt hat dazu zu dienen, dass jeder Christ „priesterlich“ leben kann (im Sinne von Röm 12,1f: „sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt“). Es hat die „Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten“ (vgl. Eph 4,12), damit das Wort Gottes zu seinem Ziel kommt: uns zu einer neuen Schöpfung zu machen. Insofern kann ich theologisch der Grundeinsicht Luthers zustimmen: *verbum dei incomparabiliter supra ecclesia* (Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche = WA 6, 562,36)⁷.

Darin berühren wir den harten Kern der katholisch-lutherischen Differenz bezüglich des Amtes, einer Differenz, die freilich angesichts des bisherigen ökumenischen Gesprächs, auf das ich unten noch kurz eingehen möchte, nicht unüberwindbar erscheint.

Hier sei zusammenfassend die katholische (und orthodoxe und auch anglikanische) Überzeugung festgehalten, dass eine geschichtlich gewachsene und sakramental verstandene Gestalt des Amtes nicht nur zum *bene esse*, sondern für uns zum *esse* der Kirche gehört. Und strittig ist immer noch natürlich die Frage, ob es dabei auch eine Fortdauer des Petrusdienstes in der Kirche geben soll (vgl. dazu die Aussagen in „Communio sanctorum“ Nr. 153–200), wobei diese Frage eigentlich theologisch nicht so hochkarätig ist, wie man an der grundsätzlichen Nähe unserer Kirche zur Orthodoxie,

6 Sermo 340,1 (PL 38,1483).

7 Manchmal denke ich: Wir streiten uns, weil wir meinen, es sei entscheidend, *wie* der Vorgang der Ankleidung der Diener, die bei Tische den Dienst verrichten, vonstatten geht. Die Dienerlivree tragen wir Amtsträger alle gemeinsam, ob wir nun sagen: wir seien durch das *verbum dei*, das der Gesamtkirche anvertraut wurde, installiert oder durch das Weihesakrament, das doch nur von diesem Wort Gottes in Jesus Christus lebt. Ist das Wort Gottes in Jesus Christus nicht selbst gleichsam sakramentale Gestalt geworden? Warum die Sorge, die katholischen Diener wollten sich an die Stelle Gottes setzen? Ich komme auf diese evangelische Anfrage im 2. Teil des Referates noch zurück.

die ja den Jurisdiktionsprimat ablehnt, erkennen kann. Deshalb lassen wir Katholiken Orthodoxe bekanntlich zur Eucharistie zu.

Als Beleg für die hier vorgetragene römisch-katholische Sicht beschränke ich mich jetzt auf den Hinweis auf LG 20 und 21. In LG 20 lesen wir: „Die Bischöfe haben also das Dienstamt in der Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und den Diakonen, übernommen. An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung. Wie aber das Amt fort dauern sollte, das vom Herrn ausschließlich dem Petrus, dem ersten der Apostel übertragen wurde und auf seinen Nachfolger übergehen sollte, so dauert auch das Amt der Apostel, die Kirche zu weiden, fort und muss von der heiligen Ordnung der Bischöfe immerdar ausgeübt werden. Aus diesem Grunde lehrt die Heilige Synode, dass die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind.“ Und in Nr. 21 lesen wir: „In den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend.“

Diese Überzeugung ist ohne Zweifel ein Grundkonsens der Kirche von ihren Anfängen bis in die Zeiten der Reformation hinein. Die Reformation, oder vorsichtiger formuliert: die theologische Entwicklung nach der *Confessio Augustana*, bricht mit diesem Konsens. Die Gründe liegen im konkreten Versagen der spätmittelalterlichen Kirche, die in ihrer Praxis (weniger in ihrer Lehre) den Primat der Gnade und des Wortes Gottes über die Kirche verdunkelt hat. Hätte es damals ein Konzil wie das 2. Vatikanum gegeben, wäre es vermutlich nicht zur Kirchenspaltung gekommen. So entwickelte sich (gegen die anfängliche Intention Luthers) dann doch eine eigene Kirche. Es verschärfte sich (beidseitig!) der Gegensatz im Verständnis des Amtes und evangelischerseits wurden (meist aus zufälligen Gründen) das Bischofsamt aufgegeben und die Landesfürsten zu Notbischöfen erklärt. Doch ist m. E. das Bischofsamt zumindest der Sache nach durchaus im reformatorischen Christentum als übergemeindliche ἐπισκοπή vorhanden – etwa im Amt eines Superintendenten (was ja nichts anderes heißt als ἐπίσκοπος) oder auch im Amt eines leitenden Bischofs oder Kirchenpräsidenten, wenn diese Personen sich denn in der apostolischen Lehr- und Amtsvollmacht verstehen, und eben nicht nur als gewählte Sprecher einer Gruppe von Amtsträgern, die beliebig ersetzt werden können.

Nochmals: Die Tatsache der Stiftung und der Notwendigkeit des Amtes an sich ist kein trennendes Faktum mehr zwischen uns. Wir sind uns als Katholiken und Lutheraner darin einig: Das Amt hat in der Kirche seinen vom Herrn gewollten Platz. Es hat dem Wort und dem Sakrament zu die-

nen. Dazu ist es vom Herrn der Kirche eingestiftet. Es steht nicht mit diesen Heilsgaben auf einer Ebene, sondern es steht unter ihnen, es ist dem Wort und dem Sakrament dienend zugeordnet. Der Art. 7 der *Confessio Augustana* mit seiner bekannten Definition von Kirche (Kirche als *congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*) darf m. E. nicht isoliert verstanden werden. Zum vollen Kirche-Sein gehört auch das, was unter Art. 28 (Von der Vollmacht der Bischöfe) zu lesen ist (vgl. auch CA 5, wo vom Predigtamt und der Notwendigkeit des *verbum externum* gehandelt wird, auch das in CA 8 über die Wirksamkeit der von Sündern gespendeten Sakramente Gesagte).

Auch das geschichtliche Werden der dann bleibenden Gestalt des kirchlichen Amtes sollte zwischen uns kein Problem sein. Das Amt ist theologisch begründet, nicht historisch. Und über die konkrete Ausübung des Amtes, also etwa auch die Begrenzung der Amtsgewalt, deren synodale Einbettung etwa, kann es durchaus Spielräume geben. Ein Beispiel für diese Offenheit und katholische Lernbereitschaft ist die Bitte des Papstes in seiner Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“, es möge aus den nichtkatholischen Kirchen Anregungen geben für eine angemessene Ausübung seines Petrusdienstes in der heutigen Zeit (vgl. Nr. 95 und 96).

Nochmals: Warum legen wir Katholiken so viel Wert auf die bischöfliche Verfasstheit der Kirche? Sind wir etwa „hierarchieversessen“? Ich meine: Nein. Ganz allgemein gilt vom Amt: Die Betonung des Amtes will die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott und Gottes Primat im Heilshandeln am Einzelnen sicherstellen. Nicht meine subjektive Heiligkeit und Frömmigkeit bewirkten das Heil, sondern eine „objektive Setzung“ von Gott her, die ich gläubig als Geschenk annehme. Der „Amtsträger“ ist dabei bloßes Instrument, wie überhaupt die Kirche immer nur „Gefäß“ der Gnade ist, nie die Gnade selbst! Darum legen wir auch Wert darauf, dass ein Ordiniertes der Eucharistie vorsteht, also deutlich wird, dass nicht die Kirche über die Eucharistie verfügt, sondern der erhöhte Herr zur Feier seiner Heilsgeheimnisse einlädt. Das wird in der Person des bestellten (geweihten/ordinierten) Amtsträgers sichtbar.

Und speziell die bischöfliche Struktur der Kirche ist für mich ein bleibendes Zeichen, ja eine wirksame Verbindung der jeweiligen Kirche der Gegenwart mit ihrem apostolischen Ursprung. Das Stichwort Apostolische Sukzession ist für mich ein Hinweis darauf, dass das Amt in seiner bischöflichen Vollgestalt von Berufung und Sendung her konstituiert wird, nicht von Begabung und (persönlicher) Entscheidung oder von einer bloßen Delegation von unten her (wiewohl es durchaus Bischofsberufungen durch Wahl geben kann!). Die Handauflegung, die sakramental verstandene Ordi-

nation, verbindet mich als Bischof und damit die mir anvertraute Ortskirche mit der apostolischen Kirche, auf deren Fundament die eine Kirche Jesu Christi aller Zeiten gebaut ist. Das hat nichts mit Magie zu tun. Da ficht mich auch nicht mein historisches Wissen an, dass es erst ab dem 3. Jahrhundert gesicherte bischöfliche Sukzessionslisten gibt. Und zudem gilt: Die Sukzession im Amt durch Handauflegung (Ordination) bedarf ja auch als innerem Gehalt gleichzeitig der Sukzession in der Lehre der Apostel. Und in dieser apostolischen Lehrkontinuität wollen wir – gottlob – gemeinsam stehen. Warum sollen wir dieser Lehrkontinuität nicht auch deren uraltes Zeichen wiedergeben, eben die unter Handauflegung sakramental verstandene bischöfliche ἐπισκοπή? Von der Gemeinsamkeit mit der Orthodoxie und der anglikanischen Kirche will ich dabei gar nicht reden.

Ich will es bei diesen fünf Grundentscheidungen des katholischen Kirchenverständnisses bewenden lassen. In ihnen ist nicht alles gesagt, was heute in der katholischen Theologie und in der Lehrverkündigung über Kirche ausgesagt wird.⁸ Doch wird aus meinen Darlegungen deutlich, dass Kirche für uns Katholiken wahrlich mehr ist als Papst und Bischöfe, als ein Hierarchieverband, in dem Laien dem Klerus auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, und was immer noch an Zerrbildern über katholische Kirche manchmal verbreitet ist. Medard Kehl hat folgende Kurzformel für das katholische Kirchenverständnis geprägt, die ich hier zitiere:

„Die katholische Kirche versteht sich als das ‚ Sakrament der communio Gottes‘; als solches bildet sie die vom Heiligen Geist geeinte, dem Sohn Jesu Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich Gottes des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und ‚hierarchisch‘ zugleich verfasst ist“⁹.

Die Kirche ist also bleibendes, von Gott her gefülltes Heilszeichen im Wandel der Zeiten, dem ich mich reuelos und ohne Angst, nur eine menschliche Organisation vor mir zu haben, anvertrauen kann. In der Kirche begegnet mir das Evangelium, das „externes“ Wort ist, das mich anredet, nicht einfach eine von Menschen ausgedachte Lehre, die ich dann verinnerlichen und ggf. bejahen kann. Die Kirche konfrontiert mich mit dem Evangelium als einem „schöpferischen“ Wort. Hier werde ich nicht nur informiert, sondern zu einem neuen Menschen gemacht – aus Gnade. Und die Kirche in

8 Ich verweise auf ein Standardwerk neuerer katholischer Ekklesiologie: Medard Kehl SJ, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.

9 A. a. O., 51.

ihrer konkreten geschichtlichen, ja auch sündigen Gestalt ist für mich ein Zeichen der Treue Gottes, der sich trotz meiner und unserer Sündigkeit von seinem Heilsplan nicht abbringen lässt. Die Kirche und ihre Strukturen dienen dieser Heilskontinuität, ohne sie freilich (in einem magischen Sinne) garantieren zu können.

Manche anderen Aspekte von Kirche, die mir auch wichtig sind, habe ich hier nicht erwähnt: Kirche ist wanderndes Volk Gottes durch die Zeit. Sie weiß sich dem Volk der ersten und einzigen Verheißung Gottes bleibend verbunden, ohne die Erfüllung dieser Verheißung in Christus zu verleugnen. Sie ist missionarische Kirche. Sie ist Verweis auf das Kommen des Reiches Gottes, bei dessen vollem Aufleuchten sie selbst einmal verschwinden wird, damit Gott alles in allem sein kann¹⁰.

II. Einige weiterführende Überlegungen im ökumenischen Gespräch über die Kirche, speziell über die Autorität des kirchlichen Amtes

Bei vielen ökumenischen Gesprächen spüre ich: Die Furcht auf evangelischer Seite ist immer letztlich die, dass sich zwischen das Heil, das von Gott herkommt, und den Menschen die Kirche als „heilsmittlerische“ Instanz schiebt. Das dürfe doch nicht sein! Das ist in der Tat der große Einspruch von Martin Luther und der Reformation. Das ist die Sorge evangelischer Christen auch heute: dass da die Kirche sich nicht an die Stelle Gottes setzt! Dass diese Sorge unbegründet ist, haben wohl meine bisherigen Ausführungen zeigen können¹¹.

Ich möchte hier abschließend auf ein Dialog-Papier hinweisen, das von der Gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission (auf Weltebene) 1993 verabschiedet wurde: „Kirche und Rechtfertigung“.

10 Ich verweise auf das Studiendokument „Communio sanctorum“, das viele treffende Aussagen über die Kirche macht, die wir gemeinsam bekennen können. Ich weise auch hin auf die Studie der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung“ des ÖRK: „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung“ (1998, dt. 2000).

11 Hier kann nicht an alles erinnert werden, was der bisherige ökumenische Dialog schon Erfreuliches an Übereinstimmung in der Frage eines gemeinsamen Verstehens von Kirche erbracht hat. Wir brauchen im Dialog nicht beim Nullpunkt anzufangen. Ich erinnere z. B. an die LIMA-Erklärung: „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982), die viele wertvolle Glaubenseinsichten aus dem uns allen gemeinsamen 1. Jahrtausend unseres Kirche-Seins zusammenträgt.

tigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre¹². Hier wird der Versuch gemacht, Rechtfertigung und Kirche-Sein in Beziehung zu setzen. Das ist genau der Punkt, wo es jetzt weiterzudenken gilt – und zwar mit Hilfe des Fundamentes, das in Augsburg 1999 gelegt wurde! Mir schwebt vor, dass es in absehbarer Zeit einmal ein *Augsburg II* geben könnte, das eben wie *Augsburg I* mit Hilfe eines differenzierten Konsenses kirchenamtlich (!) eine tragende Gemeinsamkeit in unserem Verständnis von Kirche und dem Amt in ihr feststellen könnte.

Ich gehe hier nur auf das interessante 4. Kapitel dieser Studie ein: „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils“. Die Leitfrage der Studie ist: Verdunkelt die Kirche die Kraft der Rechtfertigung – oder umgekehrt: Schmäleret die Rechtfertigung die Wirklichkeit der Kirche?

Es steht außer Frage, dass die Rechtfertigungslehre nicht ausschließt, dass es Ämter und Funktionen in der Kirche gibt. Auch das lutherische Kirchenwesen hat Ämter, kennt Synoden, hat Lehrautorität usw. Auch darf von einer institutionellen Kontinuität in den Kirchen der Reformation gesprochen werden. Das ist klar. Die Frage ist nur, wie man es im Einzelnen versteht.

Wir haben gesehen: Die Kirche ist um des Evangeliums willen da. Das ist auch eine katholische Aussage¹³.

Die lutherische Anfrage lautet, wie die der Kirche geschenkte Heiligkeit und ihr Bleiben in der Wahrheit des Evangeliums „bestimmte[n], dem Heil ... der Menschen dienende[n] Ämter[n] und Entscheidungen der Kirche ... in einer Weise zugesprochen ... [werden], daß sie als solche menschlicher Irrtumsfähigkeit und Sündigkeit und damit auch der Notwendigkeit der Überprüfung nicht zu unterliegen scheinen“ (Kirche und Rechtfertigung Nr. 160).

12 Erschienen im Verlag Lembeck/Frankfurt a. M. und Bonifatius-Druck/Paderborn 1994.

13 Wobei ich unter Evangelium, also der Heilsbotschaft als Ganzer nicht die Lehre des irdischen Jesus allein verstehe, sondern (mit Paulus) seine Einsetzung „in Macht und Herrlichkeit“, wie wir sie im Apostolikum bekennen. Das Evangelium begründet und zieht hinein in einen „Machtraum“, in dem schon jetzt Gott alles in allem ist. Augustinus spricht einmal vom *totus Christus*, vom „ganzen“ Christus, wobei er dann an das Haupt (also Christus) und seine Glieder (die Kirche) denkt. In diesen „Leib“, in diesen „Raum“ sind wir gnadenhaft durch Taufe und Glaube transferiert, was es dann in einem Leben der Hingabe und des Gehorsams einzuholen gilt. Zur Absicherung sei nochmals betont: „Die Kirche ist nicht der fortlebende Christus, aber Christus lebt in seiner Kirche fort“ (W. Kasper). Ich trenne zwar Christus und die Kirche, aber nicht so, dass es die Kirche ohne Christus geben könnte! Diese Grundentscheidung, die meines Erachtens auch für lutherische Christen nachvollziehbar ist, ist für das Verstehen der folgenden Überlegungen von größtem Gewicht.

Das ist eine sehr ernste Anfrage an uns Katholiken. Das genannte Dokument versucht erste Antworten, an denen es weiterzuarbeiten gilt. Das Fundament ist klar: Wir können durchaus gemeinsam bejahen: Die Kirche ist *creatura verbi*, Schöpfung des heilschaffenden Wortes Gottes. Diese lutherische Formulierung würden wir katholischerseits durchaus bejahen. Aber die lutherischen Gesprächsteilnehmer fragen dann weiter: Wie wirkt sich das aus in eurer Kirche? Gibt es Zeichen dafür, dass wir erkennen können, ja sicher sein können, dass sich da nicht doch wieder menschliche Instanzen zwischen Gott und den Einzelnen schieben?

Ich zitiere hier einmal einen längeren Passus aus einem Aufsatz des emeritierten Münchener Ökumenikers, des katholischen Professors Heinrich Döring¹⁴, der die damit angeschnittene Problematik gut auf den Punkt bringt:

„Die katholische Antwort gestaltete sich so, dass auch sie dem Kriterium der Rechtfertigungslehre gerecht zu werden versucht, allerdings anders als auf lutherischer Seite. Deutlich wird dies bei der Einschätzung des in kontinuierlicher Sukzession stehenden Bischofsamtes und im Blick auf die Verbindlichkeit kirchlicher Lehrentscheidungen. Die lutherische Seite kritisierte jedenfalls, dass etwas Heilsnotwendiges aus dem Amte entstehe, ja entstehen müsse, wenn man davon ausgehe, dass das erst im Laufe der Geschichte gewordene Amt und seine Gestalt für das Sein der Kirche ‚notwendig‘ seien. Damit sei ein eklatanter Widerspruch gegenüber der Rechtfertigungslehre entstanden, denn diese billige es nicht, dass etwas in der Geschichte Gewordenes als ‚heilsnotwendig‘ angesehen werden könne. Damit ist katholisches Denken tatsächlich herausgefordert. Es zeigte sich freilich, dass differenziertes Denken weiterführen kann. Man unterschied zunächst zwischen Kirche und Heil. Und damit ergab sich, dass das Notwendigsein für die Kirche nicht identisch sein muss mit ‚notwendig zum Heil‘. Es erwies sich auch, dass die Behauptung der Notwendigkeit des Bischofsamtes für die Kirche nicht einen Widerspruch zur Rechtfertigungslehre nach sich ziehen muss.

Dies alles impliziert, dass die Redeweise ‚für die Kirche notwendig‘ in beiden Traditionen sehr unterschiedlich verstanden wird. Für die Katholiken tangiert es die Rechtfertigungslehre nicht, wenn von der Notwendigkeit des Bischofsamtes für das Sein der Kirche die Rede ist. Für die Lutheraner jedoch ist dies offenbar der Fall. Diese Unterschiedlichkeit rührt von den unterschiedlichen ekklesiologischen Voraussetzungen her. Der Konsens in der Sache ist davon offensichtlich aber nicht berührt.

Verständlich ist nun allerdings, dass die lutherische Seite hier noch einmal nachsetzte, weil sie vermutete, dass wenigstens indirekt von der ‚Heilsnotwen-

14 H. Döring, Das kirchliche Amt im ökumenischen Dialog, in: Ders., Ökumenische Entdeckungen. Wege kreativer Integration, Neuwied 2000, 167–186, hier 184. Im folgenden Zitat sind die Verweise auf die Quellen in Klammern in den Text eingefügt: UR = Unitatis redintegratio; KuR = Kirche und Rechtfertigung.

digkeit' des historischen Bischofsamtes gesprochen werde, wenn man katholischerseits beim evangelischen Abendmahl davon ausgehe, es habe ‚wegen des Fehlens (defectus) [man könnte auch übersetzen: wegen eines Mangels, Anm. J. Wanke] des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wahrheit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt‘ [UR 22]. Die katholische Antwort auf diese Vermutung ist überraschend: ‚Hier ist katholischerseits darauf hinzuweisen, dass auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Ekklesiologie, wie sie in der katholischen Kirche gilt, keineswegs die Heil schaffende Gegenwart des Herrn im lutherischen Abendmahl leugnen muss‘ [KuR 203]. Überraschend ist gerade die Antwort insofern, als sie in dieser Form in einem offiziellen Dialog bislang noch nie gefallen war.

Nicht weniger brisant ist die Frage, wie sich die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre gegenüber kirchlicher Lehre und dem kirchlichen Lehramt insbesondere darstellt. Wie ist es um die Letztverbindlichkeit und Unhinterfragbarkeit kirchlicher Lehrentscheidungen angesichts der Souveränität des Evangeliums bestellt? Ist nicht Letzteres allein letztverbindlich und unhinterfragbar? Gewiss wird katholischerseits niemand bestreiten wollen, dass es ein Problem einer ‚Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt‘ [KuR 214, 216] gibt. Zweifelsohne sind Papst und Bischöfe ‚authentische Lehrer‘ in der Kirche. Man sollte jedoch nicht außer acht lassen, dass ihre Funktion ‚eingebettet (ist) in das Glaubensleben des ganzen Gottesvolkes, dem eine wahrheitsfindende und –bezeugende Funktion zukommt‘ [KuR 216]. Papst und Bischöfe sind ‚bleibend in der Wahrheit des Evangeliums gehalten‘ – mit bleibender Bindung ‚an den Kanon der Schrift und die apostolische Überlieferung‘ [KuR 217]. Wengleich die Lehrentscheidungen nicht auf eine nachträgliche formale Zustimmung angewiesen sind, bedarf es dennoch einer ‚umfassenden Rezeption‘ [KuR 218]. Bei aller Letztverbindlichkeit des kirchlichen Dogmas bleibt dieses bruchstückhaft, ‚oft einseitig‘, ‚für Verbesserungen, für tieferes Verstehen und für neue Ausdrucksweisen offen‘. Es gibt somit letztverbindliche Aussagen, auf die sich das Glied der Kirche als Ausdrucksgestalt des Evangeliums verlassen darf, und doch ist dies ‚keine unhinterfragbare Größe‘ [KuR 221]. Mithin gibt es auch nach katholischem Verständnis eine Vorläufigkeit menschlicher Wahrheitserkenntnis, selbst in letztverbindlichen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Wohl sind die Unterschiede gegenüber dem lutherischen Verständnis erheblich, aber auch die katholische Seite weiß hier um die Geltung der Rechtfertigungslehre, d. h. um das Bemühen, in der kirchlichen Lehre das Evangelium selbst zum Ausdruck zu bringen.“

Soweit die Ausführungen von Professor Döring.

Es bleiben sicherlich bei den angeschnittenen Problempunkten noch gewichtige Unterschiedlichkeiten. Aber es ist auch erkennbar, dass es nicht hoffnungslos ist, eine Verständigung anzustreben. Es gibt erhebliche Gemeinsamkeiten zwischen katholischer und lutherischer Sicht des Amtes und seiner Autorität. Ein künftiger differenzierter Konsens ist durchaus erkennbar. Es müssen nur beide Aspekte im Blick bleiben: Die Kirche *empfängt* das Heil

– und sie *dient* dem Heil. Schließen sich diese beiden Sichtweisen eigentlich aus? Ist das Zusammenschauen, die Synopse dieser beiden Aspekte nicht eine Wegweisung, die uns der sichtbaren und vollen Einheit unserer Kirchen näher bringt? Ich bejahe das mit aller Kraft und werbe dafür, dass dies bei den ökumenischen Partnern, denen diese Einheit wirklich am Herzen liegt, ebenso eingeschätzt wird.

Das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ bringt den Unterschied zwischen Heil und Kirche samt ihrer Amtsstruktur auf die hilfreiche Formel: „*notwendiger Dienst am heilsnotwendigen Evangelium*“ (z. B. in Nr. 196, auch in Nr. 202). Die jeweils anders akzentuierte Zuordnung von Heil und Kirche darf und wird auf Dauer – so meine Bitte an Gott – kein trennendes Hindernis zwischen uns sein.

Rainer
Stahl

Arbeitsbericht Dezember 2001 bis November 2003

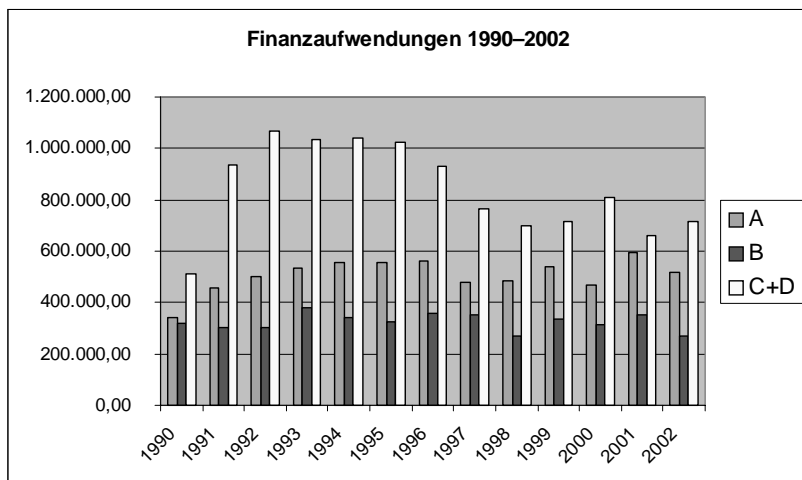
Vom vierten bis ins sechste Jahr des Dienstes
für den Martin-Luther-Bund

Auf seiner gerade abgeschlossenen theologischen Tagung in Gallneukirchen im Oktober 2003 hat der Martin-Luther-Bund den Themenbereich „Geld“ ausdrücklich aufgegriffen. Dies mag auf den ersten Blick überraschend wirken. Die Notwendigkeit, diesen Themenbereich einmal direkt in Angriff zu nehmen, leuchtet aber unmittelbar ein, wenn man sich bewusst macht, dass der Martin-Luther-Bund in Gestalt seiner Finanzierungs- und Projekthilfen durchaus die Finanzierungsstrukturen in den Partnerkirchen beeinflusst. Weil dabei das Interesse besteht, durch die Hilfe von außen die eigenen Fähigkeiten in den Partnerkirchen zu stärken, also – wie der bekannte Slogan lautet – „Hilfe zur Selbsthilfe“ zu leisten, ist es unabdingbar, diese eigenen Finanzierungswege innerhalb der Partnerkirchen zu verstehen. Glücklicherweise hat es dazu in Gallneukirchen einen sehr soliden, fachkundigen und offenen Austausch gegeben. Dokumentiert werden können diese wichtigen Einsichten aber erst im nächsten Jahrbuch, das dann in grundsätzlicher Form, aber auch durch konkrete Informationen, das hier angerissene Thema wieder aufnehmen wird.

Über Geld kann man durchaus reden

Diese wichtigen Erfahrungen in Gallneukirchen geben aber den Anstoß, meinen Arbeitsbericht einmal mit ausgewählten Finanzinformationen zu beginnen. Dies ist schon seit längerer Zeit geplant, kann aber erst jetzt – für den Arbeitsbericht über die Jahre 2001 bis 2003 – verwirklicht werden. Solche Finanzinformationen konnten schon in dem Material gegeben wer-

den, das für den „Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 2001/2002“ zur Verfügung gestellt worden war.¹ Für den Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD vor der 1. Tagung der 10. Generalsynode wurde dann schon eine aktualisierte Übersicht über die Finanzentwicklung der letzten Jahre vorgelegt, mit dem die folgenden Informationen eröffnet werden sollen:



Die Säule A illustriert die Ausgaben für die Zentralstelle, die Säule B diejenigen für die Programmarbeit wie das Sendschriften-Hilfswerk und den Verlag und die Säulen C + D diejenigen für die Projekte in den Partnerkirchen und den Sonderhaushalt „Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ der VELKD.

Um diese graphische Übersicht noch ein wenig plastischer und verständlicher zu machen, sollen die folgenden Zusatzinformationen gegeben werden – und zwar auf der Grundlage der Jahresrechnung 2002. Natürlich können

¹ Ich verweise dort auf den Abschnitt „8.5 Martin-Luther-Bund“, S. 51. Dieser ist auch nachzulesen unter der Internetpräsentation der VELKD: www.velkd.de/arbeitsfelder/oekumene/martin_luther_bund.php3. Wer jetzt nachschlägt, wird natürlich den neuen Bericht, der für die 1. Tagung der 10. Generalsynode gegeben wurde, vorfinden.

diese nur einige Eindrücke vermitteln, ist es doch nicht möglich, die jeweils zu erstellende Jahresrechnung in Textform umzugestalten. Aber einen Einblick in das, was innerhalb eines Jahres finanziell im Martin-Luther-Bund abläuft, kann doch gegeben werden. Und das soll gern geschehen; ist es doch möglich, über diese Informationen allen Spenderinnen und Spendern, die die Arbeit der Zentralstelle und der Vereine des Martin-Luther-Bundes fördern, herzlichst zu danken.

Auch Vermächtnisse zugunsten der Diaspora

Auf der *Einnahmenseite* zugunsten der Arbeit der Zentralstelle in ihren vielfältigsten Aspekten ist zuerst das zu nennen, was die Vereine des Martin-Luther-Bundes für die laufende Arbeit zur Verfügung stellen. 2002 waren das etwas weniger als € 266.000,-. Daneben wurden der Zentralstelle von Einzelpersonen und Kirchengemeinden für die Sacharbeit ein sehr großer Betrag zur Verfügung gestellt, insgesamt € 284.000,-. Allerdings ist zu diesem Betrag zu beachten, dass von ihm fast € 170.000,- für den Bereich „Projekte“ bestimmt waren, also für die Diasporagabe und für die Arbeit in den verschiedenen Kirchen. Besonders wichtig war, dass uns im Jahr 2002 mehrere Vermächtnisse mit dem Gesamtbetrag von über € 91.000,- zur Verfügung gestellt worden sind. Auf diesem Wege haben Verstorbene über ihr Leben hinaus zugunsten von Gemeinden und Pfarrern in der Diaspora gewirkt. Dafür sei ein besonderer Dank ausgesprochen. Außerdem wurde unsere Arbeit in stabiler Weise durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche gefördert, nicht zuletzt dadurch, dass der Sonderhaushaltsplan „Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ über den Martin-Luther-Bund umgesetzt wird. Dadurch wurden dem Martin-Luther-Bund im Jahr 2002 insgesamt € 553.000,- zur Verfügung gestellt.

Ein Schwerpunkt: Die Hilfe für Russlands Lutheraner

Zur *Ausgabenseite* seien folgende Informationen gegeben: Insgesamt – also einschließlich des schon benannten Sonderhaushalts „Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ – wurden im Block „Projekte“ (= C + D) den Diasporakirchen Unterstützungen im Gesamtwert von € 714.000,- zur Verfügung gestellt. Der genannte Sonderhaushalt umfasste im Jahr 2002 den

Betrag von € 230.000,-, für die Diasporagabe 2001 – also für den Ausbau des „Hauses der Kirche St. Paul“ in Odessa – wurden € 63.000,- zur Verfügung gestellt, für die ELKRAS insgesamt, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten, der große Betrag von € 219.000,-. Die Programmarbeit des Martin-Luther-Bundes, also die Literaturhilfen, die Verlagsarbeit, die Tagungen und die Sprachkurse – um nur dies zu nennen –, umfasste im Jahr 2002 den Betrag von fast € 216.000,- (= B). Bestandteile dieser Arbeit waren z. B. die Brasilienstipendien für Studierende am „Instituto de Educacao Ivoti“ in Höhe von € 21.000,- und die Literaturhilfen, die das Sendschriften-Hilfswerk in Höhe von knapp € 60.000,- leisten konnte.

Neben diesen beiden direkten Projekt- und Programmblöcken, die also insgesamt € 930.000,- umfassten (B und C + D), stehen nun die Kosten für die Verwaltung, für die beiden Studierenden- und Diasporawohnheime, die in Erlangen unterhalten werden, aber auch z. B. für die Reisekosten, um notwendige Begegnungen in den Partnerkirchen zu ermöglichen. Im Jahr 2002 wurde für diesen Bereich „A“ der Betrag von € 574.000,- aufgewendet. Bei diesen Kosten ist zu beachten, dass auch in Erlangen direkte Ausgaben für die Partner aus der Diaspora eingesetzt werden, einmal durch Ausgaben zugunsten von Gästen und dann dadurch, dass die Häuser und die Zentralstelle mit ihren Büros überhaupt unterhalten werden können. Deshalb werden bei der oben gegebenen Graphik für 2002 € 53.000,- bei den Ausgaben unter „A“, also innerhalb der Zentralstelle, abgezogen und bei den Ausgaben unter „B“, also im Bereich der Programme, hinzugezählt. Nur so entsteht ein wirklich verantwortliches Gesamtbild.

Aspekte der Haushaltsgestaltung

Es legt sich nahe, die zu den Finanzen gegebenen Informationen weiterzuführen und den Bericht mit Hinweisen zur Haushaltsgestaltung zu eröffnen:

1. Der Hauptausschuss des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hat in beiden Haushaltsjahren die Arbeit des Martin-Luther-Bundes nachhaltig unterstützt. Aufgelistet sei jetzt nur die Verwendung der Zuschüsse für die Programm- und Projektarbeit:

1.1. Im Haushaltsjahr 2001 wurde diese Arbeit mit insgesamt € 38.346,88 bezuschusst. Von diesem Betrag wurden 16 % für den Literaturversand,

40 % für die Tagungsarbeit und den Sprachkurs, 21,4 % für Autohilfen sowie 22,6 % für Einrichtungen, Computerhilfen und Talare verwendet.

1.2. Im Haushaltsjahr 2002 konnte ein Zuschuss von € 55.000,- zur Verfügung gestellt werden. Diese einmalige und besondere Erhöhung sei hier ausdrücklich dankend hervorgehoben! Die Tatsache, dass der Arbeit des Martin-Luther-Bundes solch ein großer Betrag zur Verfügung gestellt wurde, zeigt auch, wie hoch das Vertrauen in die kompetente und sachrichtige Umsetzung dieser Mittel und wie gut die Zusammenarbeit zwischen Erlangen und Stuttgart überhaupt ist! Vom genannten außerordentlich hohen Betrag – insofern ist jetzt die traditionelle Prozentangabe nur bedingt aussagekräftig – wurden 9,8 % für die Literaturarbeit, 26,4 % für die Tagungsarbeit und den Sprachkurs, 20 % für Motorisierungen, 11,1 % für Bauunterstützungen, 9,1 % für die Schularbeit am Golf von Neapel und 5,4 % für eine Lutherehrung in Chile verausgabt. 18,2 % des Betrages sind für Werbemaßnahmen bestimmt (s. u. S. 181) und konnten den Rückstellungen zugeführt werden, damit sie im Jahr 2003, wenn die nötigen Maßnahmen greifen, zur Verfügung stehen.

2. Ein besonderer Akzent der Arbeit ist immer die Diasporagabe des jeweiligen Jahres, deren Zweckbestimmung nach reiflichen Reflexionen auf den Bundesversammlungen beschlossen wird. Die Spenden gehen dann in dem Jahr ein, in dem für den beschlossenen Zweck gesammelt wird und meist auch noch anteilig im darauf folgenden Jahr. Aus dem Blickwinkel des Herbstes 2003 lassen sich sehr gute Aussagen zu den Diasporagaben der Jahre 2001 und 2002 machen:

2.1. 2001 war für die Renovation und Ausstattung besonders des Gottesdienstraumes des „Hauses der Kirche St. Paul“ in Odessa, Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Ukraine, gesammelt worden. Insgesamt kamen für diesen Zweck in den Jahren 2001 und 2002 mehr als € 64.000,- zusammen, von denen – nach Abzug der technisch bedingten Ausgaben – € 63.000,- nach Odessa weitergegeben wurden. Das „Haus der Kirche“ ist inzwischen eingeweiht und erfüllt seine Funktionen in großartiger Weise (s. u. S. 190f).

2.2. 2002 ging es uns darum, für die Modernisierung und Ausstattung zweier Schülerheime in Rumänien, die von der siebenbürgisch-sächsischen und von der ungarischen lutherischen Kirche unterhalten werden, Hilfen zu ge-

ben. Im Jahr 2002 wurden über € 46.000,- aufgebracht und im Jahr 2003 noch einmal mehr als € 14.000,-. Anteilig konnten schon € 45.000,- für das Schülerheim der ungarischen Kirche in Sacele/Fünfdörfer und für das Schülerheim in Sibiu-Hermannstadt zur Verfügung gestellt. Außerdem wurde die Schulspeisung im Schülerheim der Gemeinde Medias unterstützt und war es sogar möglich, bei der Einrichtung des „Begegnungs- und Kulturzentrums Friedrich Teutsch“ in Sibiu-Hermannstadt finanziell zu helfen, in dem Jugendförderungen stattfinden werden. Es zeichnet sich aber jetzt schon ab, dass die Arbeiten in Sacele teurer werden als vorgesehen – auch weil die ursprünglichen Planungen inzwischen erweitert werden mussten –, so dass die Mehreinnahmen mit Gewissheit gebraucht werden.

3. Eine herausragende Verantwortung stellt für den Martin-Luther-Bund die Tatsache dar, dass die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche ihren Sonderhaushaltsplan für „Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ über den Martin-Luther-Bund abwickelt. Es hat sich hier eine ausgezeichnete Zusammenarbeit ergeben. Der Martin-Luther-Bund ist auch dankbar, dass die Generalsynode der Vereinigten Kirche im Herbst 2002 die Haushaltspläne für die Jahre 2003 und 2004 beschlossen hat.

3.1. Im Haushaltsjahr 2001 konnten € 223.609,82 angewendet werden. Dabei wurde Literaturhilfe in Höhe von € 23.537,83 geleistet, wurden Motorisierungsprogramme und Einzelhilfen bei Autobeschaffungen in Höhe von € 48.920,92 unterstützt, technische Hilfen in Höhe von € 27.136,66 geleistet, Beihilfen und humanitäre Hilfsmaßnahmen in Höhe von € 69.896,98 zur Verfügung gestellt, Bildungsmaßnahmen und der Sprachkurs mit € 20.800,13 bezuschusst sowie Baumaßnahmen in Höhe von € 33.317,30 gefördert.

3.2 Im Haushaltsjahr 2002 hat es eine kleine Steigerung gegenüber dem Vorjahr gegeben. Es konnten € 230.134,94 eingesetzt werden, und zwar € 15.033,60 für Literaturhilfen, € 55.990,30 für Motorisierungshilfen, € 30.854,34 für technische Hilfen, € 73.893,84 für Beihilfen und humanitäre Hilfsmaßnahmen, € 21.000,- für Bildungsmaßnahmen und den Sprachkurs und schließlich € 33.362,86 für Baumaßnahmen.

3.3. Hier zeigt sich in einigen Bereichen eine interessante Konstanz – so bei den technischen Hilfen, den Bildungsprogrammen und den Baumaßnahmen. Das hängt natürlich auch daran, inwieweit Bitten vorgelegt werden. Steigerungen fallen für den Bereich der Motorisierung und der humanitären Hilfs-

maßnahmen auf. Hier ergeben sich eben immer wieder aktuelle Herausforderungen, die nicht unbeantwortet bleiben sollen.

4. Die 1999 beschlossene Renovierungsmaßnahme in den beiden Studierendenheimen, die der Martin-Luther-Bund unterhält – dem Theologen- und Diasporawohnheim und dem Wohnheim St. Thomas –, konnte in den Jahren 2000 bis 2003 durchgeführt werden.² Nun sind die Duschen und Toiletten modernisiert und ihre Anzahl erhöht, so dass sich weniger Bewohner eine Anlage teilen müssen. Jetzt sind alle Studierendenzimmer mit einem Zugang zum Internet ausgerüstet, den die jeweilige Bewohnerin, der jeweilige Bewohner mit einem eigenen Computer nutzen kann. Und die Flure beider Häuser sowie die Treppenhäuser im Theologenheim sind renoviert und mit neuen Teppichböden belegt. Durch diese Maßnahme hat sich die Konkurrenzfähigkeit unserer Häuser deutlich verbessert. Alle Zimmer sind auch immer belegt, oft müssen Nachfragende enttäuscht werden.

Die Verwirklichung dieser Maßnahme hat für alle Mitarbeitenden in der Zentralstelle, besonders aber für Frau Jeske, dann für Frau Hirschmann, für Pfarrer Hübner und für mich eine deutliche Mehrbelastung bedeutet. Dankbar sei hier die Hilfe hervorgehoben, die wir durch die Mitglieder des Bauausschusses erfahren haben, der eigens für diese Aktion gebildet worden war: Frau Blomeyer, Erlangen, Architekt Diener, Zürich, Präsident Dr. Winckler, Bückeburg. Die Zusammenarbeit mit dem Architekturbüro Horneber/Marazza und nach dessen Auflösung mit dem Architekten Herrn Horneber war ausgesprochen intensiv, gestaltete sich aber auch nicht konfliktfrei. Die Erfahrungen mit den verschiedenen Firmen, die jeweils beauftragt worden waren, sind ebenfalls sehr unterschiedlich gewesen: Alle Firmen haben handwerklich sehr ordentlich gearbeitet. Das erreichte Ergebnis ist also technisch sehr zufriedenstellend. Aber: Einige Firmen haben nach Abschluss ihrer Arbeit Rechnungen präsentiert, die kaum über der Auftragssumme lagen oder sogar darunter, andere Rechnungen, die ein Vielfaches der Auftragssumme darstellten. Hier wirkte sich aus, dass bei Erneuerungsarbeiten in einem Altbau eben doch nicht alle Kosten korrekt vorgeplant werden können.

Zahlenmäßig sieht die Sache folgendermaßen aus: Der Bundesrat hatte ursprünglich eine Gesamtsumme von DM 350.000,– beschlossen. Einnehmen konnten wir für diese Baumaßnahme DM 365.873,80. Hier sei vor allem

2 Ein Zwischenbericht wurde schon im „Lutherischen Dienst“ 37/2001, Heft 3, S. 6, gegeben: „Renovierung der Bäder abgeschlossen“.

noch einmal allen Einzelspendern gedankt und den Kirchen der VELKD, die diese Maßnahme deutlich bezuschusst hatten. Schon am 22. Februar 2002 konnte ich jeder Kirche ein Dankschreiben zusenden. Letztlich gekostet hat die gesamte Maßnahme aber DM 370.925,59, wobei allerdings zwei geplante Einheiten – die Innenrenovierung aller Studierendenzimmer und die Verlegung neuer Fußbödenbeläge in den Studierendenzimmern – nicht durchgeführt werden konnten. Wie bei Altbauten nicht anders zu erwarten, ist das Vorhaben schlussendlich teurer geworden. Die Verteuerung konnte aber durch aktive Steuerung – so z. B. die Verwirklichung einiger Teile in Eigenleistung – doch in Grenzen gehalten werden.

Die Vereine als Träger und Partner der Arbeit

Aus dem Blickwinkel der Zentralstelle ist die Zusammenarbeit mit den Gliedvereinen in Deutschland und im Ausland immer von besonderer Priorität.

1. In dem Zeitraum, der hier überschaut wird, hat sich die gute Zusammenarbeit mit den Gliedvereinen bewährt und positiv weiter entwickelt. So sei nur summarisch vermerkt, dass ich versuchte, bei den Sitzungen und Beratungen der Vereine sowohl in Schleswig-Holstein (am 11. 3. und 28.–30. 6. 2002, sowie am 12.–14. 6. 2003) und in Hamburg (am 24. 1. 2002 und am 24. 1. 2003, sowie am 15. 6. 2003), in Hannover (am 11. 3. 2002 und am 3. 3. 2003) und in Württemberg, als auch in Bayern (13. 3. 2003 Teilnahme am Hauptausschuss des MLV) und in Österreich (am 22. 6. und 24.–25. 10. 2002, sowie am 22.–23. 6. 2003) kontinuierlich teilzunehmen. Hier hat sich eine wechselseitige Zusammenarbeit entwickelt, die aus meinem Blickwinkel besondere Gelegenheiten dann bot, wenn ich in Mitgliedsversammlungen über die Arbeit des Martin-Luther-Bundes und besondere Aufgaben und Herausforderungen berichten konnte. Dankend sei vermerkt, dass sich bei spezifischen Anfragen – gerichtet an die Vereine oder an die Zentralstelle – einander ergänzende Engagements herausgebildet haben, durch die wir gemeinsam besser zugunsten unserer Partner tätig werden können, als es je allein möglich wäre.

2. Die Arbeitsverbindung, die mit dem Diasporawerk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, dem „Gotteskasten e.V.“, besteht, wurde im Jahr 2003 besonders gestärkt und unterstrichen: Erstmals in meiner Dienstzeit für den Martin-Luther-Bund ergab sich die Möglichkeit, dass ich am Diasporatag der SELK, der in diesem Jahr am 6. Juli in der Nürnberger Gemeinde stattgefunden hat, teilnehmen konnte. Dabei war auch die Teilnahme an der Mitgliederversammlung des „Gotteskasten“ möglich. So konnten die Beratungen im Verein, die Berichte über die Arbeit des letzten Jahres und die Planungen und Entscheidungen für das kommende Jahr, mitverfolgt werden. Dabei wurde eine gute geistliche Gemeinschaft und eine solche des Engagements deutlich. Schon am Vortag haben unser Präsident, OKR i. R. Dr. Claus-Jürgen Roepke, und ich zeitweise an der Sitzung des Vorstandes des „Gotteskasten e.V.“ teilgenommen und intensiv über die Arbeit des Martin-Luther-Bundes berichtet. Auch diese Stunden haben zu vertieftem Verständnis füreinander beigetragen.

3. Eine bedauerliche Entwicklung muss aber leider dokumentiert werden: Auf der Bundesversammlung in Rothenburg o. d. T. am 21. November 1997 wurde die „Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik“, Prag, einstimmig in den Martin-Luther-Bund aufgenommen. Vom Jahrbuch 1999 an ist dieser Verein als 14. ausländischer Gliedverein und angeschlossenes kirchliches Werk innerhalb der Gliederung unseres Martin-Luther-Bundes aufgelistet. Ende April 2003 war zusammen mit dem neuen Pfarrer Dušan Tillinger eine Delegation aus dieser slowakischen Gemeinde in Prag bei uns in Erlangen. Dabei wurde deutlich, dass die „Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik“ schon seit mindestens drei Jahren nicht mehr existiert. Die Selbstauflösung hatte erfolgen müssen, weil nach der Änderung eines staatlichen Gesetzes die Weiterführung der Stiftung nur bei Zahlung eines sehr hohen Betrages möglich gewesen wäre. Unter dem 7. Mai 2003 hat dann der frühere Präsident dieses Vereins, Dr. Miloslav Hrobon, Kopien von Dokumenten zur Verfügung gestellt, die die Auflösung des Vereins im ersten Viertel des Jahres 1999 dokumentieren. Über den Stand einer geplanten Neugründung einer „Martin-Luther-Gesellschaft“ besteht auch in Prag zur Zeit keine Detailkenntnis.

Vom Kirchentag zum Sprachkurs

Aus den vielfältigen Arbeitsbeziehungen und Verpflichtungen seien an dieser Stelle folgende Aktivitäten hervorgehoben:

1. Eine der ganz besonderen Chancen für die Publikation unserer Arbeit und für die Einladung Interessierter ergab sich im Rahmen des Ökumenischen Kirchentages in Berlin vom 28. 5. bis 1. 6. 2003, der unter dem Motto stand: „Ihr sollt ein Segen sein“. Lange im Vorfeld war entschieden worden, dass der Martin-Luther-Bund in produktiver Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk und mit dem Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken auftreten und mitwirken wird. Auf zahlreichen gemeinsamen Beratungen der drei Generalsekretäre zusammen mit anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ihrer Werke sowohl in Erlangen als auch in Leipzig und in Paderborn wurde eine Abfolge von vier gemeinsamen Aktionen vereinbart und vorbereitet:

a) Ein gemeinsamer Auftritt am Stand des Gustav-Adolf-Werkes Berlin-Brandenburg auf dem Gendarmenmarkt in Berlin im Rahmen der Auftaktprogramme.

b) Eine koordinierte Präsentation der Stände auf der Agora, die sich letztlich nur in der Weise verwirklichen ließ, dass unsere drei Stände mit den Rückseiten zueinander standen. Die eigentlich erbetene Gruppierung um einen kleinen Platz, so dass sich die Diasporaarbeit unserer Kirchen wirklich gemeinsam präsentieren könne, war doch nicht möglich geworden.

c) Ein gemeinsamer ökumenischer Wortgottesdienst am 31. 5. 2003 in der Schöneberger Kirche „Zum guten Hirten“. Vielleicht kann hier das Urteil einer Nonne als Auswertung dienen, die mir am Ausgang sagte: „So einen wunderbaren Gottesdienst habe ich noch nie erlebt!“

d) Die Forumsdiskussion „Minderheit als Chance – ökumenische Herausforderungen der Diasporaarbeit“, bei der unter Leitung von Arnd Brummer, dem Chefredakteur von „Chrismon“, Ceslav Santarius, Tschechien, Prof. Dr. René Krüger, Argentinien, Botschafter Gregerly Pröhle, Ungarn, Pfarrerin Elfriede Dörr, Rumänien, Schwester Marjolein Bruinen (O. P.), Riga, Äbtissin Maria Assumpta (O. Cist.), Helfta bei Eisleben, und der damalige Ministerpräsident Dr. Bernhard Vogel, Erfurt, lebhaft miteinander diskutierten.

In Vorbereitung auf den Kirchentag wurden Interviews mit den jeweils anderen Generalsekretären im Bonifatiusblatt und im Gustav-Adolf-Blatt veröffentlicht.³ Wir haben dann eine „Nachlese“ in unserem „Lutherischen

3 Bonifatiusblatt 143/2003, Heft 2, 6–7, und Gustav-Adolf-Blatt 49/2003, Heft 2, 15–17.

Dienst“ gebracht.⁴ Herzlich sei hier allen gedankt, die zum Gelingen beigetragen und vor allem an unserem Stand treu mitgearbeitet haben. Wir alle hoffen, dass sich auch in Zukunft diese intensiven Kontakte und Beziehungen positiv auswirken werden.

2. Der Martin-Luther-Bund war wieder im Rahmen seiner Möglichkeiten und im Rahmen der von den Organisatoren festgelegten Grundsätze an den Eröffnungen der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ aktiv beteiligt: Vom 15.–18. 2. 2002 in Karlsruhe und vom 7.–10. 3. 2003 in Eisenach. Besonderer Akzent der Mitwirkung des Martin-Luther-Bundes war in Karlsruhe im Jahr 2002 das Grußwort unseres Präsidenten, OKR i. R. Dr. Claus-Jürgen Roepke, bei der Verleihung des Journalistenpreises Osteuropa 2002, den damals Frau Gerhild Cosoroaba, Cisnadia/Heltau/Nagydisznód, aus Siebenbürgen erhalten hatte. Leider war damals ein „Markt der Möglichkeiten“ mit überregionalen Initiativen und Aktivitäten nicht eingeplant gewesen, weshalb auch seitens des Martin-Luther-Bundes kein Stand organisiert werden konnte. In Eisenach im Jahr 2003 gab es wieder einen „Markt der Möglichkeiten“, auf dem auch der Martin-Luther-Bund mit einem Stand vertreten war. Diesen Stand haben Frau Hirschmann und ich von der Zentralstelle aufgebaut und auch bei Mitarbeit meines Vorgängers, Dekan i. R. Walter Hirschmann, betreut. Ein besonderer Höhepunkt der Eisenacher Eröffnung war der Gottesdienst am Sonntag morgen, aus dem die Predigt von Landesbischof Prof. Dr. Christoph Kähler dankenswerter Weise in diesem Jahrbuch dokumentiert werden kann.

3. Auch in dem Zeitraum, den dieser Bericht überschaut, wurde die Verpflichtung der Verlagsarbeit aktiv aufgenommen und in Publikationsvorhaben umgesetzt:

3.1. Im eigenen Verlag konnten zuerst die jeweiligen Jahrbücher erscheinen: *Lutherische Kirche in der Welt* 49/2002 und 50/2003. Mit Band 49 habe ich nun auch die Redaktionspflichten direkt übernommen. Diese Aufgabe hatte gleich beim zweiten Jahrgang einen besonderen Akzent, sollte doch ein würdiger Jubiläumsband – 50. Jahrgang! – herauskommen. Das Jubiläum wurde besonders dadurch hervorgehoben, dass ein Register über

4 „Lutherischer Dienst“ 39/2003, Heft 3, 7–10.

alle Jahrgänge der „Lutherischen Kirche in der Welt“ vorgelegt werden konnte, das zuerst alle Autoren mit ihren Beiträgen auflistet, dann ein Sachregister bietet, unter dem die einzelnen Beiträge unter verschiedenen Gesichtspunkten auffindbar sind, und schließlich ein Bibelstellenregister enthält, das die ausdrücklichen Beiträge zu Bibelstellen erschließt.

Besonders dankbar sind wir, dass die Neuauflage eines Standardwerkes, sogar in einer noch vom Verfasser betreuten Aktualisierung, gelingen konnte: Wilhelm Kahle: *Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums in Rußland. Vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart*.

Als erste Veröffentlichung wichtiger Forschungstätigkeit zur Kirchengeschichte Osteuropas konnte vorgelegt werden: Peter Maser, Jens Holger Schjørring (Hg.): *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Dieses Werk dokumentiert eine Tagung, die im Januar 2001 in Gallneukirchen stattgefunden hatte. Weitere Tagungsbände sollen noch erscheinen.

Auf Grund des Angebotes eines Manuskriptes und in Zusammenarbeit mit dem „Kirchlichen Fernunterricht der Kirchenprovinz Sachsen“, bei dem ich persönlich schon seit vielen Jahren das Fach „Altes Testament“ mit vertrete, konnte in unserem Verlag eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes veröffentlicht werden: Gottfried Schille: *Die Hochzeit hat begonnen. Eine Hinführung zur Offenbarung des Johannes*.

Vermerkt sei an dieser Stelle, dass im Berichtszeitraum eine Veröffentlichung unseres Verlages nun in italienischer Sprache erscheinen konnte: Norbert Denecke: *Le Comunità Luterane in Italia. Con la collaborazione e le foto di Carmen Veith-Denecke. Traduzione di Anna Belli*, Nostro Tempo, Bd. 74, Claudiana Editrice, Torino 2002.

Die Luther-Akademie Ratzeburg und Sondershausen hat im Berichtszeitraum bei uns folgende Tagungsbände veröffentlicht: *Das Gebet* (LAR 33) und *Jesus Christus – Gott für uns* (LAR 34).

3.2. Auch im Zeitraum der hier dokumentierten Jahre wurden wichtige Veröffentlichungen unserer Partnerkirchen gefördert und so überhaupt die Möglichkeit geschaffen, dass diese Publikationen erscheinen konnten.

Im Bereich der ELKRAS wurde in Fortsetzung zur Publikation „Lutherische Kirchen und Gemeinden im Russland des 18. bis 20. Jahrhunderts. Historischer Führer, Teil I“ von E. E. Knjasewa und G. F. Solobjowa jetzt von E. E. Knjasewa Teil II vorgelegt: *Lutherische Kirchen und Gemeinden in der Ukraine des 18. bis 20. Jahrhunderts. Historischer Führer*, St. Petersburg 2003. Außerdem erschien im Mai 2003 eine Broschüre über Hi-

storische evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden in Nordwestrussland.

Im Bereich unserer slowakischen Partnerkirche wurden vier Publikationsvorhaben gefördert: Die slowakische evangelische Enzyklopädie *Evanjeličná encyklopédia Slovenska*, herausgegeben von Borislav Petrík und Peter Rybár, Bratislava 2001, die Festschrift für Prof. Dr. Dušan Ondrejovič, *V službe ducha*, Bratislava 2002, die Festschrift für Dozent Dr. Ján Grešo, *Apokaradokia*, Bratislava 2003, und das zweibändige Religionsbuch für die Grundschule: M. Klátik u. a., *Pramienok*, sowie *Prameň*, Bratislava 2003.

4. In sorgfältiger Planung und Durchführung wurden im hier überschauten Zeitraum vier neue Werbeträger entworfen und eingeführt. Alle vier sind in vergleichbarer Weise gestaltet und dokumentieren so ein neues Corporate Design des Martin-Luther-Bundes:

4.1. Am Anfang steht hier die neue Image-Broschüre, die die Grundsätze unserer Arbeit und ausgewählte Projekte vorstellt. Sie ist mit einer spezifischen Farbe – einem typischen Gelb – versehen. Dieses Gelb kommt seit der Nummer 1/2003 auch bei unserem „Lutherischen Dienst“ zum Einsatz.

4.2. Sodann ist die Präsentation des Martin-Luther-Bundes im Internet zu nennen: www.martin-luther-bund.de. Verschiedene Bereiche der Image-Broschüre sind hier ebenfalls zu öffnen. Hinzu kommt die aktuelle Pflege mit neuen Informationen und Berichten, besonders die Aufnahme der ohnehin elektronisch versandten „Diaspora-Information“.

4.3. In dieses System fügen sich die Präsentationselemente für die Märkte der Möglichkeiten auf Kirchentagen und bei Eröffnungsveranstaltungen von „Hoffnung für Osteuropa“ mit ein. Hierbei werden ebenfalls Bilder und Texte aus der Image-Broschüre verwendet. Außerdem ist ein eigenständiger Aufsteller entwickelt worden, der den Martin-Luther-Bund in den Blick rückt.

4.4. Zum Schluss sei auf die Broschüre für Menschen hingewiesen, die sich über Entscheidungen zu Vermächtnissen und Testamenten Gedanken machen. Durch dieses Heft sollen sie in ihrem Entscheidungsprozess bestärkt und auch auf den Martin-Luther-Bund aufmerksam gemacht werden.

5. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die bewährte Präsentation des Martin-Luther-Verlages auf der Buchmesse in Leipzig, die immer in guter Nachbarschaft zum Verband Evangelischer Buchhändler gelingt. Traditionell leisten Frau Jeske und Herr Thiel die Standardarbeit. Vom 21.–24. 3. 2002 und vom 21.–23. 3. 2003 konnte ich endlich auch mitfahren. Viele gute Kontakte wurden geknüpft, zahlreiche Begegnungen waren möglich.

6. Neben dem Hinweis auf die gute Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk beim Ökumenischen Kirchentag seien jetzt nur die unkomplizierten und schnellen Arbeitsbeziehungen hervorgehoben, die zum Gustav-Adolf-Werk bestehen. Dies hat sich z. B. daran gezeigt, dass ich bei den Feierlichkeiten zum 150. Jahrestag des Gustav-Adolf-Werkes in Lützen vom 30. November bis 1. Dezember 2002 den Martin-Luther-Bund vertreten konnte. Außerdem seien die kontinuierlichen Beratungen zwischen den Präsidenten, Präsidiumsmitgliedern und den Generalsekretären hervorgehoben, die am 10. 6. 2002 in Erlangen, am 30. 1. 2003 in Leipzig und am 8. 4. 2003 in Leipzig stattgefunden haben. Neben dem wichtigen Austausch über die Entwicklungen in den Diasporakirchen und den Möglichkeiten der Diasporawerke zur Hilfe und Unterstützung wurde auch über Schritte hin zu noch intensiverer Zusammenarbeit nachgedacht.

War im Jahr 2001 eine Teilnahme an der Abgeordnetenversammlung des Gustav-Adolf-Werkes in Rothenburg o. d. T. möglich gewesen, so hatte es mir im Jahr 2002 der Besuch in der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine und in der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Europäischen Russland unmöglich gemacht, an der Abgeordnetenversammlung teilzunehmen (s. u., S. 191f). Im Jahr 2003 aber war wieder die Mitarbeit als Delegierter in der Abgeordnetenversammlung möglich (vom 21.–23. 9. im Haus Villigst in Schwerte-Villigst). Es war mir wichtig, mich mit unserem Partnerwerk darüber zu freuen, dass eine positive Jahresrechnung 2002 vorgelegt werden konnte und auch Arbeiten mit Blick auf mittelfristige Planungen weit fortgeschritten waren. Überhaupt sind die vielen Begegnungen und Gespräche sehr anregend und sinnvoll gewesen.

Allerdings sind in dieser Versammlung im Gustav-Adolf-Werk offensichtlich über längere Zeit bestehende Konflikte so eskaliert, dass in einer langen geschlossenen Sitzung, an der auch ich nicht teilgenommen habe, letztlich der Rücktritt des gesamten Vorstands zum 31. 12. 2003 und die Entlassung des Generalsekretärs zum 31. 10. 2003 vereinbart worden sind. Die Presseerklärung, die auf der Abgeordnetenversammlung abgesprochen worden ist, hat folgenden Wortlaut:

„... der Vorstand des Werks [beendete] im Einvernehmen mit den Abgeordneten die Zusammenarbeit mit dem Generalsekretär Pfarrer Dieter Brandes zum 31. 10. 2003 aufgrund unterschiedlicher Vorstellungen der Zusammenarbeit auf beiden Seiten. Der Vorstand erklärte zudem seinen Rücktritt zum 31. 12. 2003. Mit diesem Schritt und den damit notwendigen Neuwahlen stehen der Arbeit des Gustav-Adolf-Werks zukunftsweisende Möglichkeiten offen. Der neue Vorstand wird am 18./19. Januar 2004 in Leipzig auf einer außerordentlichen Zusammenkunft der Abgeordneten gewählt.“

Seitens des Martin-Luther-Bundes möchte ich hier unterstreichen, dass wir hoffen, dass der Prozess, dessen Zeuge ich ein wenig werden konnte, zu guten Ergebnissen führt und unser Partnerwerk bald wieder stabil seine Arbeit tun kann. Es wird kaum nötig sein zu unterstreichen, mit welcher Betroffenheit die hier nur angedeuteten Auseinandersetzungen miterlebt bzw. nachgespürt worden sind. Mögen die Verletzungen, die sich für viele ergeben haben, in wirklicher Versöhnung geheilt werden können!

7. Die guten Arbeitsbeziehungen zum Lutherischen Weltbund und seinem Europasekretariat sind vor allem zu zwei Terminen im Jahr 2002 manifest geworden:

7.1. Am 15. 5. 2002 konnte ich für den Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk an den Beratungen der Projekt-Koordinierungs-Kommission für die Evangelische Kirche in Kroatien in Zagreb teilnehmen, in deren Folge ein intensiver Besuch in dieser Kirche möglich wurde (s. u. S. 188).

7.2. Dankbar nenne ich hier die Möglichkeit der gastweisen Teilnahme an der Tagung des Rates des Lutherischen Weltbundes im September 2002 in der Lutherstadt-Wittenberg. Dabei wurde ich eingeladen zur beratenden Mitarbeit bei der Sitzung des Programmausschusses für Mission und Entwicklung. Generell haben sich durch diese Möglichkeit sehr wichtige Begegnungen ergeben und konnten wesentliche Austauschmöglichkeiten genutzt werden.

8. Im Jahr 2002 haben am internationalen Sommersprachkurs (August bis September) in Erlangen Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Estland, Finnland, Hongkong, Jugoslawien, Kroatien, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien, Russland, Slowenien, Tschechien, Ungarn, Kasachstan und Slowakei teilge-

nommen. Ausnahmsweise konnten alle in freistehenden Studentenzimmern im Martin-Luther-Bund wohnen, wodurch sich eine deutliche Kostenersparnis ergab. Dies wird leider nicht immer so durchzuhalten sein. August/September 2003 kamen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Estland, Finnland, Frankreich, Serbien-Montenegro, Kroatien, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien, Russland, Slowakei, Tschechien, Ungarn und Weißrussland zum Sprachkurs in Erlangen zusammen. In diesen Wochen ist die Zentralstelle in besonderer Weise, was sie von ihren Arbeitszielen her sein soll: Ort der Begegnung und des Austauschs in großem internationalen Rahmen.

Diasporawissenschaftliche Tagungsarbeit

Unabhängig davon, dass viele Vorträge unserer Tagungen im Jahrbuch veröffentlicht werden, sei ein Überblick über die Tagungen der letzten Jahre gegeben:

1. Zum traditionellen Termin im Januar 2002 kam eine große Gemeinschaft in der Evangelischen Akademie in Bad Segeberg zusammen, um sich dem Thema „Wer oder was ist lutherisch? Lutherische Identität im Spannungsfeld zwischen Entschiedenheit, Vielfalt und Beliebigkeit“ zu stellen. Das im Vorfeld benannte Ziel der Tagung – das offene und geschwisterliche Gespräch zwischen verschiedenen Gruppen, Kirchen und Partnern zu ermöglichen – wurde wirklich erreicht.

Am Anfang stand eine exzellente historische Vergewisserung über die „Aspekte der Geschichte der ‚Lutherischen Kirche – Missouri Synode‘“ durch Rudolf Keller, Neuendettelsau (veröffentlicht im Jahrbuch 2002). Damit wurde zugleich eine erste Linie im Gang dieser Konferenz eröffnet, nämlich die authentische Vorstellung von Kirchen und ihren Intentionen und Tätigkeiten. Sie wurde weitergeführt mit der Einführung in die Aktivitäten des Lutherischen Weltbundes in Europa und Sibirien durch Olli-Pekka Lassila, Helsinki, sowie in diejenigen der Lutherischen Kirche – Missouri Synode in derselben Region durch Robert Hartfield, damals Frankfurt/Main, dann besonders akzentuiert durch die Kurzdarstellungen zu ihren eigenen Kirchen seitens Vertretern aus Estland, Litauen, Tschechien und der ELKRAS, sowie zu einem Zielpunkt gebracht durch ein eigenständiges Referat zum Kirchenverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Peter Lochmann, damals Oberursel, das gleichzeitig die Brücke schlug

zu einer Art zweiten Linie im Gang der Konferenz. Diese zweite Linie griff Joachim Track, Neuendettelsau, auf, indem er „Das Kirchenverständnis in der lutherischen Tradition“ vorstellte (veröffentlicht im Jahrbuch 2002), und stellte Günther Gaßmann, Versoix bei Genf, in weltweiten Zusammenhang, indem er „Grundelemente lutherischer Identität als verbindendes und verpflichtendes Band weltweiter lutherischer Gemeinschaft“ skizzierte (ebenfalls veröffentlicht im Jahrbuch 2002). Am 24. Januar 2002 reisten alle nach dem Mittagessen wieder ab und nahmen große Anregungen und Herausforderungen, aber auch wesentliche Gewissheiten und Versicherungen nach Hause mit.⁵

2. Im Oktober 2002 hat der Martin-Luther-Bund auf den Liebfrauenberg, Elsass, zum Thema „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ eingeladen: „Europa“ – ein altes Thema für die Völker unseres Kontinents, vermittelt durch das Erbe der Antike und durch die völkerübergreifende Kraft der Kirche. „Europa“ – ein neues Thema des Zusammenlebens unserer Völker in einer nun für viele finanziell realisierten Gemeinschaft und entstehender wirtschaftlicher Einheit, aber auch politischer Koordination. „Europa“ – eine Herausforderung für unsere reformatorisch geprägte Kirche und für unser lutherisches Diasporawerk, das traditionell den gesamten europäischen Horizont im Blick hat.

Wolfgang Ullmann, Berlin, führte in Gestalt eines mitreißenden Gesamtentwurfs in die Problemstellung ein, der von der Antike bis zu den modernen Herausforderungen führt: „Was konstituiert Europa?“. Grundlegend beschrieb danach Theodor Dieter, Straßburg, den „Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa heute“, indem er Konsequenzen aus der Denkfigur der zwei Regierweisen Gottes benannte und beschrieb. Was hier grundlegend und theoretisch gesagt war, führte dann Peter Pavlovic, Brüssel und Bratislava, praktisch und konkret für die „Rolle und Aktivitäten der Kirchen im Prozess der Europäischen Integration aus dem Gesichtspunkt der Konferenz Europäischer Kirchen“ aus und gab dabei schon viele interessanten Informationen über den Alltag in Großorganisationen – hier in Brüssel – und die Einflussmöglichkeiten der Kirchen.

5 Vgl. dazu auch die aktuelle Berichterstattung im „Lutherischen Dienst“, 38/2002, Heft 1, 10–12.

Genau diese Linie wurde weitergeführt, indem ein gesamter Exkursionstag vorgesehen war, der zu zwei wichtigen europäischen Institutionen in Straßburg führte – nämlich zum Europäischen Parlament und zum Europarat. Dabei konnten die Tagungsteilnehmenden nicht nur die Örtlichkeiten kennen lernen, sondern ihnen wurden auch authentische Informationsmöglichkeiten und solche des Austauschs mit Vertretern dieser Institutionen geboten – so z. B. im Europäischen Parlament mit dem Abgeordneten Ingo Friedrich, der aus Bayern stammt und unserer lutherischen Kirche angehört. Unvergesslich war die halbe Stunde der Beobachtung der Parlamentsarbeit, bei der wir von der Zuschauertribüne über dem Parlamentspräsidium aus alle Abgeordneten bei der Arbeit verfolgen konnten – von ganz links mit Hans Modrow in der obersten Reihe über die Mitte, in deren erster Reihe Daniel Cohn-Bendit agierte, bis hin nach rechts außen mit Jean-Marie Le Pen, wieder in der obersten Reihe.

Alle Anregungen und Informationen konnte dann Friedrich-Otto Scharbau, Preetz, bündeln und zu theoretischer und theologischer Konsequenz ausziehen, indem er die „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ vorstellte und dabei die „theologischen und juristischen Implikationen der Leuenberger Konkordie als Perspektiven evangelischer Ökumene“ ausgesprochen sachkundig beschrieb. Damit wurde gleichzeitig ein hochinteressanter und wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Leuenberger Konkordie im Rahmen der aktuellen Diskussionen geleistet.

3. Das Thema vom Januar 2002 wurde im Januar 2003 mit der Konkretion auf „Schriftverständnis – Kirchenleitendes Handeln mit Berufung auf die Schrift“ fortgesetzt, war doch im Ergebnis der Tagung des Januar 2002 und bei Beratungen in der Tagungskommission die Erkenntnis gewonnen worden, dass es letztlich Unterschiede im Umgang mit der Bibel sind, die zu innerlutherischen Differenzierungen führen.

Ernst Koch, Leipzig, markierte den Einstieg mit einem Informationsgang zum „Schriftverständnis der lutherischen Orthodoxie“, der ganz positiv die Anliegen der Väter der lutherischen Bibeltheologie zu Gehör brachte. Oda Wischmeyer, Erlangen, gab dem Thema aus dem Blickwinkel des Selbstverständnisses der neutestamentlichen Autoren und ihrer Schriften einen besonderen Akzent. Dem fügte sodann Reinhard Slenczka, Riga und Erlangen, einen im wahren Sinne fundamentalistischen und dogmenpositiven Beitrag hinzu, indem er den traditionellen Weg des Denkens und Lebens mit und in der Heiligen Schrift als „das Wort des Dreieinigen Gottes“ beschrieb und für ihn warb. Den Abschluss der Konferenz markierte Landesbischof

Jürgen Johannesdotter, Bückebug, mit einer seelsorgerlich einfühlsamen und instruktiven Darstellung zu den Möglichkeiten „kirchenleitenden Handelns in Bezug zur kirchlichen Tradition“ heute.⁶

4. Schon zu Beginn dieses Berichtes ist der Zusammenhang hergestellt worden zu der hochinteressanten Tagung unter der Themenstellung „Die Kirche und ihr Geld“, die im Oktober 2003 in Gallneukirchen stattgefunden hatte. Es ging dabei um folgendes: Der Martin-Luther-Bund unterstützt von Anfang an seine Partnergemeinden und -kirchen mit Geldbeträgen. Dabei fördert er konkrete Projekte unterschiedlichster Art. Ziel ist es immer, durch solche Hilfe die Selbsthilfe und die eigenen Fähigkeiten zu fördern. Darum wächst zunehmend das Interesse daran, die Finanzierungswege innerhalb der Partnerkirchen, zu denen die Hilfe des Martin-Luther-Bundes in jedem Falle einen Beitrag leistet, besser zu verstehen.

Es wurde eine grundsätzlich-theoretische Eröffnung gestaltet, die Martin Honecker, Bonn, mit systematisch-theologischen Grundlegungen einleitete: „Geld – der ‚sichtbare Gott‘ (Shakespeare)?“ und Heinrich De Wall, Erlangen-Nürnberg, bündelte, indem er „Die Kirchenfinanzierung als Spiegel der Beziehungen von Staat, Kirche und Gesellschaft“ untersuchte und darstellte.

Danach wurde konkret informiert und beraten – zum „österreichischen Weg der Kirchenfinanzierung“ (Karl Schwarz, Wien), zur Situation in der slowakischen Kirche (Ján Juraj, Bratislava), zu Herausforderungen, vor denen die ungarische lutherische Kirche steht (Károly Hafenscher, Budapest), zu Lösungsstrategien, die die ostdeutschen Kirchen gefunden haben (Stefan Große, Eisenach), sowie zu dem Beitrag, den der Lutherische Weltbund leistet (Friedrich Manske, Bielefeld). Einen besonderen Akzent gab das Gespräch in der Diakonie in Gallneukirchen, in dem Chancen und Grenzen, Möglichkeiten und Gefahren der gegenwärtigen Situation plastisch zur Sprache kamen.

6 Auch über diese Konferenz wurde unmittelbar im „Lutherischen Dienst“ Bericht erstattet: 39/2003, Heft 1, 12f.

Brüderlicher Austausch und Besuch

Schwerpunktmäßig seien am Ende dieses Arbeitsberichts einige Partnerkirchen benannt, in denen ich Arbeitsbesuche durchführen konnte:

1. Im April 2002 war wieder ein Besuch in Jugoslawien – in Serbien-Montenegro, wie dieser Staat jetzt heißt – möglich: Zusammen mit dem Bundesobmann des Martin-Luther-Bundes in Österreich, Pfarrer Pál Fónyad, und zwei Mitgliedern der Bundesleitung konnte eine Besuchsreise zur Evangelisch-Christlichen Kirche und zur Slowakischen Evangelischen A. B. Kirche durchgeführt werden.⁷ Schwerpunkte waren die Besuche in Subotica und in Novi Sad und die intensiven Gesprächen mit den Partnern dort. Viele Nöte wurden deutlich, aber auch manche Chancen, die sich für die Kirchen jetzt ergeben. Gerade bei diesen Chancen – der Jugendarbeit, der Rundfunkarbeit – wollen wir auch weiterhin helfen.

2. Im Anschluss an die oben schon genannte Projekt-Koordinierungs-Kommission für die Evangelische Kirche in Kroatien (vgl. S. 183) konnte ich viele Gemeinden in den beiden Administrativen Punkten dieser Kirche besuchen.⁸ An dieser Stelle darf ich dankbar des Engagements von Pfarrer Andreas Luksa, des stellvertretenden Bischofs des Administrativen Punkts Zagreb, gedenken, der sich sehr stark für die Verständigung in der Kirche eingesetzt hat und gut mit Frau Seniorin Seija Uimonen vom Administrativen Punkt Legrad/Kutina zusammenarbeitete. Sein plötzlicher Tod ist ein großer und schwerer Verlust gewesen. Sicher ist es ganz in seinem Sinne, dass die gute Zusammenarbeit auch jetzt weitergeführt wird – sowohl bei der Koordinierung konkreter Projekte, als auch bei der Erarbeitung einer gemeinsamen Kirchenordnung.

3. Ein besonderer Höhepunkt im Sommer des Jahres 2002 war die Teilnahme am dritten Evangelischen Festival der Evangelischen Kirche A. B. in der

7 Vgl. den Bericht „Besuch in Šid. Die Wojwodina – ein kleines Europa“, „Lutherischer Dienst“ 38/2002, Heft 3, 3–5.

8 Vgl. den Bericht „Bienenfresser und Pfingsten heute“, „Lutherischer Dienst“ 38/2002, Heft 3, 18–19.

Slowakei in Banska Bystrica. Bei diesem „Kirchentag“ konnten die vielfältigen Aktivitäten in dieser Kirche handgreiflich erfahren und die Bereitschaft zum aktiven und positiven Zeugnis für den Glauben miterlebt werden. Vertieft wurde das in Banska Bystrica Erlebte auf einer mehrtätigen Reise durch Gemeinden in der Mittelslowakei, die ich zusammen mit dem damaligen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Altlandesbischof Dr. Christian Krause, durchführen konnte.⁹

Im Juli 2003 konnte dann ein Gegenbesuch von Generalbischof Prof. Dr. Július Filo und anderer Mitglieder der Kirchenleitung dieser Kirche in Erlangen stattfinden. Das war eine gute Gelegenheit zum Austausch und zur Vertiefung der intensiven Beziehungen.

4. Wenigstens am 26. 4. abends und am 27. 4. 2003 konnte ich an der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien in Brescia teilnehmen. Dadurch wurden die traditionell wichtigen Arbeitsbeziehungen zwischen der ELKI und dem MLB zum Ausdruck gebracht. Im nachhinein war mir dann persönlich besonders wichtig, dass dadurch noch einmal Gelegenheit zu Begegnungen mit Frau Hanna Brunow-Franzoi gewesen war, die wenige Tage später verstorben ist.¹⁰

5. Vom 16. bis 22. Juni 2003 waren wieder Besuche in unseren lutherischen Partnerkirchen in Rumänien möglich. Der eigentliche Anlass ergab sich dadurch, dass die ungarische lutherische Kirche ihre neue Verfassung feierlich in Kraft setzte. Sie trägt jetzt den Namen „Romániai Évangélikus-Lutheránus Egyház“ („Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien“). An diesem Festtag in Cluj/Kolosvár/Klausenburg wurde wieder deutlich, wie wichtig es ist, dass diese Kirche treue Partner an ihrer Seite hat – so auch uns, den Martin-Luther-Bund. Natürlich wurde diese Reise genutzt, um den aktuellen Stand der Arbeiten für die Projekte zur Kenntnis zu nehmen, die mit Hilfe der Diasporagabe 2002 in der ungarischen, aber auch in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche gefördert werden, sowie noch ganz neue Herausforderungen wahrzunehmen.

9 Auch hierzu gibt es eine kleine Dokumentation im „Lutherischen Dienst“: 38/2002, Heft 4, 11.

10 Vgl. den Nachruf im „Lutherischen Dienst“ 39/2003, Heft 3, 23.

6. Im Jahr 2003 haben sich wichtige Kontakte zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen ergeben – einmal durch den Besuch der Bischöfe dieser Kirche im Martin-Luther-Bund im Juli, wobei auch unser Präsident, OKR i. R. Dr. Claus-Jürgen Roepke, an den Beratungen und der Tischgemeinschaft teilnehmen konnte. Dabei wurden schon erste Gedanken zu einer möglichen Diasporagabe 2004 ausgetauscht, für die eines oder mehrere Projekte in unserer polnischen Partnerkirche in den Blick genommen werden mögen.

Der zweite wichtige Akzent war ein Besuch in den Diözesen Katowice, Wrocław und Cieczyn mit Standort in der Gemeinde Mikołów bei Pfarrer Jan Gross, dem Präsidenten der Synode der Kirche. Hierbei konnten viele wichtige Informationen gewonnen und Herausforderungen kennen gelernt werden, die unsere Partnerkirche aufnehmen und meistern will.

7. Ein besonderes Schwergewicht aber kommt den Beziehungen zur ELKRAS zu:

7.1. Zuerst sei hier die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Ukraine (DELKU) genannt. Einmal war ein kurzer Besuch in Odessa aus Anlass der Weihe des „Hauses der Kirche St. Paul“ am 21. September 2002 möglich,¹¹ sodann hat die Reise des Martin-Luther-Bundes im Mai des Jahres 2003 in diese Kirche geführt.¹²

Hervorheben möchte ich an dieser Stelle den letzten Termin in der Reihe der intensiven Besuche und Gespräche dieser Gruppenreise – nämlich den Besuch im Büro der Ukrainischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und das Gespräch mit dem Bischof dieser Kirche, Bischof Wjatscheslaw Horpinschuk. Er informierte über die Geschichte und die gegenwärtigen Aufgaben:

Seit 1979 begann mit Hilfe amerikanischer Missionsgesellschaften (aus der Evangelical Lutheran Synod und der Wisconsin Evangelical Lutheran Synod) der Aufbau dieser „Ukrainischen Lutherischen Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses“, die sich als Erbin des Wirkens von Pfarrer Theodor Zöckler verstehe, der ursprünglich unter Juden in Galizien arbeiten wollte, dann aber – nachdem er merkte, dass das nicht möglich war – schnell auf Menschen aufmerksam wurde, die aus der orthodoxen Kirche kommen. So

11 Vgl. den Bericht im „Lutherischen Dienst“ 38/2002, Heft 4, 6–7.

12 Rosalia Kaltenbacher: Aus tiefer Not schrei ich zu Dir. Psalmgebete in der süd-ukrainischen Steppe – Notizen einer Reise, „Lutherischer Dienst“ 39/2003, Heft 3, 3–6.

werden im Gottesdienst Elemente der göttlichen Liturgie des Hl. Chrysostomos genutzt und ist ihr Symbol die Lutherrose mit dem orthodoxen Kreuz im roten Herzen. Seit 1994 besteht das Seminar, in dem jetzt 15 Studenten studieren; fünf werden in diesem Jahr abschließen. Heute gebe es 34 Gemeinden in der Ukraine, allein in Kiew vier. Die Gemeinden haben zwischen 10 und 400 Glieder, insgesamt die Kirche 3000 Kirchenglieder.¹³

Unsere Begegnung mündete in das gemeinsame Singen der 1. Strophe des Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott ...“, das ja Verkündigung und Gebet in einem darstellt. Trotz aller Trennungen und Unterschiede, die leider zwischen der DELKU und uns und dieser mit der WELS verbundenen Kirche bestehen, wurde die fundamentale geistliche und theologische Gemeinschaft deutlich, die uns doch auch verbindet. Dies zeigt sich zusätzlich an der beachtlichen Übersetzungsarbeit lutherischer Schriften in die ukrainische Sprache, die diese Kirche leistet, denn deren Ergebnisse werden auch von Pfarrern der DELKU genutzt.

7.2. Vom 23.–26. September 2002 konnte ich in der Nähe Moskaus an der Synode der ELKER, der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Europäischen Russland, teilnehmen und im Anschluss daran bis zum 2. Oktober noch die Gemeinde Samara an der Wolga besuchen. Aus den vielfältigen Herausforderungen und Chancen, die diese Kirche hat, sei hier nur eine Problemstellung herausgegriffen, diejenige nämlich der Sprache:

Ich als Gast habe mit Hilfe von Pfarrer Anton Tichomirow, der bei uns in Erlangen wohnt und seine Studien vervollständigt, alle Grußworte und Predigten in russischer Sprache vorbereitet und sie auch in russischer Sprache gehalten.¹⁴ Damit wollte ich ein Zeichen dafür setzen, dass ich mich auf die Situation dieser Kirche als Kirche in russischem Umfeld einzustellen versuche (so sehr natürlich deutlich ist, dass diese Kirche noch auf dem Weg hin zu einer den evangelischen Einsichten entsprechenden religiösen russischen Sprache ist). Zu meiner Überraschung war dann aber die Arbeitssprache auf der Synode weithin das Deutsche. Gewiss, in Mirny nahe Samara, in der Gemeinde der alten rußlanddeutschen Tradition, habe ich das Deutsch als

13 Hingewiesen sei hier auf: Wjatscheslaw Horpinschuk: *Ukra'inska Reformazija w Zerkownomu Konteksti UEZAW Perscho'i Polowini XX Stolittja: Peredumowi ta Istoritschni Osobliwosti*, Kiew 2003, sowie auf die Internetadresse dieser Kirche: <http://www.ukrlc.org>.

14 Vgl. meine Predigt zur Eröffnung der Synode in der Peter-und-Pauls-Kirche in Moskau in „Unsere Kirche – Nascha Zerkow. Schurnal dlja ewangelitschesko-ljuteranskich obtschin w Rossii“, Jubiläumsausgabe 2002, 12–19.

Selbstverständlichkeit erlebt. Dort wurde aus selbstgeschriebenen Gesangbüchern, aus „Samistat-Literatur“, in deutscher Sprache gesungen. Da war es klar, dass auch wir Pfarrer in deutscher Sprache gepredigt haben. Aber schon in der Gemeinde Samara merkte ich, dass zwar die alten Frauen hinter mir die deutschen Texte aus dem violetten Gesangbuch sangen, die jüngeren Gemeindeglieder in den letzten Reihen aber dankbar der in Russisch vortragenden Predigt gefolgt sind. Und in Toliatti habe ich eine Gemeinde besuchen können, die zwar auf Grund deutscher Wurzeln zusammenkommt, auch einen Chor organisiert, der deutsche Lieder singt – übrigens sehr gut und akzentfrei! –, dessen meiste Mitglieder aber gar nicht verstehen, was sie da singen. Diese Gemeinde braucht schon jetzt wohl ausschließlich russische Verkündigung und Seelsorge.

Die wichtigen Helfer aus Deutschland haben hier m. E. eine besonders große Aufgabe: Sie sind aus verschiedenen Gründen noch für einige Jahre in der ELKRAS nötig. Es muss ihnen aber deutlich sein, dass sie sich dabei einer grundlegenden Herausforderung und Pflicht missionarischen Einsatzes zu stellen haben – nämlich in der ersten Zeit ihres Dienstes und Lebens im „Missionsland“ zu lernen, ohne Hilfe und selbständig in der Sprache dieses Landes zu verkündigen, zu lehren und Seelsorge zu leisten. Erzbischof Prof. Dr. Georg Kretschmar hatte diese Herausforderung der Sprache in seinem Synodenbericht auf der Generalsynode im Jahr 1999 in folgender Frage gebündelt: „... wie wollen, nein, wie müssen wir uns verstehen? Als Kirche Deutsch sprechender Gemeinden oder als Evangelisch-lutherische Kirche, in der Raum ist neben Deutsch sprechenden auch für russische, estnische, lettische Gemeinden? ... Ich meine, daß die ‚offene Tür‘ auch heißt, daß Gott uns aus einer überwiegend ethnischen Prägung hinausführen will. Damit bleiben wir eine Kirche, die der deutschen Tradition verbunden ist, aber wir sind Christen nicht, weil wir aus einem bestimmten Volk kommen, sondern weil Gott uns durch das Evangelium zum Glaube geführt hat.“¹⁵ So befähigt Gott die Gemeindeglieder und die Pfarrerinnen und Pfarrer, das Evangelium wirklich in die Lebenssituation hineinzutragen, in der sie existieren, also auch in die Sprache umzusprechen, die alltäglich gesprochen wird:

15 Georg Kretschmar, Bischofsbericht vor der 2. Generalsynode der ELKRAS, in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, St. Petersburg 2000, 25–60, Zitat: 43.

„Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht, damit ich möglichst viele gewinne.

Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne.

Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne.

Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden – obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi –, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne.

Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne.

Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.

Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben“ (I Kor 9,19–23).

8. Am 6. September 2003 hatte ich den Martin-Luther-Bund beim Einführungsgottesdienst für den neuen Bischof der Süddiözese in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn, Pfarrer Péter Gáncs, in der Kirche in Békéscsaba vertreten und dabei die Möglichkeit wahrgenommen, die traditionelle Verbundenheit miteinander zum Ausdruck zu bringen.

9. Das intensive und vielfältige Reiseprogramm endete im hier überschaubaren Berichtszeitraum mit der Teilnahme am „Luthertag“ in den Niederlanden am Samstag, dem 25. Oktober 2003. An diesem Tage versammelten sich Vertreterinnen und Vertreter aus allen lutherischen Gemeinden in den Niederlanden in der lutherischen Kirche in Groningen unter dem Thema „Martin Luther und die Musik“.

Meinen Gruß konnte ich stellen unter Worte Luthers, mit denen er 1538 die Musik gepriesen hatte:

*„Für allen Freuden auf Erden
kann niemand kein feiner werden,
denn die ich geb mit meim Singen
und mit manchem süßen Klingen.*

Hie kann nicht sein böser Mut,
 wo da singen Gesellen gut.
 Hie bleibt kein Zorn, Zank, Hass noch Neid,
 weichen muss alles Herzeleid.“¹⁶

Ganz lebendig ließ sich die intensive Verbindung zwischen der lutherischen Theologie und dem Musikleben in den Gemeinden nachempfinden. Beeindruckt von der Lebendigkeit und dem Engagement der Lutheraner in den Niederlanden bin ich dann Tag darauf wieder nach Erlangen zurück gefahren.

Verantwortung für Geld ist geistliche Verantwortung

Vor über 25 Jahren hat mein Vorgänger grundsätzlich über den „schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld“ reflektiert.¹⁷ Nur einen Gedanken möchte ich aufgreifen und damit auf die Informationen und Überlegungen vom Anfang dieses Berichtes zurücklenken: „Die verantwortliche Verwaltung und Weitergabe des anvertrauten Geldes kann ... nicht ohne die gründliche Kenntnis der Situation des Empfängers und ohne ebenso gründliches Nachdenken über die geistlichen Implikationen und Konsequenzen der Tatsache, daß zwischen Christen, Gemeinden oder Kirchen Geld den Besitzer wechselt, geschehen.“¹⁸ Meinen Arbeitsbericht darf ich in diesem Sinne schließen mit der Einladung, dass Sie sich als Leserin und Leser in diese Besinnung einbeziehen und damit einen Reflexionsprozess mittragen, der gewiss langfristig zur Stabilisierung der Arbeit des Martin-Luther-Bundes beitragen wird.

16 Aus Martin Luthers „Vorrede auf alle gute Gesangbücher“, Wittenberg 1538, zitiert nach: Martin Rößler: Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern, Stuttgart 2001, 35.

17 Peter Schellenberg: Vom schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld, in: Lutherische Kirche in der Welt, Band 25, Erlangen 1978, 105–116.

18 A. a. O., 106.

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) 299 863

2.

Stellvertretende Präsidentin:
OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersieder Treppe 158 a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 4 851 075

3.

Schatzmeister:
Präsident Dr. Michael **Winckler**
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeburg
Tel.: (05722) 96 012
Fax: (05722) 96 010

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: gunnar_berg@gmx.de

6.

Barbara **Blomeyer**
Burgbergstr. 99
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 21 470

7.

Prof. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach
Tel.: (09132) 63 545
E-Mail: miss.rel@firemail.de

8.

Architekt Otto **Diener**
Hirschwiesenstr. 9
8057 Zürich 6
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 1 3621 162

9.

Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
Wenzel Frey-Gasse 2
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (1) 8692 547-11
Fax: (+ 43) (1) 8692 547-15
E-Mail: mlboebo@gmx.at

10.

Pfr. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

11.

Pastor Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn
Tel.: (038858) 22 863

12.

Pfr. Rainer **Kiefer**
Diemershaldenstr. 45
70184 Stuttgart
Tel.: (0711) 2159-363
E-Mail: lwb@diakonie.de

13.

Pfr. Ernst-Martin **Kittelmann**
Schmidstr. 17
94234 Viechtach
Tel.: (09942) 1204

14.

OKR Käte **Mahn**
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover
Tel.: (0511) 6261-223
Fax: (0511) 6261-211

15.

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**
Wentorfer Str. 88
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 213 887

16.

Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 444 784
E-Mail: peleikis@t-online.de

17.

Prof. Dr. András **Reuss**
Gyöngyösi ut. 17/5/17
1131 Budapest
UNGARN
Tel.: (+ 36) (1) 3 636 451

18.

OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10 c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 861 909

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Pastor i. R. Uwe **Hamann**
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 82 174

Dekan em. Walter **Hirschmann**
Dorfstr. 9
95503 Pittersdorf
Tel.: (09201) 95 420

Superintendent i. R.
Dr. Werner **Monselewski**
Heyestr. 24
31582 Nienburg/Weser
Tel.: (05021) 65 652

Ehrenmitglieder:

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.
Spierlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 490 939

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
40 555-852 (BLZ 760 100 85)
Stadt- und Kreissparkasse Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)
Commerzbank Erlangen
821 5527-00 (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) 63 545
E-Mail: miss.rel@firemail.de

Studienleiter:
Pfr. Michael **Hübner**
privat: Buckenhofer Str. 9 a
91080 Spardorf
Tel.: (09131) 59 625
E-Mail:
studien@martin-luther-bund.de

Das Auslands- und Diasporatheo-
logenheim besteht seit dem Jahr 1935.
Es wurde vom ersten Bundesleiter,
Prof. D. Dr. **Friedrich Ulmer**, be-
gründet. In den Jahren seines Be-
stehens (mit einer durch die Kriegs-
ereignisse hervorgerufenen Unter-
brechung) haben Hunderte von
Theologiestudenten im Hause ge-
wohnt, darunter erfreulicherweise
viele junge Theologinnen und Theo-
logen aus europäischen Minderheits-
kirchen 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 An-
dacht 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, beschäf-
tigt, fördern das Zusammenleben.
Von den deutschen Bewohnern wird
erwartet, daß sie ihren ausländischen
Mitstudenten beim Einleben in deut-
sche Lebensverhältnisse und bei der
Einführung in den Studienbetrieb an
der Universität behilflich sind.
Für Gäste und Freunde des Martin-
Luther-Bundes, die auf der Durch-
reise sind, einen Studienaufenthalt
in der Nähe der Universität planen
oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mit-
arbeiter an einem Kontaktstudium
teilnehmen, stehen Gästezimmer
bereit. Regelmäßig werden Sprach-
kurse für evangelische Theologen
und kirchliche Mitarbeiter aus euro-
päischen Nachbarländern durchge-
führt.

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 ver-

schiedener 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 Kirchensamt 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) 324 232-60
Fax: (089) 324 232-61
www.coe-muenchen.de
E-Mail: Mail@COe-Muenchen.de

Vorstandsvorsitzender:
Pfr. Dr. h. c. Hans Roser, D. D.
Münchener Str. 33
91154 Roth
Tel.: (09171) 890 013
Fax: (09171) 857 114
E-Mail: hr@hans-roser.de

Studienleiter:
Pfarrer Christoph Jähnel
E-Mail: CJahnel@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 Mitarbeiterin, 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.

Brasilienwerk

Leiter:
Pfr. Wolfgang Hagemann
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315

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)

alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt 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
 40 555-852 (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 Verbund mit der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporage-meinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Buechereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an sudamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstaetten in Osteuropa. Aus der fruher – von 1937 bis 1971 – selbstaendig als Bundeswerk gefuehrten Arbeit der *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitaeten eine

Wuerttembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes (Bibelmission)

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des wuerttembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In juengerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von hebraeischen und griechischen Bibeln fuer Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

Leiter:
 Dr. Christian **Weiss**
 Mohlstr. 21
 72074 Tueringen
 Tel.: (07071) 254 813
 (07071) 254 806
 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 fuer den Buchhandel durch:

Freimund-Verlag
 Hauptstr. 2
 91564 Neueddeltelsau
 Tel.: (09874) 68 939-80
 Fax: (09874) 68 939-99
 E-Mail: info@freimund-verlag.de

Im Martin-Luther-Verlag wird das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, „Lutherische Kirche in der Welt“, veroeffentlicht sowie viele Titel, die ueber 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) 25 476
Fax: (07221) 25 477
E-Mail: Baden-Baden@elkib.de

2. Vorsitzender:
Uwe **Nold**
Hauptstr. 47 b
64757 Rothenberg
Tel.: (06275) 919 699
Fax: (06275) 919 732
E-Mail: Uwe.Nold@t-online.de

Kassenführerin:
Doina **Theil**
Ludwig-Wilhelm-Str. 9
76530 Baden-Baden

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) 33 881
E-Mail:
w_hagemann@freenet.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Helmut **Mohr**
Garlesstr. 27
95152 Selbitz
Tel.: (09280) 97 511
Fax: (09280) 97 510

Schriftführer:
Pfr. Wolfgang **Reinsberg**
Hauptstr. 1
Kirchahorn
95491 Ahorntal
Tel.: (09202) 321
Fax: (09202) 609

Kassenführer:
Wolfgang **Köbler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 9 754 767
E-Mail: Wolfgang.Koebler@gmx.de

Beisitzer:
Pfr. Dr. Wenrich **Slenczka**
Lilienthalstr. 91
85077 Manching
Tel.: (08459) 32 820
Fax: (08459) 32 8217
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
3118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e.V.“,
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiter:
Pfr. PD Dr. Rudolf **Keller**
privat:
Fliederstr. 12
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 66 646

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vorsitzender:
Propst Thomas **Gleicher**
Hinter der Kirche 1 a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 942 920
E-Mail:
propstei-seesen@t-online.de

2. Vorsitzender:
Pfr. Christian **Tegtmeier**
Alte Dorfstraße 4
38723 Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinde **Runge**
Geiteldstraße 39
38122 Braunschweig

Stellvertretender Schriftführer:
Pfr. Matthias **Burghardt**
Isoldestr. 14
38106 Braunschweig
Tel.: (0531) 321 585

Kassenführer:
Justizamtmann Max **Brüninghaus**
Hinter dem Salze 15
38259 Salzgitter
Tel.: (05341) 35 938

Stellvertretender Kassenführer:
Ing. grad. Horst **Kienitz**
Chemnitzstr. 3
38118 Braunschweig

Weiteres Vorstandsmitglied:
Pfr. i. R. Friedrich **Wagnitz**
Oststr. 12 d
38122 Braunschweig
Tel.: (0531) 2 872 486

Postbank Hannover
20 515-307 (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) 7213887

2. Vorsitzender:
Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Etzestr. 41
22335 Hamburg
Tel.: (040) 5 385 276

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Poppenbüttler Stieg 39
22339 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.Lay@wlay.de

2. Kassenführerin:
Lore-Ließ **Bunge**
Neuer Weg 29
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 242 125

1. Schriftführer:
Pastor i. R. Horst **Tetzlaff**
Heilholdkamp 78
22297 Hamburg
Tel.: (040) 518 809

2. Schriftführer:
Pastor i. R. Christian **Kühn**
Primelweg 26
22339 Hamburg
Tel.: (040) 597 024

Beratende Mitglieder:

Martha Sellhorn
Heußweg 6
20257 Hamburg
Tel.: (040) 495 070

Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 510

Postbank Hamburg
16397-201 (BLZ 200 100 20)

Deutsche Bank Hamburg
49/30293 (BLZ 200 700 24)

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
Kapellenbrink 10 c
30880 Laatzen
Tel.: (0511) 861 909

Stellvertretender Vorsitzender
(kommissarisch):
OLKR i. R. Dieter **Vismann**
(s. o.)

Geschäftsführer:
Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 444 784

E-Mail: peleikis@t-online.de
Stellvertr. Geschäftsführer:
Dipl.-Theol. Markus **Lesinski**
Kathagen 7
38446 Wolfsburg
Tel.: (05363) 705 956
Fax: (05363) 4344
E-Mail: Marlesi02@yahoo.de

Pfarrer Andreas **Siemens**
Nikolaistraße 14
49152 Bad Essen
Tel.: (05472) 3246
E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Kassenführer:
Kirchenamtsrat Friedrich **Korden**
Badenstedter Str. 15
30449 Hannover
Tel.: (0511) 446 969

Stellvertr. Kassenführer:
Stefan **Schlotz**
Studentenstr. 44 a
31224 Peine

Evang. Kreditgenossenschaft (EKK)
616 044 (BLZ 520 604 10)

Norddeutsche Landesbank –
Girozentrale – Hannover
1001 034 734 (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) 8779
Fax: (06451) 713 816

Stellvertretender Vorsitzender:
Pfr. Henning **Gebhardt**
Sandweg 8
OT Ebsdorf
35085 Ebsdorfergrund
Tel.: (06424) 1396

Beisitzer:

Dekan i. R. KR Dr. Rolf **Sauerzapf**
Schartenbergstr. 18
34128 Kassel
Tel./Fax: (0561) 63 986

Pfr. Hartmut **Schmidtpott**
Am Pfarrhaus 4
35274 Kirchhain-Großseelheim
Tel.: (0561) 84 428

Pfr. Eckart **Veigel**
Liebigstr. 2
35260 Stadtallendorf
Tel.: (06428) 8350
Fax: (06428) 1458

Geschäftsführer:
Rentamtsleiter Jörn **Kring**
Auf der Burg 2
35066 Frankenberg
Tel.: (06451) 71 943-17

Ev. Kreditgenossenschaft Kassel
0002 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) 707 785
(04547) 291
Fax: (04547) 707 784
E-Mail: sumapfarrer@web.de

Stellvertretender Vorsitzender:
N. N.

Kassenführerin:
Margarethe **Goebel**
Schulstr. 1
23879 Mölln
Tel.: (04542) 6097

Schriftführer:
N. N.

Vertreter des Kirchenkreisvorstandes:
Jürgen **Holst**
Parkstr. 6
23899 Gudow
Tel.: (04547) 643
E-Mail:
Juergen.B.H.Holst@t-online.de

Beisitzer:

Pastor Joachim **Kurberg**
Kirchweg 4
21039 Börsen

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) 4010
Fax: (05232) 63 110
E-Mail:
Krause.Richard@t-online.de

Geschäftsführung:
Sup. Dieter **Lorenz**
Martin-Luther-Str. 9 a
32105 Bad Salzufflen
Tel.: (05222) 61 013
Fax: (05222) 61 303

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) 2102
Fax: (05491) 977 872

OKR Dr. Evelin **Albrecht**
Bümmersteder Tredde 158 a
26133 Oldenburg
Tel.: (0441) 4 851 075

Pfr. i. R. Martin **Meyer**
Achterndiek 43
49377 Vechta
Tel.: (04441) 917 151

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. i. R. Hans Wilhelm **Rieke**
Horstigweg 8
31675 Bückeburg
Tel.: (05722) 4412

Schatzmeisterin:
Angelika **Fehrmann**
Herderstr. 27
31675 Bückeburg

Beisitzer:
N. N.

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeburg
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: gunnar_berg@gmx.de

2. Vorsitzende:
Pastorin Maike **Bendig**
Krummbogen 64
24113 Kiel
Tel.: (0431) 698 058
E-Mail: m.bendig@web.de

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Am Markt 22
25541 Brunsbüttel
Tel.: (04852) 6333
E-Mail: birgitmahn@gmx.de

Kassenführerin:
Maika Perry
 ab 1. 5. 2004:
 Rotdornweg 3
 25917 Leck-Klintum
 Tel.: (04662) 77 353

Ehrenvorsitzender:
 Pastor i. R. Uwe **Hamann**
 Zum Sportplatz 1
 21516 Müssen
 Tel.: (04155) 82 174

Postbank Hamburg
 10 539-204 (BLZ 200 100 20)

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
 24 570 (BLZ 210 602 37)

12. Martin-Luther-Bund in Württemberg e. V. (gegr. 1879)

E-Mail:
 martin_luther_bund_wuerttemberg
 @yahoo.de

Vorsitzender:
 Dekan Hartmut **Ellinger**
 Wiederholtplatz 4
 73230 Kirchheim/Teck
 Tel.: (07021) 9 203 021
 Fax: (07021) 9 203 050
 E-Mail:
 Dekanatamt@evki-kirchheim.de

Stellvertretender Vorsitzender:
 Pfr. i. R.
 Dr. Gottfried H. **Rothermundt**
 Geislinger Str. 19
 73312 Geislingen-Türkheim
 Tel.: (07331) 43 768
 Fax: (07331) 947 368
 E-Mail: nusseroth.ge@t-online.de

Geschäftsführer:
 Pfr. Johannes **Oesch**,
 Th. M./Princeton
 Kirchstr. 10
 71404 Korb i. Remstal
 Tel.: (07151) 31 433
 Fax: (07151) 34 797
 E-Mail: johannes.oesch@tiscali.de

Schriftführer:
 Pfr. Dieter **Ebert**
 Bretzfelder Str. 19
 74626 Bretzfeld-Adolfzurt
 Tel.: (07946) 2201
 E-Mail:
 Ebert-KG-Adolfzurt@t-online.de

Kassenführer:
 Eberhard **Vollmer**
 Heerstr. 17
 72141 Walddorfhäslach
 Tel.: (07127) 18 703
 E-Mail:
 Eberhard.Vollmer@zugbus-rab.de
 ae.vollmer@gmx.de

Postbank Stuttgart
 13 800-701 (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.

Geschäfts-/Rechnungsführerin:
 Hannelore **Lay**
 Poppenbüttler Stieg 39
 22339 Hamburg
 Tel.: (040) 5 394 940
 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 Selbstständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.

Vorsitzender:
 Sup. Volker **Fuhrmann**
 Junkerburg 34
 26123 Oldenburg
 Tel.: (0441) 31 306
 Fax: (0441) 3 845 442
 E-Mail: v.fuhrman@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
 Prof. Dr. Werner **Kläen**
 Altkönigstr. 150
 61440 Oberursel
 Tel.: (06171) 911 115
 Fax: (06171) 926 178
 E-Mail: werner.klaen@gmx.de

Geschäftsführer:
 Pastor i. R. Dankwart **Kliche**
 Am Hilgenbaum 12
 44269 Dortmund
 Tel.: (0231) 455 173

Kassenführerin:
 Betriebswirtin Birgit **Förster**
 Finkengasse 8
 45731 Waltrop
 Tel.: (02309) 79 802

Beisitzer:
 Pastor Bernd **Albrecht**
 Dorfstr. 1
 16909 Jabel
 Tel.: (03394) 433 563

Ingeborg **Böhm**
 Flughafenstr. 4 a
 44309 Dortmund
 Tel.: (0231) 259 809

Pastor Siegfried **Matzke**
 Straße der Jugend 62 b
 02906 Klitten
 Tel./Fax: (035895) 50 418

Dietmar **Rumpel**
 Berliner Allee 34
 59425 Unna
 Tel.: (02303) 60 853

Eva **Wiener**
 Taunusstr. 134
 61440 Oberursel
 Tel./Fax: (06171) 587 327

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) 68 934-0
Fax: (09874) 68 934-99
E-Mail:
info@gesellschaft-fuer-mission.de
http://www.gesellschaft-fuer-
mission.de

1. Vorsitzender:

Pfr. Dr. Wolfhart **Schlichting**
Zobelstr. 11
86153 Augsburg
Tel.: (0821) 551 244

2. Vorsitzender:

Pfr. Albrecht Immanuel **Herzog**
Missionsstr. 3
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 68 934-0

3. Vorsitzender:

Kurt **Fürst**
Römerweg 19
86199 Augsburg
Tel.: (0821) 93 310

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) 8 692 547-11
Fax: (+ 43) (1) 8 692 547-15
E-Mail: mlboebo@gmx.at

Bundesobmannstellvertreter:
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**
Schillerstr. 13
8280 Fürstenfeld
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (3382) 52 324
Fax: (+ 43) (3382) 55 740
Mobil: (+ 43) (664) 3 053 600
E-Mail: evangfuersten@aon.at

Bundesgeschäftsführer:
Diakon i. R. Günter **Winterbauer**
Sevcikgasse 23 c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (1) 6 996 670
Mobil: (+ 43) (676) 7 419 759
E-Mail: mlb-wint@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:
Rosalia **Kaltenbacher**
Sevcikgasse 23 c
1232 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (1) 6 996 670
Mobil: (+ 43) (676) 7 419 759
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung
(s. o.) und

Bischof Mag. Herwig **Sturm**
Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (1) 4 791 523-26
Fax: (+ 43) (1) 4 791 523-10
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) 33 335
Mobil: (+ 43) (664) 4 756 535
E-Mail: evab.siget@aon.at

Kärnten:
Pfr. Siegfried **Lewin**
9853 Dornbach
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+ 43) (4732) 2085

Niederösterreich:
Pfr. Mag. Pál **Fónyad**
(s. o.)

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Niedermayrweg 5 a
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (732) 750 630-14
Fax: (+ 43) (732) 750 630-16
E-Mail: mlboeo@gmx.net

Salzburg und Tirol:
Pfr. Mag. Bernhard **Groß**
Technikerstr. 50
6020 Innsbruck
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (512) 2874
E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:
Pfr. Mag. Frank **Schleißmann**
(s. o.)

Wien:
Pfr. Mag. Johann **Pitters**
Erzherzog-Karl-Str. 145
1220 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+ 43) (1) 2 822 140
Fax: (+ 43) (1) 28 221 404
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 60 000)
BIC: OPSKATWW,
IBAN: AT 746 000 000 007 824 100

3.

Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident:

Architekt **Otto Diener**
Hirschwiesenstr. 9
8057 Zürich 6
SCHWEIZ
Tel./Fax: (+ 41) (0) 1 3621 162
E-Mail: otodiener@bluewin.ch

Vizepräsident:

Henry **Newman**
Grubstr. 1
5300 Turgi-Wil
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 56 2102 353
Fax: (+ 41) (0) 56 2102 351

Kassenführer:

Horst **Seifert**
Eigenwasenstr. 14
8052 Zürich
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 1 3025 322

Schriftführer:

Herbert **Dipner**
Kirschgartenstr. 13
4132 Muttenz/Bl.
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 61 4610 759

Adressen und Versand:

Günter **Schulz**
In der Schwerzi 58
8617 Mönchaltorf
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 1 9481 413

Beisitzer:

Ulla **Böhme**
Beethovenstr. 36
3073 Gümligen/BE
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 31 9512 793

Brigitte **Fritz**

Höhenstr. 45
4125 Riehen/BL
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 61 6018 244

Prof. Dr. Günther **Gaßmann**

33, Avenue Adrien Lachenal
1290 Versoix
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 22 7551 358

Obleute für die Gemeinden:

Basel:

Dr. Jutta **Busch**
Holbeinstr. 77 A
4051 Basel
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 61 2816 469

Bern:

Ulla **Böhme** (s. o.)

Vaduz:

N. N.
Zürich:
Gerhard **Raible**
Bühlweg 10
8810 Horgen
SCHWEIZ
Tel.: (+ 41) (0) 1 7260 804

Postkonto:

Martin Luther-Bund
8057 Zürich
Nr. 80-5805-5

4.

Luther-Akademie Sondershausen – Ratzeburg e.V.

Geschäftsstelle:
Domhof 34
Postfach 1404
23904 Ratzeburg
Tel./Fax: (04541) 3757

Präsident:

Präsident i. R.
Friedrich-Otto **Scharbau**
Danziger Str. 28 b
24211 Preetz
Tel.: (04342) 304 911
Fax: (04342) 304 912

Sekretär:

Pastor i. R. Alfred **Bruhn**
Schönberger Str. 2
23909 Ratzeburg
Tel.: (04541) 3087

5.

Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e.V.

Geschäftsstelle:

Prediger Viktor **Naschilewski**
Postfach 210
Am Häintor 13
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 4135
Fax: (05652) 6223
E-Mail: kg.bsa@web.de

1. Vorsitzender:

Eduard **Lippert**
Am Steinkamp 3
38547 Calberlah

Ehrenvorsitzender:

Pastor Siegfried **Springer**
Freiherr-v.-Stein-Str. 1
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 6184
E-Mail: lutheris@hotmail.com

Beisitzer:

Eduard **Penner**
Am Großen Feld 29
38545 Calberlah

Alexander **Schacht**
Gruberstr. 71
64289 Darmstadt

Ernst **Schacht**
Kirchvordener Str. 36
31228 Peine-Vöhrom

Alexander **Schachtmaier**
Zum Kampe 19
38524 Sassenburg

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel
21119 (BLZ 520 604 10)

6.
**Société Evangélique Luthérienne
de Mission Intérieure et Ex-
térieure d'Alsace et de Lorraine**

Präsident:
Hans **Barth**
12, rue des Cigognes
67330 Neuwiller-les-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+ 33) 388 700 019

7.
**Association Générale de la
Mission Intérieure de Paris**

Präsident:
José **Bliek**
23, avenue de l'abrenvoir
78170 La Celle St Cloud
FRANKREICH

Generalsekretärin:
Caroline **Baubérot**
5, allée du clos Gagneur
93160 Noisy-le-Grand
FRANKREICH

Büro:
22 rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH
Tel.: (+ 33) (1) 42 724 984
E-Mail: agmi2@wanadoo.fr

8.
Fundacion Luterana de Chile

Präsident:
Joachin **Barentin**
Avda. Lota 2330
Providencia
Casilla 16067
Santiago 9
CHILE
Tel./Fax: (+ 562) 2 313 913
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) 6 766 548
E-Mail: lutheranchurch@eircom.net
www.lutheranireland.org

10.
Lutherstichting (Niederlande)

Vorsitzende:
Drs. Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE
Tel.: (+ 31) (24) 3 238 024
Fax: (+ 31) (24) 3 608 108
Mobil: (+ 31) 623 258 114
E-Mail:
perlaakerboom@hotmail.com
Geschäftsleiter:
Jibbo H. **Poppen**
Berkenlaan 25
9678 RT Westerlee
NIEDERLANDE
Tel./Fax: (+ 31) (597) 416 399
Mobil: (+ 31) 620 016 874
E-Mail: jibbopoppen@wxs.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. **Val**
Hoogstraat 4
4285 AH Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+ 31) (183) 304 586
E-Mail: verghelm@wxs.nl

Postbank rek. nr. 2650 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) 3 636 451 oder
(+ 36) (1) 3 834 537
Fax: (+ 36) (1) 3 637 454
Tel. (priv.): (+ 36) (1) 3 594 612
Prof. Dr. Tibor **Fabiny jun.**
Reviczky ut. 58/B
2092 Budakeszi
UNGARN
Tel.: (+ 36) (23) 450 773

Vizepräsidenten:
Pfr. Pál **Lackner**
Petöfi tér 2
9025 Győr
UNGARN
Tel.: (+ 36) (96) 524 708
Fax: (+ 36) (96) 524 709
Mobil: (+ 36) (30) 9 971 604

András **Wiszkidenszky**
Robogó utca 19
1172 Budapest
UNGARN
Tel.: (+ 36) (1) 2 564 905

Geschäftsführer:
Pfr. Rezső **Weltler**
Petyerfy S. u. 5
9025 Győr
UNGARN
Tel.: (+ 36) (96) 320 440
Fax: (+ 36) (96) 524 902

Bankkonten:
Budapest Bank RT Győr
Nr. 407-337-941-0929
CIB Bank
Central Europe International,
Nr. 1070 0031-2506 1703-51100005

12. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

Leiter:
Bischof Dieter **Lilje**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
Tel.: (+ 27) (11) 3 951 861
Fax: (+ 27) (11) 3 951 862
E-Mail: liljed@elksant.co.za

Studentenleiter und Dozent:
Pastor Georg **Scriba**
11 Thorngate Road
Hayfields
3201 Pietermaritzburg
SÜDAFRIKA
Tel.: (+ 27) (33) 2 606 067
Tel./Fax: (+ 27) (33) 2 606 069
E-Mail: scriba@nu.ac.za

Geschäftsführer:
Erwin **Dedekind**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
Tel.: (+ 27) (11) 3 951 851
Fax: (+ 27) (11) 3 951 862
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. Vereinigung Dr. Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7
73701 Český Těšín
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Senior Tomáš **Tyrlik**
Tranovice 288
73953 Hnojník
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+ 420) (558) 696 162
E-Mail: tranovice@sceav.cz

Anschriften der Autoren

David **Daniel**
Bartókova 8
81102 Bratislava
SLOWAKEI

Pfarrer i. R. Gottfried **Daub**
Wilhelm-Weber-Straße 4/II
37073 Göttingen

Professor Dr. Theodor **Dieter**
Institut f. ökum. Forschungen
8, rue Gustave Klotz
67000 Strasbourg
FRANKREICH

Generalbischof Prof. Dr. Július **Filo**
Generalbischofsamt
Palisady 46
81106 Bratislava
SLOWAKEI

Landesbischof
Professor Dr. Christoph **Kähler**
Dr.-Moritz-Mitzenheim-Str. 2a
99817 Eisenach

Pastor Rainer **Kiefer**
Hauptausschuß des DNK/LWB
Diemershaldenstr. 45
70184 Stuttgart

Professor Dr. Igor **Kišš**
Bartókova 8
81102 Bratislava
SLOWAKEI

Bischof Dr. Christoph **Klein**
Str. General Magheru 4
550185 Sibiu-Hermannstadt
RUMÄNIEN

Bischof Dr. Hans Christian **Knuth**
Plessenstr. 5a
24837 Schleswig

Professor Dr. Ernst **Koch**
Brandstr. 25
04277 Leipzig

Dr. Peter **Pavlovic**
Soc. Comm. of the CEC
Ecumenical Centre
174, rue Joseph II
1000 Brussels
BELGIEN

OKR i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing

Präsident i. R.
Friedrich-Otto **Scharbau**
Danziger Str. 28 B
24211 Preetz

Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen

Dr. Wolfgang **Ullmann**
Tieckstr. 17
10115 Berlin

Bischof Dr. Joachim **Wanke**
Herrmannsplatz 9
99084 Erfurt



Dieter Vismann (Hg.)
**Vom Gotteskasten
zum Martin-Luther-Bund**

150 Jahre Diasporafürsorge
in Hannover

171 Seiten, kartoniert, € 14,-
ISBN 3-87513-139-8

Aus Anlaß des 150jährigen Bestehens des Martin-Luther-Bundes Hannover beleuchtet diese Jubiläumsschrift in Beiträgen von Siegfried Peleikis, Rudolf Keller, Thomas Kück und Werner Monselewski die Geschichte des Martin-Luther-Bundes Hannover und damit des gesamten Werkes und seiner Diasporaarbeit. Daneben werden in 20 Kurzbiographien die tragenden Persönlichkeiten des Vereins von damals bis heute vorgestellt.


Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de