

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2005

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 52 • 2005



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN
2005

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 3-87513-146-0

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2005

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
---	---

Vladislav Volný „Jesus Christus spricht: ‚Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dereinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder.‘“ (Lukas 22,32)	11
Zur Jahreslosung für 2005	

Volker Thiedemann Bekenntnis aus persönlicher Verantwortung	14
Predigt über „Das Bekenntnis des Petrus“ (Markus 8,27–30; Matthäus 16,13–20; Lukas 9,18–21; Johannes 6,67–69)	

THEOLOGIE

Hans-Jörg Reese Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung	19
Konstitutiva lutherischer Kirchen	

Martin Honecker Geld – der sichtbare Gott?	39
---	----

Gerhard Müller Der Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands	59
Friedrich-Otto Scharbau zum 70. Geburtstag	

Dick Akerboom Katharina von Bora und ihr Einfluss auf Martin Luther	83
Meinem „Herrn Käthe“ gewidmet	

DIASPORA

Peter Engel

Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer 1877–1946 121

Präsident des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit.

Seine Familie und sein Schicksal

Karl Schwarz

Der österreichische Weg der Kirchenfinanzierung –

juristische und praktische Aspekte 147

Thomas Andreas Pöder

Aktuelle Herausforderungen für das Christsein

im Baltikum (Estland) 159

Heinrich Wittram

Entstehung und Entwicklung der

„Deutschen ev.-luth. Kirche in Lettland“ bis 2003 179

ÖKUMENE

András Reuss

Evangélikus Egyház: Lutherische Identität zwischen Reformierten

und römischen Katholiken 185

Friedrich Hauschildt

Die VELKD und ihre Beziehung zum Lutherischen Weltbund 201

Hans-Peter Hübner

Die lutherische Kirche und das Recht 213

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 237

Anschriften der Autoren 250

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

1555–2005: Ein ambivalentes Jubiläum

Am 25. September dieses Jahres jährt sich zum 450. Mal die Verabschiedung des Religionsfriedens auf dem Reichstag in Augsburg. Dieses Jubiläum erinnert an eine der folgenreichsten Entscheidungen des Reformationsjahrhunderts. Dabei wird im Rückblick deutlich: Zwar hat der machtpolitische Kompromiss von Augsburg jahrzehntelange konfessionelle Kriege beendet. Aber als „Friede“ kann man ihn kaum bezeichnen, wenn man darunter das heutige Miteinander der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland versteht, die sich im gemeinsamen Zeugnis des Evangeliums verbunden wissen.

Schon früh – in den Jahren 1524/25 – hatte sich durch die Bündnispolitik der altgläubigen Fürsten in Deutschland die Wende vom Geisteskampf zum Machtkampf vollzogen. Die folgenden 30 Jahre waren geprägt durch kriegerische Auseinandersetzungen im Wechsel von Sieg und Niederlage und durch immer neue, befristete oder vertröstende Reichstagsbeschlüsse, die dem Frieden den Weg bereiten sollten. Man war für jeden Lichtblick dankbar – besonders auf katholischer Seite, denn die Anziehungskraft des reformatorischen Glaubens blieb ungebrochen. Aber nach dem Schmalkaldischen Krieg erschien es auch den kriegsmüden Protestanten notwendig, das Gespenst eines permanenten Religionskrieges endgültig zu bannen.

Was wollten die Lutheraner in Augsburg erreichen? Wenn sie offen redeten, lautete ihre Maximalforderung: Freiheit für den evangelischen Glauben in allen weltlichen und geistlichen Territorien jetzt und für alle Zukunft. Damit konnte sich die Gegenseite natürlich nicht anfreunden. So war man auf evangelischer Seite letztlich bereit, sich mit einer Minimalforderung zufrieden zu geben: Sicherheit für alle Gebiete, die im Augenblick lutherisch waren oder es in Zukunft werden würden. Ein „beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig währender Friede“, wie schon 1552 im „Passauer Vertrag“ anvisiert, sollte her. Überdeutlich lässt sich dieser Formulierung die Unlust an den Konfessionskriegen abspüren.

Gerechterweise muss man zugeben, dass eine allgemeine Toleranz im heutigen Verständnis ausschließlich der evangelischen Seite zugute gekommen wäre. Darum setzte die katholische Seite mit Hilfe Kaiser Ferdinands drei Regelungen durch, die von den lutherischen Fürsten letztlich akzeptiert wurden:

Das sog. „Reservatum Ecclesiasticum“ bestimmte, dass geistliche Fürsten in ihrem Territorium – anders als weltliche Fürsten – die Reformation nicht einführen, sondern höchstens für ihre eigene Person konvertieren durften. Dafür verlangte die evangelische Seite, dass alle lutherisch gewordenen Ritterschaften, Städte und Dörfer inmitten von geistlichen Territorien bei ihrem Glauben bleiben durften. Dies wurde zwar zugestanden, nicht aber als rechtsverbindlicher Bestandteil in den Beschluss aufgenommen.

Zum anderen blieb der „Augsburger Religionsfriede“ auf die alte Kirche und die lutherischen Kirchen beschränkt. Die Reformierten – aber auch Täufer und Schwärmer – blieben außen vor. Das war allerdings gerade auch den lutherischen Territorialfürsten und Theologen nur recht.

Schließlich war der Vertrag ein Abkommen nur der Stände, in dem die Untertanen direkt gar nicht vorkamen. „Will der Herr eine Religion haben, dann sollen die Untertanen folgen“. So hieß es in Augsburg. Das Prinzip der religiösen Einheit des Abendlandes war also aufgehoben, zugleich aber als Prinzip der Territorialkirchlichkeit wieder in Kraft gesetzt: An die Stelle des religiös einheitlichen Reiches war nun das konfessionell einheitliche Land getreten.

Viel später brachte man dieses Prinzip auf die kurze Formel „Cuius regio, eius religio“. Ist das nun der Beginn der Toleranz oder der Gipfel zynischer Intoleranz gewesen? Zunächst ist diese Alternative nur die halbe Wahrheit. Denn der „Augsburger Religionsfriede“ proklamierte auch ausdrücklich das Recht zur freien, unbehelligten Auswanderung aus Glaubensgründen – ein Recht, das später Hunderttausende evangelischer Christen als Fortschritt gegenüber dem kirchlichen Zwangsrecht des Mittelalters dankbar in Anspruch nahmen. Dennoch hat dieser Grundsatz der Religionshoheit des Landesherrn natürlich nichts zu tun mit der Gewissensfreiheit des Einzelnen, auf die sich Martin Luther in Worms berufen hatte. Er ist auch meilenweit entfernt von der individuellen Entscheidungsfreiheit in Glaubensfragen, wie sie später in der Aufklärung gefordert wurde, und von der heute selbstverständlichen Neutralität des Staates in religiösen Fragen. Das 16. Jahrhundert konnte sich eine freie, persönliche Glaubensentscheidung des einzelnen Untertanen noch ebenso wenig vorstellen wie das harmonische Nebeneinander unterschiedlicher Konfessionen in einem Land. In dieser Situation stellte der Kompromiss von Augsburg ohne Zweifel einen Fort-

schritt dar. Denn er war der Versuch Ordnung und Freiheit in den Grenzen der Zeit miteinander zu verbinden.

Das im Grunde von allen Seiten damals akzeptierte Prinzip „Cuius regio, eius religio“ wurde allerdings an einer Stelle unterbrochen. In den Freien Reichsstädten nämlich war es schlicht und einfach nicht mehr möglich, die Entwicklung zurückzudrehen. Hätte man den Stadtregimenten tatsächlich die Wahl der Konfession frei gestellt, hätte die alte Kirche hier keine Chance mehr gehabt. So waren es die Katholiken, die für die Reichsstädte das Prinzip der Parität forderten. Das mühsam ausbalancierte und klar geordnete Nebeneinander der beiden großen Konfessionen vor allem in den Reichsstädten Süddeutschlands war zweifellos ein Gedanke, der in die Zukunft wies.

Wie viele Jubiläen ist auch das Gedenken an den „Augsburger Religionsfrieden“ vor 450 Jahren ambivalent. Gewiss: „Die Epoche vom Passauer Vertrag 1552 bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges 1618 ist die längste Friedensperiode, die Deutschland als Ganzes bis heute erlebt hat“ (Gerhard Ritter). Aber die Grenzen und Mängel der damaligen Entscheidung sind nicht zu übersehen. Die Absonderung von den Reformierten etwa wirkt im Zeitalter der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen Europas und angesichts der engen Kooperation des Martin-Luther-Bundes mit dem Gustav-Adolf-Werk – das ja neben reformierten auch viele lutherische Gemeinden in der Diaspora unterstützt – einigermassen grotesk.

Folgenreicher als manche Kompromisse in Detailfragen war aber die nun endgültig besiegelte Territorialisierung und Politisierung der Glaubensfrage. Das 1555 geschaffene Friedens-Sicherungssystem führte zwar zu einer gewissen Glaubensfreiheit, förderte aber auch die Glaubensfremdheit unter den beiden großen Kirchen in Deutschland. Die territoriale Abkapselung garantierte in Friedenszeiten das ungehinderte religiöse Leben, aber sie verhinderte auch, dass man sich über die Grenzpfähle hinweg füreinander interessierte. Sofern also „Friede“ meint, für den anderen Verantwortung zu übernehmen und harmonisch mit ihm zu leben, war der „Augsburger Religionsfrieden“ tatsächlich kein Friede. Spätestens im Dreißigjährigen Krieg wurde dies deutlich. Gibt man sich aber bescheidener und versteht unter „Friede“ einen Kompromiss zugunsten eines leidlich geordneten Nebeneinander, so verdient das Augsburger Abkommen den edlen Namen eines Religionsfriedens durchaus.

Aus der eng begrenzten Toleranz und der diffizil geregelten Parität zweier Konfessionen ist 450 Jahre später das Miteinander der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland geworden. Gegenüber dem religiös neutralen

Staat der Neuzeit treten die Kirchen immer häufiger gemeinsam als Partner auf. Auch in einer Gesellschaft, in der sich der christliche Glaube zu verflüchtigen droht, haben die beiden Kirchen nur eine Chance, mit dem Evangelium von Jesus Christus gehört zu werden, wenn sie ihre Stimme gemeinsam erheben. Mögen auch noch nicht alle theologischen Differenzen zwischen Katholiken und Lutheranern geklärt oder gar überwunden sein – das Gespür für das, was sie miteinander verbindet, ist ausgeprägter als das Wissen um das noch Trennende. 450 Jahre nach Augsburg ist der Friede zwischen den Konfessionen jedenfalls unser Problem nicht mehr. Was uns heute fordert, ist der vielfach und in vielen Ländern gefährdete Friede unter den Religionen. Aber das ist ein anderes Thema, ein weites Feld – wie Theodor Fontane zu sagen pflegte – und eine dringliche Aufgabe für die Nachfahren des „Augsburger Religionsfriedens“ von 1555.

Den Vätern von Augsburg ging es darum, in Treue zur Reformation einen Beitrag zum Wohl des Ganzen zu leisten. Auch das diesjährige Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes möchte beides: Die Relevanz des lutherischen Bekenntnisses für heute aufweisen und dabei die größere Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland und das ökumenische Miteinander der Kirchen stärken. Dem dienen die theologischen Referate aus der Tagungsarbeit ebenso wie die grundsätzlicheren Ausführungen zur Bedeutung des Bekenntnisses und die lebendigen Berichte aus dem Leben einiger lutherischer Diasporakirchen.

So grüßen wir aus Erlangen alle Freunde und Freundinnen des Martin-Luther-Bundes. Wir bitten Sie, der Arbeit auch weiterhin verbunden zu bleiben und – etwa durch Weitergabe dieses Jahrbuches oder einer Ausgabe des Informationsblattes „Lutherischer Dienst“ – dem Martin-Luther-Bund neue Freunde zu gewinnen.

Erlangen, München,
am Reformationstag 2004

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

Vladislav
Volný

„Jesus Christus spricht: ‚Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dereinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder.‘“

(Lukas 22,32)

Zur Jahreslosung für 2005

Was ist eigentlich Glaube? Was ist der christliche Glaube, der Glaube eines Christen? Sicher kennen wir viele Definitionen, sowohl gelehrte, die mit einer komplizierten theologischen Sprache ausgedrückt sind, als auch sehr einfache, primitive. Wir sagen oft, dass Glaube eine Beziehung sei, eine persönliche Beziehung zu Gott. Glaube kommt aus dem Hören des Wort Gottes. Wir können zwar die Bedingungen für die Entstehung und das Wachstum des Glaubens schaffen, so dass wir das Wort Gottes hören und in ständigem Kontakt mit Gott bleiben, aber den Glauben selbst können wir nicht schaffen; er ist eine Gabe Gottes.

Was ist der Glaube nicht? Er ist keine Art des Verhaltens, das durch psychische oder magische Manipulationen der menschlichen Seele entsteht. Der Glaube entsteht, entfaltet sich, geht durch Krisen, bricht auch ab; oder, was das schönste ist und worum es uns auch im Christentum und in der kirchlichen Praxis geht: Er reift zu Vollendung und zu Erfüllung. Der Apostel Paulus kommt auf das Maß des Glaubens, das Gott austeilte, zu sprechen (Römer 12,3). Das bedeutet, dass der Glaube klein, schwach oder bebend, ähnlich wie ein geknicktes Rohr oder ein glimmender Docht, aber auch groß ... sein kann.

Durch den Glauben werden wir gerechtfertigt; er heilt, führt zur Erlösung, schützt wie ein Schild davor, böse zu werden, kann voll von Gewissheit sein, verursacht, dass wir Gott gefallen, ist ohne Taten tot, ist unser Sieg. Für den Glauben muß man mutig kämpfen, muß man beten, damit ihn uns

Gott geben möge. Vom Glauben kann man abkommen, kann ihn verdrehen, kann ihn missbrauchen ...

Das Leitmotiv unseres Textes ist die Tatsache, dass der Glaube aufhören kann. Es handelt sich hier nicht um den Glauben eines ersten besten, sondern um den Glauben des Petrus, also eines Menschen, der den vorderen Platz unter den Jünger gewann, der als ihr Sprecher hervorgetreten ist, der oft seinen Mut und seine Tapferkeit zeigte, der seine Beziehung zu Jesus klar formulieren konnte, der sagte: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ (Matthäus 16,16). Trotzdem: Weder Petrus noch jemand anderes hat einen Anspruch auf einen nie versagenden, gegen alle Versuchungen, Gefahren und Krisen widerstandsfähigen Glauben. Wir können ihn nämlich nicht mit einem Gegenstand vergleichen, den wir in den Rucksack legen und mit ihm auf den Lebenswegen mit einer Sicherheit laufen könnten, dass niemand und nichts ihn wegnehmen könnte. Der Glaube ist auch nicht wie ein Schatz, den wir in einen Tresor einschließen und dann in Selbsttäuschung meinen könnten, dass wir ihn sicher und gefahrlos für das ganze Leben hätten. Ich weiß, in einem Moment haben wir ihn, aber dann haben wir ihn nicht völlig ergriffen; er ist eine Sicherheit in Unsicherheit. Für den Glauben muß man kämpfen, muß man beten, so wie die Jünger das getan haben: „Stärke uns den Glauben!“ (Lukas 17,5). Heute haben wir den Glauben, aber wir müssen uns Mühe geben, damit wir ihn auch morgen und in den nächsten Tagen haben werden.

Unser Heiland Jesus Christus liebt uns, er hat mit uns den besten Plan, den es gibt. Er will, dass wir erlöst werden. Deshalb lässt er uns nicht allein im Kampf um den festen, unser Leben stabilisierenden Glauben. Darum spricht er zu Petrus: „Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre.“ Als ob er vermutete oder sogar wüßte, dass Petrus' Glaube durch eine große Prüfung hindurchgehen wird, die wir als die dreimalige Verleugnung des Petrus kennen. Das Aufhören des Glaubens bedeutet nicht den Verlust der Gnade Gottes. Mit dem Versagen endet nicht Gottes Liebe zum Menschen. Diese Liebe umklammert das ganze menschliche Leben und geht weiter, bis jenseits allen Versagens. Nach dem Versagen folgt eine Rüge, die Reue und die Gewissheit der geöffneten, liebevollen Arme Gottes. Ein Kind, das sich an seinen Eltern verschuldigt, hört nicht auf, ihr Kind zu sein. Es wird ermahnt, manchmal bestraft, vor allem aber gleich innig geliebt. Das erstaunliche Evangelium, die frohe Botschaft für uns ist auch am Anfang des neuen Jahres da, gegeben, angeboten. In diesem Jahr wollen wir, dass unser Glaube nicht aufhört, sondern dass er wächst, sich entwickelt und reift ... Sollte er aber doch einmal aufhören, können wir gewiß sein, daß sich unser Herr Jesus Christus für uns in seiner vollkomme-

nen Liebe einsetzt und uns immer wieder eine neue Chance an bietet. Er rechnet immer wieder mit uns.

Haben wir uns schon einmal gefragt, was für Bedeutung unser Glaube für die Verwandten, die Familie, die Freunde, die Kollegen hat? Was bringt ihnen die Tatsache, dass ich an Gott glaube? Sind sie durch meinen Glauben reicher geworden? Wie würden unsere Beziehungen aussehen, wenn ich kein Christ wäre, wenn ich keinen christlichen Glauben hätte?

Falls unsere Beziehungen genauso hochwertig wären, warum glaube ich dann eigentlich? Was für einen Sinn hat der Glaube für mich und meine Nächsten? Wie beeinflusst er meinen Lebensstil, mein Verhältnis zur Gesellschaft und ihren Fragen? Deshalb macht der Evangelist Lukas die Bemerkung: „... wenn du dich bekehrst ...“ Das heißt: Erst, wenn du dein Verhältnis zu mir bereinigst (zu Jesus Christus), wirst du in dem ständigen Prozess leben, in dem du deine Beziehung zu mir ausgleichen wirst. Dann sollst du über diese Erfahrung nicht schweigen; sondern wie du selbst belehrt und bestärkt wurdest, sollst du deine Brüder und Schwester bereichern, ermutigen, belehren. Die Lebenserfahrungen haben an der Bildung der Lebensweisheit teil und in dem Bereich des Glaubens auch an der Weisheit der Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu, die zur Auferbauung der Brüder und Schwestern im Glauben und zur Bildung einer hochwertigen Kirchengesellschaft führt.

Volker
Thiedemann

Bekenntnis aus persönlicher Verantwortung

Predigt über „Das Bekenntnis des Petrus“¹
(Markus 8,27–30; Matthäus 16,13–20;
Lukas 9,18–21; Johannes 6,67–69)

Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserem Vater und unserem Herrn Jesus Christus!

Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Diese Worte Luthers vor Kaiser und Fürsten haben mich schon immer beeindruckt. Umso gespannter war ich auf den neuen Lutherfilm, wie diese entscheidende Szene in Luthers Leben und für unsere lutherische Kirche darin dargestellt würde. Vielleicht haben Sie den Film und diese eindrucksvolle Szene bereits gesehen: Wie der schwächliche und junge Luther so vor den fürstlich gekleideten und beleibten Herren der Welt auftrat, wurde mir noch einmal deutlich, dass dieses Mönchlein den Glaubensmut hatte und die Kraft, der gesamten Autorität seiner Kirche und seiner Fürsten entgegenzutreten und sich zu verweigern, der Sache willen, seiner in Glaubenskämpfen gewonnenen Überzeugung wegen – unter Hintanstellung seiner Person und im Bewusstsein, dass eigentlich nur die Todesstrafe auf ihn wartete.

Wir wissen, dass seit dem Beginn der Kirche viele Christen diesen Weg immer wieder gegangen sind und auch heute in unserer Welt immer wieder gehen, bis zu Verfolgung und Tod. Wir machen uns das zu wenig bewusst. Das Bekenntnis für Christus ist nicht nur mit Konsequenzen für das eigene Leben und die eigene Lebensführung verbunden sondern beinhaltet auch das Inkaufnehmen von Nachteilen für sich und andere. Märtyrer sind nicht

¹ Gehalten anlässlich der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal, 19.–21. 1. 2004, „Unsere lutherische Kirche und ihr Bekenntnis“.

auf das alte Rom beschränkt! Davon wissen unsere Brüder und Schwestern aus Mittel- und Osteuropa mehr und können uns aus ihrer jüngsten Vergangenheit berichten und Zeuge sein dafür, was es heißt, zu bekennen und dafür in Haftung und auch in Haft genommen zu werden, im doppelten Sinne.

Ich denke, weder Petrus noch Luther konnten sich im Angesicht der Wahrheit ihr widersetzen. Petrus erlebte Jesus und konnte für sich nur zum Schluss kommen: In Jesus ist der Christus gekommen! Diese Erkenntnis wurde für ihn zum Bekenntnis. Denen unter uns mag es ähnlich gehen, für die Christwerdung ein Prozess war: Im Laufe der Erziehung und im Laufe des Älterwerdens. Andere hatten ein einziges eindrucksvolles Erlebnis und plötzliche Erkenntnis Gottes, wie etwa Paulus. In beiden Fällen nimmt die Erkenntnis der Wahrheit, die Erfahrung des Heiligen, ganz in Beschlag und läßt in ihrer Eindeutigkeit keine Fragen und Zweifel – und kein Zurückweichen – zu.

Ich finde bemerkenswert, dass die zwölf Jünger auf Jesu Frage nicht etwa wie im Chor mit einer Stimme antworteten, sondern dass elf zögerten, sich zu entscheiden und zu bekennen. Sie hatten doch dasselbe mit Jesus erlebt wie Petrus. Hier scheint mir im Jüngerkreis bereits vorweggenommen, was Christen und Kirche seither auszeichnet. Bekenntnisfragen sind Grundfragen, die aufwühlen, die zur Antwort drängen, die aber schwer zu beantworten sind und letztlich einer Entscheidung bedürfen, vor der und vor deren Konsequenzen man sich nur zu gern drückt. So wie Petrus sich einen Ruck gegeben haben mag, sein Schweigen zu brechen, seine Zweifel und Anfragen hintanzustellen und sich zu bekennen, so sind auch wir immer wieder gefragt uns zu einer Entscheidung durchzuringen und uns zu bekennen. Auch wir wissen, leicht ist es nicht, zu gern wollen auch wir darum herkommen.

Bekenntnisfragen sind nicht nur persönliche Fragen. Wichtige gesellschaftspolitische Probleme stellen unsere Kirchen immer wieder vor die Frage, wie und durch welche Antworten unserem Glauben und unserem Bekenntnis entsprechend reagiert werden kann. In der gesellschaftspolitischen Diskussion sind die Stellungnahmen der Kirchen nach wie vor wichtig und gefragt. Wir sollten das mit Freude registrieren und uns stellen. Wer sonst sollte aus Sicht des Evangeliums Stellung nehmen? Allerdings erleben wir auch, dass man Kirche zum Beispiel in der Kommunal- und Landespolitik zunehmend aus dem Blick verliert und Anhörungen und Debatten stattfinden, zu denen Vertreter unserer Kirchen nicht einmal mehr eingeladen werden. Das können wir nur mit Schmerz registrieren, muss uns aber ermuntern, uns verstärkt einzubringen und Teilhabe zu fordern. Die Notwendigkeit kirchlicher Einmischung wird eben in dem Maße größer als die Säkularisie-

rung in der Gesellschaft zunimmt und die Zahl der in ihr bewusst als Christen auftretenden Menschen abnimmt.

Unser Bekenntnis zu Jesus Christus führt also einerseits dazu, dass wir angefragt werden, einzustehen für das, was wir glauben und Stellung zu beziehen. Andererseits bringt es die Verpflichtung mit sich, nicht mit geschlossenen Augen in dieser Welt zu leben, sondern bewusst, wach und kritisch das Leben um uns und unser Leben selbst wahrzunehmen, im Lichte des Evangeliums zu befragen und unsere Stimme zu erheben. Salz muss würzen. Licht soll scheinen.

Wir wissen aus unserer Erfahrung, dass die Fragen, die in unseren Ländern diskutiert werden, innerhalb unserer Kirchen nicht einheitlich bewertet und beantwortet werden, weil sich gerade in den Volkskirchen die Pluralität einer Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen Sichtweisen und Ansichten widerspiegelt. Es ist synodal verfassten Volkskirchen geradezu wesenseigen, dass grundlegende Fragen schwierige Diskussionsprozesse auslösen, die Kirchen immer wieder bis an den Rand einer Spaltung bringen können. Denken wir an Fragen aus jüngster Vergangenheit wie Stellungnahmen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Homosexualität, oder an die jetzt anstehenden Fragen der Bewertung von Gen-Manipulation und Präimplantationsdiagnostik. Streitige Diskussionen sollten uns nicht schrecken. Sie gehören dazu. Der Ruf nach dem Machtwort der Bischöfe wird der Komplexität der heutigen Welt nicht gerecht. Nur sollte es am Ende eines solchen Prozesses zu einem Votum kommen, das Stellung bezieht und nicht mehr Fragen aufwirft als beantwortet.

Jesu Frage: „Wer saget ihr, dass ich sei?“ ist von Petrus mit einem klaren Bekenntnis beantwortet. „Du bist der Christus!“ Wenn man so will, hatte Petrus es leichter als wir, wenn wir etwa zur Gen-Manipulation befragt werden. Andererseits hatte er es auch wieder schwerer. Seine Antwort war von ungleich größerer Tragweite für sein persönliches Leben. Vielleicht war dies der Grund, weshalb sich die anderen elf Jünger so zurückhielten und erst einmal abwarteten. Nicht alle Fragen des Lebens sind auf jeden einzelnen von uns gezielt und treffen ins Innere. Jede und jeder von uns hat aber Lebenssituationen erlebt, in denen nichts als ein Bekenntnis Antwort sein konnte.

Der Nationalsozialismus führte zum Zerwürfnis zwischen Menschen und innerhalb der Kirchen und forderte zum Bekenntnis von Barmen geradezu heraus. Das klare Wort, als Bekenntnisakt gesprochen, hatte in sich selbst befreiende Kraft, auch wenn damit persönliche Nachteile bis hin zur Verfolgung und zum Tod verbunden waren. Bei den christlichen Pfadfindern lernte ich ein Lied singen, das den guten Kampf des Glaubens rhythmisch

und musikalisch verstärkt. „Heiß oder kalt, Ja oder Nein, Sieger werden bei Christus sein“, so wurde in den 30er Jahren gesungen auf Versammlungen und Märschen in der Auseinandersetzung mit der aufkommenden HJ und gegen den wachsenden Druck auf eine freie kirchliche Jugend. So muss es wohl den prügelnden HJlern als schallendes Bekenntnis und als Kampfprud entgegengeklungen haben.

Heute leben wir in einem freien Land und singen anders „Herr deine Liebe ist wie Gras und Ufer, wie Wind und Weite und wie ein Zuhause“ und fühlen uns dabei so richtig behaglich. Auch dieses Lied ein Ausdruck des Zeitgefühls, der gängigen Theologie. Übrigens zum Teil ebenso wie Texte aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die von Feuer, Flut und Seuchen sprechen.

Die Bedeutung eines klaren Bekenntnisses, das die Kirchen eint, das den Christen Orientierung gibt, scheint unklarer zu werden. Ich erlebte die ersten Diskussion um Strukturfragen von EKD und VELKD auch als ein Zeichen dafür, wie wenige Christen bis in Synoden hinein über die Bedeutung und die Gründe eines konfessionellen lutherischen Zusammenschlusses wissen und welche geringe Bedeutung viele einer vereinten Kirche zumessen. Können und sollen lutherische Kirchen noch einen spezifischen Beitrag in der Familie der protestantischen Kirchen leisten? Wenn ja, welchen? Dies ist eine der Fragen, die uns in Zukunft beschäftigen werden.

Ich möchte nicht nur über das Bekenntnis der Kirche sondern auch über uns sprechen. Die Christusfrage „Wer bin ich für dich?“ stellt sich auch uns jeden Tag. Was die Leute über Christus, den Glauben an Gott, die Kirche sagen, wissen wir ziemlich genau aus Umfragen, die die EKD regelmäßig in Auftrag gibt. Wissen wir aber eigentlich, was unser Nachbar, also der, der wirklich neben uns wohnt, über Christus denkt? Ist das Gespräch über Glaubensfragen längst abgebrochen, findet gar nicht statt, ist peinlich? Das „Religion ist Privatsache“ könnte heute fast lauten „Religion ist Intimsphäre“. Es ist zu fragen: Während anderes aus der Intimsphäre der Menschen auf allen Kanälen öffentlich verhandelt wird, warum hat es uns Christen die Stimme verschlagen, den Mund verschlossen, hat uns unser Herz „in die Hose rutschen lassen“, wie man sagt, dass wir uns nicht mehr trauen, Glaube zum Gesprächsthema zu machen? Hat jener mit Finanzdingen seiner Kirche beschäftigte Christ Recht, der mir neulich sagte: „Wir hätten überhaupt kein Finanzproblem, wenn in unserer Kirche alle von dem wirklich überzeugt wären, was sie sagen!“?

Liegt es also an mangelndem Bekennermut oder an mangelnder Überzeugung, dass wir immer noch mehr auf die Menschen warten als auf die Menschen zuzugehen? Fragen Sie sich selbst.

Ich glaube, wir brauchen einen Mentalitätswechsel. Die Zeiten, in denen die kirchlichen Einnahmen wie von selbst fließen, in denen Hauptamtliche auf das Monatsende und Kirchenvorstände auf die Jahreszahlung an Kirchensteuern nur warten, sich aber darum nicht wirklich kümmern müssen, gehen zu Ende. Je früher wir lernen wieder Verantwortung zu übernehmen, desto besser. Das kann damit anfangen, dass jede und jeder von uns sich jeden Tag die Christusfrage stellt: „Wer bin ich für dich und welche Konsequenzen hat das?“

Wenn Jesus für uns Christus wäre, müsste sich etwas ändern? Wenn Jesus für uns Christus wäre, dann müsste sich etwas ändern! Wenn Jesus für uns Christus wird, dann ändert sich etwas!

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus. Amen.

Hans-Jörg
Reese

Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung

Konstitutiva lutherischer Kirchen¹

„Bekenntnisbildung“ und „Bekenntnisbindung“, was mit diesen beiden Begriffen bezeichnet ist, das läßt sich relativ problemlos im historischen Referat nachzeichnen und beschreiben: Wie es zur Bekenntnisbildung in der lutherischen Reformation gekommen ist, welches die Anlässe dabei waren und worin man die Notwendigkeit sah, ein Bekenntnis aufzustellen und sich daran zu binden, und wie dann die Bindung an dieses Bekenntnis oder die Bekenntnisse in der Folgezeit gehandhabt worden ist. Das Wort „Konstitutiva“ im Untertitel bezeichnet dagegen eine Problematik, um die es theologischen Streit gibt. In welchem Sinn ist in diesem Referatstitel, den ich nicht formuliert habe, sondern der mir vorgegeben wurde, von den „Konstitutiva“ die Rede? Ist gemeint, daß die mit den beiden Begriffen benannten Vorgänge und Sachverhalte konstitutive Bedeutung für die Entstehung lutherischer Kirchentümer hatten und für ihren Fortbestand behalten haben? Oder schwingt darin womöglich auch die im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts entwickelte Vorstellung vom Bekenntnis als Grundlage der Kirche mit? Was immer gemeint sein mag, jedenfalls hat diese Problematik ihre Wirkungsgeschichte bis heute und dürfte auch in der gegenwärtigen Diskussion um die Infragestellung und die Selbstbehauptung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands eine Rolle spielen.

Ich möchte das Problemfeld mit einigen Zitaten schlaglichtartig kurz beleuchten. Bei Adolf von Harleß heißt es im Jahre 1837: „Eine Kirche, die kein wesentlich gemeinsames Schriftverständnis, keine *doctrina publica*, kein Bekenntnis zur Grundlage ihres konstituierten Gemeinwesens hätte,

¹ Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes, „Unsere lutherische Kirche und ihr Bekenntnis“, am 19. Januar 2004 in Seevetal.

wäre eben gar keine Kirche, weil keine Glaubensgemeinschaft“². Hier wirkt die Lehre vom Gesellschaftsvertrag nach, wie sie sich in der Anwendung auf die Kirche in einem Gutachten des Oberpräsidenten Friedrich von Bülow aus dem Jahre 1818 findet: „Eine Kirche ist eine Gesellschaft von Menschen, vereinigt in einer gemeinsamen Religion; ihr Band oder Symbolum macht die Vereinigung zu einem bestimmten Religions- und Lehrbegriffe aus, und wird dieser gemeinsame bestimmte Begriff verändert oder aufgehoben, so geht damit auch die Kirche unter“³. Zu der Anschauung vom Bekenntnis als der Grundlage des evangelischen Kirchenwesens bemerkt Emanuel Hirsch: „Der junge antirationalistische Kampfeswille der werdenden Neuorthodoxie ging mit der etwas ältlichen, unter dem ehemaligen Reichsrecht den Protestanten aufgenötigten Kirchenjurisprudenz eine Verstandesehe ein und erzeugte mit ihr die theologische Idee der Bekenntnis-kirche“⁴. In der Verpflichtung des Pfarrernotbundes vom Oktober 1933 heißt es: „Ich verpflichte mich, mein Amt als Diener des Wortes auszurichten allein in der Bindung an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisse der Reformation als die rechte Auslegung der Heiligen Schrift“ und „gegen alle Verletzung solchen Bekenntnisstandes“, wie sie „mit der Anwendung des Arier-Pagraphen im Raum der Kirche Christi geschaffen ist“, „mit allem Einsatz zu protestieren“⁵. Mit dem Begriff „Bekenntnisstand“ bezeichnet man seit dem 19. Jahrhundert den Konfessionsstand einer Landeskirche oder eines Kirchengebietes, wie er in den dort in Geltung stehenden Bekenntnisschriften zum Ausdruck kommt. In der Verpflichtung des Pfarrernotbundes zielt dieses Wort aber eigentlich nicht auf den konfessionellen Status, der als gegeben vorausgesetzt wird, sondern auf die Bekenntnisbindung, die in der Situation der Anfechtung durch evangeliumswidrige Lehren und Handlungen zum aktuellen Bekennen herausfordert.

Im Folgenden möchte ich die Themen Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in einem kirchengeschichtlichen Überblick exemplarisch abhandeln mit dem Ziel, die Frage zu beantworten, in welchem Sinn es sich hierbei um Konstitutiva lutherischer Kirchen handeln kann.

2 A. v. Harleß, *Theologische Enzyklopädie und Methodologie vom Standpunkt der protestantischen Kirche*, Erlangen 1837, S. 26, zitiert nach F. W. Kantzenbach, *Das Bekenntnisproblem in der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts* (NZStH 4, 1962, S. 243–317), S. 255.

3 „Über die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland“, zitiert nach E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 5, Gütersloh ³1964, S. 176.

4 Ebd. S. 177.

5 Die Fassung Martin Niemöllers, in: K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*, Göttingen 1934, S. 77f.

1. Bekenntnisbildung in der Reformationszeit

Was ist eigentlich ein Bekenntnis? In der ersten Sitzung eines kirchengeschichtlichen Proseminars über die *Confessio Augustana*⁶ gaben Studenten zu dieser Frage folgende Statements ab:

- Auseinandersetzung mit einem Thema und persönliche Stellungnahme und Festlegung dazu. Ich bekenne = Ich lege mich fest in Bezug auf eine Sache oder Person.
- Bindeglied einer Glaubensgemeinschaft
- Offenlegung einer tiefen persönlichen Überzeugung, dabei persönliche Akzentsetzung: Jeder bekennt sich auf seine Weise, mit eigenen Worten.
- Ein Bekenntnis ist freiwillig und daher bindend.
- Ein Bekenntnis ist ein Wagnis: Man macht sich angreifbar.
- Ein Bekenntnis führt in die Auseinandersetzung mit anderen Überzeugungen (Bekenner = Märtyrer = „Zeuge“).
- Ein Bekenntnis erbringt einen gemeinsamen Nenner: Verbindung nach innen, Abgrenzung nach außen.
- Bekennen heißt: persönlich Verantwortung übernehmen.

Nahezu alle genannten Aspekte werden in der ersten Phase reformatorischer Bekenntnisbildung zwischen 1524 und 1530 sichtbar. Beginnen wir mit einem Beispiel der „Offenlegung einer tiefen persönlichen Überzeugung“, das in der Auseinandersetzung mit einem theologischen Thema zugleich eine Festlegung einschließt: Martin Luthers Schrift „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ aus dem Jahre 1528.⁷ In einem dritten Teil hat Luther seinen Ausführungen über das Abendmahl sein sich auf das Gesamte der christlichen Lehre beziehendes Bekenntnis angefügt. Es ist nach dem Vorbild des Apostolikums trinitarisch aufgebaut. Die einzelnen Lehrstücke mit den aktuellen Zuspitzungen sind in die trinitarischen Kreise eingefügt. Im einleitenden Abschnitt stellt Luther fest: „So will ich mit dieser schriftt fur Gott und aller welt meinen glauben von stück zu stück bekennen / darauff ich gedencke zu bleiben bis ynn den tod / drynnen (des mir Gott helffe) von dieser welt zu scheiden / und fur unsers herrn Jhesu Christi richtstuel komen“⁸. Im Schlußabschnitt bekräftigt er: „Das ist mein glaube / denn

6 Vom Verfasser durchgeführt im Sommersemester 1995 am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg.

7 B o A 3, 352–516 = WA 26, 261–509.

8 B o A 3, 507.

also glauben alle rechten Christen / Und also leret uns die heilige schrift“⁹. Dieses mit eigenen Worten gesprochene und persönlich verantwortete Bekenntnis ist identisch mit dem Bekenntnis der Gemeinschaft der Christen und gründet in der alleinigen Glaubensnorm, der Heiligen Schrift. Luthers Bekenntnis von 1528 ist eine Art „Kristallisationskern“ reformatorischen Bekennens und hat auf die weitere Bekenntnisbildung nachhaltig eingewirkt.

In der Auseinandersetzung um den rechten Glauben und seine Behauptung ist es notwendig, einen „gemeinsamen Nenner“ zu finden, zu einem Zusammenschluß nach innen und für eine Abgrenzung nach außen. Dies hat einerseits einen kirchlich-theologischen Aspekt und andererseits auch, in den damals gegebenen Verhältnissen, einen im hohen Maße politischen Aspekt. Der Glaube galt ja noch nicht als Privatsache von einzelnen oder von Gemeinschaften Gleichgesinnter, sondern war unlösbar verflochten mit der politisch verfaßten Gesellschaft und ihren Rechtsnormen. Das Bekenntnis deutscher Territorialfürsten und Stadtobergkeiten zur Reformation war deshalb zugleich ein politischer Akt und machte sie auch politisch angreifbar. Dies führte in der Folgezeit zu einer Bündnispolitik mit unterschiedlichen Ergebnissen. Darauf und auf die äußerst komplexen Zusammenhänge zwischen Bündnis und Bekenntnis im 16. Jahrhundert kann im Rahmen dieses Vortrags nicht näher eingegangen werden.¹⁰ Hier sei nur im Hinblick auf die Bekenntnisbildung hervorgehoben: Schließt man ein Bündnis zur Verteidigung des Glaubens, so muß man sich mit seinem Bündnispartner über den Inhalt dieses Glaubens einig sein und sich gegenseitig der Rechtgläubigkeit versichern. Dies kann dann geschehen durch die schriftliche Fixierung eines Lehrbekenntnisses, das die Grundlage des Bündnisses bildet. So entstanden im Juli 1529 im Zusammenhang mit den Verhandlungen zwischen Kursachsen und Nürnberg die später so genannten „Schwabacher Artikel“, für die Luthers Bekenntnis von 1528 die theologische Grundlage bildete. Nach Wilhelm Maurer war damit „der erste entscheidende Schritt auf dem Wege der evangelischen Bekenntnisbildung“ getan.¹¹

In kirchlich-theologischer Hinsicht stehen die Ansätze zu einer reformatorischen Bekenntnisbildung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit

9 BoA 3, 515.

10 Vgl. dazu Gerhard Müller, Bündnis und Bekenntnis. Zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 23–43.

11 Historischer Kommentar zur Confessio Augustana Bd. 1, Gütersloh 1976, S. 20.

der Schaffung neuer kirchlicher Strukturen, der Herausbildung eines evangelischen Landeskirchentums. Hier sind als ein erster Schritt die seit 1525 obrigkeitlich angeordneten Kirchenvisitationen zu nennen, vor allem in Preußen, in Hessen und in Kursachsen.¹² Bei diesen Visitationen ging es um die Qualifikation der Pfarrer, um die Besetzung der Pfarrstellen und ihre wirtschaftliche Ausstattung, um die Regelung der Armenpflege und um Bildungsaufgaben, nicht zuletzt aber auch um die Ordnung des Gottesdienstes und die rechte Predigt. Kirchliche Ordnungsfragen sind auch für die lutherische Reformation Fragen des Bekenntnisses, insofern ihnen theologische Grundsatzentscheidungen zugrunde liegen. Die enge Beziehung von Bekenntnis und Kirchenordnung ist in den Visitationen der 1520er Jahre grundgelegt.

In den Zusammenhang mit der ersten großen Kirchenvisitation in Kursachsen, die sich über die Jahre 1526–1530 hinzog, gehört auch die Entstehung von Luthers Katechismen. Die bei der Visitation aufgedeckten Notlagen und Mängel, von denen Luther selbst als Visitator einen Eindruck gewann,¹³ veranlaßten ihn, seinen lange gehegten Katechismusplan zu verwirklichen: den Kleinen Katechismus für die ungelehrten Pfarrer und Prediger als eine einfache und kurze Form der Hauptstücke des christlichen Glaubens und den ausführlichen Großen Katechismus, der als Predigtvorlage dienen konnte.¹⁴ So handelt es sich auch in den Katechismen um die Feststellung kirchlicher Lehre in einer zentrierten und elementarisierten Form, als Anleitung der Pfarrer für die christliche Unterweisung in den Gemeinden. Insofern kam den Katechismen in der reformatorischen Bekenntnisbildung eine herausragende Rolle zu, waren sie doch „das verstehbare Lehrbekenntnis der Gemeinde“¹⁵. Ihre spätere Aufnahme in die Sammlung der Bekenntnisschriften war deshalb konsequent.

Die bisherigen Bemühungen um eine evangelische Bekenntnisbildung im Bereich der von Wittenberg ausgehenden Reformation flossen ein in das Bekenntnis von Augsburg. Und doch war es etwas Neues. Die Ent-

12 Siehe Franz Lau – Ernst Bizer, Reformationgeschichte Deutschlands bis 1555, KiG Bd. 3, Lfg. K, Göttingen 1964, S. 44f.

13 Vgl. die Vorrede zum Kleinen Katechismus, BSLK S. 501: „Diesen Katechismon oder christliche Lehre in solche kleine, schlechte [= schlichte; H.-J.R.] Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedungen die klägliche, elende Not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch Visitator war.“

14 Vgl. Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 1, Göttingen 1990, S. 19f.

15 Martin Brecht, Bekenntnis und Gemeinde, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche (wie Anm. 10), S. 45–56, ebd. S. 53.

stehungsbedingungen der Confessio Augustana sind andere als die der bisherigen Bekenntnisse. Ging es doch hier in Augsburg nicht nur um eine Verständigung der Evangelischen untereinander, sondern in erster Linie um eine Rechenschaft vor Kaiser und Reich über den evangelischen Glauben und die Änderungen in den Kirchengebräuchen. Dies betraf sowohl die Theologie als auch das Reichsrecht, welches selbst auch theologisch begründet war.¹⁶ Damit stand nicht nur die kirchliche Einheit, sondern auch die Legitimität der evangelischen Reichsstände auf dem Spiel. So ergab sich die Notwendigkeit, mit Argumenten den Nachweis der Glaubens- und Lehreinheit mit der alten Kirche zu führen und ebenso die durchgeführten Reformen als kirchlich rechtmäßig zu verteidigen.¹⁷

Wegen der Haltung des Kaisers, der nicht gesonnen war, der „lutherischen Ketzerei“ Raum zu geben, war die Lage der evangelischen Stände auf dem Reichstag außerordentlich kritisch. Gestalt wie Inhalt der CA ergeben sich aus dieser Situation und sind aus ihr heraus zu verstehen und zu beurteilen. Beide Teile sind nach Aussage des Beschlusses des 1. wie des 2. Teils als Bekenntnis zu verstehen.¹⁸ Eine besondere Bedeutung kommt der Tatsache zu, daß während der Arbeiten und Verhandlungen auf dem Reichstag der Weg von einer ursprünglich geplanten kursächsischen Verteidigungsschrift zu einem gemeinsamen evangelischen Bekenntnis führte. Dieser Weg soll hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.¹⁹ Die Verständigung der Evangelischen untereinander wie die diplomatische Rücksichtnahme auf die „altgläubige“ Gegenseite haben den Charakter der CA geprägt. So sind polemische Töne weithin vermieden, solenne Verwerfungen nur im Hinblick auf altkirchliche Häresien und die zeitgenössischen spiritualistischen Bewegungen ausgesprochen (um die eigene Rechtgläubigkeit

16 Vgl. hierzu Leif Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen ⁴1990, S. 16.

17 Vgl. den Beschluß des 1. Teils der CA: Die in diesen Artikeln dargestellte „Summa der Lehre“ sei „in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen“ (BSLK S. 83 c/d), und den Beschluß des 2. Teils: Diesen Artikeln soll man entnehmen, „daß bei uns nichts, weder mit Lehre noch mit Ceremonien, angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner christlichen Kirchen zuentgegen wäre“ (ebd., S. 134).

18 BSLK S. 83 d: „dies unser Bekenntnis“, ebd., S. 134: „Die obgemeldten Artikel haben wir dem Ausschreiben nach übergeben wollen, zu einer Anzeigung unser Bekenntnis und der Unsern Lehre.“

19 Über die Situation auf dem Reichstag und die Entstehung der CA informiert am knappsten und klarsten der Artikel „Augsburger Bekenntnis I“ (Abschnitt 1) von Bernhard Lohse in TRE 1, S. 617–620.

zu dokumentieren!) und besonders heikle Themen wie das Papsttum ausgespart. Insgesamt läßt sich sagen: Die CA bringt den gemeinsamen evangelischen Glauben zum Ausdruck und ist bestrebt, den Nachweis zu führen, daß man nach Lehre und Ordnung in der Tradition der allgemeinen christlichen, d. h. katholischen, Kirche steht. Es ging den Konfessoren von Augsburg nicht um die Gründung einer neuen Kirche.

Zu einer Verständigung mit der Gegenpartei und zur Vereinigung mit ihr in der christlichen Wahrheit führte die CA nicht. Die von altgläubigen Theologen auf dem Reichstag verfaßte Gegenschrift, die „Confutatio (Widerlegung) Confessionis Augustanae“²⁰, bejaht zwar das lutherische Bekenntnis in vielen wichtigen Glaubenslehren, macht aber auch gewichtige Einwände und bestreitet letztendlich die Katholizität der CA.

Das Augsburger Bekenntnis ist seinem Anspruch nach ein Zeugnis der Einheit der Kirche und an seinem geschichtlichen Ort zugleich ein Dokument der Glaubensspaltung, bei der beide Seiten für sich in Anspruch nehmen, in der Tradition der einen, heiligen, katholischen Kirche zu stehen. Zusammen mit den anderen Bekenntnissen der Reformationszeit stellt die CA ein Novum in der Geschichte der christlichen Bekenntnisbildung dar, eben „die Bekenntnisschrift“. Sie ist „Bekenntnis“ im abgeleiteten Sinn, insofern sie nicht die Struktur der Homologie hat, sondern sich als Bericht gibt über die rechte Verkündigung und Ordnung der Kirche. Gleichwohl bezeichnen ihre Verfasser diesen Bericht als Bekenntnis und bringen damit seinen konfessorischen Charakter in dieser geschichtlichen Situation zum Ausdruck. Das konfessorische Moment hebt Martin Luther in seinem Brief an Konrad Cordatus vom 6. Juli 1530 hervor, wo er schreibt: „Es freut mich sehr, daß ich die Stunde erlebt habe, in der Christus von seinen so tapferen Bekennern vor einer so ansehnlichen Versammlung mit einem durchweg großartigen Bekenntnis öffentlich verkündigt wurde“²¹.

Im Fortgang der Ereignisse nach dem Augsburger Reichstag ist die Confessio Augustana zum grundlegenden Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche geworden. Die theologischen Grundsätze der lutherischen Reformation sind in ihr im Wesentlichen enthalten. Als Bekenntnis der lutherischen Kirche steht sie in einem Auslegungszusammenhang mit den

20 Vgl. dazu den Artikel „Augsburger Bekenntnis II“ von Herbert Immenkötter, TRE 1, S. 628–632. Text: H. Immenkötter (Hg.), Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, (CCath 33) Münster 1979.

21 BoA 6, S. 319: „Mihi vehementer placet vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tantos confessores in tanto concessu publice est praedicatus confessione plane pulcherrima.“

vorausgehenden reformatorischen Schriften und den nachfolgenden lutherischen Bekenntnissen. Gegen ein lehrgesetzlich verengtes Verständnis bleibt auch die jeweilige geschichtliche Situation, in der ein Bekenntnis zustande kam, zu beachten und ebenso die durchgehende Bezugnahme dieser Bekenntnisse auf die Heilige Schrift als oberster Norm. Diese Feststellungen sind von entscheidender Bedeutung für das Verständnis und die Praxis von Bekenntnisbindung.

2. Bekenntnisschriften und Bekenntnisbindung

Die lutherische Bekenntnisbildung ist in den Jahrzehnten nach 1530 weitergegangen. Sie findet ihren Abschluß mit der Konkordienformel von 1577 und der Schaffung des Konkordienbuches von 1580. Ich erwähne hier nur die drei Schriften, die später Aufnahme in das Konkordienbuch gefunden haben: Die als evangelische Antwort auf die katholische *Confutatio* von Melanchthon noch auf dem Reichstag verfaßte *Apologie der CA* hat zunächst als Privatschrift Melanchthons zu gelten, an der er nach dem Reichstag weiter arbeitete. Zur offiziellen Bekenntnisschrift wurde sie erst durch die Unterzeichnung auf dem Bundestag der evangelischen Stände 1537 in Schmalkalden.²² Umgekehrt wurden die vom sächsischen Kurfürsten für den Schmalkaldener Tag bei Luther in Auftrag gegebenen *Schmalkaldischen Artikel* dort nicht zur offiziellen Bekenntnisschrift erhoben, sondern nur von einem Teil der anwesenden Theologen als ihr persönliches Bekenntnis unterschrieben.²³ Sie wurden faktisch zur Bekenntnisschrift durch ihre spätere Aufnahme in die zahlreichen *Corpora Doctrinae* und dann in das Konkordienbuch. Der von Melanchthon verfaßte *Tractatus de potestate et primatu Papae* geht ebenfalls auf die Schmalkaldener Tagung zurück. Er ist nicht als Ergänzung zu Luthers Schmalkaldischen Artikeln entstanden, sondern ist als Zusatz und Ergänzung zur CA anzusehen. Von allen in Schmalkalden anwesenden Theologen außer dem erkrankten Luther unterschrieben, galt der Traktat von Anfang an als offizielle Bekenntnisschrift.²⁴

22 BSLK S. XXII.

23 Ebd. S. XXIV f.

24 Ebd. S. XXVI.

Der Weg, der zu offiziellen Sammlungen von Bekenntnisschriften für bestimmte Territorien führte, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden.²⁵ Ansätze dazu sind gegeben durch die Einfügung einer Lehrordnung in die Kirchenordnung eines Territoriums, bereits in den dreißiger Jahren.²⁶ Ging es dabei zunächst um Kriterien für die Auswahl der Prediger, um die Herstellung einer Übereinstimmung der Pfarrer in den Inhalten ihrer Predigt und die Abwehr von falscher Lehre, so wollte man später mit den Corpora Doctrinae auch auftretenden Lehrstreitigkeiten begegnen. In jedem Fall also zielt die Lehrnorm auf einen Lehrkonsens.

Die außer der CA für die Lehrnormierung herangezogene Auswahl von Schriften ist zunächst variabel, es handelt sich um eine „offene Norm“²⁷. In den verschiedenen Corpora Doctrinae begegnen neben der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln, dem Tractatus und Luthers Katechismen gelegentlich auch andere Schriften. Miteinander bilden sie den Interpretationsrahmen für die als grundlegend angesehene CA. Es ist nötig, etwas zum Verständnis des Begriffes „corpus doctrinae“ zu sagen. Er entspricht dem schon in der CA selbst verwendeten Begriff „summa doctrinae“²⁸. Wie „summa doctrinae“ sich nicht auf die Gesamtheit der einzelnen Artikel der CA bezieht, sondern vielmehr die Hauptsache und den Hauptinhalt der in der CA bezeugten Lehre bezeichnet, so meint „corpus doctrinae“ zunächst nicht die in einem Buch zusammengebundenen Bekenntnisschriften, sondern das in diesen Schriften zum Ausdruck gebrachte Wesentliche, den Kern und das geordnete Ganze der Lehre.

Von den landeskirchlichen Corpora Doctrinae führte der Weg zu einer die verschiedenen Landeskirchen umgreifenden Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften.²⁹ Das Ergebnis war die lutherische Einigung statt einer gesamtevangelischen.³⁰ Wurde die Konkordienformel auch nicht von allen lutherischen Landeskirchen angenommen, so gehören doch die in das Kon-

25 Vgl. dazu Wolf-Dieter Hauschild, *Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zu Vorgeschichte des Konkordienbuches*, in: *Bekenntnis und Einheit der Kirche*, S. 235–252. Siehe auch Reinhard Schwarz, *Lehrnorm und Lehrkontinuität. Das Selbstverständnis lutherischer Bekenntnisschriften*, ebd., S. 253–270.

26 W.-D. Hauschild, a. a. O., S. 236: „Die Einfügung einer Lehrordnung in die Kirchenordnung eines Territoriums ist der ursprüngliche Ansatz für die Entstehung der Corpora Doctrinae, weil die Verpflichtung auf die evangelische Position die Bezeichnung der dafür gültigen Norm einschloß.“

27 W.-D. Hauschild, a. a. O., S. 238.

28 BSLK S. 83 c, vgl. oben Anm. 17.

29 Vgl. W.-D. Hauschild (wie Anm. 25), S. 243 ff.

30 Vgl. dazu W.-D. Hauschild, a. a. O., S. 247 ff.

kordienbuch aufgenommenen älteren Bekenntnisschriften fortan zum Bekenntnisstand lutherischer Kirchen. Die Konkordienformel versteht sich selbst nicht als ein neues Bekenntnis³¹, sondern als eine Wiederholung und Erklärung einiger Artikel der CA, mit der die bisherigen Lehrstreitigkeiten beigelegt werden sollen.³² Insofern stellt die FC eine „theologische Erklärung“ zur CA dar.

Das lutherische Konkordienwerk hinterläßt einen etwas zwiespältigen Eindruck. Die in ihm zusammengefaßten Bekenntnisse sind in unterschiedlichen Situationen entstanden und lassen sich in ihren Aussagen nicht in jeder Hinsicht miteinander harmonisieren. Vor allem der die FC einleitende Hinweis auf die Heilige Schrift als einzige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehrer und Lehren zu beurteilen sind,³³ läßt an eine grundsätzlich offene Norm denken. Andererseits zeigt sich bereits in der Geschichte der *Corpora Doctrinae* eine lehrgesetzliche Tendenz,³⁴ die auch in der Vorrede zur Konkordienformel ihren Niederschlag gefunden hat.³⁵ Die unterzeichnenden lutherischen Reichsstände versichern dort, sie gedächten durch dieses Konkordienwerk nichts Neues zu machen. Von der einmal erkannten und bekannten Wahrheit, wie sie in der prophetischen und apostolischen Schrift „gegründet“ und in den altkirchlichen Symbolen sowie in der dem Kaiser Karl V. übergebenen CA und in den darauf folgenden Bekenntnissen „begriffen“ ist, wollten sie in keiner Weise, „weder in rebus noch phrasibus“ – also weder der Sache noch der Redeweise nach – abweichen, sondern einmütig dabei bleiben und alle Religionsstreitigkeiten nach dieser Norm und Erklärung regulieren. Mag diese Versicherung auch mehr der konfessionspolitischen Situation geschuldet sein, wie die Bezugnahme auf „des Heiligen Reichs Ordnungen“ erkennen läßt, so bleibt die Wendung „weder in rebus noch phrasibus“ doch zumindest befremdlich.³⁶ Es darf aber nicht übersehen werden, daß die FC ihrem Inhalt nach selbst ein Dokument zeit-

31 SD, Summ. Begr., BSLK S. 833: „... so haben wir uns gegeneinander mit Herzen und Munde erklärt, daß wir kein sunderliche oder neue Bekenntnus unsers Glaubens machen und annehmen wollen, sondern uns zu den öffentlichen, allgemeinen Schriften bekennen, so für solche Symbola oder gemeine Bekenntnussen in allen Kirchen der Augsburgischen Konfession je und allwege ... gehalten und gebraucht worden.“

32 Siehe die Überschrift zur SD, BSLK S. 829.

33 Epit., Summ. Begr., BSLK S. 768.

34 Vgl. den Hinweis bei W.-D. Hauschild (wie Anm. 25), S. 245.

35 BSLK S. 760,37–761,1–28.

36 Ob allerdings das Konkordienwerk damit der Tendenz, eine bestimmte Lehrform verbindlich zu machen, „erlegen“ ist, wie R. Schwarz (wie Anm. 25), S. 263, meint, bleibt wohl Auslegungssache.

bezogenen theologischen Ringens um die evangelische Wahrheit darstellt, im Hören auf die Heilige Schrift und auf die Bekenntnisse der Väter.³⁷

Die erklärte Absicht, innerevangelische Kontroversen mit Hilfe der im Konkordienbuch normierten Lehre zu entscheiden und beizulegen, wurde auch in Zukunft nicht erreicht.³⁸ In den bald nach Abschluß des Konkordienwerkes neu auftretenden Lehrstreitigkeiten³⁹ spielte die Frage der Bekenntnisbindung und ihrer möglichen Verletzung keine Rolle. Neue theologische Probleme stellten sich ein, die in den Symbolischen Büchern keinen Anhalt hatten oder dort offen gebliebene Fragen berührten. Sie konnten, wie Johannes Wallmann schreibt, „nicht vom Bekenntnis her, sondern nur durch eine über die Bekenntnisschriften hinausgehende theologische Sacherörterung entschieden werden“⁴⁰. Dies führt uns zu der Überlegung, was denn Bekenntnisbindung letztendlich heißt und was sie austrägt.

Es scheint, daß der mit den *Corpora Doctrinae* des 16. Jahrhunderts beschrittene konfessionelle Weg in eine Sackgasse führt. Eine begrifflich gefaßte Lehreinheit läßt sich nicht nur nicht verwirklichen, sie entspricht auch nicht dem Grundsinn des reformatorischen Bekenntnisses. Nach CA VII genügt es zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, daß das Evangelium einträchtig nach reinem Verstand gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Bekenntnisbindung kann nach reformatorischem Verständnis deshalb nur aufgefaßt werden als Bindung an das Evangelium von Jesus Christus, wie es in den Bekenntnissen beispielhaft ausgelegt und bezeugt ist. Bekenntnisschriften, die sich einer bestimmten geschichtlichen Situation verdanken, sind grundsätzlich offene Normen, die ihrerseits auf die Heilige Schrift verweisen und je und dann zu neuem Bekennen herausfordern.

An dieser Stelle kann eine erste Antwort auf die Frage versucht werden, in welchem Sinn Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung als „Konsti-

37 Vgl. das Urteil Ernst Wolfs, Art. Konkordienformel, RGG III, 3. Aufl., Sp. 1778: „Sie (die FC) ermöglichte eine gewisse dogmatische Konsolidierung im Luthertum auf dem Hintergrund einer stärker unter Luthers Autorität gestellten melanchthonischen Schultradition, konserviert aber zugleich doch in erheblichem Umfang die Elemente eines lebendigen, schriftgebundenen, theologischen Ringens um die Erfassung der Wahrheit.“

38 Vgl. dazu Johannes Wallmann, Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche, S. 381–392.

39 J. Wallmann nennt den *Huberschen Streit* um die Prädestinationslehre, den *christologischen Streit* zwischen den Württemberger und den Gießener Theologen und den *Rahmannschen Streit*, ausgelöst durch Rahmanns Lehre über die Beziehung zwischen Wort und Geist, a. a. O., S. 383–385

40 J. Wallmann, a. a. O., S. 385.

tativa“ lutherischer Kirchen anzusehen sind. Wie wir gesehen haben, stehen die ersten Ansätze zur Bekenntnisbildung in einem engen Zusammenhang mit der Aufrichtung neuer kirchlicher Strukturen und beziehen sich unmittelbar auf Gottesdienst, Verkündigung und Leben in den örtlichen Kirchen. Das Bekenntnis bringt die Übereinstimmung in Gottesdienst und Lehre zum Ausdruck, zunächst für ein bestimmtes Territorium, dann mehrere Landeskirchen umfassend. So wird das Bekenntnis zum Band der Kircheneinheit. Darin zeigt sich die Eigenart reformatorischen Kirchentums. Sie hat ihre Wurzeln im reformatorischen Verständnis des Evangeliums, welches bestimmt ist von der Korrelation Wort und Glaube. Für den geordneten Zusammenhalt der Kirche tritt das Bekenntnis, jedenfalls in theologischer Hinsicht, an die Stelle einer sakramental begründeten Hierarchie. Statt als „Konstitutiva“ möchte ich aber Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung lieber als „wesentliche Strukturelemente“ lutherischer Kirchen bezeichnen. Neben dem Bekenntnis haben zunehmend nichttheologische Faktoren eine Rolle gespielt: der landesherrliche Summepiskopat, die konsistoriale Verwaltung und das Territorialprinzip.

3. Das Bekenntnis als Grundlage der Kirche im Neuluthertum

Nach der Infragestellung der Bekenntnisbindung und der Auflösung der Lehrverpflichtung in der Zeit der Aufklärung erfolgte eine neue Hinwendung zum Bekenntnis und zur Bekenntnisbindung in der konfessionellen Theologie und kirchlichen Praxis im 19. Jahrhundert. Einen Anfang machte der Kieler Archidiakonus Claus Harms mit seinen 95 Thesen, die er zusammen mit Luthers Ablassthesen anlässlich des Reformationsjubiläums 1817 veröffentlichte.⁴¹ Harms wandte sich darin gegen die rationalistische Bibelklärung, gegen die Union der evangelischen Kirchen und trat ein für das Recht der lutherischen Christen zur Wahrung der reinen Lehre.

Die neue konfessionelle Theologie hat ihre Wurzeln in der Erweckungsbewegung. Dieser ursprünglich transkonfessionelle Aufbruch war in seinen Anfängen bestimmt durch die Wiederentdeckung zentraler biblischer Grundwahrheiten – Sünde, Erlösung, Rechtfertigung –, durch die Erneuerung eines christologisch begründeten Heilsglaubens. Dieser Heilsglaube wurde den

41 Abgedruckt in Claus Harms. *Ausgewählte Schriften und Predigten*, hg. von Peter Meinhold, Bd. 1, Flensburg 1955, S. 210–225.

von der Erweckung geprägten Theologen des Neuluthertums zu einem Schlüssel für das lutherische Bekenntnis. Den Glauben an den Gottessohn und Erlöser und vor allem den Artikel von der Rechtfertigung fanden sie in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche wieder.⁴² Der Beitrag dieser Theologen zur Bekenntnisfrage, d. h. zu Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses, zur Beziehung von Bekenntnis und Glaubenserfahrung und schließlich zum Verhältnis von Kirche und Bekenntnis, ist erheblich und von ausgeprägter Originalität.⁴³ Ich nenne hier nur die Namen von Adolf von Harleß, Theodosius Harnack und Wilhelm Löhe.

Mit der Bestimmung des Bekenntnisses als Zusammenfassung der an die Heilige Schrift gebundenen Lehre und als kirchliches Einheitsband knüpfen die konfessionellen Theologen an die im Konkordienbuch zusammengefaßte lutherische Bekenntnisstradition an. Neu ist hingegen die ihnen eigentümliche Wertung des Bekenntnisses als Grundlage der Kirche. Sie übernehmen das konfessionelle Erbe in einer zeitgeschichtlichen Brechung und reagieren damit auf eine veränderte geschichtliche Situation. Mit der Auflösung der Einheit von Kirche und Gesellschaft und damit auch von Kirche und Staat standen die Kirchen vor der Aufgabe, sich in ihrer Besonderheit und Eigenständigkeit neu zu verstehen und zu definieren. Sie besannen sich dabei auf das je für sie Charakteristische, die Katholiken auf Papsttum und Bischofsamt, die Reformierten auf die presbyterial-synodale Kirchenordnung und die Lutheraner eben auf das Bekenntnis. War das Bekenntnis, wenigstens die *Confessio Augustana*, schon in der alten Reichsverfassung das Merkmal einer der Religionsparteien, so wurde das lutherische Bekenntnis nun – auf dem Hintergrund der Vorstellung, daß die Kirche als Institution an ein Lehrbekenntnis gebunden ist – zum Kennzeichen der lutherischen Partikularkirche. Damit gewinnt es zugleich die Funktion, die Eigenständigkeit der Kirche unter den veränderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen herauszustellen.⁴⁴ In diesem Sinn ist die Rede vom Bekenntnis als „Grundlage der Kirche“ zu verstehen.

42 Der Übergang der Erweckungsbewegung zu konfessioneller Kirchlichkeit ist für Bayern dargestellt von Gottfried Thomasius, *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, Erlangen 1867.

43 Vgl. dazu Holsten Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Uppsala 1952; Hans-Jörg Reese, *Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit* (AGK 28), Göttingen 1974, S. 51–68.

44 Vgl. Georg Kretschmar, *Barmen 1934. Bekenntnis als Widerstand*, in: *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen*, hg. von W.-D. Hauschild, G. Kretschmar und C. Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 125–168, ebd., S. 144 f.

Dieser geschichtliche Tatbestand wird nun theologisch überhöht, indem z. B. bei Wilhelm Löhe die Kirche als Institution mit der Kirche als Leib Christi in einer unlösbaren Einheit gesehen wird. Damit aber wird das lutherische Bekenntnis als das Kennzeichen der lutherischen Partikularkirche und als Unterscheidungsmerkmal zu den anderen Partikularkirchen zugleich zu einem Kriterium der wahren Kirche. Es wird gleichsam zu einer weiteren „nota ecclesiae“ neben Wort und Sakrament. Diese Sicht ist bei Löhe verbunden mit einem quantitativen Wahrheitsverständnis. Löhe behauptet: „Eine Partikularkirche hat mehr Wahrheit als die andere, und eine unter allen hat am meisten!“⁴⁵ Und das ist für ihn die lutherische Kirche als die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses. „Diese lutherische Kirche ist, weil sie Wort und Sakrament in reinem Bekenntnis hält, die Brunnenstube der Wahrheit – und von ihren Wassern werden in allen andern Kirchen gesättigt, die gesättigt werden!“ Sie ist deshalb „die Kirche κατ' ἐξοχην“⁴⁶. Hier liegt ein ökumenisches Einheitsmodell vor, wie es für die römisch-katholische Kirche über „Lumen gentium“⁴⁷ und „Dominus Iesus“ bis heute Gültigkeit hat. Und hier wird deutlich, welches Gewicht für Löhe die Bindung der Kirche an das Bekenntnis hat. Wird ihr Bekenntnis angetastet, so verliert die Kirche nicht nur ihre rechtliche Grundlage, sondern sie hört auch im theologischen Sinn auf zu bestehen. Wenn man es so sieht, dann ist das Bekenntnis unbedingt konstitutiv für die Kirche.

Die hier nur knapp skizzierte neulutherische Auffassung von Bekenntnisbindung hat weitreichende Wirkungen gehabt bis ins 20. Jahrhundert, sie hat die Kirchenverfassungen geprägt und sie hat mit ihren Engführungen in erheblichem Maß die Rolle des Luthertums im Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit bestimmt.

45 Wilhelm Löhe, *Gesammelte Werke*, hg. von K. Ganzert, Bd. 5,1, Neudeddeltelsau 1954, S. 127. Zu Löhes Ekklesiologie vgl. Siegfried Hebart, *Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment*, Neudeddeltelsau 1939.

46 S. Hebart, a. a. O., S. 139.

47 Vgl. etwa den Schluß von Artikel 13, LThK 12, S. 195: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes ... sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die andern an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.“

4. Bekennen als aktuelle Form der Bekenntnisbindung

Im Kirchenkampf der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde das Bekenntnis als eine zentrale Gestalt kirchlichen Redens neu entdeckt. Es ist bemerkenswert, in welchem großem Ausmaß die zahlreichen Stellungnahmen zur Lage der Kirche unter dem Anspruch des NS-Staates und seiner Ideologie Elemente bekennender Rede aufweisen und zum Teil die Selbstbezeichnung „Bekenntnis“ tragen.⁴⁸ Dies dürfte vor allem ausgelöst worden sein durch das „Wort und Bekenntnis Altonaer Pastoren in der Not und Verwirrung des öffentlichen Lebens“⁴⁹, das am 11. Januar 1933 in einem Gottesdienst in der Altonaer Hauptkirche veröffentlicht wurde und ein weitreichendes Echo hatte, nicht nur im kirchlichen Raum.⁵⁰

Die in den folgenden Monaten von der „Jungreformatorischen Bewegung“ und anderen erörterte Frage eines „neuen Bekenntnisses“, das Antwort geben sollte auf die Herausforderungen der Zeit, wurde unter dem Eindruck der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen abgelöst von einer erneuten Hinwendung zu den reformatorischen Bekenntnisschriften. Gegenüber den Maßnahmen der deutsch-christlich bestimmten Kirchenleitungen und der Reichskirchenregierung des Reichsbischofs Ludwig Müller berief sich die Bekennende Kirche auf die in Geltung stehende Bekenntnisgrundlage der einzelnen Landeskirchen und die im Artikel 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933 festgeschriebene Bindung an „das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist“⁵¹. Das aktuelle Bekennen erwuchs aus der Bindung an das vorgegebene Bekenntnis, es war Bekenntnisbindung im Vollzug.

In der Präambel der „Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ der Bekenntnissynode von Barmen ist die grundlegende Bindung an das Bekenntnis deutlich zum Ausdruck gebracht. Hier wird erklärt, „daß die theologische Voraussetzung, in der die Deutsche Evangelische Kirche vereinigt ist, sowohl seitens der Führer und Sprecher der Deutschen Christen als auch seitens des Kirchenregimentes dauernd und grundsätzlich durch fremde Voraussetzungen durchkreuzt und unwirksam gemacht wird. Bei deren Geltung hört die Kirche nach allen bei

48 Vgl. Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934.

49 Text bei K. D. Schmidt, a. a. O., S. 19–25.

50 Vgl. Hans-Jörg Reese, Bekenntnis und Bekennen (wie Anm. 43), S. 140–148.

51 Kirchliches Jahrbuch 1933–1944, Gütersloh 1948, S. 17.

uns in Kraft stehenden Bekenntnissen auf, Kirche zu sein. Bei deren Geltung wird also auch die Deutsche Evangelische Kirche als Bund der Bekenntniskirchen innerlich unmöglich⁵². Dies sind sehr abgewogene und austarierte Formulierungen. Die theologische Voraussetzung, in der die DEK vereinigt ist, ist das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus, in dem die verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse übereinstimmen. Die konfessionellen Differenzen werden damit nicht eingeebnet. Bei den „fremden Voraussetzungen“ der Deutschen Christen handelt es sich dagegen „um falsche Lehre auf der ganzen Front und um ein Verhalten, das ... grundsätzlich und in seiner ganzen Breite dem Evangelium, den in Kraft bestehenden Bekenntnissen und der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche widerstreitet“⁵³. Daß bei Geltung jener „fremden Voraussetzungen“ die Kirche ihr Sein als Kirche verlieren würde, ergibt sich aus den in Kraft stehenden Bekenntnissen. Ausdrücklich wird die DEK als „Bund der Bekenntniskirchen“ bezeichnet. Sie ist keine Unionskirche im Sinne der kirchlichen Unionen des 19. Jahrhunderts.

Das gemeinsame bekennende Reden wird dann mit der Treue zu den verschiedenen Bekenntnissen und der gemeinsamen Not und Anfechtung begründet, und es wird hinzugefügt: „Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen bedeuten mag“⁵⁴. Unter dieser Voraussetzung „bekennt“ sich die Synode zu den in sechs dogmatischen Thesen gefaßten „evangelischen Wahrheiten“, mit entsprechenden Verwerfungen der falschen Lehre. Im Schlußabschnitt erklärt die Bekenntnissynode, „daß sie in der Anerkennung dieser Wahrheiten und in der Verwerfung dieser Irrtümer die unumgängliche theologische Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der Bekenntniskirchen sieht“⁵⁵. Hier wird nicht von einem Bekenntnis als Grundlage der Kirche gesprochen, sondern von der theologischen Grundlage – man könnte wohl auch sagen Voraussetzung – eines Bundes von Bekenntniskirchen. Jedenfalls handelt es sich hier um eine „Konstitutivum“. Worin besteht es? In der Anerkennung dieser Wahrheiten und in der Verwerfung dieser Irrtümer, d. h. in der aktuell vollzogenen Bekenntnisbindung!

52 Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen-Vluyn ²1984, S. 32.

53 Hans Asmussen in seinem Synodalvortrag, a. a. O., S. 44.

54 A. a. O., S. 33.

55 A. a. O., S. 40.

Ist die Barmer Theologische Erklärung ein Bekenntnis?⁵⁶ Dies ist ja von lutherischen Kritikern nachhaltig bestritten worden, z. B. mit der Begründung, sie enthalte nicht das Gesamte der Lehre und außerdem sei die Synode als ein konfessionell gemischtes Gremium nicht berechtigt gewesen, für die lutherische Kirche sprechen. Der Begriff „Bekenntnis“ ist mit Bezug auf die Erklärung selbst auch von ihren Autoren bewußt vermieden worden. Aber nach Absicht, Anlage und Redeform stellt sie ein Bekenntnis dar. Denn was sind theologische Thesen, zu denen sich eine kirchliche Vertretungskörperschaft ausdrücklich bekennt, anderes als ein Bekenntnis? Die Barmer Erklärung ist keine „Summe der Lehre“, wenn man darunter das Gesamte der kirchlichen Lehre versteht. Aber das war die Konkordienformel auch nicht, sondern eine aktuelle Wiederholung einiger Artikel der CA. Aus anderen zeitbedingten Gründen ist für sie die Bezeichnung „Bekenntnis“ vermieden worden. Ebenso ist die Barmer Erklärung eine aktuelle Wiederholung einiger wesentlicher Inhalte christlich-reformatorischen Bekenntnisses, die zu der Zeit auf dem Spiele standen. Jedes kirchliche Bekenntnis verdankt sich seiner Art und seinem Inhalt nach einer bestimmten geschichtlichen Situation.⁵⁷

Der Kirchenkampf wurde geführt als ein Kampf um die rechte Verkündigung und Ordnung der Kirche. Dies ist in den Entscheidungen der Barmer Synode eindrücklich dokumentiert. In ihrer „Erklärung zur Rechtslage der Bekenntnissynode der DEK“⁵⁸ heißt es: „In der Kirche ist eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich. Insofern ist die in der Verfassung festgelegte Gliederung der Deutschen Evangelischen Kirche in Landeskirchen bekenntnismäßig begründet.“ Daraus wird die Folgerung gezogen: „Ihre echte kirchliche Einheit kann die Deutsche Evangelische Kirche nur auf dem Wege gewinnen, daß sie ... die reformatorischen Bekenntnisse wahrt und einen organischen Zusammenschluß der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisses fördert.“ Kurt Dietrich Schmidt hat diesen Satz einmal als „die solenne Rechtfertigung

56 Vgl. zu dieser Problematik und den damit verbundenen Fragen Hans-Jörg Reese, Konsensus und Dissensus. Die theologische Erklärung von Barmen 1934, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 31, Erlangen 1984, S. 61–86.

57 Mit dem wiederholten Hinweis auf die geschichtliche Bedingtheit von Bekenntnisbildung soll nicht einer rein kontextuellen Betrachtungsweise das Wort geredet, sondern vielmehr unterstrichen werden, daß eine systematisch-theologische Reflexion über die Wahrheit und Verbindlichkeit von Bekenntnisaussagen stets die geschichtlichen Umstände im Blick behalten muß.

58 H.-J. Reese (wie Anm. 56), S. 64f.

der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands durch Barmen“ bezeichnet.⁵⁹ Die Verbindung von Bekenntnis und kirchlichem Verfassungsrecht ist ein bleibendes Vermächtnis des Kirchenkampfes.

Zum Abschluß ist die eingangs gestellte und im Laufe der Ausführungen berührte Frage nach den „Konstitutiva“ noch einmal aufzugreifen. Dabei muß beachtet werden, in welchem gedanklichen Zusammenhang Begriffe wie „grundlegend“ und „Grundlage“ stehen, mit welchen Voraussetzungen und zu welchem Ziel so formuliert worden ist und vor allem, welche geschichtlichen Wirkungen die mit einer solchen Redeweise verbundenen theologischen Konzepte gezeitigt haben. Mit diesem Hinweis und dieser Einschränkung versuche ich die Frage nach den „Konstitutiva“ in drei Thesen zu beantworten:

1. Ein statutarisches Bekenntnis ist keine unerläßliche Voraussetzung für die Bezeugung des Evangeliums durch die Kirche, es gehört nicht zu den Wesensmerkmalen der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche. Das Bekenntnis als „Urkunde“ speziell der lutherischen Kirchengemeinschaft und „Grundlage“ ihrer institutionellen Verfaßtheit – so hat man ja wohl die Nennung der Bekenntnisschriften in den Grundartikeln unserer Kirchenverfassungen zu verstehen – ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, die in der reformatorischen Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts ihren Ursprung hat.
2. In der weltweiten Christenheit gibt es durchaus verschiedene Merkmale kirchlicher Gemeinschaft und Einheit wie die Liturgie oder eine bestimmte Ämterhierarchie, ohne daß damit die Lehrgemeinschaft minderwesentlich wäre. Das „satis est“ von CA VII ist offen für unterschiedliche kirchliche Ordnungen. Die Frage nach den „Konstitutiva“ ist heute mehr denn je im ökumenischen Horizont zu bedenken und im Dialog zwischen den Kirchen zu erörtern.
3. Die geschichtlich gewordene Gestalt gegenwärtigen Kirchentums – und das heißt im deutschen evangelischen Kontext: Landeskirchen und ihre Zusammenschlüsse, EKD, VELKD und UEK – kann nicht einfach übersprungen werden. Entsprechend der konfessionellen Tradition unserer Kirchen wird das jeweilige Bekenntnis bei einer wie auch immer zu gestaltenden kirchlichen Einheit oder Gemeinsamkeit ein wichtiges Kri-

⁵⁹ Fragen zur Struktur der Bekennenden Kirche (1962), in: K. D. Schmidt, Gesammelte Aufsätze, hg. von M. Jacobs, Göttingen 1967, S. 267–293, ebd., S. 274.

terium bilden müssen. Wie der Kirchenkampf im 20. Jahrhundert gezeigt hat, ist die Bindung an das überlieferte Bekenntnis eine Hilfe, der Kirche wesensfremde Voraussetzungen bei der Ausrichtung ihrer Verkündigung und der Gestaltung ihrer Ordnung abzuwehren.

Eine Schlußbemerkung: Jedes Bekenntnis ist in seiner Ursprungssituation, d. h. im Akt des Bekennens, immer letztes Wort der Bekennenden. Es wird bezeugt, wie es am Schluß der Konkordienformel heißt,⁶⁰ „vor dem Angesichte Gottes und der ganzen Christenheit bei den Itztlebenden und so nach uns kommen werden“, und es heißt dort weiter, daß sie (die Unterzeichner) mit diesem Bekenntnis „durch die Gnade Gottes mit unerschrockenem Herzen vor dem Richterstuhl Jesu Christi erscheinen und deshalb Rechenschaft geben“ wollen. Dieser eschatologische Bezug verleiht dem Bekenntnis seine unbedingte Verbindlichkeit für seine Bekenner. Es verpflichtet die Nachkommen, zu ihrer Zeit und an ihrem Ort, mit gleicher Unbedingtheit Christus zu bekennen. Es verpflichtet sie nicht dazu, das Bekenntnis der Väter lehr-gesetzlich zu konservieren und für alle Zeiten als abgeschlossen zu betrachten. Die Kirche des Glaubens bleibt immer Kirche der Geschichte.

60 BSLK S. 1099f.

1. Geld – ein Problem

Problem nennt man eine ungelöste Frage und eine zweifelhafte, fragwürdige Sache. In der Tat ist Geld in mancher Hinsicht ein Problem, so sehr es in anderer Hinsicht eine unübersehbare Realität ist. Geld, bei Shakespeare: Gold, beeinflußt alle Beziehungen und verändert sie. Der Einsatz von Geld macht Menschen käuflich. Es gab und gibt den Ämterkauf. Senatoren haben sich im alten Rom Rang und Ehre durch Geldgaben erkaufte. Und auch heute spielt Geld in der Politik eine unübersehbare Rolle. Priester lassen sich durch Geld beeinflussen. Frauen heiraten um des Geldes willen, so dass man von einer Geldheirat spricht. Shakespeare schreibt in seinem Drama „Timon von Athen“:

„Du süßer Königsmörder, edle Scheidung
Des Sohnes und Vaters
glänzender Besudler
von Hymens reinstem Lager! Tapfrer Mars!
du ewig blühn' der zartgeliebter Freier,
Des roter Schein den heiligen Schnee zerschmelzt
Auf Dianens reinem Schoß! Sichtbare Gottheit,
Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst,
Zum Kuß sie zwingst! Du sprichst in jeder Sprache,
Zu jedem Zweck! O du der Herzen Prüfstein!
Denk, es empört dein Sklave sich, der Mensch!
Vernichte deine Kraft, sie all verwirrend,
Dass Tieren wird die Herrschaft dieser Welt!“.

¹ Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 20. 10. 2003.

Vor diesen Versen heißt es:

„Gold? Kostbar, flimmernd, rotes Gold! Nein, Götter,
Nicht eitel fleht ich ...
Verdammt Metall, Gemeine Hure du der Menschen,
die die Völker tört.“

Karl Marx² zitiert diese Verse und interpretiert sie: Geld ist nach ihm der wirkliche Geist der Dinge. „Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen kann, d. h. was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes.“ Die Eigenschaften des Geldes werden auf dessen Besitzer übertragen. Geld verwandelt die gesellschaftlichen Verhältnisse. „Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, die Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.“ Wer Tapferkeit kaufen kann, ist tapfer, auch wenn er feige ist. Man kann sich Macht, Ansehen, sogar Bildung kaufen. Geld löst und bindet alle Bande. „Es ist die wahre Scheidemünze, wie das wahre Bindungsmittel, die galvanische Kraft der Gesellschaft.“ Geld – so Marx – ist „die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge; es verbrüdet Unmöglichkeiten. Es ist die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker.“ Geld ist Inbegriff einer verkehrten Welt, nämlich „die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“

Marx bietet in diesem Zusammenhang einen weiteren Gewährsmann auf, nämlich Goethes Faust (Mephisto):

„Was Henker? Freilich Hand und Füße
Und Kopf und Hintern, die sind dein!
Doch alles was ich frisch genieße,
Ist das darum weniger mein?
Wenn ich sechs Hengste zahlen kann,
Sind ihre Kräfte nicht dann meine?
Ich renne zu und bin ein rechter Mann,
Als hätt' ich vierundzwanzig Beine.“

2 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, 1844, zitiert nach: Karl Marx, Die Frühschriften, hg. v. Siegfried Landshut, 1953, S. 297–301.

In der Tat kann man den zweiten Teil von Goethes Faust als Beschreibung des Aufkommens der modernen Geldwirtschaft lesen und deuten.³ Goethe schildert Chancen und Gefahren der modernen Wirtschaft. So stellt er den Übergang vom Gold zum Papiergeld dar (Faust II, 1. Akt). Es heißt dann: „Herrschaft gewinn ich, Eigentum“ (4. Akt). Die drei gewaltigen Gesellen sind Inbegriff kapitalistischer Wirtschaft. „Raufebold“ verkörpert die nackte Gewalt, „Habebold“ steht für Raffgier, Habgier, Akkumulation, „Haltefest“ für den Geiz. Philemon und Baucis symbolisieren den Übergang von der Subsistenzwirtschaft zur Industriekultur – sie gehen unter.

Ist also Geld tatsächlich der Gott dieser Welt? Stehen wir vor der Alternative: Gott oder Geld? Oder können beide – scheidlich, friedlich – nebeneinander bestehen? Beiden Begriffen gemeinsam ist, dass sie Allgemeinbegriffe, Universalien sind. Theologen definieren Gott als die „alles bestimmende Wirklichkeit“ – ich ziehe dieser Umschreibung freilich eine andere Definition vor, nämlich „Gott als Geheimnis der Welt“ (Eberhard Jüngel) oder auch als „Geheimnis der Wirklichkeit“. Auch Geld kann eine allumfassende und alles durchdringende Wirklichkeit sein. Dies wird durch grundlegende theologische Aussagen ausdrücklich bestätigt.

In der Bergpredigt heißt es: „Niemand kann zwei Herren dienen, entweder wird er den einen hassen und den andern lieben; oder er wird sich an den einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24). „*Misein*“ – „hassen“ kann abgeschwächt auch „zurückstellen“ bedeuten, „*agapan*“ – „lieben“ kann auch „vorziehen“ heißen. „*Mammona*“ ist das aramäische Wort für „Besitz“, und damit auch für „Geld“. Es ist dies eine von Erfahrungsweisheit gespeiste Paränese. Für Matthäus ist die Stellung des Christen zum Besitz eine Kernfrage der besseren Gerechtigkeit der Nachfolger Jesu. Längst vor Georg Simmel – von dem noch die Rede sein wird – und vor Erich Fromm unterscheidet das erste Evangelium zwischen „Haben“ und „Sein“.

Es geht um die Grundeinstellung des Lebens. Bereits im Alten Testament findet sich die Warnung: „Wer Geld liebt, wird Geldes nimmer satt“ (Pred 5,9). Die Bibel warnt vor den Gefahren des Geldes und vor der Gefährdung der Seele des Menschen.

Martin Luther greift dieselbe Frage an hervorgehobener Stelle auf, nämlich bei der Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus. Luther fragt: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?“ Die Antwort lautet:

3 Hans Christoph Binswanger, Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart 1985.

„Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzen machet beide Gott oder Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nun – sage ich – Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“⁴ Luther spricht dann vom falschen Gottvertrauen, etwa zu den Heiligen oder gar zum Teufel oder auf Kreaturen. Wer sein Herz an Gut und Geld hängt, der macht Mammon zum Gott. Der Mammon sei ja auch der „allgemeinste Abgott auf Erden“. Wer nämlich Geld und Gut hat, der weiß sich in Sicherheit, er ist fröhlich und unerschrocken, als säße er mitten im Paradies. Wer kein Geld hat, der zweifelt und verzagt, als wisse er von keinem Gott. „Denn man wird ihr gar wenig finden, die guts Muts seien, nicht trauren noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben; es klebt und hängt der (menschlichen) Natur an bis in die Gruben.“⁵ Es gibt also einen „natürlichen“ Glauben des Menschen an das Geld. Man kann dazu sogar darauf verweisen, dass „Credo“ und „Kredit“ sprachlich dieselbe Wurzel haben. „Kredit“ heißt Vertrauenswürdigkeit.

Ein kleiner Seitenblick soll dem Verhältnis von Christentum und Islam in Afrika gelten. Afrikaner sehen im Islam den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Einzelnen; der Islam ordnet das Verhältnis von Mann und Frau hierarchisch und erlaubt die Polygamie. Das Christentum hingegen steht für Geldverdienen, für individuelles Interesse und wirtschaftlichen Erfolg. Man mag dann fragen, ob nicht das „liebe Geld“ dem „lieben Gott“ heute in einer säkularen Gesellschaft und in einer globalisierten Welt den Rang abgelaufen hat.

Diese Frage ist durchaus theologisch diskutiert worden. Falk Wagner „Geld oder Gott?“ hat eine Globaltheorie des Geldes entfaltet.⁶ Amerikanische Dollarnoten tragen die Aufschrift „in God we trust.“ Gott gilt als das Absolute. Wagner ist von Hegels Weltdeutung inspiriert. Gott ist stets gegenwärtig; es fragt sich freilich, in welcher Gestalt. Auch Geld ist omnipräsent und absolut. Es liegt folglich nahe, von einem Geldpantheismus zu reden.

4 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ⁷1976, S. 560.

5 A. a. O., S. 561.

6 Falk Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der religiösen und kulturellen Lebenswelt, 1984.

Christlich verstanden, besteht die Omnipräsenz Gottes freilich in Gottes Selbstbeschränkung. Gott lässt sich zum Menschen herab. Gottes Selbstbeschränkung kommt in der Trinitätslehre, in der Unterscheidung Gottes von sich selbst in Vater, Sohn und Geist, wie in der Relation der Liebe ans Licht und zur Sprache. Es geht also bei der Auseinandersetzung mit dem Problem Geld immer auch – nicht nur! – um eine *theologische* Fragestellung.

Die Fragestellung spitzt sich zu, wenn man überzeichnend fragt, ob nicht Gott als alles bestimmende Wirklichkeit in der Gegenwart unsichtbar, verborgen geworden ist, wohingegen Geld der Inbegriff der sichtbaren Wirklichkeit ist. „Geld regiert die Welt.“

2. Geld – Mittel und Symbol

Was aber ist Geld? Es ist notwendig, zwischen der ökonomischen Funktion von Geld und dem Symbolgehalt des Geldes zu unterscheiden. Die klassische katholische Moralthologie definiert Geld als „res fungibilis et primo usu consumptibilis“, d. h. als Ding, Sache, die verfügbar ist und beim ersten Gebrauch verbraucht wird.

Die ökonomische Theorie kennt drei Funktionen von Geld:

Geld hat einmal die konkrete Funktion eines Tauschmittels. Es ist gesetzliches Zahlungsmittel. Geld ist Zahlungsmittel kraft staatlich verliehener Rechtskraft. Die Ordnung des Geldes in einem Land nennt man Währung. Wer über Geld verfügt, ist liquide, flüssig. Dostojewski nannte um der Verfügbarkeit willen Geld „geprägte Freiheit“.

Sodann ist Geld eine Rechnungseinheit. Geld dient als Wertmaßstab für ökonomische Güter und Leistungen. Der Geldwert, das „Kapital“ ist Inbegriff von Vermögen.

Und schließlich wird Geld als Wertaufbewahrungsmittel genutzt. Früher sprach man vom „Sparstrumpf“. Heute hat diese Funktion die Währung. Geld, eine Währung kann freilich ihren Wert verlieren. Das geschieht in einer Inflation oder in Währungskrisen. Das Gresham'sche Gesetz hat sogar nachgewiesen, dass in manchen Fällen schlechteres Geld gutes verdrängt. Denn mit der schlechteren Währung kann man manches günstiger erwerben. Die Geldentwertung ist ein wichtiges sozioethisches Thema.

Fassen wir die drei Funktionen des Geldes zusammen, nämlich die eines Zahlungsmittels oder Tauschmittels, die der Rechnungseinheit und die eines Wertaufbewahrungsmittels, so kann man Geld als „soziales Geltungsmittel“ interpretieren. Geld ist allerdings nicht Ausdruck der Person. Bei Geldmit-

teln wird nicht auf das Ansehen des Geldbesitzers geachtet. Die Antike kannte schon das Sprichwort „*Pecunia non olet*“, Geld stinkt nicht.

Mit der Einschätzung des Geldes als „soziales Geltungsmittel“ sind wir bereits von der Funktion des Geldes zum Symbolgehalt von Geld übergewechselt. Wilhelm Gerloff hat seinem Buch „Geld und Gesellschaft“, 1952, den Satz vorangestellt: „Wer weiß, wie die Menschen zum Geld stehen, der weiß, wie es um ihre Seele steht. Das gilt nicht nur von den einzelnen, sondern auch von Gesellschaftsklassen und von ganzen Zeitaltern und Völkern.“ Georg Simmel (1858–1918) hat 1900 sogar eine umfassende Philosophie des Geldes veröffentlicht, in der er das Geld unter kulturphilosophischer Perspektive untersucht. Simmel betont ausdrücklich: „Keine Zeile dieser Untersuchung ist nationalökonomisch gemeint“⁷. Vielmehr will Simmel mit Hilfe der Untersuchung des Geldes Beziehungen zwischen Menschen und Dingen, Wechselwirkungen alles Seienden und die Ganzheit des Lebens veranschaulichen. Will damit eine Gegenposition zu Karl Marx beziehen, wenn er intendiert, „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.“⁸ Geld ist nämlich eine Erscheinungsform der Kultur. Denn Geld stellt Beziehungen her zwischen unverbundenen Menschen und zwischen Menschen und Dingen. Geld ist einerseits Bestandteil der menschlichen Lebenswirklichkeit, da es von Menschen gebraucht wird; andererseits steht es über den Beziehungen und Gegensätzen des individuellen Lebens. Das tragende Prinzip der Lebenswirklichkeit ist nach Simmel „Relationalität“. Er spricht auch von der Kategorie des „Zwischen“. Aus solchem „Zwischen“ sind überpersönliche Gebilde, auch geistige Formen und vor allem das Geld als Tauschmittel abzuleiten. Solche Gebilde des „Zwischen“ verwirklichen nicht die Unmittelbarkeit personaler Beziehungen, vielmehr nehmen sie „substanzbezogene Sozialfunktionen“ wahr.⁹ Simmel verweist dazu auf Spinoza, wenn er einen ins Säkulare gewendeten Pantheismus konstatiert. Simmels wirtschaftliche Anschauungen sind liberal, er vertraut auf die Selbstregulierungskraft des Marktes. Zugleich aber arbeitet er eindrücklich die Ambivalenz des Geldes heraus. Solche Ambivalenz prägt allerdings

7 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 7 1977, S. VII.

8 G. Simmel, a. a. O., S. VIII.

9 G. Simmel, a. a. O., S. 159f.

nicht nur das Geld. Sie ist genauso Kennzeichen von Recht, Staat und Religion. Das Geld gewährt einerseits Freiheit, indem es Sozialbeziehungen versachlicht. Die Benutzung und der Besitz von Geld ermöglichen es, in der modernen Gesellschaft Distanz zu halten und damit allzugroße persönliche Nähe und Reibungen zu vermeiden. Geld ermöglicht es ferner, wirtschaftlich tätig zu werden, ohne deswegen persönliche Abhängigkeiten auf sich nehmen zu müssen. Die negativen Folgen des modernen Geldwesens sind freilich ebenfalls unübersehbar: Geld führt zur Entpersonalisierung der menschlichen Beziehungen. Das Geld schiebt sich zwischen Mensch und Ware, zwischen Mensch und Mensch. Das Wort dafür ist „Entfremdung“, Verdinglichung. „Denn so sehr das Geld diese [sc. die persönliche Freiheit] fördern kann, wenn erst einmal ein eng gesponnener Verkehr die Menschen in sich verwebt und eingeschlungen hat, so stark muß man doch vom Standpunkt einer freien, auf sich selbst gestellten und sich selbst genügenden Existenz aus empfinden, daß der Austausch von Besitz und Leistungen gegen Geld das Leben entpersonalisiert.“¹⁰ Geld kann zum Selbstzweck werden. Es entsteht eine „Eigengesetzlichkeit“ des Ökonomischen. Allerdings sieht Simmel diese Gefährdung prinzipiell in aller Kultur: Auch politische Verfahren und religiöse Dogmen können „eigen-gesetzlich“ werden, so dass sie den Menschen veräußerlichen und seine Individualität zerstören. Simmel postuliert im Gegenzug zu solcher Entwicklung ein „individuelles Gesetz“ ethischer Verantwortung. Verantwortung kann jedoch nur gelingen, wenn durch Kultur eine „Selbsttranszendenz“ des Lebens gelingt. Misslingt dies, so lässt die „Charakterlosigkeit des Geldes“ deutlich dessen „innere Inadäquatheit“ für personale Beziehungen und Werte hervortreten.¹¹ Vor Erich Fromm hat Georg Simmel dies auf die Formel des Gegensatzes von Haben und Sein gebracht. Für ihn ist jedoch Geld nur ein Symptom dieser Entwicklung. „daß das Geld Haben und Sein gegeneinander verselbständigt – lässt das Geld doch nur einen Prozess am entschiedensten ausdrücken und vergleichsweise abschließen, der sich schon auf andern Stufen des geschichtlichen Lebens vollzieht.“¹² Darin spiegelt sich die „Tragik des Geistes“, die „Tragödie der Kultur“ wieder. Für Simmel spielt sich Geschichte als fortwährender Prozeß von Beziehungen, als Wechselspiel materieller und ideeller Faktoren ab. „Für den absoluten Bewegungscharakter der Welt nun gibt es sicher kein deutlicheres Symbol als das Geld.“¹³ Gerade

10 G. Simmel, a. a. O., S. 453.

11 G. Simmel, a. a. O., S. 483.

12 G. Simmel, a. a. O., S. 342.

13 G. Simmel, a. a. O., S. 583.

die Entwicklung der Geldwirtschaft in Entsprechung zur individuellen Freiheit belegt dies. So macht rationale Berechnung von Produktions- und Leistungsmöglichkeiten ein effizientes Wirtschaften möglich und setzt frei von persönliche Bindungen. Die Kehrseite dieses Effektes ist eine Entpersönlichung und Versachlichung der Leistungsbeziehungen. Wegen dieses symbolischen Gehaltes ist Geld Ausdruck stets auch einer Gesellschaftsordnung und menschlichen Bewußtseins, und nicht nur ein neutrales Mittel und Instrument. Geld ist vielmehr zugleich Symbol sozialer Beziehungen und einer Wertrangordnung. Das Geld verselbständigt sich. Gerade hier sollte freilich eine Entideologisierung des Geldes, eine Entmythologisierung ansetzen. Simmel selbst hat Geld und Religion analog gesehen und vor einer magischen Überhöhung des Geldes gewarnt: Er vegleicht das Geld als absolutes Mittel mit der Gottesvorstellung. Aus dem Gottesgedanken stammt die Idee, „dass alle Fremdheiten und Unversöhnlichkeiten des Seins in ihm ihre Einheit und Ausgleichung finden, stammt der Friede, die Sicherheit, der allumfassende Reichtum des Gefühls, das mit der Vorstellung Gottes und dass wir ihn haben, mitschwebt. Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen.“¹⁴ Tertium comparationis ist danach das Gefühl von Ruhe und Sicherheit, das der Besitz von Geld gewährt und das psychologisch dem entspricht, was der Fromme in seinem Gott findet. Erinnert sei nochmals an Luthers Auslegung des 1. Gebotes. Angesichts dieser Mehrdeutigkeit von Geld ist auf dessen doppelte Beurteilung nach seiner ökonomischen Funktion und als Träger eines Symbolgehaltes hinzuweisen. Es kommt dann darauf an, das Geld als „Mittel“ und nicht als „sichtbaren Gott“ zu greifen.

3. Ethische Bewertung des Umgangs mit Geld

Man kann methodisch drei Aspekte des Umgangs mit Geld unterscheiden, nämlich zum einen die personalethische Ebene oder Mikroebene, sodann die sozialetische Ebene oder Makroebene, und schließlich die Ebene des Ethos, der Kultur. Aus der Bibel geläufig ist die Warnung vor dem Laster der Geldgier, des Geizes, der Habsucht, des Neides und der Verschwendung. Geiz wird auch Gelddurst genannt. „Geiz ist die Wurzel alles Übels“

14 G. Simmel, a. a. O., S. 240.

(I Tim 6,10, vgl. I Kor 6,10; Eph 5,3; Kol 3,5; Hebr 13,5). An diese biblische Warnung knüpfte John Wesley in einer Predigt über den rechten Gebrauch des Geldes an, die 1744 gehalten, aber oft nachgedruckt wurde.¹⁵ Er legt Lukas 16,9 aus: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf dass, wenn es damit zu Ende ist, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“ Wesley fasst den Lebensstil eines Christen in drei einfachen Regeln zusammen:

(1.) „Erwirb, soviel du kannst.“ Unter dieser Regel stehen für Wesley die Handlungsmaximen eines christlichen Kaufmanns, aber auch das Verbot ungerechter Gewinne und unsittlicher Geschäfte.

(2.) „Spare, soviel du kannst.“ Das ist der calvinistische Grundsatz eines Verzichts auf Luxus, die Mahnung zu einem maßvollen Leben und zur Sparsamkeit. Dadurch wird Vermögen, Kapital erworben. Aber die Ansammlung von Geldvermögen ist kein Selbstzweck.

Darum lautet die (3.) Regel: „Gib, soviel du kannst.“

Wesley predigt ein Ethos christlicher Haushalterschaft. Bis heute werden Wesleys Raschläge in pietistischen und freikirchlichen Kreisen verbreitet. Insbesondere die Unterstützung der Gemeinde, die Zahlung des Zehnten, ist Zeichen eines christlichen Umgangs mit Geld. Zugleich ist diese Mahnung Wesleys eine Anleitung zu kontrollierter Lebensführung, nicht zuletzt zu einer „innerweltlichen Askese“ (Max Weber). Unverantwortlicher Umgang mit Geld gefährdet das geistliche Leben. Nicht zuletzt ist dies beim Umgang mit kirchlichen Finanzmitteln zu bedenken. Sie sind nämlich stets anvertrautes Gut.

So wichtig der personaethische Umgang mit Geld auf der Mikroebene ist, so sollte man doch nicht den soziaethischen Gesichtspunkt auf der Makroebene übersehen. Herkömmlich erörtert wurde dies sehr intensiv unter der Frage des Zinses und des Wuchers und seiner Zulässigkeit.

Die Zinsfrage war jahrhundertlang das Stichwort, unter dem die Frage des Geldes theologisch-ethisch erörtert wurde. Das Zinsverbot in der christlichen Kirche hatte zwei Wurzeln: Einmal wird das Zinsnehmen im Alten Testament untersagt (vgl. Dtn 23,40; Ex 22,24; Lev 25,35–37; Ez 18,8.13.17; 22,12; Psalm 14,5). Allerdings bezog sich das Verbot des Zinsnehmens nur auf den israelitischen Volks- und Bundesgenossen. Da sich die Alte Kirche als universale Bruderschaft verstand, bezog sie das ursprüngliche Gebot an Israel auf die Kirche. Kanonische Zinsverbote finden sich schon in den

15 John Wesley, *The use of money, Works*, Vol. 8, London 1811, S. 380–393. Deutscher Text bei: Willi Grün, *Christ und Geld*, Kassel 1963, S. 48–64.

Konzilsbeschlüssen von Arles (314) und Nicäa (325). Ausgenommen sind jetzt freilich vom Zinsverbot die Juden! Desweiteren kam neben der biblischen Begründung eine naturrechtliche hinzu, welche seit Aristoteles Zinsgeschäfte als widernatürlich einstufte. Die Auswirkungen des Zinsverbotes sind hier nicht zu schildern. Das absolute Zinsverbot lud nämlich geradezu dazu ein, es zu umgehen. Dafür entwickelte die moraltheologische Kasuistik ausgefeilte Regeln und Begründungen. Sodann war das Zinsverbot ausschließlich auf Konsumtivkredite bezogen. Der Zinsnehmer nutzte eine Notlage aus; er war Wucherer. Außerdem waren die Zinssätze exorbitant hoch. Luther hat sich als Theologe sehr kritisch zum Zinsnehmen geäußert und allenfalls denjenigen ein „Notwücherlein“ zugestehen wollen, die wie etwa Witwen von Zinsen lebten. Bei Calvin ist dies völlig anders. Hier wird, wie später noch verstärkt in der Aufklärung, die ökonomische Bedeutung des Kapitalzins erkannt. Im Calvinismus konnten Christen folglich den Beruf des Bankiers oder des Kaufmanns erreifen. Für Calvin war die sittliche Frage nicht, ob man Zins nehmen darf, sondern wofür der Zinsgewinn verwendet wird, ob nur zu privatem Nutzen oder zu gemeinem Nutzen. Leitmotiv ist für Calvin die Haushalterschaft, die Pflicht zur Nächstenliebe und zur Armenfürsorge. Auf diesem Hintergrund ist die Förderung des wirtschaftlichen Fortschritts in der calvinistischen Gesellschaft zu sehen. Heute wird man nicht das Zinsnehmen als solches sozialetisch zu reflektieren haben, sondern die sozialen Folgen, welchen diejenigen ausgesetzt sind, die keinen Zugang zum Kapitalmarkt haben oder hoch verschuldet sind. Das ist das Problem der Schuldenkrise, vor allem bei unterentwickelten Ländern in der Dritten Welt, die nicht für kreditwürdig gehalten werden.

Das andere sozialetische Thema ist die Inflation.¹⁶ Hier geht es um die Ordnung des Geldes, um Währungsstabilität. Inflation führt zu Vermögensumschichtungen. Eine hohe Staatsverschuldung belastet nachfolgende Generationen. Schlagwortartig formuliert heißt dies: Inflation ist Diebstahl. Die negativen sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Folgen einer Geldverschlechterung durch Inflation sind oft anschaulich beschrieben worden. So kann Inflation zu Unternehmenszusammenbrüchen, Pleiten, zu Arbeitslosigkeit, zu Vermögensverlust und Ungleichheit und anderem mehr führen. Inflation enteignet ganze Gesellschaftsschichten. Vorstufen der Inflation sind geschichtlich gesehen Münzverschlechterungen. Im Mittelalter gab es noch kein Papiergeld und erst recht kein Giralgeld.

16 Vgl. zum gesamten Thema auch meinen Artikel „Geld“, TRE 12, 1984, S. 278–298 (Martin Honecker), mit Nachweisen

Geld gab es nur in Form von Münzen. Das Regal der Münzprägung hatten die Landesherren, die Fürsten. Sie nutzten dieses Regal häufig dazu aus, um minderwertige Münzen in Umlauf zu bringen und auf diese Weise Gewinne zu machen. Münzverschlechterung wurde Gegenstand systematischer theologischer Traktate, erstmals durch Nikolaus von Oresme, Bischof von Lisieux (1325–1382), „Tractatus de Origine, Natura, Jure et mutationibus monetarum“. Die Grundthese lautete: Geldentwertung ist Fälschung, Betrug; dies ist eine Todsünde, weil sie zum Schaden des Nächsten und des Gemeinwesens, des Staates, geschieht. Auch Nikolaus Kopernikus hat drei Denkschriften zur Geldlehre verfasst, veranlasst durch ein Währungsgefälle zwischen Polen und Preußen, das zu einem Verfall der Währung Preußens führte. An die Debatten um Münzverschlechterung in der Spätscholastik knüpfen heute katholische Sozialtheologen an, wenn sie Währungsstabilität fordern.

Die sozialetische Dimension des Umgangs mit Geld und die gesellschaftliche Bedeutung der Geldwertstabilität kann man prägnant in einem Lenin zugeschriebenen Wort zusammenfassen: „Um die bürgerliche Gesellschaft zu zerstören, muß man ihr Geldwesen verwüsten.“

Nach dem personaletischen und dem sozialetischen Aspekt ist nochmals die Frage der Kultur und des Ethos aufzunehmen. Sie wurde schon mit der Erinnerung an Georg Simmel berührt. Unter Ethos seien nicht Verhaltensnormen, einzelne Handlungsregeln, sondern eine Haltung, eine Grundeinstellung verstanden. Wir sprechen in diesem Sinne von kapitalistischer Gesellschaft oder von einer Monetarisierung der Kultur. „Geld regiert die Welt.“ Joachim Hörisch, ein Kulturwissenschaftler, hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich die „Affinität (und daraus entspringend die Konkurrenz) zwischen der göttlichen und monetären Sphäre schon an den eingängigen doppeldeutigen Leitbegriffen wie Schuldner, Gläubiger, Kredit, Offenbarungseid, (Lob)Preis, Messe usw.“ zeige. Geld habe in einer modernen Gesellschaft gewissermassen „sakramentale Qualität“.¹⁷ An die Stelle der substantiellen „Ontosemiologie“ des Abendmahls der vorneuzeitlichen Tradition christlicher Kultur – im Mittelalter –, sei das Geld getreten. Das Geld soll heute vergewissern, „daß Sein sinnvoll und daß Sinn existent ist.“ Man könnte diese totale Bedeutung von Geld noch weiter veranschaulichen. Deutlich ist, daß über der gesellschaftlichen Realität scheinbar ein „Geldschleier“ liegt. Aber was liegt unter dem Geldschleier wirklich?

17 Zitiert nach: Stefan Orth, Vergöttertes Geld, Herderkorrespondenz 56, 2002, S. 1–3, S. 3.

Die Dreidimensionalität des Umgangs mit Geld und der Verweis auf eine differenzierte Betrachtung sollte die Problemstellung des Themas erläutern. Nun ist aber noch ein weiterer Schritt notwendig. Dazu empfiehlt sich als Zwischenüberlegung ein Rückblick auf die Geschichte.

4. Historischer Rückblick

Zunächst ist ins Gedächtnis zu rufen, daß Geld ursprünglich im Kult, in der sakralen Sphäre verankert war. Die Schatzhäuser der Griechen in Delphi sind anschauliches Beispiel. Das lateinische Wort „*pecunia*“ stammt von „*pecus*“ – „Vieh“. Das Vieh ist das Opfertier. Die Münze kann als Symbol statt des Tieres stellvertretend geopfert werden. Die Kollekte im Gottesdienst nennen wir heute noch „Opfer“. „*Moneta*“ war Beinamen der Göttin Juno. Das Wort wird abgeleitet vom Wort „*moneo*“ – „mahnen“, und das Substantiv wird so erklärt, dass die Göttin zur „*aequitas*“ mahnt und vor falscher Münze warnt. „*Obolus*“ ist der Fleischspieß, auf dem das Opferfleisch aufgespießt wurde. Heute nennt man dies Schaschlik, während *Obolus* noch Synonym für Geld ist. Wir sprechen auch vom „Geldsegen“. Inzwischen ist das Geldwesen säkularisiert, und wir übersehen allzuleicht seinen sakralen Ursprung und seine quasi-religiösen Aspekte.

In der Philosophiegeschichte und in der Kirchengeschichte ist die Einstellung zum Geld sehr gegensätzlich. Aristoteles, der den Zins als wider-natürlich ablehnte, vertrat den Grundsatz von der Unfruchtbarkeit des Geldes – „*nummus nummum non parit*“.¹⁸ Aristoteles steht mit dieser Wertung nicht allein. Sophokles formulierte: „Geld ist der größte Fluch“. Geldablehnung ist in der Regel verbunden mit einer grundsätzlichen Weltverneinung. Geld gilt als Erfindung des Teufels. Geld korrumpiert. Pelagianer, Manichäer, das frühe Mönchtum lehnten das Geld deshalb ab, wie zuvor schon die Essener. In den Orden war dann Armut Gebot für den einzelnen Ordensangehörigen, während die Klöster und Orden Reichtum anhäufen konnten.

Eine radikale Geldverachtung kennen hingegen die Römer nicht. *Moneta* wurde sogar als Göttin verehrt. Auch in der rabbinischen Literatur finden sich Äußerungen, wonach Geld und Reichtum Lohn der Frömmigkeit und Belohnung des Gesetzesgehorsams sind. Geld ist Gabe Gottes. Bei David

18 Aristoteles pol. 1, 10, 1258 b 2–8.

Hume heißt es, Geld sei „das Öl, welches die Bewegung der Räder sanfter und williger macht“¹⁹. Und Adam Smith nennt Geld „das große Schwungrad im Wirtschaftskreislauf und das wichtigste Hilfsmittel im Handel“²⁰. Die Anschauungen sind also sehr gegensätzlich und dokumentieren immer auch eine Einstellung gegenüber der Welt insgesamt und ihren Gütern.

Eine Mittelstellung zwischen Geldverachtung und Geldverherrlichung nimmt die Stoa ein. Sie läßt die Frage offen, ob Geld etwas Gutes oder etwas Schlechtes sei. Geld gehört vielmehr zu den Mitteldingen, den *Adiaphora*. Wie Geld zu beurteilen ist, wird also davon abhängig gemacht, wie der Mensch damit umgeht. Auf dieser Linie bewegte sich im allgemeinen die Alte Kirche, vor allem ab der konstantinischen Wende. Diese Sicht scheint mir auch in der Tradition des Neuen Testaments zu stehen. Denn neben Matthäus 6,24 findet sich in Gleichnissen (z. B. Mt 25,14–30; Lk 19,14–27) ein unbefangener Gebrauch von Geld, wenn Kreditvergabe und Zinsnehmen nicht a priori als unsittlich und unchristlich gelten. Ja, ein außerkanonisches Jesuswort zieht sogar die Tätigkeit des Münzprüfers heran, um daran das Verhalten von Christen zu orientieren: „Werdet kluge Wechsler“²¹. Dieses apokryphe Jesuswort wird gelegentlich herangezogen, um Christsein und Bankgewerbe für vereinbar zu erklären. Die Kirchenväter haben freilich in der Alten Kirche das *Agraphon* als Aufforderung verstanden, Rechtgläubigkeit und Irrlehre, „wahre“ Dogmen und „falsche“ Lehren zu unterscheiden. Athanasius spitzte die Forderung sogar dahingehend zu, dass er forderte, ein Theologe solle wie ein kompetenter Geldwechsler die göttliche von der menschlichen Natur Christi unterscheiden lernen.

Ehe ich am Ende auf solche Kunst der Unterscheidung eingehe, nochmals eine zusätzliche Bemerkung und Ergänzung: Auch die Psychoanalyse hat sich des Themas Geld angenommen. Sie spricht vom „Midaskomplex“, in Aufnahme der griechischen Sage, nach welcher sich dem König Midas auf seinen Wunsch hin alles in Gold verwandelte. Der Midaskomplex ist danach psychischer Niederschlag eines sozialen Phänomens. Der Psychoanalytiker und Gesellschaftskritiker Ernest Bornemann hat sogar in einem „metabolistischen Modell“ Geldtheorien psychoanalytisch gedeutet: Das „Einverleiben“ entspreche dem Aneignen, Kaufen, das „Verdauen“ stehe für das Anlegen, Investieren, das „Zurückhalten der Fäkalien“ symbolisiere

19 David Hume, *Of money*, 1742.

20 Adam Smith, *Wealth of Nations*, deutsch: *Wohlstand der Nationen*, 1974, S. 290.

21 Joachim Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 1951, S. 83–86.

das Sparen, den Geiz, und das „Ausstoßen der Fäkalien“ das Ausgeben, Verkaufen. Die Hinweise wären unvollständig, würde man nicht auch noch Lenins Satz erwähnen, der die Geldverachtung deutlich genug ausdrückt. „Wenn wir dereinst im Weltmaßstab gesiegt haben, dann werden wir, glaube ich, in den Straßen einiger der größten Städte der Welt öffentliche Bedürfnisanstalten aus Gold bauen.“²² Denn im Kommunismus wird das Geld überflüssig. Die kapitalistische Gesellschaft leistet dabei sogar die Vorarbeit für die Abschaffung des Geldes: „Die Rechnungsführung und Kontrolle darüber ist durch den Kapitalismus bis zum äußersten vereinfacht, in außergewöhnlich einfache Operationen verwandelt worden, die zu verrichten jeder des Lesens und Schreibens Kundige imstande ist. Er braucht nur zu beaufsichtigen und zu notieren; es genügt, daß er die vier Grundrechenarten beherrscht und entsprechende Quittungen ausstellen kann.“²³ Geld hat nach leninistischer Lehre nur in einer Marktwirtschaft, im Kapitalismus, Bedeutung und Sinn. Anstelle des Geldwesens und der Kreditpolitik treten dagegen im Sozialismus direkte Eingriffe der Behörden. Die Folgen dieser zentral gesteuerten Wirtschaft kennen wir inzwischen aus Erfahrung. Und so mag man seufzen: Wie gut wäre es, wenn man kein Geld benötigte. Aber was ist die Alternative der Abschaffung des Geldes? Dazu herrscht Schweigen. So müssen wir uns nach wie vor, wie dieser kurze historische Abriss belegt, mit der umstrittenen Bewertung und Funktion des Geldes auseinandersetzen. Denn hinter und unter dem Geldschleier verbergen sich reale gesellschaftliche Probleme. Auf solche Probleme soll jetzt noch ein Streiflicht geworfen werden.

5. Gegenwärtige Problembereiche.

Drei dieser Problemfelder seien hier eigens angesprochen.

(1) Das erste Beispiel ist die *Globalisierung*, die Ausweitung der Finanzmärkte und die ungeheure Beschleunigung der Geldströme über den Globus.²⁴ Dabei geht es in unserem Zusammenhang nicht um ökonomische Gesichtspunkte, sondern um eine menschengerechte Wirtschaft. Nun hat

22 Lenin, Werke, Bd. 33, Berlin 1966, S. 94.

23 Lenin, Werke, Bd. 25, S. 488.

24 Vgl. dazu: Jörg Hübner, *Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Wirtschaft*, Stuttgart 2003.

die Globalisierung noch andere Aspekte als nur monetäre. Global heißt weltweit. Nimmt man den Anspruch der Christenheit ernst, so verstand sie sich seit der nachösterlichen Gemeinde als eine universale, katholische, ökumenische Gemeinschaft, also global. Insofern ist das Phänomen der Globalisierung als solches für die christliche Kirche keineswegs völlig neu. Im Gegenteil, es macht die Christen auf die ökumenische Dimension des Christseins aufmerksam. Weltreiche hat es zudem auch schon früher gegeben. Universalität ist keine Entdeckung erst der Neuzeit. Auch der Weltmarkt ist älter als die Gegenwart. Bedenklich sind heute freilich Uniformierungstendenzen einer globalen Kultur, welche unterschiedliche kulturelle Traditionen, wozu auch die religiöse Vielfalt zu zählen ist, mißachten und zerstören. Globalisierung wird dann zur Chiffre für einen kulturellen Imperialismus. Globalisierung wird vielfach, auch von Christen, ursächlich verantwortlich gemacht für Umweltzerstörung, Arbeitslosigkeit, Verarmung und Sozialabbau. Sie wird dann als Verhängnis erfahren. In der Tat gibt es wirtschaftliche Krisen und Depressionen, deren Ursachen nicht mehr vom Nationalstaat verursacht und zu verantworten sind. Finanzkrisen in Asien, die Schuldenkrisen in Lateinamerika, in Brasilien, Argentinien oder Mexiko mögen dafür als Beleg stehen. Die Globalisierung der Kapital- und Finanzströme auf den internationalen Finanzmärkten hat nicht nur ein Riesenausmaß angenommen, sondern vollzieht sich außerdem in atemberaubender Geschwindigkeit. Man hat diese Revolutionierung der Finanzmärkte einen „Casino-Kapitalismus“ genannt, weil das Finanzsystem des Westens einem Kasino gleicht, in dem Tag und Nacht um riesige Geldsummen gespielt wird. Die Akteure starren gebannt auf Computer-Bildschirme, über die sich verändernde Zahlen und Preise flimmern. Auf den deregulierten und liberalisierten Finanzmärkten zählt nichts als der Gewinn. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Realität wird irrelevant. Es ist verständlich, daß es Bemühungen gibt, dieser Entwicklung gegenzusteuern und die Gefahren des ungezügeltten Geldverkehrs einzugrenzen. Allerdings ist eine Absage an den freien Kapitalverkehr nicht nur unrealistisch, sondern auch mit Risiken behaftet. Ein Vorschlag zur ethischen Korrektur ist beispielsweise die „Tobin-Steuer“, durch die eine Regulierung und Verlangsamung der Finanzmärkte in gewissem Umfang erreicht werden soll. Es ist nicht möglich und erforderlich, ökonomische und finanztechnische Aspekte des Vorschlags der Tobin-Steuer zu erörtern. Immerhin zeigt sich, daß ein eigengesetzlicher Selbstlauf des Geld- und Kapitalverkehrs ethisch problematische Folgen hat und auch ökonomische Gefahren in sich birgt. Die Globalisierung der Kapitalmärkte ist insofern ein Anlaß, über Möglichkeiten einer ethischen Eingrenzung des weltweiten Umgangs mit Geld nachzudenken.

(2) Ein anderer Anlaß ist die Finanzierungslücke im *Gesundheitswesen*. Man spricht zwar derzeit von einer „Gesundheitsreform“. Aber nicht die Gesundheit als solche, sondern der Finanzmangel im Gesundheitswesen soll reformiert, behoben werden. Ich halte die Frage der Bezahlbarkeit der Gesundheitsvorsorge und der Therapie von Krankheiten für wesentlich gravierender als vieldiskutierte moralische Probleme der modernen Medizin (Dabei denke ich z. B. an die Präimplantationsdiagnostik oder an die Forschung mit embryonalen Stammzellen). In der gegenwärtigen Diskussion werden offene Fragen des Gesundheitswesens weitgehend monetarisiert. Gefragt wird z. B., ob man bei über 60-Jährigen bestimmte Eingriffe – etwa die Implantation einer künstlichen Hüfte – noch vornehmen und vor allem bezahlen soll. Empfohlen wird eine Rationierung von Gesundheitsleistungen. Rationierung im Gesundheitswesen heißt Vorenthaltung von an sich Notwendigem. Notwendiges richtet sich aber nicht nach dem chronologischen Alter, sondern nach dem Gesamtzustand, nach dem biologischen Alter. Es gibt bei uns aber nicht nur eine zureichende Versorgung im Krankheitsfall, sondern auch eine Unterversorgung – z. B. bei psychiatrischen Patienten –, ferner eine Überversorgung, wenn ein Maximaltherapie keine besseren Ergebnisse bringt als die billigere Standardtherapie, und eine Fehlversorgung – z. B. hinsichtlich der Rehabilitation von Schlaganfallpatienten oder bei Diabetes. Gewiß ist der Fortschritt der Medizintechnik zwar kostenträchtig. Aber wir sollten nicht nur über Kosten und Mittel, sondern über die Ziele der Medizin sprechen. Im allgemeinen Bewußtsein bedeutet jedoch, nicht geheilt zu werden, das Unglück selbst. Dem heilenden Handeln kommt ein kompensatorischer Charakter zu. Heilung erhält die Qualität von Heil. Der Wert der Gesundheit hat sich hin zur Leidfreiheit verschoben. Der Frage, was optimale Gesundheit überhaupt ist, wird freilich oft ausgewichen. Ist Gesundheit der Zustand totalen Wohlbefindens? Und wer ist dann überhaupt noch gesund? Sicher sagt ein Sprichwort „Bargeld ist eine gute Arznei“ und „Geld ist ein guter Doktor“. Aber der Wertewandel im Umgang mit Gesundheit bildet sich in der Gesundheitsökonomie nur ab. Unbestreitbar geht es bei der Frage, wer welche Lasten und Kosten im Gesundheitswesen zu übernehmen hat, um handfeste Verteilungskämpfe und Interessenkonflikte. Das sollte man nicht verkennen. Gesundheitsökonomie ist ein Schnittfeld, in dem sich Medizin, Wirtschaftlichkeit und gesellschaftliche Bedürfnisse überschneiden. Aber mit Geld allein lassen sich die Streitfragen moderner Medizin gerade nicht lösen. Vielmehr zeigt sich auch an ihnen ein Wertewandel, der mit Stichworten wie Individualisierung, Singularisierung, Pluralisierung der Lebensführung und der unterschiedlichen Erwartungen an ein gutes Leben beschrieben werden kann. Die Monetari-

sierung und der Finanzmangel bringen hier manches schmerzhaft ans Licht. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als halte ich die Suche nach gerechter Lastenverteilung und nach Generationengerechtigkeit für nicht notwendig. Im Gegenteil, sie ist nötig, aber sie löst nicht alle offenen Fragen. Um an Georg Simmel zu erinnern: Geld kann personale Werte, persönliche Zuwendung, Begleitung durch Menschen und Sinnggebung sowie Sinnfindung in Leiden und Krankheit nicht ersetzen.

(3) Schließlich: Die *Kirche* und das Geld. Über die Kirchensteuer wird noch eigens und ausgiebig gesprochen werden. Deshalb sage ich dazu nichts. In Deutschland gelten die Kirchen als reich. Man spricht von einer Billion Kirchenvermögen in Deutschland! Vieles ist freilich in Kirchen, in Gemeindegemeinschaften, in Grundstücken angelegt und nicht liquide. Der Kölner Dom steht auf einem sehr teuren Grundstück in zentraler Innenstadtlage und enthält viele Kunstschatze. Nur wer will ihn kaufen? Insofern sind die Kirchen nicht liquide, sondern sie werden im Gegenteil in Deutschland wegen ihrer Abhängigkeit von der Einkommens- und Lohnsteuer durch den Steuerrückgang massiv betroffen.

Die *Finanznot* ist gegenwärtig das Hauptthema in fast allen kirchlichen Gremien. Synoden beschließen den Haushalt. Und bei Haushaltsberatungen werden Auseinandersetzungen um Prioritäten, Machtkämpfe und Interessenkonflikte ausgetragen. Man streitet oft über die Finanzierung gerade dann, wenn man in Sachfragen uneins ist. Dazu kommt, daß angesichts sinkender Einnahmen die kirchliche Organisation in Deutschland zu groß geworden ist. Man kann dann nichts Neues beginnen, es sei denn man verzichte auf Altes und streiche. So ist Geld weithin zum zentralen Mittel innerkirchlicher Kommunikation geworden. Dringend wird dadurch die Frage nach den Zielen und Aufgaben der Kirche. Darum geht es in der Leitbildebate. Es wird sogar empfohlen und gefordert: Kirche soll als Unternehmen verstanden werden, das sich an den Kunden, den Abnehmern, orientiert. Angeraten wird auch die Erschließung zusätzlicher Einnahmen zur Kirchensteuer durch Sponsoring, Kollekten. Ich breche hier ab. Kann man in der Kirche davon reden, die Auseinandersetzung um Geldfragen bestätige die These von der Neutralität des Geldes? Oder ist auch in der Kirche Geld der geheime, heimliche (oder unheimliche) Gott?

6. Ausblick

In einem knappen Ausblick sollen die theologischen Gesichtspunkte nochmals angesprochen werden. Der Volksmund sagt: „Beim Geld hört die Gemütlichkeit auf“. Dafür gibt es genug Beispiele. Im übrigen: Gott hat in der Schöpfung kein Geld erschaffen und gemacht, und er braucht auch kein Geld. Geld ist ein Erzeugnis des Menschen. Und damit sind wir wieder bei der theologischen Anthropologie angelangt.

(1) Zu betonen ist, daß Geld nur Mittel, nicht Selbstzweck, nicht Ziel sein kann. Simmel sprach von der inneren Inadäquatheit des Geldes; Geld kann personale Werte nicht ersetzen. Gerade die Kirche ist auf zwischenmenschliche Begegnung angewiesen, die nicht durch Geld zu ersetzen und zu kompensieren ist. Das Geld ist nicht das Evangelium. Geld kann auch sogar zur Entfremdung, zur Verdinglichung verführen. Umso wichtiger ist es, daran zu erinnern, daß Geld Adiaphoron, Gebrauchsmittel ist und erst durch den Gebrauch seitens von Menschen gut oder schlecht wird.

(2) Es wurde sodann darauf hingewiesen, daß der Geldkomplex die Struktur von Religion hat. Aufgabe einer christlichen Theologie ist es daher, der Vergötzung von Geld zu widersprechen, d. h. Ideologiekritik zu üben. Es geht um eine „Entmythologisierung“. Kriterium dieser Entideologisierung oder auch einer Kritik des faktischen, alltäglichen Umgangs mit Geld ist das Grundverständnis des Menschen. Wie wird der Mensch gesehen? Wird er nur noch nach seinem wirtschaftlichen Wert berechnet? Was macht überhaupt den „Wert“, die Würde des Menschen aus? Ist alles käuflich? In der Reformationszeit wurde diese Frage insbesondere strittig, als Luther fragte, ob das Gottesverhältnis, die Gnade denn käuflich sei. Das ist das Thema des Ablasses. Vieles in unserer Gesellschaft hat die Eigenart eines säkularisierten Ablasses angenommen. Die Geldwirtschaft ist auch Spiegel einer Anthropologie, Ausdruck einer Weltanschauung, einer Weltsicht. Diese Verknüpfung von Geldverständnis und Weltdeutung insgesamt ist wahrzunehmen und ideologie- und religionskritisch zu reflektieren.

(3) Schließlich: Vom persönlichen Umgang mit Geld war stets auch die Rede. Es geht darüber hinaus um die strukturelle Ordnung, die Verfaßtheit des Geldwesens wie um die individuelle, persönliche Verantwortung. Luther hat in der Auslegung des 1. Gebotes den unlösbaren Zusammenhang von Gott und Glaube, von Geld und Glaube herausgestellt. Glaube ist eine persönliche Angelegenheit. Er ist Herzenssache. Allerdings wird gerade auch

der Glaube des einzelnen bestimmt, beeinflusst und geprägt von einem Geist der Gemeinschaft, von cultural patterns, von Mentalitäten, vom Zeitgeist und anderem mehr. Welcher Geist herrscht heute über uns? Ist dies ein Geist der Ökonomie oder ein Geist der Freiheit, der Liebe, der Solidarität? Jesu Gleichnisse schärfen Christen die Haushalterschaft, eine verantwortliche Lebensführung ein. Die apostolischen Mahnungen warnen vor Geiz wie vor Verschwendung, vor dem unverantwortlichen Umgang mit Geld. In dem allen geht es immer um mehr als um eine praktische, lebenskluge Moral. Es geht um Vertrauen. Malteser Münzen trugen einst die Inschrift: „Non aes, sed fides“, nicht auf das Erz, sondern auf den Glauben, das Vertrauen kommt es im letzten an. Deswegen ist Geld eben nicht nur – freilich immer auch unvermeidlich – ein ökonomisches, sondern zugleich ein kulturelles und ein theologisches Thema.

Gerhard
Müller

Der Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands¹

Friedrich-Otto Scharbau zum 70. Geburtstag

Angesichts der Umstrukturierung des deutschen Protestantismus, die zur Zeit diskutiert wird, mag es überflüssig erscheinen, über einen Auftrag der Vereinigten Kirche (so kürze ich „Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche“ ab) nachzudenken. Vielleicht macht diese Debatte dies aber auch umso dringlicher?

In drei Abschnitte gliedere ich meine Ausführungen:

1. Der theologische Auftrag der Vereinigten Kirche,
2. der kirchenpolitische Auftrag der Vereinigten Kirche und
3. der ökumenische Auftrag der Vereinigten Kirche.

1. Der theologische Auftrag der Vereinigten Kirche

„Welche Kirche wollen wir?“ Über diese Frage haben viele Pfarrkonvente heiß diskutiert. Nachdem in den fünfziger und den sechziger Jahren die „Kritik an der Kirche“ breiten Raum eingenommen hatte,² bemühten sich Pfarrer und Pfarrerrinnen in den achtziger und den neunziger Jahren, ein neues Bild von Kirche zu entwickeln. Aber auch noch heute wird diese Frage gestellt. In einer einzigen Nummer der „Evangelische(n) Zeitung.

1 Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 21. Januar 2004 in Seevetal.

2 Vgl. Hans-Jürgen Schultz (Hg.), Kritik an der Kirche, Stuttgart 1958, oder Helmut Thielicke, Leiden an der Kirche, Hamburg 1965.

Christliche Wochenzeitung für Niedersachsen“ las ich folgende Überschriften: „Kirche, wie sie sein muß“; „Lustig und offen – wie die Kirche sein soll“, „Kirchentag will mehr Himmel auf Erden“ und „Kirche ist mehr als nur Gottesdienst“.³ Welches Verständnis von Kirche kommt hier zum Ausdruck? Sind diese Kirchenbilder untereinander vereinbar, haben sie vielleicht gar alle einen gemeinsamen Nenner? Zuletzt ist mir die Überschrift „Welche Kirche wollen wir?“ im „Sonntagsblatt“, der „Evangelische(n) Wochenzeitung für Bayern“ vom 30. November 2003 begegnet, wo über die „Sparpolitik“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern berichtet wurde.⁴ Worum geht es bei unserem Wollen für die Kirche bzw. gegen eine bestimmte Art von Kirche? Zu Phantasie, zu Träumen und Utopien wurde aufgefordert. Denn Neues sollte entstehen. Die Frage „Welche Kirche wollen wir?“ war verheißungsvoller als eine reine Kritik, die nur abbaut – obwohl sich hinter Kritik auch ein wohlmeinender Umgang mit dem Gegenstand, eben mit Kirche, verbergen könnte.

Welche Kirche wollten wir vor zehn bis zwanzig Jahren? Die Antworten waren vielfältig. Das ist kein Wunder in einer Zeit der unterschiedlichsten Strömungen, der gegensätzlichen Hoffnungen und der erbitterten Kämpfe. Viele setzten sich für eine „Beteiligungskirche“ ein. Damit war eine Kirche gemeint, an deren Leben wirklich teilgenommen wird. Es war selbstverständlich, dazu aufzurufen, sich zu beteiligen, sich einzubringen (wie man formulierte), damit die eigene Meinung nicht unterging. Diese Beteiligungskirche war gut gemeint und verständlich in einer Zeit der Privatisierung, in der man sich absondert, in der man sich selbst verwirklicht, in der man Zeit für sich und weniger oder überhaupt nicht für andere haben will.

Diese Beteiligungskirche wurde auch als ein toller Akt der Demokratisierung verstanden. Hier gab es für jede Person nur eine Stimme, das heißt, alle waren gleich viel wert. Da sollte kein Vorsprung durch Bildung gelten, kein irgendwie oder irgendwo erworbener Sachverstand; da wurden keine Grenzen gesetzt; da wurde die bessere Demokratie angestrebt, die man in der politischen Realität so schmerzlich vermißte. Das kann doch nicht schlecht sein – so meinten wir. Wir waren enttäuscht von den politischen Vorgängen und wollten das in der Kirche alles ganz anders und viel, viel besser ma-

3 Nr. 27, 26. Juli 2003, S. 4, 6 und 10.

4 S. 9. Nachdem der Vortrag gehalten worden war, begegnete mir die Überschrift „Welche Kirche wollen wir?“ in den Erlanger Nachrichten Nr. 22, 28. Januar 2004, S. 27; hier ging es um den „Einstellungsstopp für Pastoralreferenten“, der im Bistum Bamberg der römisch-katholischen Kirche verfügt worden war. Also auch Veränderungen in dieser Kirche werden von Journalisten unter diesem Titel rubriziert.

chen. Sozusagen basisdemokratisch. „Kirche von unten“ wurde zur Wertbezeichnung: *Wir sind Kirche! Wir, die unten sind.* Das waren zwar häufig (wenn nicht sogar immer) Pastoren mit einer akademischen Ausbildung und einem akademischen Gehalt,⁵ über das manches Gemeindeglied neidisch werden konnte, so daß man sein Konto lieber nicht vor Ort führte, daß darüber nicht gesprochen werden könnte. Aber als Basiskirche verstand man sich gleichwohl.

In dieser Kirche sollte endlich etwas los sein. Man lebt ja in einer Erlebnisgesellschaft. Also muß auch in der Kirche etwas los sein. Event sollte auf Event folgen. Was erlebt man in der Kirche? Natürlich das gleichberechtigte Miteinander aller Anwesenden. Aber vor allem ist etwas los – man muß sich etwas einfallen lassen, sonst kommen die Leute ja nicht! Familiengottesdienste wurden entwickelt, die tatsächlich Leben brachten – ich bin mit meinem Enkel gern dorthin gegangen. Andere Alte blieben dagegen weg; das ist nicht zu verhindern. Wir wollen in unserer Erlebnisgesellschaft, in unserer Fernsehwelt Bilder sehen. Worte können wir nicht mehr hören. Da schalten wir ab. Die Generalversammlung des Evangelischen Bundes 2003 stand im vergangenen Oktober unter dem Stichwort „Glauben in der Erlebnisgesellschaft“. Ich finde es richtig, daß solche Begriffe, wie der der Erlebnisgesellschaft, aufgenommen werden. Man hat dort ja auch über die Bibel und den Glauben gesprochen, wie das Programm ausweist.⁶ Aber was heißt „Erlebnisgesellschaft und Kirche“? Im „Deutschen Pfarrerbblatt“ war im Juli 2003 ein Artikel zu lesen mit der Überschrift: „Unterhaltung als Theologie – Theologie als Unterhaltung“⁷. Daß Unterhaltung theologisch werden kann – wer wollte das bestreiten! Es wäre gut, wenn wir in unseren Unterhaltungen das Theologische – oder sagen wir bescheidener: das Religiöse – nicht ausblendeten. Auch die „Theologische Realenzyklopädie“ hat einen Artikel „Unterhaltung“ und gesteht damit, wann dieses Werk geschaffen wurde.⁸ Im „Deutschen Pfarrerbblatt“ lautet der letzte Satz dieses Artikels: „Wer den Aufbruch in unserer Kirche und ihrer Verkündigung

5 „Kirche von unten“ kann „im besten Sinn“ auch so definiert werden: Wenn „Alte und Junge, Kirchenprofis und Laien ... alles gleichberechtigt miteinander machen“ (Kirstin Vaupel-Dreves, *Bewährtes behalten – Neues beginnen*, in: *40 Jahre Ansverus-Haus 1963–2003*, Aumühle o. J. [2003], S. 10–13; Zit. S. 11).

6 Diese Generalversammlung wurde in Rastede bei Oldenburg vom 9.–12. Oktober 2003 durchgeführt.

7 Deutsches Pfarrerbblatt, Jahrgang 103, 2003, S. 344–347; Verfasser: Harald Schroeter-Wittke.

8 Harald Schroeter-Wittke, *Unterhaltung*, in: *TRE 34*, Berlin/New York 2003, S. 397–404.

will, braucht etwas Anstößiges: Gute Unterhaltung!“⁹ Erlebniskirche und Unterhaltungskirche – das sind Vorstellungen, die uns mehr beeinflussen, als wir zugeben. Sind sie richtig? Oder was könnte daran richtig sein? Was vielleicht auch falsch? Und das Seltsamste ist: Darüber gibt es gar keinen Streit. Niemand – oder fast niemand – regt sich mehr darüber auf. Wir haben uns längst an vieles gewöhnt. Nur gelegentlich gibt es Aufschreie; aber sie verhallen – ungehört?

Beim Nachdenken über die Kirche sind uns natürlich nicht nur positive Begriffe eingefallen, sondern auch negative, von denen man sich lustvoll abgrenzen konnte – und Lust ist ja auch eine Kategorie, die positiv besetzt ist in unserer Gesellschaft, die nicht mehr verkopft sein will, sondern in der man gefälligst auf den Bauch Rücksicht zu nehmen hat. Zu den negativen Begriffen gehört die „Amtskirche“. Das ist die Kirche der Amtsträger, die die Nase hochtragen, die niemanden neben sich aufkommen lassen, die das erste und das letzte Wort in Anspruch nehmen (die es – Gott sei es geklagt – leider auch gibt). Die Amtskirche kann ja nur vom Teufel beherrscht sein, weil die Erlebniskirche doch wohl mit Gott zusammenhängen soll. Die Amtskirche ist jedenfalls – so denkt man – die Kirche der Unfreiheit, der Dogmen, der Angstmacherei, der Gottesvergiftung: Hier werde Gott nicht erlebt, sondern mißbraucht durch die Macht von wenigen.

Diese Kirche ist zugleich die Kirche der Vorschriften. Da gibt es die Forderung, der Pfarrer solle in seiner Gemeinde wohnen, das Leben mit ihr teilen. Aber das Leben in der Anonymität der Großstadt ist doch viel faszinierender! In der Vorschriftenkirche wird einem jedoch abverlangt, regelmäßige Gemeindeveranstaltungen durchzuführen: Gottesdienste, Amtshandlungen (was für ein schreckliches Wort nach dem, was die Amtskirche bedeuten soll!), Hausbesuche usw. und so fort. Gegen diese Vorschriftenkirche gab und gibt es viel Widerstand. Schließlich will man nicht immer als Person behaftet sein – man muß doch auch frei sein! Man muß doch auch einmal Mensch sein dürfen – so werden Beruf und persönliches Leben auseinanderdividiert. Das mag heute alles ganz anders sein. Aber in manchen Pfarrkonventen waren vor Jahren Urlaubsfragen wichtiger als eine gemeinsame Bibelarbeit – die weitgehend einer kurzen Auslegung durch eine Einzelperson gewichen war –, von einem Interesse an gemeinsamer Arbeit an theologischen Fragen ganz zu schweigen. Diese Vorschriftenkirche war die „Kirche von oben“, das genaue Gegenteil von jener angeblich freien „Kirche von unten“, in der man macht, was man für richtig hält. Wenn einem

9 H. Schroeter-Wittke (wie Anm. 7), S. 347.

dagegen Vorschriften zugute kommen – etwa im Hinblick auf Urlaubszeiträume –, dann beruft man sich in dieser sogenannten Basiskirche sehr gerne auf sie. Sie denken, das sei eine Satire? Nein, weit gefehlt! Ich zeige nur auf, was noch heute im Schwange oder jedenfalls noch nicht ganz vergangen ist.

Aber es gibt auch eine andere Seite. Viele Pfarrerrinnen und Pfarrer leiden unter den Ansprüchen, die sie an sich stellen: Die Erlebniskirche kann doch die Menge der Hinzudrängenden gar nicht fassen – meist kann sie das aber doch, von den Heiligabendgottesdiensten einmal abgesehen, aber da wollen die Menschen nicht Action, sondern Besinnung, vielleicht auch nur Stimmung, jedenfalls ist kein Rockkonzert gefragt, keine wild sich abwechselnden Bilder, wie wir das aus dem neuen Luther-Film und natürlich auch vom Fernsehen gewohnt sind. Was ist nun eigentlich richtig, was ist falsch an den vielen Kirchenbildern, die durch unsere Köpfe schwirren und die die Theologinnen und Theologen eher belasten als befreien?¹⁰ Woher nehmen wir die Maßstäbe, um uns nicht permanent überfordern zu lassen und uns selbst dauernd zu überfordern?

Viele von Ihnen werden die Kritik an uns durch Hans Apel kennen, der übrigens nicht (wie es immer heißt) aus der Kirche ausgetreten, sondern in die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche übergetreten ist. Apel war in unserer Kirche engagiert. Er hat sie verlassen, weil er meint: „Die Kirche muss ihre eigenen Inhalte in die Sinndebatte der Gegenwart geben, sie muss sich reiben. Die Landeskirchen passen sich (aber) an.“ Er meint, wir setzen auf „Marktgängigkeit“: „Viele ihrer Mitglieder fühlen sich nicht mehr eng ans Evangelium gebunden. Die Kirche läuft dieser Entwicklung hinterher, um ihre Steuerzahler nicht zu verlieren. Ein großer Irrtum, die Menschen treten trotzdem aus. Der zentrale innere Grund ist, dass immer weniger Pastoren fromm sind. Sie stehen nicht mehr zu ihrem Ordinationsgelübde.“ Apel hält neue Darstellungsformen in Gottesdiensten durchaus für möglich, fordert aber: „der Kern – die skandalöse Botschaft vom Tod Jesu und die Heilsversprechen – muss bleiben.“ Der Kritiker meint: „Die evangelische Kirche ist zur bequemen Segnungskirche verkommen. Das Evangelium löst sich auf wie ein Stück Zucker im Atlantik.“ Er fordert die Landeskirchen zur Umkehr auf und hält auch nicht viel von unseren politi-

10 Das eigentlich Bedrückende sind nicht oberflächliche Nützlichkeitserwägungen, die angestellt, aber wenig oder gar nichts bringen werden, sondern das Zerbröckeln der – menschlich gesprochen – Basis, das beschrieben worden ist von Henning Ritter, Erosion eines Milieus. In die Ökumene verrannt: Der deutsche Protestantismus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 55, 5. März 2004, S. 39.

schen Verlautbarungen: „Die Stellungnahmen der EKD zu allen möglichen politischen Themen rieseln auf uns herab wie saurer Regen. Sie sind belanglos.“ Das trifft sicher nicht auf alle zu – die Ostdenkschrift hat bekanntlich sehr positive Folgen hervorgerufen (wenn sie auch – zugegebenermaßen – schon einige Jahrzehnte zurückliegt). Aber Hans Apel vermisst heute Geschlossenheit bei uns: „Eine Kirche, die sich einig ist und das Volk vertritt, kann Stellung beziehen. Aber unsere (!) evangelische Kirche ist ein Haufen, der zu zentralen Fragen keine gemeinsame Antwort findet.“¹¹ Ich lasse diese Aussagen jetzt einmal auf sich beruhen. Sicher ist vieles überspitzt. Aber wer gehört werden will, muß heutzutage provozieren. *Unsere* Frage ist, wie wir weiterkommen.

Dafür habe ich – wieder einmal – bei Luther nachgesehen. Und ich meine, ich bin, wie von Anfang an, damit genau bei meinem Thema, was nämlich der theologische Auftrag der Vereinigten Kirche sei. Auch Luther hat – wie andere vor ihm – über die Kirche nachgedacht; er hat nach den „Kennzeichen“ der wahren Kirche gefragt. Im Unterschied zu uns war er nicht der Meinung, alles müsse neu sein, anders, stets in Bewegung. Auch die Formel, die Kirche müsse stets reformiert werden (*ecclesia semper reformanda*), stammt nicht von ihm, sondern von reformierten Theologen aus dem 17. Jahrhundert.¹² Wenn auch manche von Luther nur genau diese Worte „*ecclesia semper reformanda*“ kennen – sie sind, zu meinem Bedauern muß ich es wiederholen, überhaupt nicht von ihm, und sie geben auch ganz und gar nicht seine Meinung wieder. Nach Luther ist es schwer genug, eine rechte Reformation der Kirche zu finden, sie durchzuführen und *dann dabei zu bleiben*. Dauernd gewissermaßen das Rad neu erfinden zu wollen, ist eine heillose Überforderung, deren Folgen wir mit Schmerz feststellen. Aber nun endlich zu Luthers Kennzeichen der Kirche.

„Zum ersten: Das christliche, heilige Volk ist daran zu erkennen, daß es das heilige Gotteswort hat, auch wenn das unterschiedlich zugeht, wie St. Paulus sagt (I Kor 3,12 ff)“¹³ (S. 188). Kirche ist nicht daran zu erkennen, daß dort etwas los ist, sondern daß Gottes Wort da ist. Das ist für Luther das erste und damit doch wohl auch das wichtigste Kennzeichen der wahren Kirche – und damit sind wir Bildverwöhnten und vielleicht auch Bildver-

11 In: Focus Nr. 30, 21. Juli 2003, S. 38 f.

12 Vgl. Erwin Mülhaupt, Immer währende Reformation? In: ders., Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen 1982, S. 267–275.

13 Ich zitiere nach Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling Bd. 5, Frankfurt am Main 1982; die im Folgenden im Text stehenden Seitenhinweise beziehen sich auf diese Edition.

sessenen wieder bei den Ohren und nicht bei den Augen! Es kommt nicht darauf an, ob viele oder wenige aktiv das Gemeindeleben und den Gottesdienst gestalten, ob etwa viele an der Liturgie beteiligt sind oder Dialogpredigten gehalten werden, sondern ob Gott das Sagen hat, ob sein Wort gehört wird. Das ist genau unser Problem. Wir wollen sehen. In der Kirche aber gilt es zu hören, aufzunehmen, nicht zunächst aktiv zu sein, sondern passiv. Luther nennt das Gotteswort „das rechte Heilmittel, die rechte Salbe, die zum ewigen Leben salbt“ (S. 189).

Ich habe es nicht erlebt, daß bei der Diskussion der Frage „Welche Kirche wollen wir?“ von Texten der Bibel ausgegangen worden wäre. Die sind ja so weit weg. Und viele ihrer Aussagen passen nicht in mein Gottesbild, das ich mir als mein eigenes Netzwerk zusammenstricke. Dann werden biblische Geschichten „weitererzählt“ und klammheimlich in ihr Gegenteil verkehrt – häufig übernommen von „klugen“ Leuten, die das publiziert und vielleicht gar nicht gemerkt haben, was sie tun. Wenn „das christliche, heilige Volk“, abgekürzt: wenn die Kirche an Gottes Wort erkannt wird, dann müssen wir die Bibel ins Spiel bringen. Luther hatte sie ins Deutsche übersetzt, damit alle verstehen können, was dort gesagt wird. Wir machen Jahre der Bibel, und das ist gut so. Wir müssen die Bibel aber als eine Vorgabe ansehen, die *uns im Weg steht*: unseren Erwartungen, unseren Wünschen, unseren Hoffnungen. Die Bibel wird unterschiedlich ausgelegt. Luther hat den zitierten Satz 1539 publiziert. Da hatte er längst merken müssen, wie schwer es ist, die Bibel zu verstehen. Sie wurde schon damals unterschiedlich ausgelegt. Nach Meinung des Apostels Paulus ist aber nicht das entscheidend, was Menschen an Unterschiedlichkeiten vortragen, sondern er sagt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (I Kor 3,22f). Damit ist eine Richtung angegeben: von uns hin zu Christus, zu Gott. Wer seine eigene Meinung überbewertet, liegt falsch; ebenso, wer sich von der Meinung anderer – man könnte auch sagen: von der vorherrschenden Meinung unserer Zeit – abhängig macht. Nochmals Luther zur Heiligen Schrift wörtlich: „Es ist genug, daß wir wissen, wie das Hauptstück, (das) Hauptheiligtum die Kirche reinigt, erhält, nährt, stärkt und schützt, wie St. Augustinus auch sagt: Die Kirche wird durch das Wort Gottes erzeugt, ernährt, aufgezogen und gestärkt. Wer es aber verfolgt und verdammt, der gibt sich durch seine Früchte zu erkennen“ (S. 191).

Es gibt – Luther zufolge – noch ein zweites Kennzeichen der Kirche: „Zum zweiten erkennt man Gottes Volk oder das christliche heilige Volk an dem Sakrament der Taufe, wo es recht, nach Christi Anordnung gelehrt, geglaubt und gebraucht wird“ (ebd.). Demnach muß nicht nur die Bibel sein, wo Kirche sein soll, sondern auch die Taufe. Luther nennt sie ein

Sakrament – sie ist dies der Tradition gemäß, die Luther voll und ganz anerkennt. Aber mit der Taufe ist es nicht viel anders als mit der Heiligen Schrift. Auch dieses Sakrament kann falsch gebraucht werden. Man kann es etwa als persönliches Glaubensbekenntnis vollziehen, als eine menschliche Handlung, die zum wörtlich geäußerten Bekenntnis hinzukommt. Es kann auch so etwas wie ein eigenes Werk sein, auf das ich mich vor Gott meine berufen zu können – und damit wäre die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott unnötig und durch ein eigenes Handeln ersetzt, nämlich die – wie man sagt – „Glaubenstaufe“. Natürlich ist die Taufe „ein öffentliches Zeichen“, aber inhaltlich ist sie nicht das Zeichen des Getauften, sondern sie ist „ein köstliches Heilmittel, durch das Gottes Volk geheiligt wird. Denn es [das Sakrament der Taufe] ist ein heiliges Bad der neuen Geburt durch den heiligen Geist“ (ebd.). Christi Anordnung gilt für die Theologie der Taufe, für unsere Hoffnung, was sie für uns und unseren Glauben bedeutet, und für ihren liturgischen Vollzug. Luther entfaltet das hier nicht – im Streit mit denen, die Getaufte nochmals taufte, weil sie die Säuglingstaufe für ungültig hielten, hatte er dazu gesagt, was er für erforderlich hielt. Aber daß der Heilige Geist die neue Geburt durch die Taufe schafft (und nicht mein eigener schwacher Glaube!), das hat er doch kurz formuliert.

Weitere Kennzeichen der Kirche kommen hinzu – insgesamt sind es hier bei Luther sieben. Das ist zwar eine heilige Zahl, aber das dürfte weniger wichtig sein als das, was sie zum Ausdruck bringen. „Zum dritten erkennt man Gottes Volk oder ein heiliges, christliches Volk an dem heiligen Sakrament des Altars, wo es recht nach Christi Einsetzung gereicht, geglaubt und empfangen wird“ (ebd.). Der Wittenberger formuliert also ähnlich wie bei dem zweiten Kennzeichen. Es geht um Christi Einsetzung, über die man sich nicht ohne Not hinwegsetzen darf – an den Laienkelch können wir hier denken. Aber auch das Abendmahl hat etwas mit unserem Glauben zu tun und damit mit dem, was uns verkündigt worden ist. Das „heilige Sakrament des Altars“ (so Luther) war nicht weniger als die Taufe umstritten. Es ist ja auch nur schwer vorstellbar, wie das denn mit Christi Leib und Blut wirklich sein soll. Aber Luther hat die Bedeutung dieses Sakraments nie kleingeredet oder kleingeschrieben – ganz im Gegenteil! Neben dem Wort sind Taufe und Abendmahl die wichtigsten Kennzeichen der Kirche. Das „heilige Sakrament des Altars“ „ist auch ein öffentliches Zeichen und kostbares Heilmittel, von Christus hinterlassen, durch das sein Volk geheiligt wird“ (S. 191 f). Nicht wir heiligen uns, wenn wir ruhen, das Sakrament des Altars zu empfangen, sondern Christus selbst gebraucht es zu unserer Heiligung. Wir streiten heute normalerweise nicht mehr über die Frage, wie die Gegenwart Christi gedacht sein könnte, sondern wir betonen

die Gemeinschaft unter uns Menschen. Gegen menschliche Gemeinschaft, gegen Solidarität ist ja nun wirklich nichts einzuwenden. Aber durch sie werden wir nicht geheiligt – unsere Heiligung hat Gott sich selbst vorbehalten. Dazu bedient er sich auch des heiligen Abendmahls. Dafür ist wichtig, ob hier wirklich von einem Sakrament gesprochen wird, in dem Gott handelt, oder ob wir eine menschliche Veranstaltung daraus machen. Gott braucht auch nicht Sündlose, die das Sakrament verwalten müßten. Vielmehr bedient er sich auch der Unwürdigen; so Luther. Aber es sollte schon recht verwaltet werden (wie das schon das Augsburger Bekenntnis gefordert hatte, Art. 7). „Wo du nun solches Sakrament siehst, in rechtem Gebrauch dargereicht, da wisse gewiß, daß dort Gottes Volk ist. Denn wie oben vom Wort gesagt ist, wo Gottes Wort ist, da muß die Kirche sein, so gilt auch: Wo Taufe und Altarsakrament sind, muß Gottes Volk sein, und umgekehrt“ (S. 192). „Umgekehrt“ heißt: Wo Gottes Volk ist, können das Wort Gottes sowie die Taufe und das Abendmahl als seine Handlungen nicht fehlen.

Das vierte Kennzeichen der Kirche ist die Bestrafung und die Vergeltung der Sünden: „Zum vierten erkennt man das Gottesvolk oder heilige Christen an den Schlüsseln, die sie öffentlich gebrauchen, wie Christus sie Matth. 18,18 einsetzt: Wenn ein Christ sündigt, soll er gestraft werden. Und wenn er sich nicht bessert, soll er gebunden und ausgestoßen werden. Bessert er sich, soll er losgesprochen werden“ (S. 193). Natürlich hat die Kirche keine Gefängnisse, in denen man „gebunden“ würde. Sondern Luther meint mit dem uns ungewohnten Ausdruck, daß dem, der nicht Buße tut, die Sünde auf sein Gewissen „gebunden“ wird – er soll wissen, daß er mit Gott nicht im Reinen ist. Aber wer sich bessert, wird freigesprochen. Ich habe es noch erlebt, daß in meiner lutherischen Kirchengemeinde diejenigen von ihren Sünden losgesprochen wurden, denen leid war, was sie Böses getan hatten, während den anderen gesagt wurde, daß ihnen ihre Sünden „behalten“ sind. Mir hat das Eindruck gemacht. Aber sicher ist dies problematisch, weil ich nicht weiß, ob ich wirklich meine Sünden los werden will. So ist dann bald nach dem Zweiten Weltkrieg diese sogenannte „retentio“ außer Gebrauch gekommen. Man wollte ja niemand im Ungewissen lassen, daß ihm seine Schuld vergeben ist. Aber wo die Absolution allzu selbstverständlich ist, kann man offenbar ganz auf sie verzichten. Die gottesdienstliche Feier der Beichte ist jedenfalls selten geworden. Ich habe zwar den Vorzug, in einer Gemeinde zu leben, in der eine halbe Stunde vor dem Abendmahlsgottesdienst die Feier der Beichte angeboten und durchgeführt wird. Aber mir scheint das eher die Ausnahme zu sein. Auch in meiner aktiven Zeit in Braunschweig war das schon der Fall.

Bedeutet dies, daß wir die uns von Christus gegebenen „Schlüssel“ nicht mehr besonders wichtig nehmen? Jedenfalls sollten wir nicht nur vom Rückgang der Privatbeichte in der römisch-katholischen Kirche, sondern auch vom Rückgang der Beichtfeiern in unserer lutherischen Kirche sprechen. Luther meinte, die Beichte könne „öffentlich und insgeheim“ abgelegt werden. Aber nach seiner Meinung gehört es zur Kirche hinzu, daß in ihr Sünde nicht verharmlost wird, sondern daß zur Buße aufgerufen und dort, wo sie vollzogen wird, Vergebung zugesprochen wird. Er sagt: „Wo du nun siehst, daß man Sünde vergibt und straft, öffentlich oder insgeheim, da wisse, daß da Gottes Volk sei“ (S. 193).

„Zum fünften erkennt man die Kirche äußerlich daran, daß sie Diener der Kirche weihet oder beruft oder Ämter hat, die sie bestellen soll. Denn man muß Bischöfe, Pfarrer oder Prediger haben, die öffentlich und insgeheim die oben genannten vier Stücke oder Heilmittel geben, reichen und ausüben, wegen der Kirche und in ihrem Namen, noch viel mehr aber aufgrund der Einsetzung Christi“ (S. 194). Zu den Mitteln, die für das Heil von Gott gegeben wurden, treten also Personen zu ihrer Verwaltung hinzu. Luther hält es offenbar für absurd, annehmen zu wollen, es könne alles ganz spontan zugehen. Das würde nach seiner Meinung nur chaotische Folgen haben: „Denn der Haufen in seiner Gesamtheit kann das – die Verwaltung der Heilmittel – nicht tun, sondern sie müssen es einem anbefehlen oder anbefohlen sein lassen. Was sollte sonst werden, wenn jeder reden oder die Sakramente reichen und keiner dem anderen weichen wollte. Es muß einem allein anbefohlen werden, und ihn allein muß man lassen predigen, taufen, absolvieren und das Altarsakrament reichen, die anderen alle sollen damit zufrieden sein und einwilligen“ (ebd.).

Wir haben im Protestantismus einen Hang zur Abwertung des Gesetzes. Walter Sohm hatte dies vor gut hundert Jahren auf die Formel gebracht, das Wesen des Rechts und das Wesen der Kirche stünden in einem grundsätzlichen und nie und nimmer aufhebbareren Widerspruch.¹⁴ Wichtiger ist, daß man noch heute lesen kann, „daß es Gottes Willen entspricht, der *communio sanctorum* ... eine institutionelle Gestalt zuzuordnen, nicht aber, daß Gott selbst die Institution Kirche eingesetzt habe. Nur die Gemeinschaft der Gläubigen ist eine unmittelbare Schöpfung Gottes.“¹⁵ Hier wird ein Gegen-

14 Bei den Theologischen Tagen in Seevetal sprach darüber Hans-Peter Hübner, Die lutherische Kirche und das Recht; vgl. seinen Text in diesem Band.

15 Dietz Lange, Die Institutionalität der Kirche als theologisches Problem, in: Kerygma und Dogma 48. Jahrgang, 2002, S. 320–332; Zit. S. 323.

satz postuliert zwischen „Institution Kirche“ und „Gemeinschaft der Gläubigen“, der – wie ich fürchte – weder dem Neuen Testament noch den Lutherischen Bekenntnisschriften oder Luthers Lehre entspricht. Wird hier die „Institution“ für ein reines Menschenwerk oder was auch immer gehalten? Aber wenn etwas „geschaffen“ ist, dann ist es auch „eingesetzt“ – das lateinische Verb dafür heißt *instituere* –, so daß sich dieser Gegensatz der Gemeinde der Gläubigen zur Institution Kirche in Nichts auflöst. Nach Luther gab es sie immer, die Kirche. Sie hatte das Amt; er meint: „Darum müssen Apostel, Evangelisten und Prediger bleiben, heißen sie auch, wie sie wollen und können, die Gottes Wort und Werk treiben“ (S. 196). Wichtiger als die Nomenklatur ist dem Reformator, daß der Beauftragte seinen Dienst *recht* tut: „Denn es ist nicht sein, was er redet und tut; sondern Christus, dein Herr, und der heilige Geist redet und tut's alles, sofern er [der Beauftragte] in der rechten Weise zu lehren und zu tun bleibt“ (ebd.). Luthers Schlußsatz zu diesem Punkt lautet: „Denn die Kirche kann ohne solche Bischöfe, Pfarrer, Prediger, Priester nicht sein, und umgekehrt diese auch nicht ohne die Kirche. Sie müssen beieinander sein“ (S. 205).

Das sechste Kennzeichen der Kirche ist bei Luther das Gebet: „Zum sechsten erkennt man nach außen das heilige christliche Volk am Gebet, daran, daß man Gott öffentlich lobt und dankt. Denn wo du siehst und hörst, daß man das Vaterunser betet und beten lehrt, auch Psalmen und geistliche Lieder singt, nach dem Wort Gottes und dem rechten Glauben, ebenso das Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote und den Katechismus öffentlich einprägt, da wisse genau, daß dort ein heiliges, christliches Volk Gottes ist“ (ebd.). Damit ist das persönliche Gebet im stillen Kämmerlein natürlich nicht ausgeschlossen – im Gegenteil. Aber die Christen können und sollen auch öffentlich in ihren Zusammenkünften beten und schließlich auch den Katechismus lehren. Dabei dürfte Luther nicht nur an seinen eigenen Kleinen Katechismus gedacht haben, denn es gab damals viele Katechismen, die benutzt wurden. Aber daß Lehre vermittelt werden muß, das ist für Luther selbstverständlich. Der Verlust des Katechismus in unserer Kirche hat inzwischen seine heillosen Folgen. Nicht nur, daß kaum mehr christliches Wissen bekannt ist, sondern vor allem haben auch wir Pfarrer und Pfarrerrinnen keine Gelegenheit mehr, die Grundregeln unseres Glaubens zu wiederholen und uns ihrer dabei zu vergewissern. Das wird in den nächsten Jahren und Jahrzehnten noch deutlichere und gravierendere Folgen haben, weil bisher nicht erkennbar ist, wie die Elementarisierung des Glaubens erfolgen kann und wie wir, die Beauftragten, uns selbst an einem Kanon von Überzeugungen ausrichten und damit auch als eine gemeinsame Gruppe in Erscheinung treten. Doch das auszuführen, wäre ein eigenes Thema.

„Zum siebten erkennt man nach außen das heilige, christliche Volk an dem Heilmittel des heiligen Kreuzes: daß es alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Übel (wie das Vaterunser betet) vom Teufel, von der Welt und vom Fleisch, inwendiges Trauern, Verzagtheit, Erschrecken, äußerliche Armut, Verachtung, Krankheit, Schwachheit leiden muß, damit es seinem Haupt Christus gleich werde“ (S. 206). Die Schwierigkeiten, unter denen Christen als einzelne wie auch die Christenheit als ganze leiden, werden nicht als Zufälligkeiten gedeutet, sondern als Teilhabe am Leiden des Herrn der Kirche. Schon lange hatte man die Kirche auf Erden als eine „kämpfende“ verstanden, die sich abmüht, die noch nicht am Ziel ist. Dieser „ecclesia militans“ steht die „ecclesia triumphans“ gegenüber, die in und von der unmittelbaren Gegenwart Gottes lebt. Aber dies, unser Leiden in unserer Welt, wird nicht auf unsere menschliche Schwäche zurückgeführt, sondern auf etwas Positives, nämlich die Teilhabe am Weg Christi. Das mag im konkreten Fall nur schwer vorstellbar sein, aber Luther rückt dadurch die Kirche ganz eng mit ihrem Haupt, mit Christus zusammen.

„Dies sind nun die rechten sieben Hauptstücke des hohen Heilmittels, durch das der heilige Geist in uns eine tägliche Heiligung und Verlebendigung in Christus wirkt. ... Ich möchte sie auch gern die sieben Sakramente nennen. Aber weil dies Wort Sakrament in Mißbrauch gekommen ist durch die Papisten und in der Schrift anders gebraucht wird, laß ich sieben Hauptstücke christlicher Heiligung oder sieben Heilmittel bleiben“ (S. 207). Luther spielt auf die Siebenzahl der Sakramente in der römisch-katholischen Kirche an, gibt zugleich aber auch zu, daß Sakrament etwas anderes in der Bibel meint, als er hier vorschlagen möchte. Dieser Gedanke zeigt lediglich, wie wichtig ihm diese Kennzeichen der Kirche sind, die zu unserem Heil dienen.

Der Wittenberger meint, diese „Hauptstücke christlicher Heiligung“ ergäben sich aus „der ersten Tafel des Mose“ (ebd.), also aus den Geboten eins bis drei (lutherischer Zählung). Es gäbe „noch mehr äußere Zeichen, an denen man die heilige christliche Kirche erkennt, nämlich wenn uns der heilige Geist auch nach der anderen Tafel des Mose heiligt“ (S. 207f). Luther meint, aus den sieben Geboten der zweiten Tafel der göttlichen Gebote könne er nochmals „sieben Heilmittel oder Hauptstücke“ benennen, aber diese seien nicht so hoch einzuschätzen wie die bereits genannten, „weil sich auch etliche Heiden in solchen Werken geübt haben und wohl zuweilen heiliger erscheinen als die Christen“ (S. 208). Wichtiger ist ihm zu betonen, daß der Teufel neben Gottes „heilige Kirche“ seine Kapelle baue, „größer, als Gottes Kirche ist“ (S. 209). „Ist doch keine Not so gering gewesen, der Teufel hat ein Sakrament oder Heilmittel darauf gestiftet, durch

das man Rat und Hilfe finde“ (S. 211). Hier gelte es, sich nicht verführen zu lassen! „Darum hat nun die Kirche, das heilige, christliche Volk, nicht einfach äußerliche Worte, Sakramente oder Ämter, wie der Gottesaffe Satan sie auch und noch viel mehr hat, sondern sie hat diese von Gott geboten, gestiftet und geordnet, so daß er selbst (kein Engel) dadurch mit dem heiligen Geist wirken will, und es soll nicht der Engel, der Menschen, der Kreatur, sondern Gottes eigenes Wort, Taufe, Altarsakrament oder Vergebung, Amt heißen“ (S. 213). Gott und die Kirche gehören zuhause. Sie ist auf ihn angewiesen und von ihm abhängig. Aber sie besitzt die Verheißung seiner Gegenwart.

Luther spricht von Kennzeichen der wahren Kirche. Er weiß auch um deren Verborgenheit¹⁶ – kann sich doch der Satan dort verbergen und die Herrschaft übernehmen, wo das Herz der Kirche zu schlagen scheint. Er weiß auch, daß die Heiligen verborgen und nur Gott offenbar sind. Denn auch scheinbar Heilige können in Wahrheit ganz unheilige Schwindler sein. Aber daß die Kirche real ist, das hat Luther stets gesehen. Es kommt nur darauf an, die *wahre* Kirche zu erkennen. Dazu helfen die von ihm genannten Kennzeichen.¹⁷

Es ist Ihnen längst klar, warum ich diese beiden Beispiele gewählt habe: „Welche Kirche wollen wir?“, so fragten wir und so wird auch noch heute ganz unreflektiert gefragt. Das zweite Beispiel war der Theologie des Wittenberger Reformators entnommen. Luther versuchte, den geistlichen Schatz der Heiligen Schrift zu verdeutlichen: das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Sündenvergebung, Ämter, Gebet und Leiden. Der Wittenberger Professor erinnert uns an das, was Gott tut und von uns erwartet, während wir der Meinung sind, es komme auf unsere Meinungen und Vorstellungen an, die weder klug sein müssen noch frei von Verführungen, die Luther mit der glänzenden Kapelle des Teufels symbolisiert.

-
- 16 Luther formuliert: „abscondita est ecclesia, latent sancti“ (verborgen ist die Kirche, unbekannt bleiben die Heiligen), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 18. Bd., Weimar 1908, S. 653, Z. 23 (aus seiner Schrift „De servo arbitrio“).
- 17 Vgl. Martin Honecker, Kirche und Gesellschaft in der Konzeption Luthers als Orientierung im Europa von heute, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 74. Jahrgang, 2003, S. 139–154; dort heißt es S. 147: „Luther ... zählt als Kennzeichen der Kirche auf, was die Kirche *tut*“; vgl. auch Friedrich-Otto Scharbau, Was fordert Luther von der Kirche? In: ders., Luther und die Kirche, Hannover 2003, S. 25–43.

Damit habe ich – so meine ich – exakt den theologischen Auftrag der Vereinigten Kirche beschrieben: Sie hat Irrlehre abzuwehren und sich für die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente einzusetzen. Dabei knüpft sie an die Bibel und die Lutherischen Bekenntnisschriften an. In ihrer Verfassung heißt es: „Die Vereinigte Kirche ist ein Zusammenschluß von evangelisch-lutherischen Kirchen . . . , die sich in ihrer Verkündigung und Sakramentsverwaltung wie auch ihrer Ordnung, Leitung und Verwaltung sowie in ihrem ganzen Handeln der Kirche *an das lutherische Bekenntnis gebunden* wissen“ (Artikel 1 Absatz 2; Hervorhebung von mir). Sie versucht, das Erbe der lutherischen Reformation in einer Sprache zu verdeutlichen, die verstanden wird. Das wird nicht immer ernsthaft und überzeugend versucht. Wenn in einer unierten Kirche, wie Christoph Marksches vor der Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens erzählte, „die Kirchenleitung planmäßig seit den fünfziger Jahren (des letzten Jahrhunderts) alle lutherischen Gemeinden mit reformiert geprägten Pfarrern und vice versa alle reformierten Gemeinden mit lutherischen Pfarrern besetzt, um das konfessionelle Profil der jeweiligen Gemeinde völlig in Richtung auf einen grauen Einheitsprotestantismus hin abzuschleifen“¹⁸, dann kann nur eine konfessionelle Beliebigkeit herauskommen, die weder inspiriert noch zu fruchtbaren und spannenden Diskussionen Anlaß gibt. Aber noch schlimmer ist eine andere Erfahrung desselben Heidelberger Theologen: „Da hörte ich beispielsweise in meinem ersten Semester von einem Dozenten, dass er das Gerede von der Sündhaftigkeit des Menschen in der Verkündigung nicht mehr hören könne und wolle – und das war dann sein einziger Beitrag zur Frage, wie man heute von der Rechtfertigung allein aus Gnaden reden könne.“¹⁹

Die Reformation ist einmal aus theologischer Arbeit erwachsen. Sie hat die theologische Bildung als Erfordernis für eine verantwortbare Verkündigung herausgestellt. Wenn nun an einer theologischen Fakultät soviel Torheit verbreitet wurde – ganz in dem üblichen Stil: Was mein Bauch nicht mag, davon distanzieren mich –, wenn ohne Rücksicht auf biblische Aussagen und reformatorische Erkenntnisse ein eigenes „Evangelium“ vertreten wird, dann wird die Warnung Luthers vor dem Antichristen mitten im

18 Christoph Marksches, *Lutherisch glauben und bekennen*, in: *Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Teil 2 (Texte aus der VELKD 119)*, Hannover 2003, S. 121–132; Zit. S. 123. Ich könnte ähnliche Erfahrungen berichten; aber belassen wir es bei der Mitteilung von Christoph Marksches.

19 A. a. O., S. 122.

Herzen der Kirche wieder ganz aktuell²⁰ – hier mitten im Herzen einer theologischen Fakultät. Die Vereinigte Kirche muß sich dem im Kampf der Geister stellen. Sie muß der Irrlehre entgegentreten und theologisch und kirchlich verantwortlich um Verkündigung, Sakramentsverwaltung, Seelsorge und um alle anderen Tätigkeitsfelder der Kirche ringen. Anlaß dazu besteht gerade heute mehr als genug!

2. Der kirchenpolitische Auftrag der Vereinigten Kirche

Es tut mir leid, aber hier muß ich leider unanständig werden. Nicht, daß ich Ihnen Zweideutigkeiten erzählen möchte – nein, es geht um viel Wichtiges. Es geht nämlich um „Macht“ in der Kirche. Die gibt es natürlich überhaupt nicht. Davon haben wir alle noch nie etwas gehört. Bei uns gibt es nur Unterordnung, Dienen und Liebe. Wer etwas anderes behauptet, ist ein Nestbeschmutzer. So sagen viele. In Wahrheit gibt es natürlich auch in der Kirche Macht. Nur wird es für unanständig gehalten, davon zu reden. Diese Unanständigkeit kann ich Ihnen leider nicht ersparen.

1529 wurde Kaiser Karl V. in Spanien ein Buch überreicht, durch das ihm die protestantische Lehre nahe gebracht werden sollte. Darin stand der Satz: „Ihr wißt, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein“ (Mk 10,42 f). Der Kaiser empfand dies als Majestätsbeleidigung, denn er war ja ein Herrscher. Der Diplomat, der das Buch überbracht hatte, wurde kurzerhand eingesperrt. Daß dies ein Jesus-Wort war, spielte dabei keine Rolle. Wenn Macht getadelt wird, weiß sie sich zu wehren.²¹

Wenn selbst die Päpste sich als „Diener der Diener Gottes“ bezeichnen, dann scheint alles in Ordnung zu sein – wie gesagt: Dienst, nicht Herrschaft lautet die Parole in der Kirche. Aber es gibt meistens doch eine *Ungleichheit der Gleichen*. Da gibt es nämlich Kirchen, die mehr Kirchensteuereinnahmen haben als andere. Wenn diese in gliedkirchliche Zusammenschlüsse

20 Vgl. Gerhard Müller, Martin Luther und das Papsttum, in: ders., Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Luthers, Gütersloh 1989, S. 388–416.

21 Vgl. Gerhard Müller, Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck Bd. 24,4), Marburg 1958, S. 86–93.

nicht eingebunden sind, kann es zu unliebsamen Störungen kommen. In der „Evangelischen Zeitung“ las ich, daß die kleinen Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland auch einmal einen Vertreter im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland haben wollten. Das ging aber im November des letzten Jahres bei der Wahl des neuen Rates schief – also offenbar keine Gleichheit der Ungleichen! Man kann natürlich sagen, das habe alles mit Macht gar nichts zu tun. Vielleicht wird das als eine pragmatische Lösung oder etwas ähnliches verkauft. Aber es ist schlicht eine Machtfrage, wer wen durchsetzt. Denn Personen sind ja auch Programme. Dies zu bemängeln und die Machtstrukturen zu leugnen, wäre schlicht naiv.

Natürlich kann man auch nicht einfach alles als Machtgehabt abtun. Der pensionierte Professor Gotthold Hasenhüttl hat bei dem letzten Kirchentag in Berlin bekanntlich eine Messe gefeiert, zu der Protestanten eingeladen wurden. Das Risiko war für den Zelebranten begrenzt. Denn der Staat zahlt auch dann die Pension weiter, wenn ein Professor mit seinem zuständigen Bischof in Streit gerät. Von dem wurde er dann auch vom Priesteramt suspendiert. Jetzt soll er bei einer Podiumsdiskussion in Saarbrücken gesagt haben, „die Bischöfe lehnten das gemeinsame Abendmahl aus Angst vor Machtverlust ab“²². Das ist zwar eine verständliche Anschuldigung, aber keine Erklärung. Wenn etwas verboten wurde und dann doch provokativ durchgeführt wird, darf man sich nicht wundern, wenn die römisch-katholische Kirche handelt. Aber hier geht es nicht um „Angst vor Machtverlust“, sondern um die Geschlossenheit einer Kirche, in der das letzte Wort der Bischof von Rom hat. Will man dazugehören, muß man die Konsequenzen tragen.

In der Verfassung der Vereinigten Kirche heißt es: Die Vereinigte Kirche „hat für die Erhaltung und Vertiefung der lutherischen Lehre und Sakramentsverwaltung ... Sorge zu tragen und die *Heranbildung eines bekenntnisgebundenen Pfarrerstandes* zu fördern“ (Artikel 7 Absatz 2; Hervorhebung von mir). Das geht nur, wenn sie Einfluß, wenn sie Macht hat. Leider hat sie diesen Einfluß nicht, wie Eckart von Vietinghoff, der Präsident des Kirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, vor der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche konstatierte.²³ Auch wenn ich an meine eigene aktive Zeit in der Vereinigten

22 Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern Nr. 48, 20. November 2003, S. 21.

23 Eckart v. Vietinghoff, Strukturdebatte in der EKD, in: Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? (vgl. oben Anm. 18), S. 9–24; S. 8: „Die VELKD ist im Laufe der Jahrzehnte ungeachtet ihrer bedeutsamen und dankenswerten Arbeit

Kirche denke, so kann ich nicht sehen, daß ich (trotz aller Arbeit in der eigenen Landeskirche) genug für Theologie und Lehre getan hätte. Wir waren häufig mit politischen Fragen beschäftigt (ob man etwa gegen die Raketen des Warschauer Paktes nachrüsten dürfe). Auch um kirchenpolitisch-theologische Probleme ging es (wie man etwa mit der Ausrufung des Bekenntnisfalles, des „Status confessionis“, durch den Reformierten Bund in Deutschland umgehen müsse). Wo man sich theologisch abmühte, waren häufig das Verständnis mager und das Echo gering. Wer fragt, ob „die Heranbildung eines bekenntnisgebundenen Pfarrerstandes“ in der Vereinigten Kirche gelungen ist, wie es in ihrer Verfassung gefordert ist, wird sich trotz mancher positiver Erfahrungen doch auch viel Scheitern eingestehen müssen. Wird das alles ganz anders und besser durch eine Strukturreform?

Es kam ein Gerücht an mein Ohr: Es soll jemand gemeint haben, es brauche nur eine geringe Anstrengung von ihm, um die Vereinigte Kirche verschwinden zu lassen. Sollte ein einzelner seine Macht so hoch einschätzen? Und vielleicht stimmt es ja sogar, daß man auf die Tradition pfeift und ein neues Lied anstimmt. Und ein einziger gibt die Melodie an! Welche Machtgefühle sind da wach geworden! Es geht eben nicht nur im Staat, sondern auch in der Kirche um Macht. Für mich waren die Wahlen zum Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, die ich mitgemacht habe, der Höhepunkt meiner kirchlichen Verlegenheit. Wer dort kandidiert (worauf ich gerne verzichtet habe), nimmt ja eine erhebliche Verantwortung auf sich, wenn er gewählt wird. Das hat meinen Respekt gefunden. Aber wie um die Plätze gekämpft wurde, das zeigte die Unfähigkeit zur Verständigung. Irgendwann wurden Kompromisse erzielt. Aber es war quälend – und ich begann, die so gescholtenen Parteien zu beneiden, die das viel besser hinkriegen. Natürlich weiß ich nicht, was dort hinter den Kulissen passiert. Aber in einer Mediengesellschaft ist eben auch das Erscheinungsbild wichtig.

Natürlich ist es problematisch, wenn Inhalt, wenn „Lehre“ kaum mehr wahrgenommen wird. Und es belastet uns ja in unserer Arbeit, daß häufig vor allem Events gesucht werden und nicht das, was Bestand hat. Oder täuschen wir uns da gewaltig? Ist der Orientierungsbedarf in Wahrheit viel

nicht zu der so intensiven und so in sich gefestigt empfundenen Gemeinschaft ihrer acht Landeskirchen geworden, wie sich manche in der Gründungszeit erhofften.“ In der Tat wurde die Vereinigte Kirche so stark oder auch so schwach, wie sie von ihren Mitgliedskirchen gemacht wurde. Damit richtet sich diese Feststellung als Frage an die dafür Verantwortlichen. Die kleinen Mitgliedskirchen der Vereinigten Kirche haben von ihr – wie ich sagen kann – jedenfalls immer wichtige Hilfen und Impulse erfahren. Sollte dies wegfallen, bliebe dies nicht ohne Folgen.

größer, als wir meinen? Und müßten wir hier vernehmlicher zur Geltung kommen in einer Zeit, in der nur das Spektakuläre beachtet wird?

Machen wir uns nichts vor – das Spektakuläre ist so rasch vergessen, wie es uns aufgetischt wurde. Der Bedarf nach Sinn, der Beständigkeit schafft, ist aber nach wie vor da – und wird von den Millionen Muslimen in unserem Land natürlich in ihrer eigenen Religion gestillt. Wie ist es dagegen mit uns? Wir können und dürfen nicht darauf verzichten, auf die guten Gaben Gottes hinzuweisen und auf unsere Möglichkeiten und unsere Grenzen. Aber das geht ohne Macht nicht. Es ist die Vollmacht der Verkündigung gefragt, die aufrüttelt, hilft und straft. Das ist ein geistliches Ereignis. Luther hat es nicht nur in den Zitate gesagt, die ich hier vorgetragen habe. Aber auch in der Kirchenpolitik benötigt man Macht. Deswegen hat die Vereinigte Kirche auch auf diesem Gebiet eine ganz wichtige Aufgabe. Würde sie übersehen oder gar geleugnet, könnte das tödlich für das Luthertum in Deutschland sein.

Die Vereinigte Kirche hatte es schwer. Als sie nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet wurde, gab es viele Widerstände. Besonders Karl Barth tat sich hervor.²⁴ Aber er hatte in Deutschland durchaus Gesinnungsgenossen und Helfer. Dabei ging es um Kritik an den Lutheranern im Kirchenkampf. Nun haben sie sich mit ihrer Haltung wahrlich nicht immer ein Ruhmesblatt erworben. Aber auch den anderen Konfessionen ist dies allzu häufig nicht gelungen. Inzwischen sind viele davon abgekommen, überhaupt von einem Kirchenkampf zu sprechen, weil es den nur in geringem Maß geben zu haben scheint.

Nach 1945 aber beherrschten nicht die deutschen Lutheraner die Medienlandschaft – im Gegenteil! Karl Barth konnte von der Schweiz aus seine politischen und theologischen Optionen fördern und seine Gegner angreifen.²⁵ Aber nach 1945 waren die Lutheraner in Deutschland, obwohl sie in der Defensive waren, nicht so verzagt, daß sie sich verkrochen hätten. Nein, sie entwickelten vielmehr große Pläne. Als sich diese nicht realisieren ließen – nämlich die Rückkehr zu den Konfessionen der Reformationszeit, den Lutheranern und den Reformierten und damit der „Überwindung“ der Unionen – gründeten sie unter großen Widerständen die Vereinigte Kirche. Das war eine kirchenpolitische Tat ersten Ranges. Dafür traten sie ein und ließen sich beschimpfen. Aber wir haben von Luther gehört: Kreuz

24 Vgl. Karl Barth, *Eine Schweizer Stimme*, Zürich ³1985, bes. S. 108–117.

25 Vgl. Jens Holger Schjørring, *Ringens um Einheit und Identität. Skandinavisches und deutsches Luthertum nach 1945. Zur Gründungsgeschichte des LWB*, in: *Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur* (vgl. oben Anm. 18), S. 97–105.

und Leid gehören zum Christenleben! Die Diskussionen nach 1945 waren Streitigkeiten, für die man sich in der einen Kirche Jesu Christi andere Umgangsformen gewünscht hätte. Leiden wir in der Vereinigten Kirche noch immer unter dem Trauma, wir seien Spalter, Verweigerer oder wie immer man das nennen will? Dabei ging es schon 1948 bei der Gründung der Vereinigten Kirche nicht um Verweigerung von Gemeinschaft. Vielmehr sollten *alle* ihr Bekenntnis beachten dürfen, das man sich gegenseitig nicht madig zu machen hätte. Ist diese theologische und kirchenpolitische Aufgabe heute überholt? Ich denke, daß sie nach wie vor besteht und daß es von Übel wäre, den Weg des geringsten Widerstandes zu gehen.

3. Der ökumenische Auftrag der Vereinigten Kirche

Jetzt kann ich wieder anständig werden, und Sie dürfen mir glauben, daß es angenehmer ist, die Harmonie nicht zu stören, als unliebsame Wahrheiten zu sagen. Aber wenn es um den ökumenischen Auftrag der Vereinigten Kirche geht, dann kann ihr niemand absprechen, daß sie hier spezifische Aufgaben besitzt, die ihr niemand wird abnehmen können. Nun muß ich nicht über die Aufgaben sprechen, die sich aus der Mitgliedschaft der Mitgliedskirchen der Vereinigten Kirche im Lutherischen Weltbund ergeben. Denn davon ist bereits gesprochen worden.²⁶ Nur soviel hierzu: Einen Reformierten Weltbund gibt es schon seit 1875! Als der Lutherische Weltbund 1947, also 72 Jahre später (!), gegründet wurde, konnte man ihm nicht vorwerfen, er spalte die Protestanten – was man sonst vielleicht in den erhitzten Debatten nach 1945 getan hätte? Die Vereinigte Kirche hat sich nicht zuletzt finanziell für die Aufgaben der Gliedkirchen des Lutherischen Weltbundes eingesetzt, die häufig in wirtschaftlich großer Not sind und die oft genug auch vom Staat oder von anderen Religionen unterdrückt werden. Ich nenne hier nur die lutherischen Kirchen in Indien, die dort seit einiger Zeit unter der Bedrückung durch nationalistisch gesinnte Anhänger des Hinduismus zu leiden haben.²⁷

26 In Seevetal referierte am 20. Januar 2004 Friedrich Hauschildt über „Die VELKD und ihre Beziehung zum LWB“; seine Ausführungen finden Sie in diesem Jahrbuch.

27 Vgl. den kurzen Hinweis auf einen Vortrag, den kürzlich Peter Große vor der Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens gehalten hat, in: Evangelische Zeitung Nr. 48, 20. November 2003, S. 2.

Aber zur weltweiten Christenheit, zur Ökumene, gehört nicht nur das weltweite Luthertum. Zur Ökumene zählen wir bei uns besonders die römisch-katholische Kirche. Mit der römisch-katholischen Kirche in Deutschland hat die Vereinigte Kirche durch Jahrzehnte hindurch wichtige theologische Gespräche geführt. Die letzte Arbeit erschien unter dem Titel „*Communio sanctorum*“ und hat zu wichtigen Diskussionen auch unter uns geführt. Warum führt die römisch-katholische Kirche nur Gespräche mit Konfessionskirchen und – jedenfalls bisher – nicht mit unierten Kirchen? Weil sie wissen will, ob es eine Basis gibt, von der der Gesprächspartner ausgeht. Die Konfession definiert diese Basis. Könnten die einzelnen lutherischen Kirchen in Deutschland wirklich solche Gespräche führen? Fiele die Vereinigte Kirche weg, fehlte ein ökumenischer Gesprächspartner für die römisch-katholische Kirche. Auch mit der methodistischen Kirche wurden wichtige Gespräche geführt, deren Ergebnisse dann auch von der Evangelischen Kirche in Deutschland akzeptiert wurden. Die Gespräche mit den Baptisten erweisen sich demgegenüber immer als sehr schwierig und zeitigten bisher – soweit ich weiß – keine Ergebnisse, die wirkliche Annäherungen erbracht hätten.

Zur Ökumene gehören aber auch die Lutheraner, die irgendwo als kleine Minderheiten leben. In der Verfassung der Vereinigten Kirche heißt es: „Ihr (der Vereinigten Kirche) obliegt die Fürsorge für die deutsche lutherische Diaspora innerhalb und außerhalb Deutschlands“ (Artikel 7 Absatz 5). Die Vereinigte Kirche betrachtet den Martin-Luther-Bund als ihr Diasporawerk. Dieser arbeitet also mit ihrer Billigung und mit ihrer Unterstützung. Nun muß ich Sie über das Tun des Bundes, als dessen Freunde Sie hier sind, nicht unterrichten. Aber die Aufgaben sind groß. Besonders im damaligen Ostblock haben sich diesseits und jenseits des Urals große Aufgaben aufgetan. Sie wahrzunehmen, erfordert große Anstrengungen. Zwar stehen jetzt nicht mehr so viele Mittel für diese Arbeit zur Verfügung wie nach 1989, als der damalige Präsident des Martin-Luther-Bundes, Landesbischof Joachim Heubach, die Generalsynode der Vereinigten Kirche zu einer mutigen Unterstützung zu bewegen vermochte. Aber dringender Handlungsbedarf besteht nach wie vor.

Wenn heute von den Werken der Vereinigten Kirche gesprochen wird, die im Rahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland fortgeführt werden sollen, dann werden das Gemeindekolleg in Celle, das Theologische Studien-seminar in Pullach und das Liturgiewissenschaftliche Institut in Leipzig genannt,²⁸ das übrigens ebenfalls maßgeblich einer Initiative von Landes-

28 Vgl. v. Vietinghoff (wie oben Anm. 23), S. 10.

bischof Heubach zu verdanken ist! Einen Hinweis auf den Martin-Luther-Bund habe ich dagegen nicht gefunden. Die Konsequenz ist in den Augen derer, die darüber befinden wollen, offensichtlich. Denn es gibt ja das Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, das Gustav-Adolf-Werk. Sie kennen dessen segensreiche Tätigkeit. Jedoch war es bisher häufig gut, wenn die Gemeinden und Kirchen in der Diaspora mehrere Ansprechmöglichkeiten hatten. Denn wir alle besitzen nur ein begrenztes Urteilsvermögen. Da kann es nicht ausbleiben, daß wir auch falsch entscheiden. Der Verlust unseres Werkes im Zuge von – scheinbar nur – Rationalisierungsmaßnahmen würde den ökumenischen Auftrag, den wir Lutheraner und mit uns die Vereinigte Kirche besitzt, erheblich schwächen. Aber ich bin nicht hier, um Trauerarbeit zu leisten. Vielmehr meine ich, daß die Vereinigte Kirche ein wichtiger Partner in der Ökumene ist, den Lutheraner nicht leichtfertig aufgeben sollten.

* * * * *

Es ist hoffentlich deutlich geworden, daß der wichtigste Auftrag der Vereinigten Kirche theologischer Art ist. Wer demgegenüber eine schlanke Kirche fordert, hat natürlich den Beifall auf seiner Seite. Aber man kann bekanntlich auch falschen Beifall erhalten! Es geht nicht darum, welche Kirche wir wollen – eine traditionalistische, eine schlanke oder was immer Sie wollen –, sondern welchen Auftrag eine lutherische Kirche besitzt. Er ergibt sich aus der Heiligen Schrift und dem lutherischen Bekenntnis. Dabei auf Luther zu hören, erweist sich immer wieder als gewinnbringend. Daß die Vereinigte Kirche nicht immer mutig genug bekannt hat, ist sicher richtig. Aber das kann in der Zukunft ja besser werden.²⁹

Die Frage ist, ob es in der Kirche einen „Fortschritt“ gibt, der alte theologische Entscheidungen überholt. Dieser Fortschritt könnte allerdings nicht durch die biblische Offenbarung begründet werden. Denn die Offenbarung ist in Jesus Christus und dem Zeugnis von ihm in der Bibel abgeschlossen. Der Fortschritt müßte also anders begründet werden, vielleicht charismatisch. Aber das lehnten in der Reformation Lutheraner, Zwinglianer und Calvinisten einhellig ab. Es könnte sich also nur um theologische Arbeit handeln, die einen theologischen „Fortschritt“ erbringt. Theologische Ar-

29 Inzwischen hat die Generalsynode der Vereinigten Kirche auf ihrer Tagung vom 2./3. April 2004 klar für das Weiterbestehen der Vereinigten Kirche votiert. Es wird von den vorgesehenen Verhandlungen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland abhängen, wie sich das realisieren läßt.

beit bleibt aber immer in der Diskussion und ist damit nicht endgültig. Wo man in der Union ein neues Bekenntnis formulierte, bestand leicht die Möglichkeit, dies als einen theologischen Fortschritt über die bisherige Theologie hinaus zu verstehen. Deswegen konnte man die Union für den besseren Protestantismus halten. Ob die Union aber wirklich besser ist, das überlassen wir dem Urteil Gottes. Was wir sehen können, sind kirchliche Realitäten. Diese sind vom Wirken des Heiligen Geistes abhängig. Der aber weht bekanntlich, wo *er* will. Bischof Otto Dibelius soll gesagt haben, die Evangelische Kirche in Deutschland werde der Schlafwagen sein, mit dem die Lutheraner in die Union hineingefahren werden. War Otto Dibelius hellsehtig? Menschliche Entscheidungen für das wirklich Wichtige zu halten, wäre eine Häresie. Es darf immerhin an die historische Tatsache erinnert werden, daß die Union in weiten Teilen Deutschlands das letzte große Werk des Landesherrlichen Kirchenregiments gewesen ist, das sonst ja durchaus nicht unsere Sympathie besitzt.³⁰

Das bedeutet nicht, daß Kirchengemeinschaft von verschiedenen Kirchen unmöglich wäre. Ich verweise hier nur auf Leuenberg, ohne darauf einzugehen. Aber das Bekenntnis der lutherischen Reformation darf geachtet werden, auch wenn es älter ist als ein uniertes Bekenntnis aus dem 19. Jahrhundert. Deswegen besitzt die Vereinigte Kirche neben ihrer theologischen Aufgabe auch eine kirchenpolitische. Man kann doch nicht so naiv sein, dies nicht zu sehen! Man kann für Kirchengemeinschaft auch einen Preis zahlen. Es muß daran erinnert werden, daß diejenigen selbständigen Lutheraner, die mit uns landeskirchlichen Lutheranern Abendmahlsgemeinschaft hatten, diese beendeten, als wir mit anderen Kirchen den damaligen Kirchenbund Evangelische Kirche in Deutschland schlossen. Das war nicht zu vermeiden. Denn die Evangelische Kirche in Deutschland besitzt Aufgaben, für die eine Zusammenfassung der evangelischen Kirchen nützlich und in vielen Fällen auch erforderlich ist. Aber daß die Evangelische Kirche in Deutschland durch den Wegfall der Vereinigten Kirche mehr Gewicht bekäme, ist eine unbegründete Hoffnung. Das Gewicht der Evangelischen Kirche in Deutschland hängt von dem Mut ihrer Kirchenmitglieder ab, für ihre Überzeugungen einzutreten. Da zählen heutzutage große Zahlen. Aber vielleicht sind auf Dauer doch die beständigen und verlässlichen Botschaften entscheidend und nicht das, was nur momentanen

30 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten Bd. 13), Gütersloh 1991.

Applaus erhält! Auch gilt nach wie vor, daß dort, wo alles gleich gültig ist, es rasch gleichgültig zu werden droht. Der Auftrag der Vereinigten Kirche bleibt deswegen. Würde es sie nicht geben, müßte man sie – vielleicht kleiner und geschlossener – geradezu erfinden, damit der Traditionsstrom der lutherischen Theologie in Deutschland nicht versiegt.³¹

31 Friedrich Hauschildt/Otto Hahn (Hg.), Bekenntnis und Profil. Auftrag und Aufgaben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hannover 2003.

Dick
Akerboom

Katharina von Bora und ihr Einfluss auf Martin Luther

Meinem „Herrn Käthe“ gewidmet

Einleitung

Es ist nicht der Sinn dieses Beitrages, eine Biografie Katharina von Boras zu schreiben. Natürlich muss eine Skizze ihres Lebens entworfen werden; diese dient aber lediglich als Hintergrund zur Beschreibung ihres Einflusses auf das Denken und Arbeiten ihres Ehemannes Martin Luther. Im voraus sind allerdings einige Bemerkungen zu den Quellen zu machen, über die bei der Erforschung des Lebens Katharina von Boras verfügt werden kann.

Quellen

Es gibt nur sehr wenige unabhängige Quellen, die uns über das Leben der Katharina von Bora berichten. Die meisten Informationen finden wir in Briefen und Tischgesprächen ihres Ehemannes Martin Luther, aber diese Quellen sind gefärbt durch dessen Sichtweise seiner Gemahlin.¹ Außerdem sind dies Quellen, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren und da-

¹ Es sind 21 Briefe Martin Luthers an Katharina von Bora erhalten geblieben. Weiterhin kann man aus allerlei Hinweisen schließen, dass sicher 15 Briefe Luthers an seine Frau verloren gegangen sein müssen. Von den Briefen Katharinas an Luther ist kein einziger erhalten geblieben. Die Briefe Luthers an seine Frau, die erhalten sind, fallen zum größten Teil zusammen mit den drei Perioden, in denen Luther auswärts war. Fünf Briefe sind zwischen dem 14. August und dem 24. September 1530 geschrieben, als sich Luther in Zusammenhang mit dem Augsburger Reichstag auf der Veste Coburg aufhielt. Vier Briefe sind aus der Periode vom 2. Juli bis 26. Juli 1540, als Luther zu Gesprächen mit dem Kurfürsten in Weimar und Eisenach war. Die letzte

her mit der nötigen Vorsicht interpretiert werden müssen. Von Katharina von Bora selbst sind nur acht Briefe erhalten geblieben, von denen keiner eigenhändig geschrieben ist.²

Das hat zur Folge, dass die Biografien, die dem Leben Katharina von Boras gewidmet sind, mehr oder weniger wiedergeben, wie eine bestimmte Zeit oder ein bestimmter Autor das Idealbild des Lebens Katharina von Boras

Gruppe der Briefe datiert vom 25. Januar bis 14. Februar 1546, als Luther in Eisleben war, um einen Streit zwischen den Grafen Mansfeld zu schlichten. Am 16. Februar starb Luther in Eisleben.

Vgl. Hierzu C. Medert und U. Mennecke, „Luthers Briefe an seine Frau“, in: Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft 54, 1983, S. 124–145. Luthers Werke werden, falls nicht anders angegeben, nach der sog. Weimarer Ausgabe (WA) zitiert.

- 2 Die Briefe Katharina von Boras beinhalten vor allem geschäftliche Dinge. Zwei Briefe sind in der ursprünglichen Rechtschreibung publiziert. Der erste ist ein Brief an Hans von Taubenheim, der auf den 28. April 1539 datiert ist (abgedruckt in: WA Br, Nr. 3328, Bd. 8, S. 420–421). Der zweite ist ein Brief an ihre Schwägerin Christina von Bora, der auf den 2. April 1546 datiert ist (abgedruckt in: W. M. L. de Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, 6. Teil, Berlin 1856, S. 650) (Das Original dieses Briefes, das im Besitz der Lutherhalle zu Wittenberg war, ist während des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen.).

Weiterhin gibt es drei Briefe an König Christian III. von Dänemark, datiert auf den 9. Februar 1547, 6. Oktober 1550 und den 8. Januar 1552 (Rigsarkivet Kopenhagen), die in einer „modernen“ Fassung veröffentlicht wurden (abgedruckt in: M. F. G. Hofmann, Katharina von Bora oder Dr. Martin Luther als Gatte und Vater, Leipzig 1845, S. 123 ff). Ein Regest (Nr. 5917) des Briefes vom 6. Oktober 1550 ist zu finden bei: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von H. Scheible, Stuttgart 1977–, Bd. 6, S. 100 (weiterhin zitiert als MBW).

Dann gibt es noch einen Brief an den Kurfürsten Moritz von Sachsen, der auf den 16. September 1548 datiert (Sächsisches Hauptarchiv Dresden), der nicht veröffentlicht ist. Ein Regest ist zu finden in: Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 4, bearbeitet von J. Herrmann und G. Wartenberg, Berlin 1992, S. 139.

Schließlich gibt es noch zwei Briefe an Herzog Albrecht von Preußen, datiert auf den 29. Mai 1549 und den 23. April 1551 (Staatsarchiv Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Der Brief vom 29. Mai 1549 ist in einer „modernen“ Fassung veröffentlicht bei: A. Thoma, Katharina von Bora. Geschichtliches Lebensbild, Berlin 1900, S. 251–253. Ein Auszug des Briefes vom 23. April 1551 findet man bei: Philippi Melanchthonis Opera quae supersunt omnia, ed. C. G. Bretschneider (= Corpus Reformatorum, weiterhin zitiert als C. R.), Nr. 4538; C. R. 7.410–411. Ein Regest dieses Briefes finden wir in MBW, Nr. 6061, Bd. 6, 152–153.

Der einzige, möglicherweise von Katharinas eigener Hand stammende Text ist ein Auftrag an die Herzogin Dorothea von Preußen in einem Exemplar des Babstschens Gesangbuches. Vgl. hier J. Tondel, „Ein Dedikationsexemplar der Katharina Lutherin für die Herzogin Dorothea von Preußen“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 78, 1987, S. 346–349.

sah und so jedoch den Lebensumständen des 16. Jahrhunderts nicht wirklich gerecht werden. Die wichtigsten Biografien von Katharina von Bora stammen übrigens aus dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts.³

Anlässlich des Gedenkens des 500. Geburtstag Martin Luthers ist 1983 eine Flut neuer Literatur erschienen. Der größte Teil davon waren wissenschaftliche Veröffentlichungen. Anlässlich des Gedenkens des 500. Geburtstages Katharina von Boras ist 1999 vergleichsweise auch viel neue Literatur erschienen, hiervon bestand der größte Teil aus Beschreibungen ihres Lebens in Romanform, in literarischer Fiktion, die sich der Biografien bedienten, die um 1900 erschienen waren.⁴

Eine Anpassung des Bildes von Katharina von Bora ist dadurch möglich, dass die *Weimarer Ausgabe* der Werke, Briefe und Tischgespräche Martin Luthers durch die Veröffentlichung von Registern besser zugänglich geworden ist.

Biografische Informationen

a) Das Leben Katharina von Boras bis zu ihrer Heirat mit Martin Luther

Die Informationen über Geburtstag, -jahr und -ort Katharina von Boras sind hauchdünn.⁵ Das Geburtsjahr 1499 ist abzuleiten aus einem Brief des Erasmus aus dem Jahre 1525, in dem er schreibt, dass Luther eine entlaufene Nonne geheirat habe, die 26 Jahre alt sei.⁶ Weiterhin weiß er zu melden,

3 Neben den älteren Studien von W. Beste, *Die Geschichte Catharina's von Bora nach den Quellen bearbeitet*, Halle 1843, müssen hier vor allem genannt werden: A. Thoma, *Katharina von Bora. Geschichtliches Lebensbild*, Berlin 1900, und E. Kroker, *Katharina von Bora, Martin Luthers Frau, Ein Lebens- und Charakterbild*, Leipzig 1906.

4 Vgl. z.B. S. Kramer, „Katharina von Bora – Eine Frau mit deutlich eigenem Profil und eigener Kraft und Würde“, in: *Herbergen der Christenheit/Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte* 24, 2000, S. 53–74.

5 Vgl. E. Kroker, „Katharina von Bora, ihr Geburtsort und ihre Jugendzeit“, in: *Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde* 26, 1905, S. 252–273.

6 In Erasmus' Brief an Daniel Mauch (vom 10. Oktober 1525) lesen wir: „Lutherus, quod felix faustumque, deposito philosophi pallio duxit vxorem, ex clara familia Bornae, puellam elegante forma, natam annos 26 sed indotatam, et quae pridem desiderat esse Vestalis.“ In: P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Nr. 1633, 11–14 (T. VI, S. 199). Vgl. hier auch Erasmus' Brief an Thomas Lupset (vom [ca. 4. Oktober] 1525; in: a. a. O., Nr. 1624, 13–16 (T. VI, S. 187).

dass sie von Luther⁷ schwanger sei; diese Behauptung aber musste er später zurücknehmen.⁸ Das Geburtsdatum, der 29. Januar, ergibt sich aus einer Silbermünze, die Katharina gehört haben soll. Johann Andreas Gleich erwähnt 1733, dass er diese Münze kenne.⁹ Seitdem ist diese Münze nicht mehr aufzufinden. Der Geburtsort schließlich ergibt sich aus der Frage, zu welchem Zweig der weit verbreiteten Familie von Bora Katharina gehörte.¹⁰ Der Überlieferung nach soll Katharina auf dem Landgut Lippendorf im Süden Leipzigs geboren sein, das im Besitz Hans (Johannes/Jan) von Boras war, der mit Katharina von Haugwitz verheiratet war. Hans von Bora gehörte dem Adel an, war aber deutlich verarmt. Das Landgut Lippendorf war sehr klein (6 ½ Hufe = 45 ha). Man hatte dort vier Pferde, 18 Kühe und 100 Schafe. Hans von Bora wurde 1482 Lehnsmann eines 35 ha großen Gutes bei Schkortleben in der Nähe von Weißenfels an der Saale, das er seiner Frau als Leibrente übertrug, die nach dem sächsischen Erbrecht kein Recht auf ein Erbteil hatte. Die Ehe blieb kinderlos.

Es lebte zur gleichen Zeit noch eine zweite Person, die Hans von Bora hieß, ein Vetter desjenigen, der bisher als Vater Katharina von Boras angesehen wurde. Er lebte in Hirschfeld in der Nähe von Meißen.¹¹ Er war verheiratet mit Anna von Haugwitz (geboren ca. 1482).¹² Diese Anna von

7 „Atque vt scias auspicias fuisse nuptias, pauculis diebus post decantatum hymenaeum nova nupta peperit“. In: a. a. O., Nr. 1633, 14–16 (T. VI, S. 199).

8 Am 13. März 1526 schreibt Erasmus an Franciscus Sylvius (François Dubois): „De coniugio Lutheri certum est, de partu maturo sponsae vanus erat rumor; nunc tamen grauida esse dicitur.“ In: a. a. O., Nr. 1677, 1–2 (T. VI, S. 283–284).

9 Diese Erwähnung finden wir in: W. Beste, Die Geschichte Catharina's von Bora nach den Quellen bearbeitet, S. 12. Vgl. hier auch WA 48, 284–285. M. Treu nennt die betreffende Person Johann Andreas Glück. Vgl. M. Treu, Katharina von Bora, Wittenberg² 1996, S. 6; M. Treu, „Die Frau an Luthers Seite – Das Leben der Katharina von Bora“, in: Katharina von Bora. Die Frau an Luthers Seite, hg. von U. Hahn und M. Mügge, Stuttgart 1999, S. 13. Merkwürdig ist, dass er dafür ausdrücklich verweist auf die oben genannte Seite bei W. Beste. Siehe M. Treu, „Die Frau an Luthers Seite. Katharina von Bora – Leben und Werk“, in: Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft 70, 1999, S. 11, Anm. 6.

10 Zum Folgenden verweise ich auf die Studie von A. Thoma, Katharina von Bora. Geschichtliches Lebensbild, Berlin 1900. Die Genealogie des Geschlechtes von Bora wird auf den Seiten S. 268–271 behandelt.

11 In seiner Grabrede erwähnte Philippus Melancthon, dass ihr Vater zum Ritterstand gehört habe und dass sie in Meißen geboren sei.

12 Vgl. hierzu: W. Liebehenschel, Der langsame Aufgang des Morgensterns von Wittenberg. Eine Studie und eine Erzählung über die Herkunft von Katharina von Bora, Oschersleben 1999. Die genealogischen Daten werden vom Sächsischen Staatsarchiv Leipzig bestätigt. Vgl. auch R. K. Markwald/M. Morris Markwald, Katharina von Bora. A Reformation Life, Saint Louis 2002, S. 13–17.

Haugwitz muss vor 1505 gestorben sein. Denn vor dem 15. Mai 1505 heiratete Hans von Bora zum zweiten Mal.

Aus einer Akte geht hervor, dass er für seine zweite Frau Margarethe als Leibrente das Gut Lippendorf, das ihm nach dem Tod seines Veters zugefallen war, übertrug, weil sie nach dem sächsischen Erbrecht kein Recht auf ein Erbeil hatte. Später musste Hans von Bora jedoch Lippendorf verkaufen und erwarb um 1520 mit dem Rest seines Vermögens das Landgut Zülsdorf (4 Hufe = 28 ha) bei Kierizsch.¹³

Die Familie Hans von Boras bestand neben Katharina noch aus drei Söhnen (Hans, Clemens und noch einem dritten, dessen Namen wir nicht kennen; der Sohn dieses dritten Bruders, Florian, ist bei Luther im Haus gewesen) und vielleicht noch einer Schwester (Maria). Als ihr Vater 1505 wieder heiratete, lebte Katharina schon nicht mehr im Elternhaus; sie war ins Pensionat des Klosters Sankt Clemens in Brehna bei Bitterfeld geschickt worden.¹⁴ Bei der Erziehung wird zweifelsohne ihre adlige Herkunft berücksichtigt worden sein.

Es können ein paar Gründe für die schwierige finanzielle Situation Hans von Boras genannt werden. In erster Linie waren die Umstände zu Beginn des 16. Jahrhunderts allgemein nicht günstig für den landwirtschaftlichen Sektor. Gerade zu dieser Zeit nämlich wurde der Tauschhandel des späten Mittelalters durch den Geldhandel ersetzt. Weil aber viele Gutsherren trotzdem imstande waren, den Kopf über Wasser zu halten, ist anzunehmen, dass beim Niedergang von Lippendorf auch „schlechtes Bauern“ eine Rolle gespielt hat.

Aus den Haushaltsbüchern des Klosters Marienthron in Nimbschen aus dem Jahre 1508/09 geht hervor, dass Hans von Bora seine Tochter als Postulantin ins Kloster gebracht hat,¹⁵ denn im Haushaltsbuch des Jahres

13 Das Gut Zülsdorf ging später auf seine Söhne über, die es aber auch nicht gut nutzbar machen konnten. Der finanzielle Ruin ihrer Familie hat Katharina so angegriffen, dass sie später, als sie dazu die Möglichkeiten hatte, so viel Grundbesitz wie möglich kaufen wollte, auch wenn es beinahe nicht möglich war, ihn gut zu bearbeiten.

14 Dies kann aus einem Brief Lorenz Zochs an Luther vom 30. Oktober 1531 erschlossen werden. Zoch beendet seinen Brief mit Grüßen seiner Gattin, Clara Preußner, an Luthers Gattin, wobei er erwähnt, dass sie sich auf eine Begegnung in Wittenberg freue, um ihre alte Freundschaft aus der Zeit in Brehna zu erneuern (WA Br, Nr. 1879, 51–55; Bd. 6,219).

15 Eine Postulantin ist jemand, die in einen geistlichen Orden aufgenommen zu werden wünscht und die eine Probezeit im Kloster verbringt, bevor sie, wenn sie dazu geeignet scheint, in den Orden aufgenommen wird.

1509/10 wird sie als vorletzte von 43 Nonnen erwähnt.¹⁶ Übrigens waren alle diese Nonnen adlig. Katharina ist eine der letzten gewesen, die angemeldet wurde. Ihr folgen nur noch die Namen der beiden Schwestern Ave und Margaretha von Schönfeld. In den Jahren 1516–1520 gab es wohl einige andere adlige Schülerinnen im Kloster, die dazu bestimmt waren, Nonnen zu werden, sowie eine kleine Zahl von Internatskindern.¹⁷ Der Grund für den Übertritt von Brehna nach Nimbschen und die Tatsache, dass Katharina zum Klosterleben bestimmt wurde, hängt vermutlich mit der schlechten wirtschaftlichen Lage zusammen, in der sich die Familie befand.¹⁸

Dass Katharina in das Kloster Marienthron eintrat, kann mit Familieninteressen zu tun haben. Wahrscheinlich gab es von Alters her Verbindungen zwischen der Familie von Bora und dem Kloster Nimbschen. Die Äbtissin, die kurz vor ihrem Eintritt gewählt worden war, Margarethe von Haugwitz, war vermutlich eine Schwester ihrer Mutter und eine Tante ihres Vaters. Magdalena von Bora, die später als Muhme Lene bei Luther im Haus lebte, war eine ihrer Mitschwestern im selben Kloster.¹⁹ Diese Verwandten haben sich zweifelsohne das Los ihrer Nichte zu Herzen genommen.

Katharina wurde 1514 Novizin.²⁰ Ein Jahr später, am 8. Oktober 1515, legte sie ihr ewiges Gelübde ab.²¹ Zu ihrem Eintritt schenkte Hans von Bora dem Kloster einen verhältnismäßig spärlichen Betrag, nämlich 30 Groschen.²² Dies ist sicher auf seine erbärmliche finanzielle Situation zurückzuführen. Der Eintritt sollte zwar aus freiem Willen geschehen, aber in Katharinas Fall war eine Rückkehr ins Elternhaus ausgeschlossen. Das bedeutet

16 Urkundenbuch der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen, hg. von L. Schmidt, Leipzig 1895, Nr. 455, S. 322; Nr. 456, S. 323; Nr. 459, S. 326; Nr. 461, S. 327; Nr. 464, S. 330; Nr. 466, S. 331; Nr. 467, S. 332.

17 Vgl. a. a. O., Nr. 466, S. 331; Nr. 468, S. 332; Nr. 470, S. 333.

18 Für (jüngere) Söhnen wurde oft eine Stelle im Dienst eines Fürsten gesucht.

19 Vgl. A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 12 sowie 8.

20 Novizin ist der Name einer Klosterangehörigen während ihrer Probezeit: eine Novizin ist schon Ordensmitglied, eine Postulantin noch nicht.

21 Vgl. A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 17. Durch das „ewige Gelübde“ oder die „Profess“ verbindet man sich „für ewig“ an den Orden. Durch das „ewige Gelübde“ wurde die Probezeit abgeschlossen.

22 Oft brachten adlige Mädchen bei ihrem Eintritt ins Kloster Marienthron eine ansehnliche Leibrente mit. Oder, und das gilt auch im Falle Katharina von Boras, es ist nichts darüber bekannt. Allerdings scheint dies angesichts der Besorgnis erregenden finanziellen Situation ihres Vaters wenig wahrscheinlich. Zusätzlich wurde zur Gelegenheit des Ablegens der ewigen Gelübde oft auch noch eine einmalige Schenkung ans Kloster gemacht, so wie Hans von Bora es tat. Der Betrag jedoch, den er dem Kloster schenkte, war der weitaus niedrigste im Vergleich zu anderen Schenkungen. Vgl. A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 5; 274.

nicht, dass religiöse Motive bei Vater und Tochter keine Rolle gespielt haben. Eine Tochter im Kloster war auch eine Fürsprecherin. Der Eintritt in ein Kloster war am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts noch sehr gebräuchlich. Die Klöster waren eine Art Versorgungsinstitut für adlige Kinder. Andere Bevölkerungsgruppen, wie Bauern und Handwerker, beneideten den Adel darum. Vor allem bot das Kloster den Frauen Möglichkeiten, die sie in der Welt nicht hatten. Nonnen konnten, anders als verheiratete Frauen, ein eigenes Leben führen, das nicht der Bevormundung von Männern unterworfen war.²³

Im Kloster lernte Katharina Lesen, Schreiben und Handwerken.²⁴ Zum Dienst am Chorgebet gab es auch Gesangsunterricht, und sie muss auch ein wenig Latein gelernt haben.²⁵ Es sind keine negativen Äußerungen Katharinas über das Klosterleben bekannt.²⁶ Verglichen mit dem Leben auf einem Landgut bei Lippendorf war das Leben im Kloster sehr erträglich. Schwere körperliche Arbeit wurde von den Nonnen nicht geleistet: die wurde den Pächtern überlassen. Das Kloster Marienthron war reich und besaß viel Land und viele Pachthöfe.²⁷ Beim Kloster waren mehr als 40 Menschen in Dienst.²⁸ Hier muss Katharina erste Einsichten gewonnen haben in Hinsicht auf die Leitung eines großen bäuerlichen Betriebes mit einer sehr komplexen wirtschaftlichen Infrastruktur.

-
- 23 Über das Klosterleben in Marienthron kann das eine und andere aus zwei Briefen von Balthasar, dem Abt des Zisterzienserklosters in Pforta, vom 29. April 1509 und vom 7. Januar 1512 abgeleitet werden, in denen er bei Visitationen einige Abweichungen von der Klosterregel konstatiert und die Äbtissin des Klosters Marienthron ermahnt, diese Missbräuche abzustellen. Urkundenbuch Nimbschen, Nr. 454, S. 319–321; Nr. 457, S. 323–325. Vgl. auch E. M. F. Koch, *De kloosterpoort als sluitpost? Adellijke vrouwen langs Maas en Rijn tussen huwelijk en convent 1200–1600*, Leeuwarden 1994.
- 24 Vgl. zum Folgenden: A. Rüttgardt, „Katharina von Bora, die Lutherin – als Nonne“, in: *Mönchshure und Morgenstern. „Katharina von Bora, die Lutherin“ – im Urteil der Zeit als Nonne, eine Frau von Adel, als Ehefrau und Mutter, eine Wirtschaftlerin und Saumärkerin, als Witwe*, Wittenberg 1999, S. 36–57.
- 25 Dies ergibt sich unter anderem daraus, dass sie später, als sie mit Luther verheiratet ist, bei den Gesprächen am Tisch mitreden kann (vgl. hier WA Tr, Nr. 4860; Bd. 4, 559,12; Nr. 5567; Bd. 5, 247,9).
- 26 Es kann angenommen werden, dass diejenigen, die die Tischgespräche im Hause Luther aufgezeichnet haben, negative Äußerungen Katharinas über das Klosterleben sicher notiert hätten.
- 27 Vgl. hier E. Granz, „Aus der Geschichte des Klosters Nimbschen“, in: *Die Grimmaer Pflege* 2, 1923–7, 1928.
- 28 Vgl. hier A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 9–10. Urkundenbuch Nimbschen, Nr. 455, S. 322; vgl. Nr. 459, S. 326; Nr. 461, S. 328; Nr. 464, S. 330; Nr. 466; S. 331; Nr. 467, S. 332; Nr. 468, S. 332; Nr. 470, S. 333.

Rückblickend wurde Luthers Reformation der Kirche auf den 31. Oktober 1517 festgenagelt. Mitte Oktober 1518 war es Luther klar, dass ihn sein Denken in Konflikt mit der Kirche brachte.²⁹ Als Folge des kirchlichen Bannes von 1520 unterbaut er seine Reformation erst mit einigen apologetischen und dogmatischen Schriften, in denen er seine Ausgangspunkte weiter darlegt. Luther lässt 1522 als Folge seines Versuchs, die Kirche zu reformieren, zweierlei Schriften herausgeben, die sich mit der Heirat und den Klostergelübden befassen. In beiden Werken, *Vom ehelichen Leben*³⁰ und *De votis monasticis iudicium*³¹, richtet er sich gegen den verpflichteten Zölibat von Gemeindepfarrern und Klösterbrüdern. Inwieweit die Kunde über Luthers Ansatz zur Reformierung der Kirche und die Konsequenzen, die diese seiner Meinung nach für das Klosterleben hatten, bis ins Kloster Marienthron durchgedrungen sind, wissen wir nicht. Es gibt nichts, das auf einen direkten Kontakt der Nonnen mit Luther hinweist. Es gibt dazu zwei mögliche Erklärungen:

Der Onkel zweier Mitschwestern Katharinas, Wolfgang von Zeschau, war Abt des Klosters der Augustinereremiten in Grimma, einer Stadt in der Nähe von Nimbschen, wo sich das Kloster Marienthron befand. Er war Mitglied desselben Ordens wie Luther und kannte ihn seit 1516. Er verließ 1522 unter dem Einfluss von Luthers Schriften den Orden, blieb aber als Hospitalsleiter in Grimma. Der Kontakt kann aber auch über Leonard Koppe entstanden sein, einem Kaufmann aus Torgau und Ratsherrn dieser Stadt. Er war schon früh in den Einfluss Luthers gekommen, möglicherweise durch die Tatsache, dass seine Mutter aus der Familie von Amsdorf stammte und er also aus der Familie von Luthers bestem Freund war. Leonard Koppe lieferte dem Kloster regelmäßig Heringe und Stockfisch.³² Sicher ist, dass Leonard Koppe in der Nacht vom 5. auf den 6. April 1523, der Osternacht, die Flucht von zwölf Nonnen aus dem Kloster Marienthron ermöglichte.³³ Drei Nonnen, deren Eltern in dem Gebiet lebten, dessen Fürst Anhänger der

29 Vgl. hier D. Akerboom, „„Hier sta ik. Ik kan niet anders“. Over de moed van een ketter aan de hand van het voorbeeld van Maarten Luther.“ In: Over Moed. De deugd van grenservaring en grensoverschrijding, hg. von H. Beck/K.-W. Merks, Budel 2001, S. 178–179.

30 WA 10/II, 275–304.

31 WA 11, 394–400.

32 Vgl. A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 27–28.

33 Übrigens flüchteten zu Pfingsten 1523 noch drei Nonnen aus Marienthron, unter denen sich auch Katharinas Tante, Magdalena von Bora (Muhme Lene), befand. Vgl. hierzu auch den Brief Petrus', des Abtes von Pforta, vom 9. Juni 1523: Urkundenbuch Nimbschen, Nr. 476, S. 337, in dem er den Kurfürsten von Sachsen aufruft, Maßnahmen zu ergreifen, um die Situation in Nimbschen unter Kontrolle zu bekommen. Das Sich-Leeren des Klosters bedeutete übrigens nicht das Ende des

Reformation war (das sog. Ernestinische Sachsen), konnten zu ihren Familien zurückkehren,³⁴ der Rest reiste von Torgau nach Wittenberg. Wie sich die Entführung genau zugetragen hat, ist nicht bekannt.³⁵ Am 8. April 1523 kam die Gruppe unter Begleitung des Pfarrers von Torgau, Gabriel Zwilling,³⁶ in Wittenberg an. Am 8. April schreibt Luther an Wenzeslaus Linck, dass er neun Nonnen willkommen geheißen habe, die am Vortage aus dem Kloster Nimbschen geflüchtet waren.³⁷ Am nächsten Tage erwähnt er die Namen (der der Katharina wird an letzter Stelle genannt) in einem Brief an Spalatin und schreibt: „wo es möglich ist, werde ich probieren auch einige ehelichen zu lassen“³⁸. Bis zu dem Zeitpunkt waren noch keine genauen Umstände an die Öffentlichkeit gedrungen, wahrscheinlich auch deswegen,

Frauenklosters. Noch 20 Nonnen wohnten 1525 in Marienthron, und die Äbtissin Margarete von Haugwitz starb dort 1536. In der Zwischenzeit muss das Kloster zur Reformation übergegangen sein, denn es gibt einen Bericht über eine Visitation vom 26. Mai 1529, durchgeführt von lutherischen Visitatoren unter Leitung von Justus Jonas. Das Kloster wurde 1545 aufgelöst.

- 34 Möglicherweise handelt es sich hier um Gertraud von Schellenberg und Else von Gauditz und eine dritte, deren Namen wir nicht mehr erkunden können.
- 35 Zwar wissen wir nicht, was der Flucht der Nonnen vorausging, über sie selbst ist das Nötige dank einer ausführlichen Beschreibung Luthers bekannt: Ursach und Antwort, dass Jungfrauen Kloster göttlich verlassen mögen, WA 11, 394–400. Wenig später schrieb Johannes Dietenberger eine Replik mit dem Titel: Antwort, daß Jungfrauen die Klöster und klösterliche Gelübde nimmer göttlich verlassen mögen, in: Flugschriften gegen die Reformation (1518–1524), hg. von A. Laube, Berlin 1997, S. 530–542.
- 36 Wolfgang Schiefer, der zu der Zeit als Student in Wittenberg war, schrieb am 4. Mai 1523 an Beatus Rhenanus: „Caeterum novi nihil habeo, quod scribendum putem, nisi quod paucis ante diebus huc appulerit currus plenus et onustissimus virginibus, quas vocant, Vestae, tum nubere quam vivere cupientes. Deus provideat illas viris, ne progressu temporis in deteriora mala prolabantur.“ Briefwechsel des Beatus Rhenanus, gesammelt und hg. von A. Horawitz/K. Hartfelder, Leipzig 1886, S. 319. Auch Nikolaus von Amsdorf spricht über einen Wagen voller Nonnen, die durch Leonard Koppe aus Nimbschen nach Wittenberg gebracht wurden. Vgl. E. Kroker, „Luthers Werbung um Katharina von Bora. Eine Untersuchung über die Quelle einer alten Überlieferung“, in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe, Weimar 1917, S. 142.
- 37 „Ego heri ex Nimpschen monasterio novem moniales ex captivitate accepi ...“ WA Br, Nr. 599, 7–8; Bd. 3, 53.
- 38 WA Br, Nr. 600, 14–17; Bd. 3, 55. In diesem Brief bittet er Spalatin auch, eine Kollekte unter den Hölflingen zu halten, so dass er die Nonnen noch einige Wochen lang unterhalten könne, denn sein eigenes Einkommen lasse dies nicht zu. WA Br, Nr. 600, 18–21. Am 11. April 1523 schreibt Nikolaus von Amsdorf an Spalatin: „Es seind nich allein Neun sonder zwolff Nunnen außgetreten. Neun seind zu vns kummen ...“ Siehe Th. Kolde, *Analecta Lutherana*, Gotha 1883, S. 442.

weil nach dem geltenden Recht auf die Entführung von Nonnen aus dem Kloster die Todesstrafe stand.³⁹

Am 10. April ergriff Luther die Initiative, indem er in einem Brief an Koppe, der zur Veröffentlichung und Verbreitung bestimmt war, ausführlich die Entführung der Nonnen beschreibt.⁴⁰ Dabei ging es ihm darum, die Entführung theologisch zu untermauern. Er unterstreicht, dass objektiv gesehen keine Rede von einem freiwilligen Eintritt ins Kloster sein könne, wie es der Orden aber verlange. Wichtiger sei jedoch, dass den Nonnen aufgrund des „erzwungenen Eintritts ins Kloster“ das Hören des Evangeliums verweigert worden sei. Von entscheidender Bedeutung sei es, dass „Gott keinen erzwungenen Dienst frage“, sondern Freiwilligkeit. Die ausführliche Beschreibung der Ereignisse nach der Flucht dient auch dazu, den guten Ruf der Frauen zu wahren. Dadurch, dass er Namen, Zeitpunkte und Plätze nennt, macht Luther deutlich, dass die spektakulären Ereignisse einer späteren Verheiratung der Nonnen, von denen man annahm, dass sie noch Jungfrauen waren, keineswegs im Wege stünden.⁴¹

39 Herzog Georg von Sachsen, der anders als der sächsische Kurfürst ein ausgesprochener Gegner der Reformation war, ließ 1524 zur Abschreckung jemanden köpfen, der einer Nonne zur Flucht verholfen hatte. Vgl. M. Treu, Katharina von Bora, Wittenberg ²1996, S. 17.

40 Dieser „offene“ Brief ist identisch mit: Ursach und Antwort, dass Jungfrauen Kloster göttlich verlassen mögen. Vgl. WA Br, Nr. 602; Bd. 3, 59.

41 Die älteste der neun Nonnen, die nach Wittenberg gebracht worden waren, war Margarethe von Staupitz. Sie war eine Schwester von Luthers Freund Johann von Staupitz. Sie war mit 50 Jahren weitaus die Älteste der Gruppe. Sie übernahm 1529 die Leitung der Mädchenschule von Grimma. Sie heiratete 1537 in hohem Alter Tibertius Gender aus Wittenberg und starb 1548 kinderlos. Die zweite ist Else von Canitz. Weil ihre Eltern in einem Gebiet wohnten, das der Reformation wohlgesonnen war, konnte sie zu ihren Eltern zurückkehren. Auch Ave Grosse konnte zu ihrer Familie zurückkehren. Die Schwestern Ave und Margaretha von Schönfeld konnten dagegen nicht nach Hause zurückkehren, weil ihr Vater in einem Gebiet wohnte, das der Reformation nicht wohlgesonnen war. Margaretha heiratete einen gewissen von Gorsebüttel, Ave dagegen, auf die Luther ein Auge geworfen hatte, heiratete Basilius Axt, der in Torgau Arzt war, aber der seine Karriere als Knecht in der Apotheke Lucas Cranachs in Wittenberg begonnen hatte. Vanetha von Gohlis heiratete 1523 in Colditz, wo eine ihrer Schwestern wohnte, einen Priester, der im September jenes Jahres ermordet wurde. Ihre zweite Ehe war mit dem Pastor von Leisnig, Heinrich Kind. Margarethe und Veronika von Zeschau wurden in Wittenberg aufgenommen, weil sie mit dem Ratsherrn des Kurfürsten, Bernhard von Hirschberg, verwandt waren. Möglicherweise sind sie später in das Haus ihres Vaters zurückgekehrt. Die letzte der neun Nonnen war Katharina von Bora. Ihr Vater wohnte im Gebiet Georg von Sachsens, der der Reformation nicht wohlgesonnen war; außerdem ist nicht bekannt, ob er zu jener Zeit noch lebte.

Mit Ausnahme der ungefähr 50 Jahre alten Margarethe von Staupitz heirateten alle Flüchtlinge innerhalb eines Jahres. Dabei ging es natürlich vor allem um die Gewährleistung der Versorgung der ausgetretenen Nonnen. In einigen Fällen gelang es Luther sogar eine Unterstützung aufgrund des Brautschatzes zu regeln, den sie ins Kloster miteingebracht hatten.⁴² Im Prinzip waren die Familien gar nicht darauf erpicht, entlaufene Nonnen wieder aufzunehmen. Außer politisch-religiösen Motiven spielten dabei vor allem wirtschaftliche Gründe eine Rolle, denn durch den Eintritt ins Kloster waren die jungen Frauen aus der wirtschaftlichen Planung ihrer Familien ausgeschieden. Dies erklärt auch, warum man am Anfang der Reformation viel vorsichtiger mit der Aufhebung von Frauenklöstern umging als mit der Aufhebung von Männerklöstern. Unter diesen Umständen wundert man sich nicht, dass die Familie von Bora keinerlei Anstalten machte, um ihre Tochter nach Hause zu holen. Katharina blieb in Wittenberg.

Während die anderen Nonnen relativ schnell einen neuen Lebensunterhalt fanden, gelang dies Katharina nicht. Von den ersten beiden Jahren ihres Aufenthalts in Wittenberg wissen wir nur wenig. Höchstwahrscheinlich arbeitete sie im Hause Lucas Cranachs. Dafür sprechen die Anwesenheit von Cranach und seiner Frau bei Luthers Hochzeit und die gegenseitigen Patenschaften.⁴³ Sie muss, was sehr ungebräuchlich war, in Kontakt gekommen sein mit dem universitären Milieu, denn die Studenten nannten sie Catharina von Siena, möglicherweise wegen ihres großen Wissens und der Tatsache, dass sie kein Blatt vor den Mund nahm.⁴⁴ Sie lernte die wichtigsten Mitglieder der universitären Gemeinschaft kennen. Aus Luthers Briefen kann abgeleitet werden, dass sie in Hieronymus Baumgartner verliebt gewesen sein muss, einen Sohn aus einer Patrizierfamilie in Nürnberg, der in

42 Luther musste sich 1540 noch für Ave von Schönfeld bei deren Bruder einsetzen, der ihr ihr Erbe aufgrund der Tatsache, dass sie im Kloster gewesen war, nicht geben wollte.

43 E. Kroker geht davon aus, dass Katharina im Hause des Magisters Philipp Reichenbach wohnte. Er stützt sich dabei auf den Bericht über Luthers Heirat von der Theologischen Fakultät von Wittenberg vom 8. Januar 1630 (*Consilia Theologica Witebergensia: d. i. Wittenbergische geistliche Ratschläge M. Lutheri, seiner Collegen und treuen Nachfolger; in vier Theilen / zs.gebracht von der theol. Facultät daselbst, Frankfurt 1664, Bd. IV, S. 17ff*), der jedoch durch zeitgenössische Quellen nicht gestützt wird. E. Kroker, a. a. O. (wie Anm. 36), S. 53–66. Vgl. zur Hypothese, dass Katharina im Hause Cranach untergebracht war: A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 280, und H. Boehmer, „Luthers Ehe“, in: *Luther-Jahrbuch* 7, 1925, S. 42–43 und 55.

44 In einem Brief Ulrich Pindars an Hieronymus Baumgartner aus Wittenberg Anfang 1524 lesen wir: „*Posse se vesce oleribus, ideo aulam fastidire; cupit ei praefici*

Wittenberg studiert hatte und den sie während eines kurzen Besuches Baumgartners bei Melanchthon im Sommer 1523 kennengelernt haben muss. Sie waren ungefähr gleichaltrig. Am 12. Oktober 1524 schreibt Luther an Baumgartner, dass er nun endlich eine Entscheidung fällen müsse, sonst würde Katharina einen anderen heiraten.⁴⁵ Baumgartner lässt nichts von sich hören. Vermutlich war seine Familie gegen die Heirat mit einer entlaufenen Nonnen ohne Existenzgrundlage. Im Hause Cranachs muss sie auch mit König Christian II. von Dänemark in Kontakt gekommen sein, der sich während seiner Verbannung im Oktober 1523 in Wittenberg aufhielt. Er schenkte Katharina einen goldenen Ring, möglicherweise als Dank für ihre gute Sorge. Wir vernehmen dies in einem Brief von Bliccarus Syndringer an Hieronymus Baumgartner. Im selben Brief lesen wir, dass Katharina als Folge der zerbrochenen Beziehung zu Baumgartner krank geworden ist.⁴⁶ Die Beziehung zwischen Katharina und Hieronymus Baumgartner muss ein öffentliches Geheimnis gewesen sein, denn noch 1540 machte Luther Witze über Katharinas „Geliebten“.⁴⁷

Nessenum*, Lutheri et Philippi iudicio pariter magnum; commendat latorem hospitem; se agere cum deamata Catharina de Senis, i. e. De borra.“

* gemeint ist: Konrad Nesen (Nysenus).

Und in seiner Reaktion auf die Antwort Baumgartners schreibt Pindar im selben Jahr: „Eum ex amore de ipso falso iudicare; Andreae nuncio dedisse argentum ante x septimanas pro comparando cypho argenteo, petit, ne de eo defraudetur. Salutare ipsum Nessenum et Catharinam de Senis“. Siehe J. K. Seidemann, „Katharina von Bora. 1523. 1524. Nürnberger und Wittenberger Persönlichkeiten“, in: Zeitschrift für historische Theologie 44, 1874, S. 554–555. Zu Unrecht verweisen einige Luther-Forscher auf Catharina von Alexandrien mit dem Argument, dass die Studenten sie nach der Patronin der Artes-Fakultät benannt haben sollen (vgl. hierzu z. B. M. Treu, „Das Leben der Katharina von Bora – eine biografische Skizze“, in: Katharina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages hg. von M. Treu, Wittenberg 1999, S. 13).

45 WA Br, Nr. 782, 7–10; Bd. 2, 358.

46 „De rebus Wittenbergensium Sic habe. egit nobiscum ad dies aliquot rex danorum donauitque katharinam a bora aureo annulo quam multi aiunt amasse te nimioque desiderio tui. In tam graven Infirmiorem incidisse id quod verisimile videtur postestque probari. Hoc argumento satis acuto – quod communis fama famat (alua grammatica) est verum. Scilicet communis fama famat Inter uos. Amorem fuisse mutuum & propter discessum tuum eam aegrotasse. Ergo etc.“ J. K. Seidemann, „Katharina von Bora. 1523. 1524. Nürnberger und Wittenberger Persönlichkeiten“, S. 553.

47 Luther überbringt Baumgartner die Grüße seiner „alten Flamme“ (ignis olim tuus): WA Br, Nr. 3676, 14; Bd. 9, 529 und WA Br, Nr. 3657, 14; Bd. 9, 497. Vgl. auch WA Br, Nr. 1728, 23; Bd. 5, 641 (quondam tui ignis). Vgl. weiterhin den Brief vom 21. August 1543 von Hieronymus Besold aus Wittenberg an Veit Dietrich:

b) *Das Leben Katharinas von Bora nach ihrer Heirat*

Eigentlich ist es merkwürdig, dass Katharina so lange unverheiratet blieb. Wenn man bedenkt, dass sie keine Existenzgrundlage hatte und auch nicht durch ihre Familie unterstützt wurde, und dass darüberhinaus ihr Alter eine Rolle spielte, dann muss sie unter schwerem Druck gestanden haben. Trotzdem schlug sie 1524 das Angebot Luthers ab, sich mit dem älteren, aber wohlhabenden Kaspar Glatz, Pastor zu Orlamünde, zu verheiraten. Luther bat auch Nikolaus von Amsdorf, sich noch einmal mit ihr zu unterhalten. In dem Gespräch erklärte Katharina, dass sie nur ihn oder Luther heiraten würde.⁴⁸ Möglicherweise wollte Katharina nicht unter ihrem Stand heiraten. Es scheint so zu sein, dass diese Bemerkung Luther nachdenklich stimmte. Luther sah ihre Bemerkung als ein Zeichen. Schließlich sollte Katharina Luther heiraten. Aber im Frühling 1525 denkt Luther noch nicht an eine Heirat.

Am 26. April 1525 lässt Luther Spalatin gegenüber durchschimmern, dass er erwägt, den Schritt zu tun, den er davor so vielen geraten habe.⁴⁹

„legendas dedisse Luthero Baumgartneri litteras ad Camerarium, quibus adfirmatur vita Caruli; praedicasse Lutherum Paumgartneri integritatem, pietatem et virtutem et quod magna cura adficiatur pro salute Reip. Cum magnis ipsius laudibus. Uxorem Lutheri quaesivisse de autore literarum, huic ipsum respondisse; tuus ignis, Amyntas, Dein alter bul ...“ Siehe J. K. Seidemann, „Katharina von Bora. 1523. 1524. Nürnberger und Wittenberger Persönlichkeiten“, S. 557. Übrigens scheint unter anderem zwischen Dietrich Veit, der einige Jahre lang in Luthers Haus gelebt hat, und Hieronymus Baumgartner ein regelmäßiger Briefwechsel bestanden zu haben.

48 Nikolaus von Amsdorf teilt dies in einem Gespräch mit, das er am 16. Dezember 1522, also vier Tage vor dem Tod Katharina von Boras, mit Joachim Stigelius und Bartholomeus Rosinus geführt hat und das durch die beiden aufgeschrieben wurde. Das Urteil von Amsdorfs über Katharina ist in diesem Gespräch sehr unfreundlich. Amsdorf wirft Katharina vor, dass sie zu sehr auf ihren eigenen Vorteil aus sei und ihren eigenen Willen durchgesetzt und Luther schlecht versorgt habe. Er sei der Meinung, dass dafür gesorgt werden müsse, dass sie, weil sie Luther so karg und schlecht versorgt habe, hier auf Erden noch schwer bestraft werden müsse. Er erwarte, dass ihre Kinder dafür sorgen sollten, dass sie ihren verdienten Lohn bekomme. Dieses Urteil von von Amsdorf ist aufgenommen in der Studie von E. Kroker, „Luthers Werbung um Katharina von Bora“ (wie Anm. 36), S. 142–143.

49 WA Br, Nr. 857, 13–24; Bd. 3, 474–475. Luther schreibt, dass er drei Frauen zugleich gehalten habe, dass er aber zwei von ihnen hat weggehen lassen, die andere Männer geheiratet haben. Vgl. für die Namen der beiden anderen, die er hat weggehen lassen, den Brief vom 2. Januar 1526 an von Amsdorf: WA Br, Nr. 960, 7–8; Bd. 4, 3. Eine der beiden war Ave von Schönfeld, die er ursprünglich hat heiraten wollen, die sich aber für Basilius Axt entschied, einen Apothekersgehilfen im Dienst bei Cranach. Vgl. WA Br, Nr. 1858, 13–14; Bd. 6, 169.

Zwischen dem 18. April und dem 4. Mai 1525 reist er zu seinen Eltern nach Mansfeld.⁵⁰ In einer ersten Anspielung auf eine mögliche Hochzeit in einem Brief vom 4. Mai 1525 an Johann Rühel schreibt er – beeindruckt von der unsicheren Situation des Bauernkrieges:⁵¹ „Wenn ich es lenke kann, dem Teufel zum Trotz, werde ich doch noch mit meiner Käthe trauen bevor ich sterbe“⁵². Eine Heirat wird in den Briefen erst am 5. Juni 1525 wieder erwähnt. Luther erklärt dann Johann Rühel das Schreiben, in dem er Erzbischof Albrecht von Brandenburg anspornt, sich eine Frau zu nehmen: Man habe ihm erzählt, dass der Erzbischof zur Sprache gebracht habe, „warum ich selbst nicht auch eine Frau nehmen sollte, während ich selbst jeden dazu ansporne“. Die Antwort auf diese Frage lautete gemäß Luther, dass er bis dahin fürchtete „nicht genügend zur Ehe geeignet zu sein“; sollte es aber so sein, dass, wenn Luther heiratete, das eine Ermutigung für den Bischof sein sollte, um ebenfalls diesen Weg zu gehen, dann erkläre Luther sich auch bereit, selbst ein gutes Vorbild zu geben, denn er sei bereit, bevor er stirbe, den Stand der Ehe, den Gott vom Menschen verlange, anzunehmen.⁵³

Zehn Tage später lädt er Kaspar Müller, den Kanzler von Eisleben, ein, beim Vollzug seiner Eheschließung dabei zu sein und bittet ihn, seine Eltern mitzubringen.⁵⁴ An den darauffolgenden Tagen verschickt er Einladungen zu seiner Trauung an Spalatin, Leonard Koppe, Wenzeslaus Linck, Hans von Dolzig und Nikolaus von Amsdorf, ganz überrascht, was ihm geschehen sei.⁵⁵ Wenzeslaus Linck schreibt er: „Gott hat mich plötzlich, als ich noch anders darüber gedacht habe, auf wunderbare Weise in die Ehe

50 Vgl. hierzu H. Junghans, „Luther in Wittenberg“, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1525–1546*, hg. von H. Junghans, Göttingen 1983, S. 13.

51 Einige Tage später, am 15. Mai 1525, ging der Bauernkrieg mit der Schlacht von Frankenhausen zu Ende, bei der schätzungsweise 50 000 Bauern ihr Leben ließen. Luther hatte sich am 4. Mai in seiner Schrift „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ für die Seite der Fürsten entschieden. Ein Sturm der Entrüstung brach gegen ihn los, gegen den er sich mit dem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ verteidigte, in dem er jedoch keine seiner früheren Äußerungen zurücknahm.

52 WA Br, Nr. 860, 80–81; Bd. 3, 482.

53 WA Br, Nr. 883, 10–18; Bd. 3, 522. Vgl. auch den Brief von J. Rühel, WA Br, Nr. 873, 44–47; Bd. 3, 505.

54 WA Br, Nr. 890, 20–26; Bd. 3, 531.

55 „Es ist on zweyfel meyn ebenteuerlich geschrey fur euch kommen, als sollt ich eyn ehemann worden seyn. Wiewohl mir aber dasselbige fast seltzam ist und selbst kaum glaube, so sind doch die zeugen so stark, dass ichs denselben zu dienst und ehren glauben muss, und furgenommen, auf nähisten Dienstag mit vater und mutter sampt andern guten freunden in einer collation dasselbe zu versiegeln und

geworfen mit der Nonne Katharina von Bora“⁵⁶. Er bittet Michael Stifel, für ihn zu beten, auf dass Gott seinen neuen Lebensstand segnen und heiligen möge, über den „die Weisen selbst unter uns (gemeint ist: in Wittenberg – D. A.) sich heftig erregen“⁵⁷.

Drei Gründe waren ausschlaggebend: An erster Stelle meinte Luther, dass er sich auch persönlich nicht mehr den Konsequenzen seiner Lehre entziehen konnte und dass er den Schwachen ein Vorbild geben müsse, indem er vor seinem Tod den ehelichen Stand, der von Gott geschaffen und durch ihn selbst gepredigt wurde, annehme;⁵⁸ an zweiter Stelle dachte er an eine Aussöhnung mit seinem Vater,⁵⁹ und an dritter Stelle dachte Luther, dass mit dem sich nähernden Ende des Bauernkrieges die Endzeit angebrochen sei, oder dass zumindest sein eigenes Ende so nahe sei, dass es höchste Zeit wäre, seine Feinde von allen Seiten her zu ärgern und dem Teufel ein Bein zu stellen.⁶⁰ Außerdem verweist Luther stets auf den Willen Gottes.⁶¹ Der Name seiner zukünftigen Braut wurde jedoch nicht genannt.⁶² Er musste jedoch, wegen der Gerüchte, die über seine Person und Katharina verbreitet wurden, schnell eine Entscheidung treffen.⁶³ Übrigens bemerkt Luther später, dass er in Bezug auf eine Heirat mit Katharina zögerlich gewesen sei, weil sie ihm so hochmütig erschien.⁶⁴ Katharinas Gefühl des eigenen Selbst-

gewiss zu machen.“ WA Br, Nr. 4228 (= 897), 4–9; Bd. 12, 66. Vgl. weiter: WA Br, Nr. 892, 4–7; Bd. 3, 533; Nr. 894, 6–10; Bd. 3, 534; Nr. 896, 9–14; Bd. 3, 537; Nr. 899, 5–8; Bd. 3, 540; Nr. 900, 2–11; Bd. 3, 541; Nr. 901, 2–4; Bd. 3, 543.

56 WA Br, Nr. 899, 9–10; Bd. 3, 537.

57 WA Br, Nr. 895, 2–4; Bd. 3, 535.

58 WA Br, Nr. 890, 9–10; Bd. 3, 531; Nr. 900, 6–7; Bd. 3, 541. Diese Motive werden auch später noch aufgeführt u. a. in einem Brief vom August 1525 an Johann Briessmann (WA Br, Nr. 911, 13–18; Bd. 3, 555); vgl. auch den Brief an Michael Stifel vom 29. September 1525 (WA Br, Nr. 928, 13–17; Bd. 3, 584).

59 WA Br, Nr. 890, 14–15; Bd. 3, 531; WA Br, Nr. 900, 4–6; Bd. 3, 541.

60 „Sic me vilem & contemptum his nuptiis feci, vt angelos ridere & omnes demones flere sperem.“ WA Br, Nr. 892, 8–9; Bd. 3, 533. Vgl. auch Nr. 890, 8,11–12; Bd. 3, 531; Nr. 894, 7–8; Bd. 3, 534.

61 „Dominus me subito aliaque cogitantem coniecit mire in coniugium cum Catharina Borensi, moniali illa.“ WA Br, Nr. 896, 9–10; Bd. 3, 537; Nr. 894, 7; Bd. 3, 534; Nr. 900, 7–8; Bd. 3, 541.

62 Vgl. W. von Loewenich, „Luthers Heirat“, in: Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft 47, 1976, S. 47–60.

63 WA Br, Nr. 890, 15; Bd. 3, 531; Nr. 892, 4–5; Bd. 3, 533.

64 WA Tr, Nr. 4786; Bd. 4, 503,18–22. Anton Lauterbach, der diese „Tischrede“ mitgeschrieben hat, fügt Luthers Bemerkung über ihren vermeintlichen Hochmut hinzu, dass dies tatsächlich so sei (sicut est).

werts ließ sich nicht so einfach mit der traditionellen Rollenverteilung in Übereinstimmung bringen.

Am Abend des Dienstages, dem 13. Juni 1525, fand im Schwarzen Kloster, das größtenteils leer stand, in sehr kleinem Kreise die Trauung statt. Die Eheschließung wurde durch Johann Bugenhagen, Luthers Beichtvater, vollzogen.⁶⁵ Über eine vorangegangenen Verlobung ist nichts bekannt. Am nächsten Morgen gab es eine bescheidene Mahlzeit,⁶⁶ vierzehn Tage später folgte das eigentliche Fest.⁶⁷ Zu den Gästen gehörten auch Leonard Koppe und seine Frau. Luthers Heirat war eine öffentliche Tat, die deutlich als eine öffentliche Bestätigung seiner Auffassung gesehen wurde, dass das Klosterleben Gott nicht wohl gefalle.⁶⁸

65 Bei der Trauung waren als Trauzeugen dabei: Justus Jonas, der Probst der Schlosskirche von Wittenberg, Johann Apel, Professor für Kirchenrecht an der Universität von Wittenberg, und Lukas Cranach und seine Frau Barbara, bei denen Katharina bis zu jenem Zeitpunkt gewohnt hatte. Vgl. hierzu E. Kroker, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 72.

66 Eine Beschreibung der Eheschließung finden wir in einem Brief Justus Jonas' an Spalatin vom 14. Juni 1525: „Lutherus noster duxit uxorem Catharinam de Bora. Heri adfui et vidi sponsum in thalamo iacentem. Non potui me continere, astans huic spectaculo, quin illachrymarem, nescio quo affectu animum percillante. Quandoquidem sic nunc res cecidit et Deus voluit, precor optime et syncerissimo viro clarissimoque in domino parenti plurimam felicitatem. Mirabilis Deus in consiliis et operibus suis. Bene vale. Hodie prandiolum quoddam instruit, iustas opinor nuptias alio tempore, quo et tu aderis, celebraturus. Bene vale. Quarta post Trinitatis. Haec significavi tibi ad hanc rem solam conducto tabellario. Sub aurora. Adfuerunt heri rei Lucas pictor cum uxore [Lucas Cranach und seine Frau; D. A.], d. Apel [Johann Apel; D. A.], Pomeranus [Johann Bugenhagen; D. A.], (Philippus [Melanchthon; D. A.] non adfuit) ego [Justus Jonas; D. A.]“ Der Briefwechsel des Justus Jonas. Gesammelt und bearbeitet von G. Kawerau, Halle 1884, I, 94.

67 Vgl. für eine ausführliche Beschreibung des juristischen Hergangs und der tatsächlichen Eheschließung Martin Luthers und Katharina von Boras H. Boehmer, „Luthers Ehe“ (wie Anm. 43), S. 40–76.

68 M. Treu verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass die Portraits, die durch Lukas Cranach und seine Schüler von Katharina gemacht wurden, immer das Pendant eines Portraits von Luther sind. Scheinbar interessierte man sich nicht so sehr für Katharina von Bora selbst, sondern sollte vor allem Luthers rechtmäßige Ehefrau abgebildet werden. Scheinbar wurden diese Doppelportraits dazu benutzt, reformatorisches Gedankengut zu propagieren. Als nach 1530 die Heirat Luthers kein Streitpunkt mehr war, jedoch das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon desto mehr Anlass zu Meinungsverschiedenheiten wegen der Confessio Augustana gab, kommen Doppelportraits von Luther und Melanchthon auf. Vgl. M. Treu, Die Frau an Luthers Seite. Katharina von Bora – Leben und Werk (wie Anm. 9), S. 10–11.

Am 21. Juni 1525 erzählt er von Amsdorf von seiner neuen Ehefrau: „Ich bin nicht verliebt und ich brenne nicht von Verlangen, aber ich habe meine Frau lieb“⁶⁹. Eine Wahl aufgrund des Verstandes schließt jedoch Zärtlichkeit nicht aus, wie sechs Monate später aus dem Brief an Spalatin hervorgeht, der da gerade selbst geheiratet hat.⁷⁰

Die Reaktionen waren im Allgemeinen sehr negativ. Philipp Melanchthon, der zur eigentlichen Trauung nicht eingeladen war,⁷¹ geht in einem größtenteils auf Griechisch geschriebenen Brief an Joachim Camerarius, der auf den 16. Juni 1525 datiert ist, davon aus, dass Camerarius die Gerüchte um Luthers plötzliche Eheschließung gehört habe. Man sage, dass Katharina schon vor der Hochzeit entjungfert war und dass Luther durch die Nonnen (gemeint ist natürlich eine bestimmte Nonne) geködert worden sei. Übrigens streitet Melanchthon diese Gerüchte ab.⁷² Luthers Anwalt hatte sich 1521 auf dem Reichstag zu Worms dahingehend geäußert: „Wenn dieser Mönch heiratet, werden der Teufel selbst und die ganze Welt in Lachen ausbrechen und wird meine Arbeit umsonst gewesen sein“⁷³. Luther wusste selbst sehr gut, dass seine Heirat mit Katharina nicht durch jedermann gutgeheißen werde. Er erzählt später: „Wenn ich nicht insgeheim geheiratet hätte, dann hätte man es verhindert. Denn alle meine besten Freunde schrieen: ‚Nicht die sondern eine andere‘“⁷⁴. Katharina war bei

69 „Ego enim nec amo nec aestuo, sed diligo uxorem.“ WA Br, Nr. 900, 8; Bd. 3, 541.

70 WA Br, Nr. 952, 22–28; Bd. 3, 635.

71 Das fiel zumindest Justus Jonas auf. Siehe Anm. 66.

72 MBW, Nr. 408, Bd. T 2, S. 323–329. Vgl. MBW, Nr. 408 [1], Bd. 1, 195. Im Corpus Reformatorum finden wir eine Bearbeitung von der Hand Camerarius', worin er diese in seinen Augen groben Passagen umgeschrieben hat. Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 344; C. R. 1, 753–755. Der ursprüngliche Text ist erst gefunden worden, nachdem die Briefe Melanchthons im Corpus Reformatorum herausgegeben waren. Der Teil des Briefes, der sich mit der Heirat Luthers und Katharinas beschäftigt, ist auf Griechisch geschrieben worden. Der Schluss des Briefes über ein anderes Thema auf Latein. Oft wurde dieser Brief als eine Art Wutausbruch Melanchthons gesehen, weil er von Luther nicht über seine bevorstehende Heirat informiert und auch nicht zur Eheschließung eingeladen worden sei. H. Scheible beweist m. E. in „Melanchthon und Frau Luther“ (in: Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft 73, 2002, S. 93–114), dass diese Interpretation nicht richtig ist. Sein Beitrag schildert ein Bild der Beziehung zwischen Katharina von Bora und Melanchthon von ihrer Ankunft in Wittenberg bis zu ihrem Tod, vor allem auf Grund seiner Briefe.

73 Über diese Äußerung wird durch Nikolaus von Amsdorf berichtet. Vgl. E. Kroker, „Luthers Werbung um Katharina von Bora“ (wie Anm. 36), S. 141 und 142.

74 WA Tr, Nr. 3179b; Bd. 3, 212, 11–12.

vielen von Luthers Freunden nicht beliebt, sie fanden sie stolz und eigensinnig und sahen sie als eine, die ihren eigenen Willen durchsetzen wollte.

Wenn Luthers Freunde schon negativ reagierten, so ist es keine Überraschung, dass seine Gegner das auch taten. Am 29. September 1525 sagt Luther zu Stifel, dass er sich nicht darüber wundern solle, dass seine Heirat Anstoß erzeuge.⁷⁵ König Heinrich VIII. von England schreibt in einem Pamphlet, dass der entlaufene Mönch die ganze Reformation nur wegen seiner Geilheit angezettelt habe, und Herzog Georg von Sachsen behauptet, dass Luther seine Mitbrüder aus dem Kloster vertrieben habe. Im Kloster, das früher dreißig Mönchen Obdach bot, wohne jetzt nur eine Familie. Schmähschriften erscheinen auch von Luthers alten Gegnern Johannes Eck⁷⁶ und Hieronymus Emser.⁷⁷ Diese Schriften, die den armen Luther aufs Korn nahmen, waren – mit Ausnahme der Georgs von Sachsens – auf lateinisch geschrieben. Am 10. August 1528 schrieben zwei Professoren aus Leipzig, Johann Hasenberg und Joachim von der Heyden, einen Schmähschrift mit dem Titel *Epistola Martini Luthero et suae par legitimae uxori, Catharinae a Bhor, Christiano prorsus animo, scripta*.⁷⁸ Joachim von der Heyden schrieb auf deutsch einen begleitenden Brief zur deutschen Übersetzung an Katharina mit dem Titel *Ein Sendtbriefff Kethen von Bhora, Luthers vermeyntem eheweibe sampt eynem geschenk freundlicher meynung zuvorfertigt*.⁷⁹ Sie hatten die Stirn, ein Exemplar Luther und Katharina überbringen

75 WA Br, Nr. 928, 2–8; Bd. 3, 584. Vgl. zur Missbilligung, die diese Heirat hervorbrachte H. Boehmer, „Luthers Ehe“ (wie Anm. 43), S. 65–66, und H. Knolle, „Luthers Heirat nach seinen und seiner Zeitgenossen Aussagen“, in: Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 7, 1925, S. 21–46.

76 Johannes Eck hat ein Büchlein mit allen Schmählern herausgegeben, die auf die Heirat Luthers gemacht wurden: *Epistola Martini Lutheri ad Henricum VIII. Angliae ac Franciae regem etc. In qua veniam petit eorum, quae prius stultus ac praiceps in eundem regem effuderit; offerens palinodiam se cantaturum. Responso dicti invictissimi Angliae ac Franciae regis, defensoris fidei ac domini Hyberniae etc. ad singula praefatae epistolae capita 1527. Epithalamia festiva in Lutherum, Hessum et id genus nuptiatorum, o. O., o. J. [Ingolstadt 1527].*

77 Die Ausgabe des Schmähdichtes von Hieronymus Emser mit dem Titel *Epithalamia Martini Lutheri Wittebergensis* ist gedruckt in W. Beste, *Die Geschichte Catharina's von Bora nach den Quellen bearbeitet*, S. 103–106. Vgl. zu dieser Zeile weiter A. Thoma, a. a. O., S. 57–58.

78 Einige Jahre später (1530) schrieb er auch noch ein Theaterstück mit dem Titel *Ludus ludentem Luderum ludens*, worin er auf sehr grobe Art und Weise mit Luther und Katharina Spott trieb.

79 Den Brief Johann Hasenbergs an Luther finden wir in WA Br, Nr. 1305; Bd. 4, 517–526. Der Brief Joachim von der Heydens an Katharina ist als Beilage zu Nr. 1305 aufgenommen (Bd. 4, 526–531).

zu lassen.⁸⁰ Die Reaktion Katharinas ist nicht überliefert. Ob sie den deutschen Sendbrief überhaupt gelesen hat, ist fraglich. Luther behauptet in seiner Entgegnung, dass er ihn gleich als Klopapier gebraucht habe.⁸¹

Dass es soviel Unruhe um die Heirat von Luther und Katharina gab, hängt mit der Tatsache zusammen, dass es einerseits eine öffentliche, gesellschaftliche Konsequenz der Reformation darstellte und andererseits eine gültige Eheschließung eines Priesters mit einer Nonne gemäß dem damaligen Recht nicht möglich war.⁸² Luther war sich des unklaren rechtlichen Status seiner Heirat bewusst und wird darum später auf eine ganz eigene Weise versuchen, die Rechte seiner Frau und seiner Kinder zu sichern.⁸³

Das Haus und der Haushalt, über die Katharina mit ihrer Eheschließung die Leitung übertragen bekam, ließ vieles zu wünschen übrig. Alles war sehr verschmutzt. Luther erzählt später, dass sein Strohsack ein Jahr lang nicht gelüftet worden war.⁸⁴ Luthers treuer „famulus“ Wolfgang Seberger glühte nicht gerade vor Eifer und hatte wenig Gefühl für Reinlichkeit.⁸⁵ Das Kloster war größtenteils unbewohnt, nachdem 1525 als letzter auch der Abt, Eberhard Brisger, und der Verwalter (procurator), Bruno Bauer, weggezogen waren, aber auch wegen seines schlechten bautechnischen Zustandes nur begrenzt bewohnbar.⁸⁶ Der überbelastete Luther hatte sich kaum um materielle Verhältnisse gekümmert. Es gab kaum Hausrat. Luther schätzte den Wert des Inventars auf zwanzig Gulden, wobei er bemerkte, dass man für den Betrag auch schon bessere Sachen kaufen könne.⁸⁷ In finanzieller Hinsicht war die Situation noch problematischer. Als Mitglied des Ordens bekam Luther kein Gehalt, denn die Augustinereremiten hatten als Gegenleistung für den Bau ihres Klosters auf sich genommen, dass der Unterricht

80 Dies geht hervor aus der Neuen Zeitung von Leipzig (WA 26, 539–545).

81 Vgl. WA Br, Nr. 1308, 8–10; Bd. 4, 538. Luther reagierte auf die Veröffentlichung der Schmähchrift in der Neuen Zeitung von Leipzig (WA 26, 539–545) mit: Eine neue Fabel Äsopi neulich verdeutscht gefunden: Vom Löwen und Esel (WA 26, 245–254).

82 Vgl. hier: „Denn nach des Bapsts Recht bin ich ein hurman ... Die sagen, daß unser kinder unnd weyer hurm sind, wie sie mir auch drewen, das meine kinder nit erben sollen.“ WA 49, 23–29. Weiterhin wurde 1522/23 durch den Reichstag beschlossen, dass die Priesterehe und das Verlassen des Klosters verboten sei.

83 Vgl. hier P. Puppel, „Zur Rechtsstellung der Katharina von Bora“, in: Katharina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages hg. von M. Treu, Wittenberg 1999, S. 33–51.

84 WA Tr, Nr. 5117, Bd. 4, 670,24–27.

85 WA Br, Nr. 3509; Bd. 9, 168,32–35. Vgl. für eine knappe Biographie Wolfgang Sebergers WA Br, Nr. 4321; Bd. 12, 421, Anm. 10.

86 Vgl. hierzu H. Junghans, „Luther in Wittenberg“ (wie Anm. 50), S. 16.

87 WA Br, Nr. 3699, Beilage IV, 22–28; Bd. 9, 580.

in der Bibelauslegung durch ein Mitglied des Ordens gegeben werden sollte; als Prediger der Stadtkirche hatte er nur Anspruch auf 9 „alte Schock“ pro Jahr (ca. 9 Gulden).⁸⁸ Im September 1525 gestaltete Spalatin im Auftrag des neuen Kurfürsten, Johann des Beständigen, der am 5. Mai 1525 seinem verstorbenen Bruder Friedrich dem Weisen nachgefolgt war, die Finanzen der Universität neu. Luther bekam nun genauso wie Melanchthon ein Jahresgehalt von 200 Gulden, das später wegen der Inflation auf 300 Gulden, direkt aus der Staatskasse, erhöht wurde, weil für seinen Lehrauftrag keine Vergütung innerhalb des Haushalts der Universität vorgesehen war.⁸⁹ Gleichzeitig verlieh der Kurfürst Luther das Recht, im Schwarzen Kloster zu wohnen.⁹⁰ Damit erkannte er die Heirat Luthers an, ohne ihr ausdrücklich zuzustimmen. Ab 1527 wurde das Gehalt mit Naturalien ergänzt: Getreide, um Brot zu backen, Gerste, um Bier zu brauen, Feuerholz und Heu.⁹¹ Es ist nicht vorstellbar, dass Katharina diese ganze Hausarbeit wie Brot backen, Bier brauen und Vieh halten, alleine geleistet hat. Es gab zweifelsohne Dienstmägde und Knechte im Haus, aber ihre Zahl ist nicht bekannt; genannt werden nur ein Kutscher, ein Schweinehirt und eine Köchin.⁹²

Es ist allgemein bekannt, dass Luther nicht mit Geld umgehen konnte. Die Tatsache, dass er nun ein Gehalt empfing, machte zu seiner Erleichterung die Pläne überflüssig, Studiengeld einzuführen, und es ihm einfacher, den Vorschlag der Wittenberger Drucker abzulehnen, ihm seine gesamte literarische Produktion für 400 Gulden pro Jahr abzukaufen.⁹³ Obwohl sie nicht ganz gesichert ist, ist in diesem Zusammenhang die Anekdote bezeichnend, dass ihm Kardinal Albrecht von Mainz, Luthers Gegner im Streit gegen den Ablass, anlässlich seiner Hochzeit 50 Gulden schenken wollte. Luther wies das Geld entschieden zurück, aber seine Frau soll den Boten auf der Treppe abgefangen und von ihm dennoch das Geld angenommen haben.⁹⁴ Das ist charakteristisch für Katharina.

88 WA Br, Nr. 600; Bd. 3, 55,18–29. Vgl. H. Junghans, „Luther in Wittenberg“ (wie Anm. 50), S. 14.

89 Vgl. hierzu H. Hausserr, „Die Finanzierung einer deutschen Universität. Wittenberg in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens (1502–1547)“, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Bd. 1, Wittenberg 1502–1817, Halle 1952, S. 351.

90 Am 4. Februar 1532 wurde es offizielles Eigentum Luthers. Vgl. WA Br, Nr. 1902; Bd. 6, 257.

91 Vgl. G. Buchwald, „Lutherana. Notizen aus Rechnungsbüchern des Thüringischen Staatsarchivs Weimar“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 25, 1928, S. 85–87.

92 Vgl. H. Junghans, „Luther in Wittenberg“ (wie Anm. 50), S. 31.

93 WA Tr, Nr. 4690; Bd. 4, 431,26–432,11.

94 WA Tr, Nr. 3038 b; Bd. 3, 154,10–18.

Schon bald rühmt Luther, der bis dahin zölibatär gelebt hat, die Vorzüge seiner Frau, fast erstaunt über seine glückliche Wahl. Er sagt in einem Tischgespräch: „Das erste Ehejahr bringt jemanden auf wunderbare Gedanken. Am Tisch sitzend denkt er: ‚Früher warst du allein, nun bist du zu zweit‘. Im Bett, wenn er wach wird, sieht er ein paar Zöpfe neben sich liegen, die er früher nicht sah. So saß meine Katharina im ersten Jahr bei mir, als ich studierte, und sie begann mich zu fragen: ‚Mein Herr Doktor, ist der Großmeister der Bruder des Marktgrafen?‘“⁹⁵ Luther vertraut am 11. August 1526 Michael Stifel Folgendes an: „Sie macht sich gut, durch Gottes Gnade, und sie ist mir zu Willen und fügsam und nachgiebiger, als ich zu hoffen wagte (Gott sei Dank), so dass ich meine Armut nicht tauschen möchte gegen den Reichtums des Croesus“⁹⁶. Am 28. Oktober 1535 zählt er in einem Brief an Justus Jonas die vielen Aktivitäten seiner praktischen Frau auf: „Der Herr meines Hauses, Käthe, grüßt dich, die Fuhrmann ist, die die Felder bestellt, die das Vieh hütet und kauft, die braut usw. Inzwischen hat sie auch angefangen, die Bibel zu lesen gegen ein Versprechen von 50 Gulden, falls sie sie bis Ostern durch hat. Sie nimmt das sehr ernst. Sie ist schon beim fünften Buch Mose.“⁹⁷

Luther macht zahlreiche ironische Anspielungen auf unzählige Tätigkeiten mit den Namen, die er ihr in seinen Briefen gibt, wenn er seinen engsten Freunden über sie erzählt.⁹⁸ Er gibt ihr verschiedene Namen und Titel: „catena“ (Kette, eine Anspielung auf ihren Vornamen), einen Titel, den er übrigens auch den Ehefrauen seiner Freunde⁹⁹ gibt und der sich auf

95 WA Tr, Nr. 3178 b; Bd. 3, 211,22–27; vgl. Nr. 3178 a; Bd. 3, 211,15–21; Nr. 1656; Bd. 2, 13–24. Der Großmeister des Deutschen Ordens in Preußen war Markgraf Albrecht von Brandenburg. Die Berichterstattung des Gespräches am Tisch lässt zwei Interpretationen zu: Die erste ist, dass Katharina es nicht wusste und dass Luther es für eine unwichtige Frage hielt. Auf jeden Fall kann man annehmen, dass es für Katharina keine unwichtige Frage war. Die zweite ist, dass Katharina auf Grund ihrer Erziehung gleichwohl wusste, dass der Großmeister der Marktgraf war, und dann wäre hier möglicherweise die Rede vom Einfluss Katharinas auf Luther, wobei sie probiert, Luther in die Welt des Adels einzuweisen.

96 „Ipsa belle habet Dei dono, mihi que morigera et in omnibus obsequens est et commoda plus quam ausus fuissim sperare (Deo gratia), ita ut paupertatem meam nollem cum Croesi divitiis commutare.“ WA Br, Nr. 1032, 9–12; Bd. 4, 109.

97 WA Br, Nr. 2267, 14–17; Bd. 7, 316–317.

98 Vgl. zum Folgenden B. Stolt, „Luthers Sprache in seinen Briefen an Käthe“, in: Katharina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages hg. von M. Treu, Wittenberg 1999, S. 23–32.

99 Vgl. z. B. WA Br, Nr. 1808, 15–16; Bd. 6, 83.

das Eheband bezieht;¹⁰⁰ „costa“ (Flanke), ein Verweis auf Gen 2,21–23;¹⁰¹ nur einmal kommen vor: „imperatrix mea“ (meine Kaiserin)¹⁰² und „Moses meus“ (mein Moses);¹⁰³ einige Male nennt er sie „Heua mea“ (meine Eva);¹⁰⁴ „mein Herr Käthe“¹⁰⁵; „dominus meus“ oder „mea“ (mein Herr, Meister), weil sie den Haushalt regiert;¹⁰⁶ er nennt das Grundstück, das sie 1540 in Zülsdorf zu erwerben wusste, ihr „neues Königreich“¹⁰⁷ und kann anderthalb Jahre später melden: „Meine Käthe und Herr zu Zülsdorf ... muss auf 9000 Gulden geschätzt werden, mit dem Kloster, obwohl sie nach meinem Tod wohl keine hundert Gulden Einkommen haben wird“¹⁰⁸. Es sind die Tränen seiner „catena“, die ihn davor zurückhalten, die Gefahren einer Reise zu riskieren, um zur Hochzeit Spalatin nach Altenburg zu gehen.¹⁰⁹ Luther überbringt oft die Grüße von Käthe,¹¹⁰ leitet ihre Anweisungen oder Anfragen weiter,¹¹¹ aber auch ihre Berichte – vor allem Danksagungen oder Einladungen.¹¹² Als Gegenleistung dafür gewährt er seiner Ehefrau Einsicht in Briefe, die sie interessieren könnten.¹¹³

Luther hat in Katharina nicht nur eine unersätzbliche Hilfe im Haushalt gefunden, sondern auch eine leidenschaftliche Verbündete auf theologischer Ebene. Sie freut sich darüber, dass Justus Jonas sein Urteil über Erasmus geändert hatte, nachdem er *Hyperaspistes* gelesen hatte: „Als ich den Teil deines Briefes meiner Ehefrau vorlas, sagte sie gleich: ‚Was ist dieser

100 WA Br, Nr. 946, 15; Bd. 3, 616; Nr. 1040, 8; Bd. 4, 120.

101 WA Br, Nr. 952, 29; Bd. 3, 635; Nr. 1016, 11; Bd. 4, 86; Nr. 1032, 8; Bd. 4, 109.

102 WA Br, Nr. 1527, 19; Bd. 5, 237.

103 WA Br, Nr. 3728, 43; Bd. 10, 24.

104 WA Br, Nr. 1268, 27; Bd. 4, 462.

105 WA Br, Nr. 2250, 14; Bd. 7, 285.

106 WA Br, Nr. 1491, 17–18; Bd. 5, 174; Nr. 1934, 14; Bd. 6, 312; Nr. 1989, 29–30; Bd. 6, 411; Nr. 2106, 13; Bd. 7, 57; Nr. 2235, 19; Bd. 7, 251; Nr. 3722, 33; Bd. 10, 7.

107 „novum regnum“: WA Br, Nr. 3557, 34; Bd. 9, 279; Nr. 3558, 3; Bd. 9, 279,3.

108 WA Br, Nr. 3729, 13–15; Bd. 10, 25.

109 WA Br, Nr. 946, 14–16; Bd. 3, 616.

110 Vgl. z. B. WA Br, Nr. 1045, 13; Bd. 4, 125; Nr. 1748, 16–18; Bd. 5, 679; Nr. 2047, 15; Bd. 6, 515; Nr. 3721, 35–36; Bd. 10, 5.

111 Vgl. z. B. WA Br, Nr. 1606, 10–13; Bd. 5, 401; Nr. 3298, 12–23; Bd. 8, 369; Nr. 3412, 16–19; Bd. 8, 609; Nr. 3769, 9–20; Bd. 10, 99; Nr. 3940, 7–11; Bd. 10, 452; Nr. 3975, 5–11; Bd. 10, 543.

112 Vgl. z. B. WA Br, Nr. 932, 18–20; Bd. 3, 589; Nr. 1066, 2–5; Bd. 4, 149; Nr. 1188, 9–11; Bd. 4, 307; Nr. 3143, 8–12; Bd. 8, 59; Nr. 3784, 3–5; Bd. 10, 135.

113 WA Br, Nr. 1569, 1–3; Bd. 5, 320.

teure Mann [Erasmus – D. A.] doch für eine Kröte geworden. Sieh mal an.‘ Sie freut sich auch darüber, dass du nun meine Meinung über Erasmus teilst.“¹¹⁴

Am 2. Juni 1526 wurde den Eheleuten Luther und Katharina ein Sohn geboren, Johannes (Hans).¹¹⁵ Luther war damals 44 Jahre alt, jedoch sehr begeistert.¹¹⁶ In seinen Briefen spielt sein Sohn eine große Rolle.¹¹⁷ Während die Pest in Wittenberg herrschte, wurde am 10. Dezember 1527 eine Tochter geboren, Elisabeth,¹¹⁸ die jedoch am 8. August 1528 starb.¹¹⁹ Am 4. Mai 1529 erblickte Magdalena das Licht der Welt,¹²⁰ die 1542 verstorben ist. Auffällig ist der Unterschied in der Trauer, den Luther um den Tod dieser beiden Kinder äußert. Dem Tod Elisabeths widmet er nur wenige Sätze, während der Tod von Magdalena ihn in eine tiefe emotionale und geistliche Krise stürzt, wie er uns selbst mitteilt.¹²¹ Der Unterschied seiner Reaktion kann wohl größtenteils aus der Tatsache abgeleitet werden, dass man sich wegen der hohen Sterblichkeitsrate im allgemeinen weniger an Säuglinge band. Wie Katharina auf den Tod ihrer Töchter reagiert hat, ist unbekannt. Es scheint jedoch so, als habe der Tod ihrer Töchter sie verändert. Auf jeden Fall fällt auf, dass sie alles tat, um ihre Söhne bei sich zu halten. Hans wurde, als er 16 Jahre alt war, nach Torgau zur Schule geschickt.¹²² Im Zusammenhang mit dem Tod von Magdalena erfahren wir, dass dies gegen den Willen seiner Mutter geschah, der jeder Vorwand recht war, um ihren Sohn wieder nach Hause zu holen.¹²³ Nach Luthers Tod mühte sie sich noch mehr, ihre Kinder in ihrer Nähe zu halten.

114 „Cumque ego hanc epistolae tuae partem legerem uxori, continuo illa inquit: Ist nicht der teure Manne zur Kröten worden? Sihe da! Gaudet et ipsa idem te nunc mecum sentire de Erasmo.“ WA Br, Nr. 1160, 5–8; Bd. 4, 269.

115 Vgl. WA Br, Nr. 1017, 7–9; Bd. 4, 87.

116 Vgl. WA Br, Nr. 1111, 14–15; Bd. 4, 210.

117 Vgl. WA Br, Nr. 1027, 11; Bd. 4, 99; Nr. 1037, 13–14; Bd. 4, 117; Nr. 1189, 14; Bd. 4, 310.

118 Vgl. WA Br, Nr. 1180, 1–4; Bd. 4, 294; Nr. 1181, 15–16; Bd. 4, 298.

119 Luther schreibt N. Hausmann: „Merkwürdig, mit was für einem trauernden, beinahe weiblichen Herz sie mich zurückgelassen hat; so sehr bin ich mit trauer erfüllt. Ich hätte es zuvor niemals geglaubt, dass das Herz eines Vaters seinen Kindern gegenüber so empfindlich sein kann.“ WA Br, Nr. 1303, 3–6; Bd. 4, 511.

120 Vgl. WA Br, Nr. 1416, 8–9; Bd. 5, 62; Nr. 1417, 4–6; Bd. 5, 63.

121 Vgl. WA Br, Nr. 3794, 20–35; Bd. 10, 149.

122 WA Br, Nr. 3783; Bd. 10, 133–135.

123 WA Br, Nr. 3916, 20–26; Bd. 10, 401.

Am 9. November 1531 wurde ein zweiter Sohn geboren, Martinus.¹²⁴ Am 29. Januar 1533 folgte Paul¹²⁵ und als letzte erblickte am 17. Dezember 1534 Margaretha das Licht der Welt.¹²⁶ Katharina hatte 1540 noch eine Fehlgeburt.¹²⁷ Über die Erziehung der Kinder ist wenig bekannt. Die Berichte über Luthers Anteil daran sind wahrscheinlich deshalb überliefert worden, weil es unüblich war, dass sich ein Vater darum kümmerte. Durch seine Überlastung konnte er sich aber nur selten damit beschäftigen. Die Erziehung wurde also Katharina überlassen.

Am 6. Juli 1527, gut zwei Jahre nach seiner Heirat, gerade Vater eines Sohnes geworden und die Geburt eines zweiten Kindes erwartend, brach Luther seelisch und körperlich vollkommen zusammen. Er dachte, dass er sterben müsse.¹²⁸ Nach einer guten Nachtruhe ging es ihm am darauf folgenden Tag schon wieder besser. Im Februar 1537 bekam er während seines Aufenthaltes in Schmalkalden Probleme durch Nierenkoliken und Anurie, die ihn wiederum an den Rand des Todes brachten.¹²⁹ Auf einem Wagen wird er nach Wittenberg zurückgebracht und diktiert unterwegs Bugenhagens sein Testament.¹³⁰ Im Laufe der Jahre werden die Anfälle zurückkommen. Als er 1541 über einen längeren Zeitraum krank wurde, schrieb er am 6. Januar 1542 ein zweites Testament, worin er die Rechte seiner Frau nach seinem Tode zu sichern versuchte und ihr eine Leibrente gab.¹³¹

Seit 1530 musste Katharina sich auch um einen Neffen und um Nichten von Luther kümmern, die als Waisen ins Schwarze Kloster aufgenommen worden waren. Auch ihr eigener Neffe, Florian von Bora, wohnte dort eine Zeit lang. So wie es in jener Zeit üblich war, wurden Mädchen – so früh wie

124 WA Br, Nr. 1886, 16; Bd. 6, 232.

125 WA Br, Nr. 1997, 5–13; Bd. 6, 426.

126 WA Br, Nr. 2156, 3–4; Bd. 7, 130.

127 Vgl. WA Br, Nr. 3451, 35; Bd. 9, 70. Wegen der Fehlgeburt ging es Katharina lange Zeit sehr schlecht. Man fürchtete um ihr Leben. Diese Erfahrung muss Luther beeindruckt haben und steht an der Wiege seines Trostbriefes für Frauen, die eine Fehlgeburt erlitten haben. WA 53, 205–208.

128 Es ist eine Beschreibung dessen erhalten geblieben, was sich abgespielt hat, teils von der Hand Johannes Bugenhagens (Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, gesammelt und hg. von O. Vogt, Stetting 1888, S. 64–73) und teils von Justus Jonas (Der Briefwechsel des Justus Jonas, S. 104–107). Die Symptome (Ohrenschmerzen, Schwindel, Übelkeit und heftige Schweißausbrüche) deuten auf einen ersten Anfall der Krankheit von Menière. Siehe H.-J. Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin 1995, S. 93–94.

129 Siehe H.-J. Neumann, a. a. O., S. 121–129.

130 WA Br, Nr. 3141; Bd. 8, 55–56.

131 WA Br, Nr. 3699; Bd. 9, 571–574.

möglich – zur Haushaltsarbeit mit herangezogen, während die Jungen ungefähr ab ihrem achten Lebensjahr einen Tutor bekamen, der ihnen Unterricht gab. Es gibt Hinweise, dass Katharina bei ihren Söhnen versuchte, diesen Zeitpunkt hinauszuzögern. Es gab keinen Mangel an geeigneten Kandidaten, denn Katharina hatte seit Ende der zwanziger Jahre im Kloster ein Studentenheim, in dem gegen Entgelt Studenten mit Luther unter einem Dach wohnen konnten. Ungefähr 30 bis 40 Menschen haben schätzungsweise mehr oder weniger ständig im Schwarzen Kloster gewohnt. Dazu kamen dann noch die Gäste, die dort für kurze Zeit blieben. Um all diese Menschen zu beherbergen, aber auch wegen der zunehmenden wirtschaftlichen Aktivitäten Katharinas waren Umbauten notwendig, die in den dreißiger Jahren unter Katharinas Leitung durchgeführt wurden. Auf dem Grundstück wurden Ställe und eine Brauerei gebaut. Dass Katharina selbst die Aufsicht über alle Bautätigkeiten haben wollte, könnte aus der Tatsache hergeleitet werden, dass die Wohnräume Luthers und Katharinas an der Nordseite des Schwarzen Klosters lagen – also auf den Hof hinaus und nicht auf die viel behaglichere Sonnenseite.

Weiterhin wurde ein Garten angelegt, in dem Gemüse, Früchte und Kräuter angebaut wurden. Der Zweck des Gartens bestand darin, die Bewohner des Hauses zu ernähren, allerdings reichte die Anbaufläche nicht aus, um alle Mäuler zu stopfen. Auch das Vieh in den Ställen diente diesem Zweck. Aus einer Liste, die zur Steuererhebung gemacht wurde, geht hervor, dass Luther im März 1542 acht Schweine, zwei Säue, drei Ferkel, fünf Kühe, neun große Kälber, eine Ziege und zwei Zicklein besaß.¹³² Daneben liefen sicher noch Hühner umher. Auch die Tiere brauchten Nahrung, so dass Katharina schon 1526 versuchte, ein Stück Ackerland zu kaufen. Zu Beginn der dreißiger Jahre kaufte Luther, deutlich auf Veranlassung Katharinas, ein großes Stück Land beim Elstertor, das als „Obstgarten am Saumarkt“ bekannt war und durch das ein Bach floss, in dem Fisch gefangen wurde.¹³³ Luther kaufte 1535/36 wiederum einige Stücke Land vor dem Elstertor.¹³⁴ 1544 erwarb er noch zwei angrenzende Stücke Land.¹³⁵ Alle diese Grundstücke lagen in der Nachbarschaft des Schwarzen Klosters.

Bei den genannten Ankäufen trat Luther aus juristischen Gründen immer als Käufer auf.¹³⁶ Auffällig ist, dass Katharina 1539 selbst für einige Zeit

132 WA Br, Nr. 3727, 16–21; Bd. 10, 22.

133 WA Br, Nr. 3699, Beilage III; Bd. 9, 578–579.

134 WA Br, Nr. 3699, Beilage IV; Bd. 9, 583.

135 WA Br, Nr. 4321; Bd. 12, 420–421; Nr. 4322; Bd. 12, 421–422.

136 Vgl. hierzu P. Puppel, „Zur Rechtsstellung der Katharina von Bora“ (wie Anm. 83), S. 33–51.

(wie lange ist nicht festzustellen) durch die Vermittlung des Gutsverwalters Hans von Taubenheim, einem entfernten Familienmitglied ihrerseits, das Landgut Boos gegen eine sehr niedrige Pacht vom Kurfürsten pachtet, das am anderen Elbeufer südöstlich von Wittenberg gelegen und ca. 25 ha groß ist. Ein früherer Versuch dahingehend war 1536 fehlgeschlagen. In dem Brief an Hans von Taubenheim erwähnt Katharina einige diffamierende Aussagen, denen er keinen Glauben schenken solle. Es wurde scheinbar gesagt, dass Katharina keine Gewissensbisse habe, wenn sie ihren Besitz vergrößern wolle.¹³⁷ Es ist deutlich, dass Katharina hier ihren eigenen Willen durchgesetzt hat.¹³⁸

Es gelang Katharina 1540, den früheren Familienbesitz Zülsdorf zu erwerben, den ihr Bruder, Hans von Bora, nicht im eigenen Besitz hatte halten können.¹³⁹ Dieses Gut lag zwei Tagereisen von Wittenberg entfernt, was dazu führte, dass Katharina oft für längere Zeit abwesend war.¹⁴⁰ Luther war darüber übrigens nicht erfreut. Doch für Katharina war der Grundbesitz scheinbar sehr wichtig, vor allem in Hinblick auf das Los ihres Vaters und ihres Bruders. Zweifelsohne war das Familienwappen an einem auffälligen Platz am Haus angebracht. Sie selbst ließ ihr Portrait als Relief anbringen.¹⁴¹ Deutlich ist, dass die Familie Luther sicher nach 1529 keine Armut mehr gelitten hat. Zum Zeitpunkt seines Todes war Luther einer der reichsten Bürger der Stadt Wittenberg. Und das ist vor allem Katharina zu verdanken.

Am 24. Februar 1544 gab es in Luthers Haus ein Fest, bei dem sich Luther gegen Mitternacht über die Verleumder in Wittenberg und anderswo beklagte, die behaupteten, Luther würde auf Anweisungen seiner Frau predigen. Luther sagt, dass er damit leben könne, dass seine Frau auf dem Gebiet der Landwirtschaft und des Haushaltens der Herr sei, aber in Fragen des Gewissens und der Schrift erkenne er nur den Heiligen Geist als Lehrmeister. Scheinbar gab es Stimmen, die meinten, dass Luther auch theologisch nur das erzählte, was Katharina wollte.¹⁴²

Wenn auch die Anschuldigungen nicht zurecht erhoben waren, so ist doch deutlich, dass Katharina einen bestimmenden Einfluss auf Luther ausgeübt

137 WA Br, Nr. 3328, 16–18; Bd. 8, 421.

138 WA Tr, Nr. 1995; Bd. 2, 290,12–14.

139 WA Br, Nr. 3769; Bd. 10, 98–100.

140 A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 84.

141 Das Portrait befindet sich derzeit in der Kirche von Kieritz. Vgl. hierzu G. Herrmann, „Das Katharina-von-Bora-Relief in Kieritz“, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 68, 1999, S. 47–61.

142 Vgl. hierzu G. Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893, Nr. 209, S. 176–177.

hat. Schon 1525 machte sich Joachim Camerarius den Einfluss zunutze, den Katharina auf Luther hatte, um Luther zu bewegen, gegen Erasmus' *De libero arbitrio* zu schreiben.¹⁴³ Schon allein die Tatsache, dass Katharina an den Tischgesprächen teilnahm, war ungewöhnlich. Sehr ungewöhnlich muss der Brief Luthers vom 4. Oktober 1529 an sie gewesen sein, in dem er über die Ergebnisse der Marburger Disputation mit Zwingli berichtet. Es war zwar beabsichtigt, den Brief an Bugenhagen weiterzugeben, aber Luther geht doch davon aus, dass seine Frau die herangezogenen lateinischen Argumente Zwinglis begreifen würde.¹⁴⁴ Aus dem Briefwechsel von 1530, als sich Luther auf der Veste Coburg aufhielt, geht hervor, dass Katharina den Druck von Luthers Schriften beaufsichtigte.¹⁴⁵ Noch einen Schritt weiter ging Luther 1540, als er seine „kluge Frau und Doktorin“ zusammen mit Bugenhagen, Major und Ambrosius Reuter bittet, aus drei Kandidaten einen passenden Pastor für den Grafen von Schwarzburg auszuwählen.¹⁴⁶ Gemäß Luther hängt so eine Entscheidung immer auch mit der Orthodoxie des Kandidaten zusammen, so dass es einleuchtet, dass Gerüchte über eine theologische Beeinflussung Luthers durch seine Frau in Umlauf gebracht wurden. Ihre enge Zusammenarbeit mit Bugenhagen und anderen in und außerhalb von Wittenberg schafften ihr wenig Freunde, was Luther auch einsah. Darum trug er 1545 den Plan mit sich herum, sich nach Zülsdorf zurückzuziehen.

Katharina mischte sich 1536 selbst in eine Ernennung an der Universität von Wittenberg ein, sehr zum Ärgernis Philipp Melanchthons, der dort zu jener Zeit Dekan war.¹⁴⁷ Kurz danach wird er verdächtigt, Irrlehren zu lehren. Er wurde zwar unter anderem durch Luther verteidigt, aber die Stimmung in Wittenberg war für einige Zeit verdorben. In einem Brief von Caspar Cruciger, einem Freund Melanchthons, vom 29. August 1537 an Veit Dietrich, der zu jenem Zeitpunkt Pastor in Nürnberg war, aber 1530 in Luthers Haus gewohnt und die Begleitung einiger dort wohnender Studenten auf sich genommen hatte, aber im Oktober 1534 nach einem Streit mit Katharina

143 WA Tr, Nr. 5069; Bd. 4, 10–12.

144 WA Br, Nr. 1476, 13–16; Bd. 5, 154. Vollständig auf Latein geschriebene Briefe waren wohl zu schwierig. Denn mit seinen Briefen an Katharina von der Veste Coburg während des Reichstages zu Augsburg schickte er ausführliche, auf Latein formulierte Berichte darüber mit, was sich auf dem Reichstag ereignete. Er ermutigt Katharina, sich diese Briefe durch u. a. Bugenhagen übersetzen (und erklären) zu lassen. WA Br, Nr. 1683, 7–8; Bd. 5, 545.

145 WA Br, Nr. 1683, 18–26; Bd. 5, 546; Nr. 1713, 14–19; Bd. 5, 608.

146 WA Br, Nr. 3509, 10–15; Bd. 9, 168.

147 Vgl. hierzu H. Scheible, „Melanchthon und Frau Luther“ (wie Anm. 72), S. 100–102.

ausgezogen war, lesen wir, dass er ein Gespräch zwischen Luther und Melanchthon für nötig erachtet, um die Missstimmung aus der Welt zu schaffen, dass aber dies durch den „Tyranen von einer Frau“, gemeint ist Katharina, unterbunden werde.¹⁴⁸ Das Verhältnis zwischen Melanchthon und Katharina scheint durch diese Vorkommnisse jedoch nicht langfristig gestört gewesen zu sein. Denn am 6. Mai 1538 schreibt Melanchthon im Auftrag Katharina von Boras einen Brief an Herzog Albrecht von Preußen mit der Bitte, die Bücher, die der Herzog Peter Weller zur Verfügung gestellt habe und die nach dessen Tod 1536 im Hause Luthers zurückgeblieben waren, ihren drei Söhnen zu schenken. Während seiner letzten Reise sendet Luther Melanchthon aus Eisleben für Katharina Berichte und antwortet Katharina über Melanchthon. Am eindrucksvollsten ist in dieser Hinsicht der Brief vom 14. Februar 1546. Katharina erhält einen ausführlichen Bericht über die Verhandlungen in Mansfeld, den sie an Melanchthon weitergeben soll. Melanchthon seinerseits erhält nur eine – allerdings dringende – Bitte, nämlich ein Arzneimittel für Luther nach Eisleben zu schicken; Katharina soll ihm zeigen, wo es stehe.¹⁴⁹ Hier sind die traditionellen Rollen vollständig umgedreht. Die Frau wird in die inhaltliche Diskussion miteinbezogen, der wissenschaftliche Kollege muss sich um die häuslichen Details kümmern.

In der Nacht vom 17. auf den 18. Februar 1546 starb Luther, wahrscheinlich an einem Herzinfarkt.¹⁵⁰ Sein Leichnam wird nach Wittenberg überführt. Am 22. Februar morgens um ungefähr neun Uhr wartete Katharina zusammen mit allen Würdenträgern aus Wittenberg beim Elstertor auf den Leichenwagen, der durch den Grafen von Mansfeld begleitet wurde. Der Sarg mit den sterblichen Überresten wurde zur Schlosskirche gebracht, wo Luther begraben wurde.¹⁵¹

148 Vgl. hierzu St. Rhein, „Katharina Melanchthon, geb. Krapp. Ein Wittenberger Frauenschicksal der Reformationszeit“, in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation, hg. von St. Oehmig, Weimar 1995, S. 515–516.

149 WA Br, Nr. 4208; Bd. 11, 301.

150 Ein Bericht über Luthers letzte Tage und seinen Tod finden wir in einem Brief Justus Jonas' an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (Der Briefwechsel des Justus Jonas, S. 177–180). Vgl. zur vermutlichen Todesursache H.-J. Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators (wie Anm. 128), S. 146–147.

151 Vgl. den Bericht der Ereignisse durch Hieronymus Besold an Veit Dietrich vom 22. Februar 1546 (Der Briefwechsel des Justus Jonas, S. 182–184).

c) *Das Leben Katharina von Boras nach dem Tode Luthers*

Der Tod Martin Luthers am 18. Februar 1546 änderte die Lebensumstände seiner Frau vollkommen. Fand die eigensinnige und selbstbewusste Frau an seiner Seite Schutz und Annahme, so wurden nun die Rechnungen beglichen. Dabei bot Katharina ihren Gegnern viele Schwachstellen, weil sie darauf bestand, dass Studentenhaus im Schwarzen Kloster weiterzuführen. Zugleich versuchte sie auch weiterhin, ihre beiden fast erwachsenen Söhne eng an sich zu binden.

Der Tod ihres Mannes war der Anlass zu dem einzigen Zeugnis über sich selbst, das wir von ihr haben. Es gibt zwar mehrere Briefe von ihr, aber die behandeln beinahe ausschließlich geschäftliche Dinge. Am 25. April schütet sie ihrer Schwägerin ihr Herz aus: „Ich kann nicht essen und nicht trinken. Außerdem kann ich nicht schlafen. Und falls ich ein Fürstentum oder Kaiserreich besessen hätte, würde ich es nicht so schlimm finden, wenn ich es verlöre, als dass jetzt unser lieber Herrgott mir und nicht nur mir, sondern der ganzen Welt, diesen lieben und teuren Mann genommen hat. Wenn ich daran denke, kann ich vor Leid und Trauer (was Gott gut weiß) nicht sprechen oder schreiben“¹⁵².

Zur Trauer kam der Streit um das Testament hinzu. Am 6. Januar 1542 hatte Luther sein Testament gemacht, worin er im Widerspruch zum geltenden Recht seine Frau als Alleinerbin und als Vormund seiner Kinder einsetzte. Er ließ sein Testament von drei Zeugen unterschreiben, nämlich Melanchthon, Cruciger und Bugenhagen.¹⁵³ Luther bittet in seinem Testament auch den Kurfürsten, sich seiner Frau und seiner Kinder anzunehmen.¹⁵⁴ Am 11. April 1546 wurde es durch den Kurfürsten bestätigt, obwohl die Formulierungen nicht dem geltenden Recht entsprachen.¹⁵⁵ Die Probleme entstan-

152 W. M. L. de Wette, *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, 6. Teil, S. 650.

153 WA Br, Nr. 3699; Bd. 9, 571–574. Beilage I (574–576) gibt den leicht veränderten Text wieder, der beim Griffier der Stadt Wittenberg hinterlegt wurde. Vgl. auch die Edition des heute in Budapest befindlichen Originals: T. Fabiny, *Martin Luthers letzter Wille. Das Testament des Reformators und seine Geschichte*, Bielefeld 1983, die eine wunderbare Faksimile-Wiedergabe enthält.

154 „Und bitte auch hie mit untertheniglich meinen gnedigsten herrn Hertzog Johans Fridrichen kurfürsten etc. S.k.f.g. [Seine kurfürstlichen Gnaden; D.A.] wolten solche begabung oder leibgedinge gnediglich schützen und handhaben.“ WA Br, Nr. 3699, 36–38; Bd. 9, 573.

155 „... ob nun gleich gemelte verordnungen an zirlichkeiten und solemniteten, so die Recht erfordern mugen, mangelhaftig were.“ WA Br, Nr. 4288; Bd. 12, 349–350.

den einerseits dadurch, dass die juristische Basis des Testamentes fehlte, und andererseits dadurch, dass die Ratsmitglieder des Kurfürsten andere Auffassungen als Katharina selbst hatten, was die Verwendung des ererbten Vermögens anging. Die durch Luther versprochene Leibrente wurde ihr gewährt. In allen anderen juristischen Fragen zog sie den Kürzeren. Sie wollte selbst der Vormund ihrer Kinder sein, musste aber akzeptieren, dass diese Vormünder zugewiesen bekamen, auch wenn sie Vorschläge betreffend der Personen machen durfte. Zu den Vormündern gehörten Cruciger und Melanchthon, die sich jedoch nur mit der Erziehung der Kinder beschäftigen durften, und nicht mit der Verwaltung ihres Erbes.¹⁵⁶ Auch Katharina selbst bekam in der Person des Stadthauptmannes von Wittenberg (eine Position, die jährlich wechselte; darum kann dieser keinen allzu großen Einfluss auf das Handeln von Katharina gehabt haben) und ihres Bruders Hans von Bora, der in Zwickau lebte und wegen des großen Abstandes auch nur sehr wenig Einfluss gehabt haben kann, Vormünder zugewiesen.¹⁵⁷ Melanchthon genoss das Vertrauen Katharinas, er hatte aber manchmal mit ihrem Eigensinn sehr viel Mühe.¹⁵⁸ Katharina konnte über ein ansehnliches Einkommen verfügen, aber ihr Eigensinn brachte sie manchmal in große finanzielle Schwierigkeiten. Zwar bezahlte der Kurfürst eine Überbrückungssumme und versprachen die Grafen von Mansfeld einen Betrag von 2000 Gulden, aber Katharina versuchte erneut, das Gut Wachschorf, angrenzend an das Gut Boos auf dem anderen Elbeufer zwischen Wittenberg und Pratau, zu kaufen,¹⁵⁹ was der Kurfürst ihr gegen den Rat seiner Ratsmitglieder finanzierte.¹⁶⁰

Katharina durfte nach dem Tode Luthers mit ihren Kindern im Schwarzen Kloster wohnen bleiben und dort weiterhin Studenten unterbringen. Sie konnte mit Hilfe der Knechte die Ländereien weiter bestellen. Sie schien

156 Vgl. C. E. Förstemann, *D. Martin Luthers Testamente vom J. 1537 und v. J. 1542 und des letzten Vollstreckung im J. 1546 nebst urkundlichen Nachrichten über Luthers Witwe und Kinder*, 1842, Nr. 9, S. 50–51.

157 Vgl. C. E. Förstemann, a. a. O., Nr. 10, S. 51–52.

158 „Satis exercemur“. Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 3481; C. R. 6, 172.

159 Vgl. hier A. Thoma, *Katharina von Bora* (wie Anm. 3), S. 234.

160 Die ablehnenden Ratschläge waren auf die Tatsache gegründet, dass das Haus aufgrund des hohen Grundwasserspiegels keinen Keller hatte, wodurch Vorräte nicht gut gelagert werden konnten, und auf Grund der Tatsache, dass das umliegende Gebiet regelmäßig von Überschwemmungen der Elbe heimgesucht wurde. Man sah den Ankauf als eine sehr zweifelhafte Investition an. Vgl. das Schreiben von Georg Brück vom 13. März 1546 an den Kurfürsten in: C. E. Förstemann, a. a. O. (wie Anm. 156), Nr. 3, S. 29–41.

sich keine Sorgen über ihre Zukunft zu machen. Aber der Schmalkaldische Krieg, der im Sommer 1546 ausbrach, machte ihr einen Strich durch die Rechnung. Im November jenes Jahres flüchtete Katharina mit ihren Kindern nach Magdeburg. Das Schwarze Kloster überließ sie der Obhut Wolfgang Sebergers. In Magdeburg empfing sie endlich die 50 Taler des Königs von Dänemark. In ihrem Dankbrief an Christian III. bringt sie ihre Trauer und ihre Sorgen zum Ausdruck: „Ich habe in diesem Jahr viel Kummer und Schmerz gehabt. Zuerst machten meine Kinder und ich das Elend des Sterbens meines lieben Mannes mit, welches allerdings eine selige und christliche Heimreise zu unserem Heiland Christus Jesus war, und dessen Jahrestag am 18. Februar sich nähert. Danach kamen die gefährlichen Kriege, gefolgt durch die Verwüstung unseres geliebten Vaterlandes. Und noch ist kein Ende dieses Elendes in Sicht. In diesen Sorgen hat es mich sehr getröstet, dass ihre königliche Majestät mir geschrieben hat und mir 50 Taler geschickt hat, um mich und meine Kinder auf eine angemessenen Art und Weise versorgen zu können ... Ich danke Euch auch herzlich für die vielen Wohltaten, die Ihr mir in Eurer Wohlwollendheit bekundet habt ...“¹⁶¹ Anfang 1547 kehrte Katharina nach Wittenberg zurück.

Nach der Schlacht bei Mühlberg flüchtete sie am 24. April 1547 erneut nach Magdeburg. Katharina muss sich große Sorgen um ihr Schicksal gemacht haben, falls sie den spanischen Truppen Kaiser Karls V. in die Hände gefallen wäre. Darum fleht sie auch Melanchthon an, sie und ihre Kinder nach Dänemark zu bringen. Am 1. Mai reisten sie von Magdeburg nach Helmstedt, und einen Tag später erreichte man Braunschweig. Von dort aus ging es weiter nordwärts. Aber die Lüneburger Heide war unsicher geworden, weil dort Truppen zusammengezogen wurden. Darum kehrte man am 8. Mai nach Braunschweig zurück. Dort blieb Katharina zwei Monate lang, bis sie nach Wittenberg zurückkehren konnte.¹⁶² Dort angekommen, fand sie das Gut Wachsdorf, das sie ein Jahr zuvor gekauft hatte, durch die kaiserlichen Truppen völlig verwüstet vor. Außerdem war dort inzwischen ein neuer Kurfürst an die Macht gekommen, Moritz von Sachsen. Er gehörte nicht wie die Kurfürsten, mit denen (Luther und) Katharina bis dahin zu tun hatten, der ernestinischen, sondern der albertinischen Linie an. Und obwohl er lutherisch war, hatte er während des Schmalkaldischen Krieges an der Seite Kaiser Karls V. gestritten. Weil Katharina Angst hatte, dass er ihre Rechte auf das Schwarze Kloster und das Landgut Wachsdorf nicht

161 Katharina von Bora in einem Brief an Christian III. vom 9. Februar 1547.

162 Vgl. den Brief Nicolaus Medlers an Justus Jonas vom 28. Juni 1547. Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 3924; C. R. 6, 586.

anerkennen würde, erbat sie eine Bestätigung ihrer Rechte und weitere materielle und finanzielle Unterstützungen.¹⁶³ Der Brief blieb, soweit bekannt, unbeantwortet.

Ihre wichtigste Stütze und ihr wesentlichster Halt in dieser schwierigen Periode ihres Lebens war Philipp Melanchthon, der auch flüchtete, sich aber unermüdlich für Katharina einsetzte. Melanchthon verhandelte mit dem König von Dänemark,¹⁶⁴ dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg¹⁶⁵ und Albrecht von Preußen¹⁶⁶ über Unterstützungen und später mit dem Stadthauptmann von Leipzig wegen des Prozesses gegen einen Nachbarn Katharinas in Zülsdorf.¹⁶⁷ Auch Johann Bugenhagen setzte sich sehr für sie ein. Am 15. Juli 1549 schreibt er an Christian III., dass der Besitz Katharinas durch den Krieg schweren Schaden erlitten habe.¹⁶⁸ Der König sendet sofort 50 Taler.¹⁶⁹ Am 18. Juni 1550 bittet er erneut, die Witwe Luthers nicht zu vergessen, weil sie nicht mehr in der Lage sei, ihre Besitztümer wieder in Ordnung zu bringen.¹⁷⁰ Am 22. März 1552 dankt er dem König, dass er einen Betrag für Katharina empfangen habe, meldet aber dabei, dass er ihr diesen noch nicht zukommen lassen konnte.¹⁷¹

Die Verwüstung von Luthers Besitzungen infolge des Krieges sowie katastrophale Missernten machten alle Bemühungen Katharinas zunichte, wirt-

163 Vgl. den Brief Katharina von Bora an Moritz von Sachsen vom 16. September 1548.

164 Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 4343; C.R. 7, 131. Vgl. MBW, Nr. 5278 [2], Bd. 5, 347. Am 5. Juni 1546 hatte Bugenhagen Christian III. gebeten, die 50 Taler, die für Luther bestimmt waren, noch in jenem Jahr seiner Witwe und seinen Kindern zukommen zu lassen (Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, S. 364). Aus der Antwort Christians III. geht jedoch hervor, dass dieser Betrag am 14. Oktober 1546 noch nicht gezahlt war (a. a. O., S. 382). Erneut bittet Bugenhagen am 15. November 1546 um die Zahlung des Betrages an Katharina. Am 1. Februar 1547 schreibt Melanchthon an Jonas, dass Christian III. das Geld geschickt habe (Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 3726; C.R. 6, 378–379. Vgl. MBW, Nr. 4575, Bd. 5, 37). Vgl. weiter ähnliche Bettelbriefe Katharina von Boras an Christian III. vom 6. Oktober 1550 und 8. Januar 1552.

165 „Nunc autem commendo vobis causam viduae D. Lutheri ...“ Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 4157; C.R. 6, 172. Vgl. MBW, Nr. 5064 [2], Bd. 5, 248.

166 Vgl. den Brief Katharinas an Albrecht von Preußen vom 23. April 1551.

167 Vgl. H. Scheible, „Melanchthon und Frau Luther“ (wie Anm. 72), S. 112. In einem Brief von Johann Bugenhagen an Christian III. vom 11. Januar 1552 lesen wir, dass Katharina einen gewissen Jahn Löser vor Gericht bringt. Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, S. 509.

168 Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, S. 460.

169 A. a. O., S. 464.

170 A. a. O., S. 480.

171 A. a. O., S. 522.

schaftlich wieder Boden unter die Füße zu bekommen. Dazu kamen die Sorgen um ihre Kinder. Hans bekam zwar ein Stipendium an der Universität von Königsberg, ärgerte jedoch seinen Beschützer, Herzog Albrecht von Preußen.¹⁷² Außerdem war er scheinbar intellektuell gering begabt. Martin, ihr zweiter Sohn, starb mit 34 Jahren als Alkoholiker; sein Theologiestudium hat er niemals beendet. Nur Paul, der Jüngste, machte als Arzt Karriere und brachte es bis zum Leibarzt der Kurfürsten von Sachsen. Die einzig noch lebende Tochter Margarethe heiratete 1555 einen ostpreußischen Edelmann und starb 1570 bei der Geburt ihres neunten Kindes.¹⁷³

Ihre Fürsorge für ihre Kinder fällt auf, auch nachdem diese schon erwachsen waren. Dies kann einerseits mit dem Verlust zweier ihrer drei Töchter erklärt werden und andererseits mit ihrem eigenen Bedürfnis nach Sicherheit, die ihr die Familie bot.

Katharinas letzte Lebensjahre waren durch Sorgen überschattet und mit Konflikten überladen. Im Frühsommer 1552 brach in Wittenberg erneut die Pest aus, woraufhin man die Universität nach Torgau verlegte. Katharina entschied sich, mit ihren beiden jüngsten Kindern auch dorthin zu gehen. Die Gründe dafür sind unklar. Konnte Luthers Witwe eine Trennung von ihrem jüngsten Sohn nicht ertragen, der an der Universität studierte? Oder entwickelten sich die Verhältnisse in Wittenberg auf unbefriedigende Weise? Auf dieser Reise hatte sie auf jeden Fall vor den Toren von Torgau einen Unfall: die Pferde gingen ihr durch, und sie fiel vom Wagen. Nach einem langen Krankenlager starb sie, noch keine 53 Jahre alt, am 20. Dezember 1552 in der Stadt Torgau, wo sie in der Kirche begraben wurde. Dass sie ihre letzten Lebensmonate abgeschieden verbrachte, wird daraus ersichtlich, dass wir mit Ausnahme einer Beschreibung ihres Todes durch den Rektor der Universität Wittenbergs, Paul Eber, keine Berichte über ihr Lebensende haben,¹⁷⁴ obwohl die Stadt durch die Verlegung der Universi-

172 Siehe hierzu den Brief Katharinas an Albrecht von Preußen vom 29. Mai 1549. Vgl. zu Hans Luther: J. Luther, Johannes Luther, des Reformators ältester Sohn, Berlin 1930.

173 Vgl. A. Nietzki, Margarete von Kunheim, Martin Luthers jüngste und einzige ihn überlebende Tochter, ihr Gemahl Georg von Kunheim und deren Nachkommen bis zur Gegenwart, Königsberg 1900.

174 Vgl. Ph. Melancthon, Ep. Nr. 5686; C. R. 7, 1155–1156. Dieser Hinweis betrifft keinen Brief Melancthons, sondern C. G. Bretschneider, der die Werke Melancthons herausgegeben hat, gibt oben im Brief an, dass die Schrift Paul Ebers, worin er den Tod von Luthers Frau beschreibt, nicht im Corpus Reformatorum fehlen dürfe. Der Text ist dem Scripta Publice Proposita a Professoribus in Academia Vitebergensi ab Anno 1540–1553, ed. P. Eber. Wittenberg 1560, T. I, S. 441, entnommen.

tät voll von Bekannten und Freunden gewesen sein muss. Die einzige Erwähnung ihres Todes aus Melanchthons Feder finden wir in einem Brief vom 19. Januar 1553 an Anton Lauterbach. Neben allerlei Neuigkeiten lesen wir dort: „Die Witwe des ehrwürdigen Herrn Luthers ist in Torgau fromm aus diesem sterblichen Leben geschieden“¹⁷⁵.

Der Einfluss Katharina von Boras auf Luther: einige Sondierungen

Als Ehefrau Luthers stand Katharina vollauf im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Zweifelsohne ist der Einfluss Katharinas größer gewesen, als uns die Quellen jener Zeit überliefern. Wir sind also auf Schlussfolgerungen aus den oben gesammelten Informationen über die Person Katharinas und ihren direkten oder indirekten Einfluss auf Luther angewiesen.

Das Adelsgeschlecht, in das hinein Katharina geboren worden war, hat zweifelsohne sehr viel für sie bedeutet: Sie war sich ihrer Position als Tochter eines zwar verarmten, aber adligen Geschlechts deutlich bewusst. Sie nutzte ihr Netzwerk reichhaltig. Auffällig ist, dass Luther auch nach seiner Heirat oft ihren Mädchennamen gebrauchte. Möglicherweise ist ihr adliges Herkommen der Grund dafür, warum sie ständig nach Ausweitung ihres Grundbesitzes strebte.

Die Zeit im Kloster gab ihr eine mehr als mittelmäßige Bildung. Im Kloster lernte Katharina Lesen, Schreiben und Handarbeiten. Weil förderlich für das Chorgebet, gab es auch Gesangsunterricht, und sie lernte ein wenig Latein. Wie groß ihre Kenntnis des Lateinischen war, ist schwer zu sagen. Scheinbar konnte sie Tischgesprächen folgen, die auf Deutsch und/oder Latein geführt wurden. Es gibt einige Hinweise, dass sie selbst auch auf Latein das Wort führte. In einem Bericht über die Marburger Disputation mit Huldreich Zwingli 1529 geht Luther, wie oben schon dargestellt, davon aus, dass Katharina die in Latein zitierten Argumente verstehen und an seinen Freund Johann Bugenhagen weitergeben könne.¹⁷⁶

Das Kloster beschäftigte mehr als 40 Menschen.¹⁷⁷ Im Kloster muss Katharina auch erste Kenntnisse auf dem Gebiet der Leitung eines großen

175 „Vidua reverendi D. Lutheri Torgae pie decessit ex hac mortali vita.“ Ph. Melanchthon, Ep. Nr. 5316; C. R. 8, 20. Vgl. MBW, Nr. 6714 [3]; Bd. 7, 26.

176 WA Br, Nr. 1476, 13–16; Bd. 5, 154.

177 Vgl. hierzu A. Thoma, Katharina von Bora (wie Anm. 3), S. 9–10. Urkundenbuch Nimbschen, Nr. 455, S. 322; vgl. Nr. 459, S. 326; Nr. 461, S. 328; Nr. 464, S. 330; Nr. 466; S. 331; Nr. 467, S. 332; Nr. 468, S. 332; Nr. 470, S. 333.

bäuerlichen Betriebes mit seiner sehr komplexen Infrastruktur erworben haben. Luther überließ ihr ruhigen Gewissens die Haushaltung und gab ihr darin freie Hand. Sie regelte die wirtschaftliche Infrastruktur des Schwarzen Klosters. Während längerer Abwesenheiten Luthers hatte sie auch die Aufsicht über die Ausgabe seiner Bücher. Luther benutzte den Handelsgeist Katharinas im Zusammenhang mit der 1534 in Wittenberg erschienen Erstausgabe seiner Bibelübersetzung. Auffällig ist in diesem Zusammenhang sein Angebot im Herbst 1535, ihr 50 Gulden zu schenken, wenn sie vor Ostern die ganze Bibel in der deutschen Übersetzung gelesen habe.¹⁷⁸

Die Tatsache, dass die Initiative zur Heirat mit Luther von ihr ausgegangen ist, wozu sie auch eine längere Zeit der Unsicherheit in Kauf nahm, macht deutlich, dass man sie nach heutigen Maßstäben eine emanzipierte Frau nennen kann, was durch ihre Zeitgenossen jedoch als Trotz und Hofart gewertet wurde. Was alles Übrige angeht, war die Rollenverteilung im Hause Luther sehr traditionell. Der Mann vertrat die Familie nach außen, die Frau stand an der Spitze des Haushalts. Die wirtschaftliche Selbstständigkeit von Frauen wurde dadurch eingeschränkt, dass sie bei geschäftlichen Transaktionen als unmündig galten. Luther versuchte, das zu verändern.¹⁷⁹ Das Neue von Luthers Sicht der Ehe bestand darin, dass er die Gleichberechtigung der beiden Domänen festhält. Die Konsequenz aus dieser zutiefst traditionellen Rollenverteilung ist jedoch, dass in Luthers Augen die Frau, auch wenn sie Anteil am allgemeinen Priestertum aller Gläubigen habe, gerade durch die Bindung an die häusliche Domäne nur in äußersten Notfällen das geistliche Amt bekleiden könne.¹⁸⁰

178 WA Br, Nr. 2267, 15–17; Bd. 7, 317,15. Vgl. Nr. 2270, 2; Bd. 7, 322.

179 Das beste Beispiel dafür ist sein Testament (WA Br, Nr. 3699; Bd. 9, 571–574). Luther ernannte seine Frau zur Alleinerbin, obwohl dies mit dem sächsischen Erbrecht unvereinbar war, er wies eine Vormundschaft für sie ausdrücklich ab und gab ihr die Vormundschaft über die Kinder. In einer Tischrede fasst Luther 1541 seine Motive dazu folgendermaßen zusammen: „Dich, Kätze, ernenne ich zu meinem einzigen Erben. Du hast die Kinder getragen und ihnen die Brust gegeben, du wirst den Belangen der Kinder nicht schaden“ (Te Ketam constituo haeredem omnium. Tu gestasti liberos et mammam dedisti, non male rem geres liberorum.). WA Tr, Nr. 5041; Bd. 4, 631,12–14. Obwohl der Kurfürst Luthers Testament erst am 11. April 1546 schriftlich bestätigt, ließen die sächsischen Juristen es nicht zu, dass es auch so ausgeführt wurde. Katharina bekam genauso wie ihre Kinder Vormünder zugewiesen. Vgl. auch S. Hiebsch, „Maarten Luthers laatste wil“, in: Luthers erfenis. Teksten van het Luthercongres 22 februari 1996 te Kampen, onder redactie van K. Zwanepol, Zoetermeer 1996, S. 145–156.

180 „Wenn aber keyn man prediget, so werß von nöthen, das die weyber predigen.“ WA 8, 498,12–14.

Dass Katharina regelmäßig an Tischgesprächen teilnahm und ihre Meinung äußerte, daran nahm manch einer Anstoß. Luther ermutigte sie in ihrem Interesse an seinem Werk, in dem Maße als ihre Verpflichtungen dies zuließen. Ihr Anteil an Luthers theologischem Werk ist größer als bisher angenommen. Katharina war sehr gut mit Bugenhagen befreundet. Luther bittet die beiden am 2. Juli 1540, einen neuen Pastor für den Grafen von Schwarzburg zu wählen. Hier durchbricht Luther selbst die Grenze zwischen häuslichen und offiziellen Dingen.

Die Berichte, die Luther am 1. Februar 1546 von dem Kollaps gibt, dem er zum Opfer gefallen war, bevor er in Eisleben ankam, unterscheiden sich maßgeblich mit Blick auf diejenigen, an die sie gerichtet sind. In seinem Brief an Katharina erwähnt er kaum die wirkliche Ursache dieses Anfalles, hält sich aber lang mit der Interpretation auf, die er seiner Frau nahe legen möchte: „Es war mein Fehler, aber wenn du da gewesen wärest, hättest du gesagt, dass es die Schuld der Juden oder ihres Gottes war. Denn wir müssten, kurz bevor wir in Eisleben ankamen, durch ein Dorf fahren, in dem viele Juden wohnen; vielleicht das diese mich so sehr angeblasen haben. [...] Und es ist wahr; als ich im Wagen nahe ans Dorf heran kam, kam ein kalter Wind durch den hinteren Teil des Wagens und blies auf meinen Kopf quer durch mein Barret, als ob mein Gehirn sich in einen Eisblock verwandelte.“¹⁸¹ Im Bericht an Melanchthon wird ein plötzlicher kalter Wind nicht erwähnt. Luther schiebt sein Unglück seiner eigenen Verantwortung zu: „Denn ich ging zu Fuß, aber mehr über meine Kräfte, so dass ich ins Schwitzen kam; und als ich daraufhin im Wagen mit einem vom Schweiß durchnässten Hemd wiederum abkühlte, bemächtigte sich die Kälte eines Muskels in meinem linken Arm. Daher die Beklemmung des Herzens und die Atemnot. Meine eigene Dummheit war die Ursache davon“¹⁸².

Es ist interessant zu beachten, dass er den Teufel vor allem oft in seinen Briefen an Katharina nennt; in sieben der 21 Briefe, die er an sie gerichtet hat, vor allem in denen, die er im Juli 1540 aus Weimar und Eisenach, und

181 „Das war meine schuld. Aber wenn du werest da gewest, so hettestu gesagt, Es were der Juden oder ired Gottes schuld gewest. Denn wir musten durch ein Dorff hart vor eisleben, da viel Juden innen wonen, vielleicht haben sie mich so hart angeblasen. [...] Und war ists, do ich bey dem Dorff fuhr, gieng mir ein solcher kalter wind hinden zum wagen ein auff meinen kopff, Durchs Parret, als wolt mirs das Hirn zu eis machen.“ WA Br, Nr. 4195, 5–12; Bd. 11, 275–276.

182 *Ibam enim pedestes, sed supra vires, Ita vt sudarem, postea, sudore et camisia frigidata in curru offendit frigus musculum sinistri brachii. Hinc illa compressio cordis et quasi suffocatio spiritus. Culpa est Stultitiae meae.* WA Br, Nr. 4196, 19–22; Bd. 11, 278.

in denen, die er 1546 aus Eisleben schickte, verweist er neunmal auf das verderbliche Handeln des Teufels.¹⁸³ Dagegen sucht man vergeblich nach Anspielungen dieser Art in den Briefen an Melanchthon. Dies kann darauf hinweisen, dass Katharina auch auf die schwarzen Seiten bei Luthers Werk Einfluss gehabt hat.

Aus dem Niederländischen von Pfarrerin Marlies Schulz.

183 WA Br, Nr. 1908, 13–14; Bd. 6, 270–271; Nr. 3509, 16–18; Bd. 9, 168; Nr. 3511, 17–20; Bd. 9, 172; Nr. 3519, 11–12, 16–18; Bd. 9, 205; Nr. 4191, 13–14; Bd. 11, 269; Nr. 4199, 12–13; Bd. 11, 284; Nr. 4201, 13–15, 43–44; Bd. 11, 286–287.

Peter
Engel

Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer
1877–1946

Präsident des Martin-Luther-Bundes
in schwerer Zeit

Seine Familie und sein Schicksal

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der nachfolgende biographische Text, der auf einer behutsam überarbeiteten Aufzeichnung des 1995 verstorbenen Sohnes Friedel Ulmer beruht, ist in erster Linie für die Familie geschrieben. Der Verfasser Dr. Peter Engel, verheiratet mit Karin Ulmer, einer Seitenverwandten von Friedrich Ulmer, hat auf der Grundlage von Friedrich Ulmers familiengeschichtlichen Vorarbeiten, die dieser in der Zeit seiner Amtsverdrängung unternommen hatte, alle in der Familie gesammelten Erkenntnisse neu bearbeitet und in einem für die Familie bestimmten Buch, „Beiträge zu einer Geschichte der Ulmer in Franken“, zusammengestellt. Diese Erkenntnisse sind nicht nur von Bedeutung für die Gesellschaft für Familienforschung in Franken e.V., in deren Jahrbuch 2005 der Aufsatz (mit einer familiengeschichtlichen Ergänzung) ebenfalls veröffentlicht werden wird, sondern, was Friedrich Ulmer angeht, auch für den Martin-Luther-Bund, in dessen Schrifttum seiner schon wiederholt gedacht worden ist, zuletzt zu seinem 125. Geburtstag.¹ Der vorliegende Text enthält eine neue und zusammenfassende Würdigung, die die Geschichte des Martin-Luther-Bundes besser verstehen hilft.

1 Vgl. Lutherischer Dienst, 38. Jg., 2002, Heft 3, S. 20.



Margarete, geb. Kappes (1962), und Friedrich Ulmer (1937)

Familie, Ausbildung und Beruf

Friedrich Karl Hans Ulmer wurde am 15. 3. 1877 in München als erstes Kind des Postassistenten und späteren Oberpostrates Gustav Ulmer und dessen Ehefrau Charlotte, geb. Sevin, geboren. Getauft wurde er am 24. 3. 1877 in der Matthäuskirche zu München. Nach dem Besuch des Ludwigs-Gymnasiums studierte er ab dem WS 1896/97 zunächst in München zwei Semester Philosophie und Orientalistik. Ab dem WS 1897/98 ging er nach Erlangen zum Studium der Theologie; im WS 1898/99 war er in Leipzig, im SS 1899 kehrte er nach Erlangen zurück, wo er am 13. 12. 1899 mit einer Arbeit über „Die semitischen Eigennamen im Alten Testament auf ihre Entstehung und Elemente hin untersucht. I. Teil“ den Dr. phil. erwarb.

Obwohl die bisherigen Studenten der Familie Ulmer der Burschenschaft Bubenruthia angehörten, wurde Friedrich Ulmer nicht Bubenreuther, sondern trat mit „Leib und Seele“ der christlichen Verbindung „Wingolf“ bei,

Friedrich Ulmer (r.) als
Angehöriger des Wingolf
(1898)



die er in München 1896 mit dem Namen Wittenbergia sogar erst mitgegründet hatte. Später in Erlangen bekleidete Ulmer im Wingolf hohe Chargen und Ämter bis hinauf zum damals sogenannten „Reichsbundeswart“. Als solcher leitete er 1899 das „Wartburgfest“ in Eisenach, zu dem alle Wingolfverbindungen des Reiches Abordnungen entsandt hatten. Nicht nur als Student, auch später blieb Friedrich Ulmer als „Philister“ (Alter Herr) dem Wingolf verbunden, so war er lange Jahre Bundespressewart des Wingolf. Als solcher hat er 1912 zwei Schriften über den Wingolf und den Schwarzbund herausgegeben.

Als Vikar fand er seit 1. 10. 1901 in den ersten Jahren Verwendung in Diasporagemeinden um München, so längere Zeit in Berg am Laim und Perlach. Seine erste selbständige Pfarrstelle übernahm er 1910 in Adelshofen, einem kleinen Dorf bei Rothenburg/T.



Friedrich Ulmer (vorne ohne Mütze) als Reichsbundeswart (Bundesführer) des Wingolf beim Wartburgfest 1899.

Im Frühjahr 1910 lernte Friedrich Ulmer bei einem Urlaubsaufenthalt auf Schloss Mainberg bei Schweinfurt Margarete Helene Kappes, Lehrerin an der deutschen höheren Schule in Lodz, kennen; sie befand sich gerade mit ihrer Vorgesetzten auf einer Deutschlandreise. Es war für beide Liebe auf den ersten Blick. Aber es gab Probleme, denn Familie Kappes war römisch-katholisch, und es war damals ganz undenkbar, dass ein evangelisch-lutherischer Pfarrer in einem fränkischen Dorf eine katholische „Ausländerin“ heiratete. Hinzu kam, dass sich die Eltern der Braut, Polen deutscher Abstammung in Lodz, verständlicherweise nur schwer mit dem Gedanken hatten vertraut machen können, dass ihre Tochter im fernen Deutschland in einem kleinen fränkischen Dorf mitten unter Bauern einen Pfarrer heiraten würde. Die Liebe aber überwand alle Hindernisse. So musste Grete erst zur evangelisch-lutherischen Kirche übertreten, und es fand am 14. 7. 1910 in Lodz die Hochzeit statt.

Die bäuerliche Bevölkerung von Adelshofen war freilich über die neue Pfarrfrau und manche ihrer Gewohnheiten sehr erstaunt. Noch nach Jahrzehnten wurde in Adelshofen von den Eindrücken erzählt, welche die junge Pfarrfrau hinterlassen hat. Ihrem guten Einfühlungsvermögen und der Mithilfe ihres Mannes ist es aber schnell gelungen, zu den Gemeindegürgern herzliche Beziehungen herzustellen, die teilweise bis in ihr hohes Alter Bestand hatten.

Der Aufenthalt in Adelshofen wurde erstmals unterbrochen, als Friedrich Ulmer 1913, veranlasst durch den Leiter des Syrischen Waisenhauses in Kairo, mit einem Stipendium am Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes in Jerusalem studieren und so eine längere Studienreise nach Palästina und die umliegenden Regionen unternehmen konnte. Gleich zu Beginn des Krieges 1914 ging er als Kriegsfreiwilliger an die Front im Westen, wo er als Divisionsgeistlicher eingesetzt wurde und so Beziehungen zu fast allen Soldaten seiner Gemeinde aufnehmen konnte. Daraus entwickelte sich ein allseitiges herzliches Verhältnis in Freud und Leid, das die lebenslange Bindung der Eheleute an die Gemeinde Adelshofen verstärkte. Ende 1917 kehrte Ulmer unversehrt und ausgezeichnet mit dem Eisernen Kreuz II. Klasse, das er wegen seines selbstlosen Einsatzes für Verwundete erhalten hatte, aus dem Felde zurück, um am 1. 4. 1918 die 3. Pfarrstelle an St. Jakob in Nürnberg zu übernehmen.

Eine bemerkenswerte Episode aus jener Weltkriegszeit hat erst vor 20 Jahren ein gutes Ende gefunden. Gleich zu Beginn des Krieges hatte Friedrich Ulmer aus den Trümmern einer zerstörten katholischen Kirche im Elsass einen zerschossenen und zerbeulten Messkelch geborgen. Diesen Kelch ließ er reparieren und zweimal vergolden, und er verwahrte ihn in einer mit rotem



Friedrich Ulmer 1914

Samt ausgeschlagenen Konservendose „zum Schutz und als Futteral beim Transport im Tornister, im Rucksack und der Satteltasche“. Diesen Kelch hat er, wie er weiter notiert hat, „1914 bis 1918 bei den Abendmahlsgottesdiensten an der Front fast täglich“ benutzt. Viele Jahre nach Ulmers Tod hat Sohn Wolfgang den Kelch dem befreundeten Essener Bischof Dr. Hengsbach zum 70. Geburtstag (1980) geschenkt. Drei Jahre später hat Bischof Dr. Hengsbach im Anschluss an ein feierliches Hochamt im Dom zu Essen und als Abschluss von Kontaktgesprächen zwischen Vertretern der deutschen und der französischen Bischofskonferenz den Kelch seinem französischen Kollegen Jean Vilnet aus Lille übergeben, der dafür sorgte, dass der wertvolle Kelch, ein besonders schönes Stück, wieder in die elsässische Heimat zurückkam. Über die abenteuerliche Geschichte dieses Kelchs und Friedrich Ulmers Leben haben Zeitungen im Ruhrgebiet und in Franken ausführlich berichtet, wobei hervorgehoben wurde, dass Friedrich Ulmers Kriegserlebnis „zum Ausgangspunkt eines Aktes deutsch-französischer Ver-

gangesbewältigung und eines Beispiels von Freundschaften über Konfessionsgrenzen hinweg“ wurde und der Vorgang „ein Zeichen des Friedens und der Einheit“ sei.²

Jener Wechsel vom kleinen Dorf Adelshofen in die Großstadt Nürnberg bedeutete natürlich für die ganze Familie eine große Umstellung, doch gelang auch in der neuen Gemeinde rasch ein reges Leben mit einem sehr guten Verhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrhaus. Christliche Vereine wurden gegründet, es gab Gemeindeabende mit gutem Besuch. Doch diese Zeit ging nach zwei Jahren zu Ende. Am 1. 8. 1920 wurde Ulmer als Dekan und Stadtpfarrer nach Dinkelsbühl berufen. In dieser Eigenschaft war er auch Mitarbeiter in der Kommission für die Zweite Theologische Prüfung in Ansbach.

Der Ehe von Friedrich und Grete Ulmer entsprossen vier Kinder:

1. Friedrich Gustav Johannes, genannt Friedel, Abitur, Landwirt in Heiligenkreuz bei Feuchtwangen, Familienforscher, * 6. 5. 1911 Adelshofen, † 17. 3. 1995 Feuchtwangen. ∞ 29. 5. 1939 Babette Brunner aus Heiligenkreuz, † 2. 1975. Ein Adoptivsohn: Günther Ulmer.
2. Ruth Marie Charlotte, * 18. 4. 1914 Adelshofen. Sie absolvierte das Erlanger Gymnasium, studierte in Erlangen, Königsberg und Greifswald Biologie, Chemie und Geographie und erwarb den Dr. rer. nat. Verlobt war sie mit dem Kandidaten der Theologie Hans Oberseider aus München, der 1942 vor Leningrad gefallen ist. Aufgrund damals geltender Kriegsregelung hat sie ihn am 30. 3. 1942 posthum geheiratet. In zweiter Ehe war sie seit 27. 7. 1950 mit dem Oberstudienrat Simon Meeder, * 21. 7. 1889, † 15. 8. 1975, verheiratet. Kinder sind aus beiden Ehen nicht hervorgegangen. Ruth Meeder erteilte an verschiedenen höheren Schulen, zuletzt in Nürnberg, Unterricht in ihren Fächern. Seit 2002 lebt sie wegen großer Gebrechlichkeit in einem Stuttgarter Heim in der Nähe ihres Neffen Dr. med. Albrecht Ulmer.
3. Ein totgeborenes Knäblein, *, † 20. 9. 1917 in Adelshofen.

2 So die Berichte in Ruhrwort, Wochenzeitung im Bistum Essen, Nr. 2 vom 14. 1. 1984 und Nr. 3 vom 21. 1. 1984; vgl. auch Essener Tageblatt vom 13. 1. 1984; Neue Ruhrzeitung vom 13. 1. 1984; Bochumer Anzeiger vom 21. 1. 1984; Fränkischer Anzeiger/Rothenburg o. d. T. vom 4./5. 2. 1984; Fränkische Landeszeitung/Dinkelsbühl Nr. 35 vom 11. 2. 1984. Friedrich Ulmer meint in seinen Aufzeichnungen, dass er den Kelch in der zerstörten Kirche in Saales, 70 km südwestlich von Straßburg, gefunden habe. Diese Kirche war jedoch nie zerstört. Bischof Vilnet hatte versprochen, die Herkunft des Kelchs zu ermitteln. Die Ergebnisse sind nicht bekannt.

4. Wolfgang Traugott, * 7. 9. 1924 in Dinkelsbühl. Nach bestandener Abitur am Gymnasium in Erlangen kam er sofort als Soldat nach Frankreich, dann nach Russland. Nach schwersten Einsätzen wurde er 1943 schwer verwundet (an Bauch, Lunge und Leber) und geriet zu Ende des Krieges als Verwundeter in russische Kriegsgefangenschaft. Wegen seiner schweren Verletzungen wurde er alsbald freigelassen, doch von den Amerikanern weiter festgehalten; im Winter 1945 wurde er endgültig entlassen. Wolfgang studierte in Erlangen Medizin und nach besten Erfolgen und der Habilitation 1958 führte ihn der wissenschaftliche Weg über Heidelberg und Münster nach Bochum, wo er die Stelle des Chefarztes des Krankenhauses „Bergmannsheil“ für Innere Medizin und speziell Silikose übernahm und an der Ruhruniversität Bochum international beachtet und schriftstellerisch überaus erfolgreicher Professor für Innere Medizin wurde. 1952 heiratete er Eva Renate Specht, Tochter des früheren NS-Rektors der Universität Erlangen, Widersachers des Vaters und Professors für Hals-, Nasen- und Ohrenheilkunde Dr. Fritz Specht in Erlangen, nach dem Krieg Facharzt in Hof. Wolfgang und Evas drei Kinder sind Albrecht, * 1953, Ursula, * 1955, und Dietrich, * 1956. Nach einem Vortrag auf einem medizinischen Kongress in Südafrika vor einigen Jahren, Jahrzehnte nach Friedrich Ulmers Wirken, wurde Wolfgang von einheimischen Kollegen gefragt, ob er mit dem früheren Chef des Martin Luther-Bundes Friedrich Ulmer verwandt sei.

Friedrich Ulmers Wahlspruch, auf den er in einer familiengeschichtlichen Aufzeichnung alle Familienglieder verpflichtete, war: Wahrheit und Treue! „Wahr und treu! Nicht als schlechthin behauptete Wirklichkeit, die etwa gar eingebildet machen könnte, sondern als ständiger, anreizender Ausruf aller Ulmer, die nie etwas Erbärmlicheres kennen [lernen] sollten als die Worte unwahr und untreu! Also sei der Wahlspruch: Wahr und treu!“

Am 1. 10. 1924 folgte Friedrich Ulmer einem Ruf an die Universität Erlangen als o. Professor für Praktische Theologie, Pädagogik und Didaktik als Nachfolger des am 11. 4. 1924 verstorbenen Prof. Christian Bürckstümmer. Die Tatsache, dass ein Nichthabiltierter berufen wurde, war damals bei theologischen Fakultäten, gerade bei „Praktikern“, nicht ungewöhnlich; auch Bürckstümmer war als Nichthabiltierter berufen worden. Es scheint, dass seine Bekanntheit als tüchtiger, organisationsfähiger Dekan, seine hohe Predigtbegabung, seine Prüfungstätigkeit und seine Dichtkunst Ulmer zum Professorenamt getragen haben. Immerhin aber hatte er auch einige kleinere wissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht. Auffälliger war, dass ein Pfarrer ohne den Lic. theol. berufen wurde. Dieser Grad wurde Ulmer aber am 20. 1.

1925 von der Universität Greifswald ehrenhalber verliehen. Mit diesem Doktor h. c. hatte es eine besondere Bewandnis: Die Erlanger Fakultät hat über einen Greifswalder Professor als Mittelsmann die „befreundete“ Greifswalder Fakultät um die dann anstandslos erfolgte Verleihung des D. h. c. gebeten.³ Ab 1932 bis zu seiner Ruhestandsversetzung 1937 war Ulmer (im Wechsel mit Althaus) auch Universitätsprediger. Die Berufung an die Universität bedeutete den Abschied von der praktischen Arbeit des Seelsorgers. Für die Erfüllung seines Lehrauftrags brachte er reiche praktische Erfahrung mit. Mit großer Tatkraft versuchte er, seine Hörer auf die Vielfalt des geistlichen Amtes vorzubereiten. Oft haben ihn nach dem Kolleg Studenten bis zu seinem Haus in der Henkestraße (Nr. 96) lebhaft diskutierend begleitet. Mit besonderer Intensität hat sich Friedrich Ulmer um die evangelische Diaspora gekümmert.

Schon als Dekan von Dinkelsbühl hatte Ulmer beste Beziehungen zu dem „Evangelischen Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ in Berlin. Aufgabe dieses Bundes war (lt. Text auf dem Umschlag von Heft 2/B), „das evangelisch protestantische Bewußtsein in seiner religiösen und sittlichen Begründung im deutschen Volk zu wecken und zu pflegen, die Einigkeit im deutschen Protestantismus zu fördern, dem evangelischen Christentum Achtung und Geltung im öffentlichen Leben zu verschaffen“. In den 1920er Jahren erschienen im Verlag des Evangelischen Bundes zwei Reihen, jeweils herausgegeben von Friedrich Ulmer, mit Texten verschiedener Verfasser: die Reihe A: „Warum evangelisch? (Konvertitenbilder)“ und die Reihe B: „Treu dem Evangelium (Märtyrerbilder aus der Evangelischen Kirche)“. In der Reihe A erschienen zwischen 1923 und 1926 fünf Hefte (z. B. Heft 5 von Oberkirchenrat Hermann: Johann Evangelist Goßner. Vom katholischen Priester zum evangelischen Zeugen. Ein Lebensbild aus dem 19. Jahrhundert. 32 S.), in der Reihe B neun Hefte zwischen 1924 und 1927 (z. B. Heft 7 von Karl Völker: Die oberösterreichischen Bauern im Kampf um das Luthertum). Texte von Friedrich Ulmer selbst sind nicht dabei.

Neben seiner Professur entwickelte Friedrich Ulmer alsbald eine ungeheure und mit Leidenschaft betriebene organisatorische Leistung im Zusammenhang mit dem Martin-Luther-Bund und der Diaspora-Arbeit, so dass sein Wirken als Professor zunehmend im Schatten seines ehrenamtlichen Einsatzes für das Diasporawerk stand. Dabei hatte Ulmer vorher keine be-

3 Schreiben des Universitätsarchivs Greifswald vom 13. Nov. 2003 an Verfasser mit Anlagen, darin insbesondere Schreiben des Greifswalder Prof. D. Friedrich Wiegand vom 15. Jan. 1925 an die Fakultät.

sonderen Aktivitäten hierfür entfaltet und hatte auch in der Geschichte des bayerischen Gotteskastens keine besondere Rolle gespielt. 1928 übernahm er als „Bundesleiter“ die Leitung des Dachverbandes der „Gotteskastenvereine“, des späteren „Martin-Luther-Bundes“ in Deutschland. Im selben Jahr wurde in Erlangen das Büro eröffnet. 1932 hat er erreicht, dass sich die 20 verbündeten, aber eigenständigen Gotteskastenvereine als „Martin-Luther-Bund“ zu einem kirchlichen Diasporawerk zusammenschlossen, dessen Hauptsitz er 1935 von Leipzig nach Erlangen verlegte, wo er sich noch heute befindet.⁴ Eine erste beeindruckende und fordernde Leistung war die Begründung der Flüchtlingshilfe für die russlanddeutschen Lutheraner aus Charbin (Mandschurei). Ihr folgten die Gründung des Evangelisch-lutherischen Hilfswerks für die Ukrainer und 1934 das „Russlanddeutsche Hilfswerk“. Ferner initiierte er mit seiner schon beschriebenen Herausgebereigentätigkeit die „Deutsche Lutherische Bekenntnisbewegung“ und 1935 war er Gründer des heute noch bestehenden Auslands- und Diaspora-Theologenheims in Erlangen, Fahrstraße 15, das er als Ephorus selbst betreute. Hier wurden und werden zahlreiche Studierende der verschiedensten Nationen aus allen Erdteilen als Glieder der Universität Erlangen aufgenommen und betreut. Der Martin Luther-Bund gab u. a. die Halbmonatsschrift „Lutherische Kirche“ heraus, die Friedrich Ulmer weitgehend selbst gestaltet hat. Vor allem die Gründung des Auslands- und Diaspora-Theologenheims und die Verlegung der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes nach Erlangen bedeuteten naturgemäß „eine wichtige lutherische Rückenstärkung der Erlanger theologischen Fakultät“⁵. Nicht ein großes wissenschaftliches Werk, der Martin-Luther-Bund war Friedrich Ulmers Lebensleistung. Auch seine Frau betätigte sich in verschiedenen Vereinen und Ämtern in leitender Stellung.

4 Einen Überblick über die damalige Entwicklung bringt die Schrift von Dieter Visermann (Hg.): Vom Gotteskasten zum Martin-Luther-Bund. 50 Jahre Diasporafürsorge in Hannover, Erlangen 2003; darin insbesondere der Aufsatz von Rudolf Keller, S. 75–93: Vom Gotteskasten zum Martin-Luther-Bund. Vgl. auch die Erinnerungsbroschüre: 1935–1975. 40 Jahre Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen, Erlangen 1975, mit Beiträgen von Ernst Eberhard, Gerhard Müller, Klaus Hensel und Peter Schellenberg.

5 Karlmann Beyschlag, Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993, S. 183.

Friedrich Ulmer und der Nationalsozialismus

Die Position des Nationalsozialismus der Kirche gegenüber lehnte Ulmer strikt ab, auch wenn er, der für den Martin Luther-Bund die Verantwortung trug, in schriftlichen Äußerungen der Partei und dem Führer huldigte, so 1934 in dem Artikel „Wir rufen Euch!“⁶, in dem er aber auch schreibt: „Wir wollen keine Kirchenpolitik an die Spitze stellen. Wir wollen Kirche. Und weil wir Kirche wollen, so wollen wir als Lutheraner die Lutherische Kirche.“ Ferner auch in der Schlussformel eines flammenden Protestbriefes an Reichsbischof Müller, Hitlers kirchlichen Meldegänger,⁷ dessen Bestrebungen nach einer unierten und nationalsozialistischen evangelischen Kirche er verabscheut hat. Er wusste: Seine Kirche konnte nur gerettet werden, wenn man im übrigen loyal zur Staatsmacht hielt. Kirche und Luthertum bedeuteten ihm alles, die Deutschen Christen mit ihrer heillosen Vermischung von nationalsozialistischer Politik und Religion hat er scharf bekämpft. In diesem Kampf wusste er im übrigen auch die Fakultät (bis auf ein Mitglied) hinter sich. In der Blüte des Kaiserreichs erzogen und aufgewachsen, war er in seinem Privatleben und als Lutheraner äußerst konservativ. So kam es im Jahr 1936 dazu, dass er sich gegen die Angriffe auf das Christentum in einer Rede des Reichsorganisationsleiters Dr. Robert Ley in einem tapferen Artikel „So geht's nicht!“⁸ entschieden wehrte: Die Ausführungen Leys seien kirchenfremd, laienhaft und unwissend, sie vermissten die primitivste Forderung nach der Achtung des Glaubens anderer und hätten verheerende Folgen für das Auslandsdeutschtum. Schließlich: „Ist es denn nicht mehr als billig zu verlangen, dass diejenigen, welche amtliche Reden halten, ein Urteil über die Kirche nur dann fällen, wenn sie aus organischem Miterleben heraus einen leisen Schimmer davon haben? ... Wir bitten als Deutsche wie als Christen alle amtlichen Redner, uns nicht das Anhören von Reden zuzumuten, welche wir als Zerstörung unseres Heiligsten und der Volksgemeinschaft ansehen müssen.“ Wegen dieser Kritik, die er trotz Aufforderung nicht widerrief, weil er auf seinen kirchlichen Eid nichts kommen lasse, wurde Friedrich Ulmer nach dem „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ am 29. 6. 1937 zwangsweise in den Ruhestand versetzt (d. h. pensioniert, nicht emeritiert), was dann auch den Verlust seines Amtes als 1. Vorstand des Martin Luther-Bundes und seiner weiteren Ämter zur Folge hatte. Nur wenige Monate davor war ihm, dem

6 In: Lutherische Kirche 1934, Heft 1, S. 2.

7 In: Junge Kirche 1934, S. 74.

8 In: Lutherische Kirche, Heft 10 vom 15. 5. 1936, S. 158–162.

„hochverehrten und hochverdienten Leiter“, so früh ungewöhnlich genug, im Auftrag des Martin-Luther-Bundes zum 60. Geburtstag eine Festschrift überreicht worden, mit der ihm 18 hervorragende Männer aus Erlangen und aller Welt hohe Anerkennung gezollt hatten.⁹

Zwar hatte Friedrich Ulmer, nicht Mitglied der Partei, in seiner Entgegnung (in seiner Situation verständlich) eine lange Verbundenheit mit Ideen des Nationalsozialismus reklamiert, aber doch bei Kultusministerium und Universität verspielt: Ulmers Theologenheim sei „gefährlicher als je eine Korporation“ und sei eine „Pflanzstätte des Misstrauens“, ein „Bollwerk gegen die nationalsozialistische Weltanschauung“, eine „Hochburg kirchlichen Machtstrebens“. Der Dozentenführer Molitoris, ein Gynäkologe, wurde darüber hinaus persönlich ausfallend: Ulmer sei „auf etwas undurchsichtigem Wege“ Professor geworden, nach dem Urteil der Kollegen „untragbar“, seine Hörerzahl „verschwindend klein“, er selbst wolle sich wenigstens im Kirchenkampf „Sporren [!] verdienen“. Ihm gehöre das Handwerk gelegt und er sei nicht geeignet, heute noch die Jugend zu lehren.¹⁰ Dabei hatte das Innenministerium Ulmer wegen des Aufsatzes durch das Bezirksamt Erlangen zunächst nur „nachdrücklichst“ verwarnen lassen, aber bei der folgenden dienstaufsichtlichen Würdigung hatten Kultusministerium und Universität offenbar gemeint, über die Verwarnung hinausgehen zu müssen: Beide haben den Aufsatz zum willkommenen Anlass genommen, den missliebig gewordenen Ulmer aus dem Verkehr zu ziehen. Der verzweifelte Eintritt seiner Ehefrau in die Partei, die vor allem an die Kinder dachte, und Einwendungen seines Dekans konnten an dem Ergebnis nichts ändern, denn Ulmer war schon 1933 unangenehm aufgefallen, weil er in einer 29 Seiten langen Schrift „Was wird aus unserer Kirche?“, die in einer Schriftenreihe des Martin-Luther-Bundes erschien und weite Verbreitung fand, als überzeugungstreuer Lutheraner massiv gegen die von den Nationalsozialisten propagierte evangelische Union des Reichsbischofs Müller Stellung bezogen und dies 1934 recht heftig wiederholt hatte, so in dem schon genannten Artikel „Wir rufen Euch!“:¹¹

„Wo es den Deutschen Christen um das Verhältnis der Kirche zu Volk und Staat geht, wo es ihnen ein herzliches Anliegen ist, dass der Kirche nicht wieder die Rolle zuteilt werde, welche sie im marxistischen Zeitalter hatte, da finden

9 Vgl. Gottfried Werner (Hg.), *Lutherische Kirche in Bewegung*, Erlangen 1937.

10 Siehe dazu Helmut Heiber, *Universität unterm Hakenkreuz*, Teil 1: *Der Professor im Dritten Reich. Bilder aus der akademischen Provinz*. München u. a. 1991, S. 285–286.

11 In: *Lutherische Kirche*, 1934, S. 1–4.

sich Gemeinsamkeiten, welche wir gerne und dankbar anerkennen. Wo aber der Maßstab für die Kirche rein vom Staat her genommen wird, wo man uns zumutet, etwa bei einem Chef des Stabes des Reichsbischofs zu Beichte und Hl. Abendmahl zu gehen, da hört unser Verständnis vom Geistlichen Amt auf.“

So war der gerade 60 Jahre alte Friedrich Ulmer „in seinem Amt als unerhört tätiger und leidenschaftlicher Professor für zehn Jahre lahmgelegt“¹². Noch 1937 trat er als Ephorus des Theologenheims zurück. Als Präsident des Martin-Luther-Bundes konnte er sich zunächst noch halten, bis er unter dem Zwang der Verhältnisse im Frühjahr auch von diesem ihm so wichtigen Amt zurücktrat. Immerhin konnten 1937 bis 1939 noch einige Aufsätze und zwei kleinere selbständige Arbeiten im Druck erscheinen.¹³ In seinen Aufzeichnungen hat Friedrich Ulmer zum Vorgang schließlich notiert: „Meinen Stolz, namentlich auf das angewandte Gesetz kann mir natürlich niemand nehmen!“

Der damalige Dekan der theologischen Fakultät, Werner Elert, hat in einem Bericht vom 15. 8. 1945 über sein Dekanat 1935–1943 auch die Umstände von Ulmers Amtsenthebung beschrieben:

„Im S.S. 1937 wurde D. *Ulmer* wegen einer Äußerung gegen den Reichsorganisationsleiter Dr. *Ley* in den Ruhestand versetzt. Bei dem ganzen Verfahren war der Dekan ausgeschaltet. Ich habe trotzdem, nachdem ich von der Anklage hörte, den Rektor *Specht* mehrfach aufgesucht und mich bemüht, ihn umzustimmen, habe auch später, als D. *Ulmer* ein nicht ganz aussichtsloses Gesuch um Reaktivierung unternahm, versucht, ihm dabei behilflich zu sein. Aus den Verhandlungen mit *Specht* gewann ich den Eindruck, dass er in der Lage gewesen wäre, D. *Ulmer* zu halten, wenn er gewollt hätte, dass aber er und seine Hintermänner – sein besonderer Berater war, wie schon erwähnt, [der Theologe und Duz-Freund, der auch Dezernent der Reichsdozentenführung in Sachen der Theologischen Fakultäten war; P. E.] *Wolf Meyer-Erlach* in Jena ... – diese Gelegenheit benutzen wollten, um endlich den *Zugang zu unserer Fakultät* mit Hilfe eines ihnen genehmen Nachfolgers für

12 So Karl Mühlek in der biographischen Skizze „Ulmer, Friedrich“ in: Bautz, Wilhelm, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XII, Herzberg [1997] Sp. 881–883. Eine Zusammenstellung der wesentlichen biographischen Daten findet sich auch bei Renate Wittern (Hg.), Die Professoren und Dozenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen 1743–1960. Teil 1: Theologische Fakultät und Juristische Fakultät, Erlangen 1993, S. 83. Heranzuziehen ist auch der Personalakt im Universitätsarchiv Erlangen mit Eingabe an den Landesbischof vom 6. 11. 1935, Eingabe an den Rektor vom 19. 3. 1937 und Antrag auf Rehabilitation vom 7. 8. 1945.

13 Auch soll er (nach Aussage seines Sohnes Wolfgang) in der Frankfurter Zeitung bis zu deren Verbot 1943 Texte veröffentlicht haben. Dies konnte jedoch nicht weiter verifiziert werden.

D. Ulmer *aufzubrechen*. Gerade die praktischen Professuren war eine beliebte Gelegenheit, um die Fakultäten mit Partei-Aktivisten zu durchsetzen ... Mit ihrem kirchlichen Charakter stand jetzt die ganze Zukunft auch unserer Fakultät auf dem Spiel ... Dass hinter der Absetzung D. Ulmers *weitergehende Absichten* der Parteistellen auf eine Umgestaltung unserer Fakultät standen, zeigte sich auch darin, dass der Rektor Specht bei dieser Gelegenheit die Haltung der ganzen Fakultät erneut einer Kritik unterzog. Er machte ihr die hohe Hörerzahl fast zum Vorwurf, weil zu vermuten sei, dass sich bei uns alle parteifeindlichen Studierenden sammelten ... Auf Spechts Veranlassung musste ich einen ausführlichen schriftlichen Bericht über die interne Lage unserer Fakultät, auch über alle einzelnen Mitglieder erstatten.“¹⁴

Von seiner nach dem Sturz des Hitlerregimes erfolgten Rehabilitierung am 16. 1. 1946 konnte Friedrich Ulmer aus Gesundheitsgründen keinen Gebrauch mehr machen. Immerhin aber hat er die Wiedergutmachung erlebt, schließlich als größtes Glück sogar die Rückkehr seines Sohnes Wolfgang aus der Kriegsgefangenschaft. Dass Erlangen unzerstört geblieben ist, war ihm ein großer Trost, desgleichen das Wiedererstehen des Martin-Luther-Bundes, für dessen 1. Jahrbuch er noch einen Artikel, datiert vom 15. 5. 1945, beisteuern konnte. Nach langem Krebsleiden – sein Schicksal in schwerster Zeit hatte den kleinen, schmal gewordenen Mann zermürbt – verstarb er, noch nicht 70 Jahre alt, am 18. 8. 1946 in Erlangen und wurde am 20. 8. 1946 auf dem Neustädter Friedhof in Erlangen beigesetzt. Die Grabplatte auf dem noch existierenden Grab wurde Ulmers Wunsch entsprechend mit der selbstgewählten Inschrift „Wir sind des Herrn“ von dem Künstler Hans Frey, einem Jugendfreund, gestaltet.

Friedrich Ulmers Witwe lebte weiter in Erlangen. Ihre ständige große Sorge war der wegen einer missglückten Operation sprachbehinderte Sohn Friedel; Leid und Freud erlebte sie mit ihrer Tochter Ruth, nur Freude mit ihrem Sohn Wolfgang, in dessen Haus in Bochum sie ihre letzten Lebensjahre verbrachte. Hier starb sie am 30. 5. 1972. Beigesetzt wurde Grete Ulmer im Grab ihres Mannes auf dem Neustädter Friedhof in Erlangen.

Beim Martin-Luther-Bund ist Friedrich Ulmer, dieser „besondere Zeuge des Glaubens“, unvergessen, wie schon die zitierten Erinnerungstexte von Gottfried Werner zeigen. Anlässlich seines 125. Geburtstages am 15. März 2002 erschien in dem vom Martin-Luther-Bund herausgegebenen Informationsblatt „Lutherischer Dienst“ eine biographische Gedenknotiz mit Bild und mit einem Text von ihm über die Kirchlichkeit des Martin-Luther-Bundes (aus dessen Jahrbuch 1946).¹⁵

14 Abgedruckt bei K. Beyschlag (wie Anm. 5), S. 282, 284.

15 Wie Anm. 1.

Der Familienforscher und der Dichter

Friedrich Ulmer war zeitlebens ein begeisterter Familienfreund und Familienforscher. Schon als junger Mann stand er mit älteren „Ulmer“ verschiedenster Linien in Verbindung und sammelte Informationen und für die Familiengeschichte wichtige Unterlagen und Gegenstände, die er sorgfältig pflegte. Seit seiner Ruhestandsversetzung hat er sich mit großer Energie der Niederschrift der Familiengeschichte gewidmet. Auch wenn er, entgegen seiner Absicht, kein „fast druckreifes“ Werk hinterlassen hat, so sind seine Aufzeichnungen, die sein Sohn Friedel Ulmer für die Gesamtfamilie weiter aufbereitet hat, doch von wertvollster Bedeutung. Friedrich Ulmer war ein ebenso leidenschaftlicher wie empfindsamer Mensch und hatte eine gute dichterische Begabung, es gibt von ihm mehrere Gedichtbändchen.¹⁶ Diese Gabe hat er von seinem Großvater Dr. phil. Karl Ulmer (1811–1894), Lateinschullehrer in Ansbach,¹⁷ geerbt, von dem es ebenfalls mehrere gedruckte Gedichtbändchen und zahlreiche Gedichte in Zeitungen gibt. Gedichtet hat auch der Vetter der Großvaters, der Hersbrucker Pfarrer Wilhelm Ulmer (1810–1903), der sich als Verfasser einer Hersbrucker Chronik (1872) einen Namen gemacht hat. Mit diesem Verwandten stand Friedrich Ulmer in seinen prägenden Jünglingsjahren in enger Verbindung. Nachdem Wilhelm Ulmer auch stark an Fragen der Diaspora und der Mission interessiert war und auf diesen Gebieten ebenfalls schriftstellerisch gewirkt hatte, dürfte Friedrich Ulmer seine spezielle Leidenschaft auf eben diesen Gebieten von Wilhelm Ulmer übernommen haben.

Friedrich Ulmers Gedichte sind entsprechend dem Zeitgeist überwiegend deutschnational geprägt, aber doch auch nachdenklich und zu Herzen gehend. Drei Gedichte aus seinem Gedichtbändlein „Sturmgeboren“ charakterisieren Friedrich Ulmer, wie wir meinen, in besonderer Weise; sie sollen deshalb hier wiedergegeben werden:¹⁸

16 Vgl. unten in der Bibliographie die Nummern 5, 8 und 10.

17 Auch über ihn und zahlreiche weitere verwandte „Ulmer“, meist Pfarrer und Beamte bis zurück zu Mag. Georg Ulmer (1687–1756) in Markt Berolzheim, die Vorfahren davor Drahtzieher in Katzwang und Lauf und auf der Weidenmühle in Nürnberg, liegen biographische Skizzen vor, die der Verfasser in einem nur für die Familie bestimmten Buch „Beiträge zu einer Geschichte der Ulmer in Franken“ zusammengefasst hat. Ein Exemplar dieses Buches befindet sich bei der Gesellschaft für Familienforschung in Franken (im Staatsarchiv Nürnberg).

18 Die Punkte stehen so in den Gedichten; Ulmer will mit ihnen zum Ausdruck bringen, dass hier innegehalten werden soll.

Den toten Soldaten

Sie alle, Freund oder Feind,
Sie haben Weib, sie haben Kind
Oder doch Mutter und Vater
Oder doch eins, dem lieb sie sind.
So viele ... ruhn in der Erde.
Sie zogen aus jung, frisch und rot,
Freund oder Feind, um zu siegen.
Viele, so viel ... und sind nun tot.
O Tränen, bitter und heiß!
Ward je so schwer geweint einmal
Weithin in blutigen Landen?
Es weint die Alm, es weint das Tal.
Es weint aus brechendem Herzen
Die gleiche Lieb ... bei Freund und Feind,
Brennendes Weh um das Liebste.
Und sie sinds wert ... Ja, weint, ja weint.

Vorm Sturm

Alles auf Erden
Lieb und Leid ...
Wie weit, wie weit! ...
Ich weiß nur eins
Und halte still:
Wie Gott nun will,
Solls werden!

Der alte Gott

Dort über ew'gen Ewigkeiten,
Wo Lebensbäume still verborgen blühn,
Wo Engel ungehört die weiten Weiten
Durchwandern, reine heil'ge Kräfte glühn,
Dort wohnt der alte, alte Gott.
Der ist so alt, ist immer älter,
Als alles Erstgeschaffene hier war,

Der rief die Menschen, Tiere, Wasser, Wälder,
 Ein einz'ger Tag sind ihm viel tausend Jahr ...
 So ist's beim alten, alten Gott ...
 Du alter Gott in deinem Himmel
 Da steht ein Mensch, klein, winzig klein
 Was bin ich vor dir in dem Schlachtgetümmel –
 Und schreie doch: Lass du dein Kind mich sein!
 Dein, dein, du Vater, ew'ger Gott.

Nachrufe und Erinnerungen von Zeitgenossen

Der damalige Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, Oberkirchenrat Christian Stoll, hat in einem warmherzigen Nachruf des Verstorbenen gedacht:

„In seiner gütigen leutseligen Art, die, wo er es kirchlich als notwendig erkannt [hatte], auch scharf und zugespitzt zu reden verstand, fand er rasch Zugang zu den Herzen der Pfarrer und Gemeinden in der Diaspora ... Der so entschieden für eine bekennnisklare und bekennende lutherische Kirche Eintretende – schon 1934 drang er auf eine Vereinigte Lutherische Kirche – war lästig geworden und wurde kaltgestellt. Seine Kirche dankte ihm sein ‚christliches und mannhaftes Zeugnis‘ und versicherte ihm, dass dadurch ‚im Urteil der christlich und kirchlich Denkenden‘ seine Würde als Professor der evang. luth. Theologie nur noch bestätigt und bekräftigt worden ist. Er ließ sich nicht erbittern, blieb bis zuletzt voller Pläne für die lutherische Kirche in der Heimat und in der Diaspora und diente ihr in der Stille mit herzlicher Fürbitte. Über sein Grab hinaus in die Ewigkeit folgt ihm der Dank seiner bayerischen Kirche und der lutherischen Kirchen in der Welt und vereint sich mit dem Dank des Martin Luther-Bundes, des Werkes, das seinem Herzen bis zuletzt am nächsten stand.“¹⁹

Für die Universität hat der bereits genannte Professor D. Dr. Werner Elert Friedrich Ulmer gewürdigt:

„... Ulmer war nicht eine Gelehrtennatur im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein Mann, der sich von den Realitäten des zeitgenössischen, sozialen und kirchlichen Lebens unmittelbar angesprochen wusste und der mit nie versagender Präsenz des Geistes darauf reagierte. Er brachte für die Erfüllung seines Lehrauftrages eine reiche praktische Erfahrung mit und suchte seine Hörer auf die Vielfalt des geistlichen Amtes vorzubereiten. Seine besondere Aufmerksamkeit galt der evangelischen Diaspora. Als Vorsitzender des Martin Lutherbundes begründete er

19 In: Lutherische Kirche in der Welt 2, 1947, S. 135–136.

das Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen, in dem eine große Anzahl von Studierenden der verschiedensten Nationen aus allen Erdteilen als Glieder unserer Universität Aufnahme fanden und betreut wurden. Als Ulmer an der zunehmenden antichristlichen Haltung des Hitler-Regimes in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift [Lutherische Kirche] Kritik übte, wurde er 1937 zwangsweise in den Ruhestand versetzt. In seiner Person sollte die Sache, die er vertrat, getroffen werden. In den letzten zehn Jahren war dieses unerhört tätige, leidenschaftliche, hilfsbereite, erfolgreiche Leben lahmgelegt. Erst wenige Monate vor seinem Tode erfolgte seine Rehabilitierung.“²⁰

Seit 1931 stand Friedrich Ulmer in der Geschäftsführung des Martin-Luther-Bundes als Generalsekretär Dr. phil. Gottfried Werner zur Seite, der auch die Festschrift von 1937 herausgegeben hat. In einer kurzen Skizze, „Friedrich Ulmer, der Gestalter des Martin Luther-Bundes“, hat Werner geschrieben:

„Friedrich Ulmer war ein Mann, der vom Geiste Gottes gerufen war und vom Evangelium Christi her die Macht hatte. Unser Herr hat es ihm geschenkt, aus dem so unvollkommenen Werke der alten Gotteskastenarbeit für Jahre ein wertvolles Instrument zum Bau Seines Reiches zu machen. Darum gehört Friedrich Ulmer zu den großen Kirchengestalten des deutschen Luthertums, die wir erlebt haben und für die wir Gott danken.“²¹

Vom selben Verfasser stammt ein ausführlicher, geradezu dramatisch geschriebener, sehr lesenswerter biographischer Bericht unter dem Titel „Friedrich Ulmer – Vater des Martin Luther-Bundes und seiner Werke“²²:

„Altersmäßig hätte Ulmer mein Vater sein können. Er war von zartem Wuchs, nicht größer als ich. Sein Antlitz war von einem Bart geziert. Mit großen Augen schaute er sein Gegenüber forschend, doch mit erkennbarer Milde an. Zornig habe ich ihn selten erlebt. Seine gelegentliche Kurzatmigkeit kam offensichtlich von einem Lungenemphysem, das ihm mehr zu schaffen machte, als Fernerstehende ahnen konnten. Er musste in jenen Jahren zuweilen die Klinik aufsuchen. Doch nach einiger Zeit rappelte er sich immer wieder auf. Seine Energie gegen sich selbst setzte ihn in den Stand, Herr seiner Leibesschwachheit zu werden und erstaunlich viel zu leisten. Seine Arbeitsintensität war unglaublich.

Ulmers Studierstube war von unsagbarer Unordnung angefüllt. Auf Tischen und Stühlen und auf dem Fußboden lagen Schnellordner, Briefstöbe, fliegende Blätter, Bücher, Hefte usw. Er fand sich bestens darin zurecht. Nur wenn gerade vor Pfingsten großer Hausputz gewesen war, wenn es seiner Frau, einer geborenen

20 In: Die Erlanger Universität, Halbmonatsblätter, 2, 1948, Nr. 1/2, S. 23.

21 In: Lutherische Diaspora 1, 3. Heft vom 15. 11. 1957, S. 3–5.

22 In: Lutherische Kirche in der Welt 32, 1985, S. 188–202.

Lodzerin, die auch Polnisch und Russisch beherrschte, eingefallen war, in diesem Tohuwabohu für ‚Ordnung‘ zu sorgen, dann dauerte es seine Zeit, bis der Hausherr sich neu zurechtfinden konnte ...

Unsere Luthertage in Coburg hatten Ulmers Selbstbewusstsein gehoben und ihm Mut gemacht, auch seine schriftstellerischen Fähigkeiten für seine geliebte Kirche einzusetzen. Freilich war er kein imponierender Wissenschaftler. Seine Begabung lag mehr auf rednerischem und literarischem Gebiet. Als Vortragender ließ er seine Zuhörer aufhorchen. Das haben wir auf so mancher Jahrestagung unseres Bundes feststellen können. Selbst schlichte Gemeinden in Stadt und Land hörten seine professoralen Ansprachen gern ...

Wer geneigt war, den streitbaren Mann Ulmer als ‚Konfessionalisten‘ oder als ‚strengen Orthodoxen‘ oder als ‚engen Superlutheraner‘ zu betrachten und zu bezeichnen – das ist reichlich geschehen! –, der konnte ihn einfach nicht verstehen. Wer ihm auch nur annähernd gerecht werden will, muss davon ausgehen, dass er ein brennendes Herz hatte, das für seinen Glauben schlug. Und als er in Bedrängnis kam, hatte er das Glück, an seiner Seite eine ganze Schar verständnisvoller Professorenkollegen zu haben, die seinen Glauben unentwegt teilten. Hellklingende Namen wüsste ich zu nennen, nicht nur aus Erlangen ...

Manchmal freilich wurde mir angst und bange vor fast utopisch zu nennenden Ideen, die in ihm aufleuchteten und die er am liebsten gleich verwirklicht sehen wollte ...

Schlimm ist es [war es; P. E.], daß wir [vom Martin Luther-Bund; P. E.] Ulmer gegen die Ungerechtigkeit des NS-Staates nicht schützen können [konnten], wir können [konnten] ihm nur versichern, dass wir voll und ganz auf seiner Seite stehen ...“

In sehr persönlichen Erinnerungen „Wunderliches Leben. Ein Lutheraner erzählt aus seiner Vergangenheit 1900–1980“ hat Gottfried Werner, der sich mit Ulmer bestens verstand, über seine Zeit als Generalsekretär reflektiert (S. 141–213). Er schließt diesen Bericht über seine Tätigkeit, die 1942 ausgelaufen ist: „So endeten für mich die inhaltsreichsten und schönsten zehn Jahre meines Lebens“²³.

Paul Fleisch schrieb 1938:

„Dann aber wurde D. Ulmer seines Lehramts an der Universität Erlangen entzogen, und auf der Bundesratstagung im Chrysopras bei Blankenburg stellte er uns, und zwar in sehr ungeschickter Form, die Kabinettsfrage. Hätte er uns gefragt, ob wir Vertrauen zu ihm hätten, so hätten wir alle bejaht. Aber er fragte, ob wir der Meinung seien, dass es dem Bunde zum Schaden gereichen könne, wenn er als abgesetzter Professor ihn leite. Das konnten wir nicht unbedingt verneinen,

23 Vervielfältigtes Typoskript, Erlangen, Archiv des MLB, Sign. 4BE, 231 (a. a. O., S. 213; ich meine aber, es solle eher „die interessantesten und schwierigsten zehn Jahre“ heißen).

und er zog sich verbittert zurück, was mir leid tat. Denn auch, wenn ich mit seiner Bundesleitung nicht immer einverstanden war – es fehlte ihm vor allem, wie ich meinte, die nüchterne Menschenkenntnis –, so hatte ich ihn doch lieb gewonnen. So wurde ich 1938 in der Tat stellvertretender Bundesleiter des Martin Luther-Bundes.²⁴

Der Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich erinnert sich:

„Im Sommer 1926 belegte ich auch ein homiletisches Seminar bei Friedrich Ulmer und schrieb eine Predigt über Lukas 5,1–11. Sie erschien Ulmer, wohl mit Recht, als zu dogmatisch in der Einteilung. Viel Erinnerung an dieses Seminar habe ich sonst nicht mehr; eine sonderliche Achtung vor der ‚praktischen Theologie‘ hatten wir sowieso nicht. Das war schon in Göttingen so. Von Ulmers Seminar wird folgende nette Anekdote erzählt: Es war die Frage aufgetaucht, was vorzuziehen sei, Bindebäffchen oder Steckbäffchen. Die Bindebäffchen galten vielen als orthodoxer und damit zugleich als frömmer, die Steckbäffchen als liberaler und weltlicher. Die Diskussion ging hin und her, bis schließlich aus der hinteren Reihe der Ruf erscholl: ‚Ich bin am meisten für Beefsteakchen‘. ... In seinem Schlusswort [nach Loewenichs Rigorosum] als derzeitiger Dekan sprach Ulmer in etwas mysteriösen Worten davon, dass die Fakultät noch viel von mir erwarte. Althaus meinte aber auf dem Heimweg, das sei nicht so ernst gemeint; jedenfalls dürfe ich dem keine konkrete Bedeutung beimessen. Es kam dann freilich doch so, dass sich die Fakultät meiner erinnerte ... Am Schluss [nach Loewenichs Habilitationsvortrag] erklärte der Dekan Ulmer: ‚Er hat zwar noch nicht ganz den Erlanger ductus, aber wir hoffen, dass er ihn noch bekommt.‘ ... Seine [Ulmers] Predigten in St. Jakob in Nürnberg habe ich als Gymnasiast gerne gehört; sie waren äußerst lebendig. Er hatte auch mehrere Gedichtbände veröffentlicht, darunter einen mit dem Titel ‚Sturmgeboren‘. ... In seiner Jugend hatte er sich mit orientalischen Studien befasst. Eine Zeitlang stand er dem Kreis um Johannes Müller nahe. In Erlangen entwickelte er sich zu einem streng lutherischen Konfessionalisten. Als Professor hat er sich wohl nicht ganz an der richtigen Stelle gefühlt ... [Er] konnte einen Teil der Bibliothek des Hl. Synod erwerben, die heute im Seminar für Theologie des christlichen Ostens steht ... Der Konfessionalismus trieb nicht nur bei Sasse tolle Blüten. 1933 warnte Ulmer vor der Wahl Bodelschwings zum Reichsbischof: ‚Der ist ja uniert‘. 1930 erklärte er mir bei einer Einladung: ‚Die deutschen evangelischen Pfarrer in Italien unterstützt der lutherische Gotteskasten nicht; die sind ja liberal!‘. ... ‚Es kann gar nicht genug Kirchengeschichten geben‘, schrieb mir etwas zweideutig Friedrich Ulmer auf meine Zusendung [meiner Kirchengeschichte] hin. ... Um die Sammlung der Lutheraner hat sich Friedrich Ulmer bemüht. Er war Herausgeber der Halbmonatsschrift ‚Lutherische Kirche‘. Er war der Vorsitzende des Martin Luther-Bundes. Er hat die ‚Deutsche Lutherische Bekenntnisbewegung‘ ins Leben gerufen. Erklärungen dieser Bewegung, von Ulmer verfasst, drängen auf eine führende Stellung der lutherischen Kirche im neuen Reich (Junge Kirche I, 1933, S. 318 f., 407 f.). Am 8. 1. 1934 wandte sich Ulmer

24 Zitiert nach D. Vismann (wie Anm. 4), S. 128.

als Vorsitzender dieser Bewegung gegen die sogenannte ‚Sicherungs-Verordnung‘ des Reichsbischofs Müller vom 4. Januar (Junge Kirche II, 1934, S. 73f.). Namens des Martin Luther-Bundes forderte Ulmer am 6. November 1934 zusammen mit vielen anderen telegraphisch den sofortigen Rücktritt des Reichsbischofs Müller (Junge Kirche II, 1934, S. 960). Ulmer war der einzige aus der Erlanger Fakultät, der während des Dritten Reiches zwangsweise in den Ruhestand versetzt wurde ... Offenkundig war dieses schroffe Vorgehen gegen Ulmer als Schlag gegen die Fakultät gedacht. Man wollte gern einen DC [Deutschen Christen] als Nachfolger an seine Stelle setzen ... Die Fakultät (unter dem Dekanat Elert) konnte das abwenden ... Tatsächlich hat dann Trillhaas ... bis zum Ende des Hitlerreiches die Vertretung ausgeübt, ohne dass von der Partei ein Einspruch erfolgte.“²⁵

Wolfgang Trillhaas, nach dem Krieg als Religionsphilosoph und Systematiker einer der großen Theologen (in Göttingen), der seit 1935 in Erlangen als Privatdozent ebenfalls Praktische Theologie gelesen hatte und mit dem Ulmer deshalb in Spannung lebte, hat in seinem Erinnerungsbuch geschrieben:

„Die Kirchenleitung ... trug mir die freie Stelle des Religionslehrers am berühmten Luitpoldgymnasium in München an. Es war ehrenvoll genug gedacht. Friedrich Ulmer, der Ordinarius für Praktische Theologie in Erlangen, wollte mich als lästigen Konkurrenten loshaben und erklärte mir, es sei meine Pflicht, nach München zu gehen. Vergleichbares [eine solche Weglobung von der Universität] ist mir sonst nicht mehr begegnet ... [Ich war] nur verpflichtet, mich mit meinen verschiedenen Lehrvorhaben mit der Fakultät, vor allem dem Ordinarius des Fachs Fr. Ulmer, abzusprechen. Tatsächlich erwuchs aus dieser frei zu handhabenden Dozentur – eben des ‚Privatdozenten‘ alten Stils – eine wachsende Verantwortung. Der Zuspruch der Studenten verlagerte sich mehr und mehr auf meine Vorlesungen und Übungen. Die Prüfungskompetenzen des Ordinarius kamen Ulmers Tätigkeit zu Hilfe, aber eine Wolke der Missgunst war nicht zu verscheuchen. Bereits nach zwei Jahren trat eine Veränderung ein, für Fr. Ulmer ebenso deprimierend wie ehrenvoll. Ulmer hatte sich in einem öffentlich erschienenen Artikel kritisch mit einer kirchenfeindlichen Äußerung des ‚Reichsarbeitsführers‘ Robert Ley beschäftigt und wurde daraufhin kurzerhand zwangspensioniert. Und das geschah einem Manne, der bis dahin sich an Loyalität gegen das Regime nicht hatte übertreffen lassen. Ulmer war auf Pensionsbezüge gesetzt, aber seine Lehrtätigkeit war zu Ende und in der Universität war er aller Rechte beraubt.“²⁶

Zu Trillhaas’ wenig freundlicher Bemerkung über Ulmers Loyalität, die von Alfred Wendehorst in seiner Universitätsgeschichte weitertransportiert

25 Walther von Loewenich, *Erlebte Theologie – Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen*, München 1979, passim.

26 Wolfgang Trillhaas, *Aufgehobene Vergangenheit*, Göttingen 1976, S. 153, 154.

worden ist,²⁷ und zu den häuslichen Verhältnissen schreibt Friedrich Ulmers Sohn Wolfgang:

„Trillhaas berücksichtigt zu wenig, dass die allermeisten, von den bisherigen Zeitläuften enttäuschten und nun hoffnungsvollen Menschen trotz der schon stattgefundenen Verfolgungen damals nicht in der Lage waren, die kriminelle Energie eines Adolf Hitler und die schrecklichen Folgen seiner nationalsozialistischen Diktatur zu erahnen, geschweige denn zu erkennen. So machte auch mein Vater in seinem Berufsleben gute Miene zum noch nicht erkannten bösen Spiel. Sehr schnell war er desillusioniert. Trillhaas' Bemerkung ist also bei weitem nicht korrekt. Mein Vater war nicht in der Partei und befand sich damals so gut wie jeder Verantwortungsträger in einer schwierigen Situation und musste lavieren. Immerhin haben Nazis in der Universität das Verfahren angezettelt und unseren Vater als ‚untragbar‘ bezeichnet. Niemals hat mein Vater mit ‚Heil Hitler‘ begrüßt, was entsprechend registriert wurde. Bemerkungen zu Hitlers Reden waren scharf ablehnend, so dass meine Mutter mahnte, er solle unsere Zukunft nicht verbauen. Jedes ‚Heil Hitler‘ von uns Kindern tat ihm sichtlich weh. Nachdem der Religionsunterricht in der Schule gestrichen war, nahm ich freiwillig am Unterricht teil, den Dozent Trillhaas in privaten Räumen hielt. Vater, besorgt, dass auch das richtige Evangelium gelehrt würde, fragte mich nach jeder Stunde, was uns beigebracht worden sei. Ich weiß noch von vielen täglichen Begebenheiten, die Vaters eindeutige ablehnende Haltung unterstreichen. Und dies alles war in der Zeit vor der Zwangsverabschiedung. Ich weiß dies aus eigener Erinnerung, obwohl ich damals erst zwölf Jahre alt war, und aus vielen Gesprächen über dieses Thema mit meiner Mutter und meinen älteren Geschwistern. Die Zeit danach war für den Vater natürlich besonders schmerzhaft, weil er die anhaltende Unchristlichkeit der Nazis sah und er dazu noch unter seinem persönlichen Schicksal leiden musste.“²⁸

Bibliographie Friedrich Ulmer

Friedrich Ulmer hat keine Liste seiner Arbeiten hinterlassen; auch die Festschrift von 1937 enthält leider keine Bibliographie. Die folgende Zusammenstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Von ihm unterzeichnete Texte rein organisatorischen Inhalts, Geschäftsberichte, Grußworte, Sendschreiben, Aufrufe, Rundbriefe, auch Gebete (z. B. in LKD 1935, S. 1, und 1936, S. 1) in den Zeitschriften „Der Lutherische Gotteskasten“

27 Alfred Wendehorst, Geschichte der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 1743–1993, München 1993, S. 186.

28 In einem Brief vom 1. März 2004 an den Verfasser.

(LGK) und „Die Lutherische Kirche in der Diaspora“ (LKD) und in der von ihm seit 1934 für den Martin-Luther-Bund herausgegebenen Zeitschrift „Lutherische Kirche“ (LK) sowie in der Zeitschrift „Junge Kirche“ sind nicht aufgeführt. Im übrigen stehen die in den drei erstgenannten Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze von Friedrich Ulmer meist mit dem Martin-Luther-Bund oder mit seinem Amt als Präsident des Martin-Luther-Bundes in Verbindung und sind manchmal apologetischen Inhalts und ab 1933 gegen die Deutschen Christen und damit gegen Hitlers Kirchenpolitik gerichtet, gelegentlich kann aus der Überschrift nicht auf den Inhalt geschlossen werden. Hierunter fällt auch die Attacke „So geht’s nicht!“ vom 15. 5. 1936,²⁹ die Friedrich Ulmer das Amt gekostet hat. Es konnten folgende Arbeiten gefunden werden:

1. Die semitischen Eigennamen im Alten Testament auf ihre Entstehung und Elemente hin untersucht. I. Teil. Diss. Phil., Erlangen/Leipzig 1901 (44 S.).³⁰
2. Hammurabi, sein Land und seine Zeit, Leipzig 1907 (35 S.) = „Der Alte Orient“, 9. Jg. 1. Heft, Leipzig 1908. Reprint Bad Feilnbach 1989.
3. Der Schwarzburgbund und seine Verbindungen. Eine Darstellung äußeren Geschehens im Abriss, Rothenburg/T. 1912 (24 S.).
4. Wingolfsbund und Schwarzburgbund. Vom Standpunkt des Wingolfs aus gesehen, Rothenburg/T. 1912 (30 S.).
5. Vom Ahnen und Wollen. Gedichte, Selbstverlag 1912, ²1915.
6. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe. Festpredigt über 1. Kor. 13,13, Rothenburg/T. o. J. (8 S.) = Bayerische Diaspora- und Gustav-Adolf-Hefte 14.
7. Eine Rothenburger Kriegsverordnung aus dem Jahre 1778, in: Die Linde, Jg. 1914 S. 29ff.
8. Sturmgeboren. Gedichte aus dem Krieg, München ⁵1916 (63 S.).
9. Südpalästinensische Kopfbedeckungen, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. XLI, 1918, S. 35–53 [Männer], 101–116 [Frauen].
10. Suchen lasst uns den Weg. Neue Gedichte, Rothenburg/T. 1921.
11. Sohn. Ein Spiel in vier Handlungen, Stuttgart 1922.
12. Gottesdienst. Gebete, Rothenburg/T. 1924.
13. Die evangelische Spitalkirche zum Hl. Geist in Dinkelsbühl, in: Evang. Gemeindeblatt für den Kirchenbezirk Dinkelsbühl 1926, Nr. 1.
14. Das Präsentationsrecht auf die evang. luth. Pfarr- und Kirchendienststellen in der ehemals freien Reichsstadt Dinkelsbühl, in: Evang. Gemeindeblatt für den Kirchenbezirk Dinkelsbühl 1926, Nrn. 7–9.
15. Die Ortsnamen im Kirchenbezirk Dinkelsbühl, in: ebd., 1927, S. 21ff, 27–29, 35–37.
16. Wesen und Umgrenzung der Liturgik, in: Festschrift für Theodor Zahn, Leipzig 1928, S. 152–164.

²⁹ Wie Anm. 8.

³⁰ Der angekündigte II. Teil ist nicht erschienen, wohl auch nie geschrieben worden.

17. Ich und mein Haus. Predigten, Berlin 1929.
18. Was will das Lutherische Hilfswerk der verbündeten Gotteskastenvereine? In: LGK 1929, S. 545–549.
19. Diasporaarbeit und Weltkonvent, in: LGK 1929, S. 604–611.
20. Begriffe „Katechetik/Katechese/Katechumenat“ (in: Bd. 2, Sp. 1208–1228: 1. Begriff der Katechetik. 2. Geschichte des Katechumenats; a. Biblische Zeit, b. Altkirchliche Zeit, c. Römisch-Katholische Zeit, d. Reformationszeit, e. Orthodoxie, f. Pietismus, g. Aufklärung, h. Neuzeit. 3. Grundsätzliches. 4. Katechumenat, a. Katechismus, b. Katechumenen, c. Katechet, d. Katechese, e. Form, f. Ziel und Abschluss) und „Taufe“ (in: Bd. 4, Sp. 1478–1484: 1. Geschichte der Taufe. 2. Die Taufe als Sakrament), in: Hermann Schwartz (Hg.), Pädagogisches Lexikon, Bielefeld und Leipzig 1929–1931.
21. Abschnitt „Gottesdienst und Feiern“, in: W. Heienbrok, Evangelische Kirchenkunde. Ein Buch von Geist und Werk der deutschen evangelischen Kirchen, Bielefeld und Leipzig 1929, S. 47–108: 1. Der Gottesdienst. 2. Besondere kirchliche Handlungen (Sakramente. Die Taufe. Die Konfirmation. Das Heilige Abendmahl. Die Beichte. Die Trauung. Bestattung. Einzelfeiern). 3. Bibel und Gesangbuch. 4. Kirchliche Kunst. Literaturangaben.
22. Die Augsburgische Konfession in ihrem der Sprache der Gegenwart angeglichenen Wortlaut und mit den nötigen erklärenden Anmerkungen der Gemeinde dargeboten, Leipzig 1930 (56 S.).
23. Die Schwabacher, Marburger und Torgauer Artikel in ihrem der Sprache der Gegenwart angeglichenen Wortlaut mit Anmerkungen dargeboten, Erlangen 1930 (20 S.) = Heft 1 der 2. Reihe der Hefte des Martin Luther-Bundes.
24. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Religionspädagogik, in: Neue kirchliche Zeitschrift 41, 1930, S. 433–474 (nach einem auf der religionspädagogischen Tagung und dem 20. Evang. luth. Schulkongress in Dresden 1929 gehaltenen Vortrag).
25. Krieg. Ein Geschehen, Leipzig 1931 (41 S.).
26. Philipp Bachmann, der Prediger und der Liturg, in: Allgemeine Evang. Luth. Kirchenzeitung 64, 1931, S. 325–329.
27. Grundsätzliches zur Arbeit des Lutherischen Hilfswerks der verbündeten Gotteskastenvereine, in: LGK 1931, S. 1–4.
28. Hundert Jahre Gustav Adolf-Verein, in: LGK 1932, S. 53–54.
29. Der Name „Martin Luther-Bund“, in: LGK 1932, S. 65–66.
30. Berichte über die Vorträge „Kirche und Bekenntnis“ und „Diaspora und Diasporapflege, eine grundsätzliche Frage“, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1932, Sp. 110–111.
31. Der Anspruch der Gegenwart an die Pädagogik, in: Neue kirchliche Zeitschrift 44, 1933, S. 597–618 (nach einem Vortrag, gehalten am 31. 7. 1933 in der religionspädagogischen Arbeitsgemeinschaft an der Luther-Akademie in Sondershausen).
32. Was wird aus unserer Kirche? Zur neuen Kirchenverfassung, Erlangen 1933 (29 S.) = Heft 5 der 2. Reihe der Hefte des Martin Luther-Bundes; 1. und 2. veränderte Auflage.
33. Rede am 17. 3. 1933 in der Erlanger Universitätskirche anlässlich der Beerdigung des Kollegen Theodor Zahn, in: Neue kirchliche Zeitschrift 44, 1933, S. 389–396.
34. Zur kirchlichen Lage, in: LGK 1933, S. 21–22.
35. Bekenntniskirche und Gustav Adolf-Verein und Martin Luther-Bund. Vom Standpunkt innerhalb der lutherischen Kirche aus gesehen, Erlangen 1934 (24 S.) = Heft 5 der 3. Reihe der Hefte des Martin Luther-Bundes.

36. Wir rufen Euch [zur Lutherischen Kirche]!, in: LK 1934, S. 1–4.
37. Wegweiser [über unser Wollen], in: LK 1934, S. 41–44.
38. Kirche und Fronten, in: LK 1934, S. 77–80.
39. Die Kirche, ihr Bekenntnis und ihre Lebendigkeit, in: LK 1934, S. 137–139.
40. Heiliger Geist gestern und heute, in: LK 1934, S. 153–155.
41. Die Ganze Heilige Schrift Deutsch, in: LK 1934, S. 185–186.
42. „Konfessionalismus“, in: LK 1934, S. 262–264.
43. „Deutsche Diaspora“, in: LKD 1934, S. 79–85.
44. Das Erlanger Institut für Diasporakunde (mit Hinweis auf seinen Eröffnungsvortrag „Wechselwirkungen zwischen natürlichen Bindungen und Religionen und Konfessionen“), in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1934, Sp. 157–159.
45. Die Neuordnung des kirchlichen Werks, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1935, Sp. 108–113 = LKD 1935, S. 21–24.
46. Löhes „Zuruf“ in Sachen Diasporamission, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1935, Sp. 945–949.
47. Diaspora, Diasporamission, Diasporadiakonie, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1935, Sp. 1190–1193.
48. Unsere Pfarrer, in: LK 1935, S. 66–68.
49. Ist die Evangelisch-lutherische Kirche die von Christus gegründete Kirche? In: LK 1935, S. 134–136.
50. Volk, Lutherische Kirche, Staat, in: LK 1935, S. 190–193.
51. Unser lutherisches Ausland- und Diasporatheologenheim, in: LKD 1935, S. 42–43.
52. Graf Lambsdorff + [der stv. Vorsitzende des MLB], in: LKD 1935, S. 61.
53. „Luther“ und Evangelisch-lutherische Kirche, in: LK 1935, S. 317–319.
54. (Hg.) Predigtbuch der Lutherischen Kirche. Ein Jahrgang Predigten über die alten Episteln, Erlangen 1936 (579 S.).
55. Das lutherische Bekenntnis in den Bekenntnisschriften, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1936, Sp. 324–330.
56. Diaspora und Diasporafürsorge, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1936, Sp. 496–498 = LK 1936, S. 33–37.
57. Klärung durch Oeynhausen, in: LK 1936, S. 105–106; 136–142.
58. So geht's nicht! In: LK 1936, S. 158–162.
59. Unionsfragen der Reformierten Kirche, in: LK 1936, S. 226–229.
60. Unsere Obmänner, in: LKD 1936, S. 39–41.
61. Unionswerben, in: LK 1936, S. 261–263.
62. Was bedeutet die Kirche für ein Volk in fremdem Staatsverband? In: LKD 1936, S. 58–59.
63. Universitätsmusikdirektor Professor Dr. Ernst Schmidt, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 42, 1937, S. 94–99.
64. Kirchenwerkkunde der Evangelisch-lutherischen Kirche im Abriss, Erlangen 1938.
65. Diaspora und Kunst, in: Gerhard Kropatschek (Hg.), Im Dienst am Heiligtum. Rudolf Schäfers Schaffen für Kirche und Haus, Leipzig und Hamburg 1938, S. 123–128.
66. Lutherische Diasporadiakonissen, in: LKD 1938, S. 6–9.
67. Die Predigt im Lutherischen Gottesdienst, Erlangen 1939 (24 S.).
68. Das kirchliche Moment im Kirchenwerk des Martin Luther-Bundes, in: Jahrbuch des Martin Lutherbundes 1, 1946, S. 20–24.

Photos aus Privatbesitz: Friedrich Ulmer 1937; Grete Ulmer 1962; Chargenbild 1898; Wartburgbild 1899; Feldpfarrerbild 1914. Gruppenphotos mit Friedrich Ulmer in seiner Eigenschaft als Präsident des Martin Luther-Bundes finden sich in LGK 1930, S. 73, LGK 1931, S. 71, und LGK 1932, S. 67.

Der österreichische Weg der Kirchenfinanzierung – juristische und praktische Aspekte

1. Einleitung

Die Frage nach den finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Wirkens wird immer dringlicher gestellt, sie bestimmt die Themenwahl zahlreicher kirchlicher Konferenzen – nicht zuletzt auch jene des Martin-Luther-Bundes („*Die Kirche und ihr Geld*“) im Herbst 2003.¹ Es ist nicht zu übersehen, dass dies mit der dramatisch schwieriger werdenden Haushaltslage unserer Kirchen zusammenhängt.

Nun kann das Thema „*Geld und Kirche*“ aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick genommen werden: es lassen sich Bibelarbeiten dazu gestalten,² man kann es als Anfrage an die Systematische Theologie formulieren³ oder auf die Praktische Theologie abzielen; der Untersuchungsrahmen lässt sich auf Europa ausdehnen, so ist auch schon wiederholt auf die spezifischen Unterschiede der Finanzierungsmodelle innerhalb der Europäischen Union⁴ oder ausgewählter mitteleuropäischer Staaten⁵ hingewiesen

1 Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes, Gallneukirchen 23. 10. 2003.

2 Rainer Stahl, *Gegen das Geld oder mit dem Geld? Die Rolle des Geldes in der Bibel und im Handeln der Kirche*, in: *Die ev. Diaspora* 67, 1998, S. 68–98.

3 Wolfgang Lienemann (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989.

4 Hans-Joachim Kiderlen, *Die unterschiedlichen Systeme der Kirchenfinanzierung in Europa*, in: *Informationes Theologiae Europae* 5, 1996, S. 171–182; Rik Torfs, *Sollten Kirchen subventioniert werden? Modelle und Perspektiven*, in: *Gewissen und Freiheit* 25, 1997, S. 90–103; Richard Puza, *Modalitäten der Kirchenfinanzierung in der europäischen Union*, in: *Festgabe für Heinrich Schnizer* (= *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 42, 1993), S. 1–2.178–195.

5 Peter Mulík (Hg.), *Modely ekonomického zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločnosti* (Modelle der Finanzierung von Kirchen und Religionsgesellschaften), Brati-

worden. Dass die Frage auch in einen finanzrechtlichen und finanzwissenschaftlichen Kontext gestellt werden kann,⁶ versteht sich von selbst.

Im Folgenden rückt ein Land in den Mittelpunkt, das sich, was die Kirchenfinanzierung betrifft, von Deutschland deutlich unterscheidet: Österreich. Die hier geübte Praxis der Kirchenfinanzierung⁷ soll aus religionsrechtlicher Perspektive⁸ dargestellt und diskutiert werden. Dabei wird von der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich ausgegangen. Zu einzelnen praktischen Problemen der Minderheitskirche soll abschließend Stellung genommen werden.

Um das Tableau der folgenden Ausführungen gleich eingangs zu umreißen, sei auf den Haushaltsplan der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich verwiesen.⁹ Dieser wurde vom Synodalausschuss A. B. am 3. Dezember 2003 genehmigt und sieht einen Budgetrahmen von 23,3 Mio. € vor. Er setzt sich zusammen aus Kirchenbeitrags-einnahmen (13,4 Mio. €), staatlichen Religionsunterrichtsvergütungen für den von Pfarrern im Rahmen ihrer amtlichen Unterrichtsverpflichtung geleisteten Religionsunterricht (3,4 Mio. €), Pensionsleistungen der Allgemeinen Sozialversicherung (3,4 Mio. €) und dem von der Republik Österreich in vier Raten jährlich ausgezahlten „Bundeszuschuss“ in der Höhe von insgesamt 2,6 Mio. € sowie sonstigen Ein-

slava 1997. Das Buch enthält Analysen der Rechtslage in der Slowakei, Deutschland, Österreich, Italien, Belgien, Kroatien, Polen, Ungarn und Tschechien in slowakischer, englischer und deutscher Sprache.

6 Peter Leisching, Die finanziellen Beziehungen von Kirche und Staat in Österreich aus rechtlicher Sicht, in: Claus Rinderer (Hg.), Finanzwissenschaftliche Aspekte von Religionsgemeinschaften, Baden-Baden 1989, S. 73–100; Christian Smekal, Das Kirchensteuersystem der BRD und das österreichische Kirchenbeitragssystem im Vergleich – eine finanzwissenschaftliche Analyse, a. a. O., S. 121–141.

7 Hans Paarhammer (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, Thaur 1989; Rainer Siegel, Die Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften, Linz 1994; Herbert Kalb, Die Diskussion der vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche – Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: R. Siegel, Die Finanzierung anerkannter Kirchen, a. a. O., S. 188–196; Richard Puza, Österreich, in: Erwin Gatz (Hg.), Die Kirchenfinanzen (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts), Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 31–48. 200–212. 281–290. 341–357. – Ältere Beiträge zum Thema sind noch nicht überholt: Hans Klecatsky, Lage und Problematik des österreichischen Kirchenbeitragssystems, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 6, 1972, S. 54ff; Christoph Link, Zur Problematik der österreichischen Kirchenfinanzierung, in: Theologische Quartalschrift 156, 1976, S. 210ff.

8 Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003, S. 395ff.

9 Haushaltsplan 2004, in: Amtsblatt für die Ev. Kirche in Österreich Nr. 290/2003.

nahmen (0,5 Mio. €). Spenden, Kollekten, Stolgebühren sowie Erträgnisse aus eigenem Vermögen kommen noch hinzu, werden in meinem Beitrag aber nicht näher behandelt, weil sie hauptsächlich auf der Gemeindeebene zum Tragen kommen.

Auf der Ausgabenseite betragen die Personal- (13 Mio. €) und Pensionskosten (7 Mio. €) bereits mehr als 85 Prozent des kirchlichen Budgets. Nichts vermag besser zu demonstrieren, wie knapp der ökonomische Handlungsspielraum der Kirche geworden ist.

Mit dieser Größenordnung ist das Budget der Evangelischen Kirche A. B., die laut Seelenstandsbericht 2003¹⁰ über 328 181 Mitglieder verfügt, vergleichbar dem einer österreichischen Kleinstadt (etwa Feldkirchen/Kärnten: 23 Mio. €), jedoch weit entfernt vom Budgetvolumen des Diakoniewerkes Gallneukirchen (75 Mio. €) oder dem einer Bezirksstadt mittlerer Größe wie Villach/Kärnten mit ca. 60 000 Einwohner (136,5 Mio. €).

Der österreichische Weg der Kirchenfinanzierung setzt sich somit aus mehreren Elementen zusammen: direkte staatliche Subventionierung aus dem jährlichen Bundesbudget (11 %), weiters Religionsunterrichtsvergütung und schließlich als das gravierendste Element (58 %): die Beiträge der Mitglieder.

2. Die Staatsleistungen

Um mit der staatlichen Subvention zu beginnen, den **(positiven) Staatsleistungen** („*ständige Leistungen*“; „*jährlich wiederkehrende finanzielle Leistungen*“): Sie basieren auf gesetzlichen Verpflichtungen der Republik Österreich,¹¹ namentlich im österreichischen Staatsvertrag (1955), und betreffen die Ersatzleistung für entzogene Vermögenswerte aus dem Religionsfonds (1939) und die Aufhebung der staatlichen Patronatsverpflichtungen (1939). Sie tragen also den Charakter einer Entschädigung und werden auch auf Seiten der betroffenen Kirchen als Leistungen zur Wiedergutmachung ausgewiesen. Im entsprechenden Budgetkapitel werden diese Ausgaben, die sich insgesamt auf ca. 46 Mio. € belaufen, als „gesetzliche Verpflichtungen“

10 Amtsblatt Nr. 40/2004.

11 Art. 26 Staatsvertrag Wien (1955), Art. II Vermögensvertrag mit dem Hl. Stuhl (1960), § 20 Abs. 1 Protestantengesetz (1961), Bundesgesetz über die finanziellen Leistungen an die Altkatholische Kirche (1960), Bundesgesetz über die finanziellen Leistungen an die Israelitische Religionsgesellschaft (1960/1996).

gekennzeichnet. Empfänger sind die Römisch-Katholische Kirche, die Ev. Kirche A. u. H. B., die Altkatholische Kirche und die Israelitische Religionsgesellschaft.

Diese Staatsleistungen setzen sich zusammen aus einem Nominale, das in Zusatzverträgen jeweils der Kaufkraft gemäß angepasst wurde [für die Ev. Kirche seit 1996: knapp 900 000,- €], und einem variablen Betrag, der sich nach einem festen Schlüssel richtet, nämlich einem fiktiven Beamtengehalt (Verwendungsgruppe A, Dienstklasse IV, 4. Gehaltsstufe [Monatsgehalt 2000 = 1592,70 €]) und einer fixen Quote (Römisch-Katholische Kirche: 1250 Beamte; Evangelische Kirche: 81; Altkatholische Kirche: 4; Israelitische Religionsgesellschaft: 23) und in vier Quartalsraten ausbezahlt werden.

Als **negative Staatsleistungen** werden die abgabenrechtliche Sonderstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen oder Religionsgesellschaften bezeichnet.¹² Körperschaften, die gemeinnützige, mildtätige oder *kirchliche* Zwecke verfolgen (Bundesabgabenordnung §§ 34 ff), sind von bestimmten Steuerpflichten (Körperschaftsteuer, Gewerbesteuer, Vermögenssteuer, Grundsteuer) befreit, kirchliche Betriebe sind weder gewerbe- noch mehrwertsteuerpflichtig, bestimmte Zuwendungen an Kirchen sind von Erbschafts- und Schenkungssteuer befreit.¹³

Weitere staatliche Leistungen betreffen den Religionsunterricht, der zur Gänze vom Staat finanziert wird. In der Regel beträgt er zwei Wochenstunden, bei einer Teilnehmerzahl unter zehn Schülern wird nur eine Wochenstunde vergütet (§ 7a Religionsunterrichtsgesetz).¹⁴ Im Falle der konfessionellen Privatschulen trägt der Staat 100 % des Lehrpersonalaufwands (§ 17 Abs. 2 Privatschulgesetz).¹⁵ Auch die Evangelische Religionspädagogische Akademie, in der die Religionslehrerinnen und -lehrer für Volks-, Haupt- und Berufsschulen ausgebildet werden,¹⁶ ist als konfessionelle Privatschule konzipiert und wird als solche durch den Staat finanziert. Die fünf staatlichen Theologischen Fakultäten, darunter als kleinste die Evangelisch-theologische Fakultät an der Universität Wien (Einrichtungsgarantie in § 15

12 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 426 ff.

13 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 434.

14 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 370 ff; Alfred Rinnerthaler (Hg.), *Historische und rechtliche Aspekte des Religionsunterrichtes*, Frankfurt/M. u. a. 2004.

15 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 383 ff; Werner Jisa, *Die rechtliche Verankerung und Ausgestaltung des Privatschulwesens in Österreich*, in: *Recht der Schule* 10, 1988, S. 80–83.

16 Elisabeth Schwarz/Karl Schwarz, *Die Evangelische Religionspädagogische Akademie (ERPA)*, in: *Österreichisches Archiv für Recht & Religion* 48, 2001, S. 1–14.

Protestantengesetz),¹⁷ stellen ebenso indirekte Staatsleistungen dar wie die Einrichtung der Militärseelsorge (§ 17 Protestantengesetz).¹⁸

Sammlungen fallen eigentlich in die Kompetenz der Bundesländer, jedoch gelten kirchliche Sammlungen als Angelegenheiten des Kultus und fallen daher unter Bundeskompetenz.

Sammlungen für kirchliche Zwecke durchzuführen, ist die Evangelische Kirche auch außerhalb ihrer Gebäude und Liegenschaften berechtigt; sie kann dies unmittelbar vor und nach kirchlichen Veranstaltungen tun, sie kann sich aber auch jederzeit durch persönliche Aufforderung an ihre Kirchenangehörigen wenden (§ 21 Protestantengesetz).¹⁹

3. Der Kirchenbeitrag

Im Zentrum der Kirchenfinanzierung steht freilich das Kirchenbeitragssystem. Es handelt sich dabei um einen von den Kirchen selbst eingehobenen Mitgliedsbeitrag. Dieses österreichische „Kirchenbeitragssystem“ basiert auf gesetzlichen Grundlagen, die aus der NS-Zeit stammen. Das *Kirchenbeitragsgesetz 1939* bezieht sich aber nur auf die drei größten Kirchen, nämlich die Römisch-Katholische Kirche, die Evangelische Kirche und die Altkatholische Kirche,²⁰ nicht auf die anderen gesetzlich anerkannten Kirchen, die als *Quantité négligeable* davon 1939 unberührt blieben. Es ist historisch erwiesen, dass die NS-Machthaber damals das Ziel verfolgten, eine Austrittsbewegung anzufachen und die Kirchen zu ruinieren.²¹ Es fügt sich in einen Maßnahmenkatalog ein, der auf eine Trennung von Staat und Kirche abzielte. Das von der Parteiführung der NSDAP ausgegebene Wunschziel, „die Kirchen als private Vereine verkümmern zu lassen und sie zu gegebener Zeit zu liquidieren“, wurde in der Folge im Warthegau weiter vorangetrie-

17 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 558 ff.

18 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 561; Karl Schwarz, Die Militärseelsorge (= Kirchliches Handeln im besonderen Gewaltverhältnis), in: Amt und Gemeinde 49, 1998, S. 31–37.

19 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 563 f.

20 Gesetzblatt für das Land Österreich Nr. 543/1939.

21 Willibald M. Plöchl, Zur Vorgeschichte und Problematik des Kirchenbeitragsgesetzes in Österreich, in: Siegfried Grundmann (Hg.), Für Kirche und Recht. Festschrift für Johannes Heckel, Köln/Graz 1959, S. 108–119; Maximilian Liebmann, Die Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939, in: Kirchliches Finanzwesen in Österreich (wie Anm. 7), S. 93 ff; Puza, Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Österreich, in: Die Kirchenfinanzen (wie Anm. 7), S. 281 ff.

ben. Aber Österreich als „konkordatsfreier Raum“ bildete gewissermaßen die „Generalprobe“ für die aus kirchenfeindlichen Absichten herrührende Trennungspolitik von Staat und Kirche.²² Das Ergebnis war freilich in mancher Hinsicht verblüffend, denn das Kirchenbeitragsgesetz erwies sich als ein Schlag ins Wasser. Den Kirchen gelang es, den Angriff aufzufangen und kircheninterne Einhebeverfahren umzusetzen.

Die Römisch-Katholische Kirche war vorher vom Staat finanziert worden, teilweise aus dem josephinischen Religionsfonds, der aus dem Vermögen der säkularisierten Orden gespeist worden war, teilweise aus Patronatstiteln und schließlich im Wege der (staatlichen) Kongrua-Gesetzgebung.²³ Deshalb bedeutete das Kirchenbeitragsgesetz 1939 für den Katholizismus eine ganz wesentliche Zäsur: Die Kirche war nicht mehr abhängig von der staatlichen Finanzierung, sie war in gewisser Hinsicht auch nicht mehr „erpressbar“.²⁴

Die Evangelische Kirche hatte ebenfalls Staatsleistungen bezogen, die nun wegfielen: eine aufgrund des § 20 Protestantenpatent (1861) gewährleistete Staatspauschale, vor allem die staatliche Dotierung des Oberkirchenrates.²⁵ Aber diese bisherigen Staatsleistungen machten nur einen Bruchteil des kirchlichen Finanzhaushaltes aus. In der Evangelischen Kirche war schon vorher die Kirchenbeitrags-Einhebung durch die Gemeinden praktiziert worden. Was nun aber umgestellt werden musste, war die Einhebung des Kirchenbeitrags durch eine zentrale Behörde, durch den Evangelischen Oberkirchenrat in Wien, der in diesem Zusammenhang auch die Pfarrerbesoldung zentralisierte und vereinheitlichte.²⁶

22 Klaus Scholder, Österreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938/39, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 20, 1975, S. 230–243.

23 Walter Hagel, Die Finanzquellen der Kirchen in Österreich von Maria Theresia bis 1939, in: Kirchliches Finanzwesen in Österreich (wie Anm. 7), S. 61–75.

24 Ernst Hanisch, Die katholische Kirche im Dritten Reich, in: Erika Weinzierl (Hg.), Kirche und Gesellschaft, Wien/Salzburg 1979, S. 21–42; ders., Der österreichische Katholizismus zwischen Anpassung und Widerstand, in: Zeitgeschichte 15, 1988, S. 171–179.

25 Gustav Reingrabner/Karl Schwarz (Hg.), Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, Wien 1989, Nr. 167, S. 385f – dazu auch Gustav Reingrabner, Bemerkungen zur rechtlichen Lage des österreichischen Protestantismus in den Jahren zwischen 1938 und 1945, in: Maximilian Liebmann/Hans Paarhammer/Alfred Rinnerthaler (Hg.), Staat und Kirche in der „Ostmark“, Frankfurt/M. u. a. 1998, S. 309–349, 325.

26 Gustav Reingrabner, Finanzielle Beiträge zur Erhaltung des kirchlichen Lebens und Kirchenbeitragswesens in der Evangelischen Kirche in Österreich, in: Kirchliches Finanzwesen in Österreich (wie Anm. 7), S. 413–438, 421.

Dieses System eines privatrechtlich zu beurteilenden und gegebenenfalls zivilrechtlich einzuklagenden Beitrags, den die Kirchen von ihren volljährigen Mitgliedern einzuheben ermächtigt wurden, wurde 1945 im Zuge des Rechts-Überleitungsgesetzes „austrifiziert“, d. h. es blieb (mit Ausnahme des außer Kraft gesetzten § 4, der ein staatliches Aufsichtsrecht über die Verwendung der Kirchenbeitragsmittel vorsah) weiter in Geltung, obwohl es sich um ein NS-Gesetz gehandelt hat und solche eigentlich 1945 aus dem Rechtsbestand der (Zweiten) Republik getilgt wurden.

Demgegenüber konnten sich die anderen nach dem Anerkennungsgesetz von 1874 gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auf den Rechtszustand vor 1938 berufen und staatliche Hilfe bei der Einhebung der Beiträge in Anspruch nehmen. Eine Reform, die auch diesen verfassungsrechtlich bedenklichen Unterschied beseitigen sollte, wurde immer wieder ins Auge gefasst, aber tatsächlich nie realisiert. Als der ÖVP-Justizminister in der zweiten Hälfte der 60er Jahre, Hans R. Klecatsky, einen Gesetzesentwurf über die staatliche Mitwirkung bei der Erhebung von Kirchenbeiträgen zur Begutachtung aussandte, da erhob sich solche Kritik, dass die Gesetzesinitiative rasch wieder schubladiert wurde.²⁷ Es war ein gesellschaftlicher Konsens in dieser Frage nicht mehr zu erzielen. Die Trennung von Staat und Kirche konnte an diesem sensiblen Punkt der Kirchenbeitragseinhebung nicht wieder rückgängig gemacht werden. Damit waren auch Überlegungen obsolet geworden, die im Blick auf die staatliche Mithilfe bei der kirchlichen Mitgliederevidenz angestellt worden waren.

In den letzten drei Jahrzehnten ist wiederholt eine Revision des Kirchenbeitragssystems in Diskussion gezogen worden, wobei nicht zuletzt der Vergleich mit dem deutschen Kirchensteuermodell stimulierend wirkte. Hierbei sind drei wesentliche Unterschiede festzustellen:²⁸

- Der als besonderer Vereinsbeitrag konzipierte Kirchenbeitrag ist keine im staatlichen Steuerrecht verankerte Abgabe, die durch staatliche Behörden eingezogen wird.
- Die Kirchen waren genötigt, eine eigene Kirchenbeitragsverwaltung aufzubauen, die selbst bei sparsamster Vorgangsweise einen höheren Aufwand mit sich bringt als der staatliche Kirchensteuereinzug. In der Vergangenheit gelang es nur mit Mühe, den Verwaltungsaufwand gegen

27 Karl Pickel, Reform der Kirchenbeitragserhebung, in: *Amt und Gemeinde* 19, 1968, 11, S. 100–103.

28 Potz/Schinkele/Schwarz, Der österreichische Kirchenbeitrag, in: *Mulfk* (wie Anm. 5), S. 194–202, 200.

10 % herabzudrücken. Demgegenüber beträgt in Deutschland die an die staatlichen Behörden abzuliefernde Gebühr für die Kirchensteuerverwaltung im Schnitt etwa 4 % des Kirchensteueraufkommens.

- Der Kirchenbeitrag kann nicht im Verwaltungsvollstreckungsverfahren eingetrieben werden, sondern muss vor den ordentlichen Gerichten eingeklagt werden.

Der Diskussionsverlauf kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden, aber folgende Diskussionspunkte wurden unter anderen angesprochen:²⁹

- Eine Rückkehr zur Verfahrenspraxis vor 1938 mit der sogenannten „Verwaltungsexekution“. Das bedeutet, dass im Streitfall ein bloßer Rückstandsausweis seitens der Kirche als Vollstreckungsgrundlage genügt; diese Lösung hatte der Gesetzesentwurf von Minister Klecatsky vor Augen, sie scheint heute im parlamentarischen Mehrheitsbildungsprozess nicht mehr durchsetzbar zu sein.
- Die staatliche Einhebung des Kirchenbeitrags im Auftrag der jeweiligen Kirche; das hätte den Aufbau einer eigenen kirchlichen Infrastruktur hinfällig gemacht. Aber da eine solche bereits vorhanden ist, wurde diese Lösung eher abgewiesen.
- Die Adaptierung des deutschen Kirchensteuersystems: Davon versprach man sich eine größere Leistungsgerechtigkeit, indem an die staatliche Steuerleistung angeknüpft wird. Sie bedeutet aber eine erhebliche Abhängigkeit von der staatlichen Steuergesetzgebung und Tarifgestaltung, die in Deutschland schon längst Gegenstand der Kritik ist.
- Die Kultursteuermodelle aus Italien und Spanien, die nicht auf die Mitgliedschaft abstellen, sondern von allen Staatsbürgern eine entsprechende Steuerleistung verlangen, aber die Zuteilung offen lassen.³⁰
- Bei der Finanzierung durch freiwillige Spenden ist mit Recht die Gefahr einer Abhängigkeit von Großspendern erkannt worden (siehe USA).
- Zwei Versuche zur Änderung des Kirchenbeitragssystems wurden mit Hilfe eines Volksbegehrens in Angriff genommen, wobei sich die Initiatoren ebenfalls auf das italienische Kultursteuermodell beriefen.

29 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 407f; Maximilian Liebmann, Von der „Kirchensteuer“ zum Kulturbeitrag. Zur Geschichte des Kirchenbeitrages in Österreich, in: Hans Paarhammer u. a. (Hg.), 60 Jahre österreichisches Konkordat, München 1994, S. 529–543.

30 Alois Schwarz (Hg.), „Kultursteuer“ in Italien und Spanien – ein Diskussionsbeitrag, Wien 1995.

Seitens der österreichischen Judikatur und Verwaltungspraxis wurden folgende Festlegungen getroffen:

- Die Beitragspflicht der volljährigen Mitglieder besteht unabhängig davon, ob sie Leistungen der Kirche in Anspruch nehmen, sondern ergibt sich aus der Zugehörigkeit zur jeweiligen Kirche.
- Beitragspflichtig sind die Kirchenangehörigen, die ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt in Österreich haben. Ausländische Staatsbürger werden konfessionskonform entweder von der Evangelischen Kirche A. B. oder der Evangelischen Kirche H. B. zur Kirchenbeitragsleistung aufgefordert. Zuziehende aus einer unierten Kirche müssen sich innerhalb einer Frist von sechs Monaten entscheiden, welchem Bekenntnis sie angehören möchten (§ 2 Abs. 3 Kirchenverfassung).
- Die Beitragspflicht endet mit dem Tod bzw. dem „Austritt“ gemäß Art. 6 des Gesetzes über Interkonfessionelle Verhältnisse (1868) vor einer staatlichen Verwaltungsbehörde.³¹
- Die Kirchenbeitragseinhebung wird als „*innere Angelegenheit*“ der Kirche definiert, die nach der innerkirchlichen Kirchenbeitragsordnung erfolgt. Beitragsrückstände können auf dem Zivilrechtsweg geltend gemacht und auf Grund eines rechtskräftigen richterlichen Urteils vollstreckt werden.
- In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die erwähnte Kirchenbeitragsordnung der staatsaufsichtlichen Genehmigung bedarf, insbesondere im Blick auf die gerichtliche Überprüfung kirchlicher Beitragsbescheide auf deren materielle Richtigkeit. Das ist unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Autonomie einerseits und der staatlichen Rechtsschutzgewährleistung gegenüber der Kirche und dem beklagten Kirchenbeitragsschuldner andererseits sehr kontrovers beurteilt worden.
- Die derzeitige kultusrechtliche Praxis geht von einer „genehmigenden Kenntnisnahme“³² aus, die nicht viel mehr als eine „Unbedenklichkeitsklärung“ darstellt, welche die formelle Prüfungscompetenz der Gerichte nicht einschränkt.
- Im Protestantengesetz findet sich eine Bestimmung (§ 1 Abs. 2 Ziff. V Protestantengesetz), welche der Evangelischen Kirche das Recht einräumt, zur Deckung ihrer örtlichen Bedürfnisse Zuschläge (10 %, 15 % oder 20 %) zum Kirchenbeitrag einzuheben. Vergleichbare Festlegungen hin-

31 Franz Pototschnig, Kirchenbeiträge, Bekenntnisfreiheit und „Kirchenaustritt“, in: Klaus Lüdicke u. a. (Hg.), Recht im Dienste des Menschen. Festgabe für Hugo Schwendenwein, Graz/Wien/Köln 1986, S. 637–649.

32 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 411.

sichtlich der anderen Religionsgemeinschaften finden sich nirgendwo. Deshalb muss angenommen werden, dass diese Bestimmung des Protestantengesetzes aus Paritätsgründen auch zugunsten der anderen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auszulegen ist. Dass diese Zuschläge im zivilgerichtlichen Verfahren eingeklagt werden können, dürfte wohl anzunehmen sein.³³

- Kirchen- oder Kultusbeiträge an gesetzlich anerkannte Kirchen oder Religionsgesellschaften können bis zur Höhe von 75,-€ als abzugsfähige Sonderausgaben geltend gemacht werden (§ 18 Abs. 1 Ziff. 5 Einkommenssteuergesetz).³⁴ Eine Erhöhung dieses Betrages, der seit 1989 nicht mehr an die Inflation angepasst wurde, wird von den Kirchen seit Jahren verlangt, aber vom zuständigen Finanzministerium abgelehnt. Demgegenüber können Gewerkschaftsbeiträge bis zur Höhe von 270,- € steuerlich abgesetzt werden. Eine Gleichbehandlung des Kirchenbeitrags wird bisher ohne positives Ergebnis gefordert.
- Die steuerliche Abzugsfähigkeit für Spenden zur Erfüllung gemeinnütziger, mildtätiger und kirchlicher Aufgaben, die an kirchliche Vereine, an die Kirche, Kirchengemeinden oder diakonische Einrichtungen geleistet werden, wird ebenfalls seit Jahren gefordert.

4. Kirchenbeitrag und Datenschutz

Probleme hinsichtlich des Kirchenbeitrags liegen vor allem bei der Datenbeschaffung, die aus Gründen des Datenschutzes erschwert wurde. Ursprünglich erfolgte die Datenerfassung durch Einsicht in das Melderegister. 1954 entfiel die Angabe des Bekenntnisses am Meldezettel. Jedoch blieb die Datenerfassung über die alle fünf Jahre vom Haushaltsvorstand auszufüllende Haushaltsliste (§ 117 Abs. 2 Bundesabgabenordnung) gewährleistet. Bei dieser Personenstandsaufnahme war auch eine Frage nach dem Religionsbekenntnis obligatorisch. Über die in den Haushaltslisten gemachten Angaben war den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auf deren Verlangen Auskunft zu erteilen, wobei diese Auskunftspflichten auch durch Übermittlung maschinell lesbarer Datenträger erfüllt werden konnte. Dabei musste allerdings sichergestellt sein, dass nur die der Auskunftspflicht unterliegen-

33 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 551 f.

34 Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 438.

den Daten übermittelt werden. Diese Verfahrensweise wurde vom Datenschutzgesetz 1978 (§ 55 Abs. 1) ausdrücklich gedeckt, zumal die übermittelten Daten eine wesentliche Voraussetzung zur Wahrnehmung der „gesetzlich übertragenen Aufgaben“ der Kirche darstellen. Demgegenüber hat der Verwaltungsgerichtshof in zwei Erkenntnissen 1982 festgestellt, dass die Kirchen bei der Einholung einer Meldeauskunft im Zusammenhang mit der Einhebung von Kirchenbeiträgen nicht als Rechtsträger im Sinne des (§ 78 Abs. 1 zweiter Satz) Allgemeinen Verwaltungsverfahrensgesetzes 1950 zur Vollziehung staatlicher Gesetze berufen sind. Es handle sich dabei nicht um eine Tätigkeit im Rahmen der staatlichen Hoheitsverwaltung, sondern um eine bestimmte „kirchenhoheitliche“ Angelegenheit. Die Vorschreibung einer Verwaltungsabgabe für eine erteilte Meldeauskunft ist daher mit dem im Art. XIV Abs. 3 des Konkordates 1934 zugesicherten staatlichen Beistand nicht unvereinbar.³⁵

Im Zuge der Steuerreform 1993 wurde jedoch die gesetzliche Grundlage der Haushaltslisten aufgehoben. Seither sind die Kirchen wieder auf das Meldegesetz (§ 18) in Verbindung mit dem Hauptwohnsitzgesetz (BGBl. Nr. 505/1994) angewiesen, doch ist die Auskunftspflicht auf die Mitteilung beschränkt, ob und zutreffendenfalls wo ein bestimmtes Mitglied der Kirche angemeldet ist bzw. zuletzt angemeldet war.

Aus Gründen der negativen Religionsfreiheit besteht beim Ausfüllen des Meldezettels kein Zwang zur Beantwortung der Frage nach dem Religionsbekenntnis,³⁶ noch ist dieses durch entsprechende Urkunden zu belegen (§ 3 Abs. 2 Meldegesetz); diese Rubrik braucht auch erst dann ausgefüllt zu werden, nachdem der Unterkunftgeber den Meldezettel unterschrieben hat. Das Religionsbekenntnis wird nicht in das zentrale Melderegister übernommen, weil es sich dabei weder um ein Meldedatum noch um ein Identitätsdatum (§ 1 Abs. 5 Meldegesetz) handelt. Die Kirchen sind wohl berechtigt, die örtliche Meldebehörde zu konsultieren, um ihre Mitglieder datenmäßig zu erfassen. Für Auskünfte aus dem Zentralmelderegister über allfällige Wohnsitzwechsel der kirchenbeitragspflichtigen Mitglieder wird aber gemäß Meldegesetz-Durchführungsverordnung eine erhebliche Verwaltungsabgabe (3,- € pro Anfrage) verlangt.

Das haben die Kirchen zum Anlass genommen, auf die ursprüngliche Verwaltungsabgabebefreiung für die Erteilung von Meldeauskünften hinzuweisen, die gewissermaßen ein Ausfluss der im Konkordat und im Pro-

35 Abgedruckt in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 34, 1983/84, S. 1–2.169 ff.

36 Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes vom 24. 6. 1996, zit. bei Kalb/Potz/Schinkele (wie Anm. 8), S. 167.

testantengesetz (§ 13 „*behördliche Rechtshilfe*“) eingeräumten Beistandspflicht des Staates gewesen sei. Aber bisher ist den Kirchen, die bei den Verhandlungen mit dem Staat kooperieren, ein Erfolg versagt geblieben. Nicht nur, dass im Zentralmelderegister die Religionszugehörigkeit nicht aufscheint, sodass ein Überspielen der Daten nicht möglich ist, es wird sogar die Datenerfassung der Mitglieder so gut wie verhindert, wenn diese ohne persönliche Ab- und Anmeldung bei den zuständigen Pfarrämtern den Wohnsitz wechseln. Die Gefahr des Abgleitens von Kirchenmitgliedern in eine moderne Form des „Geheimprotestantismus“ ist absolut gegeben und muss als solche bewusst gemacht werden. Die staatlicherseits vorgesehene Auskunftspraxis ist absolut unbefriedigend, sie ist viel zu kostspielig und insgesamt der öffentlich-rechtlichen Stellung der gesetzlich anerkannten Kirchen nicht angemessen.

So muss dieser Bericht mit einem Fragezeichen enden, denn eine Lösung der Probleme ist nicht in Sicht. Das trifft eine Minderheitskirche doppelt schwer, mag sie auch über reiche Erfahrungen verfügen, wie ein kirchliches Leben unter den Bedingungen der Diaspora zu gestalten ist.

Thomas Andreas
Pöder

Aktuelle Herausforderungen für das Christsein im Baltikum (Estland)¹

1. Im Rahmen der Behandlung des Themas „Christsein im nachkommunistischen Europa“ haben wir gestern den Vortrag „Kirchlichkeit und Religiosität in Mittel- und Osteuropa nach dem Ende des Kommunismus“ gehört. Dabei wurde zugespitzt auf die Frage nach „Aufschwung oder fortschreitender Säkularisierung“. Mit dem Vortrag „Zwischen Abwanderung und Gemeindeaufbau. Christen in Rumänien“ haben wir unsere Arbeit heute begonnen. Im Sinne eines zweiten Beispiels habe ich nun die Ehre, Ihnen über das Christsein in Estland zu berichten. Im Vergleich zu Rumänien bedeutet dies einen großen Schritt nach Norden. Estland ist das nördlichste der drei baltischen Länder. Es hat als Nachbarländer Finnland im Norden, Lettland im Süden, Russland im Osten und Schweden im Westen.

1.1 Das Baltikum zu kennen – und noch mehr: Estland allein zu kennen – ist keine Selbstverständlichkeit. Eine geschichtliche Skizze dürfte deshalb eine sinnvolle Einführung zu unserem Thema darstellen, zumal sie zugleich wichtige Voraussetzungen für das Verstehen der heutigen Lage zur Verfügung stellen kann.² Die baltischen Staaten werden oft zusammen genannt, und dies hat wohl auch seine Berechtigungen. Jetzt nenne ich nur einige

1 Dieser Vortrag wurde in der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf am 1. 2. 2003 im Rahmen einer Tagung über aktuelle Herausforderungen für das Christsein im nachkommunistischen Europa gehalten.

2 Vgl. zum Folgenden: Ain Mäesalu, Tõnis Lukas u. a., *Eesti ajalugu* [Geschichte Estlands], 2001; Gert von Pistohlkors (Hg.), *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder*, 1994. Im Internet vgl. dazu die englisch- und estnischsprachige Web-Zyklus des Estnischen Instituts *Estonica*, Abteilung „history“:
<http://www.estonica.org>.

von ihnen: Es handelt sich um drei kleine, nebeneinander liegende Staaten an der Ostküste der Ostsee, die von den jeweils autochthonen Einwohnern dieser Territorien zwischen den Jahren 1917 und 1920 gegründet worden sind. Diese Staaten gehören zu denjenigen, die im Jahre 1939 in einem Geheimprotokoll des Vertrages zwischen Molotow und Ribbentrop als zum Interessengebiet der Sowjetunion gehörig festgelegt wurden. Sie waren in diesem Punkt der Geschichte sozusagen der Preis für die Handlungsfreiheit Hitlers in Polen. Sie sind Staaten, die nach etwa 20 Jahren Existenz als unabhängige und demokratische Staaten im Jahre 1940 von der Sowjetunion okkupiert worden waren. Sie sind Staaten, die alle im Jahre 1991 ihre Unabhängigkeit wiedererlangen konnten. Sie sind Staaten, deren außenpolitisches Hauptziel seitdem die Integration in die politischen Strukturen Europas und des westlichen Sicherheitssystems gewesen ist.³ Sie sind Staaten, die im letzten Jahr ihre Beitrittsverhandlungen mit der Europäischen Union abgeschlossen haben und auch zu Beitrittsgesprächen mit der NATO eingeladen worden sind.

Trotz dieser Ähnlichkeiten, trotz vieler Gemeinsamkeiten in der Geschichte und trotz gemeinsamer Interessen heute, sind aber auch die Verschiedenheiten im Baltikum nicht zu übersehen. Auch davon möchte ich nur einige beispielhafte Aspekte hervorheben: Von großer Bedeutung ist der Unterschied der Sprachen. Im Vergleich zu Letten und Litauern sprechen die Esten eine ganz andere Sprache. Während die lettische und die litauische Sprache beide als sog. baltische Sprachen zur indoeuropäischen Sprachfamilie gehören, ist die estnische Sprache eine finno-ugrische Sprache, d. h. besonders eng verwandt z. B. mit der finnischen Sprache. Im Baltikum leben also schon traditionell Völker von unterschiedlicher Herkunft, die unterschiedliche Sprachen sprechen.

Von Bedeutung ist zweitens, dass die Geschichte Litauens, des südlichsten der drei baltischen Länder, vom 14. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhunderts vor allem mit dem katholischen Polen verbunden war. Die Geschichte Estlands und Lettlands sind insofern einander ähnlicher, als auf beiden Gebieten vom 13. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die herrschende und landbesitzende Oberschicht vor Ort hauptsächlich von Menschen aus deutscher Herkunft bestand. Und das unabhängig davon, ob die Oberherrschaft dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, dem Staat Dänemark, Schweden, Polen-Litauen oder Russland nahe stand. In erster Linie wegen dieser deutschen Adelsschicht kann man Estland und

3 Sie gehören seit dem 1. Mai 2004 der EU an.

Lettland als eine historische Einheit sehen. Insbesondere gilt dies von Süd-Estland und Nord-Lettland, die zur politisch-territorialen Einheit „Livland“ zusammengefasst waren – und das ohne Berücksichtigung der Unterschiede zwischen den Mehrheitsbevölkerungen und der damit gegebenen Sprachgrenze. Das Schicksal der anderen, heute lettischen Gebiete war dauerhafter und intensiver von Russland und Litauen-Polen beeinflusst.

Kontakte mit dem Christentum hatten die Völker der östlichen Ostseeküste zwar schon am Ende des ersten Jahrtausends – so verkehrten die Esten intensiv mit solchen christlichen Nachbarländern wie Schweden, Dänemark und Russland. Aber erst im 13. Jahrhundert fand – vor allem von Deutschland aus – ein Kreuzzug gegen diese Völker statt. Im Zuge einer gewaltsamen Christianisierung wurden die Esten und einige lettischen Stämme unterdrückt. Die Ordensritter haben einerseits mehrfach versucht, noch weiter nach Osten vorzudringen, andererseits haben die russischen Fürsten versucht, diese Gebiete unter ihre eigene Herrschaft zu bekommen. Die Bestrebungen, territoriale Gewinne zu erzielen, waren jedoch für beide Seiten nicht mit Erfolg gekrönt. So blieben seit dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts Estland und Livland Grenzgebiete des christlichen Abendlandes – das eine als Teil des Königreichs Dänemark, das andere im Einflussbereich des Heiligen Römischen Reiches.

Obwohl Estland und Livland am Ende des 16. Jahrhunderts zwischen Dänemark, Schweden und Polen aufgeteilt waren und im 17. Jahrhundert Schweden gehörten, hat der deutschstämmige Adel seine führende Position nie verloren. Auch als infolge des Nordischen Krieges diese Gebiete Teil des russischen Zarenreichs wurden, galt – mit einer kurzen Unterbrechung – fast bis Ende des 19. Jahrhunderts die sog. baltische Sonderordnung. Dieser Ordnung ist es zum großen Teil zu verdanken, dass Estland und Livland ihre bisherige kulturelle und nationale Eigenart bewahren konnten. Im Vergleich zu den russischen Innenprovinzen wurden die gesetzliche Ordnung und das Steuersystem der schwedischen Zeit beibehalten. Das lutherische Bekenntnis blieb maßgebend, der offizielle Verkehr blieb deutschsprachig, auch die Zollgrenze zu den anderen Provinzen des russischen Reiches wurde beibehalten.

Als das kommunistische Russland 1940 die Republiken Lettlands, Litauens und Estlands okkupierte, verlor die besondere Zusammengehörigkeit dieser Gebiete eigentlich jede Bedeutung. Das sowjetische Russland hat eine Kolonialpolitik durchgeführt, deren Ziel die Nivellierung der Eigenarten dieser Gebiete war. Die ganze Sowjetunion von der Ostsee bis zum Pazifik musste von nun an als „*nascha rodina*“, als unsere gemeinsame Heimat, gelten. Eine selbstständige Gestaltung der Beziehungen und der

Zusammenarbeit zwischen den drei baltischen Ländern war während der Sowjetzeit natürlich ausgeschlossen.

Obwohl nach der Wiedergewinnung der Selbstständigkeit zwischenstaatliche Beziehungen zwischen Litauen, Lettland und Estland außenpolitisch eine wichtige Stellung einnehmen und das gegenseitige Solidaritätsgefühl ziemlich groß ist, scheint es mir, dass dieses Zusammengehörigkeitsgefühl auf der Ebene der persönlichen Beziehungen deutlich geringer ist. Beispielsweise fühlen sich die Esten den Finnen viel enger verbunden als den Letten oder den Litauern.

Da die Rahmenbedingungen unterschiedlich sind, kann man auch das Christsein im Baltikum nicht als ein einheitliches Phänomen betrachten. Es hieße, drei Gesellschaften ohne Differenzierung zu behandeln, analog etwa zur Betrachtung des Christseins in Skandinavien.

1.2 Der Frage nach den aktuellen Herausforderungen für das Christsein in Estland kann unterschiedlich nachgegangen werden. Ich gehe von zwei Voraussetzungen aus.⁴

Zuerst davon, dass das Christsein selbst eine bestimmte Weise der Teilnahme an einer Gesellschaft ist. Gerade diese Partizipation an einer Gesellschaft stellt die fundamentale Herausforderung für jeden Christen dar. Natürlich ist es für alle Mitglieder der estnischen Gesellschaft eine Herausforderung, gerade in dieser Gesellschaft zu leben. Besonders aber bedeutet es für das Christsein in Estland eine Herausforderung, gerade in dieser postkommunistischen Gesellschaft das Christentum zu leben. Die estnische Republik wurde im Jahre 1991 neu gegründet. Schon einige Jahre zuvor hatte in der estnischen Gesellschaft ein Umwandlungsprozess begonnen, der dazu führte, dass in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens – im politischen Bereich, im wirtschaftlichen Bereich, im Bildungsbereich, im religiös-weltanschaulichen Bereich – sehr radikale und schnelle Reformen und Veränderungen stattfanden. Seit etwa Mitte der neunziger Jahre macht sich schrittweise eine Stabilisierung bemerkbar. Aus dem durch kommunistische Fremdherrschaft annektierten und zu einem Kolonialgebiet gestalteten Estland ist wieder eine offene demokratische Gesellschaft geworden. Als Staat pflegt Estland intensive internationale Beziehungen mit anderen Staaten und versteht Europa – den gemeinsamen Lebensraum verschiedener Gesellschafts-

4 Vgl. zu diesen Voraussetzungen meinen demnächst in der Zeitschrift *Usuteaduslik Ajakiri* [Theologische Zeitschrift] erscheinenden Aufsatz: Th. A. Pöder, „Jumalateenistus. Lisaks arutelule kirikust ja ühiskonnast“ [Der Gottesdienst. Ein Beitrag zum Gespräch über Kirche und Gesellschaft].

formen – auch als eine Aufgabe für Estland. In einem solchen Estland zu leben – das ist die besondere Herausforderung für das Christsein in unserer Zeit.

Zweitens setze ich voraus, dass für das Christwerden und das Christsein in einer Gesellschaft die Kommunikation des christlichen Glaubens in dieser Gesellschaft die grundlegende Voraussetzung darstellt. Dass es eine Glaubenskommunikation gibt – das ist die spezifische Herausforderung für das Christsein, das ist die für den Christen eigentümliche Aufgabe. Das Bemühen um die Identifikation und die Beseitigung derjenigen Bedingungen, die diese Kommunikation hindern, und das Bemühen um die Identifikation und die Unterstützung derjenigen Bedingungen, die diese Glaubenskommunikation fördern – dies sind die für das Christsein eigentümlichen Herausforderungen unserer Zeit.

1.3 Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Kommunikation des christlichen Glaubens in der estnischen Gesellschaft. Zuerst versuche ich zu beschreiben, unter welchen Bedingungen diese Kommunikation geschieht. Diese Lage erschließe ich aus zwei komplementären Selbstdefinitionen: erstens aus der religiösen Selbstbeschreibung der Mitglieder der Gesellschaft und zweitens aus der öffentlichen Darstellung derjenigen Institutionen, die für die religiöse Kommunikation in Estland zuständig sind. Danach spreche ich beispielhaft von einer Institution, die in der estnischen Gesellschaft die Kommunikation des christlichen Glaubens vollzieht, und zwar von der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK). Zum Schluss formuliere ich fünf Thesen zum Christsein in Estland.

2.1 Gemäß der Volkszählung⁵ vom Jahr 1934 hatte Estland etwas mehr als 1,1 Millionen Einwohner, von denen sich 98 % als zu irgendeiner Konfession gehörig beschrieben. Ungefähr 78 % verstanden sich als Lutheraner und etwa 19 % als Orthodoxe.⁶

Nach dem Zensus vom Jahr 2000 wohnen in Estland dauerhaft um die 1,37 Millionen Menschen.⁷ Aufgrund der verschiedenen soziologischen Erhebungen, die in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts durchgeführt worden sind,⁸ kann man sagen, dass sich ungefähr 4 % (VW 1995) der

5 Vgl. zum Folgenden: Raigo Liiman, *Usklikkus muutuvast Eesti ühiskonnas* [Religiosität in der sich verändernden estnischen Gesellschaft], 2001.

6 Vgl. Liiman (wie Anm. 5), 17f.

7 Vgl. Liiman (wie Anm. 5), 97f.

8 Vgl. Liiman (wie Anm. 5), 10–13, 43–48.

Bevölkerung als Atheisten verstanden, sich etwa ein Drittel für gläubig hielt, ca. 52 % (WV 1995) an Gott glaubte und sich etwa 65 % (1998) als zu irgendeiner Konfession gehörig betrachtete.⁹ Zu der Frage nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs wurde z. B. im Jahre 1998 von 9 % geantwortet: „mindestens einmal im Monat“ und von 42 %: „überhaupt nicht“.¹⁰ Auf jeden Fall kann man aber als Selbstverständnis der estnischen Bevölkerung festhalten: Ungefähr zwei Drittel gehören nach eigenem Verständnis einer christlichen Konfession an, etwa die Hälfte glaubt an Gott, etwa ein Drittel versteht sich als gläubig. Offensichtlich wird konfessionelle Zugehörigkeit nicht unbedingt mit dem Glauben an Gott verbunden, dieser wiederum nicht unbedingt mit dem sog. Gläubig-Sein.

Natürlich deckt sich die Zahl derer, die sich als mit einer Konfession verbunden fühlen, nicht mit der Zahl derer, die als Mitglieder auch registriert sind. Die Zahl derjenigen wiederum, die ihren jährlichen, freiwilligen und von der Höhe her nicht festgelegten Mitgliedsbeitrag bezahlen, ist noch wesentlich geringer.

Als Beispiel nenne ich jetzt besonders die evangelisch-lutherische Kirche: Wie gesagt, hielten sich im Jahr 1934 78 % der Bevölkerung für Lutheraner, als Mitglieder waren ungefähr 74 % registriert, eine jährliche Spende haben etwa 18 % geleistet. Am Ende der neunziger Jahre war die Lage folgende: Etwa ein Drittel der Bevölkerung (31 %) hielten sich für Lutheraner, nur 18 % sind registriert (d. h. getaufte Mitglieder der Kirche) und nur etwa 3,5 % haben ihren freiwilligen Mitgliedsbeitrag bezahlt.¹¹ Das heißt, im Vergleich zu der Zeit vor der Annexion durch die Sowjetunion, hat sich die Zahl derjenigen, die sich als Lutheraner verstehen, um das Zweieinhalbfache, die Zahl der Getauften um das Vierfache und die Zahl der jährlichen Spenderinnen und Spender um das Fünffache vermindert.

Selbstverständlich verlangt die Deutung einer solchen statistischen Situationsbeschreibung und eine Beurteilung ihrer Gründe höchste Vorsicht. Im Rahmen dieses Vortrages kann nur zweierlei hervorgehoben und festgehalten werden: Erstens, wenn sich zwei Drittel der Bevölkerung als zu einer Konfession gehörig verstehen, dann ist das ein Zeichen dafür, dass die Mehrheit in der estnischen Gesellschaft doch ein bewusstes, und zwar posi-

9 Vgl. der Reihenfolge der Aufzählung entsprechend: Liiman (wie Anm. 5), 51; 52; 56; 80.

10 Vgl. Liiman (wie Anm. 5), 64.

11 Vgl. Liiman (wie Anm. 5), 80f; vgl. auch die Web-Seite der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche: <http://www.eelk.statistika.html>. Etwas geringer ist diese Zahl im Dokument „Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku lühitutvustus“ [Eine kurze Vorstellung der Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche], 2003 (unveröffentlicht).

tives, Verhältnis zum Christentum hat. Zweitens aber ist die estnische Lage dadurch charakterisiert, dass die Beziehung zum institutionalisierten Glauben, der traditionell in Estland vor allem durch die lutherische Kirche repräsentiert wird, sehr stark gehemmt ist.

Die Okkupationszeit bedeutete in Estland eine radikale Unterdrückung des Vollzugs der christlichen Glaubenskommunikation.¹² Geistliche wurden verfolgt, das Eigentum der Kirchen wurde beschlagnahmt, die Tätigkeit mehrerer kleiner Konfessionen wurde ganz verboten, die theologische Fakultät der Universität wurde geschlossen, der Religionsunterricht in den Schulen wurde verboten, die Kinder- und Jugendarbeit und der Konfirmationsunterricht wurden verboten, die Veröffentlichung geistlicher und theologischer Literatur wurde verboten, kirchliche Sozial- und Diakoniarbeit wurde verboten, Gemeindefarbeit in Gestalt von Gruppen und Kreisen wurde verboten, den bekennenden Christen wurde das Leben sehr schwer gemacht. Also: Die Vollzugsbedingungen für die christliche Glaubenskommunikation waren extrem schwer. Gleichzeitig mit diesen behindernden Maßnahmen wurde vom Staat eine intensive „atheistische Erziehungsarbeit“, eine Gegenpropaganda gegen den christlichen Glauben und gegen die Religion überhaupt durchgeführt.

Obwohl es nicht gelang, die Kommunikation des christlichen Glaubens in Estland völlig zum Erliegen zu bringen, waren die Unterdrückung des kirchlichen Handelns und die atheistische Gegenpropaganda nicht erfolglos. Natürlich vermochte die kommunistische Diktatur das Wesen des Menschen nicht zu verändern. Auch der sowjetische Mensch blieb ein Mensch, d. h. jemand, der im Lichte einer Selbstpräsenz lebt. So ist er, der Mensch, ein *homo religiosus*. Doch war man ganz erfolgreich hinsichtlich der Entfremdung vom christlichen Glauben und der Unterbrechung der Beziehungen der Menschen zu den geprägten und überlieferten Formen des christlichen Glaubens. Als Beispiel davon sei benannt, dass mindestens eine Generation herangewachsen ist – Menschen, die heute etwa 50–60 Jahre alt sind –, für die das Christentum auch als eine geschichtliche Größe etwas ganz Fremdes darstellt.¹³ Für sie ist das Christsein etwas, das sie so gut wie nicht als eine Möglichkeit für ihr eigenes Leben wahrnehmen können.

12 Vgl. dazu den vom damaligen Erzbischof der EELK im Jahre 1989 verfassten Bericht: Jaan Kiivit, „Rückkehr aus dem Schweißen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands. Gedanken über die Aufgaben von morgen“, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1991, Folge 38, 99–118. Ich verweise auch auf: Olaf Sild, Vello Salo, Lühike Eesti kirikulugu [Kurze Kirchengeschichte Estlands], 1995, 133–169.

13 Vgl. Kiivit, „Rückkehr“ (wie Anm. 12), 106f.

Die christliche Glaubenskommunikation vollzieht sich also heute einerseits unter den immer noch deutlich spürbaren Folgen der fünfzigjährigen Okkupation. Andererseits vollzieht sie sich unter den Bedingungen einer sich schnell verändernden gesellschaftlichen Lage, die sich in ihrer Gesamttendenz auf das Sichtbare konzentriert und deshalb auch dem Erleben der unsichtbaren Dimension der Wirklichkeit, d. h. auch der Kommunikation des christlichen Glaubens, nicht unbedingt förderlich ist. Das Meistern der neuen Situation, einer Situation, die manche sogar eher als ein Kampf um das Überleben bezeichnen würden, erfordert viel Energie und viel Zeit. Der christliche Glaube und die Kirche scheinen deshalb sehr leicht als Luxus, für den einfach keine Zeit da ist.

Der Sachverhalt, dass der Bezug zum institutionellen Glauben gehemmt und geschwächt ist, kommt wie gesagt z. B. darin zum Ausdruck, dass die Kenntnis des christlichen Glaubens sehr vage und gering ist. Eigentlich sollte man vielmehr von Vor- und Fehlurteilen reden. Der christliche Glaube wird nicht als eine orientierende Kraft erlebt. Viele verbinden ihn und das Christsein überhaupt zuerst und ausschließlich mit dem Kultus. Dieser wird dabei als Pflicht verstanden. Man sieht nicht, dass Christsein eine typische Form des Lebens in der Gesellschaft von christlicher Gewissheit her ist und dass der Kultus, der Gottesdienst dessen natürliche Mitte und Ordnungsprinzip, weil Ausgangspunkt darstellt. Für viele ist der christliche Glaube wiederum auf bestimmte ethische Überzeugungen, auf die Bejahung bestimmter Grundwerte reduzierbar. Sie verstehen den christlichen Glauben nicht als eine lebendige Kraft. Für viele ist das Verhältnis des persönlichen Glaubens zu seinem Zustandekommen, d. h. sein Verhältnis zum gegenwärtig lebendig verkündigten Evangelium auf Grund des Handelns der christlichen Kirchen abstrakt oder unklar. Obwohl sich die meisten Mitglieder der estnischen Gesellschaft dessen bewusst sind, dass sie eine Beziehung zum christlichen Glauben haben, ist der Bezug zu den traditionellen Ausdrucksformen dieses Glaubens und zu den diesen Glauben gegenwärtig pflegenden Institutionen schwach. Das ist zugleich ein Zeichen für ein generelleres Problem in Estland: Die Sprachfähigkeit hinsichtlich der weltanschaulichen Fragen und die Urteilskraft bezüglich der religiösen Fragen sind sehr mangelhaft. Immer stärker wird die estnische Gesellschaft als eine bewusst, die durch mangelhafte Bildung gekennzeichnet ist.

Die gehemmte und fehlende Beziehung zum institutionellen Glauben hat zur Folge, dass die Menschen gegenüber der Aufnahme bzw. der Wiederaufnahme oder einer Intensivierung dieses Kontaktes sehr vorsichtig sind. Es herrschen – wie schon gesagt – Vorurteile und Fehlurteile vor, die nur durch eine als positiv erlebte Kommunikation überwunden werden können.

In der gegenwärtigen Situation, die ja gerade Bildung herausfordert, sind die Menschen auch manipulierbar. Es gibt in unserer Gesellschaft manche reddegewandten Intellektuelle, die in den Medien nicht unbedingt gegen die Religion, auch nicht unbedingt gegen den christlichen Glauben, aber gegen die christliche Kirche und d. h. konkret: gegen die lutherische Kirche auftreten. Im estnischen Kontext kann eine solche Kritik z. B. an die Tatsache der gewaltsamen Christianisierung anknüpfen, die für die Esten für mehrere Jahrhunderte den Verlust sowohl des eigenen Territoriums als auch der eigenen Freiheit bedeutet hatte. Diese Erfahrung ist bis heute im Gedächtnis der Esten schmerzhaft gegenwärtig. Auch die Statistik kann ein gefährliches Instrument sein, wenn man z. B. nicht ganz falsch, aber doch sehr einseitig, die lutherische Kirche und ihre Bedeutung durch die Zahl derjenigen ihrer Mitglieder dingfest machen will, die die Arbeit der Kirche mit Spenden unterstützen.

Die Menschen, die in einer engeren Beziehung zur Kirche stehen, sind in Estland in einer Situation, in der sie auf jeden Fall gegenüber sich selbst, dann aber auch gegenüber ihrer Umwelt zu einer permanenten Rechenschaftsabgabe, zu einer Rechtfertigung, einer Begründung ihrer Existenz veranlasst sind. Insofern ist das Christsein in Estland keine Selbstverständlichkeit. Aufgrund dieser Zumutung, die neue Situation und in dieser sich selbst vom Evangelium her zu verstehen, fühlen sich die Menschen in der Kirche nicht unbedingt sicher und bequem. Dies stellt die Herausforderung zur Selbstreflexion und zur Apologie dar, wofür es aber oft an Vorbildern, Fähigkeit und Mut mangelt: Was bedeutet es, ein Christ zu sein? Welches Verhältnis sollte ein Christ zur Gesellschaft haben? Welches Verhältnis sollte ein Christ gegenüber einem Nicht-Christen haben? Welche Haltung sollte er gegenüber anderen christlichen Konfessionen einnehmen? Welches Verhältnis sollte er gegenüber nicht-christlichen Religionen einnehmen? Das alles stellt eine ernsthafte Zumutung dar – gerade in der heutigen pluralistischen estnischen Gesellschaft, gerade im Kontext der gegenwärtigen Lage in Europa und in der ganzen Welt.

Ich fasse zusammen: Die Mehrheit der estnischen Bevölkerung ist der Ansicht, dass sie in irgendeiner Beziehung zum Christentum steht, wobei diese Relation in einem hohen Maße gehemmt und geschwächt ist. Auf Dauer führt eine gehemmte Beziehung zu den überlieferten Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und zu der Kirche als seiner gegenwärtig lebendigen Trägerin dazu, dass auch der persönliche Glaube gehemmt und die Motivation und Fähigkeit zur Teilnahme an der Glaubenskommunikation geschwächt sind.

2.2 Im Zusammenhang mit der Frage nach der Lage der christlichen Glaubenskommunikation als einer notwendigen Bedingung für das Werden und das Leben eines Christen, habe ich die Situation in Estland aus der Perspektive einzelner Menschen zu betrachten versucht. Im Folgenden möchte ich kurz darstellen, welche öffentliche Stellung diejenigen gesellschaftlichen Instanzen in Estland einnehmen, die sich auf den Vollzug der Glaubenskommunikation konzentriert haben.

Durch das Grundgesetz ist in Estland für jeden Religionsfreiheit gewährt, und es ist festgelegt, dass es keine Staatskirche gibt.¹⁴ Obwohl z. B. die lutherische Kirche schon lange die größte christliche Kirche in Estland war, ist sie seit Jahrhunderten keine Staatskirche mehr. Im staatlichen Rechtsrahmen werden in Estland alle Religionen gleich behandelt.¹⁵ Die Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche hat im Vergleich zu den anderen, deutlich kleineren christlichen Konfessionen, aber auch im Vergleich zu den noch viel kleineren nicht-christlichen Religionen keinerlei rechtliche Sonderstellung. Die sog. „religiösen Vereine“, das ist der juristische Oberbegriff für Kirchen, Gemeinden und Gemeindenverbände, sind privatrechtliche Subjekte, auf die das Gesetz der uneigennütigen Vereine angewandt wird. Eine solche rechtliche Stellung bedeutet unter anderem, dass es in Estland eine „Kirchensteuer“ nicht gibt (sie gab es übrigens auch vor dem Zweiten Weltkrieg nicht); es bedeutet auch, dass die Pfarrer und Pfarrerinnen keinen Beamtenstatus innehaben; es bedeutet sodann, dass keine Kirche mit dem Staat in einem Verhältnis steht, das ihr staatlicherseits eine finanzielle Unterstützung zukommen lassen würde.

Nach dem Stand vom Ende des Jahres 2002¹⁶ sind in Estland acht Kirchen und acht Gemeindeverbände mit insgesamt etwa 450 Gemeinden staatlich registriert. Zudem sind weitere 70 Gemeinden als Einzelgemeinden sowie ein Kloster registriert. Die Mehrheit aller Gemeinden sind christlich. Es gibt aber auch drei jüdische, zwei muslimische, zwei buddhistische Gemeinden und eine Gemeinde der Hare-Krishna-Jünger. Zudem gibt es in Estland auch Zeugen Jehovas, Mormonen und einige Liebhaber der wiederbelebten alt-estnischen Naturreligion.

14 Vgl. Eesti Vabariigi Põhiseadus [Grundgesetz der Estnischen Republik], § 40.

15 Vgl. zum Folgenden: Kirikute ja koguduste seadus [Gesetz der Kirchen und Gemeinden]. Im Internet zugänglich unter der Web-Seite des Innenministeriums: <http://www.sisemin.gov.ee/atp/index.html?id=675>.

16 Vgl. dazu die Web-Enzyklopädie *Estonica* (wie Anm. 2), Abteilung „Culture“, Stichwort „Religion“: www.estonica.org; Liiman (wie Anm. 5), 87.

Im Jahre 1989 wurde auf Initiative der EELK der Estnische Rat der Kirchen gegründet.¹⁷ Das ist das wichtigste Organ der ökumenischen Zusammenarbeit, zu dem alle acht Kirchen und die Gemeindeverbände der Baptisten und der Adventisten gehören. Wie ich schon sagte, gibt es in Estland keine bilateralen Verträge zwischen dem Staat und einer einzelnen Kirche. Ende 2002 wurde aber vom estnischen Premierminister und dem Präsidenten des Estnischen Rates der Kirchen, der zur Zeit ein Bischof der lutherischen Kirche ist, ein sogenanntes „Protokoll der gemeinsamen Interessen“ unterschrieben.¹⁸ Das war ein wichtiges Ereignis, weil erstmalig offiziell „die Tätigkeitsbereiche, in denen die Regierung der Republik und der Rat der estnischen Kirche gemeinsame Interessen teilen und gemeinsame Verantwortung fühlen“¹⁹, fixiert und die Grundsätze für den Abschluss der jeweils nötigen Verträge, die die Zusammenarbeit regeln, festgelegt worden sind. Als Hauptbereiche für die Zusammenarbeit werden z. B. benannt: Religionsunterricht, Jugendarbeit, Arbeit der Geistlichen in Krankenhäusern, in Gefängnissen, im Militär, in Pflegeheimen usw., die Gesetzgebung bezüglich der Tätigkeit religiöser Vereine, die geistlichen Programme in den Medien, der Denkmalschutz, die Zusammenarbeit mit den regionalen Regierungsorganen, der Aufbau eines das ganze Land erfassenden Netzes von Diakonieveranstaltungen, von Rehabilitationsdiensten, von Schwangerschaftsberatungsstellen, die religionssoziologische Forschungen und vieles mehr. Gesprächspartner für den Staat ist in Estland also in erster Linie nicht eine Konfession, sondern der Estnische Rat der Kirchen. Wegen der Größe der lutherischen Kirche gibt es allerdings inzwischen auch eine Gemeinsame Kommission der Regierung und der lutherischen Kirche. Ein besonderes Ergebnis wurde vor zweieinhalb Jahren erreicht: Die Geistlichen haben wieder das Recht erhalten, die Ehen zu registrieren. Dieses Recht ist aber nicht auf die Geistlichkeit der lutherischen Kirche begrenzt, sondern die Geistlichen aller registrierten religiösen Vereinigungen haben dieses Recht, wenn sie eine entsprechende Ausbildung absolviert haben.

Ein Dokument, in dem ebenfalls kurz die „staatliche Haltung“ gegenüber den religiösen Vereinigungen offiziell zum Ausdruck kommt, heißt

17 Vgl. die Web-Seite des Estnischen Rates der Kirchen: <http://www.ekn.ee>.

18 Das Dokument „Eesti Vabariigi Valitsuse ja Eesti Kirikute Nõukogu Ühishuvide protokoll“ [Das Protokoll der gemeinsamen Interessen der Regierung der Estnischen Republik und des Estnischen Rates der Kirchen], unterschrieben am 17. 10. 2002, ist im Internet zugänglich unter dem Stichwort „Läkitused“ [Erklärungen]: <http://www.ekn.ee/index.php>.

19 „Ühishuvide protokoll“ (wie Anm. 18), 1,1f.

„Die Grundlagen der Kulturpolitik des Estnischen Staates“²⁰. Darin ist festgehalten: „Der ... Staat anerkennt und unterstützt die Tätigkeit der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der in Estland registrierten religiösen Vereine bei der Herstellung einer für das normale Leben der Gesellschaft notwendigen ethischen Atmosphäre und betrachtet die Kirche als einen Partner auf dem kulturellen Sektor“.

Dies soll genügen, um die rechtliche Stellung der christlichen Kirchen und ihre Beziehung zur estnischen Regierung zu skizzieren. Nur stichwortartig sei noch darauf hingewiesen, wo die Präsenz der religiösen Institutionen erfahrbar ist:

Zuerst seien der Kultus und die Seelsorge genannt: Die Feier der Gottesdienste wird regelmäßig durch die öffentlichen Medien bekannt gegeben. Rundfunk- und Fernsehübertragungen der Gottesdienste finden etwa zehnmal im Jahr statt; es gibt eine tägliche Morgenandacht im Rundfunk, Gottesdienste und Andachten in Krankenhäusern, in Pflegeheimen, beim Militär und in den Gefängnissen.

Zweitens ist zur Bildung im enger Sinne hervorzuheben: Es gibt die Institution der Sonntagsschule, Konfirmationsunterricht und die Jugendarbeit, Religionsunterricht in einigen Schulen, eine theologische Fakultät an der staatlichen Universität in Tartu, kirchliche Hochschulen verschiedener Konfessionen, theologische Konferenzen, selbst einen Akademischen Verein der Theologie.

Drittens möchte ich noch eigens zu den Medien vermerken: Im Fernsehen und im Rundfunk werden religiöse Themen behandelt, es wird theologische und geistliche Literatur veröffentlicht, es gibt christliche Wochenzeitungen, eine Theologische Zeitschrift, sowie auch theologische Aufsätze in interdisziplinären wissenschaftlichen Zeitschriften.

Viertens sind die Sozialarbeit und die Diakonie zu nennen.

Fünftens ist die Mission im engeren Sinne hervorzuheben: Besondere Missionsveranstaltungen finden statt, aber auch Straßenmission, die vor allem von Freikirchen praktiziert wird, und Kirchentage der lutherischen Kirche.

Sechstens hebe ich den Bereich Kirche und Politik hervor: Es gibt christliche Parteien. Aber auch nicht wenige Geistliche werden direkt in die regionalen Parlamente und Regierungen gewählt.

20 Vgl. „Eesti riigi kultuuripoliitika põhialused“ [Die Grundlagen der Kulturpolitik des Estnischen Staates], im Internet zugänglich unter der Web-Seite des Ministeriums für Kultus: <http://www.kul.ee/index.php?path=367>.

Zuletzt nenne ich die großen Festivals der sakralen Musik, den ersten und zweiten Weihnachtsfeiertag, den Karfreitag und Ostern als staatliche Feiertage. Und ich betone, dass einige Hunderte Kirchen in ganz Estland auf der Spitze ihres Turmes ein Kreuz tragen.

Eigens möchte ich noch etwas zum Religionsunterricht in den Schulen betonen: Dieses Thema ist seit dem Ende der Okkupation ein Gegenstand sehr heißer Diskussionen gewesen. Bislang ist es nicht gelungen, den Religionsunterricht als ein normales Hauptfach in das staatliche Schulprogramm zu integrieren. Nach der gegenwärtigen Regelung ist der Religionsunterricht für die Schüler freiwillig und für die Schule ein Pflichtfach, falls es eine bestimmte Zahl von Schülern gibt, die ihn besuchen wollen. Faktisch heißt das aber, dass der Religionsunterricht nur in sehr wenigen Schulen stattfindet. Diese rechtliche Ordnung und tatsächliche Wirklichkeit führen nicht zu einer Förderung der Ausbildung von Religionslehrern, so dass es an hinreichend ausgebildeten Religionslehrern mangelt. Auch bringt diese Situation mit sich, dass die eventuelle Durchführung von Stunden des Religionsunterrichts das Einkommen anderer Lehrer vermindern würde. Deshalb ist die Lehrerschaft vor Ort von dieser Möglichkeit nicht unbedingt begeistert. Viel zu sehr hängt auch von der persönlichen Einstellung der Schulleitung vor Ort ab. Die Diskussion wird aber weitergeführt und scheint langsam zur Einsicht zu führen, dass eine bessere Orientierungsfähigkeit im Bereich der Religion bzw. der Religionen sinnvoll wäre. Es findet innerhalb der Bevölkerung langsam immer mehr Zustimmung, dass der Religionsunterricht sowohl der Kenntnis und dem Verstehen der eigenen kulturellen Tradition, als auch dem Umgang und der Gesprächsfähigkeit mit Vertretern anderer Kulturen und Religionen zu Gute käme. Außerdem wird auf die allgemeinen Menschenrechte hingewiesen und argumentiert, dass das religiös-ethische Gebildetsein eine Voraussetzung für die Ausübung der Gewissensfreiheit ist. Kurz, diese Diskussion – auch gefördert durch offizielle Gespräche zwischen dem Estnischen Rat der Kirchen und dem Ministerium für Bildung²¹ – hat ein neues Stadium erreicht. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass in einigen Jahren der Religionsunterricht tatsächlich eingeführt wird – natürlich nicht als ein konfessionelles Fach, aber als ein ökumenisches Hauptfach für alle Altersstufen, in dem die Information über das Christentum einen Schwerpunkt bilden wird.

21 Vgl. dazu: „Eesti Kirikute Nõukogu religiooniõpetuse platvorm“ [Die Stellungnahme des Estnischen Rates der Kirchen zum Religionsunterricht], 2002. Im Internet zugänglich unter: <http://www.ekn.ee> (wie Anm. 17).

Ich fasse zusammen: Die Bedingungen für die institutionelle Durchführung der Kommunikation des christlichen Glaubens haben sich im Vergleich zu der Zeit der kommunistischen Okkupation kontinuierlich verbessert. In der Gesellschaft – auch auf der staatlichen Ebene – wird immer mehr das Bedürfnis nach der Entwicklung der religiösen und weltanschaulich-ethischen Urteils- und Gesprächsfähigkeit empfunden. Man könnte also sagen, dass das Sich-Entdecken, das Sich-Erleben gerade in einer pluralistischen Gegenwart, den christlichen Kirchen neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

3. Als nächstes möchte ich Ihnen als Beispiel eines Interaktionszusammenhanges der Glaubenskommunikation einen kurzen Einblick in das Leben der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche anhand mancher für sie charakteristischen und wichtigen Aspekte vermitteln.²²

Unsere Kirche ist die größte Kirche in Estland, die mit etwa 170 Gemeinden als einzige Kirche ganz Estland gleichmäßig bedeckt. Dieser an sich positive Sachverhalt beinhaltet aber auch ein großes Problem: Die Gemeindestruktur hat sich über mehrere Jahrhunderte herausgebildet. Die Zeit der sowjetischen Herrschaft in Estland war gekennzeichnet durch wichtige demographische Veränderungen. Für die lutherische Kirche gab es damals keine Gelegenheit, auf diese Veränderungen zu reagieren. Deshalb gibt es in den Städten, die während dieser Zeit gegründet oder bedeutend gewachsen sind, überhaupt keine Kirchen und Gemeinden, oder es gibt sie bestenfalls nur im historischen Zentrum. Als Beispiel nenne ich hier unsere Hauptstadt Tallinn, wo die Kirchen fast alle in der Stadtmitte, in der histori-

22 Zum Folgenden wurden eingesehen: die Web-Seite der EELK [wie Anm. 11], unter den Stichwörtern: „Statistika“ [Statistik], „Ajalugu“ [Geschichte], „Aruanded“ [Jahresberichte]; Tiit Pädam, „Ülevaade Eesti Evangeelsest Luterlikust Kirikust“ [Ein Überblick über die EELK], 2002 (unveröffentlicht); ders., „Estonian Evangelical Lutheran Church. A Brief Analysis“, 2002 (unveröffentlicht); „Eesti Evangeelse Luteriku Kiriku lühitutvustus“ (wie Anm. 11); Th. A. Pöder, „On the Situation of the Estonian Evangelical Lutheran Church since the Fall of Communism“, 1997 (unveröffentlicht). – Von der Lage der EELK vor etwa zehn bis fünfzehn Jahren bzw. davon, wie diese Lage empfunden und gedeutet wurde, berichten als Zeitzeugen: Kiivit, „Rückkehr“ (wie Anm. 12); Toomas Paul, „Die Begegnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands mit dem neuen Zeitalter“, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1994, Folge 41, 206–214; ders., „Eesti kirik getost pääsemise järel“ [Die estnische Kirche nach dem Entkommen aus dem Ghetto], in: EELK 1992, 46–62, ders., „Nationale und kirchliche Identität im Estland der Gegenwart“, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 1991, Folge 38, 119–131.

schen Altstadt liegen. Es ist also eine Aufgabe, neue Gemeinden zu gründen und neue Kirchen zu bauen. Auf dem Land wohnen wiederum wesentlich weniger Menschen als früher. Für viele sehr kleine Gemeinden ist es unmöglich, einen eigenen Pfarrer vor Ort zu haben und mit ihren historischen Kirchengebäuden zurecht zu kommen.

Unsere Kirche ist eine Kirche, die im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft eine vertrauenswürdige Institution geblieben ist. Sie ist eine Institution geblieben, an die man sich in Notlagen wenden kann – eine Institution, die auch als mitverantwortlich für das Wohlergehen der ganzen Gesellschaft erscheint. So wird z. B. erwartet, dass sich unsere Kirche aktiver an den Gesprächen über die aktuellen gesellschaftlichen Probleme beteiligt, dass sie zu brennenden ethischen Fragen Position bezieht. Ein solches Vertrauen und solche Erwartungen sind ein gutes Zeichen, und in gewissem Sinne versteht sich die lutherische Kirche in der Tat als eine Gruppe, die eine Aufgabe und Verantwortung für das ganze Volk hat. Doch ist unsere Kirche weder hinsichtlich ihrer Struktur, noch hinsichtlich ihrer Mitarbeiter und finanziellen Mittel so stark, dass sie allen diesen Erwartungen entsprechen könnte. Dies zu versuchen, würde eine große und unsachgemäße Überforderung darstellen. Vielmehr ist es notwendig, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, d.h. bei einer sensiblen Wahrnehmung der gegenwärtigen Lage die befreiende Botschaft von Jesus Christus erfahrbar zu machen.

Unsere Kirche ist eine Kirche, die langsam und mühsam eine Position in der Gesellschaft erringt, in der ihre Verantwortung und Tätigkeit für die Bildung des Volkes auch vom Staat erkannt und anerkannt und sie als ein ernsthafter und wichtiger Gesprächspartner bejaht wird. Im Vergleich zur kommunistischen Zeit ist das eine wichtige und folgenreiche Veränderung. Ich habe schon auf eine gemeinsame Kommission der Regierung und der lutherischen Kirche hingewiesen, die vom Erzbischof und vom Innenminister geleitet wird. Diese Kommission trifft sich zweimal jährlich. In ihren Unterkommissionen werden gemeinsame Positionen erarbeitet und gemeinsame Tätigkeiten z. B. in Bereichen der Bildung, der Sozialarbeit und des Rechts koordiniert.

Unsere Kirche ist eine Kirche, deren Lebenszentrum die sonntägliche Messe, der sonntägliche Gottesdienst, ist. Sie ist in vielen Bereichen tätig. Ich nenne nur diejenigen kirchlichen Organisationen, die das kirchliche Handeln in der Gesellschaft sowohl auf der gesamtkirchlichen Ebene als auch auf der Gemeindeebene koordinieren und unterstützen: das kirchliche Bildungszentrum, die kirchliche Wochenzeitung, das Zentrum der kirchlichen Diakoniearbeit, ihre Schule und ihr Krankenhaus, das Zentrum für Seelsorge, das Zentrum für die Betreuung von Strafgefangenen und ent-

lassenen Strafgefangenen, das Missionszentrum, das Zentrum der Jugendarbeit, der Verein der Kirchenmusik, der Verein der Sonntagsschule. Alle diese unterschiedlichen Handlungsbereiche bilden ein Ganzes und sind vom gottesdienstlichen Leben her strukturiert. In dieser Weise ist die lutherische Kirche in der estnischen Gesellschaft vor allem als ein Interaktionszusammenhang erfahrbar, in dessen Mitte der Gottesdienst steht. Der Gottesdienst ist auch das, was von den Menschen als am meisten anziehend am kirchlichen Leben erlebt wird. Außerdem stellt er den Bereich kirchlichen Handelns dar, der die meisten Menschen erreicht. Von den Amtshandlungen ist es die Beerdigung, durch die sehr viele Menschen mit der lutherischen Kirche in Kontakt kommen. Ungefähr 30 % aller Verstorbenen werden von der lutherischen Kirche beerdigt. Zum Thema der Taufe teile ich nur eine statistische Aussage mit: Getauft wurden in der lutherischen Kirche von allen Geborenen des Jahres 2001 fast 30 %. Obwohl über die letzten Jahre die Zahl derjenigen, die den jährlichen Mitgliedsbeitrag gespendet haben, gesunken ist, hat die Beteiligung an der Messe und an den kirchlichen Amtshandlungen zugenommen.

Unsere Kirche ist eine Kirche, die sich in einem Prozess der Klärung ihres Selbstverständnisses befindet. In einer radikal veränderten, aber auch kontinuierlich sich verändernden Gesellschaft ist es eine vordringliche Aufgabe, über das eigene Verhältnis zur Gesamtgesellschaft, zu sich selbst und zu anderen Konfessionen zu reflektieren. Es ist auch nötig, sich mit den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit auseinanderzusetzen. Das genaue und sachgemäße Verstehen der estnischen Gesellschaft und der eigenen Aufgabe in dieser Gesellschaft ist ein Prozess, der viel Zeit beansprucht, der sich aber insbesondere in den letzten Jahren intensiviert hat. Eine gewisse Kopflosigkeit, die man noch vor zehn Jahren konstatieren konnte, wird langsam durch eine größere Klarheit über sich selbst und durch eine bessere Beurteilung der gegenwärtigen Handlungssituation überwunden.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der eigenen Identität verdienen zwei Erfahrungen, besonders hervorgehoben zu werden:

Die lutherische Kirche macht schon seit einiger Zeit Missionsarbeit im Osten, auf einigen Gebieten der damaligen Sowjetunion. Sie hat Gemeinden gegründet und für diese Geistliche ausgebildet. In Zusammenarbeit mit einigen anderen Kirchen hat unsere Kirche Missionare in manche Gebiete in Sibirien zu den dort lebenden Esten und zu anderen finno-ugrischen Völkern gesendet. Diese Missionsarbeit hat unsere Kirche veranlasst, Beziehungen mit unseren Schwesterkirchen im Osten zu entwickeln und hat es ermöglicht, sich selbst aus einer neuen Perspektive wahrzunehmen und auf Grund anderer Kriterien als früher zu beurteilen.

Die zweite wichtige Erfahrung im Leben und in der Entwicklung unserer Kirche während der letzten zehn Jahre ist ihre Beteiligung am Prozess der Vorbereitung, Unterzeichnung und Einführung der sog. „Porvoo-Erklärung“. Es handelt sich dabei um eine zwischenkirchliche Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen der nordischen Länder und die anglikanische Kirche umfassen. Dies war ein Prozess, dessen Anfang mit dem Beginn der Veränderung des sozialen Status unserer Kirche zusammengefallen ist. Diese ökumenische Erfahrung stellte einen wichtigen Faktor bei der Wieder- und Neuentdeckung der lutherischen Identität in unserer Kirche dar.

Das Christsein im nachkommunistischen Europa habe ich aus der Perspektive der Glaubenskommunikation zu erschließen und darzustellen versucht. Im Vollzug der Kommunikation des Glaubens hat das geistliche Amt – verstanden als *ministerium verbi* – eine besondere Stellung. In der lutherischen Kirche arbeiten etwa 500 Personen hauptamtlich. Dazu kommen sehr viele ehrenamtlich Mitarbeitende. Tätig sind in unserer Kirche 177 Geistliche, davon 126 in den Gemeinden und 51 in anderen Bereichen. Bemerkenswert und charakteristisch für unsere Kirche ist, dass fast zwei Drittel ihrer Geistlichen unter 45 Jahre alt sind und ein Drittel davon zwischen 25 und 35 Jahre alt. Mehr als 60 % der Geistlichen sind seit dem Beginn der neunziger Jahre in ihr Amt eingeführt worden. Natürlich bedeutet so eine Lage auf der anderen Seite, dass es der Pfarrerschaft an Reife, an Erfahrung, sicherlich auch an Kompetenz mangelt, auf der anderen Seite ist dies jedoch auch ein Zeichen von großen Möglichkeiten. Das Amt eines Geistlichen ist gegenwärtig leider alles andere als sozial gesichert. Vielmehr ist die Lage vor allem für junge Menschen, die verheiratet sind und kleine Kinder haben sowie auf dem Lande tätig sind, ziemlich unzumutbar. Desto bemerkenswerter ist es, dass sich die Pfarrerschaft der lutherischen Kirche schnell erneuert hat und zügig gewachsen ist.

Ich fasse diesen Teil zusammen: Der Mangel an Mitteln ist in gewissem Sinne ein grundsätzliches Problem. Der Gedanke daran, was sein könnte, ist normalerweise immer schneller da als dann dasjenige, was wirklich realisierbar ist. Für die lutherische Kirche ist die Situation hinsichtlich der Mittel solcherart, dass eine Konzentration auf das Wesentliche das Gebot der Stunde ist. Diese Lage verlangt es, über die eigene Aufgabe Klarheit zu gewinnen und sorgfältig und genau zu überlegen, in welcher Form sich die lutherische Kirche in unsere Gemeinschaft einbringt. Dies ist keine leichte Aufgabe. Doch verstärkt sich die lutherische Kirche langsam als ein in unserer Gesellschaft erfahrbarer Interaktionszusammenhang, der vom Evangelium Jesu Christi Zeugnis ablegt.

4. Ich komme zum Schluss: Ausgehend von einem geschichtlichen Horizont mit Blick auf das Baltikum und auf Estland bin ich der Frage nach den Herausforderungen für das Christsein in Estland heute nachgegangen. Ich tat dies mit Blick auf die Glaubenskommunikation als einer notwendigen Bedingung für das Christwerden und für das Christsein. Zuerst habe ich die Bedingungen der Glaubenskommunikation anhand zweier Momente skizziert: anhand des Selbstverständnisses der Menschen hinsichtlich ihrer Beziehung zum christlichen Glauben und anhand der rechtlichen Lage der Kirchen. Danach habe ich eine Kommunikationsinstanz des christlichen Glaubens, wohl die wichtigste in unserem Lande, etwas eingehender dargestellt.

Fünf zusammenfassende Thesen sollen den Abschluss dieses Vortrages bilden:

*Erstens: Die aktuellen Herausforderungen für das Christsein in Estland stellen Aspekte der **einen** Herausforderung dar, nämlich als Christ am Leben der estnischen Gesellschaft teilzunehmen.*

Dies bedeutet eine Herausforderung zur Teilnahme am Leben einer offenen Gesellschaft, in der Menschen verschiedener Herkunft und verschiedener kultureller und religiöser Prägung zusammenleben. Dies bedeutet eine Herausforderung zur Teilnahme am Leben einer Gesellschaft, deren bisheriger Integrationsprozess in den gemeinsamen Lebensraum „Europa“, von dem Estland durch die sowjetische Okkupation getrennt worden war, sehr erfolgreich ist. Dies bedeutet aber auch eine Herausforderung zur Teilnahme am Leben einer Gesellschaft, in der viele Menschen ernsthafte Schwierigkeiten haben, ihren Lebensunterhalt zu sichern, in der soziale Spannungen und Enttäuschungen gegenüber der neuen Situation herrschen.

*Zweitens: In der **einen** umfassenden Herausforderung, „als Christ am Leben der estnischen Gesellschaft teilzunehmen“, hat die Herausforderung zur Teilnahme an der Kommunikation des christlichen Glaubens eine besondere Bedeutung.*

Diese Herausforderung impliziert die Zumutung, wieder bzw. überhaupt erst einmal eine engere Beziehung zur Kirche finden, d. h. zu demjenigen Handlungszusammenhang, in dessen Mitte die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente stehen. In dieser Weise ist die Herausforderung zur Teilnahme an der Glaubenskommunikation zugleich eine Zumutung, dazu beizutragen, dass sich die Ausübungsbedingungen des geistlichen Amtes verbessern und die Kompetenzen der Amtsträger in der Amtsausübung zunehmen.

Drittens: *Obwohl das Verhältnis der Mehrheit in der estnischen Gesellschaft zum Christentum als eine geschichtliche Größe und zu den Kirchen als dessen gegenwärtigen Trägerinnen stark gehemmt ist, ist es nicht gebrochen. Die lutherische Kirche ist Beispiel davon, wie ein das Evangelium bezeugender Interaktionszusammenhang innerlich und hinsichtlich seiner gesellschaftlich-öffentlichen Stellung stärker wird.*

Viertens: *Die Glaubenskommunikation in Estland hat der Kommunikation mit Kirchen und Christen anderer Länder und deren Unterstützung viel zu verdanken.*

Fünftens: *Die Kommunikation des Glaubens als Herausforderung für das Christsein in Estland vollzieht sich in der Gewissheit, dass Gott selbst sich kommuniziert, d. h., dass das so oder so erfahrene Evangelium, die **Möglichkeit** des Christseins, von Menschen als **Wahrheit** erfahren wird, als die **Wirklichkeit** eigenen Lebens.*

Heinrich
Wittram

Entstehung und Entwicklung der „Deutschen ev.-luth. Kirche in Lettland“ bis 2003¹

I.

Nach der Umsiedlung der Deutschbalten 1939/40 haben lettische Pastoren für die kleine Zahl der verbliebenen Deutschen Gottesdienste gehalten. Als Anfang der siebziger Jahre Rußlanddeutsche in größerer Zahl in den baltischen Gebieten Aufenthalts- und Wohnmöglichkeiten fanden, hat *Harald Kalnins* (22. 7. 1911–17. 10. 1997) an mehreren Orten deutsche Gottesdienste ins Leben gerufen (damals in Riga, Sigulda, Balvi, Valmiera) und in seiner Rigaer Jesus-Kirchengemeinde einen deutschen „Beichtkreis“ gebildet. Die größere Zahl der damals ins Land gekommenen Rußlanddeutschen wechselte in den achtziger Jahren als Spätaussiedler in die Bundesrepublik Deutschland. Deutsche, oft mit nur geringen deutschen Sprachkenntnissen, verblieben vor allem in Riga, aber auch im inzwischen zugänglichen Daugavpils/Dünaburg (fast ausschließlich Rußlanddeutsche), Liepaja/Libau (vorwiegend Lettlanddeutsche), Dobeles und Valmiera (zumeist Lettlanddeutsche).

Pastor Harald Kalnins besuchte als einer der ersten und kontinuierlich die verstreuten Rußlanddeutschen im Inneren der Sowjetunion, wurde 1982 Superintendent und 1988 Bischof für die Deutschen in allen ihren Gebieten, blieb jedoch der prägende Pastor der Deutschen in Lettland. Michael Mildner (Vakanzvertreter im Frühsommer 2000) hält fest: „Frömmigkeit und Glaubensstradition sind bei den ‚einheimischen‘ Gemeindegliedern vor allem in Riga noch ganz von dem früheren erwecklichen Kirchentum bestimmt, das Bischof Kalnins gepflegt und zu neuer Blüte gebracht hatte“.

1 Vortrag beim „Andreaskreis“ am 13. November 2003 in Hannover.

Nach der erneuerten Selbständigkeit der baltischen Staaten 1991 gründete Harald Kalnins die „Deutsche ev.-luth. Kirche in Lettland“, die eingetragenen Mitglieder zahlten einen (wegen ihrer Armut zumeist symbolischen) Beitrag, ein kleines „Konsistorium“ und eine kleine „Synode“ wurden Leitungsorgane der kleinen Kirche aus fünf Gemeinden. Die *Jesuskirche* als Zentrum der Kirche war von 1988–1994 zugleich Bischofskanzlei und ab 1990 unter Mitleitung von Prof. Dr. Georg Kretschmar auch rußlanddeutsche theologische Ausbildungsstätte. Seit dieser Zeit ist Georg Kretschmar persönlich eng mit der deutschen Gemeinde in Riga verbunden. Zusätzliche Räume standen der Ausbildung und (bis 1997) der deutschen Kirchengemeinde Riga in Jurmala, Dzintari prospekts 55/57, zur Verfügung. Nach der Verlegung des Bischofssitzes nach St. Petersburg und nach dem Wechsel im jetzt ELKRAS-Bischofsamt von Harald Kalnins zu Georg Kretschmar 1994 blieb Harald Kalnins bis zu seinem Tode 1997 Pastor der deutschen Kirche, wurde in seinen letzten Jahren entlastet durch den Hilfsgeistlichen Skaiskalns (der bis 1998 arbeitete).

Die offiziell gebildeten fünf Kirchengemeinden erlebten Anfang der neunziger Jahre eine deutliche Stabilisierung durch das räumliche und personelle Miteinander mit den nun entstandenen deutschen Vereinen und durch die enge Zusammenarbeit mit den nächstliegenden lettischen lutherischen Kirchengemeinden: In *Riga* durch die besonders enge Verbindung zur lettischen Jesuskirchengemeinde und zu ihrem Pastor Erberts Bikse, in *Liepaja/Libau* durch die Gottesdienste in der bedeutenden, ehemals deutschen Trinitatiskirche, in beiden Städten dank vieler Querverbindungen zu den lettland- und rußlanddeutschen Vereinen. In *Liepaja/Libau* gelang es jedoch nicht, die Rußlanddeutschen in die Kirchengemeinde zu integrieren, sie wollten eigene Gottesdienste, seit 1999 mit einem eigenen Prediger. In *Daugavpils* sind deutsche Kirchengemeinde und rußlanddeutscher Kulturverein räumlich und in Personalunion eng miteinander verbunden, in den kleinen deutschen Gemeinden in Dobeles und Valmiera, lettländisch geprägt, in gleichem Maße. Hervorzuheben ist die überall erfreuliche Vertrauensbeziehung zu den lettischen lutherischen Kirchengemeinden.

II.

Nach dem Heimgang von Bischof Kalnins Ende Oktober 1997 haben unter Federführung der Nordelbischen Kirche die Evangelische Kirche in Deutschland, die beiden Diasporawerke Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-

Werk (Hauptgruppe Hannover) und deutschbaltische Ruhestandspastoren bis zum April 2003 die pfarramtlichen Aufgaben und die Gemeindeleitung in Beauftragungen, Betreuungen und Spendenhilfe weitergeführt, die EKD erwog die künftige Einrichtung einer Auslandspfarrstelle in Riga, die inzwischen errichtet ist (s. u.).

Als erster und dann später immer wieder stellte sich ab Ende 1997 Pastor i. R. Rüdiger von Schroeder als Vakanzvertreter für einige Wochen zur Verfügung, in der ersten Zeit auch Pastorin Gertrud Zelm, beide deutschbaltischer Herkunft. Als erster Hilfsgeistlicher (finanziell im Status eines Praktikanten) wurde *Bernhard Julius*, Hannover, beauftragt und am 24. Mai 1998 von Erzbischof Janis Vanags in der Rigaer Jesuskirche ordiniert und durch Bischof Georg Kretschmar/St. Petersburg eingeführt. Bernhard Julius begründete mit Unterstützung der Nordelbischen Kirche (OKR Gillert) einen Freundeskreis, weckte mit Faltblättern und Rundbriefen Interesse bei Spendern im Zusammenwirken mit den beiden Diasporawerken. Frau *Lore Julius* kam nach ihrem 2. theologischen Examen hinzu und wurde am 3. Januar 1999 in der Rigaer Jesuskirche durch Bischof Kretschmar ordiniert. Beide führten die Konfirmandenkurse weiter, begannen mit Kindergottesdienst und Gemeindechor und Gemeindefesten in Riga; Lore Julius war im besonderen seelsorgerlich tätig und leitete eine systematisch-theologische Übung im Rahmen der Theologischen Fakultät Riga. Beide beendeten ihren Dienst in Lettland zum Ende April 2000.

In seiner Zeit als Vakanzvertreter führte Oberkirchenrat i. R. Michael Mildenberger erstens die inzwischen erforderlich gewordenen Verhandlungen mit dem lettischen Staat über die Neuregistrierung der DELKL: Auf Grund eines Gesetzes vom 7. 9. 1995 muß eine Kirche, um zugelassen zu werden, mindestens zehn Gemeinden umfassen. Hier konnte erreicht werden, daß die DELKL einen Sonderstatus erhält, weil ihre unterschiedliche ethnische Gruppensituation eine Verdoppelung der Anzahl von fünf auf zehn Gemeinden zuläßt. Diese Neuregistrierung wurde im März 2001 offiziell abgeschlossen. Zweitens führte Mildenberger Verhandlungen mit der Ev.-Luth. Kirche Lettlands über eine vertragliche Vereinbarung über die gegenseitigen Beziehungen. Das schriftliche Abkommen, gültig zunächst für fünf Jahre, benennt im Zeichen „brüderlicher und vertrauensvoller Gemeinschaft“ Möglichkeiten der Teilnahme der DELKL an Fortbildungsmaßnahmen der lettischen Kirche, erwähnt gegenseitige Einladungen zu den Synoden, die Zusammenarbeit in Diakonie und Mission und gegenseitige Unterstützung bei der Vertretung der jeweiligen Interessen beim Staat. Auch heißt es in diesem Dokument: „Von Zeit zu Zeit werden gemeinsame Gottesdienste veranstaltet, zum Beispiel anlässlich besonderer Feste“.

Zum Sommer 2000 konnte der zweite Hilfsgeistliche, Pastor *Matthias Burkhardt* aus der ev.-luth. Landeskirche Braunschweigs, mit den pfarramtlichen Aufgaben betraut werden; er war bereits am 1. 7. 2000 in Braunschweig ordiniert worden. Anstellungsträger wurde für ihn der Martin-Luther-Bund in Erlangen, die Finanzbetreuung verblieb bei der ev.-luth. Kirche Nordelbiens, die Miete für die Pfarrwohnung wurde wie bisher vom Spendenkonto der Hauptgruppe Hannover des Gustav-Adolf-Werkes bezahlt. Am 29. 9. 2000 unterzeichnete Pastor Burkhardt den Freundschaftsvertrag mit der lettischen lutherischen Kirche im Kapitelsaal des Rigaer Domes. Burkhardt begann mit einer Jugendarbeit und fuhr mit Jugendlichen 2001 zum Deutschen Evangelischen Kirchentag nach Frankfurt und lud ein zu einem Gesprächskreis für junge Erwachsene. Im Frühjahr 2001 konnte in Liepaja/Libau nach ausführlichen Verhandlungen im städtischen Hause des „Deutsch-lettischen Begegnungszentrums“ der Vereine (Stendera iela 5, ehemaliges Haus der deutschen kirchlichen Jugendarbeit) für den symbolischen Preis von 1 Lat für 99 Jahre mit der Auflage der Totalrenovierung eine halbe Etage für die künftige Gemeindennutzung gepachtet werden.

In Daugavpils/Dünaburg konnte dank der Finanzhilfe von Frau Christa Grewe aus Gütersloh ein kleines Vereins- und Gemeindehaus (Tautas iela 12) erworben und restauriert werden. Das Haus wurde am 29. 6. 2002 nach einem Gottesdienst in der Lutherkirche (jetzt Kirche der lettischen lutherischen Gemeinde) festlich eingeweiht. Im Gottesdienstraum des Hauses finden die Gottesdienste der Gemeinde (hier mit der Predigt in deutscher Sprache und russischer Übersetzung) statt.

Die Gottesdienste in Wolmar/Valmiera und Dobeles wurden wie seit Anfang der neunziger Jahre weiterhin in den Häusern der deutschen Kulturvereine gehalten. Pastor Burkhardts Dienstzeit in Riga, bewährt wie die Zeit des Ehepaares Julius, war von der Braunschweigischen Landeskirche bis Ende Juli 2002 befristet worden.

III.

Sowohl das Ehepaar Julius als auch Matthias Burkhardt haben sich 1998–2002 nicht nur als Pastoren der Lettland- und Rußlanddeutschen, sondern zugleich als Pastoren der seit den neunziger Jahren vorübergehend oder langfristig nach Lettland gezogenen *Deutschen aus der Bundesrepublik* verstanden und haben enge Verbindungen zur Deutschen Botschaft in Riga gehalten, insbesondere auch mit der deutschen Kulturarbeit. Bernhard Ju-

lius hat mit Unterstützung der Vertreterin der Deutschen Botschaft, Frau Voss, aus den „Bundesdeutschen“ einen „Gemeindebeirat“ gebildet, der sich der bestehenden Arbeit verpflichtet wußte und zugleich Möglichkeit bot, der andersartigen Prägung der Bundesdeutschen zu entsprechen. Nur einzelne von ihnen wurden reguläre Gemeindeglieder, vor allem auch deshalb, weil sie häufig (als Firmenvertreter, Kaufleute) nur zu Teilen des Jahres oder befristet im Lande waren. Eine Beheimatung in der Gemeinde setzte auch voraus, daß Pastoren nicht nur auf eigenen Abruf hin mit ihnen zusammen Aufbauarbeit betreiben. Die Bundesdeutschen benötigen eine für sie passende Art des gemeindlichen Miteinanders. Intensive Kontakte zu ihnen wurden stets möglich durch die vielen Gespräche, die aus ihrem Mittwochs-Stammtisch (an dem auch Letten teilnahmen) erwuchsen, Gespräche über Glaubensfragen und persönliche Erfahrungen, auch seelsorgerliche Gespräche. Die deutschen Kulturinstitute, der Rotary-Club und die Beziehungen der deutschen Botschaft zu den Lehrern des Deutschunterrichts schufen Ebenen für Kontakte und gemeinsame Veranstaltungen, führten auch zur Unterstützung der deutschen Kirchengemeinde. Hier liegt ein besonderes Aufgabenfeld für den regulären deutschen Auslandspfarrer. Die deutsche Botschaft in Riga hat über ihre Beziehungen zu allen deutschen Kulturvereinen die gesamte Arbeit der deutschen Kirchengemeinden im Blick, die Beziehungen zur deutschen und lettischen Öffentlichkeit reichen in der Präsenz des deutschen Pastors weit hinaus über die konkrete Gemeindearbeit und die Gottesdienste, insbesondere durch die Gespräche und Begegnungen bei öffentlichen Veranstaltungen, Vorträgen, Empfängen der Wissenschaften und der Wirtschaft in internationalem Rahmen.

Vom August 2002 bis April 2003 haben vier Pastoren aus dem Ruhestand die Aufgaben der Gottesdienste und Bibelstunden, der Einzelfallhilfe und Seelsorge, der Kontakte zur lettischen lutherischen Kirche und zu den deutschen Auslandsstellen wahrgenommen (Rüdiger von Schroeder, Wolfgang Feiler, Siegfried Peleikis, Heinrich Wittram). Die Gottesdienste in der Jesuskirche in Riga wurden dank der Initiative der Organistin Vita Kalnciema durch instrumentale und vokale solistische Beiträge bereichert, in ähnlicher Weise in Liepaja/Libau durch Schüler der Musikschule. Besonders wichtig war die Einzelfallhilfe, da die Rentner in Lettland monatlich nicht das Existenzminimum erreichen und daher die gestiegenen Kosten für Medikamente und Arztbesuche nicht aufbringen können. Einen Beitrag dazu hat die „Evangelische Partnerhilfe“ aus Deutschland leisten können.

Am 29. 11. 2002 wurden die Spenderinnen und Spender zum „Freundeskreis deutsche Auslandsgemeinde in Lettland“ von der Nordelbischen Kirche gebeten, sich weiterhin mit ihren Spenden für die DELKL zu engagie-

ren. Der Ausbau der Gemeindeetage in Liepaja/Libau konnte nach entsprechenden Anträgen und Bewilligungen durch den Martin-Luther-Bund, das Gustav-Adolf-Werk und „Hoffnung für Osteuropa“ (Hannover) auf den Weg gebracht und begonnen werden. Am 4. 1. 2003 beschloß die kleine Synode in Riga den Text der neuen Verfassung der Kirche, die jetzt die Grundlage bildet für ein vertragliches Verhältnis zur „Evangelischen Kirche in Deutschland“ (EKD) mit der Entsendung eines Auslandspfarrers zu den dafür vorgesehenen Bedingungen. Am 1. 5. 2003 hat Pastor *Dr. Martin Grahl* aus Schwerin mit seiner Tätigkeit begonnen, die in Riga z. Zt. im Kapitelsaal des Doms ihr Zentrum gefunden hat. Am 21. 9. 2003 ist er in der Rigaer Johanniskirche durch Bischof Dr. h. c. Rolf Koppe eingeführt worden. Die nur in geringer Höhe zu erwartenden Mitgliedsbeiträge der Gemeindeglieder und die erforderlichen Einzelfallhilfen stellen die deutschen kirchlichen Stellen, die Diasporawerke, die bestehenden Netzwerke und Freundeskreise, dazu neu zu gewinnende deutsche Partnergemeinden und die deutschbaltischen Gruppen in der Bundesrepublik vor die Aufgabe, die deutsche lutherische Kirche in Lettland tatkräftig zu unterstützen. Dem neuen Pastor wünschen wir ein gesegnetes Wirken.

András
Reuss

Evangélikus Egyház: Lutherische Identität zwischen Reformierten und römischen Katholiken¹

Weil sich in unserem Titel zwei ungarische Begriffe befinden, soll gleich zu Anfang den Deutschsprachigen die notwendige Auskunft gegeben werden: Das Wort *egyház* bedeutet die Organisation und die Gemeinschaft Kirche, aber nicht das Kirchengebäude. Wegen seiner Nähe zum deutschen Wort *evangelisch* leuchtet das andere ungarische Wort – *evangélikus* – wahrscheinlich auch den Nicht-Ungarn ein. *Evangélikus egyház* klingt also fast wie der deutsche Begriff *evangelische Kirche*, hat aber eine ganz eindeutige Bedeutung, nämlich: *lutherische Kirche*. Damit wird schon deutlich, dass die lutherische Identität in Ungarn eine eigene Färbung besitzt, ein etwas anderes Verhältnis zu Luther und zum Luthertum bedeutet als in Deutschland.

Das Prädikat fehlt in diesem Titel. Soll jetzt eine Kurzerklärung für ein Fremdwörterbuch oder soll ein Artikel für ein Ökumene-Lexikon folgen? Der Hinweis auf die Reformierten und die römischen Katholiken macht das abstrakt klingende Thema lebensnah, praktisch und aktuell.

Mit alledem ist schon unterstrichen, daß mein Kontext Ungarn ist.

0. Identität wird meist in Zeiten der Umwälzung zum Problem

Ein Mensch ist immer derselbe Mensch, ist stets identisch mit sich selbst – möchte man meinen. Doch immer wieder, während der Entwicklung der

¹ Korrigierte Fassung meines Vortrages bei der theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal vom 19.–21. Januar 2004.

Pubertät, wenn aus dem Kind ein Jugendlicher, im Zuge der Adoleszenz, wenn aus dem Jugendlichen ein Erwachsener, oder im Laufe des Altwerdens, wenn aus dem Erwachsenen ein immer stärker auf andere Angewiesener wird, stellt sich die Frage nach der Identität. Man fühlt sich oft so, wie in der jeweils früheren Lebensphase, man benimmt sich immer wieder so, man läßt sich oft auf verschiedene Herausforderungen so ein, wie man es in früheren Phasen des Lebens getan hatte, doch sind diese früheren Phasen eben endgültig vorbei. Der Mensch gerät vielmehr immer wieder innerlich und kräftemäßig in eine neue Lage. Trotzdem spricht und handelt man nicht entsprechend den eigenen Möglichkeiten oder den Erwartungen der Umwelt. So entsteht eine Diskrepanz. Man wird lächerlich, fühlt sich un-tüchtig, unbeholfen. Es kann – bei Jugendlichen ebenso wie auch bei den alten Menschen – eine komische Situation entstehen, ebenso wie auch eine tragische.

Ähnlich stellt sich die Frage der Identität für eine Gemeinschaft. In einer Epoche, in der kaum Änderungen vor sich gehen – oder überhaupt nicht –, leben eventuell mehrere Generationen nacheinander, ohne sich mit der Frage nach ihrer Identität konfrontiert zu sehen. In den Epochen aber, in denen sich die Verhältnisse umwälzen, sich sozusagen der ganze politische, soziale, religiöse Kontext, die ganze Lebensstruktur verändert, wird die Frage der Identität herausfordernd und brennend.²

Falls der einzelne Mensch oder die Gemeinschaft aufhören, die Identitätsfrage immer in ihrem jeweiligen neuen Kontext zu stellen und zu beantworten, laufen sie Gefahr, belanglos oder gar lebensunfähig zu werden. Glücklich ist der einzelne Mensch, tragfähig die Gemeinschaft, die ihre Lebensgrundlage angesichts stets neuer Herausforderungen der Zeit immer aufs Neue suchen und finden.

Auch unsere Zeit kann, wahrscheinlich viel mehr als je eine andere Epoche der Geschichte, mit dem Wort „Umwälzung“ charakterisiert werden. Das gilt nicht nur für die sozialen, technischen und politischen Änderungen der letzten zweihundert Jahre, die die Lebensverhältnisse auf der ganzen Welt und damit auch das religiöse Leben und das theologische Denken in radikaler Weise geprägt haben. Durch die Einheitsbestrebungen und die ökumenische Bewegung seit der Gründung des Christlichen Vereins Junger Männer 1844 und der Evangelischen Allianz 1846, beide zuerst in London, sowie durch die großen ökumenischen Weltkirchenkonferenzen des 20. Jahrhunderts ist ein neues Klima im Verhältnis der Kirchen und Konfessionen

2 Michael Klessmann, Art. Identität II, in: TRE 16, 1987, S. 28 ff.

zueinander entstanden. Auf der anderen Seite dieser erfreulichen Entwicklung werden Fragen laut: Warum hält man – noch immer – an einer eigenen Konfession innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaften fest? Was hat die Ökumene gebracht? Haben die verschiedenen bilateralen und multilateralen Dialoge, sowie gemeinsamen Erklärungen und offiziellen Dokumente nicht schon so viel gebracht, dass nicht mehr über Konfessionen gesprochen zu werden brauchte? Warum haben wir Lutheraner – übrigens wie auch andere – einen besonderen Namen? Und letztlich: Wenn wir – doch und noch immer – über unsere eigene lutherische Identität sprechen, wie soll und wie darf diese im Zeitalter der Ökumene formuliert werden?

Im Folgenden wird Identität in fünf Weisen erörtert, dreimal eher negativ, zweimal positiv. Zuerst aus der historischen Perspektive, sozusagen im Rückwärtsgang. Zweitens aufgrund der gegenwärtigen Beziehungen zueinander, also etwa in der Weise, dass die eigene Identität als Fremdbestimmung verstanden wird. Drittens ökumenisch-irenisch als Bestrebung mindestens nach Konvergenz. Viertens positiv, aktivistisch, und fünftens und endlich: christologisch.

1. Identität besteht in mehr als historischen Kennzeichen

Da die heutige Position aus der Vergangenheit resultiert, ist es naheliegend die eigene Identität aus dem zurückgelegten Weg abzuleiten und so zu bestimmen. Dann muss man die eigene Geschichte und das Beispiel ihrer großen Gestalten kennen, um sich mit ihnen identifizieren zu können. Diese Identifikation beschert einem das Gefühl der Prominenz. So verweist man auf seinen geistlichen Stammbaum und meint in bester Gesellschaft zu sein. Zusätzlich muss natürlich diese Ahnentafel bewahrt und gepflegt werden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Kirchen in Ungarn immer stärker gelernt, das Recht auf ihre Existenz in der Gesellschaft *mit ihrem kulturellen Beitrag* zur Nationbildung und -erhaltung zu begründen. Eine Argumentation, die auch in der säkularisierten Gesellschaft nach der Wende nötig und produktiv ist. Die Gotteshäuser werden auf diese Weise Teil des historischen Baubestandes im Land, die gelehrten Geistlichen und Theologen Träger der ungarischen Sprache und Kultur, die einmal in der Kirche gerade getauften Wissenschaftler, Künstler oder Staatsmänner möglichst zu treuen Söhne der Kirche. Gegenüber 55 Prozent römischen Katholiken und 16 Prozent Reformierten kann es die lutherische Minderheit von 3 Prozent nur aufnehmen, wenn sie zu den Zahlen immer hinzufügt: Wir haben dem

Land proportional mehr Prominenz gegeben als die größeren Konfessionsfamilien.

Was ist aber zu sagen, wenn die Zahlen – wie bei der letzten Volkszählung – unbarmherzig zeigen, dass die für die sogenannten „historischen“ Konfessionen bezeichnende Schrumpfung bei den Lutheranern am größten gewesen ist? Eine Antwort von einer Religionssoziologin hilft weiter: Die Lutheraner waren immer am gebildetsten, am meisten geschult und am aufgeklärtesten, weshalb bei ihnen auch die Säkularisation stärker gewirkt hat; sie haben aber Aufklärung und Säkularisation schon hinter sich, während die anderen Konfessionen noch auf sie zugehen.

Die Glieder der drei historischen Konfessionen in Ungarn begrüßen ihre Geistlichen und einander in kirchlichen Veranstaltungen – auf dem Lande auch öffentlich – mit einem konfessionell charakteristischen Gruß. Die römischen Katholiken sagen: *Gelobt sei Jesus Christus!* Und die Antwort darauf lautet: *In Ewigkeit. Amen.* Die Reformierten sagen: *Segen, Frieden!* Die Lutheraner sagen: *Ein feste Burg ist unser Gott.* Als ein Ausdruck der lutherischen Identität wird dabei das Trostwort des 46. Psalms zum Kampfruf. Damit wird der Inbegriff der lutherischen Reformation, d. h. die Identität der heutigen Lutheraner, oft als Kampf gegen die Feinde des rechten Glaubens verstanden.

Was die ungarische Sprache betrifft, so ist es wahrscheinlich einzigartig in der Welt, dass in ihr zwei Versionen für das deutsche Wort *christlich* zur Verfügung stehen. Das eine vermutlich durch slawische Vermittlung (*keresztény*), das andere durch das Lateinische (*keresztény*). Heute wird das zweite von den römischen Katholiken, das erste von den Protestanten gebraucht. Vor ein paar hundert Jahren war es aber gerade umgekehrt. Es besteht Einigkeit darüber, dass die beiden Wörter – trotz des unterschiedlichen Gebrauchs – keinen konfessionellen Sinn haben. Es gibt aber Leute, die auf einen Unterschied im Inhalt bestehen, sogar auch solche, die die andere Form nicht einmal als Mundart akzeptieren wollen. Es ist ganz ähnlich mit dem lateinischen Wort *sacramentum*, dessen Gebrauch ein Kennzeichen für einen römisch-katholischen Verfasser sein kann. Die Lutheraner gebrauchen das entsprechende ungarische Wort (*szentség*), die Reformierten die heute archaisierend klingende ungarische Aussprache des lateinischen Wortes: *Schahkramentum* (*sákramentum*).

Alle halten sich an ihrem Wortgebrauch und an ihrer Grußformel fest. Die Übernahme des Wortgebrauchs der anderen Konfession würde als Kapitulation verstanden. Falls eines Tages die Lutheraner einen Ausdruck, den sie gemeinsam mit den Reformierten gebrauchen, ablegen würden, um sich fortan an die römisch-katholische Ausdrucksweise anzuschließen, wäre die-

ser Schritt für die Reformierten verständlicherweise sehr schmerzlich und würde als Fahnenflucht angesehen. Die Sprache als Identifikationsmittel spielt natürlich eine größere Rolle für die reformierten und lutherischen Minderheiten als für die viel größere römisch-katholische Mehrheit, deren Sprachgebrauch sich leichter durchsetzt.

Diese Beispiele illustrieren eindrucksvoll, dass die Identität, die bei einer bestimmten geschichtlichen Form der eigenen Konfession beharren will, leicht in Oberflächlichkeiten stecken bleibt. Sie kann auch Gefahr laufen, ihre gegenwärtige Praxis in das 16. Jahrhundert zurückzuprojizieren, und umgekehrt, das reformatorische Erbe mit dem heutigen Bestand der Konfession zu identifizieren. Das ist gefährlich, weil die vorhandene Situation damit die geltende Norm wird.³ Dann gilt das Alte – das ist in Wahrheit das Heutige! – als gut und recht, alles Neue aber als Verrat. Die Kirche und damit die Identität sollen also unverändert bleiben, so wie sie immer gewesen ist, als eine feste Burg, als ein sicherer Punkt im Meer der Veränderungen und der Relativitäten.

Die Bestimmung der Identität aufgrund von Vergangenheit funktioniert dann, wenn vor allem die günstigen Züge hervorgehoben, die ungünstigen aber möglichst verschwiegen werden. Das bringt aber auf der einen Seite Beliebigkeit in die Schilderung der Vergangenheit. Soweit dabei die Herausforderungen der Gegenwart nicht ernst genommen werden – und das ist die andere Seite – können Antworten für heute weder gesucht, noch gefunden werden. Man bleibt so in der Vergangenheit, als einer Gedenkstätte ehemaliger Kultur und Religion, einem bewunderungswürdigen Museum, aber eben nur einem Museum. Eine gesunde Identität findet sich zurecht aber nur in der Gegenwart.⁴

2. Identität als Fremdbestimmung hat kein Fundament

Wenn Identität bestimmt wird entweder als die *Verschiedenheit von anderen* oder als die Zugehörigkeit zu denen, die *von den anderen Leid zu ertragen* hatten, sprechen wir von Fremdbestimmung.

3 Pásztor János, A Limai Dokumentum tanítása az úri szent vacsoráról [Das Lima-Dokument über das heilige Mahl des Herrn], Theologiai Szemle 27, 1984/4, S. 198.

4 Adorján Kálmán, in: John Richard de Witt, Mit jelent reformátusnak lenni? [Was bedeutet reformiert zu sein?], Fordította [Übersetzung]: Lázár Viktória, Koinónia: Kolozsvár 1998, S. 5–6.

Im Entwurf der neuen Gottesdienstordnung wurde das – mindestens in letzter Zeit – bei den Lutheranern in Ungarn nicht geübte Kreuzzeichen vorgeschlagen. Viele befürchten, dass mit der Wiedereinführung dieser Sitte ein wichtiges Moment der Identität verlorengehe. Worin unterscheiden wir uns dann von den römischen Katholiken? Und worin besteht unsere Identität, wenn Elemente der römischen Liturgie übernommen werden?

Bei solchen Fragen und Gedanken wirken sehr alte Wunden der Vergangenheit nach, die in Erinnerung geblieben sind. Neue Schuld oder beleidigte Empfindlichkeiten nähren solche Erinnerungen und halten sie wach. Wenn das alles lebendig gehalten wird, dann werden Vertreter der anderen Konfession als die persönlichen Verkörperungen derjenigen angesehen, die „uns“ (d. h. unseren Vorfahren) einmal Leid angetan hatten, weil sie einfach „solche“ sind. Ein reformierter Theologe erklärt, warum seine Kirche mit der Russischen Orthodoxen Kirche in öffentlichen Dialog getreten ist. Er beantwortet die Frage mit dem Hinweis, dass dabei nicht einmal der Verdacht des Herschenwollens über sie hat auftauchen können.⁵ Das ist ein impliziter Hinweis auf die gewaltsame Gegenreformation durch die römisch-katholische Kirche. Die Ungarn sind schnell bei ihrem Thema Leid und Ungerechtigkeit, das ihnen entweder als Ungarn oder als Protestanten von anderen zugetan worden ist.

Diese ungarische Mentalität ist keine Ausnahme. Ein in England geborener Priester der altkatholischen Kirche stellt in der Tschechischen Republik mit Erstaunen fest, dass das Leid der Verfolgung der Hussiten zwar eine Jahrhunderte alte Wunde ist, aber doch eine frische Narbe zu haben scheint, die leicht aufbricht und blutet.⁶ Kardinal Kasper stellt sogar ganz allgemein fest: „Jede Kirche schleppt in ihrer kollektiven Erinnerung mit, was ‚die anderen‘ ihr angetan haben, und die Vorurteile darüber, was für eine ‚die andere‘ ist.“⁷ Es sind viele Gesten des Schuldbekenntnisses und der Vergebung, sowie Gelegenheiten der gemeinsamen Erinnerung nötig, damit die eigene Identität nicht durch fremde Schuld bestimmt wird.

Falls nicht der Gegensatz zu den anderen, sondern der Anschluss an sie angestrebt wird – um *die Dynamik der gesellschaftlichen Durchsetzungs-*

5 Pásztor János, a. a. O. (wie Anm. 3), S. 197.

6 David R. Holeton, „Religion without Denominations? The Significance of Denominations for Church and Society“: Some Reactions, in: *Communio viatorum* 44, 2002 Special Issue, S. 43.

7 Walter Kasper, *Egy Úr, egy hit, egy keresztség. A jövő ökumenikus távlatai* [Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft], Fordította [Übersetzung]: Keul Mária. *Mérleg*, 38, 2002/3, S. 289. Aus dem Ungarischen zurückübersetzt von A. R.

kraft zu verstärken –, ergibt sich eine dritte Art von Fremdbestimmung:

Gibt die römisch-katholische Bischofskonferenz eine Stellungnahme heraus, nimmt die reformierte Synode eine öffentliche Erklärung an, so fragen die Lutheraner: Haben wir denn nichts zu sagen? Falls alle drei sprechen, können die Lutheraner beruhigt sein, dass sie ebenso gut sind wie die anderen. Falls die anderen schweigen, sind wir stolz, dass sich die lutherische Kirche geäußert hat. Obwohl der Sinn für Realität ganz genau erkennt, dass die Möglichkeiten der lutherischen Kirche viel kleiner sind, ist aber die fremdbestimmte Identität nicht willens, das wahrzunehmen, und versucht immer wieder zu zeigen, dass wir proportional mindestens ebenso groß und ebenso gut sind. Berufen sich die Katholiken auf Rom und den Papst, die Reformierten auf ihr Ungartum,⁸ bleibt es den Lutheranern nur übrig zu sagen, dass sie nach diesen beiden die dritte Konfession in Ungarn bilden würden.

Die Kehrseite besteht oft darin, dass, wenn vorgeschlagen wird, eine neue Liturgie mit traditionellen Elementen in den lutherischen Gemeinden zu erproben, dies manche Reformierte als Anbiederung der Lutheraner an die römischen Katholiken ansehen.

Bei den Außenseitern kann sich bei alledem die Frage einstellen, ob es überhaupt eine eigene Identität gibt oder nur historisch entstandene, untereinander konkurrierende Interessenvertretungen von Christen? Sind die Sonderstellungen und die Sonderstrukturen der verschiedenen Konfessionen – so auch der lutherischen – lediglich eindeutige Zeichen der Selbstbehauptung?

Identität durch Fremdbestimmung – sei sie noch so naheliegend – hat letztlich deshalb kein Fundament, weil sie gerade von denen abhängig macht, denen gegenüber das eigene Wesen bewahrt werden sollte.

3. Aufgabe der lutherischen Identität?

Nachdem statt der Methode des vergleichenden (komparativen) in der ökumenischen Bewegung diejenige des zusammenführenden (konvergenten) Dialogs verfolgt wird,⁹ versuchen die Konfessionen nicht nur die Divergen-

8 Szentgyörgyvölgyi Péter, A reformáció hatása Magyarországon. Ebben az új, ismeretlen világban fogódzót, lelki megnyugvást csak egy adhat, az ige [Die Wirkung der Reformation in Ungarn. In dieser neuen, unbekanntem Welt könnte nur eines, das Wort Halt, seelische Ruhe geben], Népszabadság vom 31. Oktober 2003, S. 6.

9 Seit der 3. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund.

zen, sondern auch die Gemeinsamkeiten festzustellen, um so Konsense zu erreichen. Die angenommenen Dokumente dieser Dialoge in den letzten Jahren – Leuenberg 1973, Lima 1982, Augsburg 1999, Charta Oecumenica 2000 – sind nicht auf der Oberfläche geblieben, sondern erörtern schon manche früher äußerst strittigen Lehren, die einmal die Trennung der Konfessionen voneinander mitverursachten, und haben einen gewissen Konsens erzielt.

Diese höchst erfreuliche Entwicklung, die nicht zu bezweifeln ist, kann einen auch nachdenklich stimmen. Wenn sich die Konfessionen in der einen oder anderen ihrer früheren Unterscheidungslehren verständigen und sich einigen, wo bleibt dann ihre Identität? Ist es aber nicht gerade der Sinn der ganzen ökumenischen Bewegung und ihrer Dialoge, dass die Divergenzen in den elementaren Punkten christlichen Glaubens, die die Identität der Konfessionen lange Zeiten hindurch bestimmt haben, überwunden werden?

Während es maßgebende reformierte Laien und Theologen gibt, die auch nach dem Festakt am 31. Oktober 1999 in Augsburg anlässlich der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre keinen wesentlichen Unterschied in Sachen Rechtfertigungslehre zwischen den Lutheranern und den Reformierten sehen, sagen einige Reformierte in Ungarn – und nicht nur dort – und empfinden vielleicht noch viel mehr, dass sie nunmehr mit der Sache der Reformation von den Lutheranern allein gelassen worden seien. Auch wenn wir dieser Meinung nicht zustimmen können, so stellt doch dieser Einwand die Frage, ob die Lutheraner ihre Identität verloren oder aufgegeben haben.

Viele Anzeichen kann man feststellen, die zeigen, dass sich auch in der römisch-katholischen Kirche etwas bewegt, und dass die verschiedenen Dialoge und die mannigfaltigen Kontakte mit Schwesterkirchen in der ökumenischen Bewegung auch auf sie nicht wirkungslos bleiben. So sollten sich die Lutheraner darüber freuen – meine ich –, dass eine Verständigung in der Rechtfertigungslehre zustande gekommen ist. Doch die Momente, die die Bedeutung der Rechtfertigung allein durch Christus, allein durch Gnade relativieren, verstärken die Befürchtung oder Kritik der Reformierten. Auch manche römisch-katholische Stimmen meinen, dass nach der Verständigung in der Rechtfertigungslehre kein Grund mehr für die Trennung bestehe, weil die Sache, wofür die Reformation gekämpft hat, volle Aufnahme in Rom gefunden hätte.

Beim Lutherischen Weltkonvent in Kopenhagen 1929, also noch vor den erfreulichen Entwicklungen in den ökumenischen Dialogen, hat der Bischof von Strängnäs fast wie über die heutige Situation der Lutheraner gesprochen: „Fragt man die Theologen in anderen Teilen der Christenheit,

so versichern diese, daß das Wertvolle am Luthertum durchaus nicht lutherisch, sondern allgemein christlich sei, und daß, wenn man dies abzieht, eigentlich nichts übrigbleibe. Sowohl in Rom, wie in Konstantinopel, wie in Genf wird ja auch die Rechtfertigung durch den Glauben und die Vergebung der Sünden um Jesu Christi willen und das Wort aus Gottes Mund gelehrt. Alles das, worauf das Luthertum trotzig als sein eigenstes Gut hinweist, wird als das gemeinsame christliche Erbgut bezeichnet, als der durch die ganze Christenheit flutende Strom geistlichen Lebens, der in allen Kirchen zugängliche Schatz. Man wendet sich gegen die lutherische Kirche und erklärt: „Dieses besitzen wir ebensowohl wie du, dieses gehört uns sogar mit größerem Recht als dir, dies ist Christentum. Nun sage uns endlich einmal, worin das spezifisch Lutherische besteht.“¹⁰

Es ist natürlich die höchste Anerkennung, die je dem Luthertum gegeben werden kann, dass erkannt und ausgesprochen wird, dass seine Identität nicht lutherisch, sondern christlich ist. Luther selbst hat sich nämlich gegen die Bezeichnung „lutherisch“ gewendet: „Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht ‚lutherisch‘, sondern ‚Christ‘ nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, ebenso bin ich auch für niemand gekreuzigt. ... Ich bin und will keines Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die einzige, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist, Matth. 23,8.“¹¹

Es ist also keineswegs so, dass mit der vorhandenen oder erreichten Verständigung in der Rechtfertigungslehre wir lutherischen Christen etwas verlören, nämlich unsere Identität verlören. Eher sollten wir uns von Herzen freuen, wenn auch die anderen Konfessionen das biblische und lutherische Zeugnis über die Rechtfertigungstat Gottes in Christus annehmen und sie wie die lutherische Reformation in die Mitte ihrer Verkündigung, ihres Lebens und ihrer Theologie stellen.

In der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* stellten Lutheraner und Katholiken fest, dass die Lehre von der Rechtfertigung nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre ist. „Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“ (§ 18). Die Lutheraner messen diesem Kriterium

10 [Samuel] Stadener, Was hat das Luthertum in seiner Eigenart der Christenheit auf Erden zu geben? In: Lutherischer Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4. Juli 1929. Denkschrift, hg. im Auftrage des Ausschusses, Leipzig 1929, S. 55–56.

11 Martin Luther, Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, 1522, S. 18–19. Digitale Bibliothek Band 63: Martin Luther, S. 2448–2449 (vgl. Luther-Werke, Bd. 4, S. 57).

eine einzigartige Bedeutung bei, die Katholiken eine besondere Funktion, und beide haben sie „gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler“ (§ 18). Es wäre m. E. weder recht, noch brüderlich-schwesterlich, den Katholiken die Rechtfertigung „allein von Gott um Christi willen aus Gnade“ (§ 11), oder die Christlichkeit abzusprechen. Der gemeinsame Text macht aber klar, dass die Bedeutung der Rechtfertigungslehre in den beiden Kirchen nicht völlig gleich eingeschätzt wird.

Trotz der offiziellen Annahme – und nicht nur wegen der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* – stört uns Lutheraner die – für unser Verständnis – üppige Wucherung der Glaubenswahrheiten in der römisch-katholischen Kirche. Im Stil der römischen Einwände, die bei den Protestanten im allgemeinen und so auch bei den Lutheranern einen Mangel an Glaubenswahrheiten (*defectus fidei*) identifizieren, könnte man bei den Katholiken über einen Überschuss des Glaubensinhaltes (*redundantia fidei*) klagen. Nur auf Dogmen wie, um nur die neueren zu erwähnen, die Unfehlbarkeit des Papstes, die unbefleckte Empfängnis von Maria oder die Aufnahme Marias in den Himmel, sei hier hingewiesen. Auf die protestantische Einwände wird von römischer Seite auf die Hierarchie der Glaubenswahrheiten (*hierarchia veritatum*) verwiesen, das heißt, dass also diese Dogmen nicht in sich, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem zentralen Faktum der frohen Botschaft des Heils, also mit der Person Christi und dem Heil in Christus gesehen werden sollen. Trotz dieser Erinnerung verneint die römisch-katholische Kirche die Möglichkeit einer Unterscheidung der Dogmen etwa im Sinne von fundamental oder nicht fundamental. Vor dem Hintergrund des lutherischen Verständnisses der biblischen Rechtfertigungsbotschaft sehen wir aber diese und andere Dogmen, sowie viele andere Elemente der römisch-katholischen kirchlichen Wirklichkeit mit großer Sorge, nämlich als Überschattungen der befreienden Botschaft „allein von Gott um Christi willen aus Gnade“. Es braucht bestimmt noch etwas Zeit, bis sich die beiden Seiten in dieser Sache besser verständigen können. Bis dahin hat die lutherische Kirche keinen Grund, so zu tun, als ob Wittenberg und Rom in dieser Sache ohne Unterschiede einig wären – was allerdings auch in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* nicht behauptet wird.

Spätestens seit der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, der *Leuenberger Konkordie*, in der lutherische und reformierte Kirchen in der Lage gewesen sind, Konsenserklärungen zu formulieren, aber auch auf Grund eigener Erfahrungen, ist es nicht mehr möglich, um die Rechtfertigungslehre in den Händen der Reformierten besorgt zu sein. Doch wunderte es mich, als ich zwei kleine Schriften über die reformierte Identität las.

Der eine, ein Schotte, fasst seine Sicht der reformierten Identität in sieben Punkten zusammen:¹²

1. Allein die Schrift und die ganze Schrift (*sola et tota Scriptura*);
2. die Allmacht und die Souveränität Gottes;
3. die Unüberwindbarkeit der Gnade Gottes, darin auch die sogenannte „partielle Erlösung“;
4. eine christliche Lebensführung der Bibel gemäß;
5. Gesetz und Evangelium, wobei dem Gesetz als Führer im gehorsamen Leben und Glauben eine besondere Bedeutung zukommt;
6. die positive und bejahende Sicht der Verbindung zwischen dem Reich Gottes und der Welt und
7. die Predigt als Erklärung, Anwendung und Verkündigung des Wortes Gottes.

Der andere, ein Ungar, legt vier Themen ganz persönlich vor:¹³

1. Er habe die Bibel sowie Jesus Christus in der reformierten Kirche kennen gelernt.
2. Für das reformierte Denken sei die Souveränität Gottes von zentraler Bedeutung.
3. In der Struktur der Kirche habe die Kirchgemeinde eine zentrale Stellung: dort geschehe Kirche in Wortverkündigung und Sakramentausteilung.
4. Der reformierte Glaube meine das ganze Leben und mache deutlich, dass wir auf dem Wege sind, ständig auf Erneuerung angewiesen.

Beide Darstellungen heben wirklich charakteristische, zum Teil gleiche Züge hervor und solche, die zum überwiegenden Teile auch von Lutheranern nicht nur respektiert, sondern sogar angenommen werden. Es stellt sich für mich jedoch die Frage, ob es ein Zufall ist, dass bei der konfessionellen Identität einer christlichen Konfession vor allem die konfessionellen und nicht die christlichen Kennzeichen aufgezählt werden: Würde ich, würden wir als Lutheraner zuerst nicht unsere christliche Identität darstellen? Auch wenn sie in den genannten Darlegungen nicht erwähnt wird, kann die Rechtfertigung als wesentlicher Inhalt der reformierten Kirche und Theologie

12 John Richard de Witt, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 30.

13 Szűcs Ferenc, Református identitás ma [Reformierte Identität heute], Théma 2, 2000/1, S. 13–19.

nicht abgestritten werden. Doch habe ich den Eindruck, dass das Prinzip der Rechtfertigung „allein von Gott um Christi willen aus Gnade“, das wir beide zusammen mit den römischen Katholiken teilen, und das Prinzip „allein aus Glauben“, das wir nur mit den Reformierten gemeinsam haben, in der ganzen Gedankenstruktur der Reformierten einen durchaus ehrbaren, aber doch auch ein wenig anderen Stellenwert haben als für uns Lutheraner.

Es ist ohne Zweifel so, dass sowohl die römischen Katholiken, als auch die Reformierten in Christus eingewurzelt sein wollen. Doch auch das Gemeinsame sieht im Ganzen des Gewebes der anderen Tradition nicht genauso aus. Also auch die Rechtfertigungslehre, die wir alle drei miteinander teilen, hat bei jeder Konfession ein eigenes Gepräge.

Es wird in der Lutherischen Kirche in Ungarn wiederholt beanstandet, dass die theologische Ausbildung den angehenden Pastoren und Religionspädagogen die lutherische Theologie nicht vermittele. Es wird immer neu gefragt, wo unser lutherisches Proprium bliebe. Es wird die Anklage laut: Das Luthertum werde verfälscht. Es werden weniger, wenn überhaupt noch Artikel über die Theologie der Reformation vorgelegt und veröffentlicht.

Das Problem ist natürlich da. Viele verschiedene Einflüsse sprechen mit und prägen unsere Verkündigung und unsere Theologie. Wir haben Mühe, neu übersetzte und veröffentlichte Schriften Luthers in einer Auflage zu verkaufen, die der Zahl der Pastoren entspricht. Aber in der Begegnung mit anderen Konfessionen erweisen sich die Studierenden mit ihren Fragestellungen und ihrer Meinungsäußerung doch häufiger als lutherisch denkende Theologen. Das lutherische Proprium wird vielleicht anders als gewohnt und nicht traditionell formuliert. Erwartet wird aber die Rechenschaft nicht so sehr über Luthers Theologie oder die lutherische Theologie, sondern über die Theologie der lutherischen Orthodoxie, und diese wird dazu vielleicht noch in einer nur formalen Gestalt gefordert.

4. Aktive Identität: Was hat das Luthertum in seiner Eigenart der Christenheit auf Erden zu geben?¹⁴

Meistens wird die Identität von der Einheit her gesehen und so die Frage gestellt: Warum sind wir, warum sind diese oder jene, so auch die Lutheraner, noch immer anders, eigenständig und eigenartig? Warum stören die

14 Diese Frage bei [Samuel] Stadener, a. a. O. (wie Anm. 10), S. 54.

anderen mit ihrem Identitätsbewusstsein die sich entwickelnde Einheit noch immer? So lautet die weitere Frage.

Es ist selbstverständlich, wenn auf diese Frage hin Identität als Begründung der Sonderstellung und der Eigenart erfasst wird. Solche Identität mag als ein die Einheit störender Faktor angesehen werden, wegen der man sich immer wieder nur entschuldigen muss.

Diese Auffassung von Identität stellt sich die Einheit als Uniformität vor, in der alle gleich sind oder gleich werden. Solche Einheit ist aber kaum dauerhaft, oder eher gar nicht möglich. Auch große Einheiten sind nur stabil, wenn sie imstande sind, die Vielfältigkeit in den eigenen Reihen nicht nur zu tolerieren, sondern auch zu pflegen und zu bewahren. Die vielen und verschiedenen Charismen sind Gottes Gaben (Röm 12,3–8). Würden die Unterschiede in einer Zeit abgeholt, werden sie bald hier und da wieder erscheinen. Keine Kirche – in welcher Zeit und an welchem Ort auch immer – hat die ganze Fülle der Heils Offenbarung in Christus weitergeben können. Nicht einmal die römisch-katholische Kirche war im Laufe ihrer Geschichte fähig, die ihr anvertraute Vollständigkeit der Heils Gaben mangelfrei darzureichen, schreibt ein römisch-katholischer Theologe.¹⁵ Unterschiede sind notwendig, weil die Menschen verschieden sind und sich nicht mono-konfessionell orientieren.¹⁶ Mit dem Wort „Transkonfessionalität“ wird die Erfahrung ausgedrückt, dass sich die Menschen heute zwischen den verschiedenen Konfessionen hin- und herbewegen. Die Pluralisierung ist nicht nur ein Charakteristikum der postmodernen Welt, sondern auch der Kirche Jesu Christi – und zwar hier seit der Zeit der Apostel.

Wilhelm Stählin schrieb anno 1954, als der Begriff der versöhnten Verschiedenheit noch nicht in Gebrauch war:

„Einheit ist nicht Uniformität. Die Einheit kann große Mannigfaltigkeit, ja in gewissem Maß auch Gegensätze als eine lebendige und fruchtbare Spannung in sich ertragen. Diese Einheit in der Spannung des Verschiedenen ist echter als jede Union, in der die Einheit auf Kosten der Wahrheit gesucht und die Tiefe der Gegensätze mehr verdeckt als wahrhaft überwunden werden. Der zweite Irrweg in bezug auf die Einheit der Kirche ist der Anspruch einer einzelnen organisierten Kirche, daß sie, sie allein, mit der einen und allumfassenden Kirche identisch sei. Nichts in der Welt hindert in einer so peinlichen Weise die Einheit der christlichen

15 Békés Gellért OSB, *Időszervi ökumenikus feladataink* [Unsere zeitgemäßen ökumenischen Aufgaben], 1988, in: Békés Gellért OSB, *Krisztusban mindnyájan egy* [In Christus alle eins], 1993, S. 97.

16 Heinz Rügger, *Christliche Identität im Spannungsfeld von Individualisierung, Pluralisierung und Dekonfessionalisierung. Ökumenische und pastorale Herausforderungen*, in: *Communio viatorum* 44, 2002, Special issue, S. 27.

Kirche wie der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, sie selbst und nur sie sei die eine und wahre Kirche. Keine Teilkirche unter allen sogenannten ‚Kirchen‘ hat darum so wenig Recht, sich katholisch zu nennen, wie die Kirche Roms. Es ist eine verhängnisvolle Entwicklung, daß die evangelische Kirche – es ist erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts geschehen – das Wort ‚katholisch‘ der Papstkirche überlassen hat und – im deutlichen Unterschied zu den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts – aufgehört hat, sich selbst als katholisch zu bezeichnen und sich damit als Erscheinungsform der einen allumfassenden Kirche zu verstehen.“¹⁷

Der reformierte Altbischof, Károly Tóth, sagt dasselbe mit folgenden Worten: „Der ökumenische Charakter bringt nicht die Verleugnung der Konfession oder ihre Verunsicherung mit sich, sondern erfordert eine solche Änderung der Anschauung, dass die eigene Eigenart mit Rücksicht auf die übrigen Kirchen zur Sprache gebracht wird.“¹⁸

So schlage ich vor, über die konfessionelle Identität nicht im Sinne einer Berechtigung zur Eigenständigkeit oder Absonderung, sondern im Sinne des Auftrags zum besonderen Beitrag oder zum Ganzen und zur Bereicherung des Ganzen zu sprechen. So können wir nun die „theologischen Grundüberzeugungen als wesentliche Komponente lutherischer Identität“ lesen. Diese wurden im Schlussbericht des Studienprojekts „Die Identität lutherischer Kirchen im Kontext der Herausforderungen unserer Zeit“, vom Institut für Ökumenische Forschung in Strassburg 1977 vorgelegt.¹⁹ Diese zehn Punkte sind beispielhaft in dem Sinn, dass sie vor allem das allgemein Christliche herausstellen. Lutherische Eigenart kommt im Verständnis dieses allgemein Christlichen zum Ausdruck. Lutherische Identität wird als Wahrung dieses allgemein Christlichen erkennbar.

1. Das Bekenntnis zur sich entäußernden Herablassung Gottes als dem einzigen Weg zum Heil.
2. Die Bezeugung des rechtfertigenden Handelns Gottes in Jesus Christus als Inbegriff der Heilsbotschaft (Evangelium), als Maßstab kirchlicher Verkündigung und als Grund christlicher Existenz.

17 Wilhelm Stählin, *Das Bekenntnis der Kirche*, 1954, S. 120–121.

18 Tóth Károly, *Az ökumenizmus lényeges kérdéseiről. Háborúról, erőszakról, a rendszerváltás utáni pluralizmusról* [Über wesentliche Fragen des Ökumenismus. Über Krieg, über Gewalt, über Pluralismus nach der Wende], *Confessio* 27, 2003/2, S. 59.

19 *Lutherische Identität. Schlussbericht des Studienprojekts: „Die Identität lutherischer Kirchen im Kontext der Herausforderungen unserer Zeit.“* Institut für Ökumenische Forschung, Strassburg 1977.

3. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Wahrung des Gnadencharakters der Heilsbotschaft.
4. Die Hervorhebung von Wortverkündigung und Sakramentsspendung als heilsnotwendiger Mittel, durch die Christus im Heiligen Geist seine Kirche schafft, erhält und sendet.
5. Die Betonung des Priestertums aller getauften Gläubigen als Hinweis auf die Gleichheit aller Christen vor Gott und auf die apostolische Verpflichtung der ganzen christlichen Gemeinde.
6. Die Bejahung der Welt als der guten Schöpfung Gottes, der durch Wort und Geist Leben schafft und die Erde seiner Herrlichkeit zuführt.
7. Die Bestimmung der weltlichen Verantwortung der Christen als gehorsamem Mitwirken an Gottes Handeln in der Welt.
8. Der Gebrauch der heiligen Schrift als Norm für Verkündigung und Lehre der Kirche unter gleichzeitiger Beachtung der Unterscheidung – aber nicht Trennung – zwischen Evangelium und Schrift.
9. Die Bindung an das kirchliche Bekenntnis als Mittel zur Wahrung rechter Evangeliumsverkündigung und kirchlicher Gemeinschaft.
10. Das intensive theologische Bemühen um die Wahrheit der hier und jetzt zu geschehenden Verkündigung.

Dieses Verständnis von Identität schließt die Kritik der anderen an uns und unsere Ergänzung und Bereicherung durch sie nicht aus, sondern ein, und es setzt ähnliches von unserer Seite voraus. Tragfähig ist nur eine Auffassung, die weder Aufgabe des Anvertrauten, noch bloß Bestätigung des aktuellen Zustandes, sondern konsequente Einwurzelung in den Leib Christi ist.

5. Lutherische Identität: nichts Statisches, sondern Verkündigung und Leben

Der Hauptartikel der lutherischen Identität ist die Rechtfertigungslehre – so steht das auch in der Gemeinsamen Erklärung von Augsburg 1999. Wir werden darin auch durch die zitierte Zusammenfassung der theologischen Grundüberzeugungen als wesentlicher Komponenten lutherischer Identität gestärkt. Eigentlich ist aber die Identität des Luthertums nicht eine exakte Lehre, die unsere Zeitgenossen, aber auch manche Theologen, nur mit großer Mühe verstehen und erklären können. Die Rechtfertigung als Lehre ist, so meinen manche, nur eine unnötige und unverständliche Haarspalterei für Menschen, die Lust und Zeit dazu haben. Wir haben diese Schwierigkeit

nach Augsburg 1999 in den eigenen Kirchgemeinden, in Begegnungen mit den Reformierten und den römischen Katholiken, sowie in Gesprächen mit den Medien direkt erfahren.

Es geht aber der lutherischen Identität eigentlich nicht um eine Lehre, nicht um etwas Statisches, sondern um die rechtfertigende Tat Gottes in Jesus Christus. Der Christ bezeugt nicht eine Lehre, sondern er bezeugt das Handeln Gottes am sündigen Menschen. Dieses Handeln Gottes in Christus geht uns an. Wir sind angesprochen. Wir sind beschenkt. Wir haben einen ungeheuren Schatz, mit dem man ruhig sterben und fröhlich leben kann. Durch diesen Schatz wird man reich, um anderen geben zu können. Dieser Schatz wird nicht bewahrt, indem man sich auf ihn beruft, sondern indem man ihn verkündigt, auf eine Weise, die der Weise unseres Herrn entspricht, „denn Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade“²⁰. Es ist nicht so, dass wir Lutheraner über Gott und über unsere Identität, über die Rechtfertigung als unseren Besitz oder unser Eigentum sprechen, sondern dass wir die Taten Gottes hier auf Erden verkünden.

In einer Thesenreihe „Christus und die Kirche“ hat Edmund Schlink das Wichtigste über die Kirche in zwölf Thesen zusammengefasst. Die Thesen beginnen mit „Die Kirche ist ...“ Nach den Thesen erklärt Schlink den Sinn des Wortes „ist“: „Die Eigenschaften der Kirche sind mit Furcht und Zittern als die immer neuen Gnadentaten der Treue Gottes in Christus zu bekennen. In dieser Treue hat die Kirche ihr Sein.“²¹ Er beschreibt den christlichen Gottesdienst als Dienst Gottes in der Gemeinde.²²

Die 62. These Luthers ist eine treffende Zusammenfassung der lutherischen Identität: „Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“²³ Lutherische Identität geschieht, indem Menschen ganz konsequent an diesem Evangelium hängen und von ihm sowohl radikal in Frage gestellt als auch getragen werden.

20 Schmalkaldische Artikel III, 4: Vom Evangelio; BSLK, S. 449.

21 Edmund Schlink, *Christus und die Kirche* (1953), in: E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, 1961, S. 105.

22 Edmund Schlink, *Der Kult in der Sicht evangelischer Theologie* (1960), in: E. Schlink, a. a. O. (wie Anm. 21), S. 116–125.

23 Martin Luther, *Die Ablaßthesen und die Resolutionen (1517–1518)*, S. 68. Digitale Bibliothek Band 63: Martin Luther, S. 1181 (vgl. Luther-Werke, Bd. 2, S. 76).

Friedrich
Hauschildt

Die VELKD und ihre Beziehung zum Lutherischen Weltbund¹

Unternimmt man den Versuch, das Verhältnis von VELKD und LWB in einer kurzen plastischen Wendung zu beschreiben, könnte man sagen: Die VELKD und der LWB sind wie zwei Äste an demselben Stamm. Ohne Bild gesprochen: Sie verdanken sich ein und derselben ekklesiologischen Logik und arbeiten faktisch aufs Engste zusammen. Was es natürlich an Unterschieden und gelegentlich sogar an Spannungen zwischen ihnen gibt, resultiert aus den spezifischen Kontexten, in denen beide jeweils agieren.

Wenn man das Bild von den zwei Ästen weiter bedenkt, und auch die anderen Konfessionen mit ins Auge fasst, könnte man es vielleicht so ausdrücken: Der LWB ist am Baum der Christenheit ein großer Ast, und die VELKD ist an diesem Ast ein markanter größerer Zweig. Also: Die VELKD ist ein nicht unbedeutender Teil des Luthertums, wie es im LWB zusammengefasst ist, und gehört so zur Gesamtchristenheit.

Die beiden genannten Bilder geben einen ersten überschlagsmäßigen Eindruck vom Verhältnis von Vereinigter Kirche und Lutherischem Weltbund. Hier aber geht es um die Aufgabe, sich dieses Verhältnis genauer im Detail anzuschauen.

Selbst Insidern sind die genauen Verhältnisse zwischen VELKD und Lutherischem Weltbund häufig nicht geläufig. Deshalb beginne ich meine Darstellung mit einer Übersicht, die verdeutlichen soll, wie diese Zusammenarbeit faktisch aussieht (Abschnitt I). Es ist sodann hilfreich, die faktischen Verhältnisse in ein historisches Bild der Entstehung dieser Verhältnisse einzuzeichnen (Abschnitt II). In einem dritten Abschnitt will ich versuchen, das Verhältnis von VELKD und LWB noch einmal in einer ekklesiologisch-ökumene-theoretischen Perspektive zu verdeutlichen.

¹ Referat am 20. Januar 2004 bei einer Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal; für den Druck überarbeitet.

I. Formen faktischer Zusammenarbeit

Der Lutherische Weltbund hat in Deutschland 13 Mitgliedskirchen, nämlich die acht VELKD-Kirchen sowie Württemberg, Oldenburg, Pommern, Lutherische Klasse Lippe-Detmold und lutherische Freikirche Baden. Diese 13 Kirchen stellen mit ihren ca. 13,9 Millionen Mitgliedern – der LWB umfasst insgesamt 136 Kirchen mit 61,7 Millionen Mitgliedern – ein knappes Viertel der Mitglieder des LWB weltweit. Finanziell tragen die deutschen Lutheraner einen deutlich größeren Anteil. Diese 13 Kirchen wirken im Deutschen Nationalkomitee des LWB (DNK) zusammen; die Verfassung des LWB² sieht dies ausdrücklich so vor. Im DNK betreiben die Mitgliedskirchen gemeinsam ihre Angelegenheiten im Blick auf den LWB. Denn es geht im Nationalkomitee darum, die „Beziehungen zum Weltbund zu koordinieren“. Im Nationalkomitee wird verabredet, wie man auf Anfragen aus Genf oder aus Mitgliedskirchen – sinnvollerweise gemeinsam – reagiert. Hier wird darüber entschieden, wie die deutschen Kirchen – sinnvollerweise gemeinsam – gegenüber Genf in bestimmten Fragen die Initiative ergreifen.

Welche Instrumente der Wirksamkeit hat das Deutsche Nationalkomitee?

- Die ihrerseits ebenfalls DNK genannte, zweimal im Jahr tagende Vollversammlung einschließlich des Geschäftsausschusses,
- seine Geschäftsstelle in Hannover,
- die Stuttgarter Stelle,
- verschiedene Ausschüsse, darunter vor allem den Hauptausschuss.

Alle diese Aktivitäten des DNK vollziehen sich nun bewusst und gewollt in engster Verbindung mit der VELKD. In § 1 Abs. 2 der Satzung des DNK heißt es: „Bei der Planung und Durchführung seiner Aufgaben sucht das DNK sich mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Vereinigte Kirche) abzustimmen.“³ Der Leitende Bischof der VELKD ist nach § 3 der Satzung zugleich Vorsitzender des DNK und vertritt dieses nach außen. Das heißt, VELKD und DNK werden nach außen von derselben Person vertreten. Die Geschäftsstelle des DNK wird durch Referenten des Kirchenamtes der VELKD gebildet, die mit unterschiedlich großen An-

2 Vgl. die Verfassung des Lutherischen Weltbundes, Abschnitt IX (Rechtssammlung [RS] Lindow 700).

3 Satzung des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, (RS Lindow 703).

teilen auch für das DNK arbeiten. Entsprechendes gilt auch für die Ausschüsse der VELKD. Sie arbeiten im wesentlichen zugleich für das DNK. Nur der Hauptausschuss und die Historische Kommission sind ganz auf das DNK konzentriert.

Die VELKD selbst will mehr sein als eine Arbeitsgemeinschaft. Sie ist, wie man ihrem Namen und ihrer Verfassung entnehmen kann, eine Kirche. In der VELKD werden auch Sachgebiete gemeinsam geregelt, die sich nicht aus Anfragen des LWB oder dem gemeinsamen Handeln im Blick auf den LWB ergeben wie z. B. das gemeinsame Pfarrerrecht oder das gemeinsame Agendenwerk. In der VELKD ist ein höherer Grad an Verbindlichkeit erreicht als im DNK. Trotz des unterschiedlichen Verbindlichkeitsgrades sind sich VELKD und DNK darin ganz einig, ihr Wirken mittelbar oder unmittelbar im Horizont der weltweiten Gemeinschaft des Luthertums zu sehen.

Was Außenstehenden kompliziert erscheinen mag, nämlich das Zusammenspiel von VELKD und DNK, ist in Wirklichkeit eine einfache, sehr effektive Struktur. Eine Struktur – und das muss in der gegenwärtigen Debatte hervorgehoben werden – die nicht nur verwaltungstechnisch effektiv ist, aber sich auch ganz anders organisieren ließe, sondern die davon lebt, dass es Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen gibt, die sich ganz mit einer vom Bekenntnis bestimmten Arbeit identifizieren. Was das im Blick auf das Ökumeneverständnis bedeutet, ist später noch auszuführen.

Im LWB spielt seit seinen Anfängen die theologische Arbeit eine große Rolle. Verständigungen über theologische Fragen und Konzepte stehen auf der Tagesordnung. Das Ökumenische Institut in Straßburg und verschiedene Dialoggruppen sind dafür institutioneller Ausdruck.

Zum LWB gehört zugleich seit dessen Anfängen nach dem 2. Weltkrieg⁴ auch die sogenannte Weltdienstarbeit, also soziale Projekte, die in großem Umfang in der ganzen Welt wahrgenommen werden. Instrument der deutschen Kirchen, sich daran zu beteiligen, sind die Stuttgarter Stelle und der Hauptausschuss. Hier werden vom LWB vorbereitete Weltdienstprojekte den deutschen Kirchen präsentiert und durch diese finanziell ausgestattet. Dass dieses in der Vergangenheit von Stuttgart aus geschah und noch geschieht, hat einen einfachen Grund. Das Diakonische Werk hat seinen Sitz in Stuttgart. Hier war eine sachgerechte Kooperation möglich und praktikabel. Dank der guten Infrastruktur genießt diese Arbeit ein solches Vertrauen, dass auch staatliche Stellen für die Entwicklungshilfe bereitgestellte Gelder z. T. über den LWB „abwickeln“. So kommt es dazu, dass z. B. im Jahr 2000 aus

4 Der LWB wurde 1947 in Lund/Schweden gegründet.

den deutschen Mitgliedskirchen und Hilfswerken einschließlich staatlicher Gelder knapp 17 Millionen US-Dollar⁵ weitergeleitet werden konnten.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Martin-Luther-Bund. Er ist bekanntlich ein Werk der Vereinigten Kirche⁶ und ist als solches faktisch immer eng verzahnt mit der Arbeit der VELKD und der Arbeit des DNK und damit des Lutherischen Weltbundes. Der Martin-Luther-Bund verbindet die diakonisch-helfende und die theologisch-inhaltliche Arbeit in sich noch einmal miteinander, und zwar schwerpunktmäßig im Hinblick auf die lutherischen Diasporakirchen in Ost- und Südosteuropa.

Die VELKD, die fünf weiteren LWB-Kirchen in Deutschland und der LWB bilden ein nach Lage der Dinge sehr effektives Geflecht. Gerade weil sie in gewisser Weise kleinere Einheiten und keine Superstruktur bilden, können sie wegen ihrer funktionierenden Vernetzung effektiv zusammenarbeiten.

Die weltweite lutherische Gemeinschaft gibt den deutschen lutherischen Kirchen einen weiten Blick über die deutschen Grenzen hinaus.

Es gehört allerdings auch zu den schmerzlichen Realitäten, dass der LWB nicht alle Lutheraner der Welt vereinigt. Neben dem LWB gibt es den ILC (International Lutheran Council), in dem Lutheraner wie die Missouri-Synode und die SELK verbunden sind.

II. Geschichte

Ich habe zu Beginn behauptet, VELKD und LWB stammten vom „selben Stamm“. Ich will nun versuchen zu zeigen, dass sie sich tatsächlich derselben historischen Entwicklung verdanken. Allerdings kann das notgedrungen nur relativ holzschnittartig sein. Die faktische Verbundenheit von VELKD und LWB tritt in historischer Perspektive in ihrem inneren Sinn noch deutlicher in den Blick.

Lutherisches Kirchtum organisierte sich nach der Reformation in Deutschland bekanntlich in Landeskirchen, war also deutlich auf die jeweiligen politischen Grenzen bezogen, verwaltungsmäßig sogar nicht selten ein Teil des jeweiligen Staates. Das erschien für die damalige Situation

5 So im Heft „Zur Heilung der Welt“, Arbeitsheft zur X. Vollversammlung des LWB in Winnipeg, hg. vom DNK, Hannover 2003, S. 16.

6 Vgl. RS Lindow 605 und 605-1.

praktikabel.⁷ Allerdings ging dadurch ein wichtiger Aspekt von Kirche verloren bzw. trat stark zurück, nämlich die ökumenische, die weltumspannende Perspektive, der universalkirchliche Aspekt. Hierin steckte eine erhebliche Gefahr, dass nämlich die Landeskirchen selbstgenügsam wurden, sich nicht mehr als Bistum einer weltumspannenden Kirche, sondern als eine abgegrenzte Kirche verstanden. Und: Die Landeskirchen wurden nicht selten zum Gegenstand und Instrument politischer und gesellschaftlicher Gestaltungsinteressen. Sie wurden in die kulturellen und nationalen Gegensätze hineingezogen.⁸ Die als Landeskirchen verfassten Kirchen waren einem hohen Anpassungsdruck von Seiten der politischen, miteinander ringenden Kräfte ausgesetzt.

Ich will und kann das hier nicht im einzelnen nachzeichnen. Aber im 19. Jahrhundert werden zwei Tendenzen deutlich erkennbar, die in unserem Zusammenhang nun von erheblicher Bedeutung sind:

- Will eine Kirche ihre innere geistige Eigenständigkeit bewahren, muss sie sich auf ihre inhaltlichen Grundsätze, aufs Bekenntnis beziehen, muss sie ganz klar machen, was die Kirche zur Kirche macht.
- Die engen Grenzen des eigenen Kirchentums sind zu überschreiten, und soll dies nicht wiederum nur nach Regionalprinzipien geschehen, dann legt es sich nahe, die die engeren Grenzen überschreitende Einheit nicht in der ausgeweiteten regionalen Bestimmung, sondern in der Übereinstimmung im Bekenntnis zu suchen.⁹

Damit wird deutlich: Das Bekenntnis hat eine erhebliche „Scharnierfunktion“ für die Kirche und ihre Einheit insgesamt. Denn das, was die Kirche zur Kirche macht, ist zugleich Grund ihrer Einheit.

7 Vgl. etwa Irene Dingel, *Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen*, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, Heft 2/2004, S. 80–102.

8 Als Anschauungsmaterial für dieses Phänomen kann etwa die Kirchengeschichte Nord-schleswigs vor und nach der deutschen Okkupation von 1864 und vor und nach der Abstimmung von 1920 und der darauf folgenden Teilung des Herzogtums Schleswig dienen.

9 Vgl. Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, S. 571: „Dieser Glaube ist es, der die Menschen, die durch das Evangelium erreicht, angerührt und bewegt werden, untereinander verbindet. Es sind nicht die wechselseitige Sympathie oder die Verbundenheit durch gemeinsame Interessen, die aus den Christen, die verschiedenen Geschlechtern, Klassen, Ländern, Konfessionen und Zeiten angehören, eine Kirche machen, sondern das Verbindende ist der gemeinsame Glaube.“

Im Jahre 1867 trat zum ersten Mal die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“ (AELK) zusammen. Dies war der Ort, an dem die eben geäußerten Gedanken und Tendenzen erörtert wurden. Das Bedürfnis, gemeinsame Fragen auch gemeinsam zu behandeln, wurde immer deutlicher. Und bemerkenswerterweise war schon in den Anfängen durchaus das weltweite Luthertum im Blick. Mehrere Tagungen der AELK fanden im Ausland statt.¹⁰

1923 luden die AELK und das National Lutheran Council in Amerika zum Lutherischen Weltkonvent nach Lund ein. In den folgenden Jahren nahmen die Einheitsbestrebungen in Deutschland und in der Welt insgesamt unterschiedliche Wege. Trotzdem ist der Zusammenhang innerhalb beider Tendenzen unübersehbar.

Das Bedürfnis nach einer die Regionalkirchen verbindenden Zusammenarbeit auf dem Boden eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums war deutlich spürbar und führte in Deutschland zu verschiedenen Organisationsformen, die hier nur stichwortartig aufgezählt werden. 1927 fand ein erstes Treffen der lutherischen Bischofskonferenz statt. Unter wechselnden Bezeichnungen wie Lutherischer Zweig (1933), Lutherischer Rat (1934), Lutherischer Pakt (1935) und Luther-Rat (1936) formierte sich eine enger werdende Zusammenarbeit lutherischer Landeskirchen.¹¹

Beginnend im 19. Jahrhundert und dann vor allem auch während des Kirchenkampfes ist also das Bewusstsein gewachsen, dass das Bekenntnis für die Kirche und ihre Identität von großer Bedeutung ist. Es ist Dreh- und Angelpunkt sowohl für die innere Klarheit als auch für den äußeren Zusammenhang, also für das Kirche-Sein.

In der Dibelius-Biographie von Stupperich¹² kann man die wachsende Erkenntnis von der Bedeutung des Bekenntnisses an einem gänzlich unverdächtigen Zeugen wahrnehmen. Dibelius war unbestreitbar ein Mann der Union. Aber er hat selbst deutlich zu erkennen gegeben, dass ihm im Laufe des Kirchenkampfes das Bekenntnis und die Verwurzelung in demselben immer wichtiger wurde.

In Barmen hat dies seinen deutlichen Niederschlag gefunden. So heißt es in der Erklärung zur Rechtslage der Barmer Bekenntnissynode: „Ihre echte kirchliche Einheit kann die Deutsche Evangelische Kirche nur auf dem Wege gewinnen, dass sie die reformatorischen Bekenntnisse wahr und

10 Vgl. Friedrich-Otto Scharbau, Kleine Geschichte der VELKD, Hauschildt/Hahn (Hgg.), in: Bekenntnis und Profil, Hannover 2003, S. 175.

11 Vgl. dazu Näheres bei F.-O. Scharbau, a. a. O. (wie Anm. 10), S. 177–184.

12 Vgl. Robert Stupperich/Martin Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989.

einen organischen Zusammenschluss der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes fördert ...“¹³ Insofern ist es verständlich, dass der Leitende Bischof, Dr. Hans Christian Knuth, Barmen als Geburtsstunde auch der VELKD¹⁴ bezeichnet hat.

Die Überwindung der Zersplitterung und die Einheit in der Kraft des Bekenntnisses – diesem Willen verdanken sich beide: VELKD und LWB. Beide bemühen sich um ein klares inhaltliches Profil und um die kirchliche Einheit ohne Aufgabe der Wahrheit.

III. Ökumene-theoretische Erwägungen

Nach der Beschreibung des faktischen Verhältnisses von VELKD und LWB und einer kurzen historischen Skizze der Entwicklungen, die 1947 zur Gründung des LWB und 1948 zur Gründung der VELKD geführt haben, soll es nun darum gehen, die enge Beziehung von VELKD und LWB in ein umfassenderes Ökumene-theoretisches Grundverständnis einzuzeichnen.

Es stellt ein Faktum der Christentumsgeschichte dar, dass es christliche Gemeinden sehr unterschiedlicher Ausprägung gibt. Diesen Sachverhalt kann man unterschiedlich interpretieren. Entweder geht man davon aus, dass dieses Phänomen im Wesentlichen menschlichem Eigensinn geschuldet ist und deshalb eigentlich im Interesse der Einheit des Leibes Christi überwunden werden sollte. Oder aber man vertritt die Auffassung, dass dies durchaus eine legitime Vielfalt darstellt, die ihren guten Sinn hat, so wie die Mehrstimmigkeit der Evangelien im Neuen Testament ihren guten Sinn hat. Je nach dem, wie man das Faktum der unterschiedlichen Ausprägungen christlicher Gemeinden deutet, nimmt auch das Bemühen um die Einheit eine unterschiedliche Gestalt an.

Die Kirche Jesu Christi existiert auf Erden, also in Raum und Zeit und nicht abstrakt im luftleeren Raum. So wie Gott sich in einem bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, an dem eine bestimmte Sprache und Denkart herrschten, inkarniert hat, so steht jede Kirche und jeder einzelne Christ immer schon an einem bestimmten geschichtlichen Ort. „Es gibt Glaube und es gibt Kirche immer nur unter den Bedin-

13 Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Barmen 1934, hg. von Karl Immer, 1934, S. 38, „Erklärung zur Rechtslage ...“, Ziffer 5.

14 Hans Christian Knuth, Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie, in: Texte aus der VELKD 119/2003, S. 35.

gungen von Geschichte.“¹⁵ Zur geschichtlichen Verfasstheit des Glaubens gehört es unabdingbar hinzu, dass der eine Glaube in individuellen, geschichtlich bedingten unterschiedlichen Ausprägungen und Gemeinschaftsformen Gestalt gewinnt. Die uns von Gott anvertraute relative Freiheit findet hierin ihren Ausdruck. Dementsprechend brauchen wir ein ökumenisches Verständnis von Einheit, das geschichtliche Vielfalt und konfessionelle Individualität nicht aus-, sondern einschließt.

Der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem A. Visser 't Hooft, hat diesen Sachverhalt im Blick auf den ÖRK einmal so formuliert: „Der Ökumenische Rat kann nur lebensfähig sein, wenn er tatsächlich geistlichen Wirklichkeiten Ausdruck verleiht. Und diese sind einerseits in der Treue zu den verschiedenen Konfessionen und andererseits in der Treue gegenüber der Geschichte, Sprache oder Aufgabe der Kirchen in einer einzelnen Nation oder auch auf einem Kontinent zu finden.“¹⁶ Dies ist eine bemerkenswerte und hilfreiche Unterscheidung. Harding Meyer hat diese Einsicht und die in ihr enthaltene Unterscheidung begrifflich noch einmal zugespitzt, wenn er von „kontextuellen Appropriationen des Evangeliums und dementsprechenden Gemeinschaften einerseits und typischen Appropriationen des Evangeliums und dementsprechenden Gemeinschaften andererseits“¹⁷ spricht. Es gibt also zwei Prinzipien der Gestaltwerdung von Kirche. Keines von beiden Prinzipien ist für sich allein ausschließlich legitim, sondern beide Prinzipien überlagern sich. Während die Unionskirchen und die reformierten Kirchen stärker einer „kontextualkirchlichen Orientierung“¹⁸ zuneigen, liegt bei den lutherischen Kirchen der Akzent eher auf dem Merkmal „typische Appropriation des Evangeliums“. Beide Prinzipien der Gestaltwerdung gelten nicht nur für eine einzelne Kirche, sondern wirken sich auch aus auf die Vorstellung von der die Einzelkirche übergreifenden Einheit. Bei dem ersten Typ geht es darum, kirchliche Einheit so zu bilden, dass Christen an einem Ort, in einem Land, in einem

15 Harding Meyer, Inwiefern sind konfessionelle Zusammenschlüsse von Landeskirchen in der Situation der Bundesrepublik Deutschland unverzichtbar, um die den Christen heute gestellten Aufgaben christlichen Lebens und christlichen Handelns wahrzunehmen? EKD-Texte 1, Konfession und Ökumene, S. 25.

16 Bericht des Generalsekretärs in Amsterdam, in: Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften Band 2, Stuttgart/Berlin 1967, S. 104 (zitiert nach Harding Meyer, a. a. O., [wie Anm. 15], S. 26).

17 A. a. O. (wie Anm. 15), S. 26.

18 Harding Meyer, Kontinuität des apostolischen Glaubens in der weiterschreitenden Bekenntnisbildung der Kirche, in: Ökumenische Perspektiven 11, Frankfurt 1982, S. 60ff.

Kontinent sich zusammentun, weil sie vor denselben Aufgaben und Herausforderungen stehen und es gut sei, wenn sie mit einer Stimme sprächen. Dieser Perspektive entsprechen Unionsversuche, nationale Christenräte, der Ökumenische Rat der Kirchen. Immer ist der Referenzrahmen eine bestimmte Region, ein bestimmter Kontext.¹⁹ In diesem Zusammenhang werden die Bekenntnisunterschiede eher als die Einheit störend empfunden. Sie sollen eher minimiert, heruntergespielt werden. Man betont ihre Wandelbarkeit und unterstreicht die Möglichkeit, in einer Kirche mit verschiedenen Bekenntnissen zusammenzuleben. Ganz anders die Einheitsüberlegungen, die an typischen Appropriationen orientiert sind. Hier ist es entscheidend, sich auf die „transkontextuelle Reichweite“²⁰ des Bekenntnisses zu beziehen. Der Verzicht auf die Bekenntnisse oder das Herunterspielen der Bekenntnisse würde eben zugleich den Verlust dieser Dimension bedeuten. Sowohl die das Landeskirchentum übergreifende Vereinigte Kirche als auch der Lutherische Weltbund sind Gestalten von Kirche, die sich ganz bewusst diesem zweiten Muster von kirchlicher Einheit verpflichtet wissen. Auf diesem Standpunkt baut sich die Einheit folgendermaßen auf: Gemeinden eines Typs schließen sich zusammen, die Lutheraner in Deutschland, dann in Europa und dann auf der ganzen Welt. Dieser Zusammenhalt in einer Konfessionsfamilie ist eine konkrete Erfahrung von weltumspannender Kirche und damit ein wesentlicher Beitrag zur Einheit. Diese Weltfamilien begegnen sich dann als Familien und finden zu gegenseitiger Anerkennung²¹ zueinander.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hat – die inhaltliche Diskussion einmal ausgeklammert – formal den großen Vorzug, dass sie ein wechselseitiges Anerkennungsdokument²² zweier Weltkirchen ist,

19 Zu der damit verbundenen Gefahr vgl. H. Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, S. 63: „Ein Einheitsbemühen, das sich auf den eigenen nationalen und kulturellen ‚Ort‘ oder Kontext begrenzt, kann dahin führen, nationale und kulturelle Grenzen, die die Einheit der Kirche gefährden, zu stabilisieren.“

20 Harding Meyer, a. a. O. (wie Anm. 15), S. 26.

21 Das Motiv der Anerkennung wird deutlich unterstrichen bei Helmut Edelmann, Einträchtige Verschiedenheit. Beschreibung zwischenkirchlicher Erfahrungen im Hinblick auf Einheitsbemühungen, in: Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA, Frankfurt 2002, S. 131–150. Zur Logik von Anerkennung vgl. demnächst Friedrich Hauschildt, Die theologische Bedeutung der Leuenberger Konkordie, ZevKR 2005.

22 „Mit der kirchlichen Rezeption der GER ... haben die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung vollzogen.“ (Ökumene nach dem Kirchentag. Eine Einschätzung des Konfessionskundlichen Instituts, in: Materialdienst 5/2003, S. 94).

während andere Texte wie Leuenberg, Porvoo, Meißen etc. nur auf bestimmte Regionen bezogen sind. Die VELKD und der LWB gehören zweifellos in die Gruppe der Kirchen, die einem die Übereinstimmung im Bekenntnis akzentuierenden Einheitsverständnis folgen. Weder zielt die Betonung des unterschiedlichen Typs von Christentumsverständnis auf Abgrenzung, noch wird die Einheit im Modus der unterschiedslosen Gleichmacherei erstrebt nach dem Motto: „wir sind ja alle eins“. Vielmehr geht es hier um das anspruchsvolle Konzept einer Anerkennung der Verschiedenen („die römisch-katholische Kirche geht von anderen Grundvoraussetzungen aus, denen soll sie nicht untreu werden und trotzdem ist die Gemeinschaft mit ihr möglich“).

Wenn diese hier vorgetragene Unterscheidung sinnvoll und richtig ist, dann lassen sich eine Reihe von Phänomenen besser verstehen und einordnen, mit denen wir konfrontiert sind.

1. Das Bekenntnis ist wichtig. Es ist der Dreh- und Angelpunkt des Kirchenverständnisses. Es konstituiert die innere Bestimmtheit von Kirche und ist zugleich das Kriterium der Einheit nach außen. Es weitet den Horizont und lässt den universalkirchlichen Bezug konkret erkennbar werden. Auf diesem Hintergrund erweist sich nun, dass der Vorschlag, der VELKD ihre Funktion als eigene Kooperationsebene lutherischer Kirchen zu entziehen, auf einem in sich schwerlich konsistenten Verständnis von Bekenntnis beruht. Auf der einen Seite wird der lutherische Charakter der eigenen Landeskirche bejaht. Dies wird mit dem überraschenden Gedanken verbunden, die landeskirchliche Verankerung im Bekenntnis sei so fest, dass es deshalb einer ausdrücklichen überregionalen Gemeinschaft im Bekenntnis nicht bedürfe. Auf der anderen Seite wird die These vertreten, dass es nach Leuenberg keiner bekenntnismäßigen Gemeinschaftsform mehr bedürfe. Und die Bedeutung der Bekenntnisbindung wird durch den Hinweis auf die sog. Möbelwagenkonversion relativiert.²³ Wilfried Härle hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es ein Missverständnis darstelle, aus Leuenberg eine Relativierung des Bekenntnisses abzuleiten.²⁴ Aus dieser theologischen Einsicht hat der Theologische Ausschuss für die organisatorischen Fragen folgende

23 Vgl. E. von Vietinghoff, Reform ist nötig – Reform ist möglich (Texte aus der VELKD 111/2002), S. 9.12.

24 Wilfried Härle, Die Strukturdebatte in theologischer Sicht, Sondertagung der 10. Generalsynode der VELKD, Hannover 2004, Drucksache Nr. 09/2004, und Texte aus der VELKD 126/2004, S. 19–22.

Maxime abgeleitet: „Die Möglichkeiten und Erfordernisse der Entwicklung von Formen der Gemeinsamkeit zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen können nur ergänzend und weiterführend zu den Gemeinschaftsformen zwischen bekenntnisgleichen Kirchen hinzutreten, dürfen diese aber weder ersetzen noch einschränken.“²⁵

2. In der Leuenberger Kirchengemeinschaft können Lutheranerinnen und Lutheraner gelegentlich auf folgende Erwartung stoßen: „Ihr Lutheraner müsst euch endlich entscheiden. Entweder ihr stärkt die lutherische Gemeinschaft im LWB oder ihr macht mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft ernst. Ihr müsst euch entscheiden.“ Offensichtlich wird hier vorausgesetzt, dass die lutherische Gemeinschaft die größere Gemeinschaft stören könnte. Genau dieser Standpunkt bestimmt auch die Debatte in Deutschland. Viele stört die lutherische Gemeinschaft. Wie verhält es sich der Sache nach? Stört die lutherische Gemeinschaft die weltweite Einheit oder fördert sie sie? Meine Meinung ist: Die lutherische Einheit stört nicht nur nicht die weltweite Einheit, sondern fördert sie sogar ganz entschieden. Allerdings ist darin ein bestimmtes Verständnis von Einheit impliziert, nämlich ein Verständnis, das den theologischen Unterschieden in der Einheit Raum gibt. An der Entwicklung des ÖRK in der letzten Zeit kann man erkennen, dass dogmatische Unterschiede eruptiv aufbrechen können, wenn sie nicht ausreichend anerkannt und bearbeitet wurden.
3. Eilert Herms hat bei seiner Auslegung der Leuenberger Konkordie stets darauf hingewiesen, dass die Anerkennung der anderen Konfession und die Erklärung der Kirchengemeinschaft mit ihr ihre Basis in der bleibenden Treue zum eigenen Bekenntnis haben.²⁶ Die Leuenberger Kirchengemeinschaft lebt davon, dass ihre Mitglieder ihr jeweiliges Bekenntnis ernstnehmen. Gegenwärtig gewinnt in der Leuenberger Kirchengemeinschaft ein Selbstverständnis an Boden, das die eigentliche Aufgabe für die Zukunft darin erblickt, in ethischen und politischen Fragen eine einheitliche protestantische Stimme auf der europäischen Bühne kraftvoll zur Geltung zu bringen. Dies verbindet sich mit der Überzeugung, die Bekenntnisdifferenzen seien im Wesentlichen überwunden. Wenn

25 Vom Bekenntnis aus argumentieren. Thesen des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK zu den Organisationsstrukturen des deutschen Protestantismus, These 14 (Texte aus der VELKD 119/2003, S. 134).

26 Eilert Herms, Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, in: ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft II, Marburg 2003, S. 582f, und Eilert Herms, Gemeinschaft aus Gottes Kraft, a. a. O., S. 183.

daraus der Schluss gezogen wird, dass das Bekenntnis deshalb keine besondere Aufmerksamkeit mehr verdiene, wird die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrages an einem wichtigen Punkt geschwächt. In einer Zeit, in der durch Säkularisierung und Selbstsäkularisierung die öffentliche Bedeutung von Religion zurückgegangen ist und die Tendenz zum Individualismus die Selbstverständlichkeit umfassender religiöser Gemeinschaftsformen schwächt, kommt der Berufung auf ein profiliertes Bekenntnis wachsende Bedeutung zu. In den rauen Winden des Pluralismus bedarf die Verkündigung eines klaren Standortes. Nur so ist ein deutliches Profil möglich. Nicht die „Ermäßigung fruchtbarer Antriebe und Besonderheiten“²⁷, sondern deren Pflege dient dem Ziel, das Evangelium hörbar zu verkündigen.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich: Die enge Beziehung von VELKD, DNK und LWB ist nicht ein Zusammenschluss von Traditionslutheranern, sondern ein wichtiges Element eines begründeten Ökumenekonzepts, eines bestimmten Verständnisses von Universalkirche, von Kirche unter den Bedingungen des Pluralismus.

VELKD, DNK und LWB sind Gestalten von Kirche, in denen die Treue zum Bekenntnis von grundlegender Bedeutung ist. Mögen andere das für eine überholte Torheit halten und die Zukunftsfähigkeit auf funktionale Einheitlichkeit gründen wollen. In einer Zeit der raschen Veränderungen ist es sinnvoll und zukunftsförderlich, „Bindungssubstanzen“²⁸ nicht leichtfertig zu verabschieden. Im Selbstverständnis von VELKD und LWB gewinnt eine Vorstellung von Ökumene Gestalt, die den Anspruch erheben kann, der wahren Einheit der Kirche zu dienen.

27 Hans Dombois, *Kodex und Konkordie*, Stuttgart 1972, S. 93.

28 Zu diesem Begriff vgl. die Ausführungen des Bonner Philosophen Wolfram Hogrebe, *Zum Wert des Übernützlichen in der Wissenschaft* (Bonner Universitätsblätter 2003), S. 39–47.

Hans-Peter
Hübner

Die lutherische Kirche und das Recht

A) Das Verhältnis der lutherischen Reformation zum Kirchenrecht – kirchengeschichtliche Aspekte

Zuweilen drängt sich in der kirchlichen Praxis der Eindruck auf, dass es in der evangelischen Kirche zum guten Ton gehöre, dem Kirchenrecht mit einer gewissen Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit, ja sogar mit Misstrauen zu begegnen. Es wird entweder als nicht so wichtig oder für den freien Lauf des Evangeliums als höchst hinderlich empfunden.¹ Die auf den ersten Blick grundsätzlichsste Anfrage an das Kirchenrecht stammt von dem Leipziger Rechtshistoriker und Kirchenrechtslehrer *Rudolph Sohm* (1841–1917), der im ersten Band seines Lehrbuchs des Kirchenrechts behauptet hat: „*Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch. ... Das Wesen der Kirche ist geistlich – das Wesen des Rechts ist weltlich.*“² Diese zweifellos steile These relativiert sich jedoch ganz erheblich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Sohm unter Leugnung der Sichtbarkeit von Kirche von einem rein spiritualistischen, schwärmerischen Kirchenbegriff ausging und für ihn als Repräsentanten des Rechtspositivismus seiner Zeit Erzwingbarkeit die Grundvoraussetzung jeglichen Rechts ist, die Kirche aber – zumal in seiner Definition von vornherein – über keinerlei Zwangsgewalt verfügen kann.³

1 G. Flor, Die Kraft des Rechts, Evangelische Kommentare 1918, S. 515–518 (516).

2 R. Sohm, Kirchenrecht I, Leipzig 1892, S. 1, 407, 700.

3 Aus der Fülle der Literatur: W. Maurer, R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechts, ZevKR 8, 1961, S. 26–60; ders., Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung des evangelischen Kirchenrechts, Kerygma und Dogma 6, 1960, S. 194–213; G. Grethlein, Rudolph Sohm – ein frommer Jurist seinerzeit, ein Diener seiner Kirche noch heute, Dt. Pfarrerblatt 1991, S. 409–413.

Was aber dachte Luther vom Recht in der Kirche?

Es trifft zwar durchaus zu, dass der Reformator am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg zusammen mit der Bannandrohungsbulle auch den ersten Teil des Gesetzbuches der mittelalterlichen Kirche (das *Decretum Gratiani*) verbrannt hat⁴ und nicht immer gerade sehr freundlich von den Juristen gesprochen hat.⁵ Außerdem hat Luther – im Unterschied etwa zu dem gelehrten Juristen Calvin – ein eigenes System einer Kirchenordnung oder -verfassung nicht entwickelt. Wer daraus schließen möchte, dass die lutherische Reformation Recht und Ordnung in der Kirche für überflüssig gehalten oder die kirchliche Ordnung menschlicher Beliebigkeit überlassen hätte, irrt sich jedoch gründlich. Vielmehr gilt die treffliche Feststellung *Martin Heckels*: „Die Liebesanarchie ist kein theologisch legitimes und praktisch durchführbares Modell des evangelischen Kirchenrechts.“⁶ Dies ergibt sich aus Folgendem:

Der Gewaltakt der Verbrennung des Rechtsbuches der römisch-katholischen Kirche symbolisiert nicht die Ablehnung des Kirchenrechts als solches, sondern Luthers Eintreten gegen die Verrechtlichung des Glaubens, wie sie in der damaligen römisch-katholischen Kanonistik ihren Ausdruck gefunden hat und welches mit seinem Kirchenbegriff gänzlich unvereinbar ist.⁷

Für Luthers Kirchenbegriff ist die Unterscheidung zwischen der *ecclesia spiritualis* und der *ecclesia universalis*, die sich in die verschiedenen Kirchtümer der *ecclesiae particulares* gliedert, bestimmend. Die *ecclesia spiritualis* ist als die Gemeinschaft der wahren Gläubigen Kirche im eigentlichen Sinne. Sie beruht allein auf der Verkündigung des Evangeliums, der Reichung der Sakramente und der Handhabung der Schlüsselgewalt. Obwohl auf Erden wirklich und am Werk, ist die *ecclesia spiritualis* unsichtbar,

4 M. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, Stuttgart ³1990, S. 403f.

5 Z. B.: „Juristen – böse Christen“ (WA TR 3, 5, 6, 344, 345); „Juristen – Feinde Christi“ (WA TR 1, 605); „Schinder“, „Zungendrescher“, „silberne Juristen“ (WA TR 6, 325, 343). Vgl. dazu insbesondere A. Stein, *Martin Luthers Meinungen über die Juristen*, ZRG 85 Kan. Abteilung 54, 1968, S. 362ff, und K. Schlaich, *Martin Luther und das Recht*, in: K. Schäferdiek (Hg.), *Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft*, 1985, S. 77–99, jetzt auch in: ders., *Gesammelte Aufsätze, Jus Eccl.* Bd. 57, Tübingen 1997, S. 1–23.

6 M. Heckel, *Evangelische Freiheit und kirchliche Ordnung – kirchenrechtliche Perspektiven*, in: *Evang. Landessynode in Württemberg* (Hg.), *Evangelische Freiheit – kirchliche Ordnung*, Stuttgart 1987, S. 72–104 (92), jetzt auch in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. II, *Jus Eccl.* Bd. 38, Tübingen 1989, S. 1112.

7 Vgl. dazu die Luther-Schrift „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind“, WA 7, 151/168.

weil Gott allein weiß, wer zu ihr gehört (*ecclesia abscondita*). „Irdische Schauseite“ und „leibliche Gestalt“ der *ecclesia spiritualis* ist die *ecclesia universalis*, die alle Getauften, Gläubige wie Ungläubige, umfasst. Da diese beiden Gestalten der Kirche eine untrennbare Einheit bilden, bestimmt und prägt vorrangig das geistliche Wesen der *ecclesia spiritualis* auch die äußere Kirchenorganisation der Universal- und der Partikularkirchen. Die Ordnung der *ecclesia universalis* muss deshalb dem Geist und den Prinzipien der *ecclesia spiritualis* entsprechen. So ist das Kirchenrecht aus der Verkündigung heraus und zum Dienst am Wort hin zu ordnen und darf die christliche Freiheit der Gläubigen nicht in „Gesetzlichkeit“, die Gleichheit der Glieder Christi nicht in hierarchische Stufen (wie zwischen Klerus und Laien) verkehren. Demgegenüber ist nach römisch-katholischer Auffassung die Kirche des 3. Glaubensartikels kraft göttlicher Stiftung nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich allein auf Gottes Wort gründet und aus dessen Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung lebt, sondern auch die hierarchisch verfasste Institution. Demgemäß haben insbesondere der Apostolat, der Primat des Papstes, die apostolische Sukzession, die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien und das Eherecht die Qualität von göttlichem Recht. Ganz im Gegensatz dazu betonte Luther in Konsequenz der evangeliumsgemäßen Konzentration auf Wort und Sakrament einschließlich der Schlüsselgewalt, dass sämtliche Ordnungen des äußeren Kirchenwesens keinen geistlichen Selbstwert beanspruchen können. Sie sind vielmehr menschlicher Vernunft und Gestaltungsfreiheit anheim gegeben und erforderlichenfalls auch änderbar. Göttlichen Rechts ist allein der Auftrag zur Evangeliumsverkündigung, zur Reichung der Sakramente und zur Handhabung der Schlüsselgewalt und daraus resultierend die Einsetzung des Predigtamtes.⁸

Besonders anschaulich wird Luthers Auffassung von Stellenwert und Notwendigkeit rechtlicher Ordnungen in der Kirche in seiner *Vorrede zur deutschen Messe von 1526*. Dort stellt er fest:

„Summa, dieser und aller Ordnung ist also zu gebrauchen, dass wo ein Missbrauch draus wird, dass man sie flugs abtue, und eine andere mache – denn die Ordnungen sollen zur Förderung des Glaubens und der Liebe dienen, und nicht zum Nachteil des Glaubens. Wenn sie nun das nicht mehr tun, so sind sie schon tot und abgetan, und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute Münze verfälscht, um des Missbrauchs willen aufgehoben und geändert wird, oder als wenn

8 M. Heckel, Rechts-theologie Luthers, in: H. Kunst/S. Grundmann, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 1743–1774 (1745 ff), jetzt auch in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I, Jus Eccl. Bd. 38, Tübingen 1989, S. 326 ff; ders., Luther und das Recht, NJW 1983, S. 2521–2527 (2522 f).

die neuen Schuh alt werden und drücken, nicht mehr getragen, sondern wegge-
worfen und andere gekauft werden. Ordnung ist ein äußerlich Ding, sei sie so gut
sie will, so kann sie zum Missbrauch geraten, dann aber ist's nicht mehr ein
Ordnung, sondern ein Unordnung, darum steht und gilt keine Ordnung von ihr
selbst etwas, wie bisher die päpstlichen Ordnungen gerichtet sind gewesen, son-
dern aller Ordnung Leben, Würde, Kraft und Tugenden ist der rechte Gebrauch,
sonst gilt sie und taugt gar nichts.“⁹

Die Rechtsordnung wird also durch Luther in keiner Weise missachtet
oder gering geschätzt, sondern ganz im Gegenteil in die Reihe notwendiger
Gebrauchsgegenstände eingeordnet, die allerdings niemals zum Selbstzweck
werden dürfen.¹⁰ Nicht zuletzt ist Luther die friedensstiftende Funktion des
Rechts bewusst, wie sie insbesondere in Art. 15 und 28 der *Confessio Augus-
tana* angesprochen wird. Danach bedarf es rechtlicher Ordnungen, die „dem
Frieden und der guten Ordnung in der Kirche dienen“ schon deshalb, „damit
in der Kirche keine Unordnung und kein wüstes Treiben sei“ – aber
eben nicht, um damit Gottes Gnade zu erlangen. Sie sind „um der Liebe
und des Friedens willen“ zu halten.

So sind bereits zu Lebzeiten des Reformators, teilweise unter seiner Mit-
wirkung, zahlreiche *Kirchenordnungen* entstanden, die in Form einer
Agende Zeit, Verlauf und Inhalt des Gottesdienstes sowie die Besetzung
kirchlicher Ämter regelten, aber auch Bestimmungen u. a. über den Schul-
unterricht, die Armenfürsorge oder Ehesachen enthielten.¹¹ Luther hat selbst
immerhin acht solcher Kirchenordnungen verfasst, die allerdings ausschließ-
lich *jus liturgicum*, aber keinerlei organisationsrechtliche Bestimmungen
enthalten: Es handelt sich dabei um drei Gottesdienstordnungen, zwei Tauf-
ordnungen, zwei Ordinationsordnungen und eine Trauordnung.¹² Kirchen-
ordnungen mit juristischem Inhalt hat er nicht hinterlassen. Dass er aber
durchaus Regelungsbedarf für äußere Dinge gesehen hat, zeigt sich an der
von ihm inspirierten und mit einem Vorwort versehenen *Leisniger Kasten-
ordnung* (1523)¹³, deren Anliegen es war, die zwecklos gewordenen Stiftun-

9 WA 19, 72.

10 H.-M. Müller, Der Umgang mit dem Recht in der evangelischen Kirche, in: Evan-
gelische Landessynode in Württemberg (Hg.), *Evangelische Freiheit – kirchliche
Ordnung*, Stuttgart 1987, S. 44 (58).

11 M. Heckel, Luther und das Recht, a. a. O (Anm. 8), S. 2526. Umfassend dazu die
systematische Darstellung von K. Sichelschmidt, *Recht aus christlicher Liebe oder
obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? Jus Eccl.* Bd. 49, Tübingen 1995.

12 E. Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. I, 1,
Leipzig 1902, XXI und 1 ff.

13 WA 12, 1.

gen des altkirchlichen Kultus – insbesondere die Stiftungen für Seelenmessen – einer neuen sinnvollen Bestimmung zuzuführen und in einem „Gemeinen Kasten“ zu zentralisieren.¹⁴

Im Übrigen aber hat Luther den organisatorischen Ausbau der Kirche im Einzelnen anderen überlassen, von denen die Gesetzgebungsarbeit im technischen Sinne geleistet wurde. In diesem Zusammenhang ist vor allem *Johannes Bugenhagen* (1485–1558) zu nennen, der das Kirchenwesen nicht nur einer Anzahl norddeutschen Territorien, sondern auch Dänemarks maßgeblich gestaltet hat. Aufschlussreich ist ein scherzhaft gemeinter Ausspruch Luthers, der, als er beim Besuch des päpstlichen Nuntius Vergerius in Wittenberg 1535 zusammen mit Bugenhagen in einer Karosse vorfuhr, gesagt hat: „Da fahren der deutsche Papst und sein Cardinalis Pomeranus.“¹⁵ Der Kirchenrechtslehrer *Hans Liermann* sieht darin die Rollenverteilung zwischen den beiden Männern der Reformation in der Weise charakterisiert, dass Luther der souveräne Gesetzgeber und Bugenhagen gleichsam sein Kurienkardinal für das Ressort Kirchenrecht ist.¹⁶ M. a. W. gehen auf Luther zwar nicht die Einzelheiten, aber die tragenden Grundsätze des kirchlichen Verfassungsrechts zurück. Zu diesen Grundsätzen gehört insbesondere auch, dass kirchliches Verfassungsrecht in seiner dienenden Funktion gegenüber dem Verkündigungsauftrag, als „Recht der Liebe“ („*Respublica ecclesiastica unica lege charitatis instituta est*“) nicht von Macht, sondern vom Gebot der Liebe und dem Gedanken des Dienstes getragen sein soll.¹⁷

Als Dienst versteht er vor allem den Dienst des Landesherrn, dessen Autorität er nach dem Wegfall der kirchlichen Obrigkeit für die Durchführung der Visitation in Anspruch nimmt, als Notbischof, welchen dieser nicht kraft seiner weltlichen Herrschaftsgewalt, sondern – übrigens nach dem Rat der Theologen – als hervorgehobenes Mitglied der Kirche ausüben soll. Nur in diesem Sinne war ein *landesherrliches Kirchenregiment* für Luther akzeptabel. Spätere Begründungen des landesherrlichen Kirchenregiments, insbesondere das *Territorialsystem*, wonach der Landesherr schon aufgrund seiner Territorialgewalt die Herrschaft auch über die Kirche oder gar ein *jus papale* für sich in Anspruch nahm, hätte er nie gebilligt.¹⁸

14 M. Brecht, *Martin Luther*, Bd. 2, Stuttgart 1986, S. 76.

15 A. Saager (Hg.), *Luther-Anekdoten*, Stuttgart 1917, S. 167.

16 H. Liermann, *Luther ordnet seine Kirche*, *Luther-Jahrbuch* 1964, S. 29–46 (37f).

17 H. Liermann, ebd., S. 38ff. M. Heckel, *Rechtstheologie Luthers*, a. a. O. (Anm. 8), Sp. 1751 bzw. S. 333.

18 H. Liermann, ebd., S. 39; M. Heckel, *Rechtstheologie Luthers*, a. a. O. (Anm. 8), Sp. 1748f, 1773 bzw. S. 331, 363.

Wie auch immer: dadurch, dass Luther die praktische Durchführung der Reformation der weltlichen Obrigkeit überließ, wurden die Organisationsstrukturen des lutherischen Kirchenwesens weithin zum Gegenstand des staatlichen Rechts. Eine intensivere Beschäftigung des Luthertums mit dem Kirchenrecht und der Kirchenverfassung setzte erst ein, als die konfessionelle Geschlossenheit der deutschen Territorien infolge der Napoleonischen Kriege aufgebrochen wurde und sich – wie z. B. in Bayern – lutherische Kirchengemeinschaften in fremdkonfessionell regierten Staaten wiederfanden. Ein bleibendes Verdienst des lutherischen Konfessionalismus, hier vor allem der Erlanger Theologie¹⁹, ist es, dass er in besonderem Maße Fragen der Kirchenverfassung und des Verhältnisses von Staat und Kirche thematisierte.²⁰

Gleichwohl waren die evangelischen Landeskirchen nicht ausreichend vorbereitet, als sie nach 1918 die Freiheit erhielten, sich eigenständig im Sinne des ihnen nun durch die Weimarer Reichsverfassung gewährleisteten Selbstbestimmungsrechts (Art. 137 Abs. 3) zu ordnen. Da sie es gewohnt waren, sich „vom Staat als dem Wahrer des Rechts beschützen und die notwendigen Rechtsordnungen geben“²¹ zu lassen, fehlte ihnen die nötige Erfahrung dafür. So war es kein Wunder, dass sie in teilweise „geradezu rührender Naivität sklavisch“²² staatliches Verfassungsrecht kopierten, indem sie in ihrem Verfassungsrecht Kirchenparteien etablierten, Kirchenvolksbegehren und -entscheide vorsahen und den Synoden die Möglichkeit zur Selbstauflösung und zu Misstrauensvoten gegenüber Kirchenpräsident und ständiger Kirchenleitung gaben. Erst der Kirchenkampf während des „Dritten Reiches“ brachte die Erkenntnis, dass

- die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen von der äußerlich organisierten, rechtlich geordneten Kirche, dass die Geistkirche von der Rechtskirche nicht zu trennen ist,
- die äußere Ordnung und die Gestalt der Kirche keine gleichgültigen Dinge sind, mit denen man beliebig verfahren und die man unbesehen

19 Vgl. dazu die Gesamtdarstellung von K. Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen/Neuendettelsau 1993.

20 Grundlegend Chr. Link, *Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack*, *Jus Eccl.* Bd. 2, München 1966.

21 R. Sohm, *Kirchenrecht I*, Leipzig 1892, S. 1, 700.

22 H. Liermann, *Der Eigenweg evangelischen Kirchenrechts*, *Luth. Monatshefte* 1963, S. 213 (217).

- am weltlichen Recht, wie es Vereine oder politische Körperschaften auch haben, ausrichten könnte,²³ sondern vielmehr
- auch das Recht mit Wesen und Auftrag der Kirche zu tun hat und somit ihrem Bekenntnis verpflichtet ist.

So stellte die *Barmer Bekenntnissynode von 1934* insbesondere in These 3 der *Erklärung zur Rechtslage*

„In der Kirche ist eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich.“²⁴

klar, dass Kirche nicht eine beliebige Personenvereinigung wie jede andere ist, sondern auf der Stiftung und der fortdauernden Gegenwart Christi beruht und ihr Recht mithin *bekenntnisgebunden* sein muss. Damit ist gemeint, dass Grund und Grenze für alles menschliche Ordnen, Ordnung-Schaffen und Ordnung-Halten in der Kirche das Bekenntnis zu dem Herrn eben dieser Kirche ist und sich die Kirche auch darin zu ihrem Herrn bekennt, wie sie ihr äußeres Leben gestaltet.²⁵ Auf den Punkt gebracht kommt es also für das Erfordernis der Bekenntnisbindung „nicht so sehr darauf an, wie viele Einzelregelungen bekenntnisbestimmt sind oder nicht, schon gar nicht darauf, ob sie bekenntnispezifisch, also lutherisch anders als reformiert sind, sondern darauf, dass der Grundsatz im Blick behalten wird, dass die Gestaltungen des Kirchenrechts nicht beliebig und dann dem Zeitgeschmack überlassen sind“²⁶. Dass im Übrigen nicht jede kirchenrechtliche Norm in gleicher Weise bekenntnisrelevant ist und auch nicht theologisch als „bekenntnendes Recht“ überhöht werden darf, versteht sich von selbst.²⁷

23 Vgl. Chr. Link, Die Gemeinde und ihre Vertretung, in: S. Kreuzer/K. Lüthi (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments – Festschrift für Georg Sauer, Frankfurt/M. u. a. 1991, S. 281 (282).

24 Abgedruckt u. a. bei A. Burgmüller/R. Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 64.

25 Chr. Link, Gemeinde, a. a. O. (Anm. 23), S. 282.

26 P. von Tiling, Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Pfarrerdienstrecht nach Barmen, ZRG 117 Kan. Abt. 86, 2000, S. 517–537 (536).

27 So sind im Unterschied zum Recht der Ordination, der Lehrordnungen und der Kirchenmitgliedschaft Materien wie das kirchliche Finanz-, Haushalts-, Vermögens-, Reisekosten- und Umzugsrecht sehr weit vom geistlichen Kern der Kirche entfernt, auch wenn sie dem geistlichen Auftrag der Kirche zu dienen haben. Vgl. M. Heckel, Evangelische Freiheit a. a. O. (Anm. 6), S. 100ff bzw. 1118f.

In diesem Sinne ist nach dem 2. Weltkrieg eine intensive Diskussion über die Eigenart und die Eigenständigkeit des evangelischen Kirchenrechts geführt worden, die ihren Ausdruck nicht nur in den theoretischen Grundlagenentwürfen von *Johannes Heckel (Lex Charitatis)*²⁸, *Erik Wolf (Ordnung der Kirche)*²⁹ und *Hans Dombois (Recht der Gnade)*³⁰ gefunden hat,³¹ sondern sich auch in den seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen Verfassungen widerspiegelt. Waren die nach 1918 entstandenen Kirchenverfassungen reine Organisationsstatute, wird in den neueren Verfassungsurkunden das Bemühen um theologische Fundierung deutlich. Dies zeigt sich nicht nur in den Präambeln, der Bezugnahme auf die Bekenntnisschriften, einer mehr kirchlich geprägten Sprache, sondern vor allem auch in ausführlichen Abschnitten über die Rechte und Pflichten der Kirchenglieder und über das Amt der Kirche.³²

B) Grundprinzipien evangelischer, insbesondere lutherischer Kirchenverfassung

1. Partizipation als gemeinevangelisches Verfassungsprinzip

Heute scheint die Erkenntnis von der Eigenart des Kirchenrechts bereits schon wieder verblasst, wenn der häufig undifferenzierte Ruf nach einem „Mehr“ an Demokratie in der Kirche ertönt. Kirchenrechtlich betrachtet ist die *Kirche jedoch weder demokratisch noch undemokratisch.*³³ Demokra-

28 Wien ²1973.

29 Mainz 1961.

30 3 Bände, Bielefeld 1961 – 1974 – 1983.

31 Aus der Fülle der Lit. vgl. die Übersichtsdarstellungen bei A. Stein, Zum Stand der Grundlagendiskussion im deutschen evangelischen Kirchenrecht, NJW 1983, S. 2527, und Chr. Link, Rechtstheologische Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, ZevKR 45, 2000, S. 73 (78 ff).

32 Vgl. z. B. die Verfassung der Evangelischen Kirche in Württemberg vom 24. Juni 1920 mit der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 23. April 1958, abgedruckt in D. Kraus (Hg.), Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland, Berlin 2001, S. 907ff bzw. 106 ff.

33 A. von Campenhausen, Keine Wahrheitsmehrheit. Ein Synodenbeschluss gibt zu denken, in: Luth. Monatshefte 1994, S. 24, jetzt auch in ders., Kirchenrecht und Kirchenpolitik, Göttingen 1996, S. 82.

tisch kann Kirche schon von Begriffs wegen nicht sein. Undemokratisch ist Kirche aber wiederum auch nicht, weil Verfahrensweisen und Strukturen vielfach den im demokratischen System Üblichen ähneln oder entsprechen. Diese strukturelle Parallelität ist jedoch vor allem der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen geschuldet.

Die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen begründet das Recht auf Teilhabe, auf Partizipation aller Gläubigen an dem der Kirche gegebenen Auftrag. Sie ist insbesondere aus dem 1. Petrus-Brief (Kap. 2) abzuleiten und von Luther insbesondere in den Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520)³⁴ und „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift“ (1523)³⁵ entfaltet. Der römisch-katholischen Scheidung zwischen Klerus und Laien wird dadurch eine Absage erteilt. Vielmehr stehen unterschiedslos alle Kirchenmitglieder – wie es in Art. 10 der Kirchenverfassung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern³⁶ formuliert ist – „als Glieder der Gemeinde Jesu Christi in der Verantwortung vor Gott. Sie sind daher aufgefordert, dies im privaten und öffentlichen Leben zu bewähren, und im Rahmen der kirchlichen Ordnung eingeladen, an der Gestaltung des kirchlichen Lebens mitzuwirken und“ – sei es im Haupt-, Neben- oder Ehrenamt – „in der Kirche Aufgaben, insbesondere auch im Verkündigungsdienst, zu übernehmen“. Pflicht und Recht der Gemeinde zur Teilhabe konkretisieren sich in den geltenden evangelischen Kirchenverfassungen auf allen Ebenen des Verfassungsaufbaus, wobei der Verhältnisbestimmung zum öffentlichen Predigtamt zentrale Bedeutung zukommt.³⁷ Für das Luthertum ist freilich unumwunden einzuräumen, dass sich die tatsächliche Realisierung der Teilhabe der Gemeinde an der Leitungsverantwortung in Kirchengemeinde und Landeskirche bzw. in Kirchenvorständen und Synoden historisch nicht der theologischen Besinnung auf das allgemeine Priestertum, sondern ganz wesentlich dem politischen Konstitutionalismus des 19. Jahr-

34 WA 6, 405.

35 WA 11, 408.

36 Kirchenverfassung in der Bek. vom 6. Dezember 1999 (KABl. 2000, S. 11), zuletzt geändert durch Kirchengesetz vom 10. Dezember 2001 (KABl. 2002, S. 17).

37 J. Winter, Das Priestertum aller Gläubigen als Strukturelement evangelischer Kirchenordnung am Beispiel der Evangelischen Landeskirche in Baden, in: A. Boluminski, Kirche, Recht und Wissenschaft, Festschrift für Albert Stein, Neuwied/Kriftel/Berlin 1995, S. 55.

hundreds verdankt; diesem Befund steht nicht entgegen, dass es auch in der lutherischen Kirche vereinzelt bereits weitaus früher, aber eben nicht dauerhaft synodale Verfassungsstrukturen – wie z. B. die Homburger Synode von 1526 – gegeben hat.³⁸

2. *Das Verhältnis von (Predigt-)Amt und Gemeinde als Grundfrage lutherischer Kirchenverfassung*

Die Architektur einer evangelischen Kirchenverfassung bestimmt sich maßgeblich nach der Zuordnung von Amt und Gemeinde. Luthertum und reformierte Lehre geben dazu unterschiedliche Antworten:

a) Luthertum

Für das Luthertum ist das *Gegenüber* von Amt und Gemeinde kennzeichnend.

Wie dieses Gegenüber konkret gestaltet werden kann, lässt sich anhand zweier – einander ursprünglich heftig bekämpfender – Erklärungsversuche aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts verdeutlichen:³⁹

Stiftungs- oder Institutionstheorie (F. J. Stahl, A. F. Ch. Vilmar, Th. Harnack, Th. Kliefoth, W. Löhe):

Die Vertreter dieser Lehre sehen das Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als eigene göttliche Stiftung an: Es steht als Hirtenamt über der Gemeinde und ist weder von ihr noch aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen ableitbar. Vielmehr ist dieses (*sacerdotium*) – als eine andere Kategorie – strikt vom öffentlichen Predigtamt (*ministerium verbi divini*) zu unterscheiden. Während das allgemeine Priestertum nur das private Verhältnis des Christen zu Gott bestimmt, ist das Amt eine Institution der Kirche. Die göttliche Stiftung umfasst also auch den Pfarrerstand als solchen, wobei allerdings die konkrete Ausgestaltung des Pfarrerdienstrechts menschliches Recht ist. Das Verständnis

38 Erik Wolf, *Ordnung der Kirche*, Mainz 1961, S. 400; W. Maurer, *Typen und Formen aus der Geschichte der Synode*, in: ders., *Die Kirche und ihr Recht*, Jus Eccl. Bd. 23, Tübingen 1976, S. 76 (90ff und 96ff).

39 Vgl. hierzu S. Grundmann, *Verfassungsrecht in der Kirche des Evangeliums*, Zev KR 11, 1964/65, S. 9 (18 ff) = ders., *Abhandlungen zum Kirchenrecht*, Köln/Wien 1969, S. 68 (77 ff); Chr. Link, *Lutherischer Konfessionalismus a. a. O.* (Anm. 20), S. 63 ff; ders., *Typen evangelischer Kirchenverfassung*, in: A. Buluminski, *Kirche, Recht und Wissenschaft*, Festschrift für Albert Stein, Neuwied/Kriftel/Berlin 1995, S. 87 (97 ff).

des öffentlichen Predigtamts als Hirtenamt bedingt, dass den Amtsträgern nach göttlichem Recht auch die primäre Befugnis zur äußeren Leitung der Kirche zukommen soll – in der Kirchengemeinde ebenso wie auf der Ebene des Kirchenkreises und der Landeskirche.

Übertragungstheorie (G. F. Puchta, L. Richter, A. v. Harless, J. W. F. Höfling):

Im Gegensatz dazu steht die Übertragungstheorie, deren Vertreter zwar nicht die göttliche Stiftung des Predigtamtes leugneten, was wegen Art. 5 CA auch unzulässig wäre, diese göttliche Stiftung aber lediglich auf seine Funktion beschränkt wissen wollen. Predigtamt und allgemeines Priestertum sind demnach nicht unterschiedliche Dinge, sondern entstammen einer gemeinsamen Wurzel: Die Amtsvollmacht ist im allgemeinen Priestertum allen Christen geschenkt. Die Funktionen der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung werden jedoch von der Gemeinde als der Gemeinschaft der im allgemeinen Priestertum Stehenden auf die Inhaber des öffentlichen Predigtamtes übertragen.

Die unterschiedlichen Konsequenzen, die sich je aus diesen Theorien für die Gestaltung einer Kirchenverfassung ergeben, sind erheblich:

Dadurch, dass die Institutionstheorie auch alle Aufgaben der äußeren Kirchenleitung an das geistliche Amt bindet, wird eine aktive Rolle der Gemeindeglieder in der kirchlichen Gemeinschaft stark behindert. Presbyterial-synodale Strukturen machen dann keinen rechten Sinn, weil unter diesen Bedingungen Gemeindeglieder nur Verwaltungshelfer sein können und Synoden nur als „zeugnisgebendes Organ der hörenden Gemeinde“⁴⁰ oder „Resonanzboden“ des geistlichen Amtes⁴¹ erscheinen können; das allgemeine Priestertum tritt stark in den Hintergrund. Demgegenüber ermöglicht die Übertragungstheorie Kirchenvorständen und Synoden die Wahrnehmung nicht nur rechtlicher, sondern auch geistlicher Verantwortung.

Nach alledem braucht wohl nicht eigens dargelegt zu werden, dass sich die Institutionstheorie zumindest in Deutschland in keiner der geltenden evangelisch-lutherischen Kirchenverfassungen mehr wiederfindet. Bemerkenswert ist, dass z. B. in der bayerischen Kirchenverfassung „Amt“ im umfassenden Sinne des der Kirche von Jesus Christus gegebenen Auftrags definiert wird, welches sich in verschiedene Dienste gliedert, den Auftrag zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung und die Vielzahl weiterer kirchlicher Dienste in Gottesdienst, Diakonie, Mission, religiöser Bildung, sonstiger Gemeindegliederarbeit und Verwaltung (Art. 12,14 Kir-

40 W. Maurer, Das evangelische synodale Bischofsamt, in: ders., Die Kirche und ihr Recht, Jus Eccl. Bd. 23, Tübingen 1976, S. 388 (427).

41 E. Kinder, Die Synode als kirchenleitendes Organ, in: Fuldaer Hefte, Schriften des Theolog. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 9, 1955, S. 100 (110).

chenverfassung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern). Die in diese Dienste Berufenen arbeiten im Sinne einer christlichen Dienstgemeinschaft in der Erfüllung des kirchlichen Auftrags zusammen.

b) Reformiertes Verständnis

Das Gegenüber von Amt und Gemeinde ist reformiertem Verständnis fremd. Dies folgt daraus, dass danach nicht nur das Predigtamt, sondern auch die Ämter des Presbyters, des Lehrers und des Diakons auf biblischer Weisung beruhen. Alle diese Ämter stehen sich in je eigener Würde und Legitimität gegenüber; allen gemeinsam ist es aufgetragen, Kirche zu leiten. Im Presbyteramt ist damit eine Laienbeteiligung an der Gemeinde- und der Kirchenleitung nicht nur – wie im Luthertum – eine Möglichkeit menschlicher Kirchenordnung, sondern biblisches Gebot. Alle Ämter sind in der Synode versammelt, die damit zum obersten Leitungsorgan der Kirche wird. Weil es eines Amtsträgers als Gegenüber zur Gemeinde von vornherein nicht bedarf, ist nach reformierter Auffassung für ein eigenes Bischofsamt neben der Synode kein Raum: Alle kirchenleitenden Ämter und Funktionen leiten sich vielmehr von der Synode ab: die Funktion des leitenden Geistlichen ist in seiner Eigenschaft als Präses der Synode begründet, die von ihr gebildete ständige Kirchenleitung und Kirchenverwaltung handelt im Auftrag der Synode. Man spricht hier vom reformierten Einheitsprinzip, das insbesondere in den Landeskirchen des Rheinlands und Westfalens verwirklicht ist, im Unterschied zum lutherischen Trennungsprinzip.

3. Kirchengemeinde und Landeskirche

Die Kirchengemeinde ist der Ort, an dem primär das Wort verkündigt und die Sakramente verwaltet werden. M. a. W. ereignet sich vorrangig hier im eigentlichen, geistlichen Sinne Kirche. Die Kirchengemeinde ist deshalb nicht nur ein untergeordneter Verwaltungsbezirk der Landeskirche wie in der römisch-katholischen Kirche.

Andererseits darf sich die Gemeinde nicht isoliert verstehen, sondern sie ist Teil der umfassenden Weltchristenheit, die sich in zahlreichen verfassenden Landeskirchen darstellt, die ihrerseits in ökumenischer Gemeinschaft stehen.⁴²

42 H. Frost, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung, Göttingen 1972, S. 33 ff.

Die Austarierung des rechten Maßes zwischen Eigenverantwortung der Kirchengemeinde und ihrer Einbindung in die Landeskirche bildet mithin eine weitere wichtige Gestaltungsaufgabe im kirchlichen Verfassungsrecht, die durchaus unterschiedlich gelöst sein kann, wie die landeskirchlichen Regelungen z. B. über

- das Verfahren der Pfarrstellenbesetzung,
 - die Ausgestaltung der landeskirchlichen Aufsicht und
 - die Finanzen der Kirchengemeinde
- zeigen.

Für das Verhältnis von Amt und Gemeinde ist zu unterstreichen, dass nach den geltenden Kirchenverfassungen auch der lutherischen Kirchen die Aufgaben der Kirchenvorstände nicht auf vermögensrechtliche Angelegenheiten beschränkt sind, sondern das *jus liturgicum* und die Mitwirkung in geistlich-theologischen Angelegenheiten, z. B. bei Fragen der kirchlichen Lebensordnung, einschließen. Die Inhaber des Predigtamtes sind von Amts wegen Mitglieder des Kirchenvorstandes – können diesem aber auch gegenübertreten, wenn dessen Beschlüsse den Befugnissen des geistlichen Amtes oder dem Bekenntnis widerstreiten. Der mit der Pfarramtsführung beauftragte Pfarrer hat in diesen Fällen – entsprechend dem Einspruchsrecht des Bischofs gegen Entscheidungen der Synode⁴³– das Recht und die Verpflichtung zur Aussetzung und Vorlage solcher Beschlüsse an die Kirchenleitung.⁴⁴

Bemerkenswert ist, dass der Vorsitz im Kirchenvorstand durchweg nicht mehr kraft Amtes bei dem mit der Pfarramtsführung beauftragten Pfarrer liegt, sondern damit auch eines seiner „Laien“-Mitglieder beauftragt werden kann.⁴⁵

4. Kirchenleitung

a) Das evangelische Verständnis von Partizipation bedingt eine Beteiligung der „Laien“ an der Leitungsverantwortung auch auf der Ebene der Landeskirche, die durch die Synoden und ihre Ausschüsse gewährleistet ist.

43 Vgl. z. B. Art. 53 Kirchenverfassung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern.

44 Vgl. z. B. § 51 Kirchengemeindeordnung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern.

45 Chr. Link, Typen evangelischer Kirchenverfassungen, a. a. O. (Anm. 39), S. 101; dazu ist ergänzend anzumerken, dass nach einer mehrjährigen Erprobungsphase nun auch im Bereich der bayerischen Landeskirche die Möglichkeit des Laien-Vorsitzes im Kirchenvorstand gegeben ist (vgl. Art. 23 Kirchenverfassung Evang.-Luth. Kirche in Bayern).

Im Unterschied zum bereits definierten reformierten Einheitsprinzip ist für lutherische Kirchen das Zusammenwirken gleichberechtigter episkopaler, konsistorialer und synodaler Leitungsorgane kennzeichnend, wobei in der Regel zwischen Synode einerseits und Konsistorium und Bischofsamt andererseits eine strikte personelle Trennung besteht.⁴⁶ Im Rahmen dieses Trennungssystems besteht eine Arbeits- und Gewaltenteilung derart, dass jedem Leitungsorgan bestimmte eigene Aufgaben zugewiesen sind, die jedoch in gegenseitiger Abstimmung zu erledigen sind. Eine derart arbeitsteilige Kirchenleitung existiert z. B. in der bayerischen Landeskirche: Nach Art. 41 Kirchenverfassung leiten Landessynode, Landessynodalausschuss, Landesbischof und Landeskirchenrat die Kirche in arbeitsteiliger Gemeinschaft und gegenseitiger Verantwortung.

In anderen lutherischen Landeskirchen gibt es darüber hinaus zur gegenseitigen Abstimmung ein gemischt synodal-konsistorial-episkopales Leitungsorgan (z. B. die Kirchenleitung in Mecklenburg, den Kirchensenat in Hannover), welches sich aus einzelnen Vertretern von Synode und Kirchenverwaltung und dem Bischof zusammensetzt.⁴⁷

b) In der Verteilung der Leitungsverantwortung auf mehrere Leitungsorgane und dadurch, dass es nach evangelischem Verständnis keine unterschiedlichen Stufen in der Ordnung des öffentlichen Predigtamtes geben kann, unterscheidet sich dabei das evangelische Bischofsamt grundlegend vom Bischofsamt römisch-katholischer Ausrichtung.⁴⁸ Dementsprechend beschreibt

46 Anders jedoch – in Reaktion auf die Erfahrungen aus der Zeit des Kirchenkampfes während des „3. Reiches“ – die Verfassungslage in der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen, wo – dem reformierten Einheitsprinzip ähnlich – der Landesbischof auch Vorsitzender der Landessynode – als der „Trägerin aller der Kirche zustehenden Rechte“ – ist und die übrigen Mitglieder des Landeskirchenrates zugleich ebenfalls Synodale sind. Vgl. dazu W. Weispfenning, Das Thüringer Verfassungsmodell der „konzentrischen Kreise“, in: Festschrift für Werner Leich zum 70. Geburtstag, Weimar 1997. Bezüglich des Amtes des Landesbischofs weist allerdings W. Maurer, Das synodale evangelische Bischofsamt, a. a. O. (Anm. 40), S. 433f, mit Recht darauf hin, dass z. B. zum Präses der Rheinischen Kirche insofern ein Unterschied besteht, als dieser allezeit auch Bischof, der Thüringer Landesbischof aber nur gelegentlich – in der Regel bis zur Wahl des Präsidiums der Landessynode – auch Präses ist.

47 Vgl. Th. Barth, Elemente und Typen landeskirchlicher Leitung, Jus Eccl. Bd. 53, Tübingen 1995, S. 248 ff; § 22 Leitungsgesetz der Evang.-Luth. Kirche Mecklenburgs.

48 G. Grethlein/H. Bötcher/W. Hofmann/H.-P. Hübner, Evangelisches Kirchenrecht in Bayern, München 1994, S. 342f, 369ff; Th. Barth, Elemente und Typen landeskirchlicher Leitung, a. a. O. (Anm. 47), S. 124 ff.

die bayerische Kirchenverfassung in Art. 61 das Amt des Landesbischofs wie folgt:

„Der Landesbischof ist ein Pfarrer, der in das kirchenleitende Amt für den Bereich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern berufen ist.“

c) In den im letzten Jahrzehnt in zahlreichen Landeskirchen geführten Diskussionen um die Reform der vorhandenen Kirchenverfassungen⁴⁹ hat die Frage der Amtszeitbegrenzung von kirchlichen Leitungssämtern viel Raum beansprucht:

Anders als in (vorwiegend) reformiert geprägten Landeskirchen, die die Synode als oberstes kirchenleitendes Organ ansehen, von der sich alle anderen – mithin auf Zeit bestimmten – kirchenleitenden Organe und Funktionen ableiten, ist in lutherischen Landeskirchen die Amtszeitbegrenzung nicht systemimmanent vorgegeben. Vielmehr sind in der Verfassungsstruktur der Kirchenleitung einer lutherischen Kirche traditionell Elemente der Kontinuität (Bischofsamt, kirchenleitendes Kollegium) und des Wechsels (Synode) vorgesehen, die fein aufeinander abgestimmt sind.⁵⁰ Andererseits ist die Amtszeit von Bischöfen und Mitgliedern kirchenleitender Organe nicht durch *ius divinum* festgelegt. Vielmehr ist die Ausgestaltung des Pfarramtes und der anderen Kirchenämter dem *ius humanum* zur vernünftigen, funktionsgerechten Regelung anvertraut, so dass die Frage der Amtszeitbegrenzung nach den Kriterien der Praktikabilität entschieden werden kann, wobei freilich die bestmögliche Erfüllung des kirchlichen Auftrags Maßstab sein

49 Zu den Ergebnissen der Verfassungsreform in der bayerischen Landeskirche vgl. H.-P. Hübner, Neue Entwicklungen im Verfassungsrecht der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: H. de Wall (Hg.), Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag, Tübingen 2003.

50 Vgl. M. Heckel, Kirchenreformfragen im Verfassungssystem. Zur Befristung von Leitungssämtern in einer lutherischen Kirche, ZevKR 40, 1995, S. 280 (315). Es gibt daher nur wenige lutherische Kirchen, die eine Amtszeitbegrenzung kennen. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Mecklenburgs sind die Ämter des Superintendenten, des Landesbischofs und der Mitglieder der Kirchenleitung auf zwölf Jahre, in Nordelbien ist das Propst- und das Bischofsamt auf zehn Jahre begrenzt. Aufgrund der Novelle zur Kirchenverfassung vom 2. Dezember 1999 ist nun auch in der bayerischen Landeskirche eine Begrenzung der Amtszeit für Oberkirchenräte auf zehn Jahre mit und für den Landesbischof auf zwölf Jahre ohne die Möglichkeit der Wiederwahl eingeführt worden. In Thüringen erfolgt auf allen Ebenen, d. h. bei Gemeindepfarrern ebenso wie bei Superintendenten und den Mitgliedern des Landeskirchenrates (mit Ausnahme des Landesbischofs) nach zehn Jahren eine Überprüfung, ob die Betreffenden weiter auf ihrer Stelle Dienst tun sollen oder ob ein Wechsel an eine andere Stelle geraten erscheint.

muss.⁵¹ Diesbezüglich sind deshalb auch die Risiken einer Amtszeitbegrenzung insbesondere für die Unabhängigkeit des Amtes und die Freiheit der Amtsführung hinsichtlich möglicher Effizienzverluste und Reformerschwerungen und nicht zuletzt für die Bewerberauswahl bei nicht theologischen Leitungsfunktionen⁵² sorgfältig zu erwägen. Gerade beim Thema der Amtszeitbegrenzung von kirchenleitenden Funktionen fällt freilich auf, dass sich in den darüber geführten Diskussionen letztlich Argumente durchsetzen, von denen festgestellt werden kann, dass es nicht eigentlich kirchen- oder gar bekenntnisbezogene Argumente sind, „sondern solche, die für jede Großorganisation relevant sein könnten, für einen Konzern ebenso wie für Verwaltungen oder Universitäten“⁵³. So sind für die Amtszeitbegrenzung in der bayerischen Kirche folgende Gründe genannt worden: Optimale Besetzung von Leitungspositionen, Erhöhung der Motivation gerade jüngerer Mitarbeiter, bessere persönliche Lebensplanung im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, mehr Innovation und Flexibilität, Stärkung der Verantwortlichkeit gegenüber der Synode und die Möglichkeit eines Rückzugs „ohne Gesichtsverlust“⁵⁴.

5. Ergebnis: Gibt es einen einheitlichen Typ einer lutherischen Kirchenverfassung?

Im Ergebnis lässt sich feststellen, dass die Bekenntnisgebundenheit kirchlichen Rechts keine einheitliche Ausprägung kirchlicher Verfassung und Organisation bedingt. Für das lutherische Bekenntnis ist vielmehr kennzeichnend, dass es keine bestimmten Formen verlangt. Demzufolge gibt es keinen einheitlichen Typus einer lutherischen Kirchenverfassung. Die Bandbreite reicht vielmehr von einer ausgeprägt bischöflichen Verfassung, wie z. B. in Schweden, bis hin zu einer synodalen oder kongregationalistischen Verfassung, wie z. B. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Kirchen-

51 Vgl. M. Heckel, Kirchenreformfragen im Verfassungssystem, a. a. O. (Anm. 50), S. 313.

52 Vgl. M. Heckel, Kirchenreformfragen im Verfassungssystem, a. a. O. (Anm. 50), S. 315ff.

53 Vgl. Chr. Link, Rechtliche Grundsatzfragen der Ausgestaltung von Leitungssämtern in der Kirche, in: Verhandlungen der Landessynode in Baden vom April 1998, S. 21.

54 Vgl. die Begründung zum Kirchengesetz zur Änderung der Kirchenverfassung vom 02. 12. 1999 (KABl. 2000, S. 3), in: Verhandlungen der Landessynode vom November 1999, S. 240 (S. 245).

rechtliche Uniformität würde dem Selbstverständnis der Bekenntnisschriften widersprechen, die bei Wahrung des kirchlichen Verkündigungsauftrages in Wort und Sakrament einen weiten Spielraum für eine freie situationsbedingte Gestaltung bieten.⁵⁵

C) Einige Anmerkungen zur Bekenntnisrelevanz der aktuellen Strukturprozesse im Bereich der EKD

Aktuelle Bedeutung gewinnen die vorstehenden Darlegungen im Zusammenhang mit der Bildung der Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland einerseits und der Diskussion über die Struktur von EKD und VELKD andererseits.

1. Gründung einer Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland zwischen der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen

Seit dem 1. Januar 2001 arbeiten die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen auf der Grundlage eines Vertrags „über ihre verbindliche Kooperation mit dem Ziel der Föderation“ vom 5. Dezember 2000 zusammen. Die verbindliche Kooperation hat das Ziel einer engeren Zusammenarbeit von übergemeindlichen Einrichtungen und Werken bis hin zu ihrer Zusammenlegung. Außerdem streben die beiden Kirchen an, ihre Vertretung und ihre Öffentlichkeitsarbeit gegenüber dem Staat und gesellschaftlichen Gruppierungen gemeinsam wahrzunehmen. Dazu besteht insofern Anlass, als Teile des Freistaates Thüringen, insbesondere die Landeshauptstadt Erfurt und die ehemals freien Reichsstädte Nordhausen und Mühlhausen, im Ergebnis des Wiener Kongresses von 1815 nicht zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, sondern zur Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen gehören.⁵⁶ In diesem Vertrag haben sich die beiden Kirchen auch dazu verpflichtet, auf dem Gebiet der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Mitarbeitern zusam-

⁵⁵ H. Liermann, a. a. O. (Anm. 16), S. 39; K. Schlaich, a. a. O. (Anm. 5), S. 14.

⁵⁶ Zur Entwicklung der Kirchengrenzen nach 1945 vgl. R.-D. Klee, Kirchengrenzen nach der Einigung – am Beispiel Thüringens, ZRG 120 Kan. Abt. 89, S. 592–611.

menzuarbeiten und sich um eine übereinstimmende Gestaltung des Dienst- und Arbeitsrechts zu bemühen. Nach Maßgabe einer besonderen Vereinbarung werden Bewerbungen von Pfarrern und Pfarrerinnen aus der anderen Kirche wie Bewerbungen aus der eigenen Kirche behandelt. Gemäß der weiter gehenden Zielsetzung des Kooperationsvertrages sind seit August 2002 Bemühungen im Gange, diese Kooperation zu einer Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland auszubauen. Angesichts dramatisch geschwundener und sinkender Mitgliederzahlen und auch dadurch bedingter schwindender Finanzkraft sollen im Rahmen der Föderation insbesondere die Fähigkeit zu christlichem Zeugnis und Dienst gesichert sowie Ressourcen gebündelt und gewonnen werden. Die Eigenständigkeit der beiden Kirchen bleibt unberührt; es geht lediglich darum, insbesondere für die Leitung und Verwaltung sowie für die übergemeindlichen Dienste ein gemeinsames Dach zu schaffen, welches ermöglicht, dass sukzessive mehr und mehr Kompetenzen und Aufgaben, die in Gemeinschaft besser wahrgenommen werden können, auf die Föderation, die selbst Kirche sein soll, überführt werden. Die Gründung dieser Föderation ist zum 1. Juli 2004 erfolgt; es wird angestrebt, bis zum Jahreswechsel 2008/2009 insbesondere auch die Finanzhoheit in die Zuständigkeit der gemeinsamen Föderationssynode zu überführen und eine gemeinsame Verfassung auszuarbeiten, die an die Stelle der Grundordnung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen vom 15. Februar 2001 und der Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen vom 30. Oktober 1990⁵⁷ treten soll. Bis dahin regelt eine „Vorläufige Ordnung“ die Rechtsbeziehungen zwischen der Föderation und den „Teilkirchen“ sowie die Zusammensetzung und die Aufgaben der Organe der Föderation (Föderationssynode, Kirchenleitung unter wechselndem Vorsitz der beiden Bischöfe, Kollegium des gemeinsamen Kirchenamtes).⁵⁸

Die Besonderheit dieser Föderation besteht darin, dass ihre Mitgliedskirchen unterschiedlichen konfessionellen Zusammenschlüssen angehören – die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)⁵⁹ und die Evangelisch-Lutherische Kirche

57 Abgedruckt bei D. Kraus, a. a. O. (Anm. 32), S. 690ff und 806ff.

58 Die Texte des Föderationsvertrages und der Vorläufigen Ordnung sowie weitere Materien sind in der epd-Dokumentation 20/2004 abgedruckt.

59 Die UEK ist – gemeinsam mit den weiteren Mitgliedskirchen der Arnoldshainer Konferenz – mit Wirkung vom 1. Juni 2003 aus der Evangelischen Kirche der Union (EKU) hervorgegangen. Vgl. dazu J. Winter, Die Union Evangelischer Kirchen – ein Beitrag zur Strukturreform der Evangelischen Kirche in Deutschland, ZevKR 49, 2004, S. 239–252.

in Thüringen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Da die Zugehörigkeit zu den beiden Kirchenfamilien nicht zur Disposition steht, wird dieser Situation dadurch Rechnung getragen, dass Bekenntnisfragen, bestimmte besonders bekenntnisrelevante Sachverhalte (Wahl des Bischofs, Agenden und Lebensordnung, Lehrbeanstandungsrecht) und die Wahrnehmung der Mitgliedschaften in den konfessionellen Zusammenschlüssen dauerhaft, also über 2008/2009 hinaus, in der Zuständigkeit der „Teilkirchen“ und ihrer Organe verbleiben.⁶⁰ In Fragen des Bekenntnisses hat jeder Bischof ein Einspruchsrecht gegen Beschlüsse der Föderationssynode; teilt die zuständige Teilkirchensynode die Bedenken ihres Bischofs, kann die Föderationssynode bei der dann erforderlichen erneuten Beschlussfassung, nicht gegen das Votum der Teilkirchensynode entscheiden.⁶¹ Der gemeinsame Weg wird aber dadurch erleichtert, dass die theologischen Prägungen der an der Föderation beteiligten Kirchen nicht allzu unterschiedlich sind, denn auch die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen definiert sich als „eine Kirche der lutherischen Reformation“, die allerdings „ihren besonderen Charakter in der kirchlichen Gemeinschaft mit den reformierten Gemeinden ihres Bereiches“ hat.⁶² In einem gemeinsamen Positionspapier „Identität und Identitäten“ sind die gemeinsamen theologischen Grundlagen sowie die historischen, politischen und mentalen Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Kirchen herausgearbeitet worden.⁶³ Das Ergebnis dieser Untersuchung hat *Landesbischof Dr. Christoph Kähler* in seinem vor der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen im November 2003 gegebenen Bericht „Bekennen und Bekenntnis“ wie folgt zusammengefasst: „Eine Föderation zwischen der EKKPS und der ELKTh beruht auf soliden gemeinsamen theologischen Grundlagen und steht vor der gleichen Herausforderung, christlichen Glauben in einer entkonfessionalisierten Umwelt zu bezeugen.“⁶⁴

Auch für die Vereinheitlichung der Organisations- und Rechtsstrukturen sind gute Voraussetzungen gegeben. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass vor allem das Dienstrecht der Pfarrer und Kirchenbeamten in beiden Kirchen

60 § 4 Abs. 3 Föderationsvertrag und Art. 8 Abs. 3 Vorläufige Ordnung.

61 Art. 13 Abs. 3 Vorläufige Ordnung.

62 Vgl. Grundordnung der EKKPS, Vorpruch Nr. 3.

63 Identität und Identitäten – Erklärung des Kooperationsrates zu den Grundlagen einer Föderation aus der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen vom 3. März 2004 (ABl. ELKTh, S. 58–62).

64 Vgl. ABl. ELKTh 2003, S. 201/208.

von der insoweit vorrangigen Gesetzgebung der VELKD einerseits und der UEK andererseits überlagert wird. Da aus der Sicht der Föderationskirchen auch für diese zentralen Bereiche kirchlichen Rechts eine Vereinheitlichung anzustreben ist, verdienen die auf gesamtkirchlicher Ebene angestellten Überlegungen zur Neuordnung des Verhältnisses zwischen EKD und VELKD/UEK besondere Aufmerksamkeit.

2. Überlegungen zur Reform des Verhältnisses von EKD und konfessionellen Zusammenschlüssen

a) Verbindungsmodell

In der seit Anfang des Jahres 2002 geführten Debatte um eine Strukturreform auf der Ebene der EKD hat sich gezeigt, dass an den bestehenden Strukturen jedenfalls aus theologischen Gründen nicht zwingend festgehalten werden muss. Vielmehr ist eine Transformation der bestehenden konfessionellen (VELKD) wie der anders strukturierten (UEK) gliedkirchlichen Zusammenschlüsse in eine veränderte EKD sinnvoll und gestaltbar. Die Überlegungen haben sich zwischenzeitlich im so genannten „Verbindungsmodell“ verdichtet. Dessen Kerngedanke ist, dass die gliedkirchlichen Zusammenschlüsse ihren Auftrag aufgrund eines umfassenden Gestaltungs-, Prüfungs- und Initiativrechts *in* – und nicht mehr neben – der Evangelischen Kirche in Deutschland erfüllen. Entsprechend der für die Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland vorgesehenen Regelung sollen bekenntnismäßige Bedenken gegen Vorlagen der EKD-Synode in der Weise bearbeitet werden, dass sie der Bekenntnisversammlung vorgelegt werden, welche aus den dem jeweiligen Bekenntnis angehörenden EKD-Synodalen zusammengesetzt ist; bestätigt diese die Bedenken, kann die EKD-Synode in dieser Frage nicht gegen die Stellungnahme der Bekenntnisversammlung entscheiden.⁶⁵ Dieses Modell kann insofern an in der Grundordnung der EKD bereits vorhandene Strukturelemente anknüpfen, als diese in Bekenntnisangelegenheiten die Bildung von Konventen vorsieht (Art. 27 Grundordnung). Darüber hinaus soll das Lutherische Kirchenamt mit dem Kirchenamt der EKD zu einem gemeinsamen Kirchenamt zusammengeführt werden, das sowohl den Organen der EKD – Synode, Rat und Kirchenkonferenz – wie

⁶⁵ Entwurf Neufassung Art. 27 a Grundordnung EKD (vgl. epd-Dokumentation 28 a/ 2003, S. 9).

auch den Organen der gliedkirchlichen Zusammenschlüsse innerhalb der EKD zuarbeitet.⁶⁶ Diese Reform soll spätestens zum 1. Januar 2007 wirksam werden. Wie sich dieses im Einzelnen gestaltet, ist noch auszuhandelnden Verträgen zwischen den bestehenden gliedkirchlichen Zusammenschlüssen und der EKD vorbehalten. Im Unterschied zu dem ursprünglich diskutierten „Konventsmodell“, welches die VELKD als eigenes Rechtssubjekt in Frage gestellt hat, bleibt diese im „Verbindungsmodell“ erhalten. Dadurch wird auch weiterhin die ökumenische Anschlussfähigkeit der lutherischen Gliedkirchen der EKD im Deutschen Nationalkomitee als Untergliederung des Lutherischen Weltbundes gewährleistet. Denn gerade unter diesem Aspekt ist die VELKD als eigenständige Größe unverzichtbar. Fraglich ist, welche Konsequenzen sich daraus für die bisher von den konfessionellen bzw. gliedkirchlichen Zusammenschlüssen für ihre Gliedkirchen wahrgenommenen Rechtsetzungskompetenzen ergeben. Dies soll am Beispiel der VELKD verdeutlicht werden.

b) Möglichkeiten der Rechtsvereinheitlichung in der EKD

Nach der Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in der Fassung vom 1. November 1978⁶⁷ hat die Vereinigte Kirche im Bereich der Rechtsetzung folgende Aufgaben:

- Sie gibt sich Ordnungen für den Gottesdienst, insbesondere Agende und Gesangbuch (Art. 5 Abs. 1).
- Sie beschließt eine Ordnung für das kirchliche Leben (Art. 5 Abs. 2).

Weitere Gesetzgebungskompetenzen sind in der Verfassung der VELKD nicht geregelt. Art. 6 Abs. 1 sieht lediglich vor, dass das Recht der Vereinigten Kirche, das diese mit Wirkung für ihre Gliedkirchen setzt, dem Recht der Gliedkirchen vorgeht. Nach dieser Regelung gelten in den Gliedkirchen der Vereinigten Kirche einheitlich folgende Gesetze:

66 Im Einzelnen vgl. Texte aus der VELKD „Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur?“ Nr. 111/2002 und 119/2003, Zwischenbericht des Ad-hoc-Ausschusses „Strukturreform“ der EKD vom 26. Juni 2003 (epd-Dokumentation 28 a/2003 und 44/2003, S. 37–49), sowie Beschluss der Kirchenkonferenz der EKD vom 10./11. Dezember 2003 zum Abschlussbericht dieses Ausschusses (epd-Dokumentation 1/2004, S. 45).

67 ABl. VELKD Bd. V, S. 123, zuletzt geändert durch das Kirchengesetz vom 17. Oktober 1995 (ABl. Bd. VI, S. 274).

- das Pfarrergesetz,
- das Kirchenbeamtenengesetz,
- das Disziplinargesetz,
- das Lehrbeanstandungsgesetz,
- das Kirchengesetz über die Errichtung eines Verfassungs- und Verwaltungsgerichts.

In allen Bereichen zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass ein bekenntnis-spezifischer Gesetzgeber nicht zwingend erforderlich ist:

Da das „Evangelische Gottesdienstbuch“ gemeinsam von der VELKD und der EKD erarbeitet worden ist und das Evangelische Gesangbuch eine Gemeinschaftsarbeit aller Gliedkirchen der EKD darstellt, ist selbst in diesen besonders bekenntnisrelevanten Bereichen eine gemeinsame Vorbereitung und Verabschiedung möglich, wenn nur institutionell sichergestellt ist, dass die spezifischen Anforderungen der unterschiedlichen Bekenntnisse in die Entscheidungsfindung einfließen. Die Zuständigkeit der VELKD für die Ordnung des kirchlichen Lebens hat an Bedeutung insofern verloren, als die neuen „Leitlinien kirchlichen Lebens“ vom 22. Oktober 2002⁶⁸ nur noch die Qualität einer Handreichung für die Gliedkirchen der VELKD haben, also – im Unterschied zu der Ordnung von 1955 – keine Rechtsnormqualität mehr besitzen. Am ehesten lässt sich noch für das Lehrbeanstandungsgesetz begründen, dass für dessen Erlass ein bekenntnisspezifischer Gesetzgeber erforderlich sei, wobei freilich festzuhalten ist, dass auch dieses keine Aussagen über den Inhalt der Lehre, sondern lediglich Verfahrensvorschriften für die Durchführung eines Lehrbeanstandungsverfahrens enthält. Am wenigsten ist für kirchliche Gerichtsgesetze erkennbar, dass diese von der Synode eines gliedkirchlichen Zusammenschlusses erlassen werden müssen; gerade diese Zuständigkeit könnte unproblematisch auf die EKD übergeleitet werden. Aber auch für das Kirchenbeamten-, das Pfarrerdienst- und das Disziplinarrecht ist festzustellen, dass grundsätzliche Hindernisse für eine Vereinheitlichung dieser Materien auf der Ebene der EKD nicht vorhanden sind. Diese Materien sind zwischen VELKD und UEK bzw. EKD ohnehin bereits jetzt inhaltlich weitgehend übereinstimmend geregelt.⁶⁹ Abgrenzungen, wie sie in Bezug auf das Disziplinarrecht in den 50er Jahren erfolgt

68 Gütersloh 2003.

69 Vgl. Empfehlungen des Rates und der Kirchenkonferenz der EKD vom 23.02./04.09.1996 zur Vereinheitlichung dienstrechtlicher Vorschriften in den Gliedkirchen der EKD (ABl. EKD 1997, S. 1).

sind,⁷⁰ haben ihre Bedeutung verloren. Das Erfordernis der Bekenntnisbindung kirchlicher Rechtsetzung wird dadurch keineswegs preisgegeben, da dieses – wie dargelegt⁷¹ – nur bedingt, dass überhaupt vom Bekenntnis her im Sinne des kirchlichen Auftrags gedacht wird; diesem kann aber auf der Grundlage eines allgemein evangelischen Kirchenrechts entsprochen werden. Für spezifische Bekenntnisanforderungen (z. B. im Verständnis der Ordination) können Öffnungsklauseln zugunsten des gliedkirchlichen Rechts geschaffen werden.

Bei der Überführung der bisher von der VELKD wahrgenommenen Gesetzgebungszuständigkeiten auf die EKD ist aber im Interesse einer wirklich gelingenden und allgemein akzeptierten Rechtsvereinheitlichung zumindest zweierlei zu beachten:

- Es muss sichergestellt werden, dass das auf diesen Gebieten zu schaffende neue Gemeinschaftsrecht der EKD für die Gliedkirchen der VELKD eben solche Verbindlichkeit erlangt wie das bisher von der Generalsynode der VELKD verabschiedete Recht. Die für immerhin acht Landeskirchen erreichte Rechtseinheit darf nicht durchlöchert werden. Dieser Sorge kann dadurch begegnet werden, dass die Übernahme – und entsprechend auch die „Kündigung“ – von EKD-Gesetzen in Bereichen, in denen bisher die VELKD für ihre Mitgliedskirchen zuständig und verantwortlich war, ausschließlich über die VELKD erfolgt. Dazu bedarf es einer Änderung der Art. 10 und 10a der Grundordnung der EKD in dem Sinne, dass das Zustimmungserfordernis zu EKD-Kirchengesetzen, die für die Gliedkirchen der EKD Geltung erlangen sollen, auf die gliedkirchlichen Zusammenschlüsse erweitert wird.
- Unter dem Dach der VELKD haben auch kleinere und mittelgroße Landeskirchen gute Möglichkeiten, sich an der Fortentwicklung und Gestaltung des Rechts zu beteiligen und ihre diesbezüglichen Anliegen in die zuständigen Organe und Gremien einzubringen. Diese Möglichkeiten sind grundsätzlich auch in den Strukturen der EKD gegeben, können aber – wie in den bisherigen Überlegungen zur EKD-Reform bereits

70 W. Strietzel, Kirchenrecht und Kirchenpolitik. Zur Entstehung des Amtszuchtgesetzes der VELKD, ZevKR 34, 1989, S. 21–39 (28 ff); v. Tiling, Pfarrerdienstrecht, a. a. O. (Anm. 26), S. 526 ff; G. Tröger, Überlegungen zu einigen Problemen im kirchlichen Disziplinarrecht, insbesondere im Disziplinargesetz der VELKD, ZevKR 49, 2004, S. 221–238.

71 Vgl. oben unter A.

vorgesehen⁷² – u. a. durch die Bildung ständiger (Fach-)Ausschüsse – nicht nur in der Synode, sondern auch – in der Kirchenkonferenz, in der Vorlagen für die Synode und den Rat der EKD erarbeitet werden, verbessert werden.

Dass die Überwindung der Rechtszersplitterung in den genannten Rechtsbereichen nötig ist, um insbesondere den mit der Rechtssetzungstätigkeit insgesamt verbundenen Aufwand zu reduzieren, den personellen Wechsel zwischen den Gliedkirchen der EKD zu erleichtern und die gegenüber dem staatlichen Beamtenrecht und dem allgemeinen Arbeitsrecht bestehenden bekenntnisbedingten Besonderheiten kirchlichen Dienstrechts nach außen – gegenüber staatlichen Stellen (Behörden, Gerichten) und im Kontext der Entwicklungen in der Europäischen Union – möglichst übereinstimmend zu formulieren,⁷³ dürfte außer Frage stehen. So lässt sich abschließend – in Anknüpfung an *Eckhart von Vietinghoff*⁷⁴ feststellen: Rechtsvereinheitlichung im Bereich der EKD ist nötig – sie ist auch möglich.

72 Entwurf zur Änderung von Art. 28 der Grundordnung der EKD (vgl. epd-Dokumentation 28 a/2003, S. 10).

73 Vgl. G. Grethlein, Deutsches Pfarrerdienstrecht in der Europäischen Union, Dt. Pfarerberblatt 1993, 176–178; G. Tröger, Ein Pfarrerdienstgesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland? In: H. de Wall/M. Germann, Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung – Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag, Tübingen 2003, S. 159–179 (168 ff).

74 E. von Vietinghoff, Reform ist nötig – Reform ist möglich, epd-Dokumentationen 6 a/2002, S. 4ff, und 28/2002, S. 10ff.

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

Bümmersteder 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

Föhler Weg 7

25917 Leck

Tel.: (04662) 884 447

Fax: (04662) 884 715

E-Mail: gunnar_berg@gmx.de

6.

Barbara Blomeyer

Burgbergstr. 99

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 21 470

7.

Prof. em. Dr. Hermann Brandt

Am Weihersbach 33

91074 Herzogenaurach

Tel.: (09132) 63 545

E-Mail: mission.religion.uni-erlangen@web.de

8.

OKR Norbert Denecke

Lutherisches Kirchenamt

Richard-Wagner-Str. 26

30177 Hannover

Tel.: (0511) 6261-223

Fax: (0511) 6261-411

E-Mail: denecke@velkd.de

9.

Architekt Otto Diener

Hirschwiesenstr. 9

8057 Zürich 6

SCHWEIZ

Tel.: (+41) (0) 13 621 162

E-Mail: ottodiener@bluewin.ch

10.

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

11.

Pfr. Wolfgang Hagemann

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w_hagemann@freenet.de

12.

Pastor Peter Helms

Dorfstr. 38

19246 Lassahn

Tel.: (038858) 22 863

13.

Pfr. Rainer Kiefer

Diemershaldenstr. 45

70184 Stuttgart

Tel.: (0711) 21 59-363

E-Mail: lwb@diakonie.de

14.

Pfr. Ernst-Martin Kittelmann

Schmidstr. 17

94234 Viechtach

Tel.: (09942) 1204

E-Mail:

Evang.-Luth.PfarramtViechtach@

t-online.de

15.

Hannelore Lay

Poppenbüttler Stieg 39

22339 Hamburg

Tel.: (040) 5 394 940

E-Mail: H.Lay@hamburg.de

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

E-Mail: reuss.andras@chello.hu

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

Ehrenmitglied:

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard Müller, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 490 939
E-Mail:
gmuelledd@compuserve.de

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 ARBEITZWEIGE

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:
N. N.

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 Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter,

Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die regelmäßige Abendmahlsfeier. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, v. a.

mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitsudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen Gästezimmer bereit. Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen und kirchliche Mitarbeiter aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: (09131) 78 70-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
N. N.

Studienleiter:
Pfr. Michael Hübner (s. o.)

*Studienkolleg für orthodoxe
Stipendiaten der EKD*

Exekutivsekretär:
Pfr. Michael Hübner (s. o.)

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 25 Studenten verschiedener Fakultäten. Seit 1985 dient das Haus zehn orthodoxen Stipendiaten während ihres Studienaufenthaltes als Heimstätte. Dieses Programm für orthodoxe Studenten wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchenamt der EKD, dem Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Das Zusammenleben in beiden Heimen bietet eine gute Möglichkeit zur Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

**Collegium Oecumenicum
des Martin-Luther-Vereins
in Bayern e.V.**

Sondermeierstr. 86
80939 München
Tel.: (089) 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 Ausendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe

des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:
Hannelene Jeske
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
shw@martin-luther-bund.de

Postbank Nürnberg
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. Seine Aufgabe ist es, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstätten in Osteuropa.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes (Bibelmission)

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

Leiter:
Pfr. i. R. Dr. Christian Weiss
Mohlstr. 21
72074 Tübingen
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 für den Buchhandel
durch:

Freimund-Verlag
Hauptstr. 2
91564 Neundettelsau
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“, veröffentlicht sowie viele Titel, die über die Diasporakirchen informieren.

III. GLIEDVEREINE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND**1.
Martin-Luther-Verein in Baden
(gegr. 1919)**

1. Vorsitzender:
Pfr. Johann Hillermann
Ludwig-Wilhelm-Str. 9
76530 Baden-Baden
Tel.: (07221) 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
28 804-754 (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) 328 217
E-Mail:
Ev.Kirche.Manching@t-online.de

RaiffeisenVolksbank Neuendettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Neuendettelsau
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Acredobank Nürnberg
3 118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e. V.“,
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiter:
Pfr. 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:
keuntje-propsteibuero@
kirchenzentrum-seesen.de

2. Vorsitzender:
Pfr. Christian Tegtmeyer
Alte Dorfstraße 4
38723 Seesen – Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinde Runge
Geiteldestraße 39
38122 Braunschweig

Stellvertretender Schriftführer:
Pfr. Matthias Burghardt
Isoldestr. 14
38106 Braunschweig
Tel.: (0531) 321 585

Kassenführer:
Gerd Jürgens
Petersberg 1
38640 Goslar
Tel.: (05321) 40 232

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 Mathias Krüger
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 510
E-Mail: PastorKrueger@aol.com

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@hamburg.de

2. Kassenführerin:
Lore-Ließ Bunge
Neuer Weg 29
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 242 125

1. Schriftführer:
Pastor i. R. Horst Tetzlaff
Heilholtkamp 78
22297 Hamburg
Tel.: (040) 518 809

2. Schriftführer:
Pastor i. R. Christian Kühn
Primelweg 26
22339 Hamburg
Tel.: (040) 597 024

Beratendes Mitglied:

Pastor i. R. Johannes Nordhoff
Wentorfer Str. 88
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 213 887

Postbank Hamburg
16 397-201 (BLZ 200 100 20)

Deutsche Bank Hamburg
49/30 293 (BLZ 200 700 24)

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:
Pfr. Norbert Hintz
Hauptstr. 13
27412 Wilstedt
Tel.: (04283) 982 012
Fax: (04283) 982 015
E-Mail:
Norbert.Hintz@arcormail.de

Stellvertr. Vorsitzender:
Pastor i. R. Siegfried Peleikis
Hinter der Kirche 57
27476 Cuxhaven
Tel.: (04721) 444 784
Fax: (04721) 444 783
E-Mail: peleikis@t-online.de

Geschäftsführer:
Pfr. Andreas Siemens
Nikolaistraße 14
49152 Bad Essen
Tel. (dienstl.): (05472) 2195
Tel. (priv.) (05766) 81 107
Mobil: (0173) 6 050 761
E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Stellvertr. Geschäftsführer:
Dipl.-Theol. Pfr. Markus Lesinski
Kirchstr. 9
31832 Springe
Tel.: (05041) 8284
E-Mail: Marlesi02@yahoo.de

Kassenführer:
Stefan Schlotz
Sudetenstr. 44 a
31224 Peine
Tel.: (0511) 1 241 249

Stellvertr. Kassenführer:
Kirchenamtsrat i. R.
Friedrich Korden
Badenstedter Str. 15
30449 Hannover
Tel.: (0511) 446 969

Beratendes Vorstandsmitglied:
OLKR Dr. Axel Elgeti
Löwenstr. 20
30175 Hannover
Tel.: (0511) 283 060

Evang. Kreditgenossenschaft (EKK)
616 044 (BLZ 250 607 01)

Norddeutsche Landesbank –
Girozentrale – Hannover
1001 034 734 (BLZ 250 500 00)

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vorsitzender:
Dekan i. R. Rudolf Jockel
Siedlungstr. 6
35282 Rauschenberg
Tel.: (06425) 509

Stellvertr. 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 Schmidpott
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 52060410)
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

Stellvertr. Vorsitzender:
N. N.

Kassenführerin:
Margarethe Goebel
Schulstr. 1
23879 Mölln
Tel.: (04542) 6097

Schriftführer (kommissarisch):
Reinhard Meike
Schulstr. 36
23899 Gudow

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 Börnsen

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 Sachsen
(gegr. 2004)**

Vorsitzender:
KR Thomas Schlichting
Tieckstr. 13
01099 Dresden
Tel.: (0351) 4 722 539

1. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Sebastian Führer
Dammweg 2
OT Großdrebnitz
01877 Bischofswerda
Tel.: (03594) 706 746

2. Stellv. Vorsitzender:
Fabian Löpelt
Hauptstr. 2
01877 Demitz-Thumitz
Tel.: (0171) 7 239 855
E-Mail: fabianloepelt@gmx.de

Beisitzer:

Pfr. Dr. Jens Bulisch
Dresdner Str. 43
01877 Schmölln-Putzkau

Bettina Hanke
Bienerstr. 49
01187 Dresden

Pfr. Dr. Carsten Rentzing
Barbara-Uthmann-Ring 157/158
09456 Annaberg-Buchholz

Kreissparkasse Bautzen
Nr. 1 000 016 206
(BLZ 855 500 00)

**11.
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 Bückeberg
Tel.: (05722) 4412

Schatzmeisterin:
Angelika Fehrmann
Herderstr. 27
31675 Bückeberg

Beisitzer:
N. N.

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)

**12.
Martin-Luther-Bund in
Schleswig-Holstein
(gegr. 1886)**

Vorsitzender:
Pastor Gunnar Berg
Führer Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
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:
Maike Perry
Rotdornweg 3
25917 Leck-Klintum
Tel.: (04662) 77 353
E-Mail: PRY66@gmx.de

Ehrevorsitzender:
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)

**13.
Martin-Luther-Bund in
Württemberg e.V. (gegr. 1879)**

E-Mail:
martin_luther_bund_wuerttemberg
@yahoo.de

Vorsitzender:
Dekan Hartmut Ellinger
Widerholtplatz 4
73230 Kirchheim/Teck
Tel.: (07021) 9 203 021
Fax: (07021) 9 203 050
E-Mail:
Dekanatamt@evki-kirchheim.de

Stellvertr. 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-Adolfzfurt
Tel.: (07946) 2201

E-Mail:
Ebert-KG-Adolfzfurt@t-online.de

Kassenführer:
Eberhard Vollmer
Heerstr. 17
72141 Walldorfhäslach
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)

**14.
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@hamburg.de

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
11 045 (BLZ 210 602 37)

IV. AUSLÄNDISCHE GLIEDVEREINE**BRASILIEN****1.
Comunhão Martim Lutero**

Präsident:
Pastor Anildo Wilbert
Caixa Postal 28
89251-970 Jaraguá do Sul/SC
BRASILIEN

Vizepräsident:
Pastor Dr. Henrique Krause
Caixa Postal 02
89120-000 Timbó
BRASILIEN

1. Schriftführer:
Pastor Dr. Osmar Zizemer
Rua Erwin Manzke, 5705
Vila Itoupava
89095-400 Blumenau/SC
BRASILIEN

2. Schriftführerin:
Diác. Regina Krauser
Caixa Postal 7101
89239-970 Jaraguá do Sul/SC
BRASILIEN

1. Schatzmeister:
Pastor Egberto Schwanz
Caixa Postal 1072
89239-970 Jaraguá do Sul/SC
BRASILIEN

2. Schatzmeisterin:
Denise Goldacker Graef
Rua José Joos, 159
89063-150 Blumenau/SC
BRASILIEN

Geschäftsführer/Geschäftsstelle:
Pastor em. Friedrich Gierus
Caixa Postal 6390
89068-970 Blumenau/SC
BRASILIEN
Tel.: (0055) (47) 3 371 110
E-Mail: cml@centrodeliteratura-
ieclb.com.br

Konto: Caixa Econômica Federal
442/6 (BLZ 2374)

CHILE**2.
Fundacion Luterana de Chile**

Präsident:
Jochain Barentin
Avda. Lota 2330
Providencia
Casilla 16067
Santiago 9
CHILE
Tel./Fax: (+562) 2 313 913
E-Mail: redentor@chilesat.net

FRANKREICH**3.
Société Evangélique Luthérienne
de Mission Intérieure et Exté-
rieure d'Alsace et de Lorraine**

Präsident:
Hans Barth
12, rue des Cigognes
67330 Neuwiller-les-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+33) 388 700 019
Fax: (+33) 388 700 577

**4.
Association Générale de la
Mission Intérieure de Paris**

Präsident:
José Bliok
23, avenue de l'abreuvoir
78170 La Celle St Cloud
FRANKREICH

Generalsekretärin:
Caroline Baubérot
5, allée du clos Gagneur
93160 Noisy-le-Grand
FRANKREICH
E-Mail: cbauberot@free.fr

Büro:
22 rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 42 724 984
E-Mail: agmi2@wanadoo.fr

NAMIBIA**5.
Evangelisch-Lutherische Kirche
in Namibia (DELK)**

Bischof Reinhard Keding
POB 233
9000 Windhoek
NAMIBIA
Tel.: (+264) (61) 224 294
Fax: (+264) (61) 221 470
E-Mail: delk@namibnet.com

NIEDERLANDE**6.
Lutherstichting**

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
Berkenslaan 25
9678 RT Westerlee
NIEDERLANDE
Tel./Fax: (+31) (597) 416 399
Mobil: (+31) 620 016 874
E-Mail: jibbo@planet.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. 2 650 968
 t. n. v. Lutherstichting, Den Haag

ÖSTERREICH

7.

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 Schießmann
 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
 1230 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
 1230 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.evang.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: mlbooe@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 Schießmann
 (s. o.)

Wien:
 N. N.

Ehrenmitglieder:
 Pfr. Mag. Horst Lieberich
 Zollamtsrat i. R. Wilhelm Müller
 Pfr. Mag. Karl-Heinz Nagl

Postcheckkonto:
 PSK Wien 7.824.100 (BLZ 60000)
 BIC: OPSKATWW,
 IBAN: AT 746 000 000 007 824 100

SCHWEIZ

8.

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: ottodiener@bluewin.ch

Vizepräsident:
 Henry Newman
 Grubstr. 1
 5300 Turgi-Wil
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 56 2 102 353
 Fax: (+41) (0) 56 2 102 351
 E-Mail: henry.newman@gmx.ch

Kassenführer:
 Gerhard Raible
 Bühweg 10
 8810 Horgen
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 1 7 260 804

1. Schriftführer:
 Günter Klose
 Mühlerain 15
 3210 Kerzers
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 31 7 556 942
 E-Mail: kloseguenter@bluewin.ch

2. Schriftführer/Adressen und

Versand:
Günter Schulz
 In der Schwerzi 58
 8617 Mönchaltorf
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 1 9 481 413

Beisitzer:

Brigitte Fritz
 Höhenstr. 45
 4125 Riehen/BL
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 61 6 018 244

Obleute für die Gemeinden:

Basel:
Dr. Jutta Busch
 Holbeinstr. 77 A
 4051 Basel
 SCHWEIZ
 Tel.: (+41) (0) 61 2 816 469

Bern:

Günter Klose (s. o.)

Vaduz:

N. N.

Zürich:

Gerhard Raible (s. o.)

Postkonto:

Martin Luther-Bund
 8057 Zürich
 Nr. 80-5805-5

SÜDAFRIKA**9.****Evangelisch-Lutherische Kirche
im Südlichen Afrika (N-T)****Leiter:**

Bischof Dieter Lilje
 P. O. Box 7095
 1622 Bonaero Park
 SÜDAFRIKA
 Tel.: (+27) (11) 973-1851
 Fax: (+27) (11) 395-1862
 E-Mail: liljed@elksant.co.za
 Sekretariat (Heidi Hartung):
 elksant@elksant.co.za

Studentenleiter und Dozent:

Pastor Georg Scriba
 11 Thorngate Road
 Hayfields
 3201 Pietermaritzburg
 SÜDAFRIKA
 Tel.: (+27) (33) 260-6067
 Fax: (+27) (33) 260-6069
 E-Mail: scriba@nu.ac.za

Geschäftsführer:

Erwin Dedekind
 P. O. Box 7095
 1622 Bonaero Park
 SÜDAFRIKA
 Tel.: (+27) (11) 973-1851
 Fax: (+27) (11) 395-1862
 E-Mail: erwinded@hixnet.co.za

TSCHECHIEN**10.****Vereinigung Martin Luther in
der Tschechischen Republik
(Teschen)**

Na nivách 7
 73701 Český Těšín
 TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:

Senior Tomáš Tyrlík
 Tranovice 288
 73953 Tranovice 288
 TSCHECHISCHE REPUBLIK
 Tel.: (+420) (558) 696 162
 E-Mail: tranovice@sceav.cz

UNGARN**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
 Petőfi tér 2
 9025 Győr
 UNGARN
 Tel.: (+36) (96) 524 708
 Fax: (+36) (96) 524 709
 Mobil: (+36) (30) 9 971 604
 (+36) (20) 8 244 616
 E-Mail: lacknerp@freemail.hu

András Wiszkidenszky

Robogó utca 19
 1172 Budapest
 UNGARN
 Tel.: (+36) (1) 2 564 905

Geschäftsführer:

Pfr. Rezső Weltler
 Peterfy S. u. 5
 9025 Győr
 UNGARN
 Tel.: (+36) (96) 524 902
 Fax: (+36) (96) 550 689

Bankkonten:

Budapest Bank RT Győr
 Nr. 407-337-941-0929

CIB Bank

Central Europe International,
 Nr. 10 700 031-25061703-51100005

V. ANGESCHLOSSENE KIRCHLICHE WERKE

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V., Neuendettelsau (gegr. 1849)

Geschäftsstelle:
 Missionsstr. 3
 Christian-Keyßer-Haus
 91564 Neuendettelsau
 Tel.: (09874) 68 934-0
 Fax: (09874) 68 934-99
 E-Mail:
 info@gesellschaft-fuer-mission.de
 www.gesellschaft-fuer-mission.de

1. Vorsitzender:
 Pfr. Detlev Graf von der Pahlen
 Schottenanger 13
 97082 Würzburg
 Tel.: (0931) 417 894

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. Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V.

www.luther-akademie.de

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

Vizepräsident:
 Prof. Dr. theol. Torleiv Austad
 Jomfrubrøtveien 68
 1179 Oslo
 NORWEGEN
 Tel.: (+47) (22) 590 539
 Fax: (+47) (22) 691 890

Vorsitzender des Kuratoriums:
 Prof. Dr. Oswald Bayer
 Am Unteren Herrlesberg 36
 72074 Tübingen
 Tel.: (07071) 2 972 882
 Fax: (07071) 295 437

Sekretär:
 Pastor i. R. Alfred Bruhn
 Schönberger Str. 2
 23909 Ratzeburg
 Tel.: (04541) 3087

3. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e.V.

Geschäftsstelle:
 Prediger Viktor Naschilewski
 Postfach 210
 Am Haintor 13
 37242 Bad Sooden-Allendorf
 Tel.: (05652) 4135
 Fax: (05652) 6223
 E-Mail: kg.bsa@web.de

1. Vorsitzender:
 Eduard Lippert
 Am Steinkamp 3
 38547 Calberlah

2. Vorsitzender:
 Ernst Schacht
 Kirchvordener Str. 36
 31228 Peine

Ehrenvorsitzender:
 Pastor Siegfried Springer
 Freiherr-v.-Stein-Str. 1
 37242 Bad Sooden-Allendorf
 Tel.: (05652) 6184
 E-Mail: lutheris@hotmail.com

Beisitzer:
 Konstantin Betcher
 Leuschnerstr. 7
 33161 Hövelhof
 Eduard Penner
 Wacholderweg 28
 38547 Calberlah

Peter Penner
 Bayernweg 34
 33102 Paderborn
 Alexander Schacht
 Dahlienweg 8
 64291 Darmstadt

Alexander Schachtmaier
 Zum Kampe 19
 38524 Sassenburg

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel
 2119 (BLZ 520 604 10)

VI. WERKE IN ARBEITSVERBINDUNG MIT DEM MARTIN-LUTHER-BUND

1. Diasporawerk in der Selbständigen 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: Oldenburg@selk.de

Stellvert. Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner Klän
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
Taanusstr. 134
61440 Oberursel
Tel./Fax: (06171) 587 327

Postbank Dortmund
109 250-467 (BLZ 440 100 46)

2. An Eaglais Liútarach in Éirinn Evangelisch-Lutherische Kirche in Irland The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend
Pastor Fritz-Gert Mayer
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRELAND
Tel./Fax: (+ 353) (1) 6 766 548
E-Mail: lutheranchurch@eircom.net
www.lutheranireland.org

Anschriften der Autoren

Dr. Dick **Akerboom**
Groesbeekseweg 64
6524 DG Nijmegen
NIEDERLANDE

Dr. Peter **Engel**
Mozartstr. 32
91522 Ansbach

Dr. Friedrich **Hauschildt**
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover

Professor Dr. Martin **Honecker**
Auf dem Weiler 31
53125 Bonn

OKR Dr. jur. Hans-Peter **Hübner**
Dr. Moritz-Mitzenheim-Str. 2 a
99817 Eisenach

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen

Rev. Thomas Andreas **Pöder**
Tessinstr. 2
72072 Tübingen

Pastor i.R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Etzestr. 41
22335 Hamburg

Professor Dr. András **Reuss**
Gyöngyösi utca 17.V.17
1131 Budapest
UNGARN

OKR i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irmfriedstr. 19
82166 Gräfelfing

Professor Dr. Karl **Schwarz**
Rooseveltplatz 10
1090 Wien
ÖSTERREICH

OKR Volker **Thiedemann**
Hauptstr. 41
24797 Breiholz

Bischof Vladislav **Volný**
Církevní rada – Rada Koscielna
Na Nivách 7
73701 Český Těšín
TSCHECHIEN

Superintendent
Dr. Heinrich **Wittram**
Deisterstr. 68
30966 Hemmingen



Rudolf Keller/Michael Roth (Hg.)

Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums

Die Bedeutung der Theologie
Werner Elerts für die Gegenwart

175 Seiten, kartoniert, € 18,-
ISBN 3-87513-147-9

Professor D. Dr. Werner Elert hat an der Universität Erlangen Kirchen- und Dogmengeschichte und Systematische Theologie gelehrt. Er wirkte als Theologe, aber auch als Mann der Universität und der Kirche. Am 21. November 1954 ist er verstorben. Wichtige Aspekte aus seinem Wirken kommen in dieser Aufsatzsammlung fünfzig Jahre nach seinem Tod zur Sprache. Die Herausgeber haben ihn nicht mehr gekannt. Sie gehen von der in theologischer Arbeit gewonnenen Erfahrung aus, daß das Werk Elerts in historischer und systematischer Hinsicht vieles enthält, was auch in der Gegenwart seine Bedeutung erweist und für die eigene theologische Urteilsbildung hilfreich ist.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de



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