

**Lutherische Kirche
in der Welt**

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2006

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 53 • 2006



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN
2006

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 3-87513-152-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2006

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
---	---

Mindaugas Sabutis „Gott spricht: ‚Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht‘“ (Jos 1,5 b)	11
Zur Jahreslosung für 2006	

THEOLOGIE

Gottfried Brakemeier „Zehn Gebote“ für eine missionarische Kirche	17
Überlegungen und Anstöße	

Hermann Brandt Lutherische Identität: Ethik, Mission, Dialog der Religionen	44
--	----

Udo Kern Sakramente in trinitarischer Perspektive	68
--	----

Rainer Stahl Die sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen	101
Gedankengänge zu ihrer biblischen Grundlegung	

DIASPORA

Caroline Baubérot Wege und Formen der Gestaltung von Kirchengemeinschaft	123
Französische Erfahrungen	

Iiona Fritz	
Erfahrungen von „Samen op Weg“	131
Ein Bericht aus den Niederlanden	
Christof Schorling	
Der Ort der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden	140
Eberhard Behrens	
Rache an den Unschuldigen	149
Die Deportation der Russlanddeutschen	
Anton Tikhomirov	
Die fremde Heimat	161
Begegnungen mit dem Protestantismus in der russischen Dichtung	
ÖKUMENE	
Wilhelm Hüffmeier	
Kirchengemeinschaft und Kirchenunion	203
Eine unierte Sicht	
Hans H. Krech	
Eucharistische Gastfreundschaft	218
Rainer Stahl	
Arbeitsbericht Dezember 2003 bis November 2005	243
Vom sechsten bis ins achte Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund	
Gliederung des Martin-Luther-Bundes	273
Anschriften der Autoren	285

Claus-Jürgen
Roepke

Zum Geleit

„Wo die Mauern weinen und aus den Leichen die Pilze sprießen ...“

Der Schock saß tief. Wir waren vom nordrussischen Archangelsk über die Tundra südlich des Polarkreises auf die Solowetzkij-Inseln im Weißen Meer geflogen – eine kleine Gruppe evangelischer Christen aus Deutschland und der orthodoxe Bischof mit seinem Gefolge. Die jahrhundertalte gigantische Klosteranlage lag jetzt hinter uns. Stalin hatte sie gleich nach der Revolution zum ersten KZ des Polarkreises umfunktioniert. Mehr als 40000 Häftlinge sollen hier umgekommen oder erschossen worden sein, Dichter und Denker, Bischöfe, Offiziere und Kriminelle, aber nachweislich auch zahlreiche lutherische Pastoren und ihre Ehefrauen. Seit Solschenizyns GULAG weiß man davon.

Nun waren wir zwei Stunden durch die endlose, stille Weite der Insel gefahren. Am Fuß der Sekirka, eines kleinen Kirchenhügels, erhebt sich auf weichem Waldboden zwischen Büschen und hohen Birken ein schlichtes neues Holzkreuz. Vor uns die verwitterte, steile Holzterrasse. Auf ihr wurden vor 75 Jahren die oben in der Kirche Gefolterten und dann vor dem Abgrund Erschossenen in die Tiefe hinuntergeworfen. Unbeerdigt blieben sie hier liegen, Tausende. Wir stehen auf ihnen. Der Schock sitzt tief.

Die Orthodoxen stimmen ihre melancholischen Totengebete an. Dann sind die Lutheraner dran. Wir beten Psalmen, stimmen Paul Gerhards Sterbelied und den Auferstehungschoral der Christenheit an. Und wie der Bischof segne ich abschließend die Erde und die, auf denen wir stehen. Der Bischof ist zufrieden und drückt das auf seine Weise sehr drastisch aus: „Solowetzkij – das ist, wo die Mauern weinen und aus den Leichen die Pilze sprießen. Gott hat euch hergeführt. Nun haben auch die Lutheraner, die hier ruhen, Frieden gefunden.“

Erinnerung an das Schicksal der Russlanddeutschen

Dieses erste KZ – „Nördliches Lager zur besonderen Verwendung“, wie es offiziell hieß – war Stalins Keimzelle seines später landesweit ausgebauten Terrorregimes. Die in der letzten Zeit erschienenen Stalin-Biographien widmen diesem Teil seiner Herrschaft ausführliche Kapitel. Dabei rückt auch das Schicksal der Russlanddeutschen erneut ins Blickfeld. In diesem Jahrbuch erinnert Eberhard Behrens unter dem Titel „Rache an den Unschuldigen“ an die Deportation der Russlanddeutschen vor 65 Jahren. Bis zu einer Million Deutscher wurden nach 1941 aus ihrer Heimat an der Wolga, in der Ukraine oder im Inneren Russlands nach Sibirien bis jenseits des nördlichen Polarkreises deportiert. Viele überlebten die Zwangsarbeit und den Einsatz in der „Trudarmee“ nicht. Die Pastoren in der Erde der Solowetzkij-Inseln und die Toten der Stalinschen Massendepotatation starben nicht direkt als Märtyrer für ihren Glauben, aber sie wurden Opfer eines menschenverachtenden, tyrannischen Systems. Im Leben ihrer Nachfahren in den Weiten Russlands und unter uns hat dieses Schicksal schmerzvolle Spuren hinterlassen. Dies belegen die bewegenden Erinnerungen, die Behrens wiedergibt. Terror – wo und wie immer – trifft nicht nur tödlich in die Gegenwart, sondern hinterlässt Verwundungen noch in zukünftigen Generationen.

Nachfahren der Russlanddeutschen haben sich heute wieder in Kasachstan und Kirgisien gesammelt. Die lutherischen Gemeinden dort sind klein, denn viele Deutsche wanderten in den letzten Jahren nach Deutschland aus. Doch die lutherischen Kirchen in diesen ehemaligen Sowjetrepubliken leben und ziehen nun auch Menschen an, die nicht der deutschen Tradition entstammen. Die Gemeinden sind freilich noch auf Hilfe von außen angewiesen – für den Bau neuer Bethäuser, die Ausbildung von Predigern und Predigerinnen sowie Bibelfreizeiten für die junge Generation. Die Diasporagabe des Martin-Luther-Bundes ist daher im Jahr 2006 für die geistliche und missionarische Arbeit dieser Gemeinden bestimmt, die neu aus den Trümmern des Sowjetkommunismus entstanden sind. Ich bitte Sie auch an dieser Stelle, diese Hilfsaktion finanziell zu unterstützen: Wer der „Opfer“ von einst gedenkt, sollte bereit sein, heute ein „Opfer“ zu bringen.

Vernetzung in der lutherischen Weltfamilie

Wie alljährlich spiegelt sich auch in diesem Jahrbuch die ganze Bandbreite der theologischen Arbeit und der Diasporahilfe des Martin-Luther-Bundes.

Dabei wird deutlich, dass der MLB als Diasporawerk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) mit einer Fülle von Kirchen in der weltweiten Familie des Luthertums verbunden ist. Dabei konnte der MLB im vergangenen Jahr – während mancherorts Vereine auch im kirchlichen Raum um ihr Überleben kämpfen müssen – zwei neue Mitglieder begrüßen. So ist in Sachsen, wo eine der Wurzeln der lutherischen „Gotteskastenarbeit“ und des MLB liegt, ein Martin-Luther-Verein wieder erstanden, und auch in Prag hat sich eine „Luthergesellschaft“ gebildet, die über konfessionelle Grenzen hinweg das geistige und geistliche Erbe Martin Luthers in der Tschechischen Republik pflegen will.

Dass der MLB auf seinen theologischen Tagungen auch an den gegenwärtigen Strukturveränderungen im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) teilnimmt, zeigen die Beiträge des Präsidenten des Gustav-Adolf-Werkes, Wilhelm Hüffmeier, über „Kirchengemeinschaft und Kirchenunion“ und von Hermann Brandt über die „Lutherische Identität“. Hier wird deutlich, dass Strukturveränderungen im kirchlichen Bereich nicht vorrangig unter Einsparungsgesichtspunkten zu diskutieren sind, sondern zunächst und vor allem zu gründlicher theologischer Klärung herausfordern. Zu Recht erinnert Hüffmeier daran, dass das Luthertum in Deutschland in sehr unterschiedlichen Strukturen existiert. Dies zeigt anschaulich auch der MLB, dessen Gemeinschaft sich nicht nur innerhalb der VELKD-Kirchen, sondern auch im Kontakt mit anderen lutherischen und in unierten Kirchen in Deutschland und der Lutherischen Kirche in Baden sowie in der Arbeitsgemeinschaft mit der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) verwirklicht.

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

Erlangen, München,
am 1. Advent 2005

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

Mindaugas
Sabutis

„Gott spricht: ,Ich lasse dich nicht
fallen und verlasse dich nicht“
(Jos 1,5 b)

Zur Jahreslosung für 2006

Nicht nur ein Christ fragt sich:

„Was tue ich?“

„Was habe ich auf dieser Erde?“

„Wie sollte die Kirche, der ich angehöre und diene, aussehen?“

Nicht selten, von der alltäglichen Routine „eingekreist“ und von unzähligen Sorgen und Beschwerlichkeiten gefesselt, verlieren sogar die treuesten Diener Gottes ihren Mut und sehen oft keinen Sinn mehr. Besonders die Diasporakirchen schauen mit Hoffnung in die Zukunft und auf die unumgänglichen Arbeiten, die geleistet werden müssen, aber auch gleichzeitig mit einer gewissen Besorgnis. Wo verbirgt sich die von uns so gebrauchte Stärke? Wo verbirgt sich unsere Hoffnung?

Josua hat als Erbe eine schwere Aufgabe angetreten – das Volk in das verheißene Land zu führen, dieses Land zu besetzen und sich dort anzusiedeln. Eine riesige Herausforderung und Verantwortung wurde ihm dadurch auferlegt, dass der Führer des Volkes – Mose – in die Ewigkeit abgerufen worden war. So hat das Wort Gottes nun ihn – Josua – erreicht: „Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht“ (Jos 1,5 b). Was kann dieses Josua gegebene Wort anderes sein als eine Verheißung? Als ein Versprechen des Gottes, der auch zu Mose gesprochen hatte? Als eine Verheißung, wie sie auch Jakob gehört hatte: „Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen in dies Land. Denn ich will dich nicht verlassen, bis ich alles tue, was ich dir zugesagt habe.“ (1. Mose 28,15)? Als eine Verheißung, die alle zukünftigen Generationen wiederholten und in Erinnerung behielten? Der Gott des Volkes und der Geschichte sprach zu Josua in seiner ganzen Herrlichkeit und Ernsthaftig-

keit. Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, Gott von Abraham, Isaak und Jakob an, derjenige, der das versklavte Volk zur Freiheit berufen und ihm das Gesetz gegeben hatte, derselbe Gott hatte bestätigt, dass er auch weiterhin am Leben seines Volkes teilnehmen wird! Josua erhält so die kräftigste Stärkung, um den von Gott vorgesehenen Weg in das gefährliche, unbekannte, aber doch von Gott verheißene Land, um den Weg ins bessere Dasein zu beschreiten.

Wir, die wir viele Jahre nach der Wanderung des Volkes Israel leben, haben eine unvergleichlich größere und kräftigere Verheißung, als sie einst Josua erhalten hatte. Das Kreuz, das wir auf den Kirchendächern, auf den Altären und in unseren Häusern sehen, erinnert uns an die Bestätigung aller Verheißungen Gottes. Es erinnert uns daran, dass Er in unserer Geschichte und auch in unseren Leben wirklich nahe ist. Jesus Christus, das verkörperte Wort Gottes – das inkarnierte Wort Gottes – hat sich selbst uns und für uns gegeben, damit wir mit Gott versöhnt werden und in ihm den rechten Weg finden. Die für Josua gesprochenen Worte: „Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht“, gelten noch mehr allen, die in Christus sind, weil in Ihm keiner enttäuscht werden kann, Er hat niemanden verlassen, sondern Er ist zu uns hinabgestiegen, damit wir alle den Weg in das verheißene Land – in die Ewigkeit – finden.

Das Josua gegebene Versprechen klingt heute für jeden in unserer unruhigen Welt lebenden Menschen durchaus anders und eigenständig:

Anders für Menschen, die sich im Schweiß ihres Angesichtes um das tägliche Brot bemühen.

Anders für den Neugeborenen, der gerade das Licht der Welt erblickt hat und den seine Mutter an sich drückt.

Anders für einen Kranken, der den letzten Kampf ums Leben kämpft.

Anders für Angehörige von Opfern des Terrors und von Naturkatastrophen.

Anders für Politiker und führende Personen, die passiv ihr Umfeld und die Geschehnisse beobachten.

Anders für diejenigen, die im Gebet vertieft sind, und

anders auch für diejenigen, die zweifeln.

Anders für diejenigen, die sich um ihren Nächsten sorgen, und

anders für den Übeltäter.

Durch Jesus Christus verspricht Gott, nicht zu enttäuschen und nicht alleine zu lassen. Das ist das Evangelium – die Gute Nachricht –, in dem jeder im Glauben unaussprechliche Freude und Stärkung und den echten Weg des Lebens mit Gott findet.

Viele Lutheraner aus Litauen wurden nach dem Zweiten Weltkrieg außer

Landes vertrieben und sind nach Südostasien gegangen. Der größte Teil ist nicht zurückgekehrt. Einmal habe ich eine ältere Dame gefragt: „Wie konnten Sie Ihren Glauben, Ihre Hoffnung und Ihre Menschlichkeit während der Zeit der Verbannung bewahren, als fast alle Ihrer Angehörigen vor Hunger, Krankheiten oder durch die Hände von Übeltätern direkt neben Ihnen gestorben sind?“ Sie antwortete: „Ich wusste die ganze Zeit, dass, wenn auch meine Familienangehörigen sterben und ich selbst wahrscheinlich auch sterben werde, dies Gott gibt, der lebendig ist und der mir nahe ist.“ Ihre Worte hinterließen in mir einen tiefen Eindruck, und ich musste darüber nachdenken, ob wir auch wirklich immer so einen Glauben bekennen, zu dem sich diese Frau bekannt hatte. Geschieht es nicht oft vielleicht den Christen – einschließlich der Pfarrer – so, dass das immer wiederholte Apostolische oder Nizänische Glaubensbekenntnis lediglich eine Form bleibt und man sich keine Gedanken darüber macht, dass es vielmehr ein Teil der Wirklichkeit, ein Teil des „Hier und Jetzt“ ist?

Wenn wir über den christlichen Glauben nachdenken, so denken wir an die Versprechen, die Gott selbst uns gegeben hat. Das ist kein leichter Glaube. Er widerspricht vielleicht sogar zum Teil der Natur des Menschen. Uns fällt es um einiges leichter, den Versprechen eines anderen Menschen zu vertrauen und uns auf die Führung eines anderen Menschen zu verlassen. Dieser ist greifbar, ist nachprüfbar, klingt vielleicht überzeugend. Millionen von Menschen vertrauen den Versprechen der Politiker, sogar denen von Astrologen oder anderen Wahrsagern und unterschiedlichsten pseudoreligiösen Bewegungen: um schneller reich zu werden, um die eigene Gesundheit zu verbessern, um für die Familie Wohlergehen zu schaffen, um hübscher auszusehen und um vieler Dinge mehr. Der Mensch – wie Thomas im Evangelium (Joh 20,25) – möchte alles selbst berühren und selbst Macht haben, das eigene Leben und auch das Leben anderer zu ordnen und zu ändern. Dagegen von Gott her Versprechen zu erhalten und dann nach ihnen zu leben, das ist eine große Gnade und eigentlich ein besonderes Geschenk Gottes. Dafür allerdings muss man nicht nur zuhören, sondern auch vernehmen, muss man nicht nur sehen, sondern auch begreifen.

Israel ist nur durch große Beschwerlichkeiten und Rückfälle dem verheißenen Land näher gekommen. Josua war ein Zeuge dieser Beschwerden und Stolpereien. Dabei hat er erfahren, dass es Enttäuschungen und Schmerz nicht gab, solange das Volk all das erfüllte, was Gott zu ihm durch Mose gesprochen hatte. Beschwerden und Schmerz kamen erst, als das Volk meinte, die Dinge besser als Gott zu wissen – wohin sie nämlich gehen und was sie nämlich tun sollten. Wahrscheinlich ist genau so ein Weg unausweichlich, solange wir auf den Wegen des Glaubens umherirren.

Neben den Versündigungen der Menschen und dem Zorn Gottes konnte Josua oftmals auch die Gnade Gottes erfahren: nämlich dieses Er „lässt nicht fallen“ und Er „verlässt nicht“. Obwohl doch die Menschen oft umgekehrt handeln. Diese Erfahrung wurde Josua durch das Wort Gottes ermöglicht. Er konnte Sein Versprechen als eine greifbare und ganz nahe Wirklichkeit wahrnehmen und mutig weiterschreiten mit der Gewissheit, dass der Gott der Verheißung immer in der Nähe sein wird und Sein Wort auch halten wird. Die weiteren Schritte Josuas wurden durch die Verheißung gestützt, die auch unausweichlich erfüllt worden ist. Viel später sagte der Psalmist: „Dein Wort ist ganz durchläutert, und dein Knecht hat es lieb“ (Ps 119,140). Nicht das Versprechen eines Menschen, sondern das Versprechen Gottes ist diese Stärke, auf die sich unser Glaube und unser Leben stützen.

Heute lebt das Christentum in einem besonderen Zeitalter. Der christliche Glaube und seine Lehren sind nicht mehr die dominierenden Faktoren der Gesellschaft. Wenn auch manche Grundsätze der christlichen Ethik bleiben, so vermeidet man doch, über deren Herkunft zu reden, sie als christlich zu kennzeichnen. Oft bemerkt man eine Erstarrung des Christentums oder auch Unfähigkeit, zu einem Menschen des 21. Jahrhunderts zu reden, dem viele religiöse Auffassungen fremd geworden sind – so auch diejenigen des Christentums. Die Massenkultur präsentiert das Christentum in einer „mystischen“ Hülle oder als Objekt der Kritik. Vielerorts sind das Leererwerden der Kirchen, die Entfremdung der „professionellen“ Mitarbeiter der Kirche und der Gläubigen offensichtlich. Man befindet sich auf der Suche nach Möglichkeiten, die Menschen an die Kirche heranzuführen, ihr Interesse zu wecken, die Lehre wie eine attraktive Ware anzubieten, nur damit die Begeisterung der Menschen geweckt werde und sie nicht vergehe. Viele Christen schlafen ein und erwachen mit einem Gefühl der Fremdheit für diese Welt und oft auch für die eigene kirchliche Gemeinschaft ... Unsicherheit und Langeweile, die die Gesellschaft bedrücken, gehen auch an der Gemeinde Christi nicht vorbei.

Was sollten wir in dieser unangenehmen Wirklichkeit tun? Nun sei erinnert: Die Wirklichkeit war für Christen immer angespannt. Wenn wir an die Märtyrer der ersten Jahrhunderte oder auch an die in der Gegenwart in unterschiedlichsten Ländern gefangengehaltenen oder gar wegen ihres Bekenntnisses getöteten Menschen denken, wenden wir uns an dieselbe Grundlage des Glaubens – das Wort Gottes und Seine Versprechen. Uns bleibt nichts anderes, als nur auf die Versprechen Gottes zu vertrauen und das zu tun, wofür wir berufen worden sind. Indem wir die Realität wahrnehmen, verstehen wir, dass unsere Weisheit, unsere Kraft und unser Glaube zu schwach sind, um irgendetwas zu verändern. Aber: „Der das Ohr gepflanzt

hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?“ (Ps 94,9)

Für viele von uns beginnt jedes Jahr, jeder Tag wie für Josua, der vor dem verheißenen Land steht und zweifelt, ob es möglich sein wird, es zu besetzen und zu besiedeln. So wissen wir oft nicht, was wir tun und wie wir handeln sollen. Das betrifft sowohl unser persönliches Leben wie auch unsere berufliche Tätigkeit. Die Diener der Kirche stehen oft vor der Frage, wie man die Gemeinde oder die Kirche leiten solle. Welche Entscheidungen richtig sein mögen. Welche Projekte verwirklicht werden sollten und welche nicht. Was man tun könne, wo es doch nur so wenige sich wirklich hingebende Menschen gibt.

Gott hat Israel nicht nur ein Jahr geführt. Er führt die Kirche nicht nur ein Jahrtausend. Derselbe Gott – der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Mose und des Josua, der Gott von David und Salomo, der Gott des Petrus und des Paulus, der Gott des Augustinus und Luthers –, dieser Gott der Geschichte ist mit uns und wird bei seinem Volk bleiben bis zur Erfüllung Seiner letzten Verheißung: „Und das ist die Verheißung, die er uns verheißen hat: das ewige Leben“ (I Joh 2,25).

Wenn wir in Richtung unseres letzten Ziels schreiten, wissen wir, dass wir in unseren Ängsten und unseren Zweifeln nicht allein gelassen werden – weil Er stärker und weiser ist als wir und Er seiner noch kämpfenden Kirche und jedem persönlich verspricht: „Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht.“

Verbleiben wir in dieser Verheißung durch alle Tage unseres Lebens.

Erinnern wir uns daran im Leben, im Sterben und bei der Wiederauferstehung, dass mit unserem Leben der Dreieinige Gott – der Vater, der Sohn und der Heilige Geist – gepriesen werde.

Soli Deo Gloria!

Gottfried
Brakemeier

„Zehn Gebote“ für eine missionarische Kirche

Überlegungen und Anstöße

Vorwort zur deutschen Übersetzung

Der folgende Text ist für die spezifische Situation der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil = IECLB) geschrieben worden. Er ist Ausdruck eines neuen missionarischen Aufbruchs unter der Losung „Keine Gemeinde ohne Mission und keine Mission ohne Gemeinde.“ So heißt es im „Plan zur missionarischen Aktion der IECLB“ aus dem Jahre 2000. Ähnliche Überlegungen gibt es im Lutherischen Weltbund, in deutschen Kirchen, in der gesamten Christenheit, weshalb es sich lohnen dürfte, die folgenden Thesen weit über Brasilien hinaus bekannt zu machen.¹ Mission steht wieder auf der Tagesordnung. Das ist notwendig und gut, denn:

Ohne Mission hat Kirche keine Zukunft.

Ohne Mission verrät sie ihren Auftrag.

Ohne Mission bleibt die Kirche Schuldnerin der Menschen.

Aber Mission geschieht nicht von allein. Sie will gelernt werden. Das gilt für lutherische Kirche in besonderer Weise. Nicht selten hat es ihr an mutigem missionarischen Einsatz gefehlt. Es ist wahr, dass Mission in Verfall geraten ist. Seltsame Vorurteile lähmen die Initiativen. Fehler der Vergangenheit, die nicht geleugnet werden sollen, berechtigen nicht zur Aufgabe

¹ Dankenswerterweise macht der Martin-Luther-Bund dies durch die Veröffentlichung in seinem Jahrbuch möglich. Ich danke auch Rudolf Keller, Neuendettelsau, für die sprachliche Bearbeitung meines Textes.

einer legitimen Sache. Propaganda gilt als demokratisches Recht. Auch die Kirche sollte es für sich in Anspruch nehmen.

Da Mission nicht beliebige Option, sondern Merkmal der Kirche Jesu Christi ist, können Gedanken aus dem Kontext Brasiliens auch anderswo anregend sein. Diese Überzeugung ist die Motivation für die Übersetzung. Sie wurde vom Verfasser selbst vorgenommen. Der Text ist gelegentlich angepasst und geringfügig geändert worden. Dennoch wird nicht alles direkt übertragbar sein. Inwieweit das möglich ist, bleibt dem Urteil der Leser und Leserinnen überlassen. Die IECLB ist eine Freiwilligkeitskirche, die aus der deutschen Einwanderung hervorgegangen ist. In einem traditionell katholischen Land war ihr Mission in der Anfangszeit verboten. Diese Geschichte hat sie geprägt. Mission ist für die IECLB in mancher Hinsicht Neuland, das noch erschlossen werden muss. In Deutschland liegen die Dinge anders. Dennoch scheint auch hier Mission zu den großen Herausforderungen des Augenblicks zu gehören.

Voraussetzung evangelischer Mission ist die Überzeugung, dass die zur Diskussion stehende Sache es wert ist, publik gemacht zu werden. Evangelische Gemeinde ist eine notwendige Einrichtung. Ohne diesen Glauben wird Mission gar nicht erst beginnen. Krise der Mission ist Glaubenskrise. Die folgenden „Zehn Gebote“ setzen voraus, dass das Evangelium, gerade in seiner protestantischen Gestalt, ein gewichtiges Wort in der heutigen chaotischen Situation der Menschheit zu sagen hat. Das evangelische Bekenntnis ist ein anvertrautes Pfund, mit dem gearbeitet werden soll. Es gilt aktiv zu werden in der Verbreitung des christlichen Schatzes. Wer zu spät kommt, den bestraft bekanntlich die Geschichte, den bestraft das Leben. Mission will neu überdacht und gestaltet werden.

In diesem Unternehmen will der hier formulierte „Dekalog“ eine Hilfe sein. Damit Kirche missionarische Kraft entfaltet, so wie es dem Auftrag Christi entspricht, müssen Forderungen erfüllt werden. Sie sind Gegenstand unserer Überlegungen. Wir werden sie in thematischen Blöcken behandeln, die in zehn „Pflichten“ einmünden. Vieles von dem, was gesagt wird, ist keineswegs neu, vielmehr gängige Praxis der Kirchen. Die missionarische Besinnung heute beginnt nicht am Nullpunkt. Sie fügt sich einer langen „Missionsgeschichte“ ein. Die hier vorgelegten Anstöße verfolgen daher ein recht bescheidenes Ziel. Sie wollen erinnern, ermutigen und zur rechten Wahrnehmung des Auftrags beitragen.

1. Mission – was ist das?

Der Begriff „Mission“ wird in den Kirchen verschieden gebraucht. Er muss geklärt werden. Wir schlagen folgende Definition vor: „Mission ist das Bezeugen des Evangeliums in Gestalt einer Einladung zum Glauben und zur Teilnahme an einer Gemeinde, die sich verpflichtet weiß, Gott die Ehre zu geben und sich für den Frieden auf Erden einzusetzen.“ Das bedeutet:

- a. Zeugnis ist die Urform christlicher Mission. „Ihr werdet meine Zeugen sein“, sagt Jesus zu seinen Jüngern (Apg 1,8). Zeuge oder Zeugin ist jemand, der sagt, was er gesehen, gehört und bemerkt hat (I Joh 1,1), der eine Erfahrung vermittelt, von einem Ereignis berichtet, eine wichtige Tatsache bekannt macht. Christliches Zeugnis spricht von der Liebe Gottes, die sich in Jesus von Nazareth offenbart hat (Joh 3,16). Es geht ihm um die Weitergabe des Evangeliums.
- b. Dies durch Wort und Tat. Das Evangelium erschöpft sich nicht in einer bloß verbalen Mitteilung. Es äußert sich ebenfalls in begleitenden Zeichen. Das Wort ohne Tat ist suspekt, die Tat ohne Wort ist stumm. Eben deshalb verbindet Jesus das Reden mit dem Handeln, die Predigt mit der Diakonie, die Lehre mit dem Beispiel. Mission braucht das Nebeneinander von verbalem und praktischem Zeugnis. Das eine nimmt Schaden ohne das andere.
- c. Evangelisches Zeugnis bekundet sich als Einladung. Es will Menschen für die Sache des Evangeliums gewinnen (I Kor 9,19). Eine Einladung ist ihrem Wesen nach gewaltlos. Sie zwingt und drängt nicht, sie stülpt dem Anderen nichts über. Sie teilt mit und sagt: „Bitte, komm herein! Hier hast du einen Platz.“ Mission hat etwas mit Gastlichkeit und Herzlichkeit zu tun, weshalb Bekehrungszwang ihr zutiefst widerspricht. Sie bietet Gemeinschaft an, und zwar aktiv, so wie Jesus es vorgelebt hat. Er mietete nicht irgendwo ein Sprechzimmer in Erwartung von Klienten. Er ging den Menschen nach. Er besuchte sie da, wo sie zu Hause sind, und lud sie zu einem Glaubenskursus ein. Genau in diesem Sinne trug er seiner Gemeinde auf, in alle Welt zu gehen und alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,18 f).
- d. Wer einlädt, muss sich ausweisen. Er oder sie dürfen nicht anonym bleiben. Jede Einladung braucht einen Absender. Mit anderen Worten: Mission fordert die *sichtbare* Kirche. Nicht umsonst hat Jesus seine Gemeinde mit einer Stadt auf dem Berge verglichen, die nicht im Verborgenen bleiben kann (Mt 5,14). So auch evangelische Kirche. Sie soll ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen, vielmehr auf den Leuchter, damit es

seine Helligkeit verbreitet und alle es sehen können (Mt 5,15). Aus dem gleichen Grund will Mission die *hörbare* Kirche. Es ist wichtig, die vorhandenen Kommunikationsmittel zu nutzen, um die großen Taten Gottes und seinen Willen zu verkünden (Apg 2,11). Die Kirche Jesu Christi muss Präsenz zeigen. Sie ist krank und außer Gefecht, wenn sie ihre Stimme verloren hat.

- e. Die Sichtbarkeit der Kirche erfordert Mut. Der Apostel Paulus unterstreicht das, wenn er sagt: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht ...“ (Röm 1,16). So auch wir. Zugegeben, es ist schwierig, über den Glauben zu sprechen. Trotzdem ist das von höchster Wichtigkeit. Denn Glaube bestimmt das Handeln, die Person als solche. „Sage mir, an was du glaubst, und ich sage dir, wer du bist.“ Es ist keineswegs gleichgültig, an was wir glauben. Lutherische Kirche weiß sich verpflichtet, Gott über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und ihm zu vertrauen (Martin Luther). Sie wird den Willen und das Werk Gottes in Erinnerung rufen. Das ist zwar nicht immer willkommen, aber doch stets heilsam.
- f. Mission verfolgt Ziele. Sie will zum Erlernen von Glaube, Liebe und Hoffnung Anlass geben. Sie vereint Menschen in einer Gemeinde, die Gottesdienst feiert und versöhnend und befreiend tätig wird. Mission ist auf Veränderung von Personen und Gesellschaft aus. Sie will Umkehr, Neuorientierung, Kurswechsel in Richtung auf das Reich Gottes. Darum wird sie sich dafür einsetzen, das Volk Gottes zu sammeln, Gemeinde aufzubauen (I Kor 14,12) und Gemeinschaft einzuüben. Dieser Gemeinde traut Jesus die hohe Aufgabe zu, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein (Mt 5,13 f). Trotz aller Mängel, die auch christlicher Gemeinde eigen sind, ist sie berufen, ein Zeichen von Neuheit zu sein, indem sie zuerst nach dem Reich Gottes trachtet und nach seiner Gerechtigkeit (Mt 6,33).

Gebot Nr. 1:

Missionarische Kirche muss die Kunst des Einladens üben.

2. Ursachen von Mitgliederschwund

Wer neue Mitglieder gewinnen will, muss Ursachen der Abwanderung beseitigen. Glieder zu verlieren ist leicht, neue hinzuzugewinnen schwer. Christliche Gemeinde ist einer Familie vergleichbar, für die der Verlust eines jeden Gliedes schmerzhaft ist. Im Übrigen sei daran erinnert, dass Glaubwürdigkeit verliert, wer nicht versucht, die Menschen am Verlassen der

Gemeinschaft zu hindern. Nicht immer wird man sie bei der Stange halten können. Aber es ist wichtig, dass sie sich umworben fühlen. Nur dann erscheint auch das Bemühen um Neuzugänge ehrlich. Also kommt es darauf an, herauszufinden, warum Menschen der Gemeinde den Rücken zukehren, ihren Austritt erklären oder ausgeschlossen werden. Mit aller Vorsicht werden folgende Gründe zu prüfen sein:

- a. Für das Verlassen der Gemeinde können *wirtschaftliche* Gründe verantwortlich sein. Das ist der Fall, wenn das Gemeindeglied nicht mehr in der Lage ist, den Beitrag zu entrichten. Armut sollte in einem Lande mit derart riesiger sozialer Ungerechtigkeit wie Brasilien nicht unbedingt als Schande empfunden werden. Sie sollte auch keine Ursache für das Verlassen der Kirchengemeinde oder den Ausschluss sein. Auch in dieser Hinsicht gilt das „Gesetz Christi“, dass einer des anderen Last tragen soll (Gal 6,2). Die Gemeinde muss unterscheiden zwischen denen, die nicht beitragen *können*, und denen, die nicht beitragen *wollen*. Es ist ungerecht, Menschen auszuschließen, nur weil sie arm sind. Evangelische Kirche ist keine Klassengesellschaft.
- b. Es gibt den Ausschluss aus *theologischen* Gründen. Das geschieht, wenn Pastoren, Pastorinnen oder auch andere Gemeindeleiter den Menschen einen bestimmten Frömmigkeitsstil aufzwingen wollen und die, die nicht in das Muster passen, an den Rand drängen und verunglimpfen. Das ist Fehlen von Liebe und Zeichen geistlichen Hochmuts. Von jeher trug die christliche Botschaft ein unterschiedliches Gewand. Folglich gestattet auch die konfessionelle Identität der IECLB theologische Vielfalt, sofern sie auf dem Fundament steht, das Jesus Christus ist. Niemand kann aus der Kirche ausgeschlossen werden, solange er oder sie sich zu ihren Gliedern zählt, es sei denn im Fall schwerer Verletzung der Konfessionalität oder aus disziplinarischen Gründen.
- c. Auch *ethnische, rassische oder kulturelle* Gründe können zu Abwanderung oder Ausschluss führen. Wenn man meint, dass evangelische Kirche nur für Menschen deutscher Herkunft da ist, sind die Türen für andere geschlossen. Es ist wahr, dass für die Identität der IECLB lange Zeit das Deutschtum entscheidend war. In der Anfangszeit konnte das nicht anders sein. Evangelische Gemeinden von Einwanderern waren zwar toleriert, aber ihnen war die Verbreitung ihres Glaubens untersagt. Inzwischen ist das Geschichte. Das ist wichtig. Denn Volkszugehörigkeit war schon immer ein schwaches Fundament von Kirche. In einer multikulturellen Gesellschaft sollte daher betont werden, dass lutherische Kirche weder Farbe noch Nationalität besitzt und sich auch nicht auf eine soziale

Schicht beschränken kann. Sie ist für alle da. Wenn sich die IECLB früher mit ethnischen Kategorien definierte, muss sie dies heute mit konfessionellen tun. Was heißt es, lutherische Kirche in unserer Gesellschaft zu sein?

- d. Weiterhin können *politische Optionen oder Positionen* Menschen aus der Gemeinde treiben. Wenn sich eine christliche Gemeinde mit einer politischen Partei identifiziert oder in polemische Programme verwickeln lässt, gibt es Konflikte. Es wäre falsch zu meinen, dass sich die Kirche aus politischen Angelegenheiten überhaupt heraushalten sollte. Wenn ethische Fragen zur Diskussion stehen, kann auch sie nicht schweigen. Aber sie darf sich nicht partei-politisch festlegen. Zugehörigkeit zu einer Partei ist Sache des einzelnen Christen, nicht der Institution. Diese hat die Aufgabe, alle auf den Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl zu verpflichten, wobei sie gleichzeitig Raum der Versöhnung und übergreifender Gemeinschaft ist. Die „Partei“ der lutherischen Kirche ist vorrangig die „Partei Jesu Christi“.
- e. Besondere Aufmerksamkeit gebührt neuerdings der *wachsenden religiösen Propaganda* in vielfältigen Erscheinungsformen, die Menschen abwerben und zu anderen Glaubensüberzeugungen bekehren will. Paradoxerweise wird evangelische Mission auch und gerade darin bestehen müssen, Christen gegen religiöse Verführung immun zu machen. Die Konkurrenz hat sich auch in diesem Bereich verschärft. Auf dem freien Markt der religiösen Angebote gilt das Prinzip: Wer nicht selber Mission treibt, wird zum Objekt der Mission von anderen. Vorrangige Opfer dieses Kampfes um Anhänger und Kundschaft sind jene Gemeindeglieder, denen es an Information mangelt, die vernachlässigt wurden oder mit ihrer Kirche unzufrieden sind. Sie werden sich unauffällig verabschieden und aus der Gemeindegartei verschwinden.

Ausschluss oder Abwanderung können weitere Gründe haben. Skandale, pastorale Ungeschicklichkeit, persönliche Rivalitäten und vieles mehr können die Gemeinde spalten und Glieder abschrecken. Andere gehen verloren durch Landflucht oder gehen unter in den Randgebieten der Städte. Nicht selten suchen sie dann Aufnahme in anderen religiösen Gemeinschaften. Wir beanspruchen keine Vollständigkeit in unserer Analyse. Jedenfalls bleibt wahr, dass man, wenn man einen Eimer mit Wasser füllen will, zunächst mögliche Löcher stopfen muss. So auch die Kirche. Sie muss die Gründe untersuchen, die dazu führen, dass Menschen die Gemeinde verlassen, um dann zu überlegen, wie sie dem entgegenwirken kann.

Gebot Nr. 2:

Missionarische Kirche muss Ursachen nicht zu verantwortenden Verlustes von Gliedern zu beseitigen versuchen.

3. Christsein in pluralistischer Gesellschaft

Pluralismus ist Merkmal der modernen globalen Welt. Es ist nicht länger möglich, das Verschiedene auf Distanz zu halten. Wir leben in neuer Nachbarschaft. Was wird sie bedeuten: den permanenten Konflikt oder die absolute Beliebigkeit?

Lutherische Gemeinde kann weder religiösen Fanatismus noch Relativismus gutheißen. Sie bemüht sich um biblische und konfessionelle Orientierung. Sie ist aufgefordert, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (I Thess 5,21) und sich um die Unterscheidung der Geister zu bemühen (I Kor 12,8). Eben deshalb wird sie dem Missbrauch der Freiheit widerstehen und der Pluralität Grenzen setzen. Genauso aber weiß sie, dass Verschiedenheit, solange sie sich ergänzt, Reichtum bedeutet. Uniformität ist als Muster der Gemeinde unbedingt abzulehnen. Das Bild vom Leib und seinen Gliedern bei Paulus (Röm 12,3 f; I Kor 12,12 f; etc.) zeigt, dass Gemeinschaft ohne Verschiedenheit unmöglich ist. Also wird es ohne sie auch keine Gemeinde geben. Was absolut gleich ist, kann sich nicht gegenseitig dienen. Ein Blinder kann nicht einen anderen Blinden führen (Lk 6,39). Daraus folgt:

- a. Lutherische Gemeinde ist verpflichtet, unterschiedliche Frömmigkeitsstile zu respektieren. Glaube hat viele Ausdrucksformen. Solange sie mit lutherischer Identität vereinbar sind, sollte ihnen Raum zugestanden werden. Das gilt auch für charismatische Gruppen, sofern sie sich an den Geist der Bibel halten (I Kor 12–14) und darauf verzichten, ihre Form der Spiritualität als die einzig maßgebende zu behaupten. In der christlichen Gemeinde trifft sich ein sehr buntes Publikum. Es ist nicht erlaubt, evangelisch-lutherische Frömmigkeit in eine Zwangsjacke zu stecken und ihr lediglich eine Ausdrucksweise zu gestatten.
- b. Daher sollte die IECLB ihr „Angebot“ auffächern. Sie kann nicht nur das „Tagesgericht“ bieten ohne Möglichkeiten anderer Wahl. Von einem Restaurant erwartet man „Identität“. Niemand geht in eine Eisdiele, um eine Pizza zu essen. Trotzdem erwartet man auch von Restaurants im Rahmen ihrer Spezialität eine variantenreiche Speisekarte. Natürlich ist die christliche Gemeinde kein Restaurant. Trotzdem sollte auch sie in der Lage

- sein, unterschiedliche Erwartungen zu erfüllen. Es gibt Gemeindeglieder, die das Althergebrachte lieben. Andere mögen das Moderne, „Zeitgemäße“. Alle sollten sich zu Hause fühlen. Wer sich für nur eine der Gruppen entscheidet, schließt die anderen aus und zerstört die Gemeinde.
- c. Es empfiehlt sich deshalb Vorsicht bei der Einführung von Neuerungen. Nicht alles, was bislang gegolten hat, ist untauglich, wie auch umgekehrt nicht alles Neue abgelehnt werden muss. Fingerspitzengefühl und Pastoralpädagogik sind gefragt. Manipulation und Schocktherapie sollten ausgeschlossen sein. Denn die Gemeinde gehört Jesus Christus. Sie darf nicht wie ein Privateigentum von Pastoren, Presbytern oder von wem auch immer behandelt werden. Sie bleibt, während jene kommen und gehen. Es ist wichtig wieder zu entdecken, dass die Herde Jesu Christi stets Schafe unterschiedlicher Herkunft und Art vereint hat. Nicht immer sind Christen einer Meinung. Die Aufgabe des Pastors und der Pastorin besteht daher zu einem guten Teil im Ausgleich von Differenzen. Es kommt darauf an, Gemeinde zu leiten, nicht eine bevorzugte Gruppe in ihr.
- d. Die IECLB war traditionell auf dem Lande beheimatet. Noch heute ist sie überwiegend dort zu finden. Dem entspricht eine Sicht von im Grunde „sesshafter“, überschaubarer Gemeinde, die sich um ein Kirchengebäude schart und deren Glieder sich durch ein hohes Maß an sozialer Homogenität auszeichnen. Der rasante Urbanisationsprozess der letzten Jahrzehnte hat dieses Modell in die Krise gestürzt. Stadt – das bedeutet vor allem Pluralität, Anonymität und Ungleichheit. Zweifellos bietet sie auch Chancen, Angebote, Vorteile. Aber nur eine Kirche mit flexiblen Strukturen, mit Kreativität und Mobilität wird in den Riesenstädten überleben. Sie wird versuchen müssen, die Arbeit zu dezentralisieren, die Peripherie zu integrieren und den unbekanntem Nachbarn aufzusuchen. Neue Formen von Gemeindeleben werden notwendig sein, um der Vielfalt von Situationen, von „Fällen“, ja von Menschen, gerecht zu werden.
- e. Der einfachste Weg, Spannungen zu lösen, ist die Trennung. Aber sie ist unevangelisch und bringt unzählige Nachteile mit sich. Wie soll man glaubwürdig von der Versöhnung mit Gott reden (II Kor 5,18), wenn sich die Gruppierungen in der Gemeinde zum friedlichen Zusammenleben unfähig erweisen und in Spaltungen provozieren? Differenzen müssen aufgearbeitet und in Kooperation umgesetzt werden. Gleiches gilt für die globale Gesellschaft. Pluralität wird destruktiv, wenn sie sich nicht auf dem Boden eines Grundkonsenses bzw. einer konstitutiven Basis bewegt. Lutherische Gemeinde sollte auf ihre Weise ein Beispiel dafür geben, dass Gemeinschaft in Verschiedenheit möglich ist.

Gebot Nr. 3:

Missionarische Kirche sollte imstande sein, Verschiedenheit zu versöhnen und in Gemeinschaft zu verwandeln.

4. Das lutherische Talent

Lutherische Kirche beansprucht kein Monopol unter den Schwesterkirchen. Nach ihrer Überzeugung erscheint die Kirche Jesu Christi immer dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Darin wird sie sichtbar. So sagt es das Augsburgische Bekenntnis. Die lutherische Tradition verpflichtet deshalb zum Bemühen um evangelische Authentizität, zum Studium der Bibel, zur Sorge um die christliche Qualität der Gemeinde. Lutherische Kirche versteht sich als apostolische und katholische, wenngleich nicht römische Kirche. In Übereinstimmung damit definiert sich die IECLB – in ihrer Verfassung – als „Kirche Jesu Christi in Brasilien“. Sie weiß um den Unterschied zwischen der Kirche, die wir sehen, und der Kirche, die wir glauben. Dennoch bekennt sie sich als Glied der „Gemeinschaft der Heiligen“, von der das Apostolische Glaubensbekenntnis spricht. Was heißt lutherische Kirche? Wir versuchen zu erklären:

- a. Obwohl die Reformation des 16. Jahrhunderts in Spaltungen endete, hat sie die Christenheit reich beschenkt. Die lutherische Kirche weiß sich als Verwalterin dieses Schatzes. Sie hat ein Talent erhalten, um damit zu arbeiten. Sie leugnet nicht, dass andere ebenfalls ihr Talent erhalten haben, was heißt, dass man voneinander lernen kann. Aber es wäre fatal, das eigene Talent zu verkennen oder es zu vergraben, wie jener Knecht im Gleichnis Jesu es getan hat (Mt 25,14f). Das Talent, das sich aus der reformatorischen Tradition herleitet, verleiht lutherischer Kirche unverwechselbares Profil. Es besteht in den Anliegen und Akzenten, in einer bestimmten Art, den Glauben zu verstehen und zu leben, so wie Martin Luther und seine Mitstreiter es gelehrt haben. Als Lutheraner und Lutheranerinnen haben wir eine Weise des Christseins geerbt, eine evangelische Perspektive, einen Auftrag, der für die Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten wichtig ist.
- b. Es gehört zu den starken Seiten lutherischer Kirche, selbstkritisch sein zu können. Sie bezieht die Reformbedürftigkeit auch auf sich selbst. Kirche wird immer zugleich heilig und sündig sein. Sie braucht die Vergebung ihrer Schuld und die Korrektur ihrer Fehler. So auch die IECLB. Sie

sollte der emotionalen Seite des Menschseins besser Rechnung tragen. Nicht selten fehlt es ihr an Herzlichkeit. Im Urteil vieler Zeitgenossen sind Lutheraner zu verschlossen, ernst und kalt. Sie sollten die Freude wieder entdecken, den Charme, das Feiern. Auch das gehört zum Reiche Gottes hinzu (Röm 14,17). Ähnliches gilt für Symbole, die Glaubensinhalte sichtbar machen. Sie sind in ihrer Ästhetik Gleichnisse, Hinweise, Metaphern. Der Mensch besteht nicht nur aus Ohr. Er will von der Herrlichkeit Gottes auch etwas sehen (Joh 1,14) und von seiner Liebe etwas spüren.

- c. Aber worin besteht genau das lutherische Talent? Man könnte es bestimmen als das des begründeten, bewussten, reflektierten Glaubens. Wenn die Wirklichkeit in der IECLB dahinter zurückbleibt, steht sie bei ihrer eigenen Identität in Schuld. Denn eben das will lutherische Kirche sein, nämlich mündige Gemeinde, Kirche des im Evangelium verankerten und von jedem ihrer Glieder verantworteten Glaubens. Luther gab sich mit dem abhängigen und oberflächlichen Glauben seiner Zeitgenossen nicht zufrieden. Er übersetzte die Bibel in die Sprache des Volkes, um den direkten Zugang zum Evangelium zu öffnen. Er wollte die „erwachsene“ Gemeinde, die in der Lage ist, Lehre zu beurteilen und Rechenschaft abzulegen von der lebendigen Hoffnung, die sie beseelt (I Petr 3,15). Ihr politisches und diakonisches Handeln sollte sich durch Besonnenheit und Entschlossenheit auszeichnen. Das ist ein anspruchsvolles Programm, das lutherische Kirche nicht immer erfüllt hat und dem sie dennoch verpflichtet geblieben ist. Es werden lehrende Amtsträger und Amtsträgerinnen ebenso gebraucht wie die theologische Bildung nicht nur von Spezialisten, sondern der gesamten Gemeinde.
- d. Eben dies hat in der globalen Welt besondere Dringlichkeit bekommen. Ihr fehlt nicht die Information. Noch nie wusste die Menschheit so viel wie heute. Was ihr fehlt, ist Orientierung. Die so oft beklagte Krise der Ethik hat hier ihre Wurzeln. Ratlosigkeit in Glaubensfragen scheint ein Kennzeichen der Postmoderne zu sein. Die Maßstäbe des Gültigen, Normativen, Vertrauenswürdigen sind im Auflösen begriffen. Glaube ist definitiv zur Privatsache und damit relativ geworden. Die Verwirrung untergräbt die „Nachhaltigkeit“ und damit die Hoffnung auf eine lebenswürdige und lebensfähige Zukunft. Sie erzeugt ein Klima des „Rette sich, wer kann!“ mit allen Symptomen der Panik, die dafür typisch sind. Neue Götzen erscheinen auf dem Markt, deren Kult eine unendliche Zahl von Opfern verschlingt. Lutherische Kirche wusste sich stets im Dienste der Unterscheidung von Gott und Göttern, von Glaube und Aberglaube, von Wahrheit und Lüge. Sie bringt Nüchternheit in den Alltag. Sie weiß, dass

Glaube wissenschaftlich nicht bewiesen werden kann. Aber auch der Glaube hat seine „Rationalität“, sein Argument, sein Warum. Es ist das Argument des Glaubens, das lutherische Kirche im Leben der Menschen, in Politik und Gesellschaft zum Tragen bringen will.

- e. Lutherisches Bekenntnis besteht auf der Grundwahrheit, dass das Seinsrecht des Menschen nicht von seiner Produktion abhängt. Leben, Würde, Vergebung, Zukunft, alles, was wesentlich zum Menschsein gehört, ist Gabe Gottes. Bevor er selbst aktiv wird, ist der Mensch ein Nehmender. Das bedeutet keine Geringschätzung der Produktion oder der „Werke“. Denn der Mensch soll die guten Gaben Gottes nutzen und sie recht verwalten (Mk 12,1–12). Er soll den Garten Eden bebauen (1. Mose 2,15). Dennoch ist der Mensch nicht das Ergebnis eigener Produktion. Sein Lebensrecht hat in Gott seinen Ursprung, nicht in eigenen Verdiensten, eigenen Erwerbungen oder eigener Produktivität. Das Evangelium bedeutet eine Herausforderung an die moderne Welt, ihre Maßstäbe des Menschlichen zu überdenken. Lutherische Kirche behauptet, dass allein die Perspektive der Rechtfertigung aus Gnade und Glaube die nachhaltige Gesellschaft hervorbringen und den Alptraum einer zunehmend unmenschlichen Welt vertreiben kann.
- f. Es ist möglich, dass lutherische Religiosität nicht den gleichen Grad an Eifer, Glut und Bewegung zeigt wie andere Religiositäten. Sie wird trotzdem nicht weniger intensiv sein. Religiöser Fanatismus ist kein Gradmesser für die Echtheit des Glaubens und noch nicht einmal für Gewissheit. Es ist richtig, dass die lutherische Kirche stärker als bisher der religiösen Dimension christlicher Praxis Rechnung tragen muss. Trotzdem wird ihr primäres Anliegen die Christusnachfolge der Getauften sein. Evangelischer Glaube vollzieht sich in einem dauernden Lernprozess, in Jüngerschaft und lebenslangem Katechumenat. Gerade so vermittelt er die herrliche Erfahrung christlicher Freiheit (Gal 5,1 f). Die Reformation des 16. Jahrhunderts war eine große Befreiungsbewegung. Wir hoffen zu Gott und setzen uns dafür ein, dass sie sich unter anderen historischen Bedingungen wiederholt.

Aus all diesen Gründen verbietet es sich für lutherische Kirche, von anderen mutmaßliche Erfolgsrezepte zu übernehmen, um modern zu erscheinen und an Attraktivität zu gewinnen. Das Plagiat wird nie mit dem Original identisch sein. Wir wiederholen, dass damit die Notwendigkeit ökumenischen Lernens in keiner Weise bestritten wird. Aber die importierten Elemente müssen mit der eigenen Art und Sicht „getauft“ werden, um nicht entfremdend zu wirken. Es kommt darauf an zu integrieren. Wer einfach imitiert,

ohne kritische Prüfung, wird vielleicht sogar ungewollt darauf hinwirken, dass Mitglieder der IECLB ihrer Kirche den Abschied geben. Natürlich kann auch starrsinniger Traditionalismus Menschen verscheuchen. Änderungen sind notwendig. Die sozialen, kulturellen und technologischen Wandlungen in der globalen Welt erfordern tiefgreifende Anpassungen. Aber das darf nicht den Verzicht auf Identität bedeuten. Die IECLB muss ihr Gesicht bewahren. Die lutherische Tradition ist zu wertvoll, als dass sie preisgegeben werden dürfte. Wir wollen dienen mit dem Besten, was wir haben.

Gebot Nr. 4:

Missionarische Kirche muss ein klares Profil zeigen und eine überzeugende Konzeption vertreten.

5. Der Glaube, der Erfolg und das Kreuz

Eine stagnierende Kirche hat Grund zur Sorge. Was macht sie falsch? Sie braucht eine Diagnose, ein „Check-up“, eine Überprüfung ihrer Leistungskurve. Sie wird sich um Erfolg bemühen. Dennoch wird die Treue zum Evangelium das oberste Kriterium bleiben müssen. Die Wahrheit steht nicht immer auf der Seite der Mehrheit, und es besteht ein großer Unterschied zwischen dem, was die Menschen hören möchten, und dem, was sie hören sollten. Die Volksgunst ist zwar verlockend, aber sie ist kein Ausweis evangelischer Qualität. Jesus selbst hat oft genug Zurückweisung erfahren anstatt Applaus. Er ist schließlich gekreuzigt worden. Wachstum der IECLB, jawohl. Aber nicht um jeden Preis. Sonst könnte es sein, dass Jesus Christus erneut verraten wird. Wir sind „Protestanten“, verpflichtet zum Protest gegen den Missbrauch. Dafür drei Beispiele:

- a. Lutheraner und Lutheranerinnen können den verbreiteten „Handel mit dem Heiligen“ nicht akzeptieren. Die Gnade Gottes ist umsonst. Mit ihr darf kein Geschäft gemacht werden. Man kauft und verkauft sie nicht. Das war der Grund, warum Luther sich gegen den Ablasshandel empört hat. Das Gleiche gilt für Heilung, Segen, Wohlergehen und andere Gnadengaben Gottes. Erfolg als Ergebnis des Feilschens mit Gott und des Versprechens von Rückzahlung wird vom Evangelium verurteilt.
- b. Genauso sind missionarische Erfolge abzulehnen, die durch die Verteufelung der Anderen erreicht werden sollen. Das Böse soll gefürchtet werden. Aber es steckt nicht nur in den Anderen. Bei Jesus ist Barmher-

zigkeit, nicht Anklage das Motiv der Mission (Mk 6,34). Er droht weder mit Höllenstrafen noch identifiziert er das Andere mit Beelzebul. Der Teufel war immer ein schlechter Pädagoge und ein miserabler Missionar. Verteufelung ist meistens Ergebnis der Angst, eine Form religiöser Selbstbehauptung und Zeichen fehlender Liebe. Sie schafft eher Barrieren als den Frieden. Es empfiehlt sich daher Vorsicht und große Verantwortung im Reden vom Satan.

- c. Lutherische Kirche muss dem Ersatz des Glaubens durch Ekstase widersprechen. Diese Gefahr hat die Geschichte der Kirche von Anfang an begleitet. Heute ist sie wiederum groß. Wer auf Ekstase aus ist, sucht das Abenteuer, den Kitzel einer starken Sensation, wozu auch die Religion dienen kann. Aber Ekstase, Delirium, das „Außer-sich-Sein“ führt zu keinen Reformen und Verbesserungen des Lebens. Glaube ist dafür nicht notwendig und er wird dadurch auch nicht geweckt. Es ist gut daran zu erinnern, dass der Mensch aus Glaube gerechtfertigt wird, nicht auf Grund ekstatischer Erlebnisse. Jesus war ein Mensch mit klarem Kopf und warmem Herz. Wehe, wenn es umgekehrt ist. Ein heißer Kopf und ein kaltes Herz, das passt nicht zum Evangelium.

Lutherische Kirche steht auf der Seite des Apostels Paulus: Sie predigt die Weisheit des Kreuzes, die gleichbedeutend ist mit der Weisheit der Liebe (I Kor 1,18f). Der gekreuzigte Christus ist der eindruckliche Beweis dafür, dass Liebe die größte Macht und die wahre Weisheit ist. Es ist in der Tat klüger zu vergeben, als zu vergelten. Genauso handelte und handelt Gott: Er rächt sich nicht an seinen Feinden, sondern vergibt ihnen ihre Sünde. Und man kann fortfahren: Es ist klüger, Reichtum zu verteilen, als anzuhäufen, es ist weiser zu erhalten, als zu zerstören. Jeder Erfolg, der das „Ärgernis“ der Liebe missachtet, bringt kein Heil. Es wird ein „billiger“ Erfolg sein, der dem Ehrgeiz, nicht wirklichen Bedürfnissen dient. Ihm geht es um Konsumware, die schon bald verdirbt. Er ist unfähig, zwischen dem täglichen Brot und dem Brot des Lebens zu unterscheiden (Joh 6). Erfolg ist wünschenswert, aber zweideutig. Wenn er für dreißig Silbermünzen erkauf ist, bleibt er im Bündnis mit dem Wahnsinn in der Welt.

Gebot Nr. 5:

Missionarische Kirche muss bemüht sein, Effizienz im Dienst und Treue zum Evangelium optimal miteinander zu verbinden.

6. Das Priestertum aller Gläubigen

Ein Priester ist, wer andere zu Gott bringt. Diese Aufgabe wird von der Bibel allen Gläubigen zugewiesen. Sie sollen Botschafter sein an Christi statt, Träger des „Wortes von der Versöhnung“ (II Kor 5,19f). Sie sind berufen, priesterliche Dienste zu verrichten, indem sie geistliche Opfer bringen in Gebet und Dank, Gottesdienst feiern und andere Menschen zum Glauben einladen durch die Verkündigung des Evangeliums (I Petr 2,5; Röm 12,1). Das ist der Sinn dessen, was wir allgemeines Priestertum der Gläubigen nennen. Wiederum sollen im Folgenden wichtige Einzelheiten bedacht werden:

- a. Wenn alle Gläubigen Priester sind, ist ein besonderes Amt mit diesem Namen überflüssig. Übrigens, wer die Gemeinde zu Gott gebracht hat, ist Jesus Christus, der Hohepriester, der nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes sich selbst geopfert und dadurch die abgebrochenen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen wieder hergestellt hat (Hebr 9,11f). Jesus ist der einzige Mittler (I Tim 2,5), so dass alles, was die Gläubigen zu tun haben, darin besteht, die Menschen zu Christus zu bringen, damit sie durch ihn zu Gott gebracht werden und seine Liebe erfahren. Lutherische Kirche kann auf ein besonderes Amt des Priesters neben Jesus Christus verzichten. Sie behauptet allerdings, dass sie durch ihn einen priesterlichen Auftrag im dargelegten Sinn erhalten hat. Dieser Auftrag wird jedem Christen bei der Taufe erteilt.
- b. Eben darum kann eine lutherische Kirche nicht zwischen „Klerikern“ auf der einen und „Laien“ auf der anderen Seite unterscheiden. Es gibt nicht zwei verschiedene Kategorien von Christen. Alle sind Priester und alle sind Laien. Das Wort „Laien“ hat einen schönen Klang. Es bezeichnet die Angehörigen des Volkes Gottes. Auch ein Pastor oder eine Pastorin sind deshalb Laien. Wenn in der IECLB dennoch ein Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern gemacht wird, wird das Wort lediglich im Sinn des „Nichtspezialisten“ gebraucht. Aber es wird keine Hierarchie geschaffen. „... denn nur einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder und Schwestern“ (Mt 23,8).
- c. Daraus ergibt sich eine ausgesprochen nicht hierarchische Struktur der Gemeinde. In Sachen Autorität stehen Amtsträger und Gemeinde auf derselben Stufe und sind, je auf ihre Weise, verantwortlich vor dem gemeinsamen Herrn Jesus Christus. Niemand soll über den anderen herrschen. Im Grunde gibt es nur Dienste, darunter auch „strukturierte“, die wir Ämter nennen. Kirchenleitung ist notwendig. Sie soll von den berufenen Amtsträgern und den Gemeindevertretern gemeinsam wahrge-

nommen werden und hat „dienstleistende Funktion“. Andernfalls ist der Boden des lutherischen Bekenntnisses verlassen. Jedenfalls stehen Ämter nicht im Widerspruch zum allgemeinen Priestertum. Im Gegenteil, sie stehen in dessen Diensten.

- d. Die Gemeinde braucht Ordnungen. Das allgemeine Priestertum duldet keine Anarchie. „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (I Kor 14,33). Deshalb gibt es Satzungen, Statuten, sowohl für die Ortsgemeinde wie für die Synoden und die Gesamtkirche. Rechte und Pflichten müssen definiert werden, genauso wie Kriterien zur Aufteilung von Diensten und zur Beschlussfassung. Ohne Strukturen und gemeinsame Entscheidungsgremien fallen die Gemeinden auseinander, und der Leib löst sich auf. Die Institution Kirche ist mehr als ein notwendiges Übel. Die Autonomie des Individuums macht die Disziplin, die auch in der Kirche herrschen muss, in keiner Weise überflüssig. Es gibt leider ein „ekklesiologisches“ Defizit in der IECLB, das überwunden werden muss. Die „Institution IECLB“ verdient mehr Liebe und Respekt. Sie ist eine „niedrige Magd“ (Martin Luther), das ist wahr. Trotzdem gibt es genügend Gründe zu Freude und zu Stolz. Die IECLB ist eine integrale Kirche, geachtet, im guten Sinne evangelisch.
- e. Das allgemeine Priestertum bedeutet gleichzeitig, dass alle Gläubigen Missionare sind. Lutherische Gemeinde *hat* nicht Mission, sie *ist* Mission. Mission ist jedermanns Sache und kann nicht delegiert werden. Auch wenn die Einrichtung besonderer missionarischer Werke und die Planung entsprechender Aktionen sehr wohl Sinn machen, wird von jedem Mitglied der IECLB erwartet, dass es seinen Glauben nicht versteckt oder verhehlt. Auch die weniger aktiven Glieder sind ein Potential. Sie sollten nicht gering geschätzt und noch viel weniger ausgeschlossen werden. Eine Person wie Dietrich Bonhoeffer kam aus einer Familie, die nicht gerade zur Kerngemeinde gehörte. Solange sich die Menschen mit ihrer Kirche identifizieren und ihr angehören wollen, dürfen sie nicht als „Ungläubige“ diskreditiert werden.
- f. Überhaupt ist es problematisch, scharf zwischen so genannten Bekehrten und Unbekehrten zu unterscheiden. Wer die Zahl der Bekehrten in seiner Herde zählt, nimmt das Jüngste Gericht vorweg und wird zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen ausreißen (Mt 13,24f). Denn wer bestimmt die Kriterien von Bekehrung? Das Pochen darauf kann Rückfall in jene Uniformierung der Frömmigkeit sein, von der oben die Rede war. Wichtig ist, die Kirchenglieder für ihre Aufgaben zuzurüsten, ihnen Raum in der Gemeinde zu geben und sie zur Teilnahme zu ermuntern. Nicht selten ist die theologische Bildung der Menschen auf dem Niveau des

Konfirmandenunterrichts stehen geblieben. Das ist zutiefst bedauerlich und für einen „offensiven“ Glauben in dieser Welt unzureichend. Das allgemeine Priestertum erschöpft sich nicht in einer schönen Behauptung. Es ist ein Programm, das in die Praxis umgesetzt werden will.

Dass dieses Programm auf Schwierigkeiten stößt, ist nicht verwunderlich. Es ist anspruchsvoll. Ziel sind die verantwortlichen, motivierten, aktiven Christen und Christinnen. Dazu fehlen nicht selten die Voraussetzungen. Das allgemeine Priestertum ist allzu häufig eine Theorie ohne überzeugende Anwendung geblieben. Dennoch ist es ein Schatz, den es immer wieder neu zu entdecken gilt. Wer das allgemeine Priestertum ernst nimmt, setzt auf den „Laien“, wertet die Gemeinde auf, müht sich um das Volk. Lutherische Kirche wollte immer „Basiskirche“ sein. Sie investiert daher in Alphabetisierung, Schulbildung und Erziehung. Noch heute unterhält die IECLB aus diesem Grund ein Netz evangelischer Schulen bei gleichzeitiger Unterstützung des Staates in dieser Aufgabe. Sie will die Nachbarschaft von Schule und Kirche und trägt so zur Heranbildung verantwortlicher Staatsbürger bei.

Auch wenn die Ziele des allgemeinen Priestertums nur teilweise erreicht wurden, hat sich der Gedanke als außerordentlich fruchtbar erwiesen, sowohl im kirchlichen wie auch sozialen und politischen Bereich. Lutherische Kirche ist Gemeindekirche, kein Verein oder Unternehmen mit Aktionären, Klienten oder Kunden. Sie baut sich aus den Gliedern des Leibes Christi auf.

Gebot Nr. 6:

Missionarische Kirche wird die Gaben ihrer Glieder mobilisieren und sie in der „allgemeinen Mission der Gläubigen“ zum Tragen bringen müssen.

7. Von der missionarischen Bedeutung des Geldes

Mission kostet Geld. Man muss in sie investieren, übrigens nicht so sehr in Gebäude, sondern vor allem in Personen. Gebäude treiben keine Mission. Sie können nötig sein als Teil der erforderlichen Infrastruktur. Aber vorrangig ist die Motivation von Menschen und ihre Zurüstung zu missionarischem Einsatz. Es ist angeraten, zuerst in „Arbeit“ zu investieren und dann in „Kapital“. Auf jeden Fall werden Spesen zu decken sein. Werden diese „Missionskosten“ der Struktur der IECLB eine weitere finanzielle Belastung aufbürden? Planung in Sachen Mission wird auch die finanzielle Seite berücksichtigen müssen. In der Kirche spricht man nicht gerne über Geld.

Trotzdem darf man diesen Aspekt nicht vernachlässigen. Geld ist nur dann schmutzig, wenn es aus schmutzigen Geschäften stammt. Nur dann muss es „gewaschen“ werden. Ansonsten ist es ein neutrales Werkzeug, dessen moralische Qualität durch den Gebrauch bestimmt wird. Geld kann eine außerordentlich wohltätige Funktion erfüllen, wenn es in den Dienst der Mission gestellt wird. Das veranlasst uns, einige Überlegungen über die Frage „Glaube und Geld“ in der evangelisch-lutherischen Gemeinde anzustellen:

- a. Die Verwaltungsstruktur der IECLB und ihrer Gemeinden wird als Last empfunden. Für viele ihrer Glieder ist sie es – zweifellos. Für andere dagegen kaum. Das ist eine Frage des Einkommens und des sozialen Standes. Es stimmt, dass in den letzten Jahrzehnten ein Verarmungsprozess stattgefunden hat, von dem auch die Gemeinden der IECLB hart getroffen wurden. Die sozialen Gegensätze haben sich auch unter den Evangelischen verschärft. Arbeitslosigkeit, Zahlungsunfähigkeit, Einkommenseinbußen, das und anderes mehr ist Anlass zu ernster Sorge. Trotzdem scheinen uns die finanziellen Möglichkeiten der IECLB keineswegs erschöpft. Es gibt Beispiele sehr viel reicherer Kirchen mit sehr viel ärmeren Mitgliedern. Wir wollen sie nicht kopieren. Aber wir sollten die finanziellen Möglichkeiten der IECLB nüchtern untersuchen und die Angemessenheit des Beitragssystems überprüfen.
- b. Die IECLB lebt von den Beiträgen ihrer Glieder. „Beitrag“ ist nicht „Bezahlung“, sondern Zeichen des Dankes für die von Gott erwiesene Liebe sowie eine Form der Teilnahme am Unterhalt der Gemeinde. Er ist „Kostenhilfe“. Denn evangelische Gemeinde versteht sich nicht als religiöser Club. Mitgliedschaft am Leibe Christi kann man nicht kaufen. Freilich, wer sich der IECLB anschließt, verpflichtet sich mitzuhelfen, dass dieser „Körper“ leben kann, je nach den Mitteln, über die jemand verfügt. Der Apostel Paulus sagt: „Ein jeder gebe, wie er’s sich im Herzen vorgenommen hat, nicht mit Unwillen oder aus Zwang; denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“ (II Kor 9,7). Geldknappheit in der IECLB kann Folge eines Missverständnisses dessen sein, was „Beitrag“ ist.
- c. Dieser „Beitrag“ wird sich nach evangelischem Verständnis durch Proportionalität auszeichnen. Die Bibel sagt: „Denn von jedem, der viel hat, wird man viel erwarten ...“ (Lk 12,48). Genau das ist Gleichheit: Sie ist immer proportional. Also ist jeder aufgefordert, nach seinen Kräften, seinem Verdienst, seinem Besitzstand beizutragen. Niemand ist so arm, dass er nicht mit irgendetwas beitragen könnte. Gott schließt niemanden von der Beitragspflicht, ja von dem Beitragsrecht aus, auch wenn er oder sie nur wenige Cent pro Monat erübrigen können.

- d. Natürlich gibt es andere Modalitäten des Beitrags als die monatliche Zahlung. Auch Arbeit, Zeit, Naturalien, Industrieprodukte, Spenden sind wertvolle Gaben. Die Gemeinde braucht die Mitarbeit ihrer Glieder, ihres Sachverständes, ihres Engagements. Aber sie braucht eben auch Geld. Dafür gibt es biblische Modelle wie beispielsweise den Zehnten. Wenn alle Glieder der IECLB mit nur drei Prozent ihrer Einkünfte beitragen würden, hätten die Haushaltspläne sicherlich bedeutend mehr Spielraum. Aber Proportionalität ist nicht exakt gleichbedeutend mit „Prozentualität“. Die Möglichkeit der Eigeneinschätzung sollte erhalten bleiben. Jedenfalls brauchen wir den abgestuften Beitrag, wobei zu bedenken ist, dass, wer überhaupt nicht mehr beiträgt, in Wahrheit nicht mehr an der Gemeinde teilnimmt.
- e. Es sei wiederholt, dass diese Teilnahme freiwillig sein muss, bewusst übernommen, spontan. Gewiss, die Gemeinde muss ihre Aktivitäten planen. Dafür muss sie einen Kostenvoranschlag, einen Haushaltsplan erstellen und festlegen, wie die benötigten Mittel zu beschaffen sind. Deshalb sollte sie den Durchschnittsbeitrag der eingeschriebenen Glieder errechnen, um zu sehen, wie ein ausgeglichener Haushalt aussehen muss. Doch dann sollte sie differenzieren. Die christliche Liebe appelliert an die Bessergestellten, das Defizit der Ärmern zu übernehmen. Das nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken. Man könnte dies als ein System der „stimulierten Spontaneität“ bezeichnen. Ohne Anregung wird die Freiwilligkeit erlahmen. Sie wird sich nicht ausreichend gewürdigt fühlen. Ebenso aber werden Richtlinien gebraucht, um bestimmen zu können, wie hoch die Beiträge in etwa sein müssten. Warum nicht verschiedene Beitragsstufen einrichten – wie das ja schon vielerorts geschieht – bei gleichzeitiger Information über Bedarf, Ziele und Erwartungen der Gemeinde?
- f. Motivierung setzt Rechenschaft über die Anwendung der Mittel voraus. Ohne Transparenz wird der Wille zum Beitrag untergraben. Wir schlagen vor, in Erwägung zu ziehen, ob den Mitgliedern nicht die Zweckbestimmung eines Teiles ihrer Spenden freigestellt werden sollte. Sie könnten wählen, ob sie das Geld für Ausbildung, Kommunikation, Diakonie oder andere Arbeitssparten verwendet sehen wollen. Eine partizipative Erstellung des Haushalts ist eine gute Sache. Sie ist ein Anreiz zur Mitverantwortung. Natürlich sind auch andere Einnahmequellen als der Gemeindebeitrag denkbar, sofern ethisch vertretbar. Mieteinnahmen, Basare, spezielle Kollekten und anderes gehören dazu. Trotzdem sollte die Gemeinde auf den Beitrag ihrer Mitglieder nicht verzichten. Das Priestertum aller Gläubigen würde sonst Schaden nehmen.

- g. Solange sich die Menschen mit ihrer Kirche identifizieren, wird Geld normalerweise nicht fehlen, es sei denn im Fall ausgesprochener Armut. Geld ist nicht nur eine materielle Angelegenheit, es hat eminent geistliche Dimensionen. Es sollte als Mittel nicht nur zum Kaufen, sondern zum Dienen betrachtet werden. Geld ist unabdingbar bei der Aufgabe, das Wort Gottes auszusäen und das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten (Mt 3,1 f). „Wenn man sät, dann gibt es Ernte.“ Dieses Sprichwort findet auch auf das Evangelium, und im weiteren Sinne auf die IECLB, Anwendung. Da ist das Ackerfeld Gottes (I Kor 3,9), die brasilianische Gesellschaft, unsere Stadt, unser Ort. Wer da nicht sät, wird auch nicht ernten (II Kor 9,6). Wer nicht investiert in das Unternehmen, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu wecken, wird in Zukunft schwere Ausgaben haben mit der Lösung menschlicher Basisprobleme. Es ist entscheidend zu erkennen, dass materielle Saat geistliche Früchte bringen kann.

Gebot Nr. 7:

Missionarische Kirche muss Menschen motivieren können, ihren finanziellen Beitrag zum Unterhalt der Gemeinde und zum Säen des Reiches Gottes zu leisten.

8. Das Evangelium und die menschlichen Bedürfnisse

Mit der Kirche geht es voran, wenn sie menschlichen Bedürfnissen dient. Dann füllen sich die Gotteshäuser. Kirche muss nützlich sein und Hilfe in den Bitternissen des Lebens bieten. Die Kircheng Zugehörigkeit wird sich in Zukunft immer stärker nach diesem Maßstab richten. Die Menschen suchen die Kirche, weil sie von ihr einen Gewinn erwarten. Sie erhoffen sich von ihr einen „Zuwachs an Leben“. Also müssen die kirchlichen Angebote Relevanz besitzen. Solche Erwartungen stehen durchaus nicht im Widerspruch zum Evangelium. Wenn Jesus Christus Leben in Fülle verheißt (Joh 10,10), ewiges Leben und Heil (Apg 4,12), dann bietet er genau das, wonach sich der Mensch im Grunde sehnt. Eine abstrakte Botschaft, irrelevant und fern von den Dingen des Alltags wird niemanden anlocken und wird auch nicht evangelisch sein. Sie wird zu den überflüssigen Waren gehören, die in den Regalen der Kaufhäuser verschimmeln. Dennoch sind einige Anmerkungen dazu zu machen:

- a. Die Schwierigkeiten beginnen, wenn genau gesagt werden soll, was Bedürfnisse sind. Es gibt keine Übereinstimmung darüber. Wir pflegen zwischen Grundbedürfnissen und anderen, die es nicht sind, zu unterscheiden. Aber welche wären das? Es vermischen sich Bedürfnisse und Wünsche. Die Propaganda tut das Ihre: Sie provoziert den Appetit und suggeriert, dass der Konsum eines bestimmten Produktes unerlässlich sei. Es gehört zum Elend des Menschen, dass er das Bewusstsein für das zum Leben wirklich Notwendige verloren hat. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt“ (Mt 4,4). Stimmt das? Die menschlichen Grundbedürfnisse sind von Jesus in den sieben (!) Bitten des „Vaterunsers“ formuliert worden. Auch die Heiligung des Namens Gottes gehört dazu. Gott befriedigt Bedürfnisse. Aber bevor er es tut, unterwirft er sie einer kritischen Prüfung. Die Kirche Jesu Christi ist beauftragt, dabei mitzuwirken, um zu verhindern, dass wirkliche Bedürfnisse mit persönlichen Ambitionen oder sogar Lauenen verwechselt werden.
- b. Aus diesen Gründen dürfen Bedürfnisse auch nicht ein für alle Mal festgelegt werden. Sie unterscheiden sich je nach Umständen, Personen und Bedingungen. Wer nicht differenziert, sieht keine Menschen mehr und ist das Opfer eigener Vorstellungen geworden. In der Anonymität der Städte brauchen die Menschen Identität, Stärkung des Selbstwertgefühls, menschliche Nähe. Freude ist unbedingte Zutat zu einem menschenwürdigen Leben, außer natürlich einem Dach über dem Kopf, einer Mahlzeit auf dem Tisch und einem Arbeitsplatz. Und die Einsamen, die Gestressten, die Kranken – sie alle haben spezielle Bedürfnisse, die der Aufmerksamkeit der christlichen Gemeinde ans Herz gelegt sind. Evangelium ist Diakonie, so wie wir sie bei Jesus sehen. Sie hat die Heilung menschlicher Gebrechen und das Lob Gottes zum Ziel (Mt 5,16).
- c. Nicht allen menschlichen Nöten kann auf der rein individuellen Ebene abgeholfen werden. Viele Probleme haben soziale und politische Ursachen. Es kommt darauf an, „Menschenrechte“ in die Praxis umzusetzen. Lutherische Kirche weiß sich verpflichtet, auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu pochen. Sie will die lebensfähige Gesellschaft und die heile Schöpfung. Sie verwischt nicht den Unterschied von Staat und Kirche, Glaube und Politik. Sie erinnert aber daran, dass Gott auch in der öffentlichen Sphäre das Anrecht auf das Tun seines Willens hat. Er erwartet von den Christen Verantwortung für „der Stadt Bestes“ (Jer 29,7; Lk 19,42) sowie für das allgemeine Wohl, wobei sie es nicht verschmähen sollten, öffentliche Ämter zu übernehmen und sie durch den Geist der Diakonie zu prägen. Währenddessen kommt der Kirche als

Ganzer die prophetische Aufgabe zu, die Rechte Gottes in der Welt zur Geltung zu bringen. Heil hat die Anerkennung der Gottheit Gottes zur Bedingung. Er hat das Recht, die Sünde zu richten, Rechenschaft zu fordern, aber ebenso das Recht, gnädig zu sein, Schuld zu vergeben (Mt 20,15) und seine vorrangige Aufmerksamkeit den Leidenden zuzuwenden (Mt 5,3f). In biblischer Sicht stützt sich das Menschenrecht auf das Gottesrecht bzw. es folgt aus ihm.

- d. Nun erweisen sich die Jahre zwischen Geborenwerden und Sterben mit den Chancen und Angeboten, die sie bieten, als unzureichend, um den Lebensdurst der Menschen zu stillen. Schon Augustin hat gesagt, dass des Menschen Herz unruhig ist, solange es nicht in Gott Ruhe findet. Die menschlichen Sehnsüchte werden erst in einem „Jenseits“ an ihr Ziel gelangen, in einer Wirklichkeit, die die augenblickliche übersteigt. Die Begegnung mit Gott ist „Endstation“ der menschlichen Wanderschaft. Dann werden für die Glaubenden die Bitten des Vaterunsers und die Verheißungen der Seligpreisungen im Vollsinn erfüllt sein. Die Bibel spricht vom ewigen Leben, einer Existenz jenseits von Raum und Zeit und darum auch nur in Bildern, Metaphern und Gleichnissen beschreibbar. Es gibt eine Hoffnung über den Tod hinaus. Aber das ist nicht alles. Ewiges Leben kündigt sich in machtvollen Zeichen schon in diesem Leben an, indem es Sinn, Freude, Vertrauen, Widerstandskraft, schlicht neue Qualität verleiht. Wer glaubt, nimmt Zukunft vorweg. „... jetzt ist der Tag des Heils“, sagt der Apostel Paulus (II Kor 6,2). Dies, obwohl alles Heil heute Stückwerk bleibt. Die Erscheinung des Vollkommenen ist Hoffnung (I Kor 13,10). Es gibt Bedürfnisse, die nur Gott alleine stillen kann.

Gebot Nr. 8:

Missionarische Kirche muss den legitimen menschlichen Bedürfnissen dienen unter Hinweis auf die Verheißung des ewigen Lebens.

9. Mission und Ökumene

„Wer Mission beleben will, darf nicht ökumenisch denken. Und wer die Ökumene will, darf nicht missionarisch sein.“ Das scheint die Logik auf den ersten Blick vorzuschreiben. Mission und Ökumene sind wie Wasser und Öl. Sie mischen sich nicht, sind unvereinbar. Wer die Einheit der Kirchen und die Freundschaft unter ihnen will, muss auf religiöse Konkurrenz ver-

zichten. Wer umgekehrt neue Mitglieder gewinnen will, riskiert, die gute Nachbarschaft der Kirchen zu verderben. Gibt es einen Ausweg aus der Sackgasse? Muss man zwischen Mission und Ökumene wählen? Einige Klärungen sind notwendig:

- a. *Mission sollte nicht mit Proselytenmacherei verwechselt werden.* Wir verstehen unter diesem Begriff den Versuch, neue Mitglieder mit fragwürdigen und unevangelischen Methoden anzuheuern. Er ist gleichbedeutend geworden mit „Fischen in fremden Teichen, mit verführerischem Köder und engmaschigen Netzen“. Man handelt mit Rabatten beim Kirchengeld oder droht mit höllischen Strafen. Das ist nicht wirkliche Mission. Sie darf sich nicht auf den brutalen Kampf um Kundschaft einlassen und versuchen, die eigenen Reihen mit abgeworbenen Gliedern der Schwesterkirchen aufzufüllen. Natürlich wird das Bemühen um die Einheit der Kirche immer von jener einladenden Gastlichkeit begleitet sein, von der oben die Rede war. Aber Mission richtet ihre Aufmerksamkeit vorrangig auf die „Kirchlosen“, also auf jene Menschen, die auf der Suche nach einer Gemeinschaft sind, die ihnen geistliche Geborgenheit und Glaubenshilfe bietet. Es besteht ein Unterschied zwischen einer offenen, einladenden Kirche einerseits und einer aggressiven, erobernden andererseits. Die IECLB sollte zur ersten Kategorie gehören, im Geiste der Liebe handeln und dem Beispiel Jesu folgen, der es verabscheut hat, den Menschen Zwang anzutun. Evangelische Mission verwirft gewaltsame, hinterhältige und Menschen verachtende Methoden.
- b. *Ökumene sollte nicht mit Synkretismus verwechselt werden.* Es ist untersagt, die Unterschiede alle in denselben Topf zu werfen und daraus eine ungenießbare religiöse Suppe zu kochen. Relativismus hilft niemandem und schafft auch nicht wirklich Geschwisterlichkeit. Ökumenischer Einsatz strebt eher nach Versöhnung von Verschiedenheiten und sucht nach den erforderlichen Grundkonsensen. Es darf nicht um Zerstörung von Identitäten gehen. Denn Verschiedenheit, solange sie Kooperation bejaht, ist nützliche und notwendige Bedingung von Gemeinschaft. Nur verschiedene Glieder, jedes mit eigener Funktion, gewährleisten die Gesundheit des Körpers. Ökumene sucht Kirchengemeinschaft und gegenseitiges Lernen. Sie entbindet nicht von der Notwendigkeit kritischer Prüfung der Positionen und des Dialogs. In bestimmten Dingen wird Ökumene auch Meinungsverschiedenheiten tolerieren müssen. Trotzdem wird sie sich immer von dem Wunsch Christi leiten lassen, dass alle eins seien (Joh 17,21). Ökumene wird die Leidenschaft für die Wahrheit mit der Leidenschaft für die Liebe zu verbinden versuchen. Sie trifft Vorsorge gegen

„heilige Kriege“, die in der Vergangenheit so unsägliches Leid geschaffen haben und dies auch heute noch tun. Das Ziel besteht in Gemeinschaft, nicht in kirchlicher Gleichmacherei.

- c. Es gibt eine gemeinsame und eine je besondere Mission. Keine Kirche darf missionarische Exklusivität beanspruchen. Alle sind beauftragt, das Evangelium bis in den letzten Winkel dieses Planeten zu tragen. Die Christenheit hat nur einen Herrn, nur eine Bibel, nur eine Botschaft. Sie weiß sich verpflichtet zum gemeinsamen Gottesdienst und zum gemeinsamen Dienst. Es ist ihre ökumenische Aufgabe, die Sünde beim Namen zu nennen, die Wunder Gottes zu preisen (Apg 2,11), die Menschenwürde zu schützen. Alle Christen ohne Unterschied sind zur Evangelisation berufen. Mission duldet kein Monopol und darf nicht „privatisiert“ werden. Dennoch wird Mission immer auf je meine oder unsere Weise geschehen. Sie hat partikulare Gestalt. Jeder oder jede wird die Aufgabe mit den spezifischen Mitteln und Fähigkeiten angehen, über die er und sie verfügen und die ihnen eigen sind. Anders ausgedrückt: Alle werden das besondere Talent einsetzen, das sie erhalten haben und mit dem sie Gott ehren sollen. Das ist kein Nachteil, sofern sich die partikularen Missionen der Menschen und Kirchen als Beitrag zur einen, universalen Mission der Kirche Jesu Christi verstehen.
- d. Mission ohne ökumenischen Geist verliert Glaubwürdigkeit. Ökumene ohne Mission wird in romantischer Sentimentalität enden. Es mag daran erinnert werden, dass sich die moderne ökumenische Bewegung der Sorge der Missionsgesellschaften am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verdankt. Die Trennungen der Kirchen erwiesen sich als Hemmschuh für den Lauf des Evangeliums. Rivalität und Streit unter den Missionaren bringen das Evangelium zwangsläufig in Misskredit. Mission braucht die Einheit der Christen. Dass diese Einheit vielgestaltig ist, bedeutet kein Hindernis. Das Ärgernis ist der Konflikt. Er muss durch ökumenischen Geist überwunden werden. Genauso freilich muss man von der Ökumene missionarischen Geist erwarten. Weder erschöpft sie sich in oberflächlichem Pazifismus und noch gestattet sie missionarische Trägheit. Von den Kirchen werden gemeinsame Unternehmungen erwartet, Dynamik und Engagement. Man muss zwischen Mission und Ökumene wohl unterscheiden. Aber trennen darf man sie nicht.
- e. Ein besonderes Wort gebührt der so genannten „Makroökumene“ beziehungsweise „großen Ökumene“. Das ist die Ökumene mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen, Angehörigen nichtchristlicher Kulturen. Wird es statthaft sein, das ökumenische Bemühen auch auf diese Gruppen auszuweiten, das „Candomblé“ zum Beispiel, oder die indiani-

sche Religiosität oder auch den Islam? Nicht wenige ziehen es vor, in diesem Fall von „Dialog“ zu sprechen. Eine „interreligiöse Ökumene“ steht unter dem Verdacht, die Einzigkeit Christi zu zersetzen. Das ist nicht beabsichtigt. Natürlich wird eine Ökumene mit anderen Religionen eine andere Qualität haben als die unter christlichen Kirchen. Aber sie ist nicht unmöglich. Denn alle Menschen sind von Gott geliebt und nach seinem Ebenbild geschaffen. Jede Kultur hat ihre Weisheit (Röm 2,14f). Es lohnt sich, das zu überprüfen. So verbietet sich die pauschale Verwerfung der Anderen. Auch sie sind Menschen, mit Würde ausgestattet, selbst wenn wir ihre Überzeugungen nicht zu teilen vermögen. Wir werden es nicht unterlassen, ihnen die Liebe Gottes zu bezeugen. Die ist erschienen in Jesus Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Wenn es nicht möglich ist, denselben Glauben zu bekennen, sollten wir dennoch „menschlich“ miteinander umgehen. Dazu gehört, dass wir uns verletzender Urteile enthalten und nicht so tun, als ob wir an Gottes Stelle stünden (Röm 11,34). Harte Urteile führen meistens zu gewaltsamen Reaktionen. Sie werden niemanden bekehren. Nur Festigkeit gepaart mit Bescheidenheit hat Überzeugungskraft. Das Beispiel Jesu kann es uns lehren.

Es ist illusorisch, mit allen Menschen den gleichen Grad an Gemeinschaft pflegen zu wollen. Es wird immer die Näheren und die Entfernteren geben. Wie in jeder Familie, so gibt es auch in der Familie Gottes, der „Gemeinschaft der Heiligen“, verschiedene Grade von Verwandtschaft. Das ist kein Nachteil. Worauf es ankommt, ist, dass niemand endgültig ausgeschlossen wird, noch nicht einmal der Feind (Mt 5,44). Natürlich bedeutet Ökumene nicht unbegrenzte Toleranz. Aber sie sucht die familiäre Konvivenz, zunächst der Kirchen und dann der Menschheit, die das Werk des einen Gottes ist.

Gebot Nr. 9:

Missionarische Kirche wird ihr Handeln in ökumenische Horizonte einfügen müssen und den Beweis zu erbringen versuchen, dass Gemeinschaft in Verschiedenheit möglich ist.

10. Das Werk des Heiligen Geistes

Mission ist Aufgabe der Gemeinde und dennoch Werk des Heiligen Geistes. Der Psalmist sagt: „Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen“ (Ps 127,1). Das gilt auch von der christlichen Mission. Sie vollzieht sich als menschliches und kirchliches Handeln, das geplant, finanziert und ausgeführt werden muss. Aber es ist ein Anderer, der die Christenheit auf Erden „beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt“, wie Martin Luther in der Erklärung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses sagt. Gott versammelt sein Volk, der gute Hirte beruft seine Herde, der Heilige Geist schafft die Gemeinschaft der Heiligen. Zur rechten Missionspraxis ist es angebracht, über den Unterschied von Aufgabe und Werk nachzudenken und die entsprechenden Folgen zu ziehen:

- a. Die Kirche ist Dienerin, nicht Herrin der Mission. Als Glieder des Leibes Christi stellen wir uns in den Dienst der Mission Gottes als seine Mitarbeiter (I Kor 3,9), „Knechte“ und „Mägde“ in seinem Weinberg (Mt 9,37f). Wir sind von Jesus in die Welt gesandt, so wie Jesus vom Vater gesandt war. Wir haben den Auftrag erhalten, den Samen des Reiches Gottes zu säen, und zwar kräftig (Mk 4,3f). Trotzdem steht das Wachstum nicht in unserer Hand (I Kor 3,6f). Wer versucht, die Frucht zu erzwingen, wird die Pflanze mit Stiel und Wurzel ausreißen. Mission treiben, heißt pflanzen, säen, nicht mehr und nicht weniger. Dazu gehört es, dass der Boden präpariert und die Qualität des Samens geprüft wird. Säen wir wirklich Gottes Wort? Wer den Wind sät, wird den Sturm ernten (Hos 8,7). Wer aber Gottes Wort sät, hat die Verheißung, dass es Segen bringen wird.
- b. Geist ist jene Kraft, die den Menschen den „Kopf macht“, die ihren Willen bestimmt und ihre Gewissen schärft. Es wäre verfehlt, ihn sich als ein Gespenst vorzustellen, das im Raum schwebt. Der Geist vermittelt sich durch Wort, Bild und Geste. So auch der Heilige Geist. Die Kirche vereint Menschen, die bereit sind, ihr Leben nach dem Geist Gottes zu gestalten (Röm 8,4), der Gesinnung Christi zu folgen (Phil 2,5), zu denken, was göttlich, nicht was menschlich ist (Mk 8,33). Die Gemeinde Jesu Christi hat es sich zur Pflicht gemacht, sich an dem zu orientieren, was der Geist will (Offb 2,7). Sie stellt die „Interessen Gottes“ über die menschlichen und stellt sich in den Dienst des Reiches Gottes, nicht irgendwelcher anderer Reiche. Eine Kirche, die meint, das Werk des Heiligen Geistes selbst übernehmen zu müssen, hat aufgehört, Kirche zu sein, und ist zu einem menschlichen Unternehmen geworden.

- c. Der Heilige Geist ist die Seele der Kirche, ihr Leben, ihre Kraft. Aber wie kann man ihn von anderen Geistern unterscheiden, den bloß menschlichen, aber auch den „unreinen“ oder dämonischen (Mk 1,23)? Nun, der Heilige Geist hat in Jesus Christus sein Kriterium. Ein Geist, der sich von ihm abgesetzt hat, verdient es nicht mehr, heilig genannt zu werden. Denn ein Konflikt zwischen den drei „Personen“ der Trinität, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist undenkbar. Ein Geistphänomen, das im Widerspruch steht zum Werk Gottes, des Schöpfers und Erlösers, hat einen anderen Ursprung. Es kann nicht „christlich“ sein. Jesus Christus ist das Erkennungszeichen des Heiligen Geistes, so wie er selbst auf den Vater verweist, der ihn gesandt hat. Alle Erweise des Geistes müssen sich dem unterziehen, was man den „trinitarischen Test“ nennen könnte.
- d. Geist setzt in Bewegung. Er ist Hauch und Wind. Er tut Wunder. Aber er produziert nicht immer Schlagzeilen. Die erste Frucht des Heiligen Geistes ist die Liebe (Gal 5,22). Und die wirkt in kleinen und bescheidenen Dingen, wie beispielsweise Geduld und Güte, sehr viel mehr als in spektakulären Phänomenen wie Zungenreden und Visionen. Sie zieht die Gemeinschaft in kleiner Gruppe dem geistlichen Virtuositum einzelner Personen vor (II Kor 13,13). Wer andauernd Sensationen erwartet, entfremdet den Geist von seinem Ursprung in Gott. Eben weil der Geist Gemeinde baut, schafft er auch Satzungen, das heißt „Spielregeln“, Institutionen. Bewegung ist das Leben, Institution ist das Haus. Beides ist notwendig. Institutionen oder Strukturen garantieren Kontinuität, Bewegung schafft Dynamik. Ohne Haus fehlt der Gemeinde der Schutz, ohne Dynamik ist das Haus tot. Es lohnt sich zu unterstreichen, dass das Haus, genannt Kirche, nicht an den Grenzen der Parochie endet. Die Kirchengemeinde wird eingehen, wenn sie sich isoliert. Sie kommt dann in gefährliche Nähe zu einer Sekte. Kirche ist immer größer als die Ortsgemeinde, obwohl diese die Basis jener ist.
- e. Die Kommunikationsmittel des Heiligen Geistes sind Wort und Sakrament. Er äußert sich nicht in fragwürdigen „Sonderoffenbarungen“. Vielmehr teilt er sich mit durch das geschriebene, gesprochene, bezeugte, praktizierte Evangelium. So öffnet er neue Perspektiven und setzt Leitplanken für gelingendes Leben. Er ermuntert Menschen, ihre Gaben in den Dienst Gottes und der Nächsten zu stellen. Der Heilige Geist benutzt sehr einfache Kommunikationswege und kommt stets in menschlicher „Verpackung“. Wir haben den Schatz in irdenen Gefäßen, sagt der Apostel Paulus (II Kor 4,7). Für die christliche Mission bedeutet das zu prüfen, ob die Verpackung dem Inhalt angemessen ist. Sie muss sich fragen, ob die angewandten Mittel das Handeln des Geistes bremsen oder för-

dern. Form und Gehalt können nicht scharf getrennt werden. Natürlich ist der Heilige Geist in der Lage, auch gegen menschlichen Widerstand seine Pläne durchzusetzen. Und dennoch beruft er die Gemeinde dazu, sein Werkzeug zu sein.

Der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit (Joh 14,17), der Weisheit (Eph 1,7), er ist der Geist des köstlichen Weges der Liebe (I Kor 13,1f). Man darf ihn nicht zerstückeln. Das geschieht immer dann, wenn die Wahrheit, die Weisheit und die Liebe auseinander gerissen werden (I Kor 8,1f). Wahrheit ohne Liebe kann grausam sein. Liebe ohne Wahrheit kann zu schwächerer Komplizenschaft verkommen. Nur beide zusammen, in gegenseitiger Ergänzung, verkörpern jene Weisheit, die für das Leben der Welt entscheidend ist. Christliche Mission ist verpflichtet, die unterschiedlichen Eigenschaften des Geistes zum Zuge kommen zu lassen, um die Verkürzung des Evangeliums zu vermeiden und ihre eigene „Christlichkeit“ zu bewahren.

Gebot Nr. 10:

Missionarische Kirche muss hören, was der Geist sagt, und seinen Willen und sein Handeln in evangelische Lebensführung umsetzen.

Hermann
Brandt

Lutherische Identität: Ethik, Mission, Dialog der Religionen

Vorbemerkung: Bei dem nachstehenden Text handelt es sich um einen Vortrag, der im Rahmen des III. Symposiums über Evangelisch-Lutherische Identität am 14. April 2005 in Brasilien gehalten wurde. In diesen Symposien kooperieren die beiden lutherischen Kirchen in Brasilien, von denen die eine Mitgliedskirche des Lutherischen Weltbundes ist, die andere nicht (ähnlich wie die SELK in Deutschland). Auf portugiesisch ist der Vortrag veröffentlicht worden in: Wilhelm Wachholz (Hg.), *Identidade Evangélico-Luterana e Ética*, São Leopoldo 2005, 45–67. Der Autor dankt der Stiftung FAPERGS des Bundesstaates Rio Grande do Sul für ein Stipendium als Forschungsprofessor an der EST (Escola Superior de Teologia).

Im folgenden sollen, ausgehend von der Frage nach Lutherischer Identität, die Felder Ethik, Mission und Dialog der Religionen in den Blick genommen werden. In der Reihenfolge dieser drei Themen ist eine zunehmende Entfernung vom historischen Luther impliziert. Ist die Ethik integraler Bestandteil der Theologie Luthers, so scheint die Mission nur ein Randthema zu sein, und das Thema Religionsdialog scheint völlig auszufallen. Wir begeben uns also auf ein zunehmend unsicher werdendes Gelände, wenn wir die drei Felder zu Lutherischer Identität in Beziehung setzen – um so mehr, als schon die Antworten (es gibt nämlich nicht nur eine!) auf die Frage, wie denn Lutherische Identität zu bestimmen sei, durchaus widersprüchlich erscheinen.

1. Widersprüchliche Bestimmungen Lutherischer Identität?

Häufig bin ich bei ökumenischen Begegnungen, nachdem ich mich als Lutheraner vorgestellt hatte, auf die Reaktion gestoßen, daß mir die bekannten Aussagen Luthers vom „Madensack“ vorgehalten wurden. Sie stammen aus seiner Schrift „Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, Ende 1521 auf der Wartburg geschrieben und Anfang 1522 gedruckt.¹ Ich bitte, schreibt Luther angesichts des drohenden Aufruhrs gegen die „Papisten“, „man wolle von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. Ebenso bin ich auch für niemanden gekreuzigt ... Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kirche Christi dürfte nach meinem heillosen Namen nennen?“

Luther weist hier einen Widerstand gegen Rom zurück, der es dem Papsttum gleichtat und „Wort und Gewalt, Geist und Empörung“ vermischt. Er „lehnt es ab, Symbolfigur einer religiösen Partei zu sein, die sich nach seinem Namen nennt“²: „Ich habe mit der Gemeinde die eine, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist ...“

Diese Äußerungen Luthers sind bekannt und bei vielen sehr beliebt. Weniger bekannt, weil auch weniger beliebt, sind die Sätze, die Luther, wenige Monate später und wieder in Wittenberg, am Schluß seiner Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen“³ schreibt. Hier bezieht sich Luther auf diejenigen seiner Anhänger, die sich der Verfolgung dadurch entziehen wollen, daß sie sagen: „Ich halts nicht mit dem Luther noch mit jemand anderem, sondern mit dem heiligen Evangelium und mit der heiligen Kirche“. Ein solches Bekenntnis aber wie das eben zitierte „hilft ihnen nicht und ist ebenso viel als die Verleugnung Christi ... Aber wenn du es dafür hältst, daß des Luthers Lehre evangelisch und die des Papsts unevangelisch sei, so darfst du den Luther nicht so ganz wegwerfen, du wirfst sonst seine Lehre auch mit weg, die du doch als Lehre Christi erkennst“. Unter Bezug auf Mt 10,40 („Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf“) und auf II Tim 1,8 („Darum schäme dich nicht des Zeugnisses von unserem Herrn *noch meiner* ...“) wird diese Argumentation noch bekräftigt: „Wenn nun Timotheus gesagt hätte: Ich halte es nicht mit Paulus noch mit Petrus,

1 WA 8, 676–687; zitiert z. B. von Walter Altmann, *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*, São Leopoldo/São Paulo 1982, 126.

2 Oswald Bayer, in: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften* (Inselausgabe), Frankfurt a. M. ²1982, Bd. IV, 19.

3 WA 10 II, 11–41.

sondern mit Christus, und wüßte doch, daß Petrus und Paulus Christus lehrten, so hätte er doch Christus selbst damit verleugnet.“⁴

Um der Lehre Christi willen soll also der Name Luthers hochgehalten und nicht „weggeworfen“ werden. Daß die Lehre Christi von menschlichen Trägern, ja Institutionen repräsentiert wird, ist Konsequenz der Leiblichkeit und Sichtbarkeit des Wortes selbst. Und es dürfte kein Zufall sein, daß Luther diesen Aspekt gerade in seiner Schrift über die *beiden Gestalten* der von Christus eingesetzten „Institution“ des Sakraments hervorhebt.

Haben wir es also mit zwei einander widersprechenden Bestimmungen Lutherischer Identität zu tun? Es gibt sie ja in der Tat: Es wäre durchaus möglich, die verschiedenen Typen Lutherischer Positionen – innerhalb der Lutherischen Familie – aufgrund der eben erwähnten widersprüchlichen Bestimmungen Lutherischer Identität darzustellen. Vielleicht ließen sich darüber hinaus sogar alle christlichen Konfessionen in zwei Gruppen teilen, die entweder dem einen oder dem anderen Typ von Identität zugeordnet werden könnten. Ich vermute, diese beiden Gruppen sind auch unter uns vertreten: auf der einen Seite diejenigen, die ein Verständnis von „lutherischer“ (klein geschrieben und in Anführungszeichen) Identität vertreten, das sich auf Luther als „stinkenden Madensack“ bezieht – im Gegensatz zu jenen, die die Lutherische (groß geschrieben und ohne distanzierende Anführungszeichen) Identität aus der Übereinstimmung der Lehre Luthers mit der Lehre Christi begründen. Es gibt ja beide Selbstverständnisse. Und beide Selbstverständnisse haben sich in der lutherischen Familie lange unversöhnlich gegenüber gestanden und tun es möglicherweise noch heute.

Jedenfalls haben wir es häufig mit einander entgegengesetzten, feststehenden, „statischen“ Positionen zu tun. Beide berufen sich auf Äußerungen desselben Luthers, und die anders lautenden Aussagen werden entweder im Sinne der eigenen Position uminterpretiert oder bleiben unberücksichtigt. Das ist sachlich unbefriedigend – ebenso wie die Erklärung, Luther sei eben ein Mensch mit seinem Widerspruch gewesen.

Gibt es statt dieses „statischen“ Gegensatzes zweier sich auf Luther berufender Positionen eine gemeinsame, „dynamische“ – dynamisch insofern, als diese doppelte Bestimmung Lutherischer Identität auf eine gemeinsame zurückgeführt werden kann, die die Widersprüchlichkeit auflöst? Ich denke ja.

4 Vgl. zum Ganzen Harding Meyer, Inwiefern sind konfessionelle Zusammenschlüsse in der Bundesrepublik Deutschland unverzichtbar, um die den Christen heute gestellten Aufgaben christlichen Lebens und Handelns wahrzunehmen? In: EKD Texte 1, Hannover 1981, 23–33; Hermann Brandt, Vom Reiz der Mission, Neuendettelsau 2003, 46–52.

Deshalb habe ich vorhin auf die Entstehungsbedingungen der zitierten Aussagen Luthers verwiesen, auf die historischen Situationen, in denen sie geschrieben wurden, auf den jeweiligen Kontext und die jeweiligen Adressaten. Gegenüber den gewaltbereiten Aufrührern in den eigenen Reihen schreibt Luther von sich als dem Madensack; angesichts der von außen drohenden Gewalt, also in der Situation der Verfolgung, behauptet er die Gleichung: Luthers Lehre = Lehre Christi. Die Lutherische Identität kommt also nicht im gewalttätigen Kampf gegen die Papisten heraus, sondern in der Situation der Verfolgung, der Gefahr für Leib und Leben. Im Zeichen des Kreuzes erst wird die lutherische als christliche Identität erkennbar und dann auch offensiv vertreten.

Was Luther in seiner biblischen Hermeneutik einschärft – es muß berücksichtigt werden, wer in der Bibel was wann wem sagt –, das sollte also auch auf Luther selbst angewendet werden. Der Widerspruch zwischen den erwähnten Bestimmungen Lutherischer Identität löst sich auf, wenn Luther als kontextuell argumentierender Kreuzestheologe wahrgenommen wird.

Diese These läßt sich an Luthers Aussagen über die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche entfalten und differenzieren.

2. Die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche

Luthers Äußerungen zu den *notae ecclesiae* veranschaulichen sein Verständnis von Identität – in dem Sinn, daß diese Identität nicht nur von Christen geglaubt, sondern auch von Nicht-Glaubenden, von außen, wahrgenommen, gesehen werden kann: Selbst der Teufel kann nach Luther die wahre Kirche an ihren Kennzeichen erkennen und „sehen“ ...

Luther hat sich innerhalb von zwei Jahren, wiederum aus verschiedenen Anlässen, zweimal zum Thema der Kennzeichen der Kirche geäußert: 1539 in „Von Konziliis und Kirchen“⁵ und 1541 in „Wider Hans Worst“⁶. Die erste Schrift hat eine innerkirchliche Perspektive; sie zeigt zum ersten Mal, daß Luther die Hoffnung auf ein freies, allgemeines, christliches Konzil, das er immer wieder gefordert hatte, um auf ihm seine Lehre zu vertreten und eine Spaltung der Kirche abzuwenden, endgültig aufgegeben hat. Er schreibt

5 WA 50, 624–653; hier, nach der Aufzählung der Kennzeichen, der eben erwähnte Hinweis auf den Teufel: „Als nun der Teufel sah, daß Gott eine solche heilige Kirche baut, feierte er nicht und baute seine Kapelle daneben ...“

6 WA 51, 469–572.

sozusagen sein Vermächtnis, indem er die Kriterien der wahren Kirche aufstellt. Mit der zweiten, nach außen gerichteten Schrift greift Luther in die politischen Auseinandersetzungen ein. Hans Worst ist Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel. Zwischen ihm und der Gegenseite (Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen) war seit 1538 eine offene Feindschaft ausgebrochen, dokumentiert in einem Streit-schriftenwechsel mit heftigsten gegenseitigen Schmähungen. In diesen Streit greift Luther 1541 öffentlich ein und nimmt Partei für Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen.

Stellt man die in beiden Schriften aufgeführten Kennzeichen der Kirche stichwortartig nebeneinander, so zeigen sich einerseits weitreichende Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede und verschiedene Akzente, also Konstanz und Variabilität:

1539	1541
1. Wort Gottes	1. Taufe
2. Taufe	2. Sakrament des Altars
3. Sakrament des Altars	3. Schlüssel
4. Schlüssel	4. Predigtamt
5. Die Kirche hat Diener und Ämter aufgrund der Einsetzung Christi (längster Abschnitt von allen); die Diener u. Ämter geben 1.–4.	5. Credo
6. Öffentlicher Dank und Lob (Credo, Gesang, Gebet)	6. Vaterunser
7. Heiliges Kreuz: Erleiden von Unglück, Verfolgung, Anfechtung, Verachtung, Schwachheit	7. Ehren der weltlichen Herrschaft (sie nicht zwingen, dem Papst die Füße zu küssen)
	8. Ehestand = Gottes Ordnung
	9. Verfolgung (wie 1539, Nr. 7)
	10. Keine Vergeltung, keine Rache, sondern öffentliche Fürbitte für die Verfolger

Eine Analyse und ein Vergleich dieser beiden Reihen bietet Stoff für mindestens ein ganzes Semester. Zusammengenommen enthalten sie Luthers Ekklesiologie und damit Luthers Sicht christlicher Identität. Ich beschränke mich auf wenige Beobachtungen.

1539 wird das Wort Gottes ausdrücklich als die erste nota bestimmt, diese ist 1541 im Predigtamt enthalten. 1539 erhält die Diskussion der Ämter ein besonderes Gewicht, während 1541 Credo und Vaterunser als eigene notae bestimmt werden. Die nota 7 (1539) entspricht der nota 9 (1541), wobei letzterer noch die nota 10 folgt, die 1539 keine ausdrückliche Ent-

sprechung besitzt. Auffällig ist 1541 die besondere „gesellschaftspolitische“ Erwähnung der notae 7 und 8. Auch diese Hervorhebung beruht auf dem spezifischen Kontext der Schrift von 1541.

1539 werden die Abschnitte zu den einzelnen notae eingeleitet mit den Worten: Man erkennt die Kirche äußerlich daran ... , oder: Man erkennt nach außen das heilige christliche Volk daran ... Und Luther bestimmt die Identität der Kirche provokativ als „katholisch“ – im Gegensatz zu „Rom“:

„Dennoch geben sie (d.h. der Papst mit den Seinen) sich selbst den rechten Namen, wenn sie sich ecclesia nennen ... oder Romana oder sancta, und nicht hinzufügen (wie sie es auch nicht können): catholica. Denn Kirche heißt ein Volk; das sind sie, wie der Türke (!) auch ecclesia, ein Volk, ist. Ecclesia Romana heißt ein römisches Volk; das sind sie auch, und wahrlich noch römischer, als die Heiden früher römisch gewesen sind. Ecclesia Romana sancta heißt ein heiliges römisches Volk; das sind sie auch, denn sie haben eine viel größere Heiligkeit erfunden, als es die Heiligkeit der Christen ist oder als sie das heilige, christliche Volk hat. Denn ihre Heiligkeit ist eine römische Heiligkeit der römischen Kirche, des römischen Volkes Heiligkeit; und nun heißen sie auch sanctissimi sacrosancti, die Allerheiligsten ... Denn christliche Heiligkeit können sie nicht ertragen; deshalb können sie den Namen christliche Kirche oder christliches Volk nicht haben. Und auch aus dem Grund nicht, weil christliche Kirche und christliche Heiligkeit ein gemeinsamer Name und ein gemeinsames Ding in allen Kirchen und bei allen Christen in der Welt ist; deshalb sagt man: katholisch. Sie halten aber diesen gemeinsamen Namen und diese Heiligkeit für gering, ja, nahezu für nichts; statt dessen haben sie sich eine besondere, höhere, andere, bessere Heiligkeit vor anderen erdacht, die sie römische Heiligkeit und des römischen Volkes Heiligkeit nennen.“⁷

1541 beginnen die einzelnen Abschnitte zu den notae mit den Worten: Niemand kann leugnen, daß ... , und dann läuft die Argumentation jedesmal auf den Nachweis hinaus, daß „wir“ gemeinsam mit der Alten Kirche die genannten zehn notae haben, also mit ihr gänzlich übereinstimmen und nichts Neues erdichtet haben. Zusammenfassend heißt es nach den Sätzen zur zehnten nota:

„Weil nun die Papisten wissen, daß wir in allen solchen Stücken und was da mehr sind [also die Liste der notae ist offen!, H. B.] der alten Kirche gleich sind und mit Wahrheit die alte Kirche heißen können (denn solche Stücke sind nicht neu noch von uns erfunden), – ist es ein Wunder, warum

7 Von Konziliis und Kirchen, Inselausgabe (wie Anm. 2), Bd. V, 184f.

sie uns so unverschämt dürfen ... verdammen, als solche, die von der Kirche abgefallen und eine neue Kirche angerichtet haben. Obwohl sie doch nichts Neues an uns finden können, das nicht in der alten und der rechten Kirchen zu der Apostel Zeiten gehalten sei.“⁸

Im Lichte der sieben bzw. zehn notae wäre lutherische Identität also als „katholische“ und aus der Übereinstimmung mit der Alten, Apostolischen Kirche zu bestimmen. Zugleich ist vorläufig festzuhalten, daß die uns hier interessierenden Themen – Ethik, Mission, Religionsdialog – in den konstitutiven notae nicht erwähnt werden – wenigstens nicht explizit.⁹

Bedenkenswert ist jedoch, wie Luther 1539 nach Abschluß der Kommentierung der sieben notae einen Bezug zu den zehn Geboten herstellt. Die sieben notae („Hauptstücke“) entsprechen der Ersten Tafel der Gebote (1–3 nach lutherischer Zählung). Aber so, wie die Zweite Tafel (Gebote 4–10) zu den Zehn Geboten gehört und dennoch nicht so hoch steht wie die Erste Tafel, so sind auch die sieben notae nicht in sich völlig geschlossen. Sondern über „diese sieben Hauptstücke hinaus gibt es nun 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“¹⁰. Und dann wird das Halten der Gebote 4–10 als weitere sieben notae kurz beschrieben: „Und weil trotzdem die erste Tafel höher steht und ein größeres Heilmittel dasein muß, habe ich’s bei der zweiten Tafel alles zusammenfassen wollen. Sonst hätte ich sie auch gut in sieben Heilmittel oder Hauptstücke einteilen können nach den sieben Geboten.“¹¹

Die Argumentation ist also von der Spannung gekennzeichnet, daß die Liste der notae unabgeschlossen ist (so wie die Gebote 1–3 für sich unvollständig wären), daß aber die ersten sieben notae „höher stehen“ als die zweiten sieben, die den Geboten 4–10 entsprechen. Diese Spannung erklärt – um nicht zu sagen: löst – Luther pneumatologisch. Denn die Unabgeschlossenheit der notae entspricht der Weiterführung der ersten drei Gebote durch die folgenden. Wie die zehn Gebote nicht nur sagen, was wir dem Gesetz gemäß zu tun schuldig sind, „sondern auch damit wir sehen, wie

8 Wider Hans Worst, Clemen’sche Ausgabe, Bd. IV, Berlin ⁶1967, 333; vgl. zu den beiden Reihen der Kennzeichen Joachim Fischer, O Conceito „Igreja“ de Lutero segundo seus Escritos „Dos Concílios e da Igreja“ e „Contra Hans Worst“, in: Estudos Teológicos, IV. Trimestre, Ano 6, 1966, 161–175.

9 Übrigens auch die Rechtfertigungslehre nicht – dies als Kommentar zur luth.-kath. Ökumene der letzten Jahre!

10 Von Konziliis ... (Inselausgabe), 207 f.

11 A. a. O., 209.

weit uns der heilige Geist mit seinem Heiligen gebracht hat und an wie vielem es noch fehlt – damit wir nicht sicher werden und denken, wir haben's nun alles getan“ – so wird die Fortführung und Erweiterung der notae begründet damit, daß „wir immer weiter wachsen in der Heiligung und stets eine neue Schöpfung werden in Christus“ (vgl. II Petr 3,18; I Thess 4,1.10).¹²

Obwohl Luther die Kennzeichen der Kirche offen und – bedingt durch die jeweilige Situation – flexibel handhabt, bieten sie höchstens andeutungsweise Aussagen zu den drei Fragen nach Ethik, Mission und Religionsdialog. Was die Ethik betrifft, so fällt auf, daß das große Thema der (guten) Werke keine eigene nota darstellt. Andeutungen zur Mission könnte man aus den jeweils letzten notae (Existenz unter dem Kreuz, Verfolgung, Verzicht auf Vergeltung) herauslesen. Und von einem Dialog der Religionen, wenigstens im heute üblichen Verständnis, ist gar nicht die Rede. Zwar kommen die Türken vor, aber nur als Volk, in Entsprechung zu den Römern. Und die Kennzeichen aufgrund des Haltens der Gebote aus der zweiten Tafel sind u. a. deshalb nicht so deutlich („nicht so sicher“), „weil sich auch etliche Heiden in solchen Werken geübt haben und wohl zuweilen heiliger erscheinen als die Christen ..., vielmehr suchen sie etwas anderes dabei, weil sie weder rechten Glauben noch Erkenntnis Gottes haben.“¹³

D. h., auch wenn man die Unabgeschlossenheit und Offenheit der notae hervorhebt, benennen sie zwar einige Brücken zu unseren heutigen Fragen (bei der Ethik die Eigenständigkeit weltlicher Herrschaft, bei der Mission das Erleiden von Verfolgung um des Evangeliums willen); aber sie geben keine ausdrücklichen Hinweise darauf, wie sich in ihnen christliche Identität zeigen könnte.

Müssen wir uns also mit dem negativen Ergebnis begnügen: Von der Identität her, wie sie Luther in den notae bestimmt, gibt es keine Verbindung zu den genannten drei Problemfeldern? (Dies wäre bei einem historischen Abstand von fast einem halben Jahrtausend ja nicht verwunderlich.) Aus drei Gründen aber braucht und darf es nicht bei diesem negativen Ergebnis bleiben. Denn die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt:

12 A. a. O., 208. Während Luther die nota des Wortes Gottes *öffnet* und *ergänzt*, ist bei manchen seiner Interpreten die umgekehrte Tendenz zu erkennen: Die verschiedenen notae werden auf die nota des Wortes Gottes *zurückgeführt*, und so wird die *Sichtbarkeit* der notae ausgeschaltet. Dabei folgt die Argumentation häufig einem *circulus in probando*, einem Zirkelschluß, vgl. hierzu Enzyklopaedia Britannica, Vol. V (1995), 720; dort auch ein weiteres – humoristisches – Beispiel. M. E. kann Luther auf eine so argumentierende Wort-Gottes-Theologie nicht reduziert werden.

13 A. a. O., 208.

1. Einmal werden die beiden Reihen der notae jeweils situations- und kontextbezogen formuliert, sie sind daher nicht völlig identisch (obgleich beide in einem historischen Abstand von nur zwei Jahren entstanden sind). Diese Offenheit der notae gegenüber den unterschiedlichen Kontexten läßt sich als Ermutigung begreifen, die Kennzeichen der Kirche auch heute unter Bezug auf den gewandelten Kontext und in Anknüpfung an die jeweilige Situation und ihre Problemstellungen zu formulieren.
2. Zweitens: Vor allem aber enthält das zentrale Kennzeichen des Wortes Gottes die Aufgabe und Herausforderung, vom Zeugnis der Heiligen Schrift her neu nach Kriterien für die Ethik, die Mission und den Religionsdialog zu fragen.
3. Und drittens die pneumatologische Perspektive: Daß es über die von Luther formulierten Kennzeichen der Kirche „nun noch mehr äußere Zeichen“ gibt, „an denen man die heilige, christliche Kirche erkennt“, kann dank des Wirkens des heiligen Geistes geschehen. Dieses beschränkt sich nämlich nicht auf die Gabe der sieben bzw. zehn Kennzeichen. Vielmehr eröffnet das Wirken des heiligen Geistes eine Zukunft, die mit den biblischen Motiven Neue Schöpfung, Wachsen, Zunehmen und Vollkommener-Werden charakterisiert wird.¹⁴ Die Frage nach lutherischer Identität hinsichtlich der Ethik, der Mission und des Religionsdialogs verlangt also – aus der Sicht der notae ecclesiae – nach pneumatologischen Kriterien, in der Überzeugung, daß der Geist uns in alle Wahrheit leiten wird.

Ich wende mich nun in gebotener Kürze diesen drei Fragen zu.

3. Ethik in der Theologie Martin Luthers

Wie hinsichtlich der Mission und dem Religionsdialog, so gilt auch in Bezug auf die Ethik: Sie ist kein Thema, das selbständig für sich bestünde. Luther selbst hat z. B. keine Wirtschaftsethik geschrieben.¹⁵ Dies hat seine Ursache einmal in dem großen historischen Abstand zwischen ihm und uns. Ein Großteil der Probleme, die uns heute auf den Nägeln brennen, war

14 Von Konziliis, a. a. O., 207f. Zum eschatologischen Aspekt der Pneumatologie vgl. H. Brandt, *O Espírito Santo*, 2a edição, São Leopoldo 1985, besonders 176f.

15 Dies blieb Hans-Jürgen Prien vorbehalten: *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992.

unseren Vätern schlicht unbekannt. Vor allem aber, zweitens, sind bei Luther alle ethischen Fragen eingebunden in und subsumiert unter die Anerkennung des Menschen durch Gott, die von uns allein im Rechtfertigungsglauben ergriffen werden kann. Insofern gibt es bei Luther keine Eigengesetzlichkeit der Ethik.

Einen Hinweis für diese „Unselbständigkeit“ der Ethik Luthers (aufgrund ihrer Verbindung mit dem Thema der Heilsgewißheit) gibt schon die Überschrift im großen Ethik-Artikel von Trutz Rendtorff in der TRE. Sie lautet „Ethik in der Theologie M. Luthers“¹⁶ – in der Theologie Luthers, nicht etwa: Luthers (theologische) Ethik. So war schon der Sitz im Leben der ethischen Frage ein „transethischer“ – die Bußpraxis der Kirche. Das Thema der guten Werke und die Auslegung des Dekalogs orientierten sich am 1. Gebot. Es geht nicht um die Ethik „an sich“, sondern immer um den „Nachweis der konstruktiven Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens für die Ethik“¹⁷. Die Abhängigkeit aller Ethik von den Prämissen des Rechtfertigungsglaubens ist, um nur ein Beispiel zu nennen, in Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁸ klar zu sehen. Alles Nachdenken über Ethik ist gebunden und wird begründet durch die im Glauben erfahrene Freiheit.

Seine Freiheitsschrift hat Luther in 30 Abschnitte eingeteilt. Die ersten beiden präsentieren die berühmte, scheinbar paradoxe, Doppelthese: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ In den folgenden 16 Abschnitten wird die erste These erläutert; in den anschließenden elf Abschnitten die zweite: Von diesen elf handeln sieben von den Werken im allgemeinen und nur vier vom Handeln gegenüber anderen Menschen. Der letzte Abschnitt wiederholt die Anfangsthese.

Schon die äußere Struktur der Freiheitsschrift zeigt also das Übergewicht der ersten These („in Christus durch den Glauben“) und die Abhängigkeit der zweiten („im Nächsten durch die Liebe“) von der ersten.¹⁹ Trutz Rendtorff charakterisiert diese Bindung der Ethik an die erste These als „christlichen Utilitarismus“: Die Selbstverwirklichung des frei gewordenen Menschen (These 1) und damit die durch den Glauben erlangte „Bedürfnisbefriedigung

16 Trutz Rendtorff, Ethik VII, hier 2.1., TRE, Bd. 10, 484–487. Zumindest formal entspricht dem die Integration der Ethik in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik.

17 A. a. O., 484. So stellt auch Prien Luthers Wirtschaftsethik in ihren theologischen Bezugsrahmen, vgl. a. a. O. (wie Anm. 15), 141–212.

18 WA 7, 20–38.

19 Vgl. WA 7, 35f.

des christlichen Subjekts“ schafft die Freiheit, sich nicht mehr dem eigenen Leben zuwenden zu müssen, sondern nun als neuen Kanon der ethischen Praxis den Nutzen für die Nächsten proklamieren zu können (These 2).²⁰

So revolutionär dieses Konzept einer Ethik *in* der Theologie historisch und sachlich gesehen auch ist – ich nenne zwei miteinander zusammenhängende problematische Aspekte. Um mit einem Detail zu beginnen: Luther spricht bei der Entfaltung seiner zweiten These immer wieder vom Handeln des Christenmenschen „gegenüber“ dem Nächsten, ihm „zugute“, davon, dem Nächsten zu „helfen“, den Nächsten „anzunehmen“. Hier hat sich – gerade in der Sozialethik – unsere Lage grundsätzlich gewandelt: Wir können unsere ethische Verantwortung „nur noch *mit* dem Nächsten zusammen verstehen“.²¹ Dieses Beispiel führt, zweitens, in den größeren Zusammenhang der neuzeitlichen Forderung nach der Kommunizierbarkeit christlicher Ethik nach außen. Mein Lehrer Wolfgang Trillhaas hat dies seinerzeit programmatisch in seiner Ethik, die er bewußt nur „Ethik“ nannte, nicht „Christliche“ oder „Lutherische“ Ethik, so formuliert: „... auch eine christliche Ethik kann kein anderes Thema haben als jede Ethik, nämlich die Frage des Menschseins. Ihre Frage lautet: Wie komme ich als Christ mit der Tatsache zurecht, daß ich ein Mensch bin wie andere Menschen auch? Die theologische Ethik schöpft ihre Themen nicht aus einer anderen Quelle als jede Ethik sonst. Dieses Menschsein, das auch ihr Thema ist, hat schon vor der Taufe begonnen. Was bedeutet es, daß die Taufe zu diesem Leben hinzukommt, aber eben doch erst ‚hinzukommt‘?“²² – Es geht also durchaus nicht darum, das unterschiedlich Christliche, das Besondere, zu verschweigen und seiner Provokation die Spitze abzubrechen. Wohl aber geht es darum, dieses Besondere so nach außen zu kommunizieren, daß es verstanden werden kann und – vielleicht – auch einleuchtet.

20 Vgl. Trutz Rendtorff, a. a. O. (wie Anm. 16), 485.

21 Vgl. Wolfgang Trillhaas, Der Beitrag des Luthertums zur heutigen Sozialethik – Kritik und Programm, in: Theologische Abteilung und Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes (Hg.), Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute, Stuttgart/Berlin 1966, 59–79, bes. 78.

22 Ders., Ethik, Berlin 1959, VI.

4. Mission in der Theologie Luthers?

Daß und wie die Ethik in die Theologie Luthers gehört, habe ich im vorigen Abschnitt angedeutet. Aber Mission in der Theologie Luthers? Hier ist zumindest ein Fragezeichen zu setzen. Daß das Wort Mission bei Luther fehlt, besagt noch nicht viel; auch das Wort Ethik kommt bei ihm m. W. nicht vor, und doch bietet Luthers Theologie durchaus eine ethische Theorie und Praxis. Was Luther aber vor allem im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vorgeworfen wurde, ist seine erhebliche Schwäche, sein beklagenswertes Defizit hinsichtlich des Themas Mission:²³ Ihm habe nicht nur die „Missionstat“ gefehlt, sondern auch die Anerkennung der „Missionspflicht“, ja sogar der „Missionsgedanke“ (G. Warneck). Im Blick auf diese Kritik scheint das Fragezeichen durchaus berechtigt zu sein.

Ich teile diese Kritik allerdings nicht. Vielmehr bieten Luthers Predigten, sein katechetisches Werk, seine Vorschläge zur Gottesdienstreform eine solche Fülle von Belegen, daß man von einer missionarischen Dimension bei Luther sprechen kann.²⁴ Es sind folgende missionstheologischen Motive, die sich bei Luther nachweisen lassen:

1. Der missionarische Impuls ist begründet in der Dynamik des Wortes Gottes selbst. Zugespitzt gesagt: In der nota des Wortes Gottes ist die Mission als nota ecclesiae enthalten. Das Wort Gottes geht zu allen Völkern. Es ist lebendig wie Gott selbst. Subjekt der Mission ist Gott selbst in seinem Wort.
2. Die zentrifugale Tendenz des Wortes Gottes zeigt sich bei Luther gerade dort, wo er sich notgedrungen auf die Interna konzentriert: Gottesdienstreform, neue Lieder, Predigten. Immer wieder wird deutlich: Das Evangelium soll die Grenzen der Parochie, der Sprachen, der Staaten überschreiten. Das Reich Gottes soll gemehrt werden. Alle sollen das Evangelium hören, sollen mit ihm konfrontiert werden, sollen darauf reagieren können.
3. Weil dem Evangelium selbst die Kraft zur Bekehrung innewohnt, brauchen und dürfen die Prediger keinen Zwang, keinen Druck, keine Manipulation auszuüben: „Wer da glaubet, der glaube; wer da kommt, der komme; wer da draußen bleibt, der bleibe ...“ (zu Mk 16,5).²⁵

23 Vgl. – auch zum Folgenden – H. Brandt, Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 57–66.

24 Ebd., sowie: Volker Stolle, Kirche aus allen Völkern, Erlangen 1983.

25 WA 10 III, 139.

4. Für die menschlichen Träger des missionarischen Auftrags bedeutet dies: Sie können nach Luther „gelassen“ bleiben. Gerade über diese Gelassenheit haben sich spätere Missionsfreunde aufgeregt. Aber Luthers Gelassenheit in Sachen Mission stammt aus einem Realismus, der bei Luther seine Gründe hat: die Dynamik des Wortes Gottes als dem Ursprung der Mission und die Kreuzestheologie. Es gibt für Luther keinen Grund, sich zu rühmen bei Missionserfolgen, und es gibt keinen Grund zur Verzweiflung bei Mißerfolgen. Wir, die wir das Evangelium predigen, *müssen* keinen Erfolg haben.
5. Menschliche Trägerin der Mission ist keine Elite missionierender Einzelkämpfer, sondern die christliche Gemeinde (trotz der Beispiele von einzelnen Christen, die etwa in türkische Kriegsgefangenschaft geraten und dort ihren Glauben bekennen). Der Sitz der Mission als menschliche Veranstaltung ist die „katholische“ Kirche. Eben deshalb treffen wir bei Luther immer wieder auf missionarische Intentionen – bei der Bibelauslegung, den Predigten, der Kirchenreform.

Anstatt diese fünf Motive als Belege für die lutherische missionarische Schwäche anzusehen, plädiere ich dafür, diese Schwäche – in Entsprechung zu II Kor 12,19 – als Stärke zu betrachten, also auch hier von der Mission „in“ der Theologie Luthers zu reden – ohne Fragezeichen!²⁶ Darin ist eingeschlossen, daß auch die Ausführungen zum Thema Mission bei Luther abhängig sind – von der Christologie. Dies zeigt sich bei der Antwort auf die (missionarische) Frage, wie der Glaube in die Welt kommt bzw. gekommen ist.

Mein Kollege Heinrich Balz hat hierzu auf Luthers Auslegung im „Großen“ Kommentar des Galaterbriefes verwiesen. Hier antwortet Luther auf die Frage, wie und wann der Glaube anfängt („kommt“) – vgl. Gal 3,23–29. Er spricht²⁷ – unter Heranziehung des zentralen christologischen Bekenntnisses in Hebr 13,8 – von den drei Anfängen des Glaubens. 1. Christus ist „zur bestimmten Zeit nur einmal gekommen“, also der historische, zeitliche Anfang. 2. So auch der Glaube, „da ihn die Apostel durchs Evangelium in die ganze Welt gepredigt haben“. 3. Darüber hinaus „kommt auch Christus alle Tage geistlich, desgleichen auch der Glaube durchs Wort des Evangeliums“.²⁸

26 Vgl. hierzu H. Brandt, Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 61 f.

27 Bei der Kommentierung von Gal 3,25; vgl. WA 40 I, 538.

28 Zitiert nach: D. Martin Luthers Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater (entspricht der Walch'schen Ausgabe), Berlin (Gustav Schlawitz) 1856, 486.

In der zweiten Ankunft zeigt sich, daß Luther durchaus von der apostolischen Verpflichtung zur Ausbreitung des Evangeliums wußte. Allerdings, so Balz in seiner zurückhaltenden Kritik, „it was left to later Lutheran confessions to state that through mission, „this witness must go beyond ourselves““ (unter Verweis auf die Verfassungen des Lutherischen Weltbunds und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania).²⁹

Wie dem auch sei – deutlich ist in jedem Fall, wie auch die Mission kein eigenständiges Thema darstellt, sondern vom christologischen Zentrum abhängt. Oder positiv ausgedrückt: Ausdruck lutherischer Identität kann Mission sein, weil und sofern sie im Glauben an den gekreuzigten Christus begründet ist, an den „Anfänger des Glaubens“ (Hebr 12,2).³⁰

5. Dialog der Religionen in der Theologie Luthers??

Mit dem doppelten Fragezeichen wird darauf hingewiesen, daß es sehr schwierig, wenn nicht sogar unmöglich sein dürfte, bei Luther so etwas wie eine Religionstheologie im heute diskutierten Sinn zu finden. Wenn im Blick auf die Ethik und die Mission die These vertreten wurde, es gebe zumindest Zugänge zu ihnen vom Zentrum lutherischer Theologie aus und von daher auch Bestimmungen Lutherischer Identität in ethischer und missionarischer Perspektive, so läßt sich im Blick auf den Dialog der Religionen eine solche These kaum begründen. Die gegenwärtigen Diskurse über Religionsdialoge bzw. eine Religionstheologie markieren einen viel größeren Abstand zur Theologie Luthers, als dies bei der Ethik und der Mission der Fall war. Wenn heute im Rahmen religionstheologischer Reflexion überhaupt Bezug auf Luther genommen wird, dann fast ausschließlich nur, um Luthers – relativ spärliche – Aussagen über andere Religionen als Belege für mittelalterliche Enge und Voreingenommenheit, also als negative Kontrastfolie zu benutzen. Eine positive Begründung Lutherischer Identität auf der Basis seiner „Religionstheologie“ scheint sich von daher zu verbieten.

29 Ich danke Heinrich Balz dafür, daß er mir Teile des Manuskripts seiner noch unveröffentlichten Missionstheologie zugänglich gemacht hat.

30 Jesus ist Anfänger und Vollender des Glaubens insofern, als er den „Glauben an Gottes bedingungslose ... Liebe durch seinen Kreuzestod ‚vollendete‘“, so Gerhard Dellling in THWNT I, 486 zur Stelle; vgl. ergänzend meine Predigt „Gott ist Anfänger“ (zu Phil 1,6), in: H. Brandt, In der Spur Gottes, Erlangen 2000, 34–38.

Muß also auf die Begründung Lutherischer Identität im Verhältnis zu anderen Religionen ehrlicher Weise entweder ganz verzichtet werden oder müßte sie, wenn überhaupt, vielmehr *gegen* Luther, nicht *mit* ihm, erfolgen?

5.1 Der Häresie-Vorwurf gegenüber anderen Religionen

Natürlich gibt es Gründe für Luthers Einschätzung der nicht christlichen Religionen:³¹ Die nicht christlichen Religionen werden bei der Bestimmung reformatorischer Identität negativ qualifiziert: Das vierfache „solus“ (allein die Schrift, die Gnade, der Glaube und Christus) konstituiert eine exklusive Identität. Zwar hält Luther daran fest, „dass es auch außerhalb der biblischen Offenbarung ein ... Wissen um Gott gibt“.³² Aber dies bleibt in den engen Grenzen natürlicher Gotteserkenntnis, welche Gott nur von außen erfassen, nicht aber „auch in sein inwendiges Wesen“ gelangen kann. Ist der Rechtfertigungsglaube die prinzipielle Antithese zu aller Leistungsreligion, so muß alle anderen Glaubensweisen konsequenterweise der Vorwurf der Werkgerechtigkeit treffen. Dementsprechend kann Luther Juden, Muslime und „falsche Christen“ in einem Atemzug nennen.

Zusammenfassend: „Insgesamt lässt sich Luthers Stellung zu den Religionen dialektisch mit den Worten *Anknüpfung* und *Widerspruch* beschreiben. Er kann an der natürlichen Gotteserkenntnis anknüpfen, weiß aber um ihre soteriologische Unzulänglichkeit, so dass das Evangelium als Widerspruch der von der menschlichen Sünde depravierten natürlichen Gotteserkenntnis entgegneten muss. Sein theologisches Gesamturteil über die Religionen bleibt deshalb durchweg negativ: ‚welche aber an ihn (scil. den Herrn Jesus Christus) nicht glauben und deshalb unter seinen Flügeln nicht gefunden werden, die sind und bleiben unter Gottes Zorn‘.“³³

Auch eine eingehende Analyse von verstreuten Aussagen über die Heiden, die Juden, die „Türken“ sowie der Schriften, die sich explizit mit den Juden und den Türken befassen, wie schließlich der Ausführungen zum Religionsthema in der Auslegung des Propheten Jona und in der Römerbriefvorlesung dürfte die eben zitierte Zusammenfassung im wesentlichen

31 Das Folgende nach der vorzüglichen Dissertation meines Schülers Ekkehard Wohlleben, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religions-theologie*, Göttingen 2001, 145–154.

32 A. a. O., 150.

33 WA 46, 642 (zu Joh 1,14), Wohlleben, a. a. O., 154.

bestätigen. Symptomatisch ist Luthers Antwort auf eine Anfrage des Rates der Stadt Basel, ob Luther sich für oder gegen eine Übersetzung und Veröffentlichung des Koran ausspräche. Luther antwortete zustimmend, mit der Begründung, so kämen die Irrlehren des Islam ans Tageslicht. Also der Koran „eine Kiste voller Häresien“³⁴.

Obgleich es hier nichts zu beschönigen gibt und auch Entschuldigungsversuche nicht weiterhelfen (z. B.: Luther war doch auch nur ein Kind seiner Zeit), halte ich es dennoch für geboten, das Gespräch mit Luther gerade an diesem Punkt aufzunehmen, und sei es nur, um die gegenwärtige Diskussion über eine Theologie der Religionen zu schärfen.³⁵

5.2 „Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund“?

Ich beziehe mich im folgenden auf den in der Zwischenüberschrift genannten Beitrag von Reinhold Bernhardt, auf portugiesisch erschienen unter dem Titel „Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões“³⁶. Dieser Beitrag mag stellvertretend für eine Reihe von Versuchen stehen, eine christliche Theologie der Religionen aus der Trinitätslehre plausibel zu machen. Der letzte Abschnitt dieses Beitrags trägt die programmatische Überschrift: „A doutrina da trindade como marco teórico de uma teologia cristã das religiões“³⁷. Hierzu drei Anmerkungen:

1. Die Trinitätslehre wird als ein „theoretisches“ Modell verwendet. Auf der Ebene theoretischer Reflexion kann dann zwischen Gott und Gott über Gott (unter Berufung auf Tillich³⁸) differenziert werden. Es geht um die kategori-

34 Dieser Ausdruck stammt zwar nicht von Luther, sondern von den Gegnern einer Übersetzung des Koran. Der Sache nach hat Luther ebenso geurteilt. Das Zitat im Zusammenhang: Der Koran wird gekennzeichnet als „schändlich, schädlich, verführerisch und nicht allein ketzerisch, sondern eine Grube oder Kiste aller Ketzereien, darin begriffen ist alles, was gegen Christum und sein heiliges Blut vom Teufel und seinen Gliedern je hat erdacht werden können“ usw. Nachweis bei: Hartmut Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut/Stuttgart 1995, 189f.

35 Vgl. im übrigen meine Ausführungen zum Verhältnis zum Judentum, Islam und zur Pluralistischen Theologie der Religionen, in: Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 187–233, 295–314.

36 Estudos Teológicos, 2004, Nr. 2, 58–72.

37 A. a. O., 69–72.

38 Daß auch Tillich nicht nur auf der Ebene der akademischen Sprache spricht, sondern in den „Religiösen Reden“ auch auf der Ebene der Predigt, des unmittelbaren Wortes

sche Unterscheidung zwischen Gott/dem Absoluten an sich einerseits und seinen verschiedenen historischen Manifestationen andererseits, mit anderen Worten um die Differenz zwischen der unbegreifbaren Wirklichkeit Gottes und den verschiedenen menschlichen, religiösen Begriffen und Konzeptualisierungen von Gott. – Eben diese Ebene theoretischer Differenzierung wird im Akt des religiösen Bekenntnisses verlassen. Im Bekenntnis wird eine solche Unterscheidung nicht nur nicht vollzogen, sondern ihr wird geradezu emphatisch widersprochen. Es geht um die Identität zwischen dem von Menschen Gott genannten Wesen und Gott selbst. Und es ist kein Zufall, daß diese Identitätsbestimmung, die allen Relativierungen und Differenzierungen zuwider läuft, nicht nur im Augsburger „Bekenntnis“ steht, sondern programmatisch in seinem allerersten Satz, der sich auf das altkirchliche, trinitarische Credo beruft: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einzig gottlich Wesen sei, welchs *genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott* und seind doch drei Personen in demselbigen einigen gottlichen Wesen...“ Lateinisch: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse; videlicet, quod est una essentia divina, quae et appellatur et est Deus...*³⁹

Die Identität derer, die sich die Augsburger Konfession zu eigen machen („apud nos“!), hängt also an und ist abgeleitet von der entscheidenden, ohne jeden Zweifel geglaubten („sine ulla dubitatione“!) Identität zwischen dem trinitarischen Gottesbegriff und dem Wahrhaftigen Gott selbst. In der Situation des Bekenntnisses ist der Unterschied zwischen menschlicher Benennung Gottes („appellatur“) und dem Sein Gottes an sich („est“) aufgehoben. Das dem Text der CA vorangestellte Bibelzitat aus Psalm 119,46 ruft eben diese Bekenntnissituation in Erinnerung: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“

2. Für Bernhardts religionstheologische Interpretation der Trinitätslehre ist dagegen unabdingbar, daß Gott – als Absolutum – sich nicht in seinen diversen historischen Manifestationen erschöpft. Vielmehr sollen diese zum Zweck der Ermöglichung eines Dialogs zwischen den Religionen relativiert werden können: „Gott“, so Bernhardt, „erschöpft sich nicht in seinen Selbst-

Gottes, hat vorzüglich herausgearbeitet Carlos Eduardo B. Calvani, *Espiritualidade e pregação em Tillich*, in: *Estudos Teológicos*, 2004, Nr. 2, 82–112. Es wäre reizvoll, die Beiträge von Bernhardt, Calvani und auch Walter Sass (im selben Heft!) zu vergleichen.

39 CA 1, BSLK (1930), 50, Hervorhebungen von mir.

mitteilungen und noch weniger in den Gottesbegriffen der Religionen.“⁴⁰ – In der vorigen Bemerkung hatte ich bereits erläutert, inwiefern nach der CA im Bekenntnisakt gerade nicht „relativiert“ wird. Hier sei nun auf eine Gegenthese zur Feststellung, Gott „erschöpfe“ sich nicht, hingewiesen. Sie steht nicht nur im Christushymnus, Phil 2, wo Luther übersetzt „er entäußerte sich selbst“, sondern auch im Großen Katechismus zu Beginn der Auslegung des zweiten Artikels des Credos. Diese ist nicht zufällig ganz im Ton des Lobes, der Dankbarkeit und der überschwenglichen Freude über die durch Christus erfahrene Befreiung gehalten: „... daß wir sehen, was wir außer den vorhergehenden zeitlichen Gütern von Gott haben [!], nämlich wie er sich ganz und gar ausgeschüttet [!, lat.: effuderit] hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe“.⁴¹ – Das ist das Bekenntnis derer, deren Herr Jesus Christus wurde und die den „fröhlichen Wechsel“ erfahren haben. Von ihm singen die Weihnachtslieder der lutherischen Kirche. Indem sich Gott in Christus ganz ausschüttet, bleibt nichts zurück, kein Vorbehalt, kein Absolutum jenseits der historischen Offenbarung, kein „Gott über Gott“. Es öffnet sich ein Raum der Freude. In ihm schwindet die „theoretische“ Ebene mit ihren Distinktionen und Relativierungen sozusagen aus unseren Augen. Sie „sehen“ nichts als die empfangene Gabe: Gott selbst ohne alle Einschränkung. Denn er hat nicht nur nichts für sich zurückbehalten, sondern wie gesagt: Er selbst hat „sich ganz und gar ausgeschüttet“.

3. Ein letzter Hinweis betrifft die Trinitätslehre selbst. Bernhardt und andere verstehen sie als Fundament einer protestantischen Religionstheologie. Ich lasse die Frage: Wieso nur einer protestantischen? einmal beiseite. Hier hätten die orthodoxen Trinitätstheologen doch viel mehr zu sagen.⁴² Ich greife nur die verbreitete Auffassung auf, gerade die Trinitätslehre eigne sich besonders gut für die Begründung einer christlichen Religionstheologie. Denn mit der Thematisierung der allen Universalreligionen bekannten Schöpfung und dem frei wehenden Geist scheint die Trinitätslehre ja die „enge“ Christologie und ihren Anstoß zu beseitigen oder abzumildern.

So wird die Trinitätslehre von Bernhardt als christlicher „Brückenkopf“ gesehen, und er begrüßt die Bemühungen, andere solcher „Brückenköpfe“ zu identifizieren. Es sollen also diejenigen Anschauungen der Universalreli-

40 Bernhardt, a. a. O. (wie Anm. 36), 69.

41 BSLK, 651. Vgl. auch H. Brandt, Spiritualität und Protest. Religion und Theologie in Lateinamerika, Neuendettelsau 2005, 9–29, bes. 12.

42 Vgl. Wohlleben, a. a. O. (wie Anm. 31), 233–292.

gionen, die gleichsam über die Ränder der einzelnen Religionen hinausragen, die Basis für „eine [!] Theologie der Religionen“ bilden, wobei die einzelnen Religionen durchaus „in ihren Traditionen verankert“ bleiben sollen.⁴³ (Daß, wie es dem verwendeten militärischen Bild entsprechen würde, die jeweils anderen Religionen als Feindesland angesehen werden, ist sicher nicht intendiert.) Jedenfalls sieht Bernhardt christlicherseits die Trinitätslehre als besonders geeignet an, die „Vielfalt der Religionen“ zu interpretieren.⁴⁴

Zu fragen ist allerdings, ob das – sich auf die Bibel berufende – Zeugnis vom dreieinigen Gott als „Lehre“, als Theorie, christlichem Selbstverständnis entspricht, und diese Frage ist durchaus auch als christliche Selbstkritik an die eigene Adresse zu richten: Entstammt die Rede von der Trinität nicht vielmehr der Mitte, dem Herzen der christlichen Religion? Sie ist ja keineswegs etwas am „Rande“, wie es das Bild vom Brückenkopf nahelegt und wie es von Christen im Gespräch mit Muslimen nicht selten behauptet wird.⁴⁵ Vielmehr bilden alle drei Artikel in ihrer unauflöselichen Einheit das erkennbare Zentrum des christlichen Glaubens (vgl. oben in beiden Reihen der *notae* den Hinweis auf das *Credo*).

5.3 *Das trinitarische Zeugnis als christliches Bekenntnis*

Luther hat das, um noch einmal auf seinen Großen Katechismus zurückzukommen, so ausgedrückt: Nach seiner Auslegung aller drei Glaubensartikel sagt er zusammenfassend: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, wie er gegen ihn gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darum sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den HERRN Christus nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind.“⁴⁶

Im Klima des heutigen interreligiösen Dialogs wirken solche Sätze als Beleg für „moralische und intellektuelle Diskriminierungen“, hier des Islam

43 Bernhardt, a. a. O. (wie Anm. 36), 72.

44 Ebd.

45 Wenn etwa christliche Gesprächspartner, von Muslimen nach ihrem „Drei-Gott-Glauben“ befragt, antworten: die Trinitätslehre sei ja nur ein längst überholtes Relikt aus der Dogmengeschichte, vgl. H. Brandt, *Vom Reiz der Mission*, a. a. O., 233.

46 BSLK, 661.

durch die Trinitätslehre des Christentums.⁴⁷ Aber daß das trinitarische Zeugnis von Gott die Christen als solche überhaupt erst erkennbar macht, sollte trotz der polemischen, abgrenzenden, unterscheidenden Sprache Luthers nicht in Abrede gestellt werden. Das „Darum“ (darum scheiden uns die drei Glaubensartikel . . . , s. o.) bezeichnet in der Argumentation Luthers eine Konsequenz des christlichen Bekenntnisses nach außen in allen seinen drei Artikeln, das er unmittelbar vorher – nach innen – in den höchsten Tönen gelobt und gepriesen hat: „Siehe, da hast du [!] das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk mit ganz kurzen und doch reichen Worten aufs allerfeinste abgemalt ... Hier ... hast du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er [Gott] selbst offenbart und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und ganz unaussprechlicher Liebe in allen drei Artikeln ...“⁴⁸ Im Bekenntnis zum dreieinigen Gott wird also christliche Identität hörbar und sichtbar.

Muß dieses Bekenntnis „uns Christen“ „von allen andern Leuten auf Erden“ absondern und scheiden? Luther hat es in der Tat so gesagt. Ich hatte oben im Zusammenhang mit der Ethik eingewandt, heute müsse die Haltung *gegenüber* dem Nächsten durch eine Haltung der Gemeinschaft *mit* dem Nächsten abgelöst werden. Entsprechendes wäre für den Dialog der Religionen zu fordern: nur noch *mit* den anderen Religionen.

Dennoch legt Luther mit seiner Abgrenzung den Finger auf einen wunden Punkt vieler heutiger Modelle und Praktiken des interreligiösen Dialogs. Nach meiner Meinung leiden sie daran, daß die Grunddifferenzen im Verhältnis des Christentums z. B. zum Judentum und zum Islam häufig wegdiskutiert werden und ein wirklicher Dialog daher gar nicht zustande kommt, sondern man an der Oberfläche bleibt.

Um nur ein Beispiel aus den christlichen Bemühungen um einen Dialog mit dem Judentum zu nennen: Während christliche Dialogpartner sich um den Nachweis von Gemeinsamkeiten mit dieser uns ja am nächsten stehenden Religion bemühen, reagieren jüdische Gesprächspartner mit der kühlen These: Judentum und Christentum sind zwei verschiedene Religionen. Um ein Bild aus der Welt der Banken zu verwenden: Die Herausstellung von Gemeinsamkeiten kann beim Partner im Religionsdialog aufgefaßt werden als Versuch einer (un)freundlichen Übernahme.

47 So Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 170f.

48 BSLK, 660.

5.4 *Das Thema Martyrium als Test im Dialog der Religionen*

Abschließend nenne ich ein Kriterium, das im trinitarischen Glaubensbekenntnis als dem Indikator christlicher Identität (sowohl nach innen wie nach außen) impliziert ist. Und damit komme ich auf den Anfang zurück, wo von der Identität zwischen christlichem und lutherischem Bekenntnis die Rede war – in casu confessionis. Es ist nicht auszuschließen – und in den *notae ecclesiae* war ausdrücklich davon die Rede –, daß das trinitarische Bekenntnis die Konsequenz des Martyriums nach sich zieht. Die Einbeziehung der Möglichkeit des Martyriums (nicht nur auf christlicher Seite!) ist die Testfrage⁴⁹ für einen ernsthaften und ehrlichen Dialog der Religionen – gerade weil es verschiedene Formen und Inhalte von Religionsdialogen gibt, die diese Möglichkeit gar nicht im Blick haben oder sie dezidiert ausschließen.

Denn in der Tat – schon der Gedanke an das Martyrium bringt ein Moment von Exklusivismus in die religionstheologische Debatte.⁵⁰ Angesichts des Martyriums geht es um Entweder–Oder, Ja oder Nein. Da schwinden dialogische Interessen und Fragen nach theoretischer Vereinbarkeit. Auch die religionswissenschaftliche Distanz, aus der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Religionen erörtert werden, läßt sich nicht aufrechterhalten, sobald Menschen mit dem Martyrium rechnen (müssen) und dazu um ihres Glaubens willen bereit sind.

Kurz gesagt: Luthers Kennzeichen der Kirche, die, wie wir sahen, das Martyrium einschließen, enthalten mit ihm das Kriterium, an dem Lutherische Identität angesichts der Vielfalt der Religionen zu messen ist: Wird bei der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen das Thema Martyrium ausgeschlossen oder nicht?⁵¹ Aus lutherischer Per-

49 In ganz anderem Zusammenhang, der Anerkennung der Wehrdienstverweigerung aufgrund der Religionsfreiheit vor nordamerikanischen Gerichten, wurde die These vertreten, es müsse erkennbar sein, daß der Antragsteller keine eigenen Interessen verfolge, sondern aus Gewissensgründen „unter Umständen zum Martyrium bereit“ sei, vgl. Claudia Jahnel, *Konzepte und Konzeptionen von „Religion“ in schulischer Bildung in den USA – Impulse für den religionsbezogenen Unterricht in Deutschland*, noch unveröffentlichte Dissertation, Erlangen 2005, 76.

50 Weshalb ohne ein solches exklusives Moment ein wirklicher Religionsdialog gar nicht zustande kommen kann, habe ich gezeigt in: *Vom Reiz der Mission* (wie Anm. 4), 295–314.

51 Diese Frage würde ich auch richten an den sympathischen Artikel von Walter Sass, *O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário*, in: *Estudos Teológicos*, 2004, Nr. 2, 73–81.

spektive ist das Martyrium eines der Kennzeichen der Kirche und damit ein unabdingbares Memento für den Dialog der Religionen. Aber es ist kein Memento des Todes, sondern ein Memento des Lebens.

Rückblick und Ausblick

Ich habe versucht, die umstrittene Lutherische Identität von Luthers Aussagen über die *notae ecclesiae* her zu bestimmen. Das heißt, daß von Identität nicht nur als von einem unsichtbaren, „spiritualistischen“, inneren Selbstverständnis die Rede sein sollte, sondern als von einem auch von anderen und von außen erkennbaren Profil.⁵² Eine der Leitfragen, die Luther zur Formulierung der *notae* veranlaßte, war ja: Woran ist die wahre Kirche von außen zu erkennen? Hierbei ist vorausgesetzt, daß die wahre Kirche sichtbar und leibhaft ist und daß sie und ihre Glieder zu „identifizieren“ sind.

Was auch sonst kennzeichnend ist für die Theologie der Reformation, gilt genauso für die Identitätsbestimmungen: Für sie sind Reduktion und Konzentration charakteristisch. Sie stellen sozusagen ein unaufgebbares Minimum dar. Dieses kann nicht noch weiter reduziert, wohl aber situationsbedingt ergänzt werden, wie dies der Vergleich der beiden Reihen der *notae* zeigte. Insofern handelt es sich bei ihnen um auch am Kontext orientierte, variable Bestimmungen der Identität. Allerdings unterliegen solche Erweiterungen oder Aktualisierungen den Kriterien, die in den *notae* formuliert worden waren.

Das bedeutet für die Problemfelder Ethik, Mission und Religionsdialog, daß in ihnen nur insofern christliche Identität sichtbar werden kann, als die getroffenen Aussagen den genannten Kriterien entsprechen. Was Luther selbst betrifft, so ist die Anwendung der Kriterien im Fall der Ethik überaus deutlich und auch bei der Mission klar erkennbar. Ein Dialog der Religionen ist dagegen für ihn noch kein Thema. Wenn andere Religionen in den Blick genommen werden, wird ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben konstatiert. Immerhin aber hat Luther auf die Möglichkeit hingewiesen, daß zusätzliche *notae* – über die erwähnten hinaus – erforderlich werden. Hier ist Luthers Ansatz zukunftsweisend. Er ist es aber ebenso darin, daß auch die neu formulierten *notae* dem pneumatologischen Kriterium

52 Zur Bedeutung dieser Außenseite des Glaubens z. B. in der Ev.-luth. Kirche in Tansania vgl. meine Schrift: Wenn Religion – dann Theologie! Religion und Theologie im Spiegel afrikanischer Examensarbeiten, Erlangen 2000.

entsprechen müssen. Dies ist der Fall, wenn sie vom biblischen Zeugnis vom hl. Geist und seinem Wirken her begründet werden können.

Deutlich ist also, daß für Luther Ethik und Mission keine „theologiefreien“ Felder darstellen, bei deren Entfaltung bzw. Praktizierung von den Kriterien abgesehen werden könnte. Dieses Prinzip würde dann auch für den Dialog mit anderen Religionen gelten, wie auch für andere aktuell werdenden Fragen, die sich früheren Generationen noch nicht gestellt haben. Ich habe dies, was den Religionsdialog betrifft, am Kriterium des trinitarischen Credo gezeigt.

Zugleich aber beinhaltet die aufgewiesene Variabilität, Unabgeschlossenheit und Offenheit der *notae* eine Aufgabe und Ermutigung – zum theologischen Weiterdenken. Soll dies unter Wahrung Lutherischer Identität geschehen, so wird man gerade auch beim Religionsdialog nicht darauf verzichten können, den Bezug auf das trinitarische Credo beizubehalten und die erwähnte Testfrage nach dem Martyrium zuzulassen.

Anders gesagt: Es gilt, die Spannung aufrechtzuerhalten zwischen der Treue zum christlichen Proprium und der Bereitschaft zur Kommunikation nach außen, zwischen dem Widerstand gegen nivellierende Assimilation und der Offenheit, mit allen Menschen über das Evangelium zu verhandeln.⁵³ Also kein Rückzug in die eigene Festung und keine Verleugnung des christlichen Skandalons. Diese Spannung ist unauflöslich. Es gilt sowohl das paulinische Manifest, sich des Evangeliums nicht zu schämen (Röm 1,16), wie die apostolische Weisung, allezeit und vor jedem Menschen bereit zu sein zur Rechenschaft über unsere Hoffnung (I Petr 3,15). Geht es doch um die Erkennbarkeit christlicher Identität durch die Zeiten, damit aber auch um ein unverkürztes und unverschleiertes Angebot an unsere Mitmenschen. Wenn wir sie zu uns einladen, sollte ihnen klar sein, worauf sie sich einlassen. Das gebietet nicht nur die Ehrlichkeit, sondern auch die Erfahrung: Gerade als Alternative, als Kontrast zum Üblichen, wirkt Identität attraktiv.

Ich schließe mit einem Bild: Die Kennzeichen der wahren Kirche sind wie ein Teppich. Er ist erkennbar, unverwechselbar in seinem Muster. Er hat Fäden an den Rändern. Es ist möglich, neue Fäden daran anzuknüpfen, etwa wenn wir in eine neue Wohnung ziehen und der alte Teppich uns zu klein wird. Wir können weiterweben und weiterknüpfen. Die Frage ist, ob

53 Vgl. Rudolf Keller, Michael Roth (Hg.), *Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart*, Erlangen 2004.

die neuen Muster und Farben zum ursprünglichen Teppich passen, ob es nach den Ergänzungen noch der eine erste Teppich geblieben oder aber ein anderer geworden ist. Es ist keine leichte Kunst, den Teppich so weiterzuweben, daß er derselbe bleibt. Aber diese Kunst macht es möglich, daß wir trotz der Veränderungen auch in einer neuen Wohnung „auf dem Teppich bleiben“.⁵⁴

54 Nach dem Abschluß des Manuskripts dieses Beitrags erschien das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 52, Erlangen 2005. Darin sind Vorträge abgedruckt, die im Januar 2004 auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes gehalten wurden. Einige sind – in unterschiedlichen Perspektiven – explizit dem Thema der Lutherischen Identität gewidmet. Ich freue mich über manche Übereinstimmungen mit meinem Beitrag, bin dankbar für Gesichtspunkte, die ich nicht behandeln konnte, habe aber auch Unterschiede wahrgenommen (*sapienti sat!*). Insbesondere verweise ich auf: Hans-Jörg Reese, *Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung. Konstitutiva lutherischer Kirchen*, a. a. O., 19–37; Gerhard Müller, *Der Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (wobei ebenfalls ausführlich auf Luthers Kennzeichen der Kirche eingegangen wird), a. a. O., 59–81; András Reuss, *Evangélikus Egyáz: Lutherische Identität zwischen Reformierten und römischen Katholiken*, a. a. O., 185–200.

Udo
Kern

Sakramente in trinitarischer Perspektive

„Mit dem Bekenntnis zu Gottes Dreieinigkeit steht und fällt das ganze Christentum, die ganze Offenbarung. Sie ist der Kern des christlichen Glaubens, die Wurzel aller Dogmen, die Substanz des neuen Bundes [...]. In jeder christlichen Dogmatik ist die tiefste Frage diese, wie Gott Einer und doch dreifaltig sein kann. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, kommt in allen Lehrstücken die christliche Wahrheit ... zu ihrem Recht.“

Herman Bavinck

1. Trinität ist strenge Implikation des Christentums

Im Christentum wird *Gott als der Dreieinige gewusst*. Hegel hat dieses Essential christlicher Gotteserkenntnis u. a. an der christlichen Versöhnungslehre verifiziert: Die für das Christentum fundamentale Bedeutung habende „Versöhnung in Christo ... hat keinen Sinn, ohne dass Gott als der Dreieinige gewußt wird: dass er ist, aber auch als das Andere ist, als das sich Unterscheidende, so dass dies Andere Gott selbst ist, an sich göttliche Natur an ihm hat, und dass das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, dass diese Rückkehr der Liebe der Geist ist ... Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, dass dem Menschen die ewige Bewegung, die Gott selbst ist, zum Bewußtsein gekommen ist.“¹

Der frühchristliche Apologet Athenagoras erklärt Ende des 2. Jahrhunderts den römischen Kaisern Marc Aurel und Commodus als das entschei-

1 G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion, in: Ders., Sämtliche Werke, hg. v. Hermann Glocke, Bd. 16, Stuttgart ⁴1965, 173 f.; zit. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ³1978, 124.

dende Grunddatum der Gotteslehre der Christen, dass diese allein von dem Verlangen bestimmt seien zu erkennen, „welches die Einheit des Sohnes mit dem Vater, welches die Gemeinschaft (*koinonia*) des Vaters mit dem Sohn ist, was der Geist ist, was die Einheit (*henosis*) solcher Größen und der Unterschied der Geeinigten ist, nämlich des Geistes, des Sohnes, des Vaters“². Die altkirchliche kirchlich approbierte trinitarische Lehrentwicklung, wie sie sich in den drei altkirchlichen Symbolen (Nicaenum von 325, Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 und Athanasianum aus dem 5./6. Jahrhundert) dokumentiert, geht letztlich von der Wesenseinheit, der *homoousie*, der drei göttlichen Personen aus. Im Athanasianum heißt es dementsprechend: „Vater, Sohn und Heiliger Geist besitzen eine Gottheit (*una divinitas*), gleiche Herrlichkeit (*aequalis gloria*), gleich ewige Erhabenheit (*coaeterna maiestas*). Wie der Vater, so der Sohn und so der Heilige Geist: unerschaffen (*increated*) der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der Heilige Geist; unermesslich (*immensus*) der Vater, unermesslich der Sohn, unermesslich der Heilige Geist [...]. Und in dieser Trinität ist nichts früher oder später (*nihil prius aut posterius*), nichts größer oder kleiner (*nihil maius aut minus*), sondern alle drei Personen sind sich gleich ewig und gleichartig (*coaeterna sibi sunt et coaequales*).“³

Luther hat sich eindeutig und unmissverständlich zum trinitarischen Grund des christlichen Glaubens bekannt. So heißt es in seinem *Bekennnis* von 1528: „Zuerst glaube ich von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majestät, dass Vater, Sohn, heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter, einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erden [...], wie das alles bisher ... in der Römischen Kirche und in aller Welt bei den Christlichen Kirchen gehalten ist.“⁴ Axiomatische Geltung hat für Luther die Trinitätslehre. Die in ihr ausgesprochene Wahrheit gilt: „Es ist eine unwidersprechliche Wahrheit, dass Gott einer und gedritter (*unum esse deum et trinum*)“⁵ ist. Fundamentum „aller Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften“ ist die Trinitätslehre.⁶ Die drei altkirchlichen trinitarischen Bekenntnisse sind als grundorientierend dem Konkordienbuch von 1580 vorangestellt. Im ersten Artikel der wichtigsten lutherischen Bekenntnisschrift, der *Confessio Augustana* von 1530, heißt es mit Bezug auf das Nicaeno-

2 Zit. bei Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien ⁶2005, 437.

3 *Symbolum Athanasii* 6–8.24f, BSL K 28,18–27; 29,25–29.

4 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26, 500,10–14.

5 Thesen z. Prom. des G. Maior, 1544, WA 39 II, 287,13.

6 Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, 62, 64.

Constantinopolitanum: „Erstlich wird einträchtig gelehrt und gehalten ..., dass ein einiges göttliches Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftig ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttliches Wesen, ewig, ohne Stück, ohne Ende, unermessener Macht, Weisheit und Güte“ (CA I, 1 f, BSLK, 50,3–12). Ebenso wird im 1. Artikel der Apologie und in den Schmalkaldischen Artikeln die Trinitätslehre normativ vorangestellt.

Den sich in seinem Wort offenbarenden Gott kann nach Johann Gerhard niemand erkennen, wer das *mysterium trinitatis* verneint.⁷ Authentische Gotteserkenntnis ist trinitarisch. Der Aufklärungstheologe Carl Friedrich Bahrdt spricht von *verdammllichem Unglauben* bei trinitarischer Verweigerung und diagnostiziert soteriologischen Substanzverlust in ihrem Gefolge.⁸ Soteriologisches necessarium ist der trinitarische Glaube.⁹ Deshalb muss nach Johann Gerhard das *mysterium trinitatis* um des Heils willen gewusst und geglaubt werden.¹⁰ Ausgeschlossen vom Heil ist derjenige, der es ignoriert,¹¹ denn er verneint die *oikonomia salutis*, die gesamte Heilsordnung.¹² Der trinitarische Glaube ist *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Georg Kretschmar nennt „den trinitarischen Glauben der Kirchen den wahren *articulus stantis et cadentis ecclesiae*“, in dem auch „die Rechtfertigung des Sünders [...] ihren Ursprung ... und ihre Legitimation“ hat.¹³ Der Trinitätsglaube ist *nucleus christianae religionis*, auf den unter keinen Umständen

7 „Quisquis trinitatis mysterium ignorat, is non agnoscit Deum, prout in verbo suo relativit“ (Johann Gerhard, *Loci Theologici*, Berlin 1865, III, 3).

8 Carl Fr. Bahrdt (*Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*, Gotha u. Leipzig 1769, 173): „Das Geheimnis von der Dreieinigkeit in Gott (ist) jedem zu seiner Seligkeit zu wissen notwendig. [...] Ein Mensch, welcher gesunde Vernunft hat und die Bibel lesen und verstehen kann, würde sich eines verdammlichen Unglaubens schuldig machen, wenn er dieses Geheimnis nicht glauben und die aus der erkannten Wahrheit desselben fließenden Pflichten nicht erfüllen wollte.“

9 „In der Trinitätslehre klopft das Herz der ganzen Offenbarung Gottes zur Erlösung der Menschheit“ (Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek II*, Kampen 1976, 301).

10 „Mysterium trinitatis salvandis omnibus scitu ac creditu necessarium est.“ (Johann Gerhard, *Loci Theologici* [wie Anm. 7], III, 2).

11 „Excludimus ab hominibus salvandis non solum trinitatis *negationem*, sed etiam *ignorationem*“ (J. Gerhard, a. a. O., III, 2).

12 „Ignorato vel negato trinitatis mysterio tota salutis *oikonomia* ignoratur vel negatur.“ (J. Gerhard, a. a. O., III, 7).

13 Georg Kretschmar, *Der Weg der kirchlichen Theologie zum Bekenntnis des dreieinigen Gottes*, in: Joachim Heubach (Hg.), *Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektive*, Erlangen 1994, 26, 31.

verzichtet werden kann, weil das den Tod der christlichen Theologie bedeutete. Das Bekenntnis zu Gottes Trinität, des Wurzelgrundes aller christlichen Lehre,¹⁴ ist *der status confessionis*. Hier entscheidet sich, ob jemand tatsächlich christlicher Theologe ist oder nicht. Ein Schibboleth hierfür könnte die präzise Distinktion und Zuordnung der beiden trinitarischen Axiome 1) *opera sanctae trinitatis ad intra (generatio, spiratio) divisa sunt* und 2) *opera sanctae trinitatis ad extra (creatio, redemptio, sanctificatio) indivisa sunt* sein.

Die Theologie weiß, dass Trinität theologisch als Geheimnis, *mysterium trinitatis*, begriffen werden muss. Dieses kann nicht hinreichend philosophisch und theologisch konstruiert werden. Theologie hat vielmehr dem *mysterium trinitatis* theologisch und philosophisch nachzudenken. Das Erste ist das *mysterium trinitatis*, das Zweite der theologische trinitarische Diskurs. Wenn aus dem Zweiten das Erste wird, ereignet sich trinitarische Destruktion. Das *lumen naturae* kann das Geheimnis der Trinität auf Grund der eigenen *capacitas* nicht finden oder begreifen.¹⁵ Der Rostocker lutherisch-orthodoxe Theologe Johann Friedrich König spricht in seiner *Theologia positiva acromatica* von der hohen Erhabenheit (*sublimitas*) des trinitarischen Geheimnisses, die über aller Vernunft, allem Logos und allem Erfassen läge, so dass das *mysterium trinitatis* von keiner *ratio* weder a priori noch a posteriori erobert und demonstriert werden könne.¹⁶ Die Leidener Synopsis sagt mit Recht, dass das *mysterium trinitatis* der menschlichen Vernunft unauflöslich, unerklärlich (*inexplicabilis*) und von ihr nicht zu definieren sei. Vielmehr sei das Geheimnis der Trinität demütig im Glauben anzubeten.¹⁷

14 „Mit dem Bekenntnis zu Gottes Dreieinigkeit steht und fällt das ganze Christentum, die ganze Offenbarung. Sie ist der Kern des christlichen Glaubens, die Wurzel aller Dogmen, die Substanz des neuen Bundes [...]. In jeder christlichen Dogmatik ist die tiefste Frage diese, wie Gott Einer und doch dreifaltig sein kann. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, kommt in allen Lehrstücken die christliche Wahrheit ... zu ihrem Recht“ (Herman Bavinck, a. a. O. [wie Anm. 9], 300f).

15 „Mysterium Trinitatis neque lumine naturae inveniri, neque lumine gloriae potest comprehendi ab ulla creatura“ (Joh. Heinr. Alstedt, zit. Heinrich Heppe/Ernst Bizer [Hg.], Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, Neukirchen 1935, 93).

16 Johann Fr. König, *Theologia positiva acromatica*, 1664, ND Rostock 1699, 30, zit. Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Gütersloh ⁷1893, 92.

17 „Modus ergo huius (trinitatis) mysterii, ut rationi humani inexplicabilis, humili potius fide adorandus quam periculosus locutionibus definiendus est“ (Leidener Synopsis VII, 14; zit. Heppe/Bizer, a. a. O. [wie Anm. 15], 93 Anm.).

Das mysterium trinitatis inkludiert das mysterium sacramenti. Da gemäß den lutherischen Bekenntnisschriften die Trinitätslehre die Grundlage aller ihrer Lehraussagen ist,¹⁸ hat Sakramentstheologie notwendigerweise trinitarisch zu sein.

2. Der auctor sacramentorum ist der eine dreieinige Gott, und nicht der (religiöse) Mensch

Sakramente haben das *mandatum dei* und die Verheißung seiner Gnade, *promissio gratiae* (ApolCA XIII, 3, BSLK 292,14–16). Eindeutig *theologisch* und nicht *anthropologisch* ist dementsprechend der Urheber der Sakramente, der auctor sacramentorum zu benennen. Der eine dreieinige Gott ist der alleinige auctor sacramentorum. Dem entspricht nicht nur nicht, sondern widerspricht, das Sakrament Abendmahl als ein Freundschaftsmahl christlicher Menschen, eine *mutua civilis coniunctio* und *amicitia inter Christianos* (ApolCA XXIV, 68, BSLK 369,10–12) mißzuverstehen. Konstitutiv für die Sakramente ist deren *theologische* Setzung. Gott ist es und nicht wir Menschen, der die Sakramente aufstellt. Nicht unsere Würdigkeit ist konstitutives Datum. Auf unserer Würdigkeit, *dignitas*, ist das Sakrament nicht errichtet und korreliert damit dem Glauben.¹⁹ In Luthers Großem Katechismus heißt es: „Das Sakrament steht nicht auf unserer Würdigkeit („sacramentum non dignitatis nostrae gratia institutum [est]“)“ (GK Abd. 61, BSLK 720,9f). Daher muss man auch streng zwischen *sacramentum* und *sacrificium* unterscheiden. Das *sacramentum* ist kein menschliches *sacrificium*. Der gebende, darreichende, gewährende Gott gibt das Sakrament. „Sacramentum ist eine ceremonia oder äußerliches Zeichen oder Werk, durch das uns Gott gibt“, und zwar das in der ceremonia der *promissio* Anhaftende (ApolCA XXIV, 18, BSLK 354,4–8). Nicht wir geben, sondern uns wird im Sakrament gegeben. Das Sakrament ist nicht ceremonia oder Werk, das sich dem religiösen Menschen verdankt (*non opus religiosi hominis*). So ist die

18 Edmund Schlink, *Theologie* (wie Anm. 6), 64.

19 In der achten Arnoldshainer These heißt es: „Der Glaube empfängt, was ihm verheißben ist, und baut auf diese Verheißung und nicht auf die eigene Würdigkeit.“ Die Arnoldshainer Thesen zum Abendmahl von 1957 sind unter dem Titel „Zum Verständnis der gemeinsam formulierten und einmütig angenommenen Sätze über das heilige Abendmahl“ veröffentlicht in: *Gespräch über das Abendmahl. Die Arnoldshainer Thesen in der theologischen Auseinandersetzung*, Berlin 1959, 15–18.

Taufe „eine ceremonia und ein Werk, nicht das wir Gott geben oder anbieten, sondern in welchem uns Gott gibt und anbietet“ (ApolCA XXIV, 18, BSLK 354,8–11). Sacramentum ist ceremonia dei bzw. opus dei, durch das uns Gott allein das durch seine Promissio Verheißene anbietet. Ein Gott ehrendes Opfer des Menschen ist nicht sacramentum, sondern sacrificium. „Sacrificium oder Opfer ist eine ceremonia oder ein Werk, das wir Gott geben, damit wir ihn ehren.“²⁰

Sakramente²¹ sind auch äußerliche Erkennungszeichen des Christseins, *notae professionis inter homines*. Aber das sind sie nicht nur und nicht primär. Zuerst und vor allem sind sie als signa und testimonia des göttlichen Willens gegenüber uns eingesetzt. Weil sie das sind, können sie äußerlich als christliche Erkennungszeichen gebraucht werden. Sie dienen dem Entfachen (ad excitandam) und der Befestigung (confirmatio) des Glaubens. Diese kommen nur beim rechten Gebrauch der Sakramente, d. h. qua glaubendem Empfang der Sakramente zustande. Die Sakramente „fordern Glauben und werden dann recht gebraucht, so man sie im Glauben empfängt und den Glauben dadurch stärkt“.

Zeichen der Gnade, *signa gratiae*, sind die Sakramente. Die Sakramente sind zusammengesetzt aus *signum* und *verbum*, aus Zeichen und Wort. *Signa gratiae* sind die Sakramente qua ihrer Bestimmung durch das Wort, denn das Wort ist *promissio gratiae*, Verheißung der Gnade. Dieses Wort der Verheißung der Gnade ist im Sakrament dem Zeichen angeheftet (ApolCA XXIV, 69, BSLK, 369,23–29).

Gott allein ist der Autor und in diesem Sinne das alleinige Subjekt des sakramentalen Handelns. Aus sich heraus sind und wirken die Sakramente nichts: „*Sacramenta per se nihil efficiunt*.“²² Sie sind nur, insofern Gott allein und ausschließlich in ihnen wirkt („*Deus in solidum omnia efficiat*.“) und die *tota agendi facultas* allein bei Gott bleibt.²³

„Sakramente sind die von Jesus Christus empfangenen, mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen sinnbildlichen Handlungen der christlichen Kirche, in denen kraft ihrer Stiftung Gottes gegenwärtiges gnädiges Handeln durch Jesus Christus geschieht und vom Glauben empfangen wird“, wobei im protestantischen Verständnis, wie Paul Althaus betont, der Pro-

20 ApolCA XXIV, 18, BSLK 354,16–19. „... sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus“ (ApolCA XXIV, 18, BSLK 354,22–24).

21 Vgl. zum Folgenden CA XIII, 1f, BSLK 68, 1–11.

22 Consensus Tigurinus (1549), in: E. F. Karl Müller (Hg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (1903), Waltrop 1999, 161,20.

23 Ebd., 161,26.30.

me-Charakter, die Erkenntnis, entscheidend ist: „Auch die Sakramente sind ‚Wort‘, d. h. persönliche Zuwendung Gottes zum Menschen, Berufung der Person in seine Gemeinschaft“²⁴.

3. Die Kirche verwaltet die Sakramente und wird durch sie erbaut (*oikodomei*)

Für Paul Tillich ist das Sakrament profiliert als Symbol und nicht als Zeichen²⁵ zu verstehen. Wobei jenes dadurch charakterisiert sei, dass es an dem, was es symbolisiere, partizipiere. „Das sakramentale Material ist kein Zeichen, sondern ein Symbol. Als solches ist es wesentlich auf das bezogen, was es ausdrückt.“²⁶ Dem symbolischen Charakter des Sakramentes werde weder das römisch-katholische Sakramentsverständnis mit seiner Transsubstantiationslehre noch das zwinglianische reformierte mit seinem Zeichencharakter des Sakraments gerecht. Römisch-katholisch werde das Sakrament zu einem *Ding*, zwinglianisch-reformiert zu einem bloßen *Zeichen*. Beide Sakramentsauffassungen müssten abgelehnt werden, weil sie dem Sakrament den Symbolcharakter nähmen. „Ein sakramentales Symbol ist weder ein Ding noch ein Zeichen. Es nimmt teil an der Macht dessen, was es symbolisiert, und kann deshalb zum Mittler des göttlichen Geistes werden.“²⁷

Die *Moskauer Erklärung*²⁸, ein anglikanisch-orthodoxer Dialogtext aus dem Jahre 1976, redet von der Vergegenwärtigung der Kirche durch die Eucharistie und dem „grundlegend sakramentalen Charakter“ der christlichen Gemeinschaft. Kirche sei „eine ‚synaxis‘ oder ‚ecclesia‘“, die gemäß ihrer *essentia* „eine gottesdienstliche und eucharistische Versammlung“ sei. Die von Christus eingesetzten Sakramente sind der Kirche anvertraut.²⁹ Die

24 Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962, 537.

25 „Das sakramentale Material ist kein Zeichen, das auf etwas hinweist, was ihm fremd ist“ (Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Band III, Stuttgart 1966, 147).

26 Ebd.

27 Ebd.

28 In: *Auf den Wegen zur Einheit. Dokumente 1965–1985*, hg. v. Michael Ulrich, Leipzig 1987, 271.

29 Im Can. 840 des CIC (CIC = Codex Iuris Canonici, auctoritate Johannis Pauli PP. II promulgatus, Vatikan 1983) heißt es: „Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad comunione ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt“.

Kirche als *creatura Evangelii*³⁰ ist der Ort des sakramentalen Vollzugs. Ja die Kirche ist erst Kirche als *locus usus sacramentorum*. Das *recte administrantur sacramenta* ist als *nota ecclesiae* konstitutiv für das Kirchesein der Kirche.³¹ „Denn wo du siehst, dass die Taufe und das Brot und das Evangelium seien, ... da sollst du nicht zweifeln, dass Kirche sei.“³² *Signum ecclesiae*, Zeichen, an dem man die Kirche erkennt, und „der Christen Wahrzeichen (symbola), Marken (tessarae) und Kennzeichen (caracteres)“ sind „die Taufe, das Brot und am ersten von allem das Evangelium“³³.

Der richtige (recte) Vollzug der Sakramente in der Kirche ist ordnungstheologisch untersetzt. Er ist bezogen auf das *rite vocatus*. Das Darreichen der Sakramente ist an das *rite vocatus* gebunden: „nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus“ (CA XIV, BSLK 69,3–5). Allein der von der *ecclesia*, d. i. der von der Gemeinde Berufene ist dazu verordnet. Gemeindelos, ohne das *rite vocatus* durch die Gemeinde, sozusagen aus eigener Anmaßung des das Evangelium lehrenden und die Sakramente verwaltenden kirchlichen Amtes (ministerium ecclesiasticum) dürfen das *publice docere* und das *sacramenta administrare* nicht vollzogen werden. Nur die Gemeinde als der Leib Christi ist der Ort der rechten Berufung,³⁴ der Beauftragung zur reinen Lehre des Evangeliums und zur evangeliumsgemäßen rechten Verwaltung der Sakramente. Wir sind alle durch die Taufe „zu Priestern geweiht“³⁵ und damit haben alle Christen prinzipiell die Bevollmächtigung zur Lehre des Evangeliums und der Sakramentsverwaltung.³⁶ Aber das, was allen Getauften gemeinsam ist, darf niemand für sich allein aus sich selbst in Anspruch nehmen. Nur dem durch die Gemeinde oder in ihrem Auftrag recht Berufenen (*rite vocatus*) ist das ministerium ecclesiasticum verordnet und damit die öffentliche (publice) Ver-

30 „Ecclesia ... creatura est Evangelii“ (Resol. Luther. super prop. s. Lipsiae disputatis, WA 2, 430,6f).

31 „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“ (CA VII, 1, BSLK 61,2–5).

32 Ad librum eximii mag. nost. Mag. Ambrosii Catharini, WA 7, 720,36–38.

33 Ebd., WA 7, 720,34–36.

34 „Die Berufung durch die Gemeinde war für Luther ... das Entscheidende“ (Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 286).

35 D. Ordinationsformular, WA 38, 401.

36 Das wird durch das Tridentinum ausdrücklich verdammt: „Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem: anathema sit“ (Henrici Denzinger/Petri Hünermann Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br./Basel/Wien ³⁷1991 [= DH], 1610).

kündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente.³⁷ Luther sagt: „Wenn wir ... einen frommen Menschen (*pium hominem*) kennen, ziehen wir ihn hervor (*extrahimus*) und geben (ihm) kraft des Wortes (in *virtute verbi*) ... die Vollmacht, das Wort zu predigen und die Sakramente zu spenden (*auctoritatem praedicandi verbum et dandi sacramenta*).“³⁸

Das römisch-katholische geweihte Priestertum ist nach ApolCA XIII nicht tauglich zur Christus-gemäßen Wortverkündigung und Darreichung der Sakramente: „*Sacerdotium intelligent adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum*“³⁹. Die geweihte Priesterschaft kann nicht das Predigtamt versehen und die Sakramente reichen, denn es ist Infragestellung des Ephhapax des Opfers Christi.⁴⁰ Die römisch-katholische Priesterweihe disqualifiziert den von ihr Betroffenen von Christus-gemäßer Evangeliumsverkündigung und evangeliumsgemäßer Verwaltung der Sakramente, macht ihn substantial untauglich dazu, denn sie bestimmt diesen zum eigenen Opfervollzug, zum *sacerdotium* („*adversarii ... intelligunt de sacrificio*“, ApolCA XIII, 7, BSLK 293,19–21). Das geweihte Priestertum steht nicht auf christologischem neutestamentlichem, sondern levitischem alttestamentlichem Grund. Es hat nicht begriffen, dass Christus ein für allemal (Hebr 9,12) das Opfer für unsere Sünde gebracht hat und dass es nun genug (*satis*) ist. Das geweihte Opferpriestertum nivelliert und eliminiert durch seinen priesterlichen Opferdienst das *satis est* des einmaligen Opfers Christi für die Sünden der Welt durch seinen konkreten Opfervollzug. Es restauriert und verkehrt somit den Christudienst selbst in levitischen alttestamentlichen Opferdienst. Noch nicht neutestamentlich angekommen ist es, steht

37 Vgl. De captiv. Babyl., WA 6, 566,26–30: „*Esto itaque certus et sese agnoscat quicumque se Christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem. Verum non licere quenquam hac ipsa uti, nisi consensu communitatis, aut vocatione maioris (Quod enim omnium est communiter, nullus singulariter potest sibi arrogare, donec vocetur).*“

38 Pr. zu Mt 22,1ff, WA 15, 721,3–5.

39 ApolCA XIII, 7, BSLK 293,19–21. Vgl. zum Folgenden ApolCA XIII, 7ff, BSLK 293,21ff.

40 „Durch das Sakrament des Ordens oder Priesterschaft verstehen die Widersacher nicht das Predigtamt und das Amt die Sakramente zu reichen und auszuteilen, sondern verstehen von Priestern, die zu opfern geordnet sein. Gleich als muss im Neuen Testament ein Priestertum sein, wie das levitische Priestertum gewesen, da die Priester für das Volk opfern und andern Vergebung der Sünde erlangen. Wir aber lehren, dass das einig Opfer Christi am Kreuz genug getan hat für aller Welt Sünde, und dass wir nicht eines anderen Opfers für die Sünde bedürfen“ (ApolCA XIII, 7–9, BSLK 293,19–32).

nicht im neuen, sondern im alten Bund, der perrenierendes Opfer notwendig macht, indem es das Ephhapax Christi theologisch faktisch nicht beachtet, trotz aller gegenteiligen theologischen Ideologie. Denn von solcher muss man sprechen, wo man sich faktisch dem Ephhapax Christi verweigert. Das Opfer der Messpriester ist „abgöttische Verleugnung des einen Opfers ... Jesu Christi“ und damit „vermaledeite Abgötterei“.⁴¹ Wir benötigen nicht anderer Opfer (*sacrificia*), denn das eine Opfer Christi genügt (*satis est*) ein für alle Mal, und wir werden gerechtfertigt nicht durch menschliche *sacrificia*, sondern um dieses einen Opfers Christi willen, wenn wir auf es das Vertrauen hinsichtlich unserer Erlösung setzen (ApolCA XIII, 7–9, BSLK 293,25–34). Das Sakrament ist folglich nicht eingesetzt, „damit für die Sünde ein Opfer anzurichten – denn das Opfer ist zuvor geschehen“ (CA XXIV, 30, BSLK 94,20–24). Die unblutige Wiederholung („Christus ... *incruente immolatur*“) des Opfers Christi am Kreuz als Sühnopfer in der Meßopferhandlung des Priesters, von der das Tridentinum (DH 1743) Norm gebend für die römisch-katholische Kirche bis heute⁴² ausgeht, widerspricht dem Ephhapax des einmaligen Opfers Christi. Diesem christologisch und soteriologisch fundamentalen Widerspruch darf sich das reformatorische Christentum auch im heutigen ökumenischen Dialog nicht verweigern. Hier ist der *status confessionis* gegeben. So ist der römisch-katholischen Auffassung, dass der Vollzug des *sacramenti eucharistiae* notwendiger Weise mit der sakramentalen Priesterweihe verbunden ist,⁴³ nachdrücklich zu widersprechen und auf Grund des christologischen Ephhapax eine ökumenisch notwendige Revision zu fordern. Solange das nicht erfolgt ist, kann und darf der römisch-katholische Vollzug des Sakramentes der Eucharistie aus christologischen Gründen von den reformatorischen Kirchen nicht als legitimer Sakramentsvollzug anerkannt werden.

„Die Kirche ist in Christus gleichsam (*veluti*) das *sacramentum* bzw. *signum* und *instrumentum* der innigsten Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit“, heißt es in *Lumen gentium* (DH 4101). Dieses wird trinitarisch untersetzt. Die Kirche ist daher genauer gesagt „Sakrament der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott“⁴⁴: 1) *theologisch* (Kir-

41 Heidelberger Katechismus, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisschriften (wie Anm. 22), 704, 31.41–43.

42 Vgl. DH 4573.

43 *Sacramentum Eucharistiae est „necessario connexam ... cum Ordinatione sacramentali“* (Johannes Paul II., Instruktion der Glaubenskongregation: *Sacerdotium ministeriale* vom 6. 8. 1983, DH 4723).

44 Gerhard Ludvig Müller, *Katholische Dogmatik* (wie Anm. 2), 611.

che des Vaters): Volk Gottes (LG 2, DH 4102), 2) *christologisch* (Kirche des Sohnes): Leib Christi (LG 3, DH 4103) und 3) *pneumatologisch* (Kirche des Geistes): Tempel des Heiligen Geistes (LG 4, DH 4104). Wenn man die Kirche als Sakrament bezeichnet, muss man mit Theodor Schneider unterscheiden zwischen *Ur-Sakrament* und *Konkretisierung des Ur-Sakramentes*. Das Ur-Sakrament des dreieinigen Gottes ist Christus. Die Kirche ist „die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung dieses Ur-Sakramentes“ Christus.⁴⁵ Im römisch-katholischen Selbstverständnis sind die Sakramente „konkretisierende Selbstvollzüge des Wesens und der Heilssendung der Kirche, durch die Christus als Haupt der Kirche selbst auf das Heil des einzelnen Menschen hin tätig wird“⁴⁶.

Die Kirche konstituiert nicht und verwaltet nicht aus sich heraus die Sakramente, sondern sie handelt hier gemäß dem *mandatum* des einen *Kyrios* Jesus Christus und damit des einen dreieinigen Gottes. So ist das Eucharistiesakrament in keiner Weise als ein ecclesial verursachtes oder zu wiederholendes Sündenopfer misszuinterpretieren. Das heilige Sakrament ist nicht dazu eingerichtet, um „damit für die Sünde ein *Opfer* anzurichten“, denn dieses ist zuvor durch das einmalige, nicht zu wiederholende (auch nicht unblutig zu wiederholende) Opfer Christi geschehen (CA XXIV, 30, BSLK, 94,20–23).

Das 2. Vaticanum definiert die Kirche als das „allumfassende Sakrament des Heils“: „*Ecclesia est, universale salutis sacramentum*“⁴⁷. Das allumfassende Heilssakrament, das die Kirche ist, sei das Geheimnis der sich offenbarenden und verwirklichenden Liebe Gottes zum Menschen: „*mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans*“ (GS 45, DH 4345). Diese Aussage ist nicht frei von der Gefahr christologischer sakramentaler Reduktion und des ecclesialen Triumphalismus. *Allein in Christus* ist dem Menschen die *soteria*, das Heil, gegeben (Apg 4,12), nicht in der Kirche. Insofern ist die Kirche kein *universale salutis sacramentum*. Nun unterscheidet die römisch-katholische nachkonziliare Sakramentstheologie zwischen Ursakrament und Grund- bzw. Wurzelsakrament. Ursakrament ist Jesus Christus⁴⁸, Grund- bzw. Wurzelsakrament die Kirche⁴⁹. „Durch die

45 Theodor Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Leipzig 1982, 45.

46 Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik* (wie Anm. 2), 648.

47 *Gaudium et spes* 45, DH 4345.

48 Vgl. Theodor Schneider, *Zeichen*, 36–40. „*Wer mit dem Menschen Jesus zu tun hat, hat mit dem lebendigen Gott zu tun. Das ist letztlich gemeint, wenn wir sagen: Jesus ist das Ursakrament*“ (Schneider, *Zeichen*, 40).

49 Vgl. Theodor Schneider, *Zeichen*, 41–45.

Gegenwart des Heiligen Geistes Jesu Christi wird die Kirche zu einem Moment an dem Ur-Sakrament Jesus Christus, gewinnt selbst vom Grund her ‚sakramentale Struktur‘.⁵⁰ Das Grundsakrament, was die Kirche in römisch-katholischer Sicht ist, bedeutet für diese kein ‚zusätzliches, anderes Sacramentum, sondern die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung dieses Ur-Sakramentes‘ Jesus Christus, denn durch und ‚in seinem Geist ist ... der erhöhte Kyrios seiner Gemeinde ... gegenwärtig‘⁵¹. Beseitigt die Differenzierung zwischen Ur- und Grundsakrament die theologischen Bedenken hinsichtlich der Kirche als des universalen Heilssakramentes? Zunächst ist hier das Bemühen zu würdigen, von Christus aus und nicht aus sich selbst die Kirche als Sakrament abzuleiten. Die Frage bleibt, ob der Sakramentsbegriff in diesem Sinne ekklesiologisch verortet werden darf. Ist das Verhältnis zwischen Ursakrament und Grundsakrament analog oder univok? Beides bringt Probleme.⁵² Die protestantische Skepsis bleibt zu Recht bestehen: Da im strengen Sinne nur das eine Sakrament Jesus Christus ist, sind ‚die Sakramentalität einzelner kirchlicher Vollzüge konsequent auf ein testamentarisches Stiftungswort bzw. Stiftungshandeln Jesu Christi‘ zurückzuführen und exklusiv von hieraus ‚und nicht über den Gedanken einer Sakramentalität der Kirche zu begründen‘⁵³. Die Kirche ist nicht Subjekt des Sakramentes bzw. genauer des Sakramentsvollzugs. Sie ist der Raum, in dem sich das Sakrament ‚zusammen mit der Wortverkündigung vollzieht‘⁵⁴.

Die Kirche als die *congregatio sanctorum*, deren beiden *notae* das *evangelium pure docetur* und *recte administrantur sacramenta* sind (CA VII, 1, BSLK 61,4–6), wird erbaut (*oikodomei*) und gestärkt durch die nicht von ihr, sondern dem Herrn Jesus Christus eingesetzten Sakramente. Durch sie wird nach Can. 840 des CIC in die *communio ecclesiastica* eingeführt, die kirchliche Gemeinschaft gestärkt und dargestellt.

50 Theodor Schneider, Zeichen, 43. Früher hat man die Kirche als Ursakrament verstanden. So heißt es im Neuner-Roos: ‚Die katholische Kirche versteht sich als Ursakrament. Sie ist unter allen Völkern und Religionen das sichtbare Zeichen des bleibenden und für immer siegreichen Heilswillens Gottes und seiner Heilszusage in Jesus Christus‘ (Josef Neuner/Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Leipzig 1982, 347).

51 Theodor Schneider, Zeichen, 45.

52 Vgl. Gunther Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 255.

53 Gunther Wenz, a. a. O., 255.

54 Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, 584f.

Nach römisch-katholischem Verständnis ist „allein der göltig geweihte Priester (solus sacerdos valide ordinatus)“ mit bischöflicher Autorität „der Zelebrant (minister), der an Christi Statt das Sakrament der Eucharistie zu vollziehen vermag“. ⁵⁵ Im Lima-Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt es: „*Bischöfe* predigen das Wort, stehen der Feier der Sakramente vor“, „*Presbyter* dienen als pastorale Amtsträger des Wortes und der Sakramente in einer örtlichen eucharistischen Gemeinschaft.“ ⁵⁶ Dem römisch-katholischen Anspruch, die Sakramentsverwaltung nur dem geweihten, essentiell hierarchisch verfassten Amtsträger vorzubehalten, ist lutherischerseits nicht nur nicht Raum zu geben, sondern zu widersprechen. Die durch die Taufe geschehene Qualifikation aller Christenmenschen zu einem Allgemeinen Priestertum der Gläubigen schließt eine Verortung des *ministerium sacramentorum* im (ontologisch) *hierarchisch* verstandenen Priestertum als ungültig aus. Prinzipiell theologisch-ontologisch sind alle Getauften zur Sakramentsverwaltung qualifiziert. Zwar kann nicht jeder, der will und möchte, konkret in der Kirche die Sakramente verwalten, sondern kommt die Sakramentsverwaltung dem ordentlich (von der Gemeinde) Berufenen (rite vocatus [CA XIV, BSLK 69,4f]) zu, also dem Inhaber des von Gott wegen der Erlangung rechten Glaubens zur Evangeliumsverkündigung und zur Darreichung der Sakramente eingesetzten ministerii ecclesiastici (CA V, 1, BSLK 58,2–4), d. h. aber nicht einem vom gemeinen Christen hierarchisch essentiell unterschiedenen Geweihten. Die römisch-katholische Reservierung der Sakramentsverwaltung für den hierarchisch geweihten Inhaber des kirchlichen Amtes ist Destruktion der durch die Taufe allen Christen eröffneten geistlichen Potestas. Das zeigt sich darin, dass dem Gemeinsamen Priestertum der Gläubigen (*sacerdotium commune christifidelium* [CIC, Can. 836]) – von dem das 2. Vaticanum spricht –, das im Gegenüber zum hierarchisch verfassten Amt verstanden wird, d. h. den „nur“ Getauften, aber nicht Geweihten, die Sakramentsverwaltung ontologisch verweigert wird. ⁵⁷ Lutherisch muss es dabei bleiben, dass alle Getauften als Priester „gleiche Gewalt an dem Worte Gottes und einem jeden Sakrament haben“ ⁵⁸.

55 CIC, Can. 900 § 1. Zu beachten ist die Präzisierung von Can. 899, § 2: „In eucharistica Synaxi populus Dei in unum convocatur, Episcopo, aut, sub eius auctoritate, presbytero praeside, personam Christi gerente“.

56 Lima-Dokument [1982], Amt 29f, in: Auf den Wegen zur Einheit, 353.

57 „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum unterscheiden sich dem Wesen (essentia) und nicht bloß dem Grade nach; dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich partizi-

4. Das Sakrament bedarf des Glaubens und der Glaube verlangt das Sakrament

Der Glaube ist Gottes Werk: „Opus dei et virtus eius est fides“⁵⁹. In seiner Vorrede zum Römerbrief von 1522 schreibt Luther: „Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott (Joh 1) und tötet den alten Adam, macht uns (zu) ganz anderen Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften, und bringet den Heiligen Geist mit sich“ (WA DB 7, 10,6–9). Der Glaube kommt vom Hören auf das Wort Gottes: „... fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi“ (Röm 10,17). Der Glaube weidet sich nicht selbst, generiert nicht seine eigene Weide, sondern er wird exklusiv vom Worte Gottes geweidet.⁶⁰ Die *fides* west aus dem Worte Gottes: „Der Glaube hanget allein dem Wort bloß und lauter an, wendet die Augen nicht davon, sieht kein ander Ding an“⁶¹.

Der Gebrauch des Sakramentes geschieht nicht auf Grund des sakramentalen Vollzuges in sich selbst, sondern er verlangt den Glauben. Ohne den erforderlichen Glauben wird das Sakrament „vergeblich gebraucht“ (CA XXIV, BSLK 94,28f). In der Leuenberger Konkordie heißt es: „Der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.“⁶² Ohne Glauben

piert auf je besondere Weise am einen Priestertum Christi. Der Amtspriester (sacerdos ministerialis) nämlich bildet kraft der heiligen Vollmacht (sacra potestas), derer er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es (populum sacerdotalem efformat ad regit); er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer (sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit) und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen aber wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der Darbringung der Eucharistie mit und üben es aus im Empfang der Sakramente, im Gebet und in der Danksagung, durch das Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“ (LG 10, DH 4126).

58 „Esto itaque certus et sese agnoscat quicumque se Christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocumque habere potestatem“ (De captiv. Babyl., WA 6, 566,26–28). Das Tridentinum verwirft dies ausdrücklich: „Wer sagt, alle Christen hätten die Vollmacht (potestas) zum Wort und zur Spendung der Sakramente: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1610).

59 Dictata super psalterium, WA 3, 532,13f.

60 „Gott hat unserem Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereitet. Der Glaube weidet sich aber nicht, denn allein von dem Wort Gottes. Darum musst du die Worte vor allen Dingen wahrnehmen, dieselben *hochheben*, viel darauf geben und fest daran halten, so hast ... *den heubt brunnen des glaubens*, aus welchem quillt und fließt alles Gute“, gemäß Joh 7,38 und 4,14. (Serm. v. d. NT, d. i. v. d. hlg. Messe, WA 6, 363,27–32).

61 Pr. am 21. Sntg. n. Trin., WA 10 III, 423,20f.

62 Leuenberger Konkordie (1973), 18, in: Auf den Wegen zur Einheit, 281.

kommt kein der *soteria* dienender Sakramentsvollzug zustande. „... in usu (sacramentorum) debet accedere fides“ (ApolCA XIII, 20, BSLK 295,21 f). Bezug nehmend auf Röm 4,9 ff sagt ApolCA XIII, 20, BSLK 295,22–26, dass „zum rechten Gebrauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da glaube der göttlichen Zusage und zugesagte Gnade empfangen, welche durch Sakrament und Wort angeboten wird“. Der Glaube bewirkt, dass die Sakramente wirken.⁶³ Nur insofern sind die Sakramente wirksam, als geglaubt wird.⁶⁴ Die Wirksamkeit des Sakramentes (*efficacia sacramentorum*) ist *fides, non operatio*.⁶⁵

Essentiell ist für Luther das Sakrament *Tat des Glaubens allein*⁶⁶. Das ist näher zu präzisieren und darf nicht zu falscher fideistischer Subjektivierung führen. Es muss vielmehr hier *objektiv* und *subjektiv* argumentiert werden, wenn man die in diesem Zusammenhang nicht ganz unproblematischen Begriffe anwendet. Luther verifiziert das hinsichtlich des Abendmahls: „In diesem Sakrament sind zwei Dinge zu wissen und zu predigen. Zum ersten, was man glauben soll, das man auf Lateinisch ‚obiectum fidei‘ nennt; das ist das Werk oder Ding, das man glaubt oder daran man hangen soll. Zum andern der Glaube selbst oder der Brauch, wie man das, so man glaubt, recht brauchen soll. Das erste ist außer dem Herzen ... nämlich das Sakrament an sich selbst, davon wir glauben, dass (in) ihm Brot und Wein wahrhaftig Christi Leib und Blut ist. Das andere ist inwendig im Herzen, kann nicht herauskommen; und steht darin, wie sich das Herz gegenüber dem äußerlichen Sakrament halten soll.“⁶⁷ Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist im Abendmahl durch den Glauben für den Glaubenden anwesend. Leib und Blut Christi werden als Sakrament auch hinsichtlich der Ungläubigen „objektiv“ verstanden.⁶⁸ Luther vertritt zu Recht die „Objektivität des Sakramentes als *göttliche Selbstdarbietung*“⁶⁹.

Die Objektivität des Sakramentes als *göttliche Selbstdarbietung* mit dem Theologumenon *ex opere operato* zum Ausdruck zu bringen, lehnt die lu-

63 Der Glaube „allein macht, dass die Sakramente wirken, was sie bedeuten [...] Also sagt St. Augustin: Das Sakrament nimmt die Sünde nicht darum, daß es geschieht, sondern darum, daß man ihm glaubt“ (Serm. v. Sakr. d. Buße, WA 2, 715,31–37).

64 „... sacramenta esse efficacia gratiae signa, non quia fit (ut B. Augustinus), sed quia creditur [...] Absolutio est efficax, non quia fit, [...] sed quia creditur“ (Resol. disp. de indulg. virt., WA 1, 595,6f).

65 De captiv. Babil., WA 6, 532,27.

66 „Wesen (*natur*) des Sakramentes ist, dass es nicht ein Werk sei, sondern eine Tat (*ubung*) des Glaubens allein“ (Serm. v. d. NT, d. i. v. d. hlg. Messe, WA 6, 364,30f).

67 Serm. v. d. Sakr. des Leibes, WA 19, 482,15–25.

68 Vgl. Wider d. himml. Propheten, WA 18, 194,28 ff.

69 Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 421.

therische Reformation entschieden ab und setzt sich damit dem Anathema des Tridentinums aus: „Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde die Gnade nicht kraft des vollzogenen Ritus (*ex opere operato*) mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade genüge allein der Glaube an die göttliche Verheißung (*solam fidem divinae promissionis ad gratiam ... sufficere*), der sei mit dem Anathema belegt.“⁷⁰ Die Ablehnung des *opus operatum* ergibt sich einmal daraus, dass dieses als äußerer Vollzug, als ein Werk ohne Christusglauben und ohne innere Beteiligung des Herzens verstanden wird.⁷¹ Zum anderen interpretiert Luther das *ex opere operato* meritorisch und identifiziert es mit der zur Werkgerechtigkeit führenden Verdiensthaftigkeit des Messopfers.⁷² Das *opus operatum* ist sakrifiziell und

70 DH 1608. Theodor Schneider (Zeichen [wie Anm. 45], 63) schreibt: „Die Sakramente wirken als solche aus dem richtig gesetzten Vollzug heraus, ‚*ex opere operato*‘.“

71 Vgl. ApolCA IV, 86, BSLK 199,49f; XII, 12; BSLK 255,12f, XXIV, 11f, BSLK 352,12 ff. „Luther lehnt ... das *opus operatum* ab und hat sich für das *opus operantis* entschieden, d. h., das Sakrament wirkt nur auf Grund des Glaubens dessen, der es braucht, nicht schon an sich, ohne Glauben. Zuerst vertreten wurde die Wirkung der Sakramente *ex opere operatur* durch Petrus v. Poitiers: Sent. I cap. 16; MPL 211, 863; ib. 5 cap. 6; MPI 211,1235. Eine lehramtliche Festlegung erfolgte erst im Tridentinum, DS 1608 ...“ (Martin Luther, Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius (= StA), Bd. 1, Berlin 1979, 282, Anm. 70).

72 Eero Huovinen, *Opus operatum*. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden? In: Simo Peura/Antti Raunio (Hg.), *Luther and Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, Helsinki/Erlangen 1990, 187–214, hier: 195. Vgl. De capt. Babyl., WA 6, 520,13–17: „Ita de missa contigit, quae impiorum hominum doctrina mutata est in opus bonum, quod ipsi vocant opus operatum, quo apud deum sese omnia praesumunt posse. Inde processum est ad extremum insaniae, ut, quia missam ex vi operis operati valere mentiti sunt, adiecerunt, eam non minus utilem esse caeteris, etiam si ipsi impio sacrificio noxia sit.“ Vgl. auch ebd., WA 6, 522–523: „Omnes imaginantur sese offerre ipsum Christum deo patri, tanquam hostiam sufficientissimam, et bonum opus facere omnibus, quibus proponunt prodesse, quia confidunt in opere operati (richtig: operato?), quod orationi non tribuunt. Sic paulatim errore crescente, id quod orationum est, tribuerunt sacramento, Et quod recipere beneficium debent, id obtulerunt deo. [...] At missa (ut dixi) beneficium est promissionis divinae, per manum sacerdotum omnibus hominibus exhibitum.“ – Der römisch-katholische Theologe Lothar Lies schreibt zu Recht: Die Reformatoren „suchen nach einem ‚*Usus* (sc. *sacramentorum*)‘, der jede Werkgerechtigkeit ausschließt, und das Kreuzesopfer samt seiner Gegenwart als reine Gnade erfaßt. Auf dieses Anliegen kann auch katholische Spiritualität nicht verzichten“ (Lothar Lies, *Die Heilsgegenwart Jesu Christi. Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil*, in: Paul Imhof [Hg.], *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*, FS zum 65. Geb. v. Josef Sudbrack, Würzburg 1990, 154–174, hier: 165).

nicht sakramental zu verstehen. Das sacramentum „kommt von Gott zu uns [...] und befördert den Glauben“, es steigt herab (descendit). Das sacrificium steigt von uns auf zu Gott, „tritt hervor von unserem Glauben zu Gott ... und befördert das Hören (ex auditio)“.⁷³ Klar und hart ist die Ablehnung des *ex opere operato* durch die *Anglikanischen Artikel*: Es gebietet nicht nur Minimierung des Glaubens (*parit sensum minime pium*), sondern ist auch höchste *superstitio* (admodum superstitiosum), größter Aberglaube, und damit verwerflich.⁷⁴

Abzulehnen ist es (und für Luther Ketzerei⁷⁵), die Wirkung des Sakramentes dadurch hinreichend gegeben zu sehen, wenn man dem rituellen *ex opere operato* Vollzug des Sakramentes keinen Riegel vorschiebt (*non ponere obicem*)⁷⁶. Die Lehre des *non ponere obicem* vertreten die gegen Luther gerichtete Bulle *Exsurge Domini* von 1520 (DH 1451) und das tridentinische Dekret über die Sakramente (DH 1606). Dem *non ponere obicem* ist deswegen nicht Raum zu geben, weil es die für Luther und die Reformation grundlegende eine Voraussetzung für den rechten Sakramentsgebrauch, den Glauben, nicht berücksichtigt. Vom Menschen wird nicht das Werk des *non ponere obicem* gefordert, sondern es wird von ihm verlangt, dass er den vom dreieinigen Gott *gratis* geschenkten Glauben ergreift (*fides apprehensiva*⁷⁷). Heilsamer Gebrauch des Sakramentes ist allein den Glaubenden⁷⁸ *qua fides apprehensiva* möglich und wirklich.

73 De captiv. Babyl., WA 6, 526,13–17.

74 Die Artikel der anglikanischen Kirche von 1552 und 1562, 1563, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisschriften (wie Anm. 22), 514,40–515,4.

75 „Es ist Ketzerei, wo man hält, dass die Sakramente Gnade geben allen, die nicht einen Riegel fürstecken“ (Resol. disp. de indulg. virt., WA 1, 544,37f).

76 Hinsichtlich des rechten Gebrauchs der Sakramente „müssen wir frei verdammen den ganzen Haufen der scholasticorum und ihren Irrtum strafen, dass sie lehren, dass diejenigen, so die Sakramente schlecht gebrauchen, wenn sie nicht *obicem* setzen, *ex opere operato* Gottes Gnade erlangen, wenn schon das Herz alsdenn keine guten Gedanken hat. Das ist aber stracks ein jüdischer Irrtum [U. K.: das darf nicht antisemitisch verstanden werden] ..., dass wir sollten durch ein Werk und äußerliche Zeremonien gerecht und heilig werden ohne Glauben und wenn das Herz schon nicht dabei ist“ (ApolCA XIII,18f, BSLK 294,51–295,13).

77 „Der Glaube ... ist nichts anderes als die Haltung reinen Ergreifens und Empfangens, *fides apprehensiva* (WA 39I, 45,21), die sich Christi Gerechtigkeit zueignet“ (Paul Althaus, Theologie Martin Luthers [wie Anm. 34], 373).

78 „Cum sit impossibile sacramentum conferrī salubriter, nisi iam credentibus et iustis et dignis, – Oportet enim accedentem credere, deinde non sacramentum sed fides sacramenti iustificat“ (Resol. disp. de indulg. virt., WA 1, 544,39–41).

Wie Augustinus sagt, rechtfertigt der Glaube im Gebrauch des Sakramentes und nicht das Sakrament.⁷⁹ Es gilt also: „non sacramentum sed fides sacramenti iustificat“⁸⁰. Das *gratis iustificentur propter Christum per fidem* (CA IV, 1, BSLK 56,4f) gilt auch beim *usus sacramentorum*. Dieser ist kein vom rechtfertigenden Glauben leerer Ort. Vielmehr ist der *usus sacramentorum* nur theologisch legitim, wenn er den Grunddaten des rechtfertigenden Glaubens fundamental korreliert. Glauben als *fiducia erga Deum*, d. i. „Zuversicht haben zu Gott, seine Zusage zu empfangen“, „Zuversicht zu Gott, dass er uns gnädig sei“ (CA XX, 26, BSLK 80,5–10), ist nicht zu substituieren im christlich legitimen Sakramentsvollzug. Hier kann nicht gewichen, noch verwässert werden. Der im Glauben verortete Sakramentsvollzug ratifiziert sakramental das rechtfertigende Handeln am sündigen Menschen.

In der Liturgiekonstitution des 2. Vaticanums „Sacrosanctum Concilium“ (59) heißt es: „Den Glauben setzen sie (die Sakramente) nicht nur voraus, sondern sie nähren ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an in Wort und Ding; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.“ Die, um mit Augustin zu sprechen, *fides sacramenti* erfährt im glaubenden Vollzug des Sakramentes Erweckung und Stärkung des Glaubens. Die Sakramente sind „eingesetzt, [...] dass unser Glaube dadurch erweckt“ werde (CA XXIV, 30, BSLK 94,20–24). Die Sakramente setzen also nicht nur den Glauben voraus, sondern sie nähren ihn auch: „Alle Sakramente sind dazu eingesetzt, den Glauben zu nähren (Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta).“⁸¹

5. Wort und Sakrament: *verbum audibile* und *verbum visibile* verdanken sich der *actio* des einen dreieinigen Gottes

Wort und Sakrament sind nach lutherischem Verständnis *media salutis*.⁸² Die göttlich eingesetzten *media salutis*, durch die der wahre Glaube gegeben und bewahrt wird, sind von dem *mediator Jesus Christus* allen Menschen

79 „... ait Augustinus, quod fides sacramenti non sacramentum iustificet“ (ApolCA XIII, 23, BSLK 295,57–296,2). Vgl. BSLK 296, Anm. 1, wo verwiesen wird auf Augustinus, Tract. 80 in Joh 3, MSL 35, 1840.

80 Resol. disp. de indulg. virt., WA I, 544,41.

81 De captiv. Babil., WA 6, 529,36.

82 Vgl. CA V, 2, BSLK 58,4–6; vgl. auch Horst Beintker, Wort – Geist – Kirche, Berlin 1983, 99.

zum eschatologischen Heil bestimmt.⁸³ Per Wort und Sakrament teilt sich der göttliche Geist den Menschen mit.⁸⁴ „Gemeinschaft mit Christus und damit Gemeinschaft der Christen untereinander werden durch Wort und Sakrament im Heiligen Geist vermittelt.“⁸⁵ Gott könnte auch ohne diese Gnadenmittel auf andere Weisen sein Heil in Jesus Christus durch seinen Geist geben, aber er hat es so gewollt. Von diesem durch Gott in seiner Freiheit gesetzten Faktum ist necessariter auszugehen.⁸⁶ Wirksame Heilmittel, also *media salutis efficacia* werden die Sakramente durch die *operatio Sancti Spiritus* und die *benedictio Christi*.⁸⁷ Die Sakramente sind weder *media salutis efficacia* aus sich heraus (*ex sese*) noch auf Grund ihnen inhärenter Kraft („non per vim quamvis ipsis [sacramentis] intrinsecam“) noch durch fromme Tugend oder *intentio* des ekklesial Beauftragten, des den sakramentalen Ritus vollziehenden Priesters („per virtutem aliquam ab administrantis pietate, vel intentione“)⁸⁸. Die Wirksamkeit der *media salutis* verdankt sich exklusiv der actio des einen dreieinigen Gottes.

Wort und Sakrament dürfen nicht einander gegenwendig gedeutet werden. Sie sind beide Gestalten des einen Wortes des einen dreieinigen Gottes.

-
- 83 „Media salutis sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a mediatore Christo salutem omnibus hominibus in peccatum prolapsis ex gratia offert, veramque fidem donat et conservat, iuxta atque omnes, meritum Christi finali fide amplectentes, in regnum gloriae introducit“ (Hollaz, zit. H. Schmid, Dogmatik [wie Anm. 16], 367f).
- 84 Paul Tillich, Systematische Theologie, III (wie Anm. 25), 144. „Worte, durch die der göttliche Geist spricht, sind ‚Wort Gottes‘ oder abgekürzt ‚das Wort‘. Gegenstände, die Träger des göttlichen Geistes sind, werden im sakramentalen Akt zu sakramentalen Elementen.“ Das Wort ist „im Erlebnis des Sakramentes gegenwärtig“, weil „die Erfahrung sakramentaler Wirklichkeit schon zur Dimension des Geistes gehört, nämlich zur religiösen Funktion“ (ebd., 144f).
- 85 Einheit vor uns – Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft (1984), in: Auf den Wegen zur Einheit, 196–224, 197 Nr. 70; vgl. ebd. 203, Nr. 85.
- 86 Im reformierten *Consensus Bremensis* von 1595 heißt es: „... es ist zu wissen, dass ... Gott allein [es] ist, der uns durch seinen Geist erneuert, heiligt und selig macht in Christo Jesu, der könnte auch solch ein Gnadenwerk wohl ohne Mittel ... verrichten. Es hat ihm aber gefallen, durch den Kirchendienst (das ist durch die mündliche Predigt des Wortes und Ausspendung der Sakramente) in uns den Glauben zu erwecken und uns durch die Kraft seines Geistes dadurch neu zu gebären“ (E. F. Karl Müller [Hg.], Bekenntnisschriften [wie Anm. 22], 767, 11–18).
- 87 Der grosse Westminster-Katechismus von 1647, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisschriften, 636, 32–36.
- 88 Der grosse Westminster-Katechismus von 1647, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisschriften, 636, 32–35.

Nicht sachlich, sondern modal unterscheiden sie sich.⁸⁹ „Das Sakrament ist ... selbst Wort Gottes“⁹⁰. Es „verleiht keine andere Gabe ... als ... das mündliche Wort“; jedoch wird „die eine Gabe des Evangeliums anders verliehen“.⁹¹ Sakramente sind „quasi pictura verbi, dasselbe bezeichnend wie das Wort (idem significans, quod verbum)“ und darum vom selben Effekt (*idem effectus*) (ApolCA XIII, 5, BSLK 293,2–4). Das Sakrament „ist wie ein Gemälde, dadurch dasselbige bedeutet wird, das durchs Wort gepredigt wird“ (ApolCA XIII, 5, BSLK 293,6–8). Nicht *extra verbum dei*, sondern *intra verbum dei* hat das Sakrament seinen Ort. Die mündliche Predigt und das Sakrament sind nicht qualitätsmäßig und auch nicht intensitätsmäßig unterschieden.⁹² Das Sakrament gibt nicht *mehr* als die Predigt.⁹³ Es ist das *eine* Wort des einen dreieinigen Gottes, das sich (auf gleichem Qualitätsniveau) in Wort und Sakrament darstellt. In Wort und Sakrament begegnet dem Menschen die offenbarende Wirklichkeit des einen dreieinigen Gottes.⁹⁴ Das Kommen des selbstgegenwärtigen einen dreieinigen Gottes ereignet sich in Wort und Sakrament dem Menschen. Anderes als das Wort vermittelt das Sakrament nicht, jedoch anders ist diese Vermittlung, meint Hans-Martin Barth.⁹⁵ Der „sinnenfällige(n) Charakter der Sakramente“ – so Gunther Wenz – stellt „in eigentümlicher Weise“ klar, dass „die göttliche Gabe einen ganzheitlichen, den Leib des Menschen integrierenden Charakter hat“ und schließt so „spiritualisierende(n) Verbismus“ aus.⁹⁶

89 Luther kennt „keine Heilsgabe ... , die das Wort vorenthält. Das Verhältnis von Wort und Sakrament ist daher im strengen Sinne nicht das eines sachlichen, sondern eines modalen Unterschieds“ (Gunther Wenz, Sakramente I, TRE 29, 672).

90 Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, 296. Vgl. Lima-Dokument, Eucharistie 3, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

91 Gerhard Ebeling, Dogmatik, Bd. 3, 322.

92 Insofern ist der an und für sich theologisch richtige Satz Heinrich Fries' in seiner Aussage zur Intensität problematisch. „Das Sakrament steht ... nicht außerhalb, sondern innerhalb des Wortes Gottes und erscheint als dessen besondere Gestalt und Intensitätsweise. Andererseits ist das Sakrament die höchste Verwirklichung des in Jesus Christus endgültig und sieghaft ergangenen Wort Gottes“ (Heinrich Fries, Fundamentaltheologie, Leipzig 1987, 86).

93 Vgl. Hans-Georg Fritzsche, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. IV, Berlin 1988, 122.

94 Vgl. Hans-Martin Barth, Dogmatik (wie Anm. 54), 580: „Als Empfänger von Wort und Sakrament darf der Mensch in seiner psychosomatischen Gesamtverfaßtheit dem dreieinen Gott begegnen.“

95 Dogmatik, 581.

96 Gunther Wenz, Sakramente I, TRE 29, 672.

Augustin unterstreicht den Wortcharakter des Sakramentes, wenn er von *verbum audibile* und *verbum visibile* spricht.⁹⁷ Das Sakrament ist Augustin *verbum visibile* (ApolCA XIII, 5, BSLK 292,50–293,1). Andererseits nennt Luther die *verba Evangelii* Sakramente, *sacra signa* des göttlichen Wirkens in den Glaubenden.⁹⁸ Es ist also der sakramentale Charakter des Wortes und der Wortcharakter des Sakramentes festzuhalten.

Durch das Wort wird das Sakrament konstituiert. Das Sakrament kommt nicht ohne das Wort aus, „während das Wort durchaus für sich zu stehen und wirken vermag“⁹⁹.

Das zum Element kommende Wort macht das Sakrament zum Sakrament. Augustin sagt zu Recht: „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum“, d. h. also: ‚Wenn das Wort zum Element oder natürlichem Wesen kommt, so wird ein Sakrament daraus‘, das ist ein heilig göttlich Ding und Zeichen (*res sancta atque divina*)“ (GK, Tf. 18, BSLK 694,29–36). Das ist unbedingte Notwendigkeit, die durch nichts anderes ersetzt werden kann. „Das Wort muss das Element zum Sakrament machen, wo nicht, so bleibt es ein lauter Element.“¹⁰⁰ Das „größte Stück aller Sakramente“ sind die *verba dei*.¹⁰¹

Allein das göttliche Wort und nicht unser Glaube konstituiert das Sakrament. „Unser Glaube macht nicht das Sakrament, sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilands Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung.“¹⁰² Das lutherisch-römisch-katholische Dialogpapier *Einheit vor uns* von 1984 formuliert: „Die Kirche lebt von Wort und Sakrament und ist

97 Vgl. Augustinus, In Joh. Ev. Tract. 80,3, MPL 35, 1840. Der Katholische Erwachsenenkatechismus (Leipzig 1988, 278) bezeichnet die Sakramente „als sichtbares Wort“.

98 „Omnia verba, omnes historie Euangelice sunt sacramenta quedam, hoc est sacra signa, per que in credentibus deus efficit, quicquid ille historie designant“ (Pr. 89 über Mt 1,1ff, WA 9, 440,3–5).

99 Hans-Martin Barth, Dogmatik (wie Anm. 54), 581.

100 GK, Abd. 10, BSLK 709,42–44. Lat. Version: „Virtute verbi elementum fit sacramentum, citra cuius accessionem non nisi elementum manet“ (GK, Abd. 10, BSLK 709,43–45).

101 „Also sehen wir, dass das beste und größte Stück aller Sakramente und der Messe, die Worte und *gelubd* Gottes sind, ohne welche die Sakramente tot und nichts sind, gleich wie ein Leib ohne Seele, ein Fass ohne Wein, eine Tasche ohne Geld, eine Figur ohne *erfüllung*, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer“ (E. serm. v. d. NT, WA 6, 363,11–15).

102 „... fides nostra sacramentum non efficit, sed tantum omnipotentis dei atque salvatoris nostri Iesu Christi certissimum verbum et institutio hoc praestant“ (SD VII, 89, BSLK 1002,11–14).

zugleich in ihren Dienst genommen.“¹⁰³ Das göttliche Wort konstituiert in seinen beiden Gestalten *verbum audibile* und *verbum visibile* die Kirche¹⁰⁴ als *congregatio sanctorum*, und so wird dem Menschen als geistigem und leiblichem Wesen das Evangelium vermittelt.¹⁰⁵ Durch Wort und Sakrament werden das *meritum* und die *beneficia Christi* uns dargereicht (SD, XI,16, BSLK 1069,13–16). Nach Paul Althaus (mit Rückgriff auf Friedrich Brunstädt) kommt dem Sakrament, das nicht im *Gehalt*, wohl aber in der *Gestalt* von Wort und Sakrament different sei, *Akt-Charakter*¹⁰⁶ zu. Er nennt darum das Sakrament nicht wie Augustin *verbum visibile*, sondern *verbum actuale*.¹⁰⁷

6. Christus ist *das* eine Sakrament

Die Bibel kennt nach Luther „ein einziges Sakrament, welches Christus, der Herr, selbst ist“¹⁰⁸. Auch Augustin sagt, dass es außer Christus kein anderes Sakrament gibt: „Non est enim aliud Dei Sacramentum nisi Christus.“¹⁰⁹ Das *erste Sakrament* und der *Inbegriff der sakramentalen Wirklichkeit von Gottes Offenbarung* ist für Karl Barth die „Menschheit Jesu Christi“¹¹⁰. Das sakramentale Handeln des einen dreieinigen Gottes konstituiert und konkretisiert sich christologisch. Es gibt keine anthropologische oder ekklesiologische Konstitution¹¹¹ des Sakramentes. Weder das erleuchtete Individuum noch die Kirche noch das kirchliche Amt konstituieren „die elementare Gegenwart Jesu Christi“ im Sakrament,¹¹² sondern die Selbstvergegenwärtigung des einen dreieinigen Gottes in Jesus Christus kreiert die Sakramente. „Jesus Christus als das offenbare Mysterium des dreieinigen Gottes ist in seiner österlich manifesten gottmenschlichen Person das eine und umfas-

103 Einheit vor uns, 203, Nr. 86.

104 „tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei“ (Ad librum eximii mag. nost. Mag. Ambrosii Catharini, WA 7, 721,12f).

105 Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 2000, 538.

106 „... im Sakrament tritt der Aktcharakter des Wortes heraus. Er ist dem Worte aber an sich eigen“ (Paul Althaus, Christliche Wahrheit [wie Anm. 24], 546).

107 Paul Althaus, Christliche Wahrheit, 542.

108 „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus“ (Disp. de fide infusa et acquisa, WA 6, 86,7f).

109 Augustin, Ep. 187,34, MPL 38, 845.

110 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik (= KD), II 1, 58.

111 Diese legt sich nahe, wenn man wie Can. 840 des CIC die Sakramente als „actiones Christi et Ecclesiae“ definiert.

112 Gunther Wenz, Einführung (wie Anm. 52), 209.

sende Sakrament.“¹¹³ Das *verbum incarnatum*, Jesus Christus, der menschengewordene Gottessohn, *ist* die lebendige Mitte, von der, durch die und in der das Sakrament Sakrament *ist*. Er ist der im sakramentalen Handeln der Kirche präsente *Kyrios*. „Im Abendmahl“, heißt es in den Arnoldshainer Thesen (Th. 2,1), „handelt Jesus Christus unter dem, was die Kirche tut, selbst als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr“.

Der erhöhte Christus ist im Sakrament wirklich präsent. Substantiale Realpräsenz des erhöhten Christus im Sakrament konstatiert die Konkordienformel, dass nämlich der „Dominus Iesus Christus vere, substantialiter, vivus in sacra sua coena praesens sit“ (SD VII, 6, BSLK 974,48–975,1). Die substantiale Anwesenheit des erhöhten Christus in den Sakramenten ist in der lutherischen Tradition christologisch qua Idiomenkommunikation unter setzt.¹¹⁴ In Taufe und Abendmahl ist also der erhöhte Christus wirklich gegenwärtig. Hinsichtlich der Realpräsenz Christi im Abendmahl, die sowohl römisch-katholisch als auch lutherisch vertreten wird, ist die Differenz zwischen beiden in nuce die: Während römisch-katholisch gesehen „mit den Einsetzungsworten die *materia terrestis* in die *materia coelestis* sich *verwandeln*dglaubt wird, gilt für lutherische Lehre (der das Entscheidende nicht die *consecratio*, sondern die *datio* und *sumptio* ist): *Sacramentalis unio non fit nisi in distributione*.“¹¹⁵ Mit Recht schreibt Wolfgang Trillhaas:¹¹⁶ „Extra usum‘ ist keine sakramentale Gegenwart“ Christi. *In usu sacramentorum* ist der erhöhte Christus real präsent, und nicht darüber hinaus: nicht vor und nach dem *usus*, wie das Tridentinum¹¹⁷ hinsichtlich der Eucharistie nach erfolgter Konsekration fordert.

113 Gunther Wenz, Sakramente II, TRE 29, 685.

114 Das *substantialiter in sacra coena* hat „christologischen Sinn: Es schließt auch für den erhöhten Christus, der im Abendmahl gegenwärtig ist, die Zweinaturenlehre ein. Und die *communicatio idiomatum*, kraft deren die menschliche Natur an den Idiomen der Göttlichen teilhat (*genus maiestaticum*), trägt nun die Lehre von der Realpräsenz im Sinne der lutherischen Abendmahlslehre“ (Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin/New York ⁴1980, 373f). Zur lutherischen Bedeutung der *communicatio idiomatum* und ihrer sakramentalen Relevanz vgl. Edmund Schlink, *Theologie* (wie Anm. 66), 157–161.

115 Hans-Georg Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* (wie Anm. 93), 170, Anm. 2.

116 Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik* (wie Anm. 114), 363.

117 Vgl. DH 1654. Dementsprechend definiert das von Wolfgang Beinert herausgegebene *Lexikon der katholischen Dogmatik* (Leipzig 1989, 432): „Realpräsenz ist die wirkliche und bleibende Gegenwart Jesu Christi in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein.“ Diese Definition wird gemacht mit Berufung auf die „ntl. Abendmahlsberichte“ und die „beiden anderen großen eucharistischen Texte des NT, 1. Kor. 10,16–21 und Joh. 6,51–59“.

Die Realpräsenz Christi ist durch „Christi Worte gesetzt und daher unabhängig von der inneren Haltung des Empfangenden, seinem Glauben oder Unglauben [WA 30 I, 224.16.27]“¹¹⁸. Luther schreibt: „Denn ich muss ... bekennen, dass Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist. Seine Worte lügen mir nicht. Und er ist von seinem Leib und Blut nicht geschieden.“¹¹⁹ Gott hat *sich* in Christus „ins Wort gefasst, und durchs Wort fasst er sich auch ins Brot.“¹²⁰ Geistlich und leiblich ist der erhöhte Christus in Wort und Sakrament gegenwärtig: „Isst man ihn geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in uns in der Seele. Isst man ihn leiblich, so bleibt er leiblich in uns und wir in ihm. Wie man ihn isst, so bleibt er in uns und wir in ihm.“¹²¹ Entscheidend ist das *Christus adest* in den Sakramenten. Das instrumentale modale *Wie* wissen wir armen Sünder nicht und sollten es auch nicht kennen wollen: „Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen. Wir sollen es glauben ... Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, dass wir glauben, Christi Leib sei im Brot, auf die grobe sichtbare Weise wie Brot im Korb oder Wein im Becher. ... Das aber die Väter und wir zuweilen so reden: ‚Christi Leib ist im Brot‘, geschieht einfältiger Meinung darum, dass unser Glaube will bekennen, dass Christi Leib da sei.“¹²² Das *adesse Christi* in den Elementen des Sakramentes ist aber nicht materialistisch positivistisch fehlzuinterpretieren, denn des erhöhten Christi „Fleisch ist nicht aus Fleisch noch fleischlich, sondern geistlich, darum kann es nicht verzehrt, verdaut, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie alles, was aus dem Geist ist. Und ist eine Speise gar und ganz anderer Art als die vergängliche Speise. Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib (dessen), der sie isst. Diese Speise wiederum wandelt den, der sie isst, in sich und macht ihn sich selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig, wie sie ist.“¹²³ „In, mit und unter Brot und Wein“ wird im Abendmahl „*Christi* Leib und Blut dargereicht und mündlich empfangen“¹²⁴.

Die Konkordienformel vertritt sowohl die *manducatio oralis* als auch die *manducatio indignorum* bzw. *infidelium*. Leib und Blut Christi werden nicht nur *spiritualiter per fidem*, geistlich durch den Glauben, sondern auch *ore*, mit dem Mund, genossen (Épit. VII, 15, BSLK 799,17). Neben der *mandu-*

118 Paul Althaus, *Theologie Martin Luthers* (wie Anm. 34), 336.

119 V. Anbeten des Sakraments, WA 11, 447,9–11.

120 Serm. v. d. Sakrament, WA 19, 493,21f.

121 Daß diese Worte Christi ... wider d. Schwarmgeister, WA 23, 255,24–26.

122 Ebd., WA 23, 145,19–28.

123 Ebd., WA 23, 203,23–29.

124 Edmund Schlink, *Theologie* (wie Anm. 6), 144.

catio oralis ist auch an der *manducatio indignorum* festzuhalten. Gemäß I Kor 11,27 empfangen nicht nur die wahrhaft an Christus Glaubenden, sondern auch die *indigni* und *infideles*, die Unwürdigen und Ungläubigen, „den wahrhaften Leib und Blut Christi (verum corpus et sanguinem Christi)“ (Epit. VII, 16, BSLK 799,37–41), „das rechte Sakrament, ob sie gleich nicht glauben“ und die rechte Taufe (GK, Tf. 54, BSLK 701,47–702,9). Die Wirkung des Sakramentes ist jedoch bei den *vere in Christum credentes* und den *infideles* diametral entgegengesetzt. Jene erhalten durch die Nießung der Sakramente *consolatio* und *vita*, Trost und Leben, diese *iudicium* und *damnatio*, Gericht und Verdammnis (Epit. VII, 16, BSLK 799,41–45).

Der Heidelberger Katechismus versteht die Sakramente als Bestätigung des Heils und der *beatitudo* im einmaligen Opfer Christi am Kreuz: Sakramente „sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, dass er uns durch den Gebrauch derselben, die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegle: Nämlich, dass er uns wegen des einigen Opfers Christi, am Kreuz vollbracht, Vergebung der Sünden und ewiges Leben aus Gnaden schenke“; und so sind „das Wort und die Sakramente, dahin gerichtet, dass sie unsern Glauben auf das Opfer Jesu Christi am Kreuz, als auf den einzigen Grund der Seligkeit weisen“. Die Sakramente sind die pneumatologische Bestätigung, „dass unsere ganze Seligkeit stehe in dem einmaligen (*einigen*) Opfer Christi, für uns am Kreuz geschehen“¹²⁵. Dieser kreuzestheologischen Dimension ist die der Auferstehung stricte hinzuzufügen: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus Glauben.“¹²⁶

Dem erhöhten Christus begegnen wir wirklich in den von Jesus Christus eingesetzten Sakramenten. Nur diese gelten und haben heilbringende Relevanz für den Glaubenden. Es gilt folgende *regula et norma*: „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam“ (SD VII, 85, BSLK 1001,9–12). Der im Heiligen Geist gegenwärtige wirksame *Kyrios Jesus Christus* ist handelnd in den von Christus eingesetzten Sakramenten gegenwärtig. *En Christo* erweist sich pneumatologisch im sakramentalen Vollzug der Kirche die konkrete Verifizierung

125 Der Heidelberger Katechismus von 1563, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisse (wie Anm. 22), 699f.

126 Leuenberger Konkordie, These 15, in: Auf den Wegen zur Einheit, 281.

des Mysteriums Jesu Christi.¹²⁷ „Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr, lässt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und ... Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf dass wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben.“¹²⁸

Das Entscheidende hinsichtlich der Sakramente ist, dass sie von Christus eingesetzt sind. Die von Christus eingesetzten Sakramente sind kraft ihres *mandatum Christi* auch von Nichtfrommen vollzogen und empfangen gültig: „... sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur.“¹²⁹ Die *efficacia sacramentis* wird nicht dadurch minimiert und ist „nicht ohne Kraft und Wirkung“, wenn die Sakramente „durch Gottlose gereicht werden“, „per hypocritas aut malos administrantur“ (ApolCA VII, 3, BSLK 234,10–13).

Christus als das im strengen Sinne eine Sakrament ist pneumatologisch gegenwärtig in den (uns gereichten und von uns empfangenen) Sakramenten. „Christus, der das Sakrament im wahrsten Sinne des Wortes ist, das der Vater der Welt geschenkt hat, gibt sich fortwährend im Heiligen Geist, der allein lebendig macht (Joh 6), für die vielen hin. Daher ist das Sakrament Christi eine Realität, die nur im Geiste existieren kann.“¹³⁰ So ist die sakramentale *communio* mit dem in Christus realpräsenten einen dreieinigen Gott gegeben. Die griechisch-orthodoxe Dogmatik versteht die Sakramente als perichoretische Durchdringung alles Geschaffenen durch den göttlichen Geistlogos: Für das orthodoxe Sakramentsverständnis gilt: Das umfassende Basissakrament ist die „Vereinigung Gottes mit der gesamten Schöpfung“, wie sie in der Weise perichoretischer Durchdringung alles Geschaffenen durch den göttlichen Geistlogos Realität hat.¹³¹

127 „Das Mysterium Jesu Christi wirksam zu erweisen und in seiner Sakramentalität zu verifizieren bzw. zu ratifizieren ist das Werk des Heiligen Geistes“ (Gunther Wenz, Sakramente II, TRE 29, 685).

128 Arnoldshainer Thesen, Th. 4 (wie Anm. 19).

129 CA VIII, 2, BSLK 62,9–11; vgl. SD VII, 32, BSLK 982,13–20.

130 Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Allerheiligsten Dreifaltigkeit (Chalcedonensisch-orthodoxes/römisch-katholisches Dialogpapier von 1982), in: Auf den Wegen zur Einheit, 35, Nr. I 3.

131 Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, III, 1995, 13.

7. Sakramente sind *signa gratiae, signa promissionum* und *promissio remissionis peccatorum* des sich uns zuwendenden einen dreieinigen Gottes

Sind die Sakramente heilsnotwendig? Das Tridentinum (DH 1604) vertritt die Heilsnotwendigkeit der Sakramente: Sakramente sind „zum Heil notwendig (ad salutem necessaria)“. Und auch CA IX spricht davon, dass die Taufe „necessarius ad salutem“ (CA IX, 1, BSLK 63,2f) sei. Luther sagt aber 1522 in einer Predigt: „Es kann auch einer glauben, wenn er gleich nicht getauft ist“. Er wird nicht verdammt, „wenn er nun das Evangelium glaubt“, und nun die Begründung, „denn wo das Evangelium ist, da ist auch Taufe und alles, was ein Christenmensch bedarf“¹³². Also gilt: „Ohne leibliches Empfangen der Sakramente (so sie nicht verachtet werden) kann man fromm durch den Glauben werden.“¹³³ Die Heilsnotwendigkeit der Sakramente wird auch durch die neuere römisch-katholische Theologie relativiert.¹³⁴ Das korreliert Mk 16,16: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Aus sich heraus sind die Sakramente kein soteriologischer Beitrag. Im *Böhmischen Bekenntnis* von 1609 heißt es: „nec sacramenta etiam ad salutem aliquid per se conferre possunt.“¹³⁵ Da Wortverkündigung und Sakrament auf verschiedene Weise dasselbe Heil bringen, „kann von keinem einzelnen Heilmittel eine necessitas medii, d. h. eine Unersetzlichkeit und Unverzichtbarkeit als Heilmittel ausgesagt werden. D. h. aber: Wer an einem bestimmten Heilmittel *nicht* teilhat, ist damit *nicht* automatisch vom Heil ausgeschlossen.“¹³⁶ „Heilsnotwendig ist allein der vom Geist durch das Wort *gewirkte* Glaube, nicht aber der den Glauben bereits *voraussetzende* würdige Sakramentsempfang.“¹³⁷ Das Bekenntnis der Böhmischen Brüder von 1609 sagt, dass der

132 Ein Serm. am Auffahrtstage, WA 10 III, 142,18–24.

133 Grund u. Ursach aller Artikel, WA 7, 321,27f; vgl. Paul Althaus, *Christliche Wahrheit* (wie Anm. 24), 546.

134 Vgl. Theodor Schneider, *Zeichen* (wie Anm. 45), 93–95. Schon in der *Summa Theologiae* (III 64,7) des Thomas von Aquin heißt es: „Gott hat seine Kraft nicht so an die Sakramente gebunden, daß er nicht auch ohne die Sakramente die Wirkung der Sakramente mitteilen könnte.“ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Leipzig 1986, 251.

135 In: E. F. Karl Müller (Hg.), *Bekenntnisschriften* (wie Anm. 22), 481,6.

136 Wilfried Härle, *Dogmatik* (wie Anm. 105), 540.

137 Jan Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987, 224. Vgl. Ungarisches Bekenntnis von 1562, in: E. F. Karl Müller (Hg.), *Bekenntnisschriften* (wie Anm. 22), 416,23.

dem Evangelium Glaubende und – so der typisch reformiert klingende Zusatz – ein frommes Leben bis zu seinem Tod Führende das Heil empfangen könne.¹³⁸ Lutherisch bedenklich ist hier wegen legalistischer soteriologischer Gefahr der Hinweis auf den frommen Lebenswandel.

Sakramente sind nicht allein *signa hominum inter sese*, sondern sie sind *signa gratiae* des einen dreieinigen Gottes. Mit diesen *signa gratiae* wendet sich Gott uns Menschen zu.¹³⁹ Als *signa gratiae* sind die Sakramente zugleich *signa promissionum*: „... sacramenta sunt signa promissionum“ (ApolCA XIII, 20, BSLK 295,20f). Da die Verheißung *inutilis promissio*, also unnütze Verheißung ist, „wenn sie nicht im Glauben empfangen wird (nisi fide accipiatur)“, ist der Glaube beim rechten Gebrauch des Sakramentes als Empfang des Sakramentes als *signa promissionum* unbedingt notwendig. Der Glaube ist hier *plana et firmissima ratio*. Ohne den Glauben sind die Sakramente nicht als *signa promissionum* zu empfangen. Die *fides* ist absolut notwendig und zugleich absolut hinreichend und kann nicht durch anderes ersetzt werden.¹⁴⁰ Die Sakramente als *signa promissionum* sind Ausdruck des göttlichen Gabecharakters der Sakramente. In den Sakramenten gibt uns Gott gemäß seinen göttlichen Verheißungen.¹⁴¹ Als *signa promissionum* gelten die Sakramente allen, sind aber nicht kollektivistisch generaliter zu verorten, sondern wenden sich als „Siegel der Verheißung (sigilla ad promissionem)“ durch Christus für „einen jeden Gläubigen insunderheit“ konkret ad personam jedem einzelnen Glaubenden zu (SD XI, 37, BSLK 1074,28–37). Im sakramentalen Handeln geschieht *promissio pro me* bzw. *pro nobis*. Nachdrücklich betont die Reformation, dass die uns im Sakrament zugeteilte *promissio* „Verheißung der Vergebung der Sünden (*promissio remissionis*

138 „... sine usu Sacramentorum salvari posse statuunt, si modo sancto Evangelio vere et integre crediderit, et in pietate vitae usque ad extremum vitae punctum perstiterit“ (Böhmisches Bekenntnis von 1609, in: E. F. Karl Müller [Hg.], Bekenntnisschriften, 480,42–44).

139 „Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese, et recte definiunt sacramenta in novo testamento esse signa gratiae.“ (ApolCA XXIV, 69, BSLK 369,23–27).

140 „Ita nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Et est ratio plana et firmissima. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides“ (ApolCA XIII, 19f, BSLK 295,14–22).

141 ApolCA betont den göttlichen Gabecharakter des Sakramentes als einer „ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio“ (ApolCA XXIV, 18, BSLK 354,13–16).

peccatorum)“ (ApolCA XXIV, 69, BSLK 369,30f) ist.¹⁴² Die neutestamentlichen Einsetzungsworte des Abendmahls mit ihrem *Für euch gegeben* und *Vergossen zur Vergebung der Sünden* besagen – so Luther im Kleinen Katechismus (KK, Abd. 6, BSLK 520,24–30) –, „dass uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte [U. K.: das heißt die neutestamentlichen Einsetzungsworte] gegeben wird; denn wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. Im lateinischen Text steht *vita et iustitia*. Diese stellen sich ein, wo im *usus sacramenti* die Vergebung der Sünden geschieht. Das Sakrament (Abendmahl) ist „dazu eingesetzt, dass es sei ein Siegel und gewiß Zeichen der Vergebung der Sünde“, *sigillum et testimonium gratuita remissionis peccatorum* (ApolCA XXIV, 49, BSLK 364,9–15).

Sakramente sind auch *signa verorum Christianorum*.¹⁴³ Ohne den Vollzug der von Christus eingesetzten Sakramente „kann keiner Christ sein“ (GK, Tf. 1, BSLK 691,9f). Das widerspricht nicht der oben zu Anfang des Teiles 7. zitierten Äußerung Luthers, dass auch jemand glauben kann, der ungetauft ist, wenn er dem Evangelium vertraut, denn – so ist mit Luther zu argumentieren – im Evangelium sind die Sakramente gleichsam „aufgehoben“, d. h., haben ihren Ort.

8. Der eine dreieinige Gott erbaut (*oikodomei*) die *ecclesia* durch sein sakramentales Handeln in Jesus Christus durch den Heiligen Geist

Durch die im Sakrament sich ereignende *remissio peccatorum* stellen sich, wie gesagt, *vita et iustitia* ein (KK, Abd. 6, BSLK 520,29f). Für den holländischen katholischen Erwachsenenkatechismus sind die durch Christus, den Herrn, der Kirche gegebenen Sakramente „Feiern unseres Lebens“ und Gestaltungen unserer Lebenswege von erlöstem neuem Leben her.¹⁴⁴ *Stärkung*

142 Wolfgang Trillhaas (Dogmatik [wie Anm. 114], 36) schreibt: „Auch die Frucht des Sakraments ist nach der Einsetzung zu bestimmen: das Gedächtnis des Herrn, Anamnese nach dem lukanischen Langtext und nach Paulus, Sündenvergebung nach dem Mt-Text, Ausblick auf das Mahl in der Ewigkeit.“

143 „Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae ..., quibus se homo ecclesia probat, aut candidatum aut militem esse Christi“ (Zwingli, CR 90,761).

144 Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen-Utrecht 1968, 285.

des geistigen Lebens wird – so Friedrich Schleiermacher – den Christen beim Abendmahl zuteil.¹⁴⁵ Dass die Kirche eine leibliche Kirche ist, wird nach Wolfgang Trillhaas¹⁴⁶ an den Sakramenten sichtbar. Das 2. Vaticanum sagt, dass die Sakramente hingeordnet sind „auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens“.¹⁴⁷

Gemäß CA XXIV, 30 (BSLK 94,20–25) ist das Sakrament des Abendmahls nicht dazu eingesetzt, um „für die Sünde ein Opfer anzurichten“ (denn dieses ist ein für alle Mal durch das einmalige Opfer Christi geschehen), sondern zur Erweckung unseres Glaubens und zur Tröstung unseres Gewissens durch die von Christus zugesagte Sündenvergebung. Im Gebrauch des Sakramentes geschieht *consolatio*: „... ibi porrigatur sacramentum his, quibus opus est consolatione“ (CA XXIV, 33, BSLK 94,30–32). Durch Sakramente werden „die Gewissen getröstet“¹⁴⁸. Neben der Gewissenströstung besteht der „Effekt oder Nutzen des Sakraments“ darin, „Gott Lob und Dank“ zu sagen (ApolCA XXIV, 75, BSLK 370,48–52). Sakramente dienen der Doxologie des einen dreieinigen Gottes.

Wort und Sakramente zeigen, dass „unsere ganze Seligkeit¹⁴⁹ stehe in dem einmaligen (*einigen*) Opfer Christi, für uns am Kreuz geschehen“¹⁵⁰. Durch den Gebrauch der Sakramente verstehen wir das Evangelium besser und wird versiegelt, dass der eine dreieinige Gott uns um des einzigen unser

145 „Die Christen erfahren bei dem Genuss des Abendmahls eine eigentümliche Stärkung des geistigen Lebens, indem ihnen darin nach der Einsetzung Christi sein Leib und sein Blut dargereicht wird“ (Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Berlin ⁴1843 [der 2. Aufl. 1830/1], Bd. 2, § 139, 388).

146 Wolfgang Trillhaas, Dogmatik (wie Anm. 114), 357.

147 2. Vaticanum, Liturgie-Konstitution: Sacrosanctum Concilium 59 (s. o., 85).

148 ApolCA XXIV, 75, BSLK 370,50f. Sakramente sind „eingesetzt und ... zu gebrauchen“, um „die erschrockenen Gewissen damit zu trösten“ (CA XXIV, 3f. BSLK 91,26–28).

149 Vgl. KK, Abd. 6, BSLK 520,30.

150 „Sind ... das Wort und die Sakramente dahin gerichtet, dass sie unsern Glauben auf das Opfer Jesu Christi am Kreuz, als auf den einzigen Grund der Seligkeit weisen? Antwort: Ja freilich: Denn der Heilige Geist lehrt im Evangelium und bestätigt durch die heiligen Sakramente, dass unsere ganze Seligkeit stehe in dem einmaligen (*einigen*) Opfer Christi, für uns am Kreuz geschehen“ (Heidelberger Katechismus, in: E. F. Karl Müller [Hg.], Bekenntnisschriften [wie Anm. 22], 700,6–13).

Heil ermöglichenden am Kreuz vollbrachten Opfers Christi willen „Vergebung der Sünden und ewiges Leben aus Gnaden“ schenkt.¹⁵¹ Die *remissio peccatorum* eröffnet *vita aeterna*.¹⁵² Die Sakramente sind also eschatologisch ausgerichtet. So heißt es in den Arnoldshainer Thesen (Th. 1,2): „Im Abendmahl läßt der erhöhte Herr die Seinen an seinen Tisch und gibt ihnen jetzt schon Anteil an der zukünftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes.“

Das theologische Potential der Sakramente kann, ja muss trinitarisch gefasst werden. Darum kann eine *conclusio sacramentorum* nur trinitarisch dimensioniert sein. Mit Recht betont das lutherisch-katholische Dialogpapier *Einheit vor uns – Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft* (1984), dass „die Sakramente ganz in das trinitarische Heilswerk Gottes einbezogen sind: Das Werk, das Gott in Christus zum Heil der Welt ein für allemal getan hat, wird im Heiligen Geist vermittelt, der durch Wort und Sakrament wirkt, so daß ‚communio sanctorum‘, das heißt: Kirche als Anteilhabe an den Heilsgaben und als Gemeinschaft der Gläubigen entsteht.“¹⁵³

Die von Christus eingesetzten Sakramente Taufe und Abendmahl sind trinitarisch substantiiert und dimensioniert. Im Lima-Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche heißt es dementsprechend hinsichtlich der Taufe: „Die Taufe ist eine Gabe Gottes und wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen.“¹⁵⁴ Hans-Martin Barth vertritt in Bezug auf das Abendmahl ein trinitarisches Abendmahlsverständnis: „Die von Jesus als dem Christus her erfolgende Interpretation des Abendmahlsgeschehens verweist auf Gott den Vater als das Woher Jesu und auf den Heiligen Geist als die Macht der Vermittlung der Gegenwart Jesu nach seinem Tod.“¹⁵⁵

151 Heidelberger Katechismus, in: E. F. Karl Müller (Hg.), Bekenntnisschriften, 699,35–670,3.

152 Sakrament ist „actio divinitus ex gratia Dei propter meritum Christi instituta, circa elementum externum et sensibile occupata, per quam, accedente verbo institutionis, hominibus confertur aut obsignatur gratia evangelii de remissione peccatorum ad vitam aeternam“ (Baier, bei Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche*, Gütersloh 71893, 384). „Gemäß Christi Verheißung empfängt jedes getaufte Glied des Leibes Christi in der Eucharistie die Zusage der Vergebung der Sünden (Mt 26,28) und das Unterpfand des ewigen Lebens (Joh 6,51–58)“ (Lima-Dokument, *Eucharistie 3*, in: *Auf den Wegen zur Einheit*, 333).

153 In: *Auf den Wegen zur Einheit*, 203, Nr. 85.

154 Lima-Dokument, *Taufe 1*, in: *Auf den Wegen zur Einheit*, 323.

155 Hans-Michael Barth, *Dogmatik* (wie Anm. 54), 640.

Die Sakramente sind also *theologisch*, *christologisch* und *pneumatologisch* dimensioniert. Gott der Vater und Schöpfer, Gott der Sohn der Erlöser und Gott der Heilige Geist der Heilig- und Lebendigmacher begegnet uns in den Sakramenten. Der Lima-Text zur Eucharistie betont stark den trinitarischen Charakter der Eucharistie. Er versteht sie als 1) *Danksagung an den Vater*, 2) *Anamnese oder Gedächtnis (Memorial) des gekreuzigten und auferstandenen Christus* und 3) *Anrufung des Geistes*.¹⁵⁶ Das Danken und der Lobpreis Gottes des Vaters in der Eucharistie sind nur möglich durch, mit und in Christus.¹⁵⁷ Der in der Anamnese präsente Christus sei Vergegenwärtigung und Vorwegnahme des vollendeten Reiches Gottes.¹⁵⁸ Im eucharistischen Mahl vergegenwärtigt der Heilige Geist den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Durch den Heiligen Geist wird dieser uns real präsent.¹⁵⁹

Der eine dreieinige Gott, der *pater et creator*, der *deus incarnatus et redemptor*, der *vivificator et sanctificator*, ist der *auctor sacramentorum*. Gott der pater et creator ist der *erste Ursprung* und *finale Telos* der Eucharistie.¹⁶⁰ Die ganze Schöpfung ist in der Eucharistie vor den Schöpfer gebracht: Die Eucharistie ist das große Lobopfer und die Danksagung, durch die „die Kirche für die ganze Schöpfung spricht“¹⁶¹. Eucharistie bezeichnet, „was die Welt werden soll: Gabe und Lobpreis für den Schöpfer, eine universale Gemeinschaft im Leibe Christi, ein Reich der Gerechtigkeit, Liebe und des Friedens im Heiligen Geist“¹⁶². Die *lebendige Mitte* der Eucharistie, durch die, mit und in der sich das eucharistische Geschehen vollzieht, ist der menschgewordene Gottessohn, der *deus incarnatus*.¹⁶³ Das erlösende Handeln des *deus incarnatus*, des *deus redemptoris* prägt die Sakramente fundamental. Der Heilige Geist als der *deus vivificator et sanctificator* ist die das Sakrament bewirkende und wirksam machende unermeßliche Liebeskraft.¹⁶⁴

156 Lima-Dokument, Eucharistie 3–18, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333–337.

157 Ebd., 4, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

158 Ebd., 7, in: Auf den Wegen zur Einheit, 334.

159 Ebd., 14, in: Auf den Wegen zur Einheit, 336.

160 Vgl. ebd., 14, in: Auf den Wegen zur Einheit, 336; Das Herrenmahl [Lutherisch-römisch-katholisches Dialogdokument von 1978], 11, in: Auf den Wegen zur Einheit, 75.

161 Lima-Dokument, Eucharistie 4, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333; Das Herrenmahl, 11, in: Auf den Wegen zur Einheit, 75.

162 Lima-Dokument, Eucharistie 4, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

163 Vgl. Lima-Dokument, Eucharistie 14, in: Auf den Wegen zur Einheit, 336.

164 Das Herrenmahl, 11, in: Auf den Wegen zur Einheit, 75. Paul Tillich (Systematische Theologie [wie Anm. 25], III, 148) schreibt: „Die entscheidende Frage ist ..., ob die Sakramente die innere Mächtigkeit besitzen, Mittler des göttlichen Geistes zu sein.“

So ist die Eucharistie „das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt“¹⁶⁵. Die Sakramente benutzt der eine dreieinige Gott, um mit der Kraft des Heiligen Geistes in uns zu wirken.¹⁶⁶

„Gemeinschaft mit sich selbst“ und „universale Gemeinschaft im Leibe Christi“¹⁶⁷, d. i., wahre *communio sanctorum* gewährt der im eucharistischen Mahl präsenste Kyrios Jesus Christus in der trinitarischen Gemeinschaft des einen dreieinigen Gottes. Aus der *communio sanctae Trinitatis* west die Zukunft habende eschatologisch verheißene Gemeinschaft des erlösten Menschen und der Welt (Röm 8,19). So ist in jeder Eucharistie „die Welt, die Gott mit sich versöhnt hat“, gegenwärtig.¹⁶⁸ Und damit geschieht ständig die stets notwendige *reformatio* und *renovatio* von Kirche¹⁶⁹ und Welt. Denn der eine dreieinige Gott erbaut (*oikodomei*) seine *ecclesia* und seine Welt durch sein sakramentales Handeln in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Er setzt „in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit“¹⁷⁰.

165 Lima-Dokument, Eucharistie 2, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

166 Sacramenta „sunt ... Symbola et sigilla visibilia rei internae et invisibilis, per quae, ceu media, Deus virtute Spiritus Sancti, in nobis operatur“ (Confessio belgica [1561] XXXIII, in: E. F. Karl Müller [Hg.], Bekenntnisschriften [wie Anm. 22], 245,42–44).

167 Lima-Dokument, Eucharistie 2 u. 4, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

168 Ebd., 4, in: Auf den Wegen zur Einheit, 333.

169 „Ecclesia indiget reformatione“ (Resolutiones disput. de indulgentiarum virtute, WA I, 627,27f).

170 „Das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder und bezeugt uns damit, dass das, was uns in dieser Weltzeit knechtet und trennt, in Christus durchbrochen ist und der Herr in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit setzt“ (Arnoldshainer Thesen, Th. 6,3 [wie Anm. 19]).

Rainer
Stahl

Die sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen

Gedankengänge zu ihrer
biblischen Grundlegung¹

Der erste Gedankengang: Das Erbe Israels

Vielleicht werden jetzt im ersten Moment einige den Eindruck haben, als würde ich Sie vom Thema abführen. Das Gegenteil ist aber der Fall. Deshalb bitte ich Sie alle um Geduld und Interesse für die folgenden Reflexionen. Sie leiten uns in das Zentrum einer biblischen Besinnung zu den sakramentlich zeichenhaften Handlungen der christlichen Kirche.

Wir alle wissen, dass die Theologie Israels vom Ideal einer gelungenen Schöpfungswelt ausgegangen ist.

Dieses Ideal zeigt sich zum einen in der Bewertungsabfolge, die die priesterlichen Theologen der exilisch-nachexilischen Zeit bei ganz rationalem Vorgehen den Einzelwerken der Schöpfung und dem Gesamtwerk gegeben haben: Die Erschaffung des Lichts, die Erschaffung der Feste, die den Raum für die Erde absichert, die Erschaffung von Land und Meer, die Erschaffung der Gestirne, die Erschaffung von Wasser- und Lufttieren und der Landtiere wird jeweils mit der Bewertung „kī tōb“ – „dass es gut war“ abgeschlossen (1. Mose 1,4.7 [hier zu rekonstruieren].10.18.21.25), und zum Gesamtabschluss wird die optimistische Diagnose gestellt: „w^ehinneh tōb m^e’od“ – „und siehe, es war sehr gut“ (1. Mose 1,31).

Dieses Ideal einer gelungenen Schöpfungswelt zeigt sich zum anderen darin, dass die Schöpfungswelt sowohl von den priesterlichen Theologen als auch von den Theologen, die sich für uns hinter der Kunstbezeichnung

¹ Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Wieviel Sakrament braucht die Kirche?“ in Seevetal, 17. 1. 2005.

„Jahwist“ verbergen, als eine ausschließlich vegetarische Welt vorgestellt war: Werden den Menschen die Samen – das Getreide – und die Früchte als Nahrung zugeordnet, so den Tieren das Pflanzengrün (1. Mose 1,29–30). In dieser Weise bringen die priesterlichen Theologen das Ideal der vegetarischen Welt zum Ausdruck. Von den Bäumen des Gartens darf der Mensch essen, also deren Früchte zu sich nehmen (1. Mose 2,16). Nach seiner Verfehlung soll er seinen Lebensunterhalt als mühsam den Acker Bebauernd gewinnen (1. Mose 3,18), wobei nicht an das Essen von Tieren gedacht ist. In dieser Weise wird dasselbe vegetarische Ideal vom so genannten „Jahwisten“ zum Ausdruck gebracht.

In konsequenter Weise nutzen dann auch die priesterlichen Theologen zur Beschreibung der Voraussetzung der Flut einen Begriff, der die allgemeine Übertretung dieser Nahrungsregelung benennt: „chamas“ – „Gewalttat“: „Und es verdarb die Erde vor dem Gott. Und es füllte sich die Erde mit Gewalttat“ (1. Mose 6,9). Ich vermute, dass es nach dieser Konzeption Mensch und Tier gewesen sind, die „die Gewalttat“ – „den chamas“ verübt haben.

Nun vernichtet die Flut das geschaffene Leben nicht völlig – Noach und seine Familie sowie Paare von jeder Tierform bleiben erhalten. Deshalb kann diese Flut auch nur eine Kompromissordnung erzielen, in der den Lebewesen auf der Erde teilweise das bisher Verbotene zugestanden wird. Und dies geschieht dadurch, dass ihnen nach der Flut neben vegetarischer Nahrung auch fleischliche erlaubt wird. Allerdings geschieht dies mit der Einschränkung, dass den Menschen – über eine Einschränkung mit Blick auf die Tiere wird nicht reflektiert – das Blut der geschlachteten Tiere verwehrt bleibt. Diese grundlegende Ordnung verstehen die priesterlichen Theologen als für alle Menschen geltend, unabhängig davon, ob diese etwas vom Gott Israels wissen: „Aber Fleisch in seinem Leben – sein Blut – sollt ihr nicht essen“ (1. Mose 9,4).

An vielleicht etwas verborgener Stelle geben dieselben priesterlichen Theologen eine ausführlichere und ganz eindeutige Darlegung dieser wichtigen theologischen Überzeugung: Im Zusammenhang der Abfolge verschiedenster Gesetze schließen sie den Verzehr von Blut für alle Israeliten und alle in ihrem Gemeinwesen lebenden Nichtisraeliten definitiv aus:

„Und essen der Mann vom Hause Israel und der Fremde, der als Schützling bei ihnen lebt, unter jedweder Bedingung Blut, so wende ich mein Antlitz gegen das Leben dessen, der Blut isst, und ich rotte ihn aus der Mitte ihres Volkes aus.

...

Darum habe ich gesagt zu den Söhnen Israels:
 Jedes Leben von euch darf nicht Blut essen.
 Und der Fremde, der als Schützling in eurer Mitte lebt, darf nicht
 Blut essen“

(3. Mose 17,10.12).

Diese Formulierungen rahmen nun eine Aussage „von ungewöhnlicher Dichte, Reflektiertheit und Eindringlichkeit“, so dass man sagen kann, dass „heilige Dinge im AT (selten) so bewußt interpretiert“ worden sind:²

„Denn die Lebenskraft des Fleisches – im Blut ist sie.	I
Und ich, ich habe es euch gegeben auf / für den Altar,	II
zur Sühne auf eure Leben.	II'
Denn das Blut, es entsühnt durch die Lebenskraft“	I'

(3. Mose 17,11).

Damit haben die priesterlichen Theologen, die diese Aussage prägten, festgehalten, dass nicht Tiere an Stelle der Menschen als menschliche Leistung gegenüber Gott geopfert werden und so beim Opfer für die Trennung zwischen Gott und Mensch Ausgleich leisten, sondern es Gott selbst ist, der für die Versöhnung mit uns Menschen und mit der gebrochenen Schöpfung handelt und den nötigen Ausgleich leistet. Er tut dies, obwohl nicht er für die Perversion seiner Schöpfungswelt verantwortlich ist, sondern diese Schöpfungswelt selbst.

Das ist die wesentliche Erkenntnis, zu der die Theologie Israels schon hindurchgedrungen war. Das ist ihr entscheidendes Erbe:³ Gott selbst handelt entsühnend. D. h.: Gott selbst überwindet die Trennung zwischen ihm und uns Menschen und der Schöpfungswelt. Niemand sonst. Immer und nur Gott selbst! Dieses Erbe dürfen wir nie vergessen. Es bietet den Schlüssel für das korrekte Verständnis des Phänomens der kirchlichen sakramentalen Handlungen.

2 E. S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 220.

3 Vgl. zu diesem Gedankengang auch: A. Schenker, Art. Sühne, NBL III, 2001, 720–727; ders., Art. Versöhnungstag I, NBL III, 2001, 1017–1020. Außerdem verweise ich auf eine eigene Studie: R. Stahl, „Alles setztest du ihm zu Füßen“, in: Gottes Ehre erzählen, Festschrift H. Seidel, hg. v. M. Albani und T. Arndt, Leipzig 1994, 51–62.

Der zweite Gedankengang: Eine Grundeinsicht Martin Luthers

Ich bin der festen Überzeugung, dass wir einen stabilen Standpunkt außerhalb der biblischen Tradition benötigen, um die biblischen Aussagen richtig zu verstehen, die mit unserer thematischen Herausforderung in Beziehung gesetzt werden müssen. Einen sehr guten Standpunkt bietet uns dafür Martin Luther. Deshalb soll jetzt auf ihn gehört werden. Dabei kann es nicht darum gehen, die Sakramentenlehre Martin Luthers insgesamt darzustellen. Es kann nur darum gehen, den entscheidenden Ansatzpunkt zum theologisch richtigen Verstehen zu erfassen.

Im Ringen mit der Tradition und bei Erarbeitung einer am biblischen Zeugnis ausgerichteten Glaubenseinsicht hat sich für Martin Luther die Beobachtung besonders erkenntnisfördernd ausgewirkt, dass in der Vulgata der griechische Begriff „μυστήριον“ häufig mit „sacramentum“ wiedergegeben wird: „Es ist bekannt, wo da die lateinische Sprache hat sacramentum, dafür steht in der griechischen Sprache μυστήριον, was der Dolmetscher bisweilen ‚Geheimnis‘ nennet, bisweilen läßt er das Wort ‚Sakrament‘ stehen ...“⁴

Dadurch wird nämlich Martin Luther auf den 1. Timotheusbrief hingewiesen – den er natürlich noch als echten Paulusbrief versteht – und die dort gegebene Definition Christi:

„der offenbart ist im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
erschieden den Engeln,
gepredigt den Völkern,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit“

(I Tim 3,16).

Denn diese Definition wird als „Geheimnis der Frömmigkeit“, als „Sakrament der Frömmigkeit“ gekennzeichnet, bietet doch die lateinische Bibel für das griechische „μυστήριον“ „sacramentum“.

Ausgehend von dieser und weiteren Beobachtungen drängt sich Martin Luther eine grundlegende Identifikation des Phänomens „Sakrament“ mit

4 M. Luther, Vom babylonischen Gefängnis der Kirche (1520), in: M. Luther, Ausgewählte Werke, 2. Band, hg. v. H. H. Borchardt und G. Merz, München ³1948, 225 = WA 6, 551,14–15.

Jesus Christus selbst auf. So eröffnet er seine Argumentation in „De captivitate Babylonica ecclesiae“ – „Über das babylonische Gefängnis der Kirche“ – aus dem Jahr 1520 mit der These:

„... si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia.“ – „Wiewohl, wenn ich nach dem Brauch der Schrift rede, ich nicht mehr denn ein Sakrament habe und drei sakramentierliche Zeichen“⁵ – sakramentliche Zeichen!

„Luther erinnert hier daran, daß für ihn in erster Linie ... Christus das sacramentum Gottes ist“ – so erläutert Ulrich Kühn diese Passage.⁶

Dass er erinnere, ist richtig, war diese Überzeugung doch von ihm schon eher im wichtigen Jahr 1520, und zwar als 18. von insgesamt 20 Thesen über den „eingegossenen und den erworbenen Glauben“ – „de fide infusa et acquisita“ – zur Sprache gebracht worden:

„Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.“⁷

Wenn ich folgendermaßen zu übersetzen versuchen darf: „Die heiligen Schriften kennen eigentlich nur ein wirkliches Sakrament, welches der Herr Christus selbst ist.“

Hier haben wir so etwas wie die typische Einsicht der Reformation Luthers vor uns. Diese Einsicht gilt es festzuhalten und auf unsere Fragestellung hin anzuwenden: Christus ist das eine Sakrament Gottes.⁸ Der Sinn der sakramentlich zeichenhaften Handlungen der Kirche kann „nur darin liegen, uns Christus zu erschließen“.⁹

5 Wie Anm. 4: H. H. Borcherd und G. Merz, 158 = WA 6, 501,37–38.

6 U. Kühn, Sakramente, Handbuch Systematische Theologie, Band 11, Gütersloh 1985, 68.

7 WA 6, 86,7–8; die genaueren Erläuterungen weisen übrigens wieder auf I Tim 3,16 hin (a. a. O., 97,8–11).

8 Vgl. auch G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 305.

9 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 311. Und der Verfasser merkt an: „Genau darin liegt der eigentliche Impetus der reformatorischen Lehre von den Sakramenten.“

Ein dritter Gedankengang: Das Erbe des Paulus

Suchen wir jetzt nach einer neutestamentlichen Aussage, die uns die inhaltliche Begründung dafür liefert, dass wir Christus als grundlegendes Sakrament verstehen können, und die zugleich die Brücke schlägt zum von mir beschriebenen Erbe Israels, dass also Gott selbst für Versöhnung und Sühne seiner Schöpfung handelt, drängt sich mir eine ganz kurze, aber doch fundamentale Argumentationslinie des Paulus auf. Er beschließt seine Selbstreflexion über seinen Dienst, den er als Dienst der „καταλλαγή“, als Dienst der Versöhnung, versteht, mit einer Aussage über Gott:

„Die Gesamtheit aber ist aus Gott,
 der uns versöhnt hat mit sich selbst durch Christus
 und uns übertragen hat den Dienst der Versöhnung.
 So war es also Gott,
 der durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat,
 indem er ihnen ihre Übertretungen nicht angerechnet
 sondern aufgerichtet hat unter uns das Wort von der Versöhnung“
 (II Kor 5,18–19).

Die Erkenntnis, dass Paulus hier eine ihm vorliegende Formulierung aufgreift – nämlich die Satzteile: „So war es also Gott, der durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht angerechnet hat“ –,¹⁰ macht m. E. nur deutlich, in welcher breiter Gemeinschaft er hier argumentiert, erhöht also den Wert seiner Einsichten. Und diesen Einsichten müssen wir uns jetzt genauer zuwenden:

Subjekt des versöhnenden Handelns ist Gott selbst. Christus ist – darf ich das so sagen? – das Mittel dazu, die Person, durch die dieses versöhnende Handeln Gottes (!) gelingt. Diese Versöhnung, die geschehen ist (!), mündet in einen spezifischen Verkündigungsdienst – sie muss weitervermittelt, weitergesagt, eben: verkündigt werden.

An dieser Stelle wird das „uns“ des Paulus schillernd: Meint es einmal ihn selbst als denjenigen, der natürlich den Dienst der Versöhnung für sich reklamiert, so meint es auch uns alle, sind es doch alle Menschen, für die Christus gestorben, die Gott über Christus mit sich versöhnt hat. Dieses Oszillieren zwischen dem „uns“ als dem „ich“ des Paulus und dem „uns“ als dem Hinweis auf alle Menschen hat eine moderne Übersetzung aufgelöst:

10 Vgl. H. Merkel, Art. καταλλάσσω, EWNT, Band II, 1981, 646.

„Der Ursprung dafür liegt bei Gott,
 der Jesus Christus gesandt hat,
 damit er zwischen sich und uns¹¹
 Versöhnung stiftet.
 Und mich hat er beauftragt, dabei zu helfen.
 Denn durch den Messias Jesus hat Gott Versöhnung zwischen
 sich und der
 Welt gestiftet.
 Er hat den Menschen in der Welt ihre Schuld vergeben
 und mich beauftragt, die Versöhnungsbotschaft auszurichten.“¹²

Ich wiederhole die Einsicht noch einmal, weil sie so entscheidend ist: Es ist Gott selbst, der in dem Christus Jesus aus Nazaret den „hiatus“, die Kluft, zwischen sich und uns überwindet. Hierzu darf ich eine alte Aussage von Günther Bornkamm in Erinnerung rufen: „So wie die Rechtfertigung ist auch die Versöhnung allein Gottes Tat in der Hingabe Christi. Daß Gott durch sein Opfer versöhnt *wird*, sagt Paulus niemals.“¹³

Bei meiner Tätigkeit als Referent des Thüringer Landesbischofs hatte ich mich gelegentlich mit vorwurfsvollen Schreiben an die Kirche auseinandersetzen, in denen sich die Verfasser darüber empörten, dass wir glauben würden, Gott habe seinen unbeteiligten Sohn für uns grausig geopfert. Ich habe immer versucht, bei den Antworten das Verständnis dahingehend zu prägen, dass es Gott selbst ist, der in Christus gelitten hat, dass es theologisch völlig unangemessen ist zu meinen, ein unberührter, schrecklicher Gott – ein solcher Gott wäre nur schrecklich (!) – ließe seinen Sohn für sich leiden. Die Aussage des Paulus in II Kor 5, die sowohl in der Tradition der frühen Kirche als auch – von 3. Mose 17 her wissen wir dies – in der Tradition der Theologie Israels wurzelt, führt solche Vorstellung ad absurdum: Nicht lässt ein schrecklicher Gott seinen unschuldigen Sohn für die Sünden und Verbrechen anderer leiden, sondern ein liebender Gott übernimmt die Folgen der Trennung auf sich und stiftet selbst die notwendige, die Notwendende Versöhnung.

11 Hier stand im Original dieser Übersetzung „zwischen ihm und uns“. Ich meine, dass gesagt ist, dass die Versöhnung zwischen Gott und uns stattzufinden hat, nicht zwischen Christus und uns.

12 K. Berger und Chr. Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main ⁵2001, 122.

13 G. Bornkamm, Paulus, Berlin 1977, 150.

Ein vierter Gedankengang: Einschränkungen aus der modernen Exegese

Bevor nun konkret biblisch argumentiert werden kann, muss eine grundlegende bibel-exegetische Begrenzung ins Bewusstsein gehoben werden. Ich bin der festen Überzeugung: Auch wer durch forschen Positivismus den zu skizzierenden Problemstellungen meint entkommen zu können, wird von ihnen eingeholt werden. Deshalb ist es notwendig, dass wir uns unsererseits diesen Problemstellungen aussetzen.

In der Reformationszeit ist ein entscheidendes Argument bei der Identifikation kirchlicher Handlungen als Sakramente die Feststellung gewesen, dass eine solche kirchliche Handlung in einer im Neuen Testament bezeugten Einsetzung durch Jesus Christus begründet sei. In diesem Festhalten an einer Begründung durch Christus wird deutlich: „Sakramente sind Gaben des Herrn an seine Kirche, nicht selbsterdachte Werke der Kirche.“¹⁴ Dieses Sachanliegen ist völlig legitim und auch zukünftig in der Kirche festzuhalten.

Allerdings kann die Lektüre der Bibel und die Rezeption ihrer Aussagen seit der Aufklärung nur bei Anerkennung und Berücksichtigung einer grundlegenden Differenz erfolgen: Der Differenz nämlich zwischen den im Sinne moderner historischer Fragestellung zu erhebenden Sachinformationen über eine bestimmte geschichtliche Stunde in der Geschichte der Religion Israels sowie der frühen Kirche und den jeweiligen Botschaften, die die Verfasser mit dem Anspruch der Wahrheit und der geschichtlichen Begründetheit verkündigt haben.

Kein biblischer Verfasser hat aus historischem Interesse im Sinne nachauflärerischer historischer Interessiertheit geschrieben. Allen ging es um die jeweils eigenen Verkündigungsinteressen. Die Verkündigungsinhalte gründeten sie in den ihnen vorliegenden Glaubenstraditionen, die sie ihrerseits aktuell in ihre Situation und Zeit hinein verkündigt haben. Aus der Wechselseitigkeit dieser Prozesse sind alle uns vorliegenden biblischen Schriften entstanden. Erst wenn wir die Verkündigungsabsicht der jeweiligen Endverfasser erkannt und verständlich gemacht haben, können wir von einer theologischen Erfassung des Aussagegehalts einer biblischen Schrift sprechen, oder des Alten Testaments als ganzem bzw. des Neuen Testaments als ganzem oder gar der gesamten – christlichen (!) – Bibel, die sich ja als christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament zusammensetzt.

14 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 309.

Die historischen Rekonstruktionen der den Schriften vorausgehenden Traditionen bzw. von früheren Fassungen biblischer Schriften dienen nicht dazu, die Endfassung und ihre Verkündigung abzuwerten, sondern sie dienen nur dazu, die wirkliche Lebendigkeit des Prozesses zu ahnen und teilweise zu verstehen, der zum heute vorliegenden Bibeltext geführt hat.

Für die neutestamentlichen Texte, die sich mit kirchlichen Handlungen beschäftigen, die wir traditionell Sakramente nennen, gilt nun: Diese neutestamentlichen Texte lassen eine längere kirchliche Geschichte dieser Handlungen deutlich werden. Die Endgestalt dieser Texte mit ihren jeweiligen Einzelheiten ist nicht ausschließlich auf den Christus Jesus aus Nazaret zurückzuführen. In jedem Falle aber wird deutlich, dass der Prozess, der zu den sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen geführt hat, von diesem Christus Jesus aus Nazaret in typischer Weise angestoßen worden ist. Deshalb kann zwar nicht in einfacher Weise von einer Stiftung dieser Handlungen durch Christus gesprochen werden, aber in jedem Fall wird für diese Handlungen ein „Stiftungszusammenhang“ erkennbar, der von dem historischen, d. h. vorösterlichen Jesus aus Nazaret bis hin zum neutestamentlich bezeugten Stadium besteht – so der Begriffsvorschlag von Ulrich Kühn.¹⁵

Ich darf in diesem Moment unseres Nachdenkens zu der Einsicht Martin Luthers zurückbinden: Kirchliche Handlungen sind sakramentliche Zeichen, insofern sie von dem Selbstopfer Jesu her begründet werden können, von dem Selbstopfer des eigentlichen und einzigen Sakraments her. Wenn wir nach Sakramenten der Kirche fragen, können wir also nur „signa sacramentalia“, nur „sakramentliche Zeichen“ gewinnen. Dies sind kirchliche Handlungen, die uns zeichenhaft das Selbstopfer des Christus übereignen, in dem die Versöhnungsleistung Gottes selbst für uns alle vollzogen wurde. Sie sagen dieses Selbstopfer des Christus und damit die Versöhnungsleistung Gottes an. Aber sie sagen sie nicht nur an, sondern sie übermitteln, sie übereignen sie denjenigen, die diese kirchlichen Handlungen glaubend an sich geschehen lassen.

15 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 310. Für die Taufe vgl. bei ihm die Argumentation auf S. 236 f, für das Abendmahl auf S. 268 f.

Ein fünfter Gedankengang: Das heilige Abendmahl

Hier und im sechsten Gedankengang zur Taufe sowie im achten zu Beichte und Vergebung kann natürlich nur ganz abgekürzt gesprochen werden. Dies sei mir bitte zugestanden.

Es ist historisch gesichert, dass Jesus ein gezielt gestaltetes Abschiedsmahl gehalten hat. Mit diesem Abschiedsmahl greift Jesus – insofern er eben ein gemeinsames Essen in den letzten Stunden durchführte – die Mahlgemeinschaften mit auf, die er schon während seines Wirkens mit seinen Anhängerinnen und Anhängern und mit aus der „zivilen“ und religiösen Gesellschaft Ausgegrenzten gehalten hatte. In all jenen Mahlfeiern ging es darum, die endzeitliche Herrlichkeit prophetisch antizipierend aufleuchten zu lassen: Was die Frommen von Gott erwarteten, konnte unter der Tischleitung des Jesus aus Nazaret mit einfachsten Mitteln – materialiter waren diese Mahlgemeinschaften gewiss nie Feste des Überflusses und der Völlerei – prophetisch vorwegnehmend schon erlebt werden.

Mit seinem letzten Mahl ging Jesus aber über diese, auf die Herrlichkeit bezogene Hoffungsdimension weit hinaus, indem er „mit der symbolischen Hingabe seines Fleisches und Blutes seinen gewaltsamen Tod einleitet, der ihm und seinen jüd.[ischen] Zeitgenossen als göttliche Beglaubigung seines prophetischen und eschatologischen Auftrags gegolten haben dürfte ...“¹⁶

Die historisch-kritische Exegese hat bei ihrer Frage danach, was in der historischen Stunde des letzten Mahles Jesu unter historisch-kritischem Gesichtspunkt gesehen als geschehen gelten könnte – beachten Sie bitte meine komplizierte Ausdrucksweise; diese ist m. E. notwendig –, erschlossen, „daß Jesus aufgrund seiner hochgespannten Naherwartung nicht eine liturgische Feier für die Zukunft stiften, sondern die Zwölf ihres Anrechts am bevorstehenden endzeitlichen Mahl versichern wollte“.¹⁷ In diesem Sinne sind als Worte Jesu in der Stunde des Abschiedsmahles rekonstruiert worden:

„Nehmet,
das ist mein Leib;
das ist mein Blut,
das Blut des Bundes, vergossen für viele“.¹⁸

16 O. Böcher, Art. Abendmahl, NBL I, 1991, 5.

17 O. Böcher, ebd.

18 Gewonnen aus den Textüberlieferungen der Abendmahlsberichte: Mk 14,12–25; Mt 26,17–29; Lk 22,7–23; I Kor 11,23–25.

Hier haben wir also sozusagen den Initialanstoß vor uns. Dieser Initialanstoß hat zu einer liturgischen Praxis der Kirche geführt, die sich als Gemeinschaft derer versteht, die an den auferstandenen gekreuzigten Christus Jesus aus Nazaret glaubt.¹⁹

Die späteren, durch die liturgische Praxis der Kirche bedingten Veränderungen im Text verfälschen nun nicht die Absicht Jesu. Sondern diese notwendigen Veränderungen setzen seine Absicht in der Situation der Kirche durch. Feiert doch die Kirche mit dem heiligen Abendmahl nicht – wenn ich so sagen darf – eine historische „Konserve“, sondern eine in ihrer jeweiligen historischen Stunde lebendige und wirkmächtige Wirklichkeit.

So zeigt sich z. B. in der nur in den Texten des Paulus (I Kor 11,25) und des Lukas (Lk 22,20) festgehaltenen Tatsache, dass der Kelch „nach“ dem Mahl genommen, gedeutet und genossen worden sei, ein ausdrücklicher Hinweis auf das Päsach-Mahl Israels. Mit diesem Hinweis wird das Schicksal des Jesus aus Nazaret dahingehend gedeutet, dass sein Tod „als stellvertretendes Opfer den Bund mit Gott (erneuert) und ... Gottes anbrechendes Reich ... zur Vollendung“ führt.²⁰ Das heilige Abendmahl, das die Kirche feiert, ist demnach – wie in diesem Detail erkennbar wird – ein Hinweis auf das Selbstopfer des Christus und darin auf das Versöhnungshandeln Gottes für uns. Insofern und völlig legitim ist es ein sakramentliches Zeichen.

In paralleler Weise ist die ebenfalls nur in den von Paulus und Lukas gebotenen Texten belegte Aufforderung „das tut zu meinem Gedächtnis“²¹ bzw. „zu meinem Gedächtnis“²² liturgisch und theologisch bedeutsam: Diese Aufforderung zielt auf eine gottesdienstliche Beständigkeit der Feier des heiligen Abendmahls, stellt sie auf Dauer und macht sie zu einem Konstitutivum kirchlichen Lebens. Im Brechen des Brotes und mit dem Deuten des Brotes hin auf den Leib des Christus Jesus aus Nazaret und im Trinken des Kelches und mit dem Deuten des Kelches hin auf das Blut des Christus Jesus aus Nazaret eignet sich die Kirche in ihrer jeweiligen historischen Situation – also wir als Gemeinschaft der Kirche des Christus Jesus aus Nazaret heute am Abend des 17. Januar 2005 – die Versöhnungsleistung

19 Diese Reihenfolge ist bewusst gewählt: Das Bleibende und uns Prägende ist die Auferweckung. Auferweckt worden ist der Gekreuzigte. Im stellvertretenden Leiden hat er sich für uns als der Christus erwiesen. Geleistet hat dies für uns der Jesus aus Nazaret.

20 O. Böcher, a. a. O. (wie Anm. 16).

21 So in Lk 22,19 nach dem Brotwort und in I Kor 11,24 ebenfalls nach dem Brotwort.

22 So in I Kor 11,25 nach dem Kelchwort. In Lk 22,20 nach dem Kelchwort ist ein solcher Hinweis nicht belegt.

Gottes an, die dieser selbst im Schicksal des Christus erbracht hat. Insofern wird ihr, der Kirche – wird uns (!) –, das heilige Abendmahl zum sakramentlichen Zeichen, das direkt vermittelt, was das Sakrament Christus uns geschenkt hat, das nämlich „die Heilsbedeutung des Todes Jesu“ zum Ausdruck bringt „und mit der Gabe des Kelches die Anteilnahme an diesem Heil ... [gewährt], so wie die Brotgabe Anteil an der für die vielen sich hingebenden Person Jesu gewährt“.²³

Ein sechster Gedankengang: Die Taufe

„Die elf Jünger aber gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie befohlen hatte.

Und ihn sehend

fielen sie (vor ihm) auf die Knie.

Sie aber zweifelten.

Und hinzutretend

redete Jesus zu ihnen folgendermaßen:

„Gegeben ist mir alle Gewalt in den Himmeln und auf der Erde.

Gehend nun

macht zu Jüngern alle Völker:

sie getauft habend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes,

sie lehrend zu bewahren alles,

was ich euch geboten habe.

Und siehe,

ich bin mit euch

alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“

(Mt 28,16–20).

Hintergrund dieses Textes ist die Ostererfahrung mit dem gekreuzigten Christus Jesus aus Nazaret. Obwohl irdisch und menschlich gesehen alles zerstört scheint, hat sich der Vernichtete in den Ostererlebnissen als der wahrhaft Bemächtigte erwiesen. Deshalb bezeugt Matthäus mit diesem von ihm komponierten „Logion im Herrn“ – um eine Formulierung von Ulrich

23 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 284.

Luz aufzunehmen²⁴ –, dass Christus „alle Gewalt gegeben ist in den Himmeln und auf der Erde“. In diesem Sinne kann die Kirche das Bewusstsein vertreten und verbreiten, dass dieser Christus mit ihr sein werde durch die gesamte Weltzeit hindurch. Das ist der Rahmen für alle Beauftragung. Schon in dieser Textgestaltung, dass also die Beauftragungen für die Jüngerinnen und Jünger – für uns (!) – eröffnet und beschlossen werden von Gottesausagen über den Christus Jesus, zeigt sich, dass alles menschliche Handeln im Handeln Gottes – und des Christus – gründet.

Eine Einzelheit sei hier mit Blick auf die Jünger – und d. h. mit Blick auf uns – hervorgehoben: Die Jünger werden als „Zweifelnde“ gekennzeichnet, indem festgehalten wird, dass „sie aber zweifelten“ – „οι δε εδίστασαν“. Auch angesichts des auferstandenen Christus ist das „Zweifeln“ die allgemeine innere Reaktion der Jünger.

Hier ist ausdrücklich zu vermerken, dass keinerlei Textüberlieferung eine Einschränkung im Sinne von „einige“ eingefügt hat.²⁵ Diese Einschränkung ist lediglich eine Glättung durch die Übersetzer – auch seitens Martin Luthers. D. h., sie ist streng genommen unsachgemäß. Sie vereitelt m. E. die eigentliche Sachaussage des Matthäus: Nicht etwa die Glaubenden unter den Jüngern werden den Auftrag des Auferstandenen erhalten und seine Zusage zugesprochen bekommen. Sondern alle werden so ermächtigt – und zwar als Zweifelnde.

Solche Zweifelnde – wir! – erhalten den Auftrag zum „μαθητεύειν“, dazu, alle Völker zu Jüngern zu machen. Ausgestaltet wird dieser Auftrag dadurch, dass wir „βαπτίζειν“, dass wir „taufen“, und dadurch, dass wir „διδάσκειν“, dass wir „lehren“. Das bedeutet aber zu allererst, dass hier Maßnahmen im Blick sind, die immer Einzelpersonen meinen. In dem Maße, in dem sich Einzelpersonen taufen lassen und belehren lassen in der Bewahrung der Gebote des Jesus, können ihre Völker, denen sie angehören, zu Jüngern werden. Ich bezweifle, dass hier an eine lückenlose Mission ganzer Völker gedacht wird. Ich vermute, dass eine Art – wie ich sagen will – Repräsentationsmission vorgestellt ist: Die einzelnen Christen in einem Volk stehen pars pro toto für ihr ganzes Volk.

24 Für Einzelfragen der Textgeschichte verweise ich auf: U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/4, Neukirchen-Vluyn 2002, 429–436. Trotz der Verwendung anderer Sprachtraditionen ist deutlich, dass Matthäus „völlig eigenständig formuliert“ hat (a. a. O., 432).

25 Angemerkt aber sei, dass die griechische Ausdrucksweise eine das Subjekt einschränkende Bedeutung hat, so dass in dieser Formulierung selbst schon das „einige“ enthalten sein könnte (vgl. U. Luz, a. a. O., 439).

In diesem Sinne ist die Taufe ein Vorgang, der immer nur Einzelpersonen erfasst: Eine Einzelperson muss sich zur Taufe entscheiden. Der Taufvorgang wendet sich ganz dieser Einzelperson zu. Hier wiederholt sich, was schon für Jesus selbst galt – Mt 3,13–17 –, der sich eigenständig für die Taufe entschied und eine ganz spezifische Zusage für sich empfang. Dieser Einzelperson wird in der Taufe übereignet, was der dreieinige Gott für sie getan hat.

Ergänzt werden muss diese Aktivität des Taufens, die hier wie der Vollzug eines Eintrittsritus in die Wahrheit des Glaubens wirkt, durch das Lehren der Wahrheiten dieses Glaubens. Dieses Lehren wird hier in den Begriff des „Bewahrens all dessen“ gebracht, das Jesus selbst „geboten hat“, womit wiederum der Bogen geschlagen wird zu dem, was – nun in der Gestalt des Christus Jesus aus Nazaret – Gott für diese Person schon geleistet hat.

Allgemein lässt sich also sagen: Die Taufe der Kirche – die in einem differenzierten Verhältnis zu den Waschungen im Judentum und zur Taufhandlung des Johannes des Täufers steht²⁶ – stellt die getaufte Person in den „Raum“ des Selbstopfers des Christus und dadurch in den „Raum“ des Versöhnungshandelns Gottes für uns. Insofern und völlig legitim ist sie sakramentliches Zeichen.

Diese Erkenntnis könnte nun noch zu den verschiedenen neutestamentlichen Zeugen vertieft und differenziert werden.²⁷ Ich halte es aber für wichtiger, dieses Verständnis der Taufe als sakramentliches Zeichen in seinem Grundzug festzuhalten: Die kirchliche Handlung der Taufe ist insofern sakramentliches Zeichen, als sie das erlösende Handeln Gottes in dem Selbstopfer des Christus Jesus aus Nazaret der getauften Person direkt und persönlich übereignet und ihr damit „grundlegend und lebensbestimmend“ die Existenz vor dem Horizont des rechtfertigenden und versöhnenden Handelns Gottes eröffnet.²⁸ Insofern sie dies nicht nur verspricht, sondern wirklich leistet, ist sie sakramentliches Zeichen. Allerdings ein Zeichen, das in eine offene Glaubensgeschichte hineinstellt – aber tut dies nicht das Abendmahl auch immer? –: „Die Taufe in ihrem Charakter als Zuwendung des Christusheiles weist (1) ein in eine lebenslange Umkehr ...“ und in „(2) die Eröffnung eines Lebens im ‚Dienst der Gerechtigkeit‘, in der Nachfolge Christi und in der Hingabe der Liebe zu Gott und den Menschen“.²⁹

26 Vgl. hierzu: F. Lentzen-Deis, Art. Taufe, in: NBL III, 2001, 791f.

27 Vgl. a. a. O., 793–795; auch: F. Lentzen-Deis, Art. Taufformel, NBL III, 2001, 796f.

28 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 248.

29 A. a. O., 250.

Ein siebter Gedankengang: Die Aneignung durch die Kirche

An dieser Stelle sei nur noch einmal ausdrücklich festgehalten, was in der gesamten bisherigen Darstellung deutlich werden sollte: Alle als sakramentliche Zeichen anzusprechenden kirchlichen Handlungen bestehen in einem Überschneidungsfeld, das sich aus einer Weisung, einem Initialanstoß des Christus Jesus aus Nazaret und der diese Weisung, dieses Anstoßhandeln aufnehmenden Handlungstradition der Kirche ergibt. Gerade, indem wir erkennen mussten, dass der von den Reformatoren geforderte Stiftungszusammenhang nie ausschließlich auf Christus bezogen werden kann – auch nicht beim Heiligen Abendmahl –, sondern immer die Kirche mit einbezieht, nämlich die vom Auferstandenen und seinem Geist geleitete Kirche (!), lässt sich auch neutestamentlich nicht ohne die Kirche von den sakramentlichen Zeichen reden.

Ich darf es einmal mit einer eigenen Sacheinsicht zu sagen versuchen und dabei auf einen anderen Bereich des Glaubenswissens hinüberlenken: Immer wieder beobachte ich, dass uns Pfarrerinnen und Pfarrer bei spontanen theologischen Äußerungen eine gravierende Verwechslung unterläuft: Wir sagen, dass der Geist Gottes wirke, wie und wo er wolle.

Das entspricht aber nicht der Meinung Martin Luthers! Nicht „wie und wo“ er will, wirkt der Geist Gottes, sondern er wirkt „wo und wann er will“ – „ubi et quando“ (CA V). In dieser wichtigen Aussage ist gerade das „wie“ nicht enthalten. Denn „wie“ der Geist wirken will, darauf hat er sich festgelegt: nämlich durch die „instrumenta“ „Wort“ und „Sakramente“ (ebd.).

Hierzu sei eine ausdrückliche Stellungnahme Martin Luthers gegen seinen Doktorvater Andreas Bodenstein, genannt: Karlstadt, dokumentiert: „So nun Gott sein heiliges Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das andere Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durch das gesprochene Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, nämlich die Taufe und das Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und den Glauben samt anderer Gaben. Aber das alles dergestalt und folgendermaßen, dass die äußerlichen Stücke vorgehen müssen. Die inneren müssen danach und durch die äußeren kommen. Insofern hat er beschlossen, keinem Menschen die inneren Stücke ohne die äußeren zu geben. Denn er will niemandem den Geist und den Glauben ohne das äußere Wort und Zeichen geben ...“³⁰

30 M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525), WA XVIII,136, 9–19 (von mir leicht an unser Deutsch angeglichen).

Eine entscheidende Weiche ist hier gestellt. Die Tragik unserer Kirche besteht darin, dass viele ihrer theologischen Vertreterinnen und Vertreter diese Weichenstellung gar nicht wahrnehmen. Insofern ist in Erinnerung zu rufen, dass das „wie“ des Wirkens des Geistes festgelegt ist: Der Geist Gottes wirkt im Einsatz der Gnadenmittel – Wort und Sakrament – „wo und wann er will“. Und dies ist nur konsequent, denn diese Festlegung des „wie“ ergibt sich zwingend daraus, dass uns Gottes Heil durch das Handeln des Christus Jesus aus Nazaret vermittelt wird.

Ob wir diese Einsicht wieder werden gewinnen können? Dann jedenfalls – so meine ich – gelänge es uns auch, die Bedeutung des kirchlichen Handelns, das in der Nachfolge des Wirkens des Christus erfolgt, positiver zu bestimmen. Wir würden staunend und erschreckend zugleich wahrnehmen, was uns zu reden und zu tun auferlegt ist – womit ich schon den nächsten Problembereich in den Blick genommen habe.

Ein achter Gedankengang: Beichte und Vergebung

Mit seiner berühmten Formulierung in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses hat Philipp Melanchthon einen feinen Stachel in die Reflexion über die Sakramente der Kirche getrieben:

„Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.“ – „So sind nun rechte Sakrament die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolutio.“³¹

Die neutestamentlichen Belegstellen – Mt 16,19; 18,18 und Joh 20,22 f – zeigen: Die Kirche weiß sich in die Verantwortung gestellt, die Versöhnungsleistung Gottes, das Selbstopfer des Christus Jesus aus Nazaret zuzusprechen – oder dies nicht zu tun. Im Matthäus-Evangelium werden zwei Akzente hervorgehoben: In Mt 16,19 liegt das Schwergewicht auf den Lehrentscheidungen der Jünger, durch die sie konkrete Verhaltensweisen verbieten und andere erlauben,³² in Mt 18,18 liegt das Schwergewicht auf den richterlichen Entscheidungen, nämlich dem Behalten von Sünden oder ihrem Vergeben.³³ In Joh 20,22 f geht es ebenfalls um die richterliche Ent-

31 Apologie des Augsburger Bekenntnisses XIII, 4 = BSLK 292,4/27–29.

32 U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2, Neukirchen-Vluyn 1990, 465.

33 U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/3, Neukirchen-Vluyn 1997, 46 f: „Die Entscheidungen der Gemeinde und ihrer Glieder ... bekommen ... ein unerhörtes, kaum mehr überbietbares Gewicht“.

scheidung, deren Schwere aber dadurch neu geprägt wird, als dass das Erlassen der Sünden ihrem Behalten vorausgeht. Auch für uns dürfte das Vergeben der im seelsorgerlichen Gespräch benannten Übertretungen der Regeln Gottes im Vordergrund stehen.

Aus diesen Texten wird deutlich, dass dieser von Christus her empfundene Auftrag mit seinen beiden Facetten – Lehrentscheidung und Vergebung – entschieden in den Wirkungsbereich des Selbstopfers Christi, d. h. des Versöhnungshandelns Gottes hineinreicht. Wo dieses Handeln persönlich zugesprochen wird, alle direkte Schuld überwindend und das Leben der betroffenen Person auf eine völlig neue Grundlage stellend, dort und dann ereignet sich sakramentales Handeln. Und wo dieses Handeln persönlich zugespitzt verweigert wird, die direkte Schuld einer Person nicht überwindend und somit ihr Leben unter dem Horizont des Vergehens behaltend, dort und dann wird sakramentale Wirksamkeit verweigert. Sowie: Wo von diesem Handeln her das Leben und Verhalten in der heutigen Kirche profiliert wird, geprägt wird, dann und dort wird eine sakramentlich wirksame Dimension in unserem christlichen Leben aufgerichtet. Diesen Ernst der Lage müssen wir uns bewusst machen. Insofern kann auch von der Beichte und Vergebung als von einem sakramentlichen Zeichen gesprochen werden.

Ein neuer Gedankengang: Summe und Abschluss

Es ist in der Logik des bisher verfolgten Gedankengangs, dass eine Quintessenz zur Herausforderung der sakramentlichen Zeichen ausschließlich neutestamentlich nicht gegeben werden kann. Sie ist nur möglich auf verschiedensten Textgrundlagen aus der Geschichte der Kirche – grundlegend fußend auf denjenigen, die im Korpus des Neuen Testaments bewahrt sind.

Sie werden mir zugestehen, dass ich einen Textzusammenhang wähle, von dem ich annehme, dass er eng mit dem biblischen Zeugnis verbunden ist – von diesem ausgeht und dieses zusammenfasst. Ich meine den schon zitierten 13. Artikel der Apologie des Augsburger Bekenntnisses. In ihm werden die Sakramente als „magis esse signa et testimonia voluntatis Dei erga nos“ gekennzeichnet, „per quae movet Deus corda ad credendum“ – als „kräftige Zeichen und gewisse Zeugnis göttlicher Gnade und Willens gegen uns, dadurch Gott unsere Herzen innert und stärket, desto gewisser und fröhlicher zu glauben“.³⁴ Den Begriff „signa“ – „Zeichen“ möchte ich unter-

34 Apologie des Augsburger Bekenntnisses XIII, 2 = BSLK 291,50–292,3.

streichen. Die genannten kirchlichen Handlungen vermitteln als „sakramentliche Zeichen“ das eigentliche Sakrament, nämlich Christus. Und dies tun sie eindeutig, weshalb ich Abendmahl, Taufe und auch Vergebung als solche sakramentlichen Zeichen verstehe. Sie enthüllen uns konkret, was Christus für uns ist.

Wir brauchen sie nicht nur deshalb, weil uns – jeder und jedem von uns direkt – zugesprochen und zugeleistet, zugegeben werden muss, was Christus ist, das eigentliche Sakrament. Sondern wir brauchen sie auch, weil wir den Christus Jesus aus Nazaret als Person benötigen, als denjenigen, der für uns gehandelt hat – nicht als Prinzip, nicht als Idee, nicht als Vorbild (ich werde nicht müde, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, diese vor-christlichen Positionen zu überwinden) –, denn nur über ihn können wir Gott und seine Versöhnung persönlich erlangen.

Betrachten Sie mit mir als Zusammenfassung meiner Gedankengänge die Schauseite des Reformationsaltars in der Stadtkirche in Wittenberg.³⁵ Dieser Altar ist offensichtlich in einem längeren Prozess in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts entstanden. An der Spitze der Künstler, die die Arbeiten durchgeführt haben, stand Lucas Cranach der Ältere. Aber auch sein Sohn, Lucas Cranach der Jüngere, und die Mitarbeitenden in der Werkstatt waren in diese Arbeit einbezogen. Schließlich ist das Werk nicht zu würdigen ohne den Hinweis auf die intensive theologische Beratung durch die Reformatoren in Wittenberg – vielleicht gerade durch diejenigen, die dargestellt sind: Philipp Melanchthon, Martin Luther und Johannes Bugenhagen. Dieser Altar fasst ins Bild, worum es dem Wittenberger reformatorischen Nachdenken über die Sakramente geht und was ich in verschiedensten Anläufen und mehreren Gedankengängen zu übermitteln versucht habe:

Die aktuelle Kirche ist Trägerin der sakramentlich zeichenhaften Handlungen. Die sakramentlichen Zeichen sind Handlungen dieser Kirche. Das wird aus der Gesamtgestaltung dieses Altarbildes deutlich: Alle Handlungen sind verortet in der konkreten Kirche in Wittenberg der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Und dies sogar so weit, dass viele der Dargestellten persönlich zu identifizieren waren. So konkret muss Kirche immer begriffen werden.

An dieser Stelle sei der Hinweis auf einen parallelen Vorgang eingeschoben: Ab 1520 ließ Erzbischof Kardinal Albrecht von Hohenzollern die frühere Dominikanerkirche in Halle als Stiftskirche des „Heiligen Mauritius

35 Der Abdruck am Ende dieses Vortrages erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Kirchengemeinde Wittenberg.

und der Heiligen Maria Magdalena zum Schweißbuch des Herrn“ mit einem in einem Wurf entworfenen Altarbildprogramm und einer Reliquiensammlung ausstatten, die sich mit derjenigen des Kurfürsten Friedrich dem Weisen in Wittenberg messen konnte. Von den wenigen erhaltenen Altarbildern hebe ich dasjenige von Mathis Gothart-Nithart, genannt: Grünewald – „Hl. Erasmus und hl. Mauritius“ (1522/23) – sowie den Magdalenen-Altar aus der Cranach-Werkstatt in Wittenberg – linker Flügel: „Hl. Magdalena“ (1520–25) – hervor. Der hl. Erasmus ist mit dem Porträt von Kardinal Albrecht dargestellt und die hl. Magdalena wohl mit demjenigen von Ursula Redinger, einer Lebensgefährtin des Kardinals.³⁶ Eindeutig ist diese Identifikation mit Kardinal Albrecht und Ursula Redinger bei zwei Heiligenbildern von Simon Franck, der aus der Cranach-Werkstatt hervorgegangen ist: „Hl. Martin“ und „Hl. Ursula“ (beide von 1524).³⁷ Es war also auf der „anderen Seite“ – wenn ich so sagen darf – auch üblich, besser wohl: vorher schon üblich, die eigene kirchliche Identität in die Kirchengeschichte zurückzutransportieren! M.E. aber leistet der Wittenberger Altar genau das Gegenteil: Er vergegenwärtigt die biblische Grundlage der Kirche in der eigenen kirchengeschichtlichen Stunde. Dazu muss man sich klarmachen, dass Luther im Prozess der Fertigstellung des Altares gestorben ist (1546), Bugenhagen (gest. 1558) und Melanchthon (gest. 1560) aber viele Jahre vor diesem Altar Gottesdienstteilnehmer und -gestalter gewesen sind!

Nun aber wieder zum Wittenberger Altar direkt zurück:³⁸

Unabhängig von jeder Amtstheologie tauft Philipp Melanchthon. Die Darstellung zeigt bildhaft, dass die Taufe für ihn den Sinn der „benedictio, qua consecramur Deo“,³⁹ der „Segnung, durch die wir Gott geweiht werden“, hat: Der Taufende bezeugt – so Philipp Melanchthon in einer Formulierung von 1552 –, „das dich dieser wahrhaftige Gott annimmt und vergibt dir deine sünd umb des Sons Jhesu Christi willn und wescht dich mit dieser Tauff zur bedeutung, das dir deine sünd mit seinem Blut abgewa-

36 Vgl. hierzu: A. Tacke, *Der „hellsche Cardinal“*. Zu den Kunstwerken der Hallenser Stiftskirche in Aschaffenburg, in: *Das Rätsel Grünewald*, hg. v. R. Riepertinger u. a., Augsburg 2002, 105–114; G. Ermischer, *H. Fußbahn, Stadt – Stift – Hof: Aschaffenburg zur Zeit Grünewalds und Kardinal Albrechts*, a. a. O., 85–95. Die genannten Gemälde sind dokumentiert: 90f. 109. 124. 268 f. 270f.

37 *Glaube & Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit*. Katalog, hg. v. H. Marx u. a., Dresden 2004, 89f.

38 Vgl. zur folgenden Interpretation: A. Steinwachs und J. M. Pietsch, *Der Reformationaltar von Lucas Cranach d. Ä. in der Stadtkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Spröda 1998.

39 Ph. Melanchthon, *Loci* (1559), 590, 10.

schen sind und das er dich mit dem heiligen geist zu neuer und ewiger gerechtigkeit und seligkeit heiligen will“.⁴⁰ Diese Taufe geschieht in der aktuell gegenwärtigen Gemeinschaft der Kirche vor Ort.

Am Abendmahlstisch ist Christus der Tischherr. Wie alle anderen Jünger empfängt auch der Jünger Martin Luther das Heilige Abendmahl aus der Hand des Mundschenks – vielleicht eines jungen Mannes im Gewand eines Studenten, wie ich dazu auch las. Es gelingt den Malern dieses Bildes, einen Zusammenhang zwischen der letzten Tischgemeinschaft des Christus mit den gottesdienstlichen Abendmahlsgemeinschaften ihrer Zeit herzustellen, indem sie Luther als Junker Jörg darstellen, also als von der Auseinandersetzung um Glaubensfragen Gekennzeichneten, und indem sie den Kelch, das Blut Christi, gerade ihm reichen lassen, der der Gemeinschaft der Gläubigen den Kelch zurückgegeben hatte. Und sie zeigen damit diesen – nämlich Martin Luther – als einen, der glaubt, was er selber im Großen Katechismus von 1529/30 verkündigt: „darümb gehen wir zum Sakrament, daß wir da empfaen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sunde überkommen. ... Darümb heißet es wohl eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nähret und stärkt. Denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren, aber darneben ... bleibt gleichwohl die alte Haut in Fleisch und Blut am Menschen ... Darümb ist es gegeben zur täglichen Weide und Futterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurückfalle, sondern immer stärker und stärker werde.“⁴¹

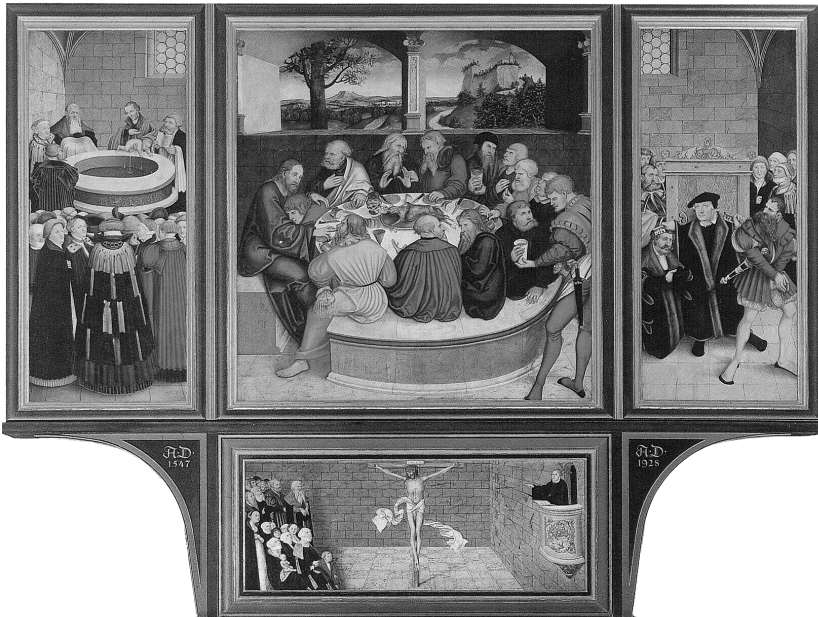
Das seelsorgerliche Handeln – die schwere Entscheidung, von Sünde im Namen des Christus loszusprechen oder Sünde jemandem aufliegen zu lassen und den Glaubensstand der Gemeindeglieder zu prüfen⁴² – bleibt in den Händen des bestallten Pfarrers an der Stadtkirche St. Marien, Johannes Bugenhagen: Dieses Handeln kann nicht demokratisch aufgeteilt werden. Hier wird derjenige dargestellt, der als wahrhafter Seelsorger in Wittenberg und als wahrhaft bischöflich Wirkender weit über diese Stadt hinaus wirksam gewesen ist. In ihm konzentrieren sich diese Dienste, die die Kirche prägen – durch alle Zeiten hindurch.

40 R. Stupperich (Hg.), Melancthons Werke in Auswahl, Gütersloh 1951ff, Bd. VII, 201, 16–25.

41 BSLK 711,39–42 und 712,11–24.

42 Ganz im Sinne der Differenzierung zwischen den Aussagen in Mt 16,19 und Mt 18,18 gilt: „Unser Bild zeigt auch eher die Szene des ‚Glaubensverhörs‘, wie es Luther und die anderen Reformatoren am Vortage des Abendmahlsgangs in der Stadtkirche abhielten“ (A. Steinwachs und J. M. Pietsch, a. a. O. [wie Anm. 38], 12).

Die Grundlage für all dieses kirchliche Wirken vermittelt die Predella des Altars. Damit wird m. E. das Bildelement Predella völlig neu gefasst. Was bisher als Fläche diente, auf der die Konsequenzen der Haupthandlung dargestellt werden können – die Grablegung z. B. als Folge der Kreuzigung, die auf der Haupttafel dargestellt ist –, das ist jetzt Grundlage und Voraussetzung, Ermöglichung und Fundament all dessen, was auf den drei Tafeln dargestellt ist – hängt der Gekreuzigte ja eigentlich nicht am Kreuz, sondern steht er scheinbar vor ihm und trägt mit seinen Armen die Handlungen, die darüber dargestellt sind⁴³ –: Martin Luther verkündigt der Gemeinde den gekreuzigten Christus, das eigentliche Sakrament, von dem her alle sakramentlichen Zeichen ihre Kraft haben, aus dem heraus wir leben, nämlich das Leiden des Christus, das die für uns erkennbare Seite des Leidens Gottes ist, das von Gott selbst gegebene Blut, das Sühne leistet für unser Leben.



43 Hier nehme ich den Hinweis einer Hörerin meines Vortrages am 17. 1. 2005 auf.

Caroline
Baubérot

Wege und Formen der Gestaltung von Kirchengemeinschaft

Französische Erfahrungen¹

Einleitung

Gleich zu Beginn möchte ich festhalten, dass sich meine Äußerungen darauf beschränken werden, die Situation zu beschreiben und von einem persönlichen und durchaus kritischen Standpunkt aus den zurzeit begonnenen Annäherungsprozess zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Frankreichs (EELF) und der Reformierten Kirche Frankreichs (ERF) zu analysieren. Ich weiß wohl, dass es das Vereinigungsprojekt der elsässischen Kirchen war, das diese Annäherung in die Wege geleitet hat. Aber weil die Situation der elsässischen Kirchen von der Situation der Kirchen im Innern Frankreichs abweicht – Sie wissen ja, dass das Elsass unter einem Konkordat steht und nicht die strenge Trennung zwischen Staat und Kirche kennt, die in Frankreich seit 1905 Gesetz ist –, möchte ich meine Aufmerksamkeit auf die lutherisch-reformierte Annäherung im Innern Frankreichs konzentrieren. Ich überlasse es den hier anwesenden Elsässern, die notwendigen zusätzlichen Informationen zu geben, um die elsässische Erfahrung zu beschreiben.

Einige Daten: Das Luthertum in Frankreich ist eine Minorität in der Minorität. Die Protestanten, und zwar alle evangelischen Kirchen zusammen gerechnet, stellen etwa 2 % der französischen Bevölkerung dar – mit 800 000 oder 900 000 Personen.

Es gibt ungefähr 220 000 Lutheraner im Elsass, 30 000 Lutheraner in Montbéliard und 3000 Lutheraner in Paris, Lyon und Nizza. D. h., die Lutheraner stellen knapp ein Drittel des französischen Protestantismus dar,

¹ Referat, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg am 20. Oktober 2004.

geographisch im Osten Frankreichs konzentriert (in der westlichen Hälfte Frankreichs und im Süden des Landes gibt es keine lutherischen Kirchen, außer in Nizza und außer einem Missionsposten in Marseille). Die anderen Protestanten sind hauptsächlich Reformierte, ansonsten Baptisten, Evangelikale und Pfingstler.

Historisch gesehen hat die Anwesenheit von Lutheranern im Innern Frankreichs und insbesondere in Paris ihren Ursprung in deutscher und skandinavischer Diaspora (Botschaftskapellen). Ende des 19. Jahrhunderts kam eine elsässische Einwanderung hinzu. (Man darf auch nicht vergessen, dass die lutherische Innere Mission in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine deutsch-französische Mission für die eingewanderten deutschen Arbeiter gegründet worden war. Sie wird dann nach dem Krieg von 1870/71 die „Innere Mission“.)

Lutheraner zu sein bedeutete zuerst meistens, „Ausländer“ zu sein, deutscher oder skandinavischer Staatsangehöriger zu sein. Nach und nach kamen dann seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Lutheraner aus dem Elsass und aus Montbéliard dazu und in neueren Zeiten Lutheraner aus Madagaskar, Kamerun und anderen afrikanischen Ländern, aus den früheren deutschen oder französischen Kolonien.

In Frankreich ist man als Protestant schon eine Besonderheit. Viele Lutheraner verstehen sich mehr als Protestanten denn als Lutheraner. Es gibt wirklich eine protestantische Einheit. Aber innerhalb dieser Einheit wird eine legitime Verschiedenartigkeit mit spezifischen Identitäten deutlich, die nicht zu verwechseln sind mit den Verkrampfungen, von denen man oft in der Debatte spricht. Gegenstand der jetzigen Debatte ist es, diese Spezifik oder besondere Identität auf positive Art und Weise neu zu definieren, um zu einer Einheit in der Verschiedenheit zu kommen.

Und nun ein paar Worte zur Struktur: Die Evangelisch-Lutherische Kirche Frankreichs besteht aus zwei Kirchensprengeln, die man „Inspektionen“ nennt (Paris und Montbéliard). Ihre Generalsynode hat eine jährliche Sitzung; jeder Sprengel, jede Inspektion versammelt seine/ihre Regionalsynode zweimal im Jahr. In jeder Inspektion übt ein „Inspecteur ecclésiastique“ (Bischof) die geistliche Autorität aus. Es gibt zwanzig Gemeinden in Paris und Umgebung (zuzüglich je einer in Lyon, Nizza und Marseille) sowie dreißig Gemeinden in Montbéliard. Wie man sieht, liegt hier durchaus eine schwerfällige Struktur vor, besonders für die kleinere Inspektion in Paris.

Des Weiteren gehören die Evangelisch-Lutherische Kirche Frankreichs (EELF) und die Reformierte Kirche Frankreichs (ERF) der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) an. Sie arbeiten seit 1972 im „Conseil protestant luthéro-réformé“ (CPLR, dem Ständigen

lutherisch-reformierten Rat) zusammen und sind Partner in der Leitung und Verwaltung des *Institut protestant de Théologie* (Paris und Montpellier). Sie sind außerdem beide Mitglieder der *Fédération Protestante de France* (*Französischer evangelischer Kirchenbund*).

Schon in der Vergangenheit haben mehrere Annäherungsversuche zwischen der EELF und der ERF stattgefunden. 2003 wurde die Frage der Annäherung erneut durch eine von der „Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses in Elsass und Lothringen“ (ECAAL) und der „Reformierten Kirche in Elsass und Lothringen“ (ERAL) unilateral getroffenen Initiative, ihre Institutionen zu „fusionieren“, aufgeworfen.² Am 24. Januar 2004 sprechen sich die leitenden Gremien der EELF und ERF in einem gemeinsamen Beschluss für eine sichtbarere Union zwischen den beiden Kirchen aus und ernennen eine kleine Arbeitsgruppe – die „Commission *ad hoc* ERF-EELF“ –, die beauftragt wird, „über Modelle einer Union nachzudenken, die unseren legitimen Verschiedenheiten und konfessionellen Identitäten Rechnung trägt und in diesem Sinne Vorschläge macht“. Diese Arbeitsgruppe hat sich regelmäßig getroffen und wird vor Ende des Jahres ihre Schlussfolgerungen abgeben. Wir stehen also noch am Anfang eines Prozesses.

Die strukturellen Schwierigkeiten der lutherischen Kirche in Paris – bedingt durch ihre zu große Abhängigkeit von ausländischen Kirchen, die sich aufgrund eigener Schwierigkeiten immer weniger für sie einsetzen können – und ihre Bemühungen, die eigene Existenz positiv zu definieren, scheinen heute diese Annäherung zu einer Verpflichtung zu machen ... Ihrerseits macht sich die Reformierte Kirche Frankreichs, die zahlenmäßig größer und strukturell solider ist, trotz allem heute Sorgen wegen des Rückgangs ihres sozialen und kulturellen Einflusses, während die Vitalität des „evangelikalen“ Protestantismus immer stärker wird. Würde eine Annäherung an die lutherische Kirche mit dem Ziel einer größeren Sichtbarkeit in der Gesellschaft, würde die Perspektive einer Union der so genannten „historischen“ französischen protestantischen Kirchen die richtige Antwort auf diese Probleme sein? Ein reformierter Pfarrer sagte mir vor kurzem nicht ohne Humor: „Weißt du, manchmal tut es gut, der größte eines kleineren zu sein, wenn man selbst der kleinste eines größeren ist ...“ Ob diese Motivationen wirklich überzeugend sind?

2 Inzwischen ist dort eine „Union der Protestantischen Kirchen in Elsass und Lothringen“ gebildet worden (vgl. LD 41, 1/2005, S. 19).

1. Eine Union – wozu? Die Frage der Motivation

Welches sind heutzutage die Gründe für eine unierte evangelische Kirche in Frankreich? Diese Frage habe ich mir bei der Vorbereitung dieses Referats zuerst gestellt. Ich habe in verschiedenen Dokumenten nachgesehen und einige Personen befragt (den Kirchenpräsidenten, den Inspecteur ecclésiastique, mehrere Pfarrer). Mögliche Gründe sind leider nirgendwo klar ausgedrückt. Deshalb lauten die Antworten sehr unterschiedlich:

„Die Übereinstimmung zwischen den beiden Kirchen möchte man noch klarer zum Ausdruck bringen.“

„Die materiellen und organisatorischen Schwierigkeiten der Kirchen in den letzten zwei Jahrzehnten sind Grund für diese Annäherung“ – so Jean Tartier.

„Die Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten seien heute nicht mehr gültig.“

„Man sollte unser Zeugnis im europäischen Kontext greifbarer gestalten, um den Katholiken, die sichtbar sind, die Stirn zu bieten“ – so Pfarrer Enno Strobel (Konsistorium, Straßburg, am 3. April 2004).

„Man möchte mehr Sichtweite haben“; „einen neuen Schwung, mehr Dynamik vermitteln!“

„Unsere Traditionen sind identisch“ (ECAAL-ERAL).

Einige haben nicht wirklich geantwortet, sondern nur von einem „kairos“, einem günstigen Augenblick, geredet, um da erfolgreich zu sein, wo man in der Vergangenheit gescheitert sei.

Andere Antworten lauten etwa:

„Ehrlich gesagt: Es gibt keine Vision, nur ziemlich verschwommene Motivationen, die zweitrangig werden in Bezug auf rasch zu ergreifende Maßnahmen, insbesondere für eine bessere Betreuung der Kultstätten.“

Es ist schon klar, dass die wirkliche Motivation der einen und der anderen darin besteht, aus der internen und tiefgreifenden Krise der Kirchen durch eine Sammlung der Kräfte herauszukommen, sich zu verbünden, um zu überleben. Mit anderen Worten: Es geht um eine Vernunftheirat, nicht wirklich um eine Liebesheirat ...

Allerdings scheint es, dass – insbesondere bei der lutherischen Kirche – viel Energie für die Aufrechterhaltung der heute zu schwerfälligen Strukturen verbraucht wird. Es ist deshalb notwendig, Orte der Zusammenarbeit zu finden und die Beteiligung an den Verantwortlichkeiten neu zu definieren. Ist es zum Beispiel wirklich notwendig, dass der Protestantismus in Frankreich immer und überall durch einen Lutheraner *und* einen Reformierten vertreten wird? Wahrscheinlich nicht. Menschliche und finanzielle Mittel zu

sparen ist notwendig, was nicht unbedingt ein Zusammenlegen der Güter und der Personen innerhalb einer Union erfordert, sondern vielmehr eine wirkliche Zusammenarbeit bei Respektierung der Charismen und der Spezifik jeder Kirche.

Die Frage liegt jetzt in den Händen der schon genannten kleinen Arbeitsgruppe (drei Lutheraner, drei Reformierte), die beauftragt wurde, über Modelle für diese Annäherung nachzudenken ...³

2. Gibt es noch eine lutherische Identität in Frankreich?

Zuerst eine Feststellung: Unsere Kirchen haben zurzeit große Schwierigkeiten, ihre Identität zu definieren, aber auch, Projekte auszuarbeiten oder eine Vision für ihre Zukunft zu geben. Wie gesagt: Die administrativen Schwerfälligkeiten scheinen so viele Energien zu binden, dass die Kirchen die Kraft nicht mehr finden, ihre Mission zu erfüllen.

3 Diese Arbeitsgruppe hat sich dreimal getroffen. Ihre Rolle bestand darin, Vorschläge für eine bessere Zusammenarbeit, für eine rationellere Nutzung der uns zur Verfügung stehenden Mittel und für eine bessere Darstellung unserer Gemeinschaft und unseres Einsatzes im Dienste des Evangeliums vorzulegen.

Am 4. und 5. Februar 2005 gab diese Gruppe ihre Ergebnisse bekannt. Zuerst zeigte sie, wie beide Kirchen bereits zusammenarbeiten (z. B. im Rahmen der evangelischen theologischen Fakultäten in Paris und Montpellier). Danach votierte sie für bessere gegenseitige Kenntnis der beiden Kirchen voneinander und für die Realisierung einer gemeinsamen Vorstellungslakette. In einem dritten Absatz schlug die Kommission vor, dass beide Kirchen in Zukunft einige „symbolische Handlungen“ vornehmen – wie die Durchführung einer gemeinsamen nationalen Synode und die Harmonisierung der Amtskonzeption und der Rolle der Pastoren, um so die Dynamik des Austauschs der Pastoren zu verbessern.

Schließlich hat die Kommission im Bemühen, die jeweiligen menschlichen und materiellen Mittel zu rationalisieren, vorgeschlagen, eine Liste der Einsatzorte beider Kirchen in den nationalen und internationalen Institutionen aufzustellen, um früher oder später zu erreichen, dass an einem Ort immer nur eine Person beide Kirchen vertritt. Gewisse Dienste könnten ebenfalls Gegenstand einer besseren Zusammenarbeit oder einer Teilung der Kompetenzen werden (Information, Finanzen und Verwaltung, Immobilien und Bau, Katechese usw.).

Abschließend hat die Kommission *ad hoc* den Wunsch ausgesprochen, eine neue Gruppe zu ernennen, deren Mission es sein müsste, ein Einheitsmodell unserer beiden Kirchen zu erarbeiten, eine Test-Region für diese Annäherung zu wählen und einen Namen zu finden, um den Annäherungsprozess zu definieren.

Das Problem unserer Kirchen ist nicht, dass sie nicht wissen, welche letzten Endes ihre Identität ist – ob es sich nun um die lutherische Identität oder um eine andere handelt –, sondern dass sie nicht genügend Schwung und Begeisterung besitzen, diese Identität voranzubringen. Die Frage heutzutage ist nicht mehr so sehr zu wissen, ob wir Lutheraner oder Reformierte sind, sondern welcher Hauch in uns wohnt, welches Feuer in uns brennt, welches Wort wir in dieser Welt unbedingt weitergeben und verkündigen müssen. Aber von diesen Fragen her ist doch das Luthertum gerade entstanden!

Selbstverständlich haben wir ein Erbe, eine Kultur, eine Spezifik, an der wir festhalten und die wir verbreiten müssen. Aber wir können es nicht bei dieser „patrimonialen“ oder kulturellen Sicht unserer Identität bewenden lassen. Die lutherischen Kirchen haben weder die Aufgabe, kulturelle Zentren noch ausländische Botschaften zu sein. Sie sind dazu berufen, eine Botschaft weiterzugeben und auf die Art und Weise, die ihnen eigen ist, die gute Botschaft Jesu Christi zu verkündigen. In dieser Lage geht es nicht mehr um die Frage: Was ist meine Identität? Sondern eher geht es um die Frage: Welche ist meine Aufgabe? Das heißt: Was ist heute die Verantwortung einer lutherischen Kirche in Frankreich?

„Auf die Art und Weise, die ihnen eigen ist“: Welche besondere Aufgabe hat das Luthertum in Frankreich? – Dabei ist das „in Frankreich“ ein wichtiger Faktor der Debatte, denn die Situation ist von Land zu Land verschieden. Mir ist es wichtig, dies zu unterstreichen.

Viele Leute (innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche) glauben, dass es keine lutherische Spezifik mehr gebe. Daran ist wahr, dass die Unterschiede zwischen den beiden evangelischen Kirchen wahrscheinlich weniger markant sind als noch vor dreißig oder gar fünfzig Jahren. Nichtsdestoweniger kann man heute einige Merkmale lutherischer Spezifik benennen, die für den französischen Protestantismus bereichernd wären:

1995 hat der damalige Präsident der Reformierten Kirche Frankreichs – Pfarrer Michel Bertrand – im Rahmen einer Begegnung zwischen der Nationalsynode der lutherischen Kirchen in Frankreich und dem Oberkonsistorium der lutherischen Kirche in Elsass und Lothringen einen interessanten Vortrag über „den theologischen und ekklesiologischen Beitrag der lutherischen Kirchen zum französischen Protestantismus“ gehalten. Man kann diesem Vortrag interessante Ideen entnehmen, die ich Ihnen jetzt unter anderem weitergebe:

Zuerst die positive Definition des Glaubens: „Protestieren“, „pro-testieren“ heißt, seinen Glauben nicht in einem „Gegen“, sondern in einem „Für“ zu bejahen. Die Geschichte der französischen Reformierten ist durch die Verfolgung vom 16. Jahrhundert an sehr geprägt. Reformiert zu sein heißt,

„nicht katholisch“ zu sein. Alles, was „katholisch“ scheint (in der Liturgie z. B. oder in der Frömmigkeit) wird abgelehnt: Bilder, Kruzifix, Zeichen, Gesten ... Als Lutheraner haben wir da eine positivere und affirmativere Definition des Glaubens zu vermitteln.

Von dieser positiven Definition des Glaubens her, aber natürlich auch von der eigenen Frömmigkeit des Reformators Martin Luther her, erben wir eine spezifische Frömmigkeit. „So beteten die Lutheraner“ heißt ein Buch der Historikerin Janine Driancourt-Girod, in dem man diese besondere Frömmigkeit der französischen Lutheraner wiederentdecken kann. Diese Frömmigkeit führt uns in größere Nähe zu den Evangelikalern, zu den Baptisten, als zu den Reformierten.

Der Sinn für Liturgie und der Respekt der kirchlichen Traditionen sind für viele noch Grund genug, um Lutheraner zu sein und zu bleiben.

Von einem ganz bestimmten Verständnis der Kirche jenseits nationaler Identität und auch jenseits eines wachsenden Kongregationalismus rührt das Festhalten an der Lutherischen Gemeinschaft in der Welt her. Die lutherischen Kirchen in Frankreich haben von den anderen lutherischen Kirchen immer viel empfangen (aus Deutschland, aus Skandinavien, aus den USA oder aus Afrika, aber auch vom Lutherischen Weltbund oder vom Martin-Luther-Bund).

Dies sind nur einige Beispiele, die uns zeigen, dass das Luthertum in Frankreich eine Bereicherung für den französischen Protestantismus sein kann. Aber das heißt, dass auch wir Lutheraner von den Reformierten in Frankreich zu lernen haben – sowohl bei gemeinsamem Handeln als auch bei gemeinsamem Respekt der je eigenen Traditionen.

3. Schlusswort: Die Einheit in der Verschiedenartigkeit

Ich möchte diesen Vortrag mit einer Bemerkung abschließen. Es gibt in unserer Mediengesellschaft eine Falle: Sie besteht darin, dass man glaubt, Vereinfachung sei das einzige Mittel, um gehört zu werden (was man z. B. den kleinsten gemeinsamen Nenner nennt): Je einfacher die Mitteilung sei, umso mehr Chancen habe sie, gehört zu werden.

Angesichts eines Katholizismus, der überall zusammenhält und in Frankreich gegenüber einem zersplitterten Protestantismus mehr als je einen Block bildet, ist die Versuchung, sich zu verbünden, groß. Aber das kann auch bedeuten, sich von dem anderen diktieren zu lassen, was man sein oder machen solle.

Wir sollen die anderen Kirchen, mit denen wir in Gemeinschaft sind, immer wieder entdecken; d. h., mit Respekt die Glaubensbekenntnisse und Traditionen einer jeden Kirche wiederentdecken, als eine Bereicherung und nicht als eine Bedrohung ansehen – selbst wenn sie uns durchaus stören. So ist ein Modell zu finden, das zutreffender und wahrscheinlich prophetischer sein wird, als es Allianzen und Fusionen je sein können, deren alleiniges Ziel es wäre, „die Stirn zu bieten“ und finanzielle Probleme zu lösen.

Ilona
Fritz

Erfahrungen von „Samen op Weg“

Ein Bericht aus den Niederlanden¹

Als aller Erstes überbringe ich Ihnen hier auf dem Liebfrauenberg¹ herzliche Grüße aus der Protestantischen Kirche in den Niederlanden (Protestantse Kerk in Nederland) und besonders aus der Lutherischen Synode der Protestantischen Kirche. Am 1. Mai diesen Jahres haben sich drei evangelische Kirchen – die Niederländische Reformierte Kirche (Nederlands Hervormde Kerk), die Reformierte Kirche in den Niederlanden (Gereformeerde Kerken in Nederland) und die Evangelisch-Lutherische Kirche im Königreich der Niederlande (Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden) – vereinigt und setzen sich in der Protestantischen Kirche in den Niederlanden fort. Dieser Zusammenschluss bedeutet, dass nun drei in jeweils langer Geschichte eigengeprägte kirchliche Traditionen und zwei konfessionelle Traditionen in den Niederlanden eine Kirche bilden. Oft werden uns nun folgende Fragen gestellt: Wie seid Ihr mit den Unterschiedlichkeiten umgegangen? Was bedeutet die doppelte Bekenntnisgrundlage? Habt Ihr ein neues Bekenntnis geschrieben?

In meinem Bericht werde ich Sie zunächst mitnehmen in die Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Niederlanden. Welches Interesse besteht an den Schriften Luthers in den Niederlanden, und welchen Platz nehmen die Träger dieser Tradition in der niederländischen Gesellschaft ein?

Danach beschreibe ich die Diskussionspunkte um die Bekenntnisfrage der Protestantischen Kirche und die Resultate dieses Diskussionsprozesses.

In einem letzten Abschnitt berichte ich Ihnen von einigen konkreten Erfahrungen.

¹ Vortrag, gehalten auf den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes vom 18.–20. Oktober 2004 auf dem Liebfrauenberg.

1. Die lutherische Konfession in den Niederlanden

In den Niederlanden ist – erstaunlicherweise – das Interesse an Martin Luther und seinen Schriften immer groß gewesen – bis heute. An der „Gereformeerden“ Theologischen Hochschule in Kampen war der Systematiker ein Lutherforscher; in Utrecht, der Hauptfakultät der „Hervormden“, war der Kirchenhistoriker ein guter Kenner Luthers und sein Schüler – nämlich Heiko Oberman – der allseits bekannte Lutherforscher in Tübingen und in den USA. Nicht zuletzt müssen hier auch die guten Lutherforscher genannt werden, die in der römisch-katholischen Tradition stehen.

Interessant ist, dass gerade in den strengen, pietistischen Kreisen der so genannten „nadere Reformatie“ (einer großen Strömung in der Nederlands Hervormde Kerk) Luther als Trost in der Anfechtung gelesen wird. Seit dem 17. Jahrhundert (!) gab es immer wieder Versuche, beide Konfessionen einander näher zu bringen. Diese Versuche haben jedoch bei beiden Seiten nie genügend Anhänger gefunden.

Die evangelisch-lutherische Kirche in den Niederlanden ist von ihrem Ursprung her eine Einwandererkirche. Flüchtlinge vor der römisch-katholischen Herrschaft aus Antwerpen, Handelsleute aus Deutschland und Skandinavien, Soldaten, die zum Schutz der Hansestädte angeworben worden waren, und Flüchtlinge vor dem Dreißigjährigen Krieg in Deutschland im 17. Jahrhundert gründeten die ersten lutherischen Gemeinden in den Niederlanden. Ihre Sprache war Deutsch. Die Pfarrer kamen zum größten Teil aus Deutschland. Die Gemeinden bildeten eine Art Zuhause in der Fremde. Weil sich der Gottesdienst am Sonntagmorgen für viele Niederländer verdächtig römisch-katholisch anhörte, führten die Gemeinden ein verstecktes Gemeindeleben. Es gelang den meisten Gemeinden jedoch, Absprachen mit den Stadtregenten zu treffen, durch die ein eigenes Gemeindeleben ermöglicht wurde. In dem von den Regenten abgesteckten Rahmen wurde gefeiert, verkündigt, gelehrt und einander unterstützt. Die Gemeinden schlossen sich zu einer „Fraternität“ zusammen. Etwa 100 Jahre nach der ersten Gründung evangelisch-lutherischer Gemeinden entstand ein Richtungsstreit zwischen der holländischen und der deutschen Richtung. Die holländische Richtung gewann die Oberhand, weshalb in den Gemeinden Niederländisch zur Hauptsprache wurde.²

Die Nähe zu Deutschland trug die theologischen Auseinandersetzungen in Deutschland in die niederländische Situation hinein. Der Streit um theo-

2 Vgl. auch: C. Ch. G. Visser, De Lutheranen in Nederland, tussen katholicisme en calvinisme 1566 tot heden, Dieren 1983.

logische Einsichten und Positionen um die Aufklärung führte 1791 zu einer Spaltung der lutherischen Gemeinden: Neben der „Fraternität“ der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden entstand die „Hersteld Lutherse Kerk“.

Im Jahr 1818 wurde von König Willem I. der „Fraternität“ der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in den Niederlanden eine Kirchenordnung zugewiesen, die keine konfessionelle Bindung mehr kannte. Mit dieser Kirchenordnung wurde die „Fraternität“ zur „Kirche im Königreich der Niederlande“. Die „Herstelde Lutherse Kerk“ bekam diese Kirchenordnung nicht zugeteilt – damit war aus ihr eine nicht anerkannte Kirchengemeinschaft geworden. Erst im Jahr 1835 wurde auch diese Gemeinschaft als Kirche anerkannt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg vereinigten sich beide lutherischen Kirchen zur „Evangelisch-Lutherischen Kirche im Königreich der Niederlande“. Der Kirchenordnung wurde eine Präambel vorangestellt, die die konfessionelle Grundlage benannte. Die konkrete Formulierung der Bekenntnisgrundlage wurde durch Texte des gerade errichteten Lutherischen Weltbundes beeinflusst. Die Bekenntnisgrundlage lautet:

„... Die Evangelisch-Lutherische Kirche glaubt mit der ganzen Christenheit auf Erden an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Sie lebt aus dem Evangelium Jesu Christi, wie dies in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, der einzigen Quelle und Norm für kirchliche Verkündigung und Dienst, und wie dies in ihren Bekenntnissen, insbesondere der unveränderten Augsburgerischen Konfession und dem Kleinen Katechismus von Martin Luther bekannt ist. ...“

Auffallend ist die Art der Auflistung der Bekenntnisschriften. Die Verfasser lassen offen, welche anderen lutherischen Bekenntnisschriften dazugehören könnten. Sie nennen den kleinsten gemeinsamen Nenner. Diese offene Art der Formulierung der Bekenntnisgrundlage will ich als typisch für das niederländische Luthertum bezeichnen. Sie gibt den unterschiedlich gewachsenen Traditionen Raum. Aber sie positioniert die Bekenntnisschriften in einem bestimmten Rahmen. So steht – sofern es um die Normierung des Bekenntnisstandes geht – die Heilige Schrift über den Bekenntnisschriften. Die „herstelden“ Lutheraner hätten dagegen gerne einige Formulierungen zum Schriftverständnis und zur Schriftauslegung eingebracht. Die Evangelisch-Lutherischen verweigerten dies aber in überzeugender Weise mit Hilfe von Aussagen Martin Luthers über das Wort Gottes, nämlich über das freie Wort Gottes, das nicht in menschliche, kirchliche, religiöse oder moralische Aussagen gezwängt werden kann: Gott wendet sich in Seinem Wort frei den Menschen zu.

2. Die Vorbereitung einer gemeinsamen protestantischen Bekenntnisgrundlage

Nachdem im Jahr 1990 die Evangelisch-Lutherische Kirche als gleichwertige dritte Partnerin im „Samen-op-Weg-Prozess“ anerkannt worden war, entschieden die drei Synoden, dass der gemeinsame Weg zu einer Kirchenfusion führen solle. Damit wurde die Diskussion über Kirchen-Föderation oder Kirchen-Vereinigung mit der Entscheidung für eine Vereinigung abgeschlossen. Des Weiteren einigten sich die drei Synoden darauf, dass der Weg zur Vereinigung über das gemeinsame Schreiben einer neuen Kirchenordnung führen solle. Ich beschränke mich nun hier auf die Frage der Bekenntnisschriften in der neuen Kirchenordnung.

Es wurde eine Kirchenordnungskommission gebildet, die die Vorschläge an die Synode erarbeiten sollte. Die Beschlüsse wurden dann in zweifacher Form in zwei Lesungen angenommen. Der erste Beschluss wurde in einer Triosynode gefasst; dieser wurde danach von den einzelnen Synoden der drei Kirchen bestätigt (oder abgewiesen, was nur einmal geschehen ist).

In den ersten Gesprächen über die Bekenntnisgrundlage wurde deutlich, dass die Bekenntnisschriften in den drei Kirchen einen unterschiedlichen Stellenwert einnehmen. Es wurde diskutiert über die Normativität der Bekenntnisschriften: In welchem Sinn sind sie normativ? Sind sie Norm gegen jegliche falsche Lehre? Was bedeutet dies dann im Blick auf die Unterschiedlichkeit der Konfessionen?

Oder geben die Bekenntnisschriften Richtlinien für die Verkündigung und das kirchliche Leben? Sind sie eine Art Zusammenfassung des Kerns des jeweiligen Traditionsguts?

In diesem Zusammenhang kam die Frage nach dem Platz der Bekenntnisschriften in der Kirchenordnung auf. Funktionieren sie als Präambel (so in der Lutherischen Kirchenordnung) oder bilden sie die Mitte (so in der „hervormden“ Kirchenordnung)? Durchziehen sie die gesamte Kirchenordnung oder leiten sie (nur) Kirchenordnung ein?

Zusätzlich zu diesen Fragen wurde eine weitere deutlich, nämlich die Frage nach dem Kirchenbild. Hört unser Kirchesein bei den Landesgrenzen auf? Dieses Bild würde zur Theologie der „Kirchpflanzung Gottes in den Niederlanden“ passen.

Schließlich: Wie sind wir Kirche? Sagen wir: „intra ecclessiam salus“, oder sagen wir auch: „extra ecclessiam salus“?

Als Ergebnis ist festzuhalten: Die Bekenntnisschriften wurden weder in einer Präambel untergebracht, noch in der Mitte der Kirchenordnung festgehalten. Weil wir die Kirche als Teil der „katholischen“ Kirche verstehen,

haben wir uns für eine bekennende Kirchenordnung entschieden, die in den einführenden Artikeln beschreibt, was unser Kirchesein bestimmt und charakterisiert, und in den folgenden Artikeln, wie wir Kirche sind. Eine deutsche Übersetzung wurde von verschiedenen Theologen aus dem internationalen lutherischen Bereich mitgelesen, so von Theologen aus der Nordelbischen Kirche und von Theologen vom Ökumenischen Institut in Strasbourg, die als unsere Ratgeber von außerhalb fungiert haben.

Die Gegensätze zwischen unseren Konfessionen wurden nicht weggeschwächt, vielmehr sind die Bekenntnisschriften der unterschiedlichen Kirchen im ersten Artikel nach den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen aufgenommen. Hinzugefügt wurde aber in eigenem Zusammenhang die Leuenberger Konkordie, und zwar als hermeneutischer Schlüssel für unser Kirchesein auf der Grundlage von zwei Konfessionen. Die Barmer Theologische Erklärung steht für uns auf derselben Stufe als Ausdruck dafür, dass und wie wir als Kirche in der Gesellschaft leben wollen.

Bis heute hören wir den Vorwurf, dass wir eine Ja-Nein-Bekenntnisgrundlage entworfen hätten. Strenge Calvinisten (die inzwischen zum Teil aus der gemeinsamen Kirche ausgetreten sind) beanstanden, dass die Erweiterung der reformierten Bekenntnisgrundlage die Kirche auf einen Irrweg führe. Dagegen stellen andere, dass die unveränderte Augsburgerische Konfession auch von Calvinisten unterschrieben werden könne, wenn auch noch über einige Sachen zu diskutieren sei. Dasselbe gilt übrigens andersherum im Blick auf die kalvinistischen Bekenntnisse (den Heidelberger Katechismus, den Genfer Katechismus, das Niederländische Glaubensbekenntnis) auch für unsere evangelisch-lutherische Seite.

Mehrere lutherische Gemeinden haben betont, dass wir – insofern nur zwei Bekenntnisschriften, die unveränderte Augsburgerische Konfession und der Kleine Katechismus Martin Luthers, aufgenommen worden waren – ein Opfer bringen würden. Ich meine aber: Wir haben den Kern unserer Bekenntnisschriften nicht preisgegeben. Dieser Kern und damit auch die genannten Texte sind ausreichend für eine lutherische Prägung der Bekenntnisgrundlage der Protestantischen Kirche.³

3 Prof. Dr. K. Zwanepol (evang.-luth.) hat von den Synoden den Auftrag bekommen, alle in der neuen Kirchenordnung erwähnten Bekenntnisschriften zu interpretieren. Sein Buch ist inzwischen erschienen und Gemeingut geworden: K. Zwanepol, *De Evangelisch-Lutherse Kerk*, Kampen 2002.

3. Erfahrungen der lutherischen Gemeinden in der Protestantischen Kirche

Die lutherische Gemeinschaft macht ungefähr 0,9 Prozent der Glieder der Protestantischen Kirche aus. Deswegen erhielt sie eine eigene Struktur, die sicherstellen soll, dass die lutherische Tradition für die gesamte Kirche bewahrt und dienstbar gemacht werden kann. Die lutherische Synode „kümmert“ sich um die lutherischen Gemeinden, steht ihnen bei, gibt Ratschläge und berät die Klassen sowie die Generalsynode in lutherischen Angelegenheiten. Sie unterstützt die Entwicklung des geistlichen Lebens in den lutherischen Gemeinden.

Die eigentlich große Herausforderung, die die Gemeinschaft in der „Protestantischen Kirche“ bedeutet, ist die Tatsache, dass die lutherischen Gemeinden aus ihrer sicheren und oft als sehr gemütlich erfahrenen Isolation heraustreten (müssen). Bis heute überwiegt immer noch die Angst, dass die lutherischen Gemeinden bei der Fusion alles verlieren würden, überwiegt die Annahme, dass nur sie sich anpassen müssten. Der Rückzug in die vertraute Kultur liegt oft näher als das freie Zugehen auf die Partner. Die Größenverhältnisse sind allerdings so ungleich, dass die Gefahr einer „wohlwollenden“ Übernahme durchaus gegeben ist.

Beide Haltungen tun jedoch der Beziehung in der Gesamtkirche nicht gut. Eine Ehe hält nicht lange, wenn sie geprägt wird von ständigem Misstrauen auf der einen Seite und von einer wohlwollenden, gut gemeinten Superiorität auf der anderen Seite.

3.1 Neue Aufgaben

Die lutherische Synode bereitet sich und die Gemeinden auf neue Positionen vor. Durch die Schulung von Gemeindegliedern und das Training der Verantwortlichen auf allen Ebenen bahnen wir den Weg dahin, dass wir unsere Tradition der gesamten Kirche dienstbar machen. Der Schulungskurs trägt den Namen: „Auf den Spuren Luthers“. Das Interesse ist sehr groß, sogar – wie wir feststellen – nicht nur bei Lutheranern, sondern auch bei Reformierten. Es besteht auf allen Seiten ein großer Nachholbedarf auf inhaltlichem Gebiet.

Diese Schulungsaktivitäten sollen darüber hinaus zu einer Erweiterung des Kreises derer führen, die Verantwortung in den Gemeinden und in der Synode übernehmen können. Im Moment übersteigen die Anfragen nach Auslegung der lutherischen Konfession und nach Gesprächen unsere Leis-

tungskraft. Das zeigt aber auch, wie ernst man es nimmt, dass die Lutheraner jetzt „innerkirchlich“ mitmachen!

Als Synode wollen wir außerdem eine Broschüre entwerfen, die dem Traditionsgespräch auf der Ebene der „Klasse“ (s. u.) dienen soll. Dies wird eine Broschüre werden, die selbstbewusst erzählt, wer wir Lutheraner sind, welche Geschichte wir in den Niederlanden haben und wie wir Gottesdienst feiern. Diese Broschüre soll eine Offenheit ausstrahlen, die den Gesprächspartner einlädt, sich seinerseits mit seiner Identität einzubringen. Denn nur, wenn wir unsere Unterschiedlichkeiten respektieren und benennen, wird ein fruchtbares Gespräch zustande kommen.

3.2 *Nachwuchs*

Im letzten Jahr habe ich vier junge lutherische Pfarrer ordiniert. Sie sind von Haus aus reformiert. Ihr Interesse an einer anderen Tradition brachte sie auf die Spur der lutherischen Konfession. Freiwillig haben sie sich in das lutherische Traditionsgut vertieft. Das bedeutete für sie, ein halbes Jahr länger zu studieren. Wir freuen uns über diesen Nachwuchs.

Nicht nur Lutheraner zeigen ein Interesse zum Beispiel am lutherischen Amtsverständnis. Auch Reformierte melden sich für eine Promotionsstelle an. Dies sind für uns sehr ermutigende Signale.

3.3 *Internationale Familie*

Die Protestantische Kirche ist als Gesamtkirche Mitglied des Lutherischen Weltbundes geworden. Diese Mitgliedschaft ist Ausdruck dessen, dass nicht nur 0,9 % dieser Kirche lutherisch sind, sondern dass alle Mitglieder etwas lutherisch geworden sind, so wie wir Lutheraner auch etwas reformiert sein werden.

3.4 *Liturgie*

Im Bereich der Liturgie finden seit mehreren Jahren intensive Gespräche statt, die zu zwei handfesten Resultaten geführt haben: nämlich zu zwei Teilen der neuen Agende für die Gemeinden der Protestantischen Kirche. Der erste Teil umfasst die Liturgien der Hauptgottesdienste, die Predigtreden, die Gebete, die Tagzeitengottesdienste und das Heilige Abendmahl.

Der zweite Teil, der im Dezember erscheinen soll, hat u. a. die Gottesdienstordnung der Taufe, die Einsegnung von Amtsträgern, die Amtseinführung der Pfarrer, die Trauung, die Einweihung von Kirchen und Wohnhäusern und die Beichte zum Inhalt. Die lutherische Tradition hat großen Einfluss auf diese Agende gehabt. Die Texte und Formulierungen wollen keine Kompromisstexte sein; sie sind das Ergebnis eines längeren Gesprächsprozesses. Dieses Gespräch war übrigens schon vor dem „Samen-op-Weg“-Prozess sehr intensiv zugange gewesen.

3.5 *Ausblick*

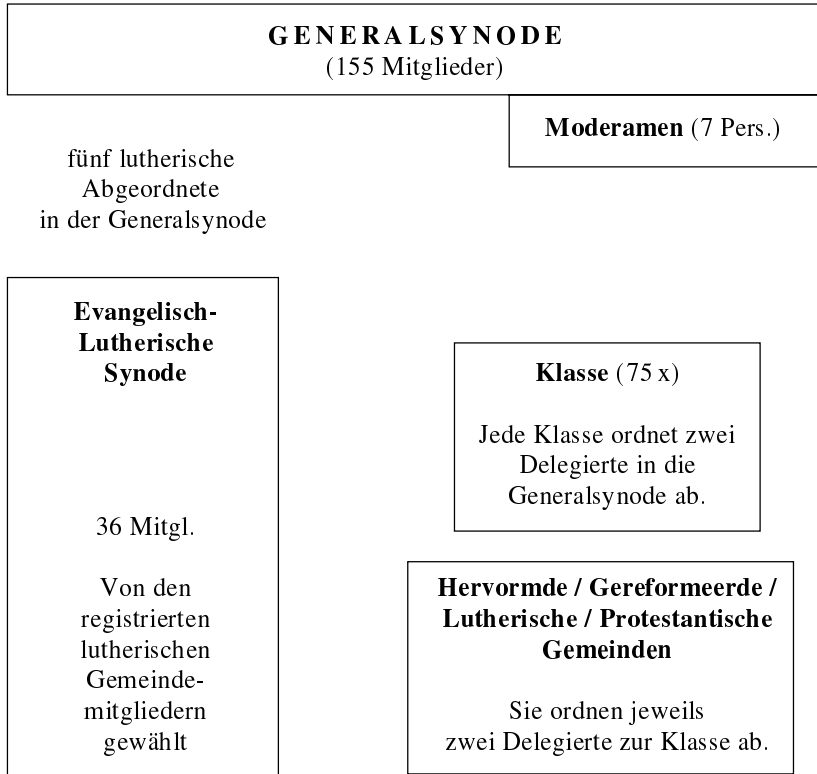
Die Säkularisierung in den Niederlanden ist weit fortgeschritten. Trotzdem gibt es ein großes Interesse und ein großes Bedürfnis mit Blick auf Religion überhaupt. Die traditionellen Kirchen sind nicht die einzigen Organisationen auf dem Markt des Religiösen. Das Angebot von evangelikaler Seite nimmt stark zu. Kennzeichnend heute ist, dass sich Menschen nicht schnell an eine Gemeinschaft binden, sondern sich erst einmal umschaun. Zahlreich sind die so genannten Reli-Shopper, die überall mal reinschauen und nirgends bleiben. Das stellt den Gemeindeaufbau vor große Herausforderungen. Gemeinden richten ihren Blick auf die evangelikalen Gemeinden und deren mögliches Geheimrezept, was das Wachstum angeht. Denn sie stellen im Moment Gemeinden dar, die schnell wachsen. Oft spielen dann auf der Gemeindeebene die Fragen nach der Konfession und der Einbettung in die Kirche eine untergeordnete Rolle. Es geht oft um schnelles Wachstum.

Dieser Kontext macht das kirchliche Gespräch schwierig. Er ähnelt eher einem Überrest aus der Vergangenheit, während doch die Gemeinden Erneuerung wollen. Die Frage stellt sich, ob nicht gerade der Reichtum unserer Traditionen bei der ersehnten Erneuerung und Vitalisierung helfen kann! Ich meine: Ja!!

Zum Schluss möchte ich noch einen Gedanken aussprechen: Als lutherische Gemeinschaft sind wir uns bewusst, dass wir den hier kurz geschilderten Weg nicht ohne unsere lutherischen Partner im Ausland gehen wollen. Gerade im Zusammenhang des breiten reformierten Kontextes bei uns brauchen wir das Gespräch und die Auseinandersetzung mit den Partnern – eben auch mit Ihnen.

Ich hoffe und wünsche, dass uns die lange Beziehung zum Martin-Luther-Bund weiter auf unserem Weg begleitet, dass wir uns gegenseitig beeinflussen und ermutigen, in der Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt und Sakramenten treu und zugleich auch dem Nächsten ein Diener zu sein.

Schaubild zur Struktur der Protestantischen Kirche



Christof
Schorling

Der Ort der Evangelisch- Lutherischen Kirche in Baden

1. Einführung

In der Internet-Präsentation der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (www.elkib.de) heißt es: „die kleinste lutherische Kirche in Deutschland“. Ein Zwerg als Beispiel – mit einer Dosis Selbstironie und mit einem Schmunzeln im Augenwinkel. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden ist ein Exot unter den Lutheranern in Deutschland: 3500 Kirchglieder in sechs Gemeinden. Sieben Pfarrer und eine Kirchenmusikerin sind die einzigen Hauptamtlichen. Das viel beschworene Ehrenamt genießt in unserer Kirche seit jeher einen hohen Stellenwert.

Wir sind finanziell eigenständig, unabhängig von der Steuergesetzgebung, weil wir uns aus den Kirchenbeiträgen und den Spenden finanzieren. In unserer Kirche arbeitet eine Synode mit einem Synodalausschuss. Aber wir haben weder ein Referat für Öffentlichkeitsarbeit und Medien, noch ein Referat für Mission und Weltdienst oder auch Osteuropa. In diesem Bereich gehen alle Arbeiten oft über einen Schreibtisch. Trotzdem haben wir ein funktionierendes System von Verbindungen nach außen: durch und zum Martin-Luther-Bund, über den Lutherischen Weltdienst, sogar bis nach Papua-Neuguinea und Brasilien.

Wir sind eine Kirche, die seit 1965 Gast bei der VELKD und ihren Gremien ist, die seit 1968 Mitgliedskirche im LWB ist, die aber bis heute die Konkordie Reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) nicht unterzeichnet hat, die starke Bindungen zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) besitzt, deren geschichtlicher Werdegang ja ganz eng mit demjenigen der Lutheraner in Baden verbunden war, wengleich sie einen eigenen Weg gegangen ist.

Wir sind ein Zwerg, der sehr viel Eigenständigkeit hat, der aber ohne die Hilfe der anderen nicht auskommt, sondern auf diese regelrecht angewiesen ist (wohl mehr sogar, als dies für größere Kirchen gilt). Da sind zuerst die

für uns notwendigen personengebundenen Hilfen zu nennen. Denn die Pfarrerausbildung ist von uns aus eigenen Kräften nicht möglich. Unsere Geistlichen kommen aus der SELK oder aus den VELKD-Kirchen. Einer ist aus Südafrika zu uns gekommen, ein anderer kam aus den Niederlanden zu uns. Wir leben auch von den theologischen Erträgen anderer: Das gilt für die Theologie selbst, ebenso für deren Erträge mit Blick auf Predigt, Katechese und Seelsorge. Das gilt für die Publizistik und alle Bereiche der Öffentlichkeitsarbeit. Schließlich brauchen wir die Verbindungen des Martin-Luther-Bundes, um selbst im Martin-Luther-Verein Baden tätig sein zu können.

Wir brauchen sodann die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – Baden-Württemberg, um uns auf Ortsebene in geeigneter Weise ins ökumenische Gespräch einzubringen. Wir brauchen auch die ökumenischen Erfahrungen, die wir dann selber leben und mitgestalten.

2. Der historische Ort

Die Anfänge der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden in der heutigen Gestalt liegen in der Zeit um das Jahr 1850. Die Reformation war bereits 1556 eingeführt worden. Seit 1821 bestand in Baden die Union. Zunächst von vielen bejubelt, kam diese Kirche doch in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens in kritische Zeiten. Der Agendenstreit, der Katechismusstreit, der Streit zwischen Aufgeklärten, Erweckten und Konservativen, die ersten Vereinsgründungen ... Das sind nur einige Stichworte für die Herausforderungen jener Jahre. Stellvertretend für viele seien hier Aloys Henhöfer für die erweckliche, Georg Friedrich Haag für die konfessionelle und Professor Heinrich Paulus für die aufklärerische Seite genannt.

Carl Eichhorn war Pfarrer der Union und in der Zeit des konfessionellen Erwachens Lutheraner geworden. Er unterhielt engen Kontakt zu anderen Lutheranern, besonders zu Wilhelm Löhe in Neuendettelsau. Dieser war es auch, der ihm in der damaligen Situation dazu riet, die Landeskirche um des Bekenntnisses willen zu verlassen.

So trat er 1851 aus der Union aus und hätte wohl eine Berufung außerhalb Badens angenommen, wenn er nicht von einigen mit der Union Unzufriedenen angesprochen und als Pfarrer nach Ihringen am Kaiserstuhl berufen worden wäre. Lutherische Gemeinden entstanden noch in weiteren Städten Badens. Trotzdem ist festzuhalten: Eichhorn hatte zunächst auf eine stärkere Unterstützung und breitere Entwicklung gehofft. Aber die kleine Schar der Lutheraner blieb im Prinzip allein. Lange Zeit war sie nicht als

Kirche anerkannt, in den ersten Jahren wurde sie sogar verfolgt – von Gendarmen und vom staatlichen Kirchenregiment bedroht.

Kirchlichen Anschluss hatte die kleine Gruppe zunächst über Eichhorn nach Breslau zu den Altlutheranern, die sich drei Jahrzehnte zuvor von der Union in Preußen getrennt hatten. Schon bald aber gerieten auch die badischen Gemeinden in die freikirchlichen Turbulenzen und Streitfragen um die Notwendigkeit und die Machtbefugnisse des Kirchenregimentes. Sie gingen dann ab 1865 einen eigenen kirchlichen Weg in Baden.

Diese kurze historische Einführung mag ausreichen, um den besonderen Ort dieser Kirche und ihrer Gemeinden zu skizzieren. Denn mit diesen Etappen und Entscheidungen war grundgelegt, was sich in der Geschichte unter je neuen Bedingungen immer wieder fortgeschrieben hat.

Vom Ursprung her hat die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden ihren Ort in der Protestbewegung gegen die Unionsbildung und damit – was die Struktur betrifft – ihren Platz an der Seite der selbständig organisierten (Alt-)Lutheraner. Gemeinsam sah man sich in die Existenz einer Freikirche gedrängt.

Gleichzeitig stand sie zu den Alt-Lutheranern immer wieder in kritischer Distanz. Dies hing einerseits mit den vielen Streitfragen zusammen, die in einer kleinen Einheit immer wieder aufbrechen, die sich an einzelnen Personen entzünden und zu theologischen Fragestellungen hochgeschraubt werden, um die es sich oft bei weitem nicht handelt. Andererseits ist diese kritische Distanz zu den freikirchlichen Lutheranern nicht zuletzt auf die Kirchenglieder selbst zurückzuführen. Sie (und auch viele Pfarrer) stammten als nach Baden Zuziehende immer wieder aus dem Bereich der lutherischen Landeskirchen und brachten ihre Erfahrungen und Prägungen gestaltend in das Leben der Evang.-Luth. Kirche in Baden ein, waren andererseits nicht vertraut mit den vielfältigen Erfahrungen und auch gewachsenen Überzeugungen im Bereich der freikirchlichen Lutheraner.

Ein Zwerg zwischen allen Stühlen – so könnte man es sehen: Hier die Lutheraner aus den Landeskirchen mit ihren vielen unterschiedlichen Erfahrungen und Prägungen, dort die Altlutheraner mit ihrer eigenen Geschichte und starken konfessionellen Betonung, die sich in viele Gruppierungen zerstritten hatten und dann auch wieder um Versöhnung bemüht waren. Mal war die Nähe zu der einen Seite größer, mal wieder diejenige zu der anderen.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg die Evangelische Kirche in Deutschland aus der Taufe gehoben wurde, standen die badischen Lutheraner ganz eng an der Seite der konfessionellen Lutheraner. Die EKD verstehe sich zwar gemäß ihrer Grundordnung als „Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen“, sei de facto aber – so die Überzeugung der Freikirchen –

als Kirche zu verstehen. Name, Aufbau der Grundordnung und nicht zuletzt der Selbstanspruch mache dies unübersehbar deutlich. Kirchengemeinschaft sei errichtet worden, ohne dass zuvor die Lehrdifferenzen der Reformationszeit überwunden worden waren.¹

Doch die Verbindung zu den freikirchlichen Lutheranern wurde der badischen Situation in vielem nicht gerecht. Man lebte – wie schon dargestellt – mit Lutheranern aus Landeskirchen zusammen. Gerade diese waren es, die das Leben in den Gemeinden mitgestalteten. Wieso sollte man also keine Beziehungen zu landeskirchlichen Missionswerken unterhalten? Wieso wurde immer wieder das Klima von Verdächtigungen und Vorwürfen seitens der anderen Freikirchen geschürt, in Baden würde man sich nicht deutlich genug von den lutherischen Landeskirchen abwenden?

Kurzum, als sich die vielen Freikirchen innerhalb West-Deutschlands um Einigung mühten, die 1972 in der Gründung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche mündete, war die Badische Kirche nicht mehr dabei. Sie hatte 1965 – vieler Streitereien überdrüssig – die Nähe zur VELKD gesucht und war 1968 dem Lutherischen Weltbund beigetreten.

Der theologische Ort wird in der Grundordnung deutlich, die seit 1965 gilt. „Durch (dies) ihr Bekenntnis weiß sie sich in Kirchengemeinschaft mit allen Kirchen und Gemeinden evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, insbesondere mit denen in Deutschland.“²

Theologisch blieb die badische lutherische Kirche aber konservativ lutherisch. Als 1973 die „Leuenberger Konkordie“ unterschrieben wurde, konnten in ihren Definitionen Synode und Pfarrkonvent unserer Kirche keine wirkliche Einigung zwischen Lutheranern und Reformierten erkennen, die eine gemeinsame Feier des Abendmahls ermöglichen würde. Mit vielen deutschen und – vor allen Dingen auch – skandinavischen lutherischen Theologen³ beharrte unsere Kirche auf der Notwendigkeit einer wirklichen inhaltlichen Verständigung über das Abendmahl als Voraussetzung für gemeinsamen Empfang. Nach Meinung unserer Kirche wurde diese aber mit der „Leuenberger Konkordie“ nicht wirklich erreicht.

1 Die Evangelisch-lutherischen Freikirchen und die Entscheidungen von Eisenach im Juli 1948 – in: Oberurseler Hefte, Heft 44, Oberursel 2005, S. 47–51.

2 Kirchenordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden, Präambel.

3 Für viele andere seien genannt: Karl-Hermann Kandler, Anders Nygren und Hermann Sasse. Eine Zusammenstellung von kritischen Stimmen im Sammelband „Leuenberg – Konkordie oder Diskordie?“, hg. v. Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Künneth, Berlin/Schleswig-Holstein, 1974.

Gerade der Protest gegen „Leuenberg“ schuf nun wiederum eine größere Nähe zu den freikirchlichen Lutheranern. Obwohl in zwei verschiedenen Kirchen organisiert und bei unterschiedlichem Verständnis von Kirchengemeinschaft – die SELK sah die Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen schon mit der Gründung der EKD aufgehoben – konnte nun seitens der SELK zu uns Lutheranern in Baden Kirchengemeinschaft festgestellt werden.⁴

Diese geschichtlich gewordene und in der Geschichte geprägte theologische Haltung hat noch weitere Konsequenzen nach sich gezogen:

Als der Lutherische Weltbund bei der Vollversammlung in Curitiba seine Verfassung änderte und sich von nun an als Koinonia definierte, nämlich als eine Gemeinschaft von Kirchen, die in Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft miteinander stehen,⁵ sah sich die ELKiB genötigt, dagegen Einspruch zu erheben. Sie protestierte nicht etwa, weil sie den Koinonia-Gedanken ablehnen würde, sondern vielmehr, weil sie die dort beschriebene Einheit im Bekennen zwischen den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes nicht erkennen konnte, waren doch schon damals Kirchen mit nicht-lutherischem Bekenntnis Mitglied im Lutherischen Weltbund.

Aus gleicher Perspektive haben wir heute Anfragen daran, dass der Rat des LWB auch solche Kirchen als Mitgliedskirchen aufnimmt, die zwar eine Lutherische Kirche in ihren Reihen haben, aber daneben mehrheitlich reformiert geprägt und in gewisser Weise an die reformierte Tradition gebunden sind.⁶

Sind wir also ein Zwerg, der sich immer weiter isoliert und der stänkert?

Mir ist wichtig: Der Zwerg braucht die anderen nicht nur, um sich an ihnen zu reiben, sondern er braucht sie auch, um mit ihnen zu leben und mit ihnen zu lernen!

Und so leben wir und so wirken wir nach unseren Kräften daran mit, kirchliches Leben und ökumenisches Miteinander zu gestalten. Das tun wir – dort, wo wir leben, und soweit wir es mit unseren Zwergenkräften schaffen können.

Was bedeutet das aber theologisch? Dieser Frage nach dem theologischen Ort der ELKiB, speziell ausgeführt an der Frage der Abendmahlsgemeinschaft, haben wir uns nun zuzuwenden.

4 Beschluss der 4. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, 1983, Allendorf/Lda.

5 Verfassung des Lutherischen Weltbundes, vgl. Artikel II: „Lehrgrundlage“ und Artikel III: „Wesen und Aufgaben“.

6 Ratsbeschluss des LWB, September 2004. – Vgl. zum Ganzen den Beitrag von Ilona Fritz: S. 131.

3. Der theologische Ort

Einer der Kritiker von „Leuenberg“ war Anders Nygren gewesen. Bereits im Jahr 1957 hatte er einen Vortrag über „Die Einheit der Kirche. Über Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft“ gehalten.⁷ In ihm hatte er wichtige Aspekte zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft zusammengetragen, denen er Jahre später in dem Aufsatz „Doctrina Christiana“ noch eingehender nachging.⁸

Neutestamentlich gesehen, sei – so seine Auslegung – die Kirche Jesu Christi nur eine. Sie habe ihren Grund in Jesus Christus und bestehe als gegebene Tatsache. Sie sei nur dort zu finden, wo Christus ist: in seinem Wort und in den Sakramenten. Dann setzt er in Auslegung des „satis est“ von CA VII fort: „Das Evangelium und die Sakramente sind notwendig für die Einheit der Kirche, aber auch das einzig Notwendige“. Zusätzliche Forderungen dürften nicht erhoben werden.⁹

Dieser Ansatz hat weitreichende Folgen für die Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft: „Weil die Kirche in Christus *Eine* ist, besteht notwendigerweise Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den verschiedenen Teilen dieser einen Kirche. Wenn zwei ‚Kirchen‘ jede für sich das Evangelium rein predigen und die Sakramente nach der Anweisung des Herrn austeilten, aber aus irgendeinem Anlass die Gemeinschaft miteinander abgebrochen haben, dann besteht trotzdem die tiefere Gemeinschaft zwischen ihnen, die Gemeinschaft ‚in Christus‘. Sie sind vereint als Glieder im gleichen Leib Christi, und diese Gemeinschaft kann nicht durch äußere Beschlüsse aufgehoben werden. ... Kirchengemeinschaft aufheben ist eine ernste Sache; denn es bedeutet grundsätzlich die Erklärung, dass die ausgeschlossene ‚Kirche‘ nicht als eine wirkliche Kirche zu betrachten sei.“¹⁰

Folgt man diesen Ausführungen – und ich möchte das gern tun –, dann haben wir Kirchengemeinschaft – über viele Grenzen hinweg, die durch Bekenntnisformeln und Prägungen, durch Erkenntnisse und Missverständnisse und dergleichen gesetzt werden. Die Frage besteht nur darin, wie diese Gemeinschaft „äußerlich in Erscheinung treten“ kann und wie sie *nicht* zum Ausdruck kommen sollte.

Auch dazu nimmt Anders Nygren Stellung: „In der ökumenischen Diskussion hat man verschiedene Grade von Kirchen- und Abendmahlsgemein-

7 In: „Die Einheit der Kirche“, Berlin 1957, S. 93–102.

8 In: „Leuenberg – Konkordie oder Diskordie?“ (wie Anm. 3).

9 A. a. O., S. 130–131.

10 A. a. O., S. 131–132.

schaft abgestuft. So wird z. B. oft diejenige Abendmahlsgemeinschaft, die darin zum Ausdruck kommt, dass Geistliche aus verschiedenen ‚Kirchen‘ (Konfessionen) das Sakrament gemeinsam ‚zelebrieren‘, als eine vollkommene Gemeinschaft betrachtet als diejenige, die ‚nur‘ darin besteht, dass Mitglieder verschiedener Kirchen gegenseitig als Kommunikanten zugelassen werden. ... Wer hat gesagt, dass die Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft ... sich gerade in der ‚Interzelebration‘ kundtun soll? Das Abendmahl hat seinen Platz im Leben einer lokalen Gemeinde. Es wird nicht ganz im allgemeinen gefeiert, sondern in einer konkreten Gemeinde, jetzt und hier. Da ist Christus bei seiner Kirche. Hier, in dieser lokalen Gemeinde, tritt die eine Kirche Christi in Erscheinung. Und sie wird nicht im allergeringsten mehr Kirche Christi, dadurch dass Geistliche aus verschiedenen ‚Kirchen‘ mitwirken. Die Einheit der Kirche ist durch die Gegenwart Christi gegeben, und diese Einheit wird weder größer noch kleiner durch die Gegenwart und Mitwirkung von Geistlichen aus anderen ‚Kirchen‘. Die Einheit der Kirche wird aber gelegnet und Christus ‚zertrennt‘, wenn der Empfang des Sakraments grundsätzlich nur Mitgliedern der eigenen ‚Kirche‘ vorbehalten wird und wenn Mitglieder anderer ‚Kirchen‘ grundsätzlich davon ausgeschlossen sind.“¹¹

In diesen Sätzen finde ich die Bestimmung unseres Kircheseins wieder und auch die Begründung für unser Zusammenleben mit anderen Kirchen. Wir sind verbunden in dieser von Christus geschenkten und in ihm bestehenden Kirchengemeinschaft, weit über die Grenzen organisatorisch gestalteter Kirchen hinaus. Mit den bestehenden Kirchen anderer Bekenntnisbindung sind wir jedoch nicht verbunden im Sinne von Interzelebration oder Konzelebration, wohl aber im Sinne der von Christus gegebenen Einheit – „weil wir eines Brotes teilhaftig sind“.

Und auf dieser Grundlage bemühen wir uns darum, dem Miteinander mit bekenntnisverschiedenen Kirchen Gestalt zu geben. Wir tun dies, indem wir ohne irgendwelche grundsätzlichen Einschränkungen kirchliche Gemeinschaft zu allen Kirchen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses (vgl. unsere Verfassung) leben. So arbeiten wir mit im Deutschen Nationalkomitee (DNK) des Lutherischen Weltbundes und dessen Hauptausschuss, in der VELKD – und zwar als Gast bei den Bischofskonferenzen und bei den Generalsynoden. So gehören wir zum Martin-Luther-Bund und nehmen dort besonders Beziehungen nach Kroatien und nach Russland wahr.

11 A. a. O., S. 132–133.

So arbeiten wir in der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – Baden-Württemberg“ und ihren Kommissionen mit (die ELKiB zählt zu den Gründungsmitgliedern!). Wir wissen besonders zu schätzen, dass hier eine Arbeitsform vorherrscht, in der jede Kirche mit einer Stimme vertreten ist, so dass ein sehr rücksichtsvolles und verständnisvolles Miteinander gestaltet werden kann, das freilich immer wieder in der Gefahr steht, von den Großen unterlaufen zu werden – nicht aus Böswilligkeit, sondern weil es oft leichter ist, wenn die Großen allein handeln und nicht immer erst auf die Kleineren warten. Hier denke ich an den Entstehungsprozess des „Ökumenischen Partnerschaftsvertrages“ in Baden-Württemberg.¹²

Schließlich – und nicht zuletzt – komme ich zu unserem großen Gegenüber, zu unserer großen Schwester: der Badischen Landeskirche: Wir sind froh und dankbar für eine Gemeinsame Erklärung, die wir Ende der 90er Jahre unterzeichnen konnten.¹³ Mit ihr ist ein Weg eingeleitet worden, auf dem jahrzehntelange Spannungen theologischer und menschlicher Art bearbeitet und – soweit dies möglich sein wird – überwunden werden können.

In dieser Erklärung bleibt erkennbar, dass wir unterschiedliche Bekenntnisbindungen haben und jeweils für wichtig erachten: In unserem Falle geht es um eine an das lutherische Bekenntnis gebundene Kirche. Im Falle der Landeskirche geht es um eine Unionskirche, die eine Bekenntnisunion vertritt, die also von dem Selbstverständnis ausgeht, dass in ihr die alten inner-reformatorischen Bekenntnisunterschiede überwunden seien.

Dies darf ich noch etwas verdeutlichen: Unser Gegenüber ist eine Kirche, die sich im Blick auf „Leuenberg“ deutlich von dem unterscheidet, was die VELKD gegenwärtig betont und nicht müde wird zu unterstreichen, dass nämlich mit „Leuenberg“ die Bekenntnis-Unterschiede *nicht* eingeebnet worden seien, sondern weiterhin Gültigkeit besäßen.¹⁴ Die Evangelische Landeskirche in Baden dagegen versteht dies anders! Sie meint, die Übereinkunft von „Leuenberg“ habe die bekenntnismäßigen Unterschiede überwunden,

12 „Rahmenvereinbarung für ökumenische Partnerschaften zwischen evangelischen Pfarrgemeinden in der Evangelischen Landeskirche in Baden und römisch-katholischen Pfarreien in der Erzdiözese Freiburg, Karlsruhe, 2004“.

13 „Gemeinsame Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden und der Evangelischen Landeskirche in Baden aus Anlass des 175jährigen Unionsjubiläums“, Karlsruhe 1996.

14 Vgl. beispielhaft: Friedrich-Otto Scharbau, Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Die theologischen und juristischen Implikationen der Leuenberger Konkordie als Perspektiven evangelischer Ökumene, in: Lutherische Kirche in der Welt 51, Erlangen 2004, S. 59–79.

weshalb sie sich auch schwer damit tut, wirklich zu verstehen, dass es Lutheraner gibt, die am lutherischen Bekenntnis festhalten wollen.

Dennoch können wir – unsere evangelisch-lutherische Kirche und die Landeskirche in Baden – vieles gemeinsam sagen und gemeinsam leben: Miteinander gestalten wir Ökumene in der örtlichen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Dabei kommen dann auch die anderen in gleicher Weise hinzu: die römisch-katholische Kirche – oder auch hier und da die Baptisten oder die Methodisten. Wir leben zusammen ohne Berührungsängste! Ich möchte sogar sagen: Wir profitieren voneinander. So informieren wir uns gegenseitig und laden uns immer wieder ein. Wir feiern gemeinsame ökumenische Gottesdienste und übernehmen damit auch immer ein Stück gemeinsame Verantwortung für die Kommunen, in denen wir leben – bei Friedensandachten, bei Buß-Gottesdiensten, bei Feiern anlässlich besonderer Gedenktage und vielem mehr. Wir laden uns gegenseitig zu besonderen Gelegenheiten ein – auch zu Gastpredigten. Wir erleben es, dass unsere Kinder in einen in der landeskirchlichen Gemeinde am Ort verantworteten Konfirmandenunterricht gehen, wie auch Kinder der landeskirchlichen Gemeinde am Ort unseren Unterricht besuchen. Wir leben auch die Abendmahlsgemeinschaft – freilich nicht im Sinne von Interzelebration oder Konzelebration –, sondern dergestalt, dass sich unsere Gemeindeglieder auch in der Kirchengemeinde der Landeskirche zum Tisch des Herrn einladen lassen, nicht ausschließlich an unseren Altären. Und wir freuen uns, wenn Kirchenglieder der Landeskirche oder auch ordinierte Amtsträger der Landeskirche bei uns zum Tisch des Herrn kommen und sich in die Bekenntnisgemeinschaft und Tischgemeinschaft an unseren Altären einladen lassen. Wir heißen jeden willkommen, der um die Gabe des Abendmahls weiß und sie glaubt: „Christi Leib, für uns gegeben; Christi Blut, für uns vergossen.“¹⁵

Über dieses Maß an Miteinander freuen wir uns. Und das leben wir fröhlich in Anerkenntnis der Unterschiede, aber in großer Freude, dass uns so viel Gemeinsamkeit im Handeln möglich ist.

15 „Gemeinsame Erklärung der Ev.-Luth. Kirche in Baden und der Evang. Landeskirche“, Kapitel IV: „Aufgrund ihrer Lebensordnung kann die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden ‚eucharistische Gastfreundschaft‘ folgendermaßen erklären: ‚Jeder, der die Gaben des Abendmahls – Leib und Blut Jesu Christi unter Brot und Wein zur Vergebung der Sünden – begehrt, darf in den Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden zum Tisch des Herrn kommen‘“.

Eberhard
Behrens

Rache an den Unschuldigen

Die Deportation der Russlanddeutschen

In schlimmster Weise vergeht man sich gegen das Recht, indem man Völkern das Recht auf das Land, das sie bewohnen, in der Art nimmt, dass man sie zwingt, sich anderswo anzusiedeln.

Albert Schweitzer

Erlass des Präsidiums des Obersten Sowjets der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken über die Übersiedlung der Deutschen, die in den Wolgarayons wohnen:

Laut genauen Angaben, die die Militärbehörden erhalten haben, befinden sich unter der in den Wolgarayons wohnenden deutschen Bevölkerung Tausende und aber Tausende Diversanten und Spione, die nach dem aus Deutschland gegebenen Signal Explosionen in den von den Wolgadeutschen besiedelten Rayons hervorrufen sollen. Über das Vorhandensein einer solch großen Anzahl von Diversanten und Spionen unter den Wolgadeutschen hat keiner der Deutschen, die in den Wolgarayons wohnen, die Sowjetbehörden in Kenntnis gesetzt. Folglich verheimlicht die deutsche Bevölkerung der Wolgarayons die Anwesenheit in ihrer Mitte lebender Feinde des Sowjetvolkes und der Sowjetmacht.

Falls aber auf Anweisung aus Deutschland die deutschen Diversanten und Spione in der Republik der Wolgadeutschen oder in den angrenzenden Rayons Diversionsakte ausführen werden und Blut vergossen wird, wird die Sowjetregierung laut den Gesetzen der Kriegszeit vor die Notwendigkeit gestellt, Strafmaßnahmen gegenüber der gesamten Wolgabevölkerung zu ergreifen.

Zwecks Vorbeugung dieser unerwünschten Erscheinungen und um kein ernstes Blutvergießen zuzulassen, hat das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR es für notwendig gefunden, die gesamte deutsche in den Wolgarayons wohnende Bevölkerung in andere Rayons zu übersiedeln, wobei den Überzusiedelnden Land zuzuteilen und eine staatliche Hilfe für die Einrichtung in den neuen Rayons zu erweisen ist. Zwecks Ansiedlung sind die an Ackerland reichen Rayons des Nowosibirsker und Omsker Gebiets, des Altaigaus, Kasachstans und andere Nachbarortschaften bestimmt.

In Übereinstimmung mit diesem wurde dem Staatlichen Komitee für Landesverteidigung vorgeschlagen, die Übersiedlung der gesamten Wolgadeutschen unverzüglich auszuführen und die überzusiedelnden Wolgadeutschen mit Land und Nutzländereien in den neuen Rayons sicherzustellen.

Vorsitzender des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR
M. Kalinin

Sekretär des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR
A. Gorkin

Moskau, Kreml, 28. August 1941

Unmittelbar nach der Veröffentlichung des Dekrets überstürzten sich die Ereignisse. Kampf- und Sondereinheiten der Armee und des Volkskommissariats des Innern (NKWD), das auch für Haftanstalten und Straflager zuständig war, wurden auf alle Orte der Wolga-Republik verteilt und deren Verbindung zur Außenwelt unterbrochen. So durften z. B. Fahrgastschiffe nicht mehr Nischnjaja Dobrinka, die älteste Siedlung der Wolgadeutschen, ansteuern, um jegliche Flucht zu verhindern. Kurz darauf beschlagnahmten die Behörden die Wohnhäuser mitsamt Inventar sowie das Vieh, also die Existenzgrundlage. Um der Deportation auch eine moralische Legitimation zu geben, wurden die Deutschen als „Faschisti“, „Hitleristi“ und „Verräter“ diffamiert. Dabei beruhten die im Deportationsdekret erhobenen Vorwürfe von Terroranschlägen und Spionage nicht einmal ansatzweise auf Tatsachen, ließen aber ahnen, welches Leid den Betroffenen zugedacht war.¹

1 Die Zwangsmaßnahme der Deportation war allerdings nicht erst eine sowjetische Erfindung, sondern hatte in Russland Tradition.

Seit 1649 war die Verbannung offizieller Bestandteil des russischen Strafgesetzbuches. Sie sollte der Gesellschaft den Anblick derer ersparen, die von der russischen Strafjustiz aufs Grausamste verstümmelt wurden – durch Abhacken von Händen und Füßen, Armen und Beinen, Ausstechen der Augen, Herausschneiden der Zunge, Versengen mit Brandeisen und glühenden Kohlen, um nur einige der Strafmethode der zaristischen Justiz aufzuführen. Bald jedoch wurde die Verbannung nach Sibirien zu einem gezielten Mittel der Siedlungspolitik. Statt langjähriger Gefängnisstrafen verhängte man nun die „katorga“, die Verbannung zur Zwangsarbeit, sogar für geringfügige Vergehen. Selbst Landstreicherei konnte fortan mit Verbannung und Zwangsarbeit bestraft werden.

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts wurden zunehmend auch religiöse Widersacher, Kriegsgefangene, Angehörige des Adels und der Intelligenz, die den Zaren in irgendeiner Weise unbequem oder verdächtig waren, in die Verbannung geschickt. Viele der bedeutendsten Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler und andere Vertreter der geistigen

Fast noch betrüblicher als die haltlosen Verleumdungen aber war, dass sie bei der russischen Bevölkerung Glauben fanden, was weit über die Kriegsjahre hinaus zu Hass und Willkür auch gegen Kinder führte. „Fritzi“ und „Faschist“ waren die gängigen Keulen des verbalen Psychoterrors in der Schule; weithin von den Lehrkräften geschürt, wobei die so verunglimpften Kinder überhaupt nicht wussten, was damit gemeint war.

Die staatlich lancierte Saat des Hasses war jedenfalls aufgegangen, ein Indiz auch für einen Mangel an eigenem Urteilsvermögen. Da war niemand, der die Verleumdungen des Deportationsdekretes in Frage gestellt hätte. Ein Deutscher war eben schlechthin schuldig, weil er Deutscher war.

Deportationsziele waren Sibirien bis jenseits des nördlichen Polarkreises sowie die damaligen mittelasiatischen Sowjetrepubliken Kirgisien, Kasachstan, Usbekistan, Tadschikistan und Turkmenistan. Deportiert wurden übrigens auch andere Völkerschaften, die die sowjetische Regierung für unzuverlässig hielt.²

„Die Deportierten zogen unter menschenunwürdigsten Umständen, aber voller Gottvertrauen in eine völlig ungewisse Zukunft – jedenfalls die Gläubigen unter ihnen. Mir ist von Augen- und Ohrenzeugen berichtet worden, dass sich die Züge der in den Dörfern zum Abmarsch zu den Bahnhöfen oder Flusshäfen der Wolga zusammengetriebenen meistens Frauen, Kindern und alten Menschen mit dem Lied in Marsch setzten:

„Jesu, geh’ voran auf der Lebensbahn ...
Soll’s uns hart ergehn, lass uns feste stehn,
und auch in den schwersten Tagen niemals über Lasten klagen;
denn durch Trübsal hier geht der Weg zu dir ...“

(Wolgadeutsches Gesangbuch, Nr. 446)

In dem begrenzten Gepäck wurden Bibel, Gesangbuch und Predigtbücher mitgeführt, bei dem einen dies, bei dem andern das, um das Gewicht nicht zu

Elite Russlands traf es ebenfalls – von Alexander Radischtschew, dem ersten literarischen Revolutionär in der Geschichte Russlands, über Fjodor Dostojewski bis Andrej Sacharow.

Der restaurative Nikolaus I., Zar seit 1825, ließ Sektenmitglieder der Duchoborzen in unzugängliche Gebiete Transkaukasiens verschleppen, weil sie Eid, Kriegsdienst und jegliche weltliche Autorität für den geistlichen Menschen ablehnten.

Auch Katharina die Große gehört in diese unrühmliche Aufzählung. Sie ließ die ins Land gerufenen Einwanderer der gegebenen Zusage zuwider nicht dort siedeln, wo sie wollten, sondern weiter an die mittlere und untere Wolga verschiffen. Auch das war eine Deportation.

² Deportationen im großen Stil fanden schon im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Bauernschaft, gegen die „Kulaken“, statt. Vgl. zuletzt Simon Sebag Montefiore, Stalin. Am Hof des roten Zaren, Frankfurt/Main 2005.

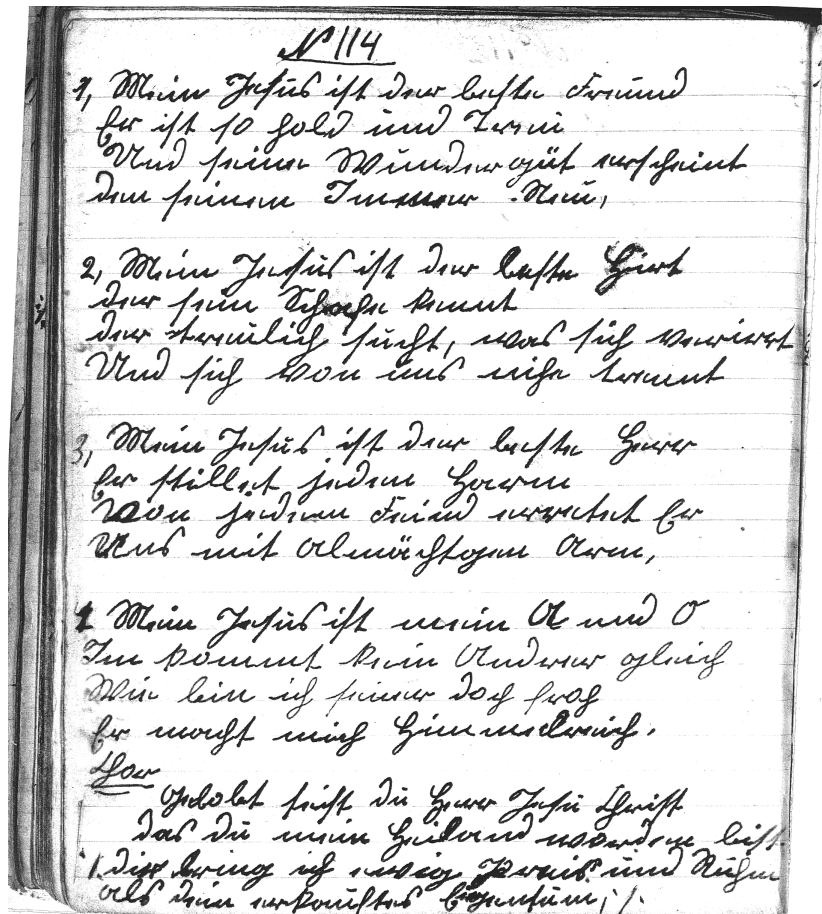
überschreiten, vor allem aber, um die Gefahr der Beschlagnahme bei Kontrollen und Razzien zu minimieren. Während des Transportes und der ersten wahnsinnig schweren opferreichen Wochen und Monate in den neuen Siedlungsgebieten war religiöses Leben wahrscheinlich nur auf das Gebet des Einzelnen in der Stille begrenzt. Von Versammlungen wissen wir nichts; es ging ums nackte Überleben, und gar zu viele haben diesen Überlebenskampf verloren. Auch war die Aufsicht der ‚Organe‘ in den Lagern, in der Arbeitsarmee, in den Sonderansiedlungen, unter der ‚Komendatura‘ so, dass gemeinsames Leben nur im engsten Familienkreis möglich war. Zudem lag der Alpdruck des allgegenwärtigen Spitzelsystems über den Deportierten. Doch noch während des Krieges wohl, erst recht nach seinem Ende 1945, kamen die ersten kleinen Kreise zu gemeinsamem Leben zusammen, möglichst abseits von den anderen, unter denen Verräter sein konnten, im Verborgenen, im Wald, auf Friedhöfen, in verlassenen Gebäuden, in einsamen Bergwerksstollen. In den Barackensiedlungen nahm man Geburtstagsfeiern oder Beerdigungen zum Anlass, um Gottes Wort zu predigen und zu hören, um zu singen und zu beten. Die vorhandenen Bibeln und Bibelteile, Gesängbücher und Predigtbücher wurden aus den Verstecken hervorgeholt. Diejenigen, die über keine geistliche Literatur verfügten, schrieben sie mit der Hand von den vorhandenen Exemplaren ab oder aus dem Gedächtnis auf.“³

Die Gesamtzahl der deportierten Deutschen soll 700 000 bis 1 Million betragen haben. Eine genauere als diese pauschale Zahlenangabe wird man kaum noch in Erfahrung bringen können.

Gleich zu Beginn der Zwangsmaßnahmen am 7. September 1941 wurde auch die Autonome Sozialistische Sowjetrepublik (ASSR) der Wolgadeutschen aufgelöst und den Gebieten Saratow und Stalingrad angegliedert. Damit verloren diese Menschen vollends ihre Identität. Als Deutsche sollten ihre Vergangenheit und Zukunft eliminiert und die Überlebenden russifiziert werden. Das gelang schließlich, wenn auch erst in der übernächsten Generation, die damals noch gar nicht geboren war. Die jungen Russlanddeutschen heute sind in ihrer Mentalität nicht von ihren russischen Altersgenossen zu unterscheiden, sie sind „verrusst“, wie die Alten sagen.

In den bis dahin rein deutschen Dörfern wurden russische, weißrussische, ukrainische sowie jüdische Familien angesiedelt sowie Denkmäler und Friedhöfe zerstört. Die Orte erhielten russische Namen, und man selbst gerät heute in Verlegenheit, wenn die alten Russlanddeutschen beharrlich die alten deutschen Namen nennen, während doch von den Landkarten nur die sowjetrussischen Umbenennungen bekannt sind. Allmählich weiß man dann: Wenn der alte Bruder sagt: Wir fahren heute nach Frank, dann meint er

3 Christian Diedrich, Sonderdruck aus Kirche im Osten, Bd. 42/43.



Seite aus einem handgeschriebenen Gesangbuch von Wolgadeutschen.

damit das Dorf Medwedzkoje; und die alte deutsche Siedlung Dreispitz heißt schon seit damals Werchownjaja Dobrinka, alles Zungenbrecher für die jeweils andere Nationalität.

Das Schlimmste war zwar mit dem Kriegsende vorbei, die Russlanddeutschen blieben aber weiterhin Menschen zweiter Klasse.

Bis 1955/56 lebten sie unter der „Komendatura“, d. h. weiterhin an einen Verbannungsort gebunden mit der Verpflichtung, sich regelmäßig bei der

Miliz zu melden. Wer seinen Aufenthaltsort ohne Genehmigung verließ oder dies auch nur versuchte, musste mit langjährigen Haftstrafen rechnen, was bei Beziehungen junger Leute oft zu Tragödien geführt hat.

Immerhin hatten die Vollstrecker der Deportation mit Kalinins Deportationsdekret für die Wolgaregion wenigstens eine scheinrechtliche Legitimation. Für die Zwangsaussiedlungen aus allen anderen Teilen der Sowjetunion gab es nicht einmal dies. Eine Entscheidung auf höherer Ebene oder irgendein rechtlicher Akt ist dazu nie veröffentlicht worden. Die Deutschen, die schon immer in Sibirien lebten, wurden aus ihren Dörfern nicht vertrieben. Sie waren gewissermaßen schon im Deportationsgebiet. Nach dem Zweiten Weltkrieg zogen viele in die Städte, was die Urbanisierung der Russlanddeutschen wesentlich vorantrieb. 1989 lebte die Hälfte von ihnen in Sibirien, vor allem in den Gebieten Omsk und Halbstadt bei Slawgorod (Altai).

Im Oktober 1941 fand die letzte Massendeportation statt. Dabei traf es rund 80 000 Deutsche auch aus anderen Teilen des europäischen Sowjetrussland sowie 25 000 Deutsche aus Aserbaidschan und Georgien. Diese wurden über das Kaspische Meer nach Kasachstan verschifft. Selbst deutsche Antifaschisten im sowjetischen Exil blieben davon nicht verschont und wurden fast ausnahmslos unter den gleichen Bedingungen verschleppt.

Nach amtlichen Unterlagen sollen bis Ende 1941 schließlich 799 459 Personen in 344 Eisenbahnzügen deportiert worden sein. Die Zahlen schwanken allerdings erheblich.

Weitere 50 000 Deutsche kamen in den folgenden drei Jahren aus Leningrad und kleineren Siedlungsgebieten hinzu. Selbst Frauen, wenn sie keine Säuglinge hatten, traf das Schicksal der Arbeitsarmee („Trudarmee“), eine schönfärberische Bezeichnung für die unmenschlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen, die die Menschen an den Zielorten erwartete. Dabei war das massenhafte Sterben der Betroffenen offensichtlich einkalkuliert. Sie mussten beim Bau von Industrieanlagen, Bahnlinien, Straßen, Kanälen sowie im Bergbau schuften. Allein beim Bau eines Rüstungsbetriebes in Solikamsk im Ural waren es 12 000. Andere Deportationsorte waren Swerdlowsk (Jekaterinburg), ebenfalls im Ural, und das berühmte Workuta jenseits des Polarkreises. Auch Frauen mussten Schwerstarbeit leisten. Als krank galt nur, wer Fieber hatte. Wer davor beim Arzt angetroffen wurde, galt als „Simulant“, ein im Sowjetsystem üblicher Begriff, der der Einschüchterung dienen und Kranke erst einmal zu Delinquenten stempeln sollte. Harte Männerarbeit für Frauen war übrigens in der Sowjetunion allgemein üblich. Ich habe Frauen mit der Spitzhacke beim Gleisbau gesehen und beim Häuserbau in klirrendem Frost, einer sinnlosen Arbeit, weil der Zement sofort gefriert und unbrauchbar wird. Diese sog. Gleichberechtigung der Frau, in

der Sowjetunion und im Gefolge dann auch in den Satellitenstaaten als Ernungenschaft gepriesen, war in Wirklichkeit eine Gleichverpflichtung mit dem Ziel maximaler Ausschöpfung von Arbeitskraftreserven ohne jede menschliche Rücksicht. Fehlende Technik wurde durch „Menschenmaterial“ ersetzt. Diese Ausbeutung, bei der es nur auf Produktionserfolge ankam und der Einzelne nur im Hinblick auf die Erhaltung seiner Arbeitskraft interessierte, traf die Deportierten in voller Härte.

Zu den Unmenschlichkeiten der Deportation gehörte auch, dass die Männer grundsätzlich von ihren Frauen und Kindern getrennt wurden. Zum physischen Überlebenskampf kam die seelische Qual. Mit Hilfe des DRK und des sowjetischen Roten Kreuzes fanden sich danach aber auch getrennte Familien wieder. Nicht selten war der ehemalige Partner bereits wieder verheiratet in der Annahme, der andere sei nicht mehr am Leben.

Auch nach der formalen Aufhebung der Leibeigenschaft in Russland 1861 mag es noch weiterhin als selbstverständlich erachtet worden sein, mit Menschen wie mit Stückgut zu verfahren und sie an beliebige Orte zu verfrachten, wenn es dem Kalkül der Machthaber entsprach. Dies widerfuhr jedenfalls von 1941–1955 den Deutschen in Russland. Ihre Deportation und die anderer Minderheiten bleibt eines der dunklen Kapitel von 70 Jahren Sowjetregime. Dieses Kapitel wird auch nicht heller, wenn man auf den Genozid der jüdischen Bevölkerung und die Massenerschießungen in den besetzten Gebieten durch die SS verweist. Beides waren Verbrechen, und das eine ist nicht durch das andere zu relativieren.

Ideologie und Rassismus haben in dieser Zeit offenbar zu einem kollektiven Blackout an Menschlichkeit geführt.

Das Gewissen ist nach Immanuel Kant die sich selbst richtende moralische Urteilskraft. Nur wenige mobilisierten damals ihr Gewissen und wagten unter Einsatz ihres Lebens den Widerstand; aber viele Unbekannte unterwanderten das apokalyptische Inferno jener Jahre, indem sie es in ihrem unmittelbaren Umfeld mit ein wenig Menschlichkeit versuchten. Das gab es auch. Gott sei Dank.

Berichte von Deportierten

Innerhalb von vier Stunden mussten alle Deutschen zum Abtransport an Bahnhöfen und Schiffsanlegestellen bereit sein. Wer sich weigerte, sollte als Staatsfeind erschossen werden. Wir wurden in Viehwagen verladen, immer jeweils 120 Menschen. Es war so eng, dass wir uns kaum rühren konnten.

Nach kurzem Aufenthalt im Kaukasus wurden wir wieder verladen, insgesamt 5000 Menschen, und Ende Oktober nachts auf einer kleinen Station im nördlichen Kasachstan ausgeladen. Es herrschte hier schon strenger Frost. Das waren wir bei dem milden Klima auf der Krim überhaupt nicht gewöhnt. Nach einer Nacht unter freiem Himmel wurden wir mit Schlitten auf die Dörfer verteilt und in die Häuser der Einwohner eingewiesen. Die Bevölkerung empfing uns feindselig. Sie hatte noch nie Deutsche gesehen und von der Sowjetpropaganda die schrecklichsten Dinge über uns gehört. Manche dachten, die Deutschen hätten Hörner oder nur ein Auge. Sie waren ganz erstaunt, dass wir normale Menschen sind und besser als sie Russisch konnten.

In der Folgezeit mussten wir auf freiem Feld bei -20° bis zu 14 Stunden täglich arbeiten – und das mit hungrigem Magen. Alte Leute und Kinder begannen bald zu sterben, und auch wir jungen wurden immer schwächer.

Im Januar 1942 kamen wir in die Trudarmee und wurden nach Tscheljabinsk (südlicher Ural) in ein metallurgisches Werk gebracht, wo schließlich 78 000 Deutsche arbeiteten; und dies im Freien, ohne einen freien Tag und bei grimmiger Kälte. Wir lebten in Baracken, schliefen auf Brettern ohne Decken, so wie wir von der Arbeit kamen. Uns quälten Kälte, Hunger, unerträglich schwere Arbeit und Läuse, die uns wund machten, da wir monatelang kein Bad nehmen konnten. Ich erfror mir die Zehen, so dass ich vor Schmerzen kaum gehen konnte. Die Menschen starben wie die Fliegen. Sie wurden aber erst beerdigt, wenn ungefähr 100 Leichen beisammen waren. Dann kamen Lastwagen, und die Toten wurden wie Holzstücke in eine große Grube geworfen. Zur Arbeit wurden wir von Wachsoldaten mit Wolfshunden begleitet. Fünf Jahre mussten wir unter solchen Bedingungen arbeiten. Dieses Werk wurde auf unseren Knochen erbaut.

Nach 1947 wurden wir aus der Trudarmee in ein „Speziallager“ überstellt. Hier waren die Lebensbedingungen etwas besser. Aber auch hier mussten wir uns wöchentlich bei einer speziellen Kommandantur melden, quasi Strafgefangene mit Freigang. Im Falle eines Fluchtversuchs würden wir zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Nach Stalins Tod 1953 wurden diese Speziallager aufgehoben. Wir erhielten einen Pass, mussten aber unterschreiben, nie mehr in unser Heimatgebiet zurückzukehren und keine Ansprüche an den Staat für die Enteignung zu stellen.⁴

* * *

4 Aus: Sven Steenberg, Die Russlanddeutschen. Schicksal und Erleben, München 1989.

Die Führungskräfte der Wolgarepublik, aktive und überzeugte Kommunisten, wurden paradoxer- und doch charakteristischerweise die ersten Opfer der Deportation. Die NKWD-Einheiten hatten die Anweisung: Bis zur Verladestation wird die ganze Familie in einem Wagen befördert. An der Verladestation müssen jedoch die Familienhäupter in besondere, für sie vorbereitete Eisenbahnwagen verladen werden. Über die bevorstehende Trennung darf den Familien nichts gesagt werden.

Die Registrierung der gesamten deutschen zu deportierenden Bevölkerung begann am 2. September 1941. Vielerorts waren in der deutschen Wolgarepublik mit einem Territorium von 10 000 qkm und einer deutschen Bevölkerung von 400 000 Sonderbüros zur Registrierung eingerichtet worden. Die Deutschen erhielten strengste Anweisung, ihren Wohnort nicht zu verlassen. Die Straßen der Ortschaften und Städte wurden vom NKWD bewacht. Zwischen dem 13. und 15. September begann die Konzentrierung der Deutschen auf den Bahnhöfen zur Verladung in die Züge. Grundsätzlich war erlaubt, Proviant, Kleidung und Gebrauchsgegenstände bis zu einer Tonne pro Familie mitzunehmen. Doch ließ es die Hast des Aufbruchs – zwei bis vier Stunden Vorbereitungszeit im Durchschnitt – nur zu, ein Bündel mit dem Allernotwendigsten zu schnüren. Auf den zentralen Bahnhöfen der Wolgarepublik wurden dann 40–60 Personen pro Waggon in die Güterzüge verladen. Die Züge benötigten Wochen bis zu ihren Zielorten in Zentralasien und Sibirien. Während der ganzen Fahrt waren die Güterwagen plombiert, der Proviant war außerordentlich knapp, und in den heißen Zonen Zentralasiens gab es nur ungenügend Trinkwasser. Die Zahl der Opfer, besonders unter den Kindern und alten Menschen, ist unbekannt geblieben und war jedenfalls sehr hoch.⁵

* * *

Der schwerste Gedenktag meines Lebens ist der 28. August. Die Menschen haben doch ganz unschuldig in aller Ruhe gelebt, und es war gerade Erntezeit. Es war eine gute Ernte, und die Leute lebten gut. Dann kam der Erlass, und von da an waren wir „Feinde des Volkes“. Ja, wer war denn Feind? Wir haben gearbeitet und alles getan. Unsere Soldaten waren beim Militär. Sie haben in allen Kriegen mitgekämpft, die Russland geführt hat, und waren an der türkischen, japanischen und finnischen Front. Es gab ja auch deutsche Offiziere. Aber in diesem Krieg wurde alles gestrichen. Man hatte kein

5 Aus: Dr. Benjamin Pinkus, Heimatbuch der Deutschen aus Russland, 1973–1981.

Vertrauen, weil man unterstellte, ein Deutscher würde nicht gegen einen Deutschen kämpfen.

Wir kamen in das Lager Ivdel-LAG im Ural. Die letzten 100 km wurden wir mit Hunden zu Fuß durch den Wald getrieben. Schließlich am Ziel wurden wir schon von der Aufsicht erwartet. Rund um das Lager waren Zäune und Wachttürme und sonst nichts als tiefer Schnee. Wir waren etwa 50 Mann in einer alten Baracke, die zum Teil keine Fenster hatte. Einer lag neben dem anderen. Es gab auch einen gusseisernen Ofen, der mit Holz geheizt wurde. Aber das hat nicht viel geholfen. Es war schrecklich kalt. Wir haben Bäume gefällt. Im Sommer wurden die Stämme dann zum Flößen an den Fluss gebracht. Nach der Arbeit konnten wir unsere nasse und gefrorene Kleidung in einer Kammer trocknen. Aber das hat nicht immer geklappt. Dann musste man am nächsten Morgen die nassen Sachen wieder anziehen und ist raus in die Kälte. Anfangs hatte man noch etwas Kraft von zu Hause. Aber dann sind die Leute immer schwächer geworden, bis sie kaum noch laufen konnten. Man musste die Norm erfüllen, sonst gab es kein Brot. Und wenn du schon schwach und unterernährt bist, kannst du keine Norm mehr erfüllen.

Ich, ich war 19, und die anderen jungen Leute haben das besser bewältigt als die Älteren. Ich habe immer gekämpft, um da noch einmal rauszukommen, wenn Gott will. Das war mein Ziel. Mein Vorteil war, dass ich Nichtraucher war. Manchmal wurde auch etwas Machorka ausgegeben, „Holztabak“, wie die Deutschen sagten. Den konnte ich dann gegen Brot eintauschen. Einmal, als der Plan nicht erfüllt worden war, hat uns der Parteisekretär antreten lassen und angebrüllt:

„Ihr braucht nicht zu denken, dass wir euch zum Ausruhen hierher gebracht haben, hier ist kein Kurort! Kaputt sollt ihr alle gehen!“

Und trotzdem hat man immer wieder Mut gefasst und ums Überleben gekämpft. Aber für viele war das zu viel, und immer mehr sind umgekommen. In unserem Lager waren wie anfangs 350 Mann. Aber es wurde immer leerer. 1943 haben sie aus drei Lagern eins gemacht, und ich kam noch 60 km tiefer in den Wald hinein.⁶

* * *

6 Adam Rusch, *1923.

Wir waren lange unterwegs durch Sibirien. Einen großen Teil des Weges haben wir auf der Lena zurückgelegt. Mit einer Schiffskarawane aus vielen aneinander gekoppelten Lastkähnen ging es immer weiter nach Norden. Ungeheuer viele Menschen waren das. Wir wurden wie die Verbrecher transportiert. Die russischen Wächter aus Leningrad erlaubten uns aber auch einiges. Die haben sogar mit unseren Leuten um Geld Karten gespielt. Zu Essen hatten wir. Im Hafen Tiksi an der Lena-Mündung, wo schon das Nördliche Eismeer beginnt, lagen wir eine Weile vor Anker. Einmal gab es auch einen schweren Sturm. Wir dachten schon, wir gehen unter. Am nächsten Morgen aber schien schon wieder die August-Sonne. Ringsum aber schwamm Eis, das der Sturm hergetrieben hatte, und auf den Schollen lagen Seehunde. Dann ging es weiter auf dem 250 km entfernten Fluss Jana. Da war nichts als Tundra. Manchmal sahen wir auch Jakuten, die dort als Nomaden vom Fischfang lebten. Ab und zu hat das Schiff gehalten. Dann hieß es gemäß Liste: Hier müssen jetzt die und die raus. Uns haben sie fast direkt am Eismeer ausgesetzt. Schrecklich. Da war immer Nebel und Feuchtigkeit. Bei Sturm wurden auch im Sommer Eisschollen ans Ufer getrieben. Dort haben wir uns Jurten aufgebaut. Es war sehr eng. Zwanzig oder mehr waren in solch einer Jurte, nur mit irgendwelchen Lappen, die von oben herunterhingen, optisch vom Nachbarn getrennt. Wenn bei Sturm oder Überschwemmung Holz angetrieben wurde, haben wir das zum Heizen benutzt. Aber trotzdem war das Wasser im Krug am nächsten Morgen zu Eis gefroren.⁷

* * *

Meine Mutter war im dritten Monat schwanger, als der Vater zur Trudarmee musste. Dann kam noch das fünfte Kind, und die Mutter war nur noch Haut und Knochen, schlimmer als wir Kinder alle. Den ganzen Kummer hatte sie doch allein auf den Schultern und abends nur eine Sorge, dass kein Kind hungrig einschläft. Unsere Mutter war auch sehr gläubig. Abends haben wir immer Gotteslieder gesungen.

Dazu machten wir uns etwas Licht mit harzigen Holzspänen. Die brannten langsam ab, aber qualmten auch sehr. Wir haben uns als Kinder mit Arbeit und Betteln durchgeschlagen. Im Sommer haben wir täglich Holz für den Winter aus der Taiga herbeigeschleppt. Das ging nur im Sommer. Im

⁷ Theodor Bauer, * 1931.

Winter war der Schnee viel zu hoch und war es bis -50° . Im Sommer gab es in der Taiga Kräuter, Gras und Beeren. Das hat uns beim Überleben geholfen.

Aus unserem Garten, den uns der Kolchos gelassen hatte, konnten wir Kartoffeln, Weißkraut und Rote Beete, aber kein Getreide ernten. Ich wusste zunächst gar nicht, was das ist, Brot. Genug Brot hatten wir erst nach 1954.⁸

* * *

Als wir geholt wurden, herrschte sommerliche Hitze, an den Zielorten wenige Wochen später strenger Winter. Nach tagelanger Fahrt im offenen Eisenbahnwaggon und dann auf Lastwagen wurden wir in der Steppe ausgesetzt, von den Fahrzeugen geradezu abgekippt. Im ersten Winter waren selbstgegrabene Erdhöhlen unsere Bleibe und trockene Brennesseln weithin unsere Nahrung. Wenn uns die Tadschiken nichts zu essen gegeben hätten, wären wir verhungert.⁹

8 Emma Altvater, * 1936, aus: Andrea Gotzes, Das haben wir alles überlebt, Erfurt 2001.

9 Selma Fondis, Andernach.

Anton
Tikhomirov

Die fremde Heimat

Begegnungen mit dem Protestantismus¹
in der russischen Dichtung

In der russischen Lyrik, die von geistlichen und religiösen Themen und Motiven durchdrungen ist und die natürlich unter dem Einfluss vor allem des orthodoxen (teilweise auch jüdischen) Denkens² steht, nimmt die Betrachtung des Protestantismus erstaunlicherweise einen nicht unwichtigen Platz ein. Gewiss, die meisten Gedichte, die dieses Thema behandeln, sind nicht sehr bekannt, aber einige unter ihnen (wie z. B. Tjutčevs *Я лютеран люблю богослуженье* [*Ja, euer Gottesdienst, ihr Lutheraner*] oder Mandelstams *Лютеранин* [*Ein Lutheraner*]) genießen doch großes Ansehen und werden mit Recht zu den Perlen der russischen Literatur gezählt. Und schon die Zahl dieser Gedichte (es dürften weit mehr solcher Texte existieren, als ich ausfindig machen konnte) ist bedeutsam.

1 Um größere Diskussionen über die genaue Bedeutung dieses Wortes zu vermeiden, spreche ich hier vom „Protestantismus“ in einem bewusst eklektischen Sinne. Ich meine damit alle Kirchen und christlichen Gruppen, die in ihrem eigenen Selbstverständnis und in der öffentlichen Meinung in Verbindung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts gebracht werden. Dabei geht es nicht nur um die traditionellen reformatorischen Kirchen, obwohl – besonders, wenn man die russische Literatur betrachtet – sie doch im Mittelpunkt stehen (daher kann ich an einigen Stellen die Begriffe „protestantisch“ und „evangelisch“ als Synonyme verwenden), sondern auch um verschiedenartige freikirchliche Bewegungen.

2 In der Literaturgeschichte Russlands gab es auch Persönlichkeiten mit evangelischer Herkunft. So z. B. der bekannte russische Dichter Wilhelm Küchelbecker, der ein Freund von Alexander Puškin und einer der Organisatoren des Dekabristen-Aufstandes war. Vielleicht haben gerade seine Persönlichkeit und sein Schicksal Ossip Mandelstam zu seinem berühmten Gedicht *Декабрист* (*Dekabrist*) angeregt (Der russische Text und die Übersetzung in: Ossip Mandelstam, *Tristia. Gedichte 1916–1925*. Aus dem Russischen übertragen und herausgegeben von Ralph Dutli, Frankfurt am Main 1996, S. 36f).

Dieses Gebiet aber wurde meines Wissens bisher nur wenig beachtet. Mir ist nur eine mehr oder weniger umfassende Sammlung zum Thema bekannt, nämlich eine Reihe aus drei Artikeln Sergej Bernadskijs, die in der freikirchlichen Zeitung *Mupm* (*Myrte*) März–Dezember 2000 veröffentlicht wurde.³ Bei dieser Publikation ist aber die Auswahl der Gedichte etwas knapp und die Analyse ist, obwohl nicht völlig unbefriedigend, an manchen Stellen zu oberflächlich und zu einseitig. Den vorhandenen Kommentaren zu den einzelnen Gedichten in der „normalen“ weltlichen Literaturwissenschaft mangelt es oft an Sachkenntnis mit Blick auf den religiösen und den theologischen Bereich sowie an persönlicher Erfahrung der Autoren im religiösen und kirchlichen Leben.

Mit diesem Aufsatz will ich diese Kommentare, die in jedem Fall hilfreich bleiben, nicht ersetzen. Ich möchte mich auch nicht zu sehr in literaturwissenschaftliche oder historische Analysen vertiefen. Mir soll es vor allem um eine theologische und kirchliche Betrachtung der Gedichte gehen, ohne dass ich dabei freilich ihre Eigenschaften als literarische, poetische Texte aus dem Blick verlieren möchte.

Der Aufsatz ist in zwei ungleiche Abschnitte geteilt. Im ersten wird die poetische Wahrnehmung des Protestantismus als eines geschichtlichen Phänomens behandelt, eine Wahrnehmung also, die durch historisches Wissen der Autoren vermittelt wird. Im zweiten Abschnitt werden wir uns mit den unmittelbaren und persönlichen Begegnungen der Dichter mit der evangelischen Kirche und ihrem Leben, also mit Begegnungen, die sich vor allem im gottesdienstlichen Rahmen vollziehen, beschäftigen.

1. Begegnungen auf dem Feld der Geschichte

Als eine Art Auftakt zum Thema kann man ein 1902 oder 1903 geschriebenes Gedicht Nikolaj Gumiljovs (1886–1921) heranziehen. Das Gedicht heißt *Молодой францисканец* (*Ein junger Franziskaner*).⁴ Es handelt von einem jungen Mönch, dem das freudlose, unfreie Leben im Kloster und die Weisheit alter Bücher, die er studieren muss, plötzlich zuwider werden. Er ver-

3 Siehe im Internet: <http://gazeta.mirt.ru/2000/02/16.html>; <http://gazeta.mirt.ru/2000/04/17.html>; <http://gazeta.mirt.ru/2000/06/16.html> (abgerufen am 10. 02. 2005).

4 Николай Гумилев, *Стихотворения и поэмы*, Москва 1989, S. 397ff.

sucht, aus dem Kloster zu fliehen, wird aber ergriffen und vor das Gericht „des großen Inquisitors und vieler Kardinäle“ gebracht. Dort hält er eine tapfere und zornige Rede und ist bereit, stolz seinem Tod auf dem Scheiterhaufen zu begegnen. Ein Abschnitt aus dieser Rede lautet:

И смерть моя новых бойцов привлечет,
Сообщников дерзких, могучих;
Настанет и вашим несчастьям черед!
Над вами собираются тучи!

Я слышал: в далеких германских лесах,
Где все еще гдухо и дико,
Поднялся один благородный монах,
Правдивою злобой великий.

Любовию к жизни в нем сердце горит!
Он юности ведает цену!
Блаженство небес он людям не сулит
Земному блаженству в замену!

Mein Tod wird neue Kämpfer anziehen,
Kühne und mächtige Komplizen.
Es kommt auch für euch die Zeit der Not!
Die Wolken ziehen sich schon zusammen!

Ich habe gehört: In den fernen germanischen Wäldern,
Wo alles ist noch still und wild,
Ist ein edler Mönch erschienen,
Der groß ist in seinem gerechten Grimm.

Sein Herz brennt mit der Liebe zum Leben!
Er weiß Jugend zu schätzen!
Er verspricht den Menschen keine himmlische Seligkeit,
Anstatt der irdischen!

Auch ohne das oben genannte Jahr, in dem das Gedicht verfasst wurde, zu kennen, wird man sogleich spüren, dass es sich um ein Gedicht eines Sechzehn- oder Siebzehnjährigen handelt, der außerdem unter dem Einfluss des Geistes des 19. Jahrhunderts steht. Außerdem ist die Situation eines

nicht besonders erfolgreichen Gymnasiasten, der in dieser Zeit auch mit den linken politischen Richtungen sympathisierte, mit zu berücksichtigen.⁵ Aufgrund dieser Zeilen kann man den späteren Meister kaum erahnen.⁶ Das Pathos der Romantik ist deutlich. Luther wird als eine heldenhafte Gestalt dargestellt, die für die Jugendfreudigkeit, für das Leben, für die „irdische Seligkeit“ steht. Mehr ist hier nicht hinzuzufügen: In diesen Strophen wird man vergeblich nach Tiefe suchen. Wichtig für uns ist in diesem Zusammenhang aber, dass auch eine solche romantische (pathetische und oberflächliche, ja gar falsche) Betrachtungsweise Luthers der russischen Literatur und Lyrik nicht fremd war.

Bei Ossip Mandelstam (1891–1938), dem im Gulag umgekommenen großen russischen Dichter, finden wir auch einige Gedichte, die mit der evangelischen Kirche zu tun haben. Zwei davon werden wir später betrachten. Eines sei hier angeführt.

Zuerst aber eine weitgehend unbekannte Tatsache. Der in einer jüdischen Familie geborene und aufgewachsene Dichter wurde 1911 in der methodistischen Kirche in Wyborg (damals Finnland) getauft.⁷ Man kann diese Taufe unterschiedlich deuten. Einige Kommentatoren sehen in ihr nur einen rein pragmatischen Schritt, der Mandelstam, dessen Abiturzeugnis nicht glänzend war, die Einschreibung an der St. Petersburger Universität ermöglichte,

5 Павел Лукницкий, Н. Гумилев. Биографический очерк, in: Николай Гумилев. Неизданное и несобранное, Paris 1986, S. 153.

6 Der Begründer der poetischen Richtung des Akmeismus, dessen Leben und Tod zu einer Legende geworden sind, hat später seine Leser und damit zugleich sein eigenes Leben und seine poetischen Ideale so beschrieben:

Viele von ihnen, den Starken, Bösen und Frohen,
die Elefanten und Menschen erschlugen,
die von Durst in der Wüste starben (...)
führen meine Bücher in der Satteltasche mit sich,
lesen sie im Palmenhain,
vergessen sie auf dem sinkenden Schiff.

(Мои читатели. Übersetzung von Irmgard Wille, aus: Nikolai Gumil'jov, Ausgewählte Gedichte, Berlin 1988, S. 95–97).

7 Siehe z. B. den Aufsatz von Т. А. Коробова in: Коробова Т. А., Интимная полутайна крещения Мандельштама (Das intime Halbgeheimnis der Taufe Mandelstams) auf der Internet-Seite der zentralen Wyborger Bibliothek: <http://www.aalto.vbg.ru/Unit3/contacts5.shtm> (abgerufen am 10. 02. 2005).

andere aber weisen ausdrücklich auf sein tiefes und echtes Interesse am Religiösen und am Christlichen hin.⁸

Das Gedicht, von dem jetzt die Rede sein soll, ist in Mandelstams erster Sammlung *Камень* (*Stein*) – wie auch zwei weitere, die wir betrachten werden – veröffentlicht und mit 1913 datiert. D. h., es wurde schon nach seiner Taufe geschrieben.

Hier stehe ich – ich kann nicht anders ...

„Здесь я стою – я не могу иначе“,
Не просветлеет темная гора –
И кряжистого Лютера незрячий
Витает дух над куполом Петра.⁹

Hier stehe ich – ich kann nicht anders ...

„Hier stehe ich – ich kann nicht anders“,
Der dunkle Berg wird nicht durchleuchtet –
Und der blinde Geist des stämmigen Luther
Schwebt über des Petrus Kuppel.¹⁰

8 Auf jeden Fall bleibt die Wahl der Konfession rätselhaft. Einerseits – nach seinen Gedichten zu urteilen – hat er schon immer die Anziehungskraft der Orthodoxie und des Katholizismus gespürt (vgl. solche Gedichte wie *Айя-София* [*Hagia Sophia*], *Notre Dame*, *Когда мозаик никнут травы* [*Wenn das Gras der Mosaiken welkt*], *Вот дароносица, как солнце золотое* [*Nun Monstranz wie eine goldene Sonne*], *Люблю под сводами седья тишины* [*Unter den Gewölben der grauen Stille liebe ich*] und andere), andererseits aber, wenn man schon zum Protestantismus übertritt, dann wäre die lutherische Kirche eine naheliegendere Wahl. Dass Mandelstam nicht in der lutherischen Kirche getauft wurde, könnte daher auf eine Abneigung seinerseits gegen diese Kirche hindeuten. Jede Vermutung wird aber schon durch das terminologische Durcheinander unsicher: So kann der Dichter selber z. B. eine reformierte Kirche als „eine Lutheranerkirche“ bezeichnen (s. Anm. 51), oder seine Taufe kann von Literaturforschern „lutherisch“ genannt werden (s. С. С. Аверинцев [Hg.], *Жизнь и творчество О. Э. Мандельштама. Воспоминания, материалы к биографии, „новые стихи“*, комментарии, исследования, Воронеж 1990, S. 441, oder Clarence Brown, *Mandelstam*, Cambridge 1973, S. 46).

9 Осип Мандельштам, *Стихотворения*, Свердловск 1990, S. 79.

10 Eine deutsche Übersetzung in poetischer Form siehe in: Ossip Mandelstam, *Der Stein. Frühe Gedichte 1908–1915*. Aus dem Russischen übertragen und herausgegeben von Ralph Dutli, Zürich 1988, S. 95.

Dieses Gedicht ist schwer zu deuten: Die berühmten, Luther zugeschriebenen Worte werden, wenn man das Epigraph (den man auch als Titel des Gedichtes betrachten dürfte) zählt, zweimal geboten: einmal im Original auf Deutsch und dann auch in der wörtlichen russischen Übersetzung. Das Bild des Berges könnte biblischen Ursprungs sein.¹¹ Dann wird noch ein bizarrer Kontrast zwischen dem „blinden Geist des stämmigen Luther“ und der Kuppel des Domes im Vatikan¹² angedeutet. Ich will mich jedem abschließenden Auslegungsversuch des Gedichtes entziehen. Was aber zu bemerken ist, das ist der Eindruck des Zwiespalts, eines Spiels zwischen Dunkelheit und Licht, der beim Lesen dieses Textes entsteht. Obwohl sich der Dichter gerne der Stereotypen bedient (die „heldenhaften“ Wormser Worte oder der „dicke, stämmige“ Luther), ist das daraus entstehende Bild Luthers auf jeden Fall nicht oberflächlich, sondern komplex und sogar geheimnisvoll.¹³

11 Vgl. Jes 2,2–4 und 60,1–4.

12 Vgl. eine Strophe aus dem 1921–1922 geschriebenen Gedicht *Люблю под сводами седья тишины* (*Unter den Gewölben der grauen Stille liebe ich*) (der russische Text und die Übersetzung von R. Dutli in: Ossip Mandelstam, *Tristia* [wie Anm. 2], S. 166f):

Соборы вечные Софии и Петра,
Амбары воздуха и света,
Зернохранилища вселенского добра
И риги Новаго Завета.

Ewige Kathedralen: Sophia, Petersdom,
Speicher voll Luft und Lichtessenz –,
Kornkammern für das Gute, für das Weltenkorn,
Die Darren Neuen Testaments.

13 In zwei seiner Essays benutzt Mandelstam Luther als Symbol der philologischen Fähigkeiten und zwar einmal (obwohl mit gewisser milder Ironie) als das Bild eines perfekten Philologen („Когда я читаю ‚Сестру мою жизнь‘ Пастернака – я испытываю ту самую чистую радость освобожденной от внешних влияний мирской речи, черной поденной речи Лютера. Так радовались немцы в своих черепичных домах, впервые открывая свеженькие, типографской краской пахнущие, свои готические Библии“ – „Wenn ich Pasternaks ‚Leben – meine Schwester‘ lese, erlebe ich die reine Freude über die weltliche, von äußeren Einflüssen befreite Sprache, über die schwarze Tagelöhnersprache Luthers. So haben sich Deutsche in ihren Ziegelsteinhäusern gefreut, als sie zum ersten Mal ihre frische, noch nach der Druckerschwärze duftende Bibel aufgeschlagen haben“ – *Заметки о поэзии*, in: Осип Манделъштам, а. а. О. [wie Anm. 9], S. 448) und das zweite Mal als das Bild eines schlechten Philologen („Лютер уже плохой филолог, потому что вместо аргумента он запустил в черта пепельницей“ – „Luther ist schon des-

Etwas Ähnliches ist auch bei einem der geistigen Führer der russischen Symbolisten zu beobachten – bei Valerij Brjusov (1873–1924). In seinem 1904 geschriebenen Gedicht *Фонарики (Laternen)* vergleicht er die Geschichte der Menschheit mit einem Garten, in dem jede Epoche oder jedes Jahrhundert durch verschiedene Laternen symbolisiert wird. Einige Zeilen aus diesem Gedicht:

Век Данте – блеск таинственный, зловеще золотой ...
Лазурное сияние, о Леонардо, твой! ...
Большая лампа Лютера – луч, устремленный вниз ...
Две маленькие звездочки, век суетных маркиз ...¹⁴

Das Jahrhundert Dantes ist das geheimnisvolle,
bedrohlich-goldene Funkeln ...
Azurblauer Schein ist dein Jahrhundert, o Leonardo! ...
Die große Lampe Luthers –
ein Strahl, nach unten geworfen ...
Zwei kleine Sternlein ist das Jahrhundert
der eitlen Marquisinnen.

Jede rationale Auslegung ist auch hier unmöglich, schon deshalb, weil wir es mit einem ausgesprochen symbolistischen Gedicht zu tun haben. Und doch ist einiges an der Wahrnehmung Luthers interessant. Erstens ist sein Licht nicht gestaltlos, es hat eine bestimmte Quelle. Diese Quelle ist zweitens an sich sehr prosaisch: keine romantische Laterne oder poetische Fackel, sondern eine Lampe. Drittens ist diese Lampe groß, d. h. auch hell. Und viertens – und das ist das Rätselhafteste in dieser Zeile – wirft sie ihren Strahl „nach unten“. Der allgemeine Eindruck ist aber klar: ein heller Schein, der dennoch die Dunkelheit herum nicht erhellt, sondern von ihr umgeben wird ... Vielleicht ist dies das interessanteste Bild Luthers und seiner Epoche in der russischen Literatur.

Der Dichter belässt es aber nicht bei dieser einen Zeile. In einem anderen Gedicht entwickelt und erläutert Valerij Brjusov dieses Bild. Es handelt sich

halb ein schlechter Philologe, weil er einen Aschenbecher [!] auf den Teufel geworfen hat, anstatt zu argumentieren“ – *О природе слова*, ebd., S. 439). Luther als Symbol vermag also für Mandelstam das schlechthin Entgegengesetzte in sich zu vereinen.

14 Валерий Я. Брюсов, Соч. В 2-х томах, т. 1, Стихотворения. Поэмы, Москва 1987, S. 206f.

um einen 1918 entstandenen Sonettenkranz, der *Светоч мысли* (*Lichter des Denkens*)¹⁵ heißt. In ihm werden konsequent (ähnlich dem Gedicht *Lateranen*) verschiedene Epochen der Menschheitsgeschichte beschrieben: von (bezeichnenderweise) Atlantis bis zum Ersten Weltkrieg. Das zehnte Sonett wird der Reformation gewidmet:

Надежда – вскрыть все таинства природы –
 Мир к высшей тайне привела, – и Бог
 Восстал над бурей будничных тревог,
 Над сном народов, над игрушкой моды.

За громом Лютера прошли походы
 Густава, Тилли; снова сумрак, строг,
 Окутал землю и военный рог
 К войне за веру звал из рода в роды.

Промчался Кромвель; прогремела Ночь
 Варфоломея; люди в пытках гибли;
 Стал дыбой – крест, костром –
 страницы Библий.

Но Истина, исканий смелых дочь,
 Жива осталась в вихрях непогоды;
 К великой цели двигались народы.

Die Hoffnung, alle Mysterien der Natur zu erforschen,
 Hat die Welt zum höchsten Geheimnis
 hingeführt, – und Gott
 Erhob sich über den Sturm der alltäglichen Sorgen,
 Über den Schlaf der Völker, über das Spielzeug der Mode.

Nach dem Donnern Luthers zogen sich Feldzüge
 Gustavs und Tillys hin; Wieder strenges Halbdunkel
 Umfasste die Erde, und Kriegshorn
 Rief zum Krieg um den Glauben von
 Geschlecht zu Geschlecht.

15 Ebd., S. 470ff.

Cromwell rannte vorbei; donnerte die Nacht
Des Bartholomäus; unter Foltern starben Menschen;
Zum Galgen wurde das Kreuz,
zum Scheiterhaufen die Blätter der Bibeln.

Die Wahrheit aber, die Tochter des kühnen Suchens,
Hat in den Wirbelstürmen des Unwetters überlebt;
Die Völker bewegten sich zum großen Ziele.

Hier wird die poetisch blasse und hilflose Sprache zum Ausdrucksmittel der bis zur äußersten Banalität abgetragenen Ideen. Der Hauptduktus des Sonetts ist nicht neu: Das Suchen und Forschen der Renaissance (Sonett IX) führt zur dringlichen Frage nach Gott. Der anfänglichen Erschütterung, die der Dichter anscheinend mehr oder weniger positiv einschätzt, folgen Kriege und Verfolgungen. Das Leben wird wieder, wenn nicht zur „trüben Dunkelheit“ des Mittelalters (Sonett VIII), so doch zum „Halbdunkel“. Und dennoch bleibt das Suchen nach der Wahrheit lebendig, und die Geschichte eilt weiter ihrem großen Ziel entgegen.

Interessanterweise wird von der eigentlichen Reformation nur äußerst wenig gesagt. Luther wird nicht einmal eine ganze Zeile gewidmet, seiner Erwähnung folgt gleich die Erwähnung des Dreißigjährigen Krieges. Mit dem theologischen und religiösen Sinn des Geschehens kann der Dichter also nur wenig anfangen. Das geheimnisvolle und fruchtbare Bild aus dem Gedicht *Laternen* wird auf diese Weise zerlegt und verflacht. Aber immerhin kann man aufgrund der beiden Gedichte erkennen, dass für den Dichter die Reformation und ihre Folgen zu den wichtigsten Ereignissen und Strömungen der Geschichte zählen.

Die Begegnungen mit dem Protestantismus auf dem Feld der Geschichte werden in der russischen Lyrik, wie wir gerade gesehen haben, nicht nur auf das Zeitalter der Reformation und nicht nur auf die Person Luthers begrenzt. Als weitere Beispiele dafür kann man noch zwei Gedichte nennen, die schon in der sowjetischen Zeit entstanden sind. Zunächst ein Gedicht, das vom jungen Joseph Brodskij (1940–1996) stammt und einen sehr charakteristischen Titel trägt: *Стихи об испанце Мигуэле Сервете, еретике, сожженном кальвинистами* (*Gedicht von dem Spanier Miguel Serveto, dem Ketzer, der von Calvinisten verbrannt wurde*).¹⁶ Das Gedicht wird auf das Jahr 1959 datiert. Es lohnt sich, hier die letzten Zeilen dieses Gedichtes anzuführen:

16 И. А. Бродский, Избранные стихотворения 1957–1992, Москва 1994, S. 10f.

Сын века – он уходил от своего века,
заворачиваясь в плащ
от соглядатаев,
голода и снега (...)
Человек, изучавший Человека для Человека.
Он так и не обратил свой взор к небу,
потому что в 1653 году,
в Женеве,
он сгорел между двумя полюсами века:
между ненавистью человека
и невежеством человека.

Der Sohn seiner Epoche, er floh vor seiner Epoche,
sich in einen Mantel
vor Spionen
vor Hunger und Schnee einhüllend (...)
Der Mensch, der den Menschen um des Menschen willen
erforschte,
hat seinen Blick doch nicht zum Himmel gewandt,
weil er 1653
in Genf
zwischen zwei Polen der Epoche verbrannt wurde:
zwischen dem Hass des Menschen
und der Ignoranz des Menschen.

Wichtig ist auch die erste Zeile des Gedichtes: „Истинные случаи иногда становятся притчами“ („Wahre Ereignisse werden manchmal zu Gleichnissen“). Im Gedicht wird also beides stark betont: der historische Charakter des Geschehens und seine einem Gleichnis nahe kommende Bedeutung. Natürlich sind Anspielungen an die moderne Situation der Unfreiheit in der damaligen sowjetischen Gesellschaft nicht zu übersehen, es geht aber zugleich um etwas Wichtigeres. Im Schicksal Servets kann der Dichter eine besondere Tragik erahnen: Gerade der religiöse Eifer seiner Verfolger, die den Gelehrten nicht in Ruhe lassen wollten, hat ihn gehindert, seinen Blick endlich „zum Himmel zu wenden“.

Interessant ist aber, dieses Gedicht mit den späteren Aussagen Brodskijs über den „Kalvinismus“ zu vergleichen, in dem er – sehr positiv – eine ernsthafte und bedingungslose innere Anerkennung der höchsten Gewissensforderungen wahrnimmt (er konnte sogar sagen, dass Dostojewskij in

diesem Sinne auch Calvinist gewesen war)¹⁷. Diese spätere Sicht lässt sich freilich nicht ohne weiteres auf den jungen Dichter übertragen. Aber schon die Erwähnung bestimmter Vorgänge der Reformationsgeschichte in diesem Gedicht deutet auf sein Interesse an dieser Thematik. So wird die Tragik dieses Textes auf eine neue Stufe gehoben: die Schilderung eines schicksalhaften Konfliktes zwischen dem religiösen und ethischen Ernst einerseits und dem freien Denken andererseits. Das Geschehen in Genf in seiner geschichtlichen Wirklichkeit – und teilweise sogar dank ihr – wird tatsächlich zu einem Gleichnis, ja zu einem Symbol, das sich nicht einseitig und geradlinig „entziffern“ lässt.

Ein weiteres Gedicht, das wir in diesem Zusammenhang noch zu behandeln haben, stammt von der bekannten russischen Dichterin Bella Ahmadulina (* 1937). Der 1967 datierte Text heißt *Варфоломеевская ночь* (*Die Bartholomäusnacht*). Es betrifft den berühmten Massenmord, der 1572 an den Hugenotten verübt wurde. Mit Worten und Bildern, die sicherlich Rudolf Otto als ein äußerst illustratives Beispiel des „numinosen Gefühls“¹⁸ sehr erfreut hätten, denkt Bella Ahmadulina über sozusagen „transethische“ Folgen des Geschehens nach. Einige Auszüge aus dem Text:

Я думала в уютный час дождя:
а вдруг и впрямь, по логике найтия,
заведомо безнравственно дитя,
рожденное вблизи квовопролитья (...)

он выжил и присвоил первый вздох,
изъятый из дыхания казненных (...)

(...) какой судьбою в нем взойдет отравы?
Отрадой – умертвить? Иль умереть?
Или корыстно почернеть от рабства? (...)¹⁹

17 Siehe Sоломон Волков, *Диалоги с Иосифом Бродским*, Москва 1998, S. 43f.

18 Die Übereinstimmungen sind bis in kleinste Details zu beobachten. So beschreibt die Dichterin einen „Frost des Unheimlichen“, den sie auf ihrer Haut spürt. Wie soll man sich nicht dabei an die berühmte „Gänsehaut“ Ottos erinnern (s. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1997, S. 18)?

19 Nach einer Online-Sammlung zitiert:

<http://www.litera.ru/stixiya/authors/axmadulina/ya-dumala-v.html> (abgerufen am 10. 02. 2005).

In einer gemütlichen Stunde des Regens dachte ich:
 und wenn es – nach der Logik der Intuition – wirklich so ist,
 dass ein Kind von vornherein Unmoralisch ist,
 das in der Nähe des Blutvergießens geboren wurde (...)

Es hat überlebt, und sein erstes Einatmen
 hat es sich vom Atmen der Hingerichteten angeeignet (...)

(...) mit welchem Schicksal wird in ihm dieses Gift
 aufgehen?

Mit dem Genuss zum Töten? Oder zum Sterben?

Oder mit dem Genuss, in der Knechtschaft der Habgier
 schwarz zu werden? (...)

Im Unterschied zum Gedicht von Joseph Brodskij ist hier die Historizität des Ereignisses nicht sonderlich wichtig. Dieses Gedicht ist eher autobiographisch – man muss sich nur das Geburtsdatum der Dichterin vergegenwärtigen! Sie spricht über sich selbst und über ihre Generation. Die Bartholomäusnacht wird auf diese Weise zu einem archetypischen Geschehen, zu einem Inbegriff des Blutvergießens und Massenmordes. Dass Ahmadulina diesen Archetypus in einer fremden Geschichte, in fremden religiösen Auseinandersetzungen, sucht, ist bestimmt nicht zufällig. Die Menschen ihrer Generation müssen eine fremde Last tragen, ihr Schicksal ist teilweise von einer fremden Schuld bestimmt. Gerade die Fremdheit dieser Last und Schuld macht sie besonders unheimlich.

An dem Beispiel der letzten beiden Gedichte sehen wir, dass verschiedene Ereignisse der Geschichte des Protestantismus nicht nur für manche Dichter wichtige und faszinierende Episoden einer fremden Geschichte sind, sondern viel mehr darstellen: Sie können zu Gleichnissen oder Archetypen werden, mit deren Hilfe die Dichter die Wirklichkeit, die Tiefe ihres Lebens aufs Neue zu bedenken und zu äußern versuchen. Die scheinbar fremden Bilder und Geschehen werden auf diese Weise lebendig und fruchtbar.

Den Übergang zum zweiten Teil des Aufsatzes markiere ich mit der Erwähnung zweier Gedichte, in denen es zwar um unmittelbare Begegnungen mit dem Protestantismus geht, die aber von diesen Begegnungen ohne besonderes Nachdenken, nur flüchtig, mit einer deutlichen inneren Distanz, die sich in Ironie und Sarkasmus äußert, reden. Diese Texte illustrieren, warum ich „Protestantismus“ als einen eklektischen Begriff benutze, denn in ihnen geht es um Gemeinden, die nicht weiter als nur als „protestantisch“ identifizierbar sind.

Zunächst ein Gedicht Nikolaj Gumiljovs, das *Либерия (Liberia)*²⁰ heißt. Dieses 1918–1921 entstandene Gedicht gehört zur Sammlung *Шажер (Zelt)*, in der der Dichter seine Eindrücke von verschiedenen afrikanischen Ländern schildert. Der erste Teil des Gedichtes beschreibt das „wilde“, noch intakte Liberia auf eine sehr romantische und poetische Weise. Der zweite Teil, der die Einwanderung aus Amerika und ihre Folgen schildert, ist mit einem Sarkasmus erfüllt, der nach heutigem Geschmack weit über die Grenzen des Zulässigen hinausgeht. Man muss aber verstehen, dass die ständig in diesem Teil wiederkehrende „Affen-Thematik“ (die gerade im ersten Teil völlig fehlt) keine rassistische Intention hat, sondern eher umgekehrt die Empörung Gumiljovs über das gedankenlose und mechanische „Nachäffen“ der westlichen, diesem Land absolut fremden und unnatürlichen Kultur und Lebensweise zum Ausdruck bringt. Das protestantische Christentum gehört zu dieser Lebensweise. Das können zwei Auszüge aus dem Gedicht bezeugen:

(...) Адвокаты, доценты наук,
Пролетарии, пасторы, воры, –
Всё, что нужно в республике, – вдруг
Буйно хлынуло в тихие горы (...)

По утрам, услышав с высоты
Протестантское пение в храме,
Как в большой барабан, в животы
Ударяют они кулаками (...)

(...) Anwälte, gelehrte Dozenten,
Proletarier, Pastoren, Diebe, –
Alles, was in der Republik nötig ist, – plötzlich
Strömte rasch in die stillen Berge (...)

Morgens, als sie (Schimpansen) aus der Höhe
Das protestantische Singen im Tempel hören,
Schlagen sie sich wie in eine große Trommel
mit Fäusten auf ihre Brüste²¹ (...)

20 Николай Гумилев, а. а. О. (wie Anm. 4), S. 322 ff.

21 Im Original wörtlich: „in ihre Bäuche“.

Der Protestantismus als ein Teil der westlichen Lebensweise, dieses Thema wird – wieder mit Ironie – von Joseph Brodskij in seinem 1972 geschriebenen Gedicht *Осенний вечер в скромном городке (Herbstlicher Abend in einer kleinen Provinzstadt)*²² aufgegriffen:

(...) Здесь есть кино, салуны, за углом
одно кафе с опущенною шторой,
кирпичный банк с распластанным орлом
и церковь, о наличии которой
и ею расставляемых сетей,
когда б не рядом с почтой, позабыли.
И если б здесь не делали детей,
то пастор бы крестил автомобили (...)

(...) Hier gibt es Kino, Salons, hinter der Ecke
ein Café mit vorgezogenem Vorhang,
ein Ziegelgebäude einer Bank mit dem ausgestreckten
Adler
und eine Kirche, die und die von ihr gespannten Netze
würde man vergessen, wenn sie nicht in der Nähe
der Post stünde.
Und wenn man hier keine Kinder machen würde,
würde der Pastor Autos taufen (...)

Hier ist protestantische Kirche nicht mehr etwas Fremdes und „Unnatürliches“, hier ist sie „zu Hause“, und doch wird die Ironie nicht weniger bitter. Die Kirche wird in beiden Fällen im alltäglichen Leben, ja, noch schlimmer: in der kleinbürgerlichen Gesellschaft (oder wie im ersten Gedicht in einer Parodie auf die kleinbürgerliche Gesellschaft) aufgelöst. Sie hat ihre vertikale oder sakrale Dimension verloren und ist nur noch zum Nachäffen, nur noch zu einem Leben aus langweiliger und unfruchtbarer Gewohnheit fähig. Dabei entfremdet sich die Kirche nicht nur vom Ewigen, sondern auch von dem echt Lebendigen, von dem, was als die Tiefe des menschlichen Lebens bezeichnet werden könnte. In einigen Gedichten, die wir im Folgenden betrachten werden, werden wir wieder auf diese Erkenntnis stoßen.

22 И. А. Бродский, а. а. О. (wie Anm. 16), S. 245 f.

2. Unmittelbare Begegnungen

Diesen Teil wollen wir mit dem meines Wissens ältesten und sicherlich bekanntesten Gedicht zum Thema beginnen, nämlich mit dem Gedicht Tjutčevs *Я лютеран люблю богослуженье*.²³

Я лютеран люблю богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой-
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.

Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам Вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит, –

Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь ...
Но час настал, пробил ... Молитесь Богу,
В последний раз вы молитесь теперь.

Ja, euer Gottesdienst, ihr Lutheraner,
Ist lieb mir. Euer Ritus schlicht und hehr,
Des Tempels Raum so schmucklos und so leer –
Sie sind mir hohe Lehrer, ernste Mahner ...

Allein der Glaube weicht aus eurer Mitten!
Zwar weilt er noch, doch seine Zeit ist um.
Noch hat er nicht die Schwelle überschritten –
Jedoch sein Haus steht öde schon und stumm.

Noch hat er nicht die Schwelle übertreten
Und noch nicht schloss sich hinter ihm die Tür –
Allein die Stunde schlägt! Hebt an zu beten!
Zum allerletzten Male betet ihr!²⁴

23 Ф. И. Тютчев, Полное собрание стихотворений, Ленинград 1987, S. 122.

24 Die Übersetzung von Friedrich Fiedler (Gedichte von Fedor Iwanowitsch Tjutschew, Leipzig 1905, S. 26f).

Fjodor Tjutčev (1803–1873), einer der berühmtesten russischen Dichter des 19. Jahrhunderts, hat ungefähr 20 Jahre in München verbracht, wo er meistens als Beamter in der russischen Gesandtschaft tätig war.²⁵ Dieses Gedicht wurde von ihm 1834 in Tegernsee²⁶ geschrieben, aber erst nach Tjutčevs Tod 1879 veröffentlicht. Seitdem gehört dieses Gedicht zu den bekanntesten Werken des Dichters.

Um es besser zu verstehen, lohnt es sich, sich die religiös-kirchlichen Überzeugungen des Dichters zu vergegenwärtigen. Man muss seine Weltanschauung in der Linie der Slawophilen sehen. Die Idee der panslawischen Einheit unter der Führung Russlands als einem Gegengewicht zum Westen wurde für ihn mit der Zeit immer wichtiger. Seine Beziehung zur römisch-katholischen Kirche war kompliziert. Einerseits hat er nicht bestreiten können, dass sie auch wahre Kirche Christi ist, andererseits hat er in ihr den zunehmenden Verfall wahrgenommen, dessen Wurzel für Tjutčev vor allem im Anspruch des Papsttums auf weltliche Macht lag. Der echte Zorn gegenüber dem Papsttum klingt in seinen Gedichten wie *Encyclika*²⁷ oder *Гусс на коцпе (Huss auf dem Scheiterhaufen)*²⁸ mit. In der Reformation sah er eine am Anfang positive christliche Bewegung, deren Vertreter sich aber bald zu „den Richtern in ihrem eigenen Fall gemacht haben“. Auf diese Weise,

25 Dazu siehe Elisabeth Lukas-Götz, Dichter im diplomatischen Dienst. Fjodor I. Tjutšew's Jahre in München (1822–1844), in: Zwischen Neva und Isar. Blick auf bayrisch-russische Beziehungen im 19. Jahrhundert, München 2003, S. 81–97.

26 In der Veröffentlichung vom Jahre 1886 wird „Tegernsee“ zum Titel des Gedichtes, das sonst nach seiner ersten Zeile bekannt ist.

27 Ф. И. Тютчев, а. а. О. (wie Anm. 23), S. 215.

28 Eine Strophe aus diesem Gedicht, in der auch die Sehnsucht nach der slawischen, durch die Religion geprägten Einheit ausgedrückt wird, lautet:

О чешский край! О род единокровный!
 Не отвергай наследья своего!
 О, доверши же подвиг свой духовный
 И братского единства торжество!

O tschechisches Land! O blutverwandtes Geschlecht!
 Verschmähe nicht dein Erbe!
 Vervollkomme deine geistliche Heldentat
 Um des Sieges der brüderlichen Einheit willen!

(Ф. И. Тютчев, а. а. О., S. 253 f).

nämlich durch die Betonung des eigenen, menschlichen Gewissens im Protestantismus, sei dem Anti-Christlichen die Tür geöffnet worden.²⁹

Von daher wird klar, warum der Dichter den Glauben in der lutherischen Kirche sehr kritisch an der Schwelle stehend sieht. Es ist fast so, als ob im lutherischen Gottesdienst der Abschied von ihm genommen werde. Trotz der durchaus positiven Äußerungen der ersten Strophe ist die Gefahr klar angedeutet.³⁰

Es stellt sich aber die Frage, warum in diesem Gedicht die Sache des Glaubens so eng mit der Frage nach den Bildern in der Kirche verbunden wird.

29 „Mais comme depuis des siècles Rome s'était soigneusement interposée entre l'Eglise universelle et l'Occident, les chefs de la Réforme, au lieu de porter leurs griefs au tribunal de l'autorité légitime et compétente, aimèrent mieux en appeler au jugement de la conscience individuelle – c'est-à-dire qu'ils se firent juges dans leur propre cause.

Voilà l'écueil sur lequel la réforme du seizième siècle est venue échouer. Telle est, n'en déplaise à la sagesse des docteurs de l'Occident, la véritable et la seule cause qui a fait dévier ce mouvement de la réforme – chrétien à son origine, jusqu'à la faire aboutir à la négation de l'autorité de l'Eglise et, par suite, du principe même de toute autorité. Et c'est par cette brèche, que le Protéstantisme a ouverte pour ainsi dire à son insu, que le principe anti-chrétien a fait plus tard irruption dans la société de l'Occident“ (La question romaine, in: Ф. И. Тютчев, Политические статьи, Paris 1976, S. 142).

30 Vgl. noch ein berühmtes Gedicht Tjutčevs *Наш век (Unser Jahrhundert)*:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует (...)

Не скажет век, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутой дверью:
„Впусти меня! – Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью! ...“

Nicht Fleisch, sondern Geist verwest heutzutage,
Und der Mensch ist von einer verzweifelten Sehnsucht erfasst (...)

Obwohl unser Jahrhundert trauert vor der geschlossenen Tür,
Wird es nicht mit Gebet und unter Tränen sagen können:
„Lass mich rein! Ich glaube, o mein Gott!
Eile meinem Unglauben zu Hilfe! ...“

(Ф. И. Тютчев, а. а. О. [wie Anm. 23], S. 179).

Hier kann uns zunächst die Betrachtung eines anderen Gedichtes Tjutčevs helfen. In ihm finden wir übrigens auch die Erwähnung dessen, was uns in dem gerade analysierten Gedicht fehlte, was wir für das Herzstück des lutherischen Gottesdienstes halten, nämlich die Predigt.

Es handelt sich um das ein Jahr später entstandene und erstmals 1836 veröffentlichte Gedicht *И гроб опущен уж в могилу*.³¹

И гроб опущен уж в могилу
И все столпилось вокруг ...
Толкуются, дышат через силу,
Спирает грудь тлетворный дух.

И над могилою раскрытой,
В возглавии, где гроб стоит,
Ученый пастор сановитый
Речь погребальную гласит.

Вещает бренность человечью,
Грехопаденье, кровь Христа ...
И умною, пристойной речью
Толпа различно занята ...

А небо так нетленно-чисто,
Так беспредельно над землей ...
И птицы пеют голосисто
В воздушной бездне голубой ...

Und der Sarg ist schon in das Grab gesenkt
Und alles drängt sich ringsherum ...
Alle drängeln, atmen mit Mühe,
Der verderbliche Geruch verschlägt den Atem.

Und über dem offenen Grab,
Vorne, wo der Sarg steht,
Ein gelehrter und würdiger Pastor
Hält die Traueransprache.

31 Ф. И. Тютчев, а. а. О., S. 123.

Er verkündet die menschliche Vergänglichkeit,
Den Sündenfall, das Blut Christi ...
Seine kluge und schickliche Rede
Beschäftigt die Menge mehr oder weniger ...

Der Himmel aber ist so unverweslich-rein,
So unbegrenzt über der Erde ...
Und die Vögel mit hellen Stimmen
Schweben im blauen luftigen Abgrund ...

Man wird sich über die Tatsache nicht wundern, dass dieses Gedicht zu den Lieblingsgedichten Leo Tolstoj's zählte!

Es im Geist des flachen Glaubensverständnisses Tolstoj's zu erklären, wäre sicher zu einseitig und falsch. Und dennoch ist der Gegensatz deutlich: der blaue, unbegrenzte und reine Himmel einerseits und ein Grab, die Menge und die gelehrte Ansprache eines Pastors andererseits.³² Gerade diese Ansprache, die übrigens die Merkmale einer typischen lutherischen Predigt trägt, wie man sie bis heute – und nicht nur zu einer Bestattung – hören kann, wird unzweifelhaft zur Mitte der „irdischen“, der „negativen“ Seite des Gegensatzes. Dies ist zunächst rätselhaft. Denn Tjutčev selber, obwohl ironisch, nennt sie „klug und schicklich“. Eine solche Predigt ist scheinbar in der Situation der Bestattung wirklich angemessener als die Sorglosigkeit des blauen, fröhlichen Himmels. Ein gläubiger Mensch (freilich nicht im Sinne der Gläubigkeit Tolstoj's) sollte das spüren – oder? Man könnte hier ein Gedicht des russischen religiösen Philosophen und Schriftstellers D. S. Merežkovskij (1866–1941), *Голубое небо (Der blaue Himmel)*³³, zum Vergleich heranziehen. Nur eine Strophe daraus:

Над всем, что любит и страдает,
Дрожит как лист в дыханьи бурь,
Упыбкой вечною сияет
Неумолимая лазурь.

32 Es ist interessant zu beobachten, wie meisterhaft Tjutčev diesen Gegensatz bildet. Die Gegenüberstellungen reichen bis in die Wortebene hinein:

verderblich – unverweslich
Gedränge – unbegrenzt
Grab – der „luftige Abgrund“

Ansprache des Pastors – Stimmen der Vögel.

33 Русские поэты серебряного века, т. 1 – Символисты, Ленинград 1991, S. 49f.

Über allem, was liebt und leidet,
 Was zittert wie ein Blatt in den stürmischen Wehen,
 Leuchtet mit seinem ewigen Lächeln
 Das unerbittliche Azurblau.

In diesen Zeilen ist das Verhältnis des schönen Himmels zur irdischen Realität tragisch. Warum ist es bei Tjutčev anders? Weil gerade die echte Liebe und das echte Leiden, die für die Tragik unentbehrlich sind, in seinem Gedicht keinen Platz finden! Wir sehen keine trauernden Angehörigen, keine Tränen, hören keinen Schmerzensschrei – nur die gedrängte Menge, die eine abstrakte Ansprache des Pastors mehr oder weniger aufmerksam hört. Die echten, tiefen Gefühle fehlen hier. Eine Beerdigung mit nur zerstreutem Hören einer „gelehrten“ Predigt ist etwas *Unnatürliches*. Gerade deshalb wird ihr das Bild der Natur gegenübergestellt.³⁴

34 Als ein besonders eindrucksvolles Gegenbeispiel dazu kann man ein Lied nennen, das von dem berühmten russischen Dichter und Liedermacher A. Vertinskij am Anfang des 20. Jahrhunderts gesungen wurde (dieser Text stammt ursprünglich von A. Blok, s. Александр Блок, Лирика. Театр, Москва 1982, S. 58; er wurde allerdings von A. Vertinskij drastisch verändert). Dieses Lied ist für uns insofern besonders interessant, als es wiederum eine Bestattung thematisiert (zitiert nach einer Audio-Aufnahme):

У высокого берега, возле малой могилы
 В светлый день Благовещения пели тихий псалом.
 Велье священники с улыбкой хоронили
 Маленькую девочку в платье голубом.

Тихо разливалось пенье погребальное.
 Кланялись березы у сухой межи.
 И над „вечной памятью“, на слова печальные
 Улыбались дальние васильки во ржи.

Bei dem hohen Ufer, neben dem kleinen Grab,
 Am lichten Tag der Verkündigung leise sang man einen Psalm.
 Lächelnd bestatteten weiße Priester
 Ein kleines Mädchen im blauen Kleid.

Leise floss das Begräbnislied.
 Birken verbeugten sich am trockenen Rain.
 Und zu den traurigen Worten vom „ewigen Gedenken“
 Lächelten aus der Ferne Kornblumen im Roggen.

Trotz des angedeuteten Kontrastes ist es wirklich ein Gegenbild zu dem, was im Gedicht Tjutčevs beschrieben wird. Das Lächeln der Priester und der Blumen hier ist

Der Gegensatz reicht aber tiefer. Eben wurde das Wort „Bild“ genannt, und es ist schwer zu übersehen, dass in Tjutčevs Gedicht gerade ein Bild, das Optische einer Rede, dem Akustischen gegenübergestellt wird. Damit ist eine verhängnisvolle „Bildunfähigkeit“ des evangelischen Gottesdienstes angedeutet: Der evangelische Ritus des Begräbnisses befindet sich hier in einem schroffen Gegensatz zum Bild des Himmels, das sich in der Natur anbietet.

In einem anderen Gedicht Tjutčevs,³⁵ das übrigens in Rothenburg o. d. T. geschrieben wurde, finden wir eine positive Umkehrung. Dort gehört eine Kirche ganz auf die Himmelsseite:

Над виноградными холмами
Плывут златые облака. (...)
Взор постепенно из долины,
Подъезжая, всходит к высотам
И видит на краю вершины
Круглообразный светлый храм.

Там, в горнем, неземном жилище,
Где смертной жизни места нет, (...)
(...) нечто праздничное веет,
Как дней воскресных тишина.

Hoch ob des Weingeländs Gebreite
Erstreckt sich goldner Wolkenflug. (...)
Der Blick hebt mählich sich vom Tale
Empor zu stummer Schroffen Höhn,
Wo er im letzten Abendstrahle
Sieht einen runden Tempel stehn.

nicht unnatürlich, sondern *über*natürlich, es verleiht dem Geschehen eine „paradiesische“ Dimension ... Auf solche Weise vermag dieser äußerst manierierte Text zur Beschreibung einer fast „idealtypischen“ orthodoxen Beerdigung aus poetischer Sicht zu werden (im Unterschied zum Gedicht Tjutčevs, das eine betont protestantische Bestattung schildert). Wie soll man sich dabei aber auch nicht an die Worte Luthers zur Beerdigung seiner Tochter erinnern, die dann von Paul Gerhardt aufgegriffen wurden: „Wer so stirbt, der stirbt wohl“!?

35 Ф. И. Тютчев, а. а. О. (wie Anm. 23), S. 118.

Dort in der Ewigkeit Regionen,
 Wo keine Menschenstätten sind (...)
 (...) aus dem feierlichen Wehen
 Spricht eines Sonntags hehre Ruh.³⁶

Es wird hierbei kein heidnisch-pantheistisches Gottesverständnis zum Ausdruck gebracht, obwohl es gerade eines der wichtigsten Merkmale der Poetik Tjutčevs ist, dass er, wie kein anderer russischer Dichter, hinter verschiedenen Naturerscheinungen göttliche oder dämonische Abgründe zu sehen vermag. Die Natur (vor allem im Bild des Himmels präsent) spielt in solchen Gedichten eine eher stellvertretende Rolle. Der fruchtbare Einklang zu ihr ist nur ein Symbol, ein Zeichen einer tieferen Harmonie.

Um das Wesen und die Tiefe dieser Harmonie, auf die das zuletzt zitierte Gedicht zielt, zu verstehen, müssen wir ein weiteres Beispiel heranziehen. Bei Konstantin Balmont (1867–1942) finden wir ein Gedicht, das seltsame und verwickelte Parallelen zum Gedicht Tjutčevs aufweist. Das Gedicht heißt *Молебен* (*Gebetsgottesdienst*).³⁷ Dort wird ein Gottesdienst in einer „ärmlichen Kapelle“ beschrieben: Enge, Schwüle, Konzentration auf das Akustische, Worte eines Priesters – das alles ähnelt dem, was wir bei Tjutčev finden. Sogar das letzte Wort des Gedichtes *Молебен* ist dasselbe wie das erste Wort bei Tjutčev: „Sarg“. Ob alle diese Parallelen zufällig sind, ist schwer zu beurteilen. Wichtig für uns ist hier vor allem eine Strophe aus Balmonts Gedicht:

В потные стекла не видно лазури,
 В дверь не проникнут ни ветры, ни бури,
 Силою дней закопчены иконы,
 Вечны пред ними бессильные стоны.

Durch die angelaufenen Fenster ist das Azurblau
 nicht sichtbar,
 Keine Winde oder Stürme vermögen die Tür
 zu durchdringen,
 Mit der Kraft der Tage sind Ikonen verräuchert,
 Und das kraftlose Stöhnen vor ihnen ist ewig.

36 Gedichte von Fedor Iwanowitsch Tjutschew (wie Anm. 24), S. 35.

37 К. Д. Бальмонт, Собр. соч. В 2-х тт., Можайск-Терра 1994, т. 1, S. 297f.

Man kann in diesen Zeilen einen absichtlichen oder auch ungewollten Parallelismus entdecken: Dem durch die angelaufenen Fenster verdeckten Himmel (vgl. Tjutčev!) korrespondieren die verräucherten Ikonen.

Bei Tjutčev könnte es genauso sein: die Ikonen als die „Fenster“ ins Himmlische und der Himmel als eine „Ikone“. Das Bild dient also als ein Zugang zur göttlichen Realität oder als religiöser Vermittler. Der wahre Glaube, der im Gottesdienst lebt, saugt in sich alles auf, wird von allem genährt³⁸ und vermag dadurch in die Welt hinein heiligend zu wirken. Damit ist das Wesen des Bildes in der Kirche, im Gottesdienst beschrieben.

Dies hat dieselbe Wurzel wie auch der Gedanke, den wir in den schon zitierten Worten aus dem Aufsatz Tjutčevs vorgestellt haben: Das Haupt-

38 Vgl. das berühmte Gedicht Alexander Bloks (1880–1921): *Девушка пела в церковном хоре*. Hier wird gerade nicht die Natur, sondern die Tragik des menschlichen Lebens in den Gottesdienst einbezogen (liturgische Gebetstexte und poetische Bilder verschmelzen untrennbar miteinander):

Девушка пела в церковном хоре
 О всех усталых в чужом краю,
 О всех кораблях, ушедших в море,
 О всех, забывших радость свою.

Так пел ее голос, летящий в купол,
 И луч сиял на белом плече (...)

И только высоко, у Царских Врат,
 Причастный Тайнам, – плакал ребенок
 О том, что никто не придет назад.

Ein Mädchen sang im Kirchenchor:
 Über alle, die in der Fremde müde geworden sind,
 Über alle Schiffe im Meer,
 Über alle, die ihre Freude schon vergessen haben.

So sang ihre zu der Kuppel fliegende Stimme,
 Und ein Strahl glänzte auf der weißen Schulter (...)

Und nur da oben, bei den Königstoren,
 Ein das Heilige Geheimnis empfangendes Kind weinte,
 Darüber, dass niemand wird je zurückkehren.

(Александр Блок, а. а. О. [wie Anm. 34], 1982, S. 83 f).

problem des Protestantismus ist, dass er das menschliche „Ich“ zur eigenen Autorität gemacht und es damit aus seiner lebendigen, organischen Einheit in der Kirche ausgerissen hat. Als theologische Gründe dafür können wir z. B. den Unterschied in der Ekklesiologie (aufs Äußerste vereinfacht kann man ihn als Unterschied zwischen dem Verständnis der Kirche als einer Gemeinde, die auf ihren Meister hört und ein gewisses Gegenüber zu ihm bildet, und dem Verständnis der Kirche als einer „organischen, leiblichen Verlängerung“ Christi in die Welt verstehen) und solche Elemente protestantischer Lehre wie das *extra nos* nennen.

Der protestantische Glaube grenzt sich zu sehr von der Welt (d. h. von der Geschichte, von der Tradition, von den menschlichen Gefühlen, von Kunst und Natur – von allem Lebendigen) ab. Mit anderen Worten: Ihm fehlt die poetische Bildhaftigkeit, die für die wahre Kirche unentbehrlich sein muss. Die Wahrheit und Lebendigkeit seines Glaubens werden dadurch gefährdet. Nicht das poetische und „orthodoxe“, fruchtbare und lebendige „Mit- und Ineinander“, das in den Bildern lebt, sondern das strikte und gefährliche „Gegenüber“, das sich in der „gelehrten“ Sprache und der bildlosen Leere äußert und das jederzeit zur „vernünftigen“ und geistlosen Bürgerlichkeit zu verfallen droht, bestimmt den evangelischen Gottesdienst und den evangelischen Glauben bei Tjutčev.

Und doch: „Euer Gottesdienst, ihr Lutheraner, ist lieb mir“. Der Dichter vermag das Poetische im für ihn betont Nicht-Poetischen des Protestantismus zu erkennen:

Noch hat er [der Glaube] nicht die Schwelle überschritten –
 Jedoch sein Haus steht öde schon und stumm (...)
 Allein die Stunde schlägt! Hebt an zu beten!
 Zum allerletzten Male betet ihr!

Man kann daher dieses Bild des Abschiedes vom Glauben umkehren und sagen: Die lutherische Kirche steht hier an der Grenze zwischen Glaube und Unglaube, sie ist ein Vorposten des Glaubens in einer immer gottloseren Welt. Natürlich ist die Kirche in einer solchen Lage großen Gefahren ausgesetzt. Dies kann ihr aber auch innere Spannung, ja: Dynamik verleihen: Eine Sache ist es, den Gottesdienst in einem schön und fein geschmückten gemütlichen Haus des Glaubens zu feiern, und eine ganz andere, das „letzte Gebet“ in der „Stunde, die schlägt“, innerhalb der leeren Räume zu sprechen. Ist nicht gerade das der Grund, warum der Dichter den „Gottesdienst der Lutheraner“ so liebt? Eine solche Vermutung würde den rätselhaften Gegensatz zwischen der ersten und den beiden anderen Strophen des Ge-

dichtes aufheben.³⁹ Gerade die bedrohliche und befremdliche Bildlosigkeit der lutherischen Kirche wird auf diese Weise zu einem bewegenden Bild.

Weitere Gedichte zum Thema finden wir in der ersten Gedichtsammlung Ossip Mandelstams *Камень* (*Stein*). Eines davon (*Hier stehe ich – ich kann nicht anders...*) wurde schon betrachtet. Das zweite (im Jahre 1912 entstandene) Gedicht heißt nicht weniger programmatisch *Лютеранин* (*Ein Lutheraner*):⁴⁰

Я на прогулке похороны встретил
Близ протестантской кирки, в воскресенье.
Рассеянный прохожий, я заметил
Тех прихожан суровое волнение.

Чужая речь не достигала слуха,
И только упряжь тонкая сияла,
Да мостовая праздничная глухо
Ленивые подковы отражала.

А в эластичном сумраке кареты,
Куда печаль забила, лицемерка,
Без слов, без слез, скупая на приветы,
Осенних роз мелькнула бутоньерка.

Тянулись иностранцы лентой черной,
И шли пешком заплаканные дамы,
Румянец под вуалью, и упорно
Над ними кучер правил вдаль, упрямый.

Кто б ни был ты, покойный лютеранин, –
Тебя легко и просто хоронили.
Был взор слезой приличной затуманен,
И сдержанно колокола звонили.

39 Man muss an dieser Stelle feststellen, dass dieser scheinbare Gegensatz, falls er tatsächlich existiert, grammatisch gar nicht ausgedrückt wird. Das deutsche „Allein“ am Anfang der zweiten Strophe findet im Original keine Entsprechung.

40 Осип Мандельштам, а. а. О. (wie Anm. 9), S. 71.

И думал я: витийствовать не надо.
Мы не пророки, даже не предтечи,
Не любим рая, не боимся ада,
И в полдень матовый горим, как свечи.

Während eines Spaziergangs bin ich einer
Bestattungsprozession begegnet,
Bei einer protestantischen Kirche, am Sonntag.
Ein zerstreuter Passant, habe ich die strenge
Aufregung jener Gemeindeglieder bemerkt.

Die fremden Worte konnte ich nicht vernehmen.
Nur das feine Pferdegeschirr glänzte,
Und vom festlichen Pflaster hallten dumpf
die faulen Hufeisen wider.

Und im elastischen Halbdunkel der Kutsche,
Wohin sich Trauer, eine Heuchlerin, verkrochen hat,
Ohne Worte, ohne Tränen, ohne Grüße
Blitzte ein herbstliches Rosensträußchen auf.

Wie ein schwarzer Streifen zogen sich Ausländer,
Zu Fuß liefen verweinte Damen –
Röte hinter den Voiles. Und beharrlich
Lenkte über ihnen der störrische Kutscher in die Ferne.

Wer du auch sein magst, du verschiedener Lutheraner, –
Du wurdest leicht und schlicht bestattet.
Die Augen waren durch anständige Tränen umflort,
Und zurückhaltend läuteten die Glocken.

Und ich dachte: man sollte keine großen Reden schwingen.
Wir sind keine Propheten, sogar keine Vorläufer,
Wir lieben das Paradies nicht,
fürchten uns nicht vor der Hölle,
Und brennen wie Kerzen am matten Mittag.⁴¹

41 Eine poetische Übersetzung des Gedichtes siehe in: Ossip Mandelstam, Der Stein (wie Anm. 10), S. 81.

Kommentatoren stellen normalerweise die Verwandtschaft dieses Gedichtes mit dem *Я лютеран люблю богослуженье* Tjutčevs fest.⁴² Und damit haben sie zweifellos Recht. Denn man kann sich kaum vorstellen, dass Mandelstam, zu dessen Lieblingsdichtern auch Tjutčev zählte, dessen Gedicht nicht kannte. Sonst ist der Titel *Лютеранин* (*Ein Lutheraner*) auch nicht zu erklären, denn an sich ist dieser Titel – wie man leicht bemerkt – unlogisch, weil das Gedicht ja hauptsächlich eine Trauerprozession beschreibt. Man sollte daher also den Titel als einen Hinweis auf Tjutčev verstehen.

Andererseits sind auch Ähnlichkeiten mit dem Gedicht *И гроб опущен уж в могилу* (*Und der Sarg ist schon ins Grab gesenkt*) nicht zu übersehen. Und diese Ähnlichkeiten sind nicht nur formaler Natur (Beschreibung einer lutherischen Bestattung), auch inhaltlich kommen die gleichen Gefühle zum Ausdruck.

Es fällt zunächst auf, dass in der Sammlung gleich anschließend die Gedichte *Айя-София* (*Hagia Sophia*) und *Notre-Dame* folgen. Diese beiden Gebäude symbolisieren bei Mandelstam die zwei größten christlichen Kirchen.⁴³ Daher kann der Platz des Gedichtes *Лютеранин* kaum zufällig sein. In diesem Gedicht aber betrachtet der Dichter keine schöne und eindrucks-

42 Осип Манделъштам, а. а. О. (wie Anm. 9), S. 466.

43 Vgl. Anm. 12. Hier seien einige Auszüge aus den beiden erwähnten Gedichten aufgeführt:

Прекрасен храм, купающийся в мире,
И сорок окон – света торжество (...)
И мудрое сферическое зданье
Народы и века переживет,
И серафимов гулкое рыданье
Не покоробит темных позолот.

Herrlicher Tempel, in der Welt sich badend,
Und vierzig Fenster – ein Triumph des Lichts (...)
Das wissen-weise sphärische Gebäude
Wird Völker überleben und die Zeiten,
Dampf schluchzen Seraphim, und ihr Geläute
Schafft sie nicht ab, die goldenen Dunkelheiten.

(Der russische Text und die deutsche Übersetzung aus Ossip Mandelstam, *Der Stein* [wie Anm. 10], S. 82f).

Но чем внимательней, твердяня Notre Dame,
Я изучал твои чудовищные ребра, –
Тем чаще думал я: из тяжести недоброй
И я когда-нибудь прекрасное создам ...

volle Kirche, sondern eine Trauerprozession, die gerade eine anonyme Kirche verlassen hat. Und schon dies ist sehr charakteristisch.

Entfremdung – das ist das Wort, das m. E. den Sinn des Gedichtes am besten ausdrücken kann. Auf allen Textebenen und in vielen Bildern können wir diese Entfremdung wahrnehmen: Eine kirchliche Veranstaltung, die sich aber außerhalb der Kirche ereignet (der Friedhof ist noch nicht erreicht). Eine Bestattung, die aber am Sonntag (am Tag der Auferstehung – was in der russischen Sprache selbstverständlich schon im Namen dieses Tages anklingt) gehalten wird. Eine Prozession von Ausländern, die in einer fremden und dazu kaum vernehmbaren Sprache reden. Und auch die Trauer und die Tränen der Beteiligten sind zu „anständig“, um echt zu sein. – Entfremdung des Autors vom Geschehen, Entfremdung der religiösen Handlung von der Kirche, Entfremdung der Trauergäste von der Feier der Auferstehung des Herrn, Entfremdung der an der Bestattung Teilnehmenden von dem eigentlichen Sinn des Ereignisses („Trauer, eine Heuchlerin“ oder „Zu Fuß liefen verweinte Damen – / Röte hinter den Voiles“). Und am Ende – die Entfremdung des Menschen von seinen eigenen Wurzeln, von der Ewigkeit: „Wir lieben das Paradies nicht, fürchten uns nicht vor der Hölle, / Und brennen wie Kerzen am matten Mittag“.

Ein absolutes Gegenbild finden wir in einem anderen 1910 datierten Gedicht Mandelstams *Убиты медью вечерней* (*Vom Kupfer des Abends getötet*),⁴⁴ in dem er einen Abendgottesdienst in einer Kirche schildert:

(...) Упасть на древние плиты
И к страстному Богу взывать,
И знать, что молитвой слиты
Все чувства в одну благодать!

Растет прилив славословий –
И вновь, в ожиданьи конца,
Вином божественной крови
Его – тяжелеют сердца (...)

Und lange, Notre-Dame, du Festung und du Halt,
Verfolgte ich die ungeheuren Rippenheere –
Und immer öfter dachte ich: aus trüber Schwere
Werd ich, auch ich, sie schaffen – Schönheit und Gestalt.

(Der russische Text und die deutsche Übersetzung aus Ossip Mandelstam, a. a. O., S. 84f).

44 O. Манделштам, Собр. соч. В 4-х тт., т. 1, Москва 1993, S. 55f.

(...) Sich auf die uralten Platten niederwerfen
 Und zum Gott der Leidenschaft rufen,
 Und wissen, dass durch Gebet
 Alle Gefühle zu einer Gnade verschmolzen sind!

Es steigt die Flut der Lobpreisungen –
 Und erneut, in der Erwartung des Endes
 Durch den Wein seines göttlichen Blutes
 Werden unsere Herzen schwer (...)

Hier geht es um die Leidenschaft, die in Gebet mündet und dann in der Eucharistie sich „verkörpert“. Im Gedicht *Лютеранин (Ein Lutheraner)* gibt es keine Spur davon. Hier herrschen völlige Entfremdung und bürgerliche Zurückhaltung, die zu keiner spirituellen Vereinigung mit Gott führen können – nur zur kühlen Feststellung eigener und allgemeiner religiöser Gleichgültigkeit.

Diese Erkenntnis wird von einem der eindrucksvollsten Bilder des Schicksals, die ich überhaupt kenne, begleitet:

Wie ein schwarzer Streifen zogen sich Ausländer,
 Zu Fuß liefen verweinte Damen –
 Röte hinter den Voiles. Und beharrlich
 Lenkte über ihnen der störrische Kutscher in die Ferne.

Menschen – die Ausländer, die Fremden – in heuchlerischer Trauer folgen sie, nein, nicht einem Führer, nicht einem Helden, sondern einfach einem Kutscher, der beharrlich und stur, wie eine anonyme Macht, „in die Ferne“ lenkt.

Es fällt auf, dass die vom Dichter gemalte Szene fast stumm ist: Nur das dumpfe Pochen der Hufeisen und das „zurückhaltende“ Geläut sind mit den Ohren zu vernehmen. Die auf diese Weise, nur mit den Augen wahrgenommene lutherische Bestattung wird zu einem „anständigen“, aber äußerst trostlosen Bild.

Ist das nicht auch eine Art von Entfremdung: die Entfremdung der Kirche des Wortes und des Gesangs von diesem ihrem eigentlichen Schatz?⁴⁵ Diese

45 Man könnte hier eine versteckte Polemik mit Tjutčev vermuten. Denn bei ihm sind es gerade die Worte einer Ansprache, die besonders befremdlich wirken. Sie sind dort ein wesentlicher Teil der verhängnisvollen Bildlosigkeit der lutherischen Kirche.

Frage ist nicht künstlich, sie wächst nicht aus der Überdeutung des poetischen Textes. Wir verstehen dies am besten, wenn wir das nächste „lutherische“ Gedicht Mandelstams in Betracht ziehen.

Das Gedicht heißt *Бах (Bach)*⁴⁶ und meint Johann Sebastian Bach:

Здесь прихожане – дети праха
И доски вместо образов,
Где мелом – Себастьяна Баха
Лишь цифры значатся псалмов.

Разноголосица какая
В трактирах буйных и церквах,
А ты ликуешь, как Исая,
О, рассудительнейший Бах!

Высокий спорщик, неужели,
Играя внукам свой хорал,
Опору духа в самом деле
Ты в доказательстве искал?

Что звук? Шестнадцатые доли,
Органа многосложный крик –
Лишь воркотня твоя, не боле,
О, несговорчивый старик!

И лютеранский проповедник
На черной кафедре своей
С твоими, гневный собеседник,
Мешает звук своих речей.

Die Gemeindeglieder sind hier Kinder der Asche
Und die Tafeln – anstatt der Ikonen,
An denen mit Kreide nur die Ziffern
Der Psalmen Sebastian Bachs verzeichnet sind.

46 Осип Манделъштам, а. а. О. (wie Anm. 9), S. 81.

Welch ein Stimmgewirr
 In den wilden Wirtshäusern und Kirchen,
 Du aber jubelst wie Jesaja,
 O Bach, der Vernünftigste!

Ist es wahr, dass du, der hohe Streitsüchtige,
 Indem du deinen Choral den Enkeln vorspieltest,
 Wirklich, die Stütze des Geistes
 In Beweisen suchtest?

Was ist Ton? Die sechzehntel Noten
 Ein vielsilbiger Schrei der Orgel –
 Das ist nicht mehr als nur dein Murmeln,
 O halsstarriger Alter!

Und der lutherische Prediger
 Auf seiner schwarzen Kanzel
 Mischt den Klang seiner Reden
 Mit den deinen, o zorniger Gesprächspartner.⁴⁷

Hier sind wir wieder (wie im ersten Gedicht Tjutčevs) innerhalb einer lutherischen Kirche. Für Mandelstam aber ist diese Kirche nicht leer. Sie ist voll – freilich nicht von gemalten Bildern, sondern von Orgelmusik und Gesang:

Und die Tafeln – anstatt der Ikonen,
 An denen mit Kreide nur die Ziffern
 Der Psalmen Sebastian Bachs verzeichnet sind.

Dieses Bild wird hier keinesfalls spöttisch verwendet. Es ist wirklich die Musik, durch die die Präsenz des „Heiligen“ in der lutherischen Kirche ausgedrückt wird, eine Präsenz, die in einer orthodoxen Kirche durch Ikonen zum Ausdruck gebracht wird.⁴⁸

47 Eine deutsche Übersetzung in poetischer Form siehe in: Ossip Mandelstam, Der Stein (wie Anm. 10), S. 97.

48 Das Wort „heilig“ war im ersten Fall in Anführungszeichen zu geben, denn für den Dichter handelt es sich hier nicht um das Heilige in einem konventionell-kirchlichen oder religiös-wissenschaftlichen Sinn. Es geht eher um das sozusagen „Poetisch-

Die Ursprünge dieser Musik sieht der Dichter sehr deutlich. Der schwere persönliche Charakter des Komponisten und seine rationalen, „mathematischen“ Methoden spielen dabei eine nicht geringe Rolle. Aber gerade dort sind die tiefen Wurzeln seiner Musik, die die Kirche mit der Welt auf das Fruchtbare zu verbinden vermag. Und dies ist gerade das, was Tjutčev im lutherischen Gottesdienst gefehlt hat. Die Musik wird zum komplizierten und mehrdeutigen Bild. Solche Begriffe wie „разноголосица“ („Stimmgewirr“, eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre: „Missklang“) oder „многосложный“ („vielsilbig“ oder auch „komplex“) machen den Eindruck einer Mehrstimmigkeit. Das „Stimmgewirr der Kirchen und der wilden Wirtschaftser“, Rationalität und Streitsüchtigkeit werden in der Musik Bachs aufgenommen und von ihr transzendiert zum heiligen Jubel und zum erschütternden Schrei, die der Predigt ebenbürtig sind, ja sie in ihrer expressiven Weise übertreffen und dadurch – aus der dichterischen Sicht – das dynamische Zentrum des lutherischen Gottesdienstes bilden.

Gerade dieses Thema der Musik in der evangelischen Kirche wird von Nikolaj Gumiljov aufgegriffen und bis zur Schilderung eines echten religiösen Erlebnisses entwickelt. Es handelt sich um das 1919 geschriebene Gedicht *Евангелическая церковь* (*Evangelische Kirche*):⁴⁹

Heilige“, das die alltägliche Wirklichkeit auf eine neue Ebene hebt oder die verborgene Tiefe in ihr entdeckt.

Eine nicht unähnliche, aber umgekehrt gerichtete (außerdem deutlich mehr religiös geprägte und auch viel kühnere) Perspektive können wir z. B. bei N. Gumiljov im Gedicht *Андрей Рублев* (*Andrej Rubljov*) gerade in Bezug auf Ikonen finden:

Я твердо, Я так сладко знаю,
С искусством иконов знаком,
Что лик жены подобен раю,
Обетованному Творцом (...)

Durch meine Bekanntschaft mit der mönchischen Kunst
Weiß ich so fest – und mein Wissen ist so süß –
Dass das weibliche Gesicht dem Paradies ähnlich ist,
das vom Schöpfer versprochen ist.

(Николай Гумилев, Стихотворения и поэмы [wie Anm. 4], S. 267).

Eine Ikone, das Bild des Paradieses und die Züge des weiblichen Gesichts schmelzen hier zusammen. Und doch im ganzen Kontext des Gedichtes und in der Gesamtperspektive meiner Ausführungen lässt sich gerade das Wort „das Heilige“ in diesem Zusammenhang nur schwer meiden, weil die Grenze zwischen dem Poetisch- und dem Religiös-Heiligen, wie oben bei der Rede von dem poetischen und orthodoxen „Mit- und Ineinander“ angedeutet, äußerst fließend ist.

49 Николай Гумилев, Стихи. Письма о русской поэзии, Москва 1990, S. 322.

Тот дом был красная, слепая,
Остроконечная стена.
И только наверху, сверкая,
Два узких виделись окна.

Я дверь толкнул. Мне ясно было,
Здесь не откажут пришлецу,
Так может мертвый лечь в могилу,
Так может сын войти к отцу.

Дрожал вверху под самым сводом
Неясный остов корабля,
Который плыл по бурным водам
С надежным кормчим у руля.

А снизу шум взносился многий,
То пела за скамьей скамья,
И был пред ними некто строгий,
Читавший книгу Бытия.

И в тот же самый миг безмерность
Мне в грудь плеснула, как волна,
И понял я, что достоверность
Теперь навек обретена.

Когда я вышел, увидали
Мои глаза, что мир стал нем,
Предметы мира убежали,
Их будто не было совсем.

И только на заре слепящей,
Где небом кончилась земля,
Призывно реял уходящий
Флаг неземного корабля.

Dieses Haus war eine rote, blinde,
Spitz zulaufende Wand.
Nur oben glänzten
Zwei schmale Fenster.

Ich drückte die Tür. Mir war klar:
Hier wird man den Fremdling nicht abweisen,
So kann ein Toter sich ins Grab legen,
So kann ein Sohn zu seinem Vater hereintreten.

Ganz oben, unter dem Gewölbe
Zitterte ein unklares Gerüst eines Schiffes,
Das durch das stürmische Wasser fuhr
Mit einem zuverlässigen Lenker am Steuerrad.

Und von unten hat sich großes Brausen erhoben:
Es sang eine Bank nach der anderen.
Und es stand eine strenge Gestalt vor ihnen,
Die das Buch der Genesis⁵⁰ las.

Und in demselben Augenblick die Unermesslichkeit
Ist wie eine Welle mir in die Brust hineingeflossen.
Und ich verstand, dass die Echtheit
Ist mir jetzt für ewig gegeben.

Als ich wieder hinaustrat, haben meine Augen bemerkt,
Dass die Welt stumm geworden ist.
Die Gegenstände der Welt flüchteten,
Als ob es sie überhaupt nicht gäbe.

Und nur in der blendenden (Morgen- oder Abend-)Röte,
Wo die Erde als der Himmel endete,
Rufend flatterte die Fahne
Eines nicht irdischen Schiffes.

Zunächst fällt der äußerst ungewöhnliche Titel des Gedichtes auf. Das Wort „evangelisch“ bei der Bezeichnung einer Kirche war und ist immer noch im russischen Sprachraum nicht gebräuchlich. Man sagte oder sagt: „lutherische“ oder „reformierte“ oder „protestantische“ Kirche. Wenn es sich um ein baptistisches Kirchengebäude handelt, dann benutzt man zwar ein Wort, das ins Deutsche auch als „evangelisch“ übersetzt werden muss, das aber auf Russisch anders klingt: „евангельский“. Außerdem nennt man

50 Auf Russisch wörtlich: „das Buch des Seins“.

ein solches Kirchengebäude normalerweise nicht „Kirche“, sondern „Bethaus“.

Eine andere Frage ist, wo dieses Gedicht entstanden ist. Grundsätzlich gibt es nur zwei wahrscheinliche Möglichkeiten: entweder in St. Petersburg (von 1918 bis zu seinem Tode hat Nikolaj Gumiljov in dieser Stadt gewohnt) oder in Skandinavien, das er auf der Rückreise nach Russland im Frühling 1918 besucht hat (Für diese Möglichkeit würden auch Parallelen zum Gedicht *Стокгольм* [*Stockholm*] sprechen [siehe unten]).⁵¹

Das Gedicht schildert den Besuch eines evangelischen Gottesdienstes, vermutlich am Abend. Die Erwähnung der Abend- (oder auch Morgen-)Röte und die Zeilen: „Die Gegenstände der Welt flüchteten, / Als ob es sie überhaupt nicht gäbe“, dürften nicht nur eine „geistliche“ Bedeutung haben, sondern zunächst einfach darauf hinweisen, dass es draußen inzwischen

51 Falls wir jedoch annehmen, dass das Gedicht in St. Petersburg geschrieben wurde, dann wäre es eine spannende Frage, um welche Kirche es sich handeln könnte. Der Text selbst liefert uns nur wenige Hinweise: Es muss ein rotes Gebäude mit einer spitz zulaufenden Wand sein, an der nur wenige Fenster sind. Innerhalb der Kirche steht der Autor wahrscheinlich auf der Empore, denn das Singen der Gemeinde „erhebt sich von unten“. Und ganz oben muss auch etwas sein, das dem Dichter an das Gerüst eines Schiffes erinnern sollte, es könnte z.B. ein offenes Gebälk oder irgendein Schmuck sein. Dazu kommt, dass Gumiljov die Kirche „evangelisch“ nennt. Es ist zu vermuten, dass der Dichter eine lutherische Kirche doch wahrscheinlich „lutherisch“ und nicht „evangelisch“ nennen würde. Das Wort „lutherisch“ war im russischen Sprachraum viel verbreiteter als z.B. „reformiert“. Daher ist es nicht auszuschließen, dass, falls das Gedicht sich auf eine St. Petersburger Kirche bezieht, es sich eher um eine reformierte Kirche handelt. Dann würde m.E. vor allem die deutsche reformierte Kirche an der Mojka in Frage kommen: ein neuromanisches Gebäude aus dunkelroten Ziegelsteinen mit hohem Turm. Über die innere Ausstattung der Kirche liegen mir nur wenige Informationen vor: Sie war reich an Stuck und hatte wertvolle Glasfenster (vgl. Helmut Tschoerner, *St. Petersburg. Stadt der Kirchen – Ort des Glaubens*, Erlangen 2001, S. 210f). Für diese Kirche würde auch die Tatsache sprechen, dass im Gedicht die Andeutungen an die Schiff-Wasser-Thematik eine bedeutende Rolle spielen: Die deutsche reformierte Kirche, wie gesagt, stand gerade am Mojka-Ufer. Jetzt ist das Kirchengebäude nach dem drastischen Umbau nicht mehr als solches erkennbar.

Übrigens, es ist nicht auszuschließen, dass Ossip Mandelstam die von ihm im Gedicht *Ein Lutheraner* beschriebene Trauerprozession gerade bei dieser reformierten Kirche beobachten konnte, denn er erwähnt sie in seinem autobiographischen Buch *Шум времени* (deutsche Ausgabe: *Das Rauschen der Zeit*, Zürich 1985) und nennt sie „eine Lutheranerkirche“, siehe Осип Манделъштам, *Собр. соч. в 3-х тт.*, т. 2, Проза, New York 1971, S. 50. Siehe auch den Kommentar in: Ossip Mandelstam, *Der Stein* (wie Anm. 10), S. 213f, obwohl dort naiv angenommen wird, dass diese Kirche die einzige lutherische Kirche in der Stadt gewesen sei.

dunkel geworden ist. Der Besucher ist ein Fremder, er befindet sich wahrscheinlich auf der Empore und nimmt am Gottesdienst nicht unmittelbar teil, und doch fühlt er sich willkommen. Sogar mehr: Der Gottesdienst macht auf ihn einen tiefen Eindruck, er fühlt sich nach ihm innerlich verändert und sieht die Welt „mit anderen Augen“, entdeckt in ihr eine neue „himmlische“ Dimension...

Dabei wird bei Gumiljov die Beschreibung der evangelischen Kirche hauptsächlich auf eine schlichte Darstellung des Kirchengebäudes und des liturgischen Vorganges einerseits und auf die damit verbundenen inneren Erlebnisse und seine Gefühle andererseits konzentriert.⁵² Das Zentrum der äußerlichen Beschreibung des Gottesdienstes bildet zweifellos diese Strophe:

52 Es lohnt sich, diese Beschreibung der evangelischen Kirche und des evangelischen Gottesdienstes mit der Schilderung der Eindrücke vom Besuch eines katholischen Domes zu vergleichen. Wir finden sie in Nikolaj Gumiljovs Gedicht *Падуанский собор* (*Der Dom zu Padua*):

Да, этот храм и дивен, и печален,
Он – искушенье, радость и гроза,
Горят в окошечках исповедален
Желаньем истомленные глаза.

Растет и падает напев органа
И вновь растет полнее и страшней,
Как будто кровь, бунтующая пьяно
В гранитных венах сумрачных церквей.

От пурпура, от мучеников томных,
От белизны их обнаженных тел,
Бежать бы из под этих сводов темных,
Пока соблазн душой не овладел (...)

Скорей! Одно последнее усилие!
Но вдруг слабеешь, выходя на двор, –
Готические башни, словно крылья,
Католицизм в лазури распростер.

Ja, dieser Tempel ist wunderbarlich und traurig,
Er ist eine Versuchung, Freude und Bedrohung,
In den Fenstern der Beichtstühle leuchten
Vom Begehren ermüdete Augen.

Steigt und sinkt die Stimme der Orgel
Und dann wieder steigt noch voller und schrecklicher,

Und von unten hat sich großes Brausen erhoben:
 Es sang eine Bank nach der anderen.
 Und es stand eine strenge Gestalt vor ihnen,
 Die das Buch der Genesis/„des Seins“ las.

Der Dichter interessiert sich gar nicht dafür, was genau gesungen oder gelesen wird. Schon das schlichte und strenge liturgische Gegenüber der singenden Gemeinde und des Predigers (oder des Lektors), der etwas aus dem „Buch des Seins“ (das ist, wie oben angedeutet, der russische Titel des 1. Buches Mose) vorliest, macht einen starken Eindruck. Der Dichter benutzt diesen Titel des biblischen Buches bestimmt nicht zufällig. Das, was er beobachtet – unabhängig von dem Inhalt des Gesagten und Gesungenen – wird für ihn zur Berührung mit den Tiefen des Seins. Auf diese Weise gewinnt der schlichte und „bildlose“ liturgische Vorgang eine Transparenz, dank derer man hinter der irdischen Realität eine andere Wirklichkeit zu sehen und zu fühlen vermag:

Wie Blut, das im Rausch rebelliert
 In den Granitvenen der dunklen Kirchen.

Vor Purpur, vor schmach tenden Märtyrern,
 Vor der Weiße ihrer nackten Körper
 Fliehen möchte ich aus diesen dunklen Gewölben,
 Bevor die Versuchung meine Seele noch nicht ergriffen hätte (...)

Los! Noch die letzte Anstrengung!
 Aber auf dem Hof wird man plötzlich schwächer –
 Die gotischen Türme, wie Flügel
 Hat der Katholizismus im Azurblau ausgebreitet.

(Н. Гумилев, Стихи. Письма о русской поэзии [wie Anm. 49], S. 207f).

Hier herrscht das Animalische, das Fleischliche (sogar das Orgelspiel wird mit dem Pochen des Blutes verglichen), das zugleich bedrohlich und anziehend wirkt und vor dem es kein Entrinnen gibt. Das ergibt sich gerade aus der Bildhaftigkeit – in ihrer letzten und unheimlichen Schwere.

Ganz anders ist es beim Besuch einer evangelischen Kirche. Das Bildhafte spielt hier eine wesentlich geringere Rolle: Der Autor glaubt zwar die Umrisse eines Schiffes zu erkennen, und am Ende spricht er dann von der Kirche als einem „nicht irdischen Schiff“, aber gerade dieses Bild ist sehr schwach und abgetragen (in einem bestimmten Zusammenhang könnte man es überhaupt nicht mehr als ein Bild bezeichnen, erinnern wir uns z. B. an den Begriff „Kirchenschiff“).

Und in demselben Augenblick die Unermesslichkeit
Ist wie eine Welle mir in die Brust hineingeflossen.
Und ich verstand, dass die Echtheit
Ist mir jetzt für ewig gegeben.

Man fühlt sich nicht auf eine unheimliche Weise gefangen, wie nach dem Besuch des katholischen Domes,⁵³ sondern eher befreit. Durch dieses Erlebnis wird die ganze Welt „bildlos“, dafür aber transparent. Gumiljov äußert dies auf eine eigentümliche Weise:

Als ich wieder hinaustrat, haben *meine Augen bemerkt*,
Dass die Welt *stumm* geworden ist.
Die Gegenstände der Welt flüchteten,
Als ob es sie überhaupt nicht gäbe.

Aus dieser Transparenz aber entspringt eine neue, die ganze Welt umspannende Bildhaftigkeit. Bei der Beschreibung des Horizontes kommt eine geistliche Dimension hinzu: „Erde endet als Himmel“.

Um dieses Gedicht aber besser zu verstehen, müssen wir das 1918 geschriebene Gedicht *Стокгольм (Stockholm)*⁵⁴ zum Vergleich heranziehen. Dieses Gedicht kann uns helfen, eine besondere Tiefe im Gedicht *Евангелическая церковь (Evangelische Kirche)* und einen neuen Zugang zu ihm zu entdecken:

Зачем он мне снился, смятенный, нестройный,
Рожденный из глуби не наших времен,
Тот сон о Стокгольме, такой беспокойный,
Такой уж почти и нерадостный сон ...

Быть может, был праздник, не знаю наверно,
Но только все колокол, колокол звал;
Как мощный орган, потрясенный безмерно,
Весь город молился, гудел, грохотал ...

Стоял на горе я, как будто народу
О чем-то хотел проповедовать я,

53 Vgl. Anm. 52.

54 Николай Гумилев, Стихотворения и поэмы (wie Anm. 4), S. 283.

И видел прозрачную тихую воду,
Окрестные рощи, леса и поля.

„О, Боже, – вскричал я в тревоге, – что, если
Страна эта истинно родина мне?
Не здесь ли любил я и умер не здесь ли,
В зеленой и солнечной этой стране?“

И понял, что я заблудился навеки
В слепых переходах пространств и времен,
А где-то струятся родимые реки,
К которым мне путь навсегда запрещен.

Wozu träumte ich diesen verwirrten, disharmonischen,
Aus der Tiefe fremder Zeiten geborenen
Traum von Stockholm, einen so unruhigen,
Einen fast nicht mehr freudigen Traum ...

Wahrscheinlich war es ein Fest, genau weiß ich es nicht,
Aber die Glocke rief und rief;
Wie eine mächtige Orgel, maßlos erschüttert,
Betete, dröhnte, donnerte die ganze Stadt ...

Ich stand auf einem Berg, als ob ich dem Volk
Von etwas predigen wollte,
Und ich sah durchsichtiges stilles Wasser,
Umgebende Gehölze, Wälder und Felder.

Ich rief in Angst: „O Gott, was ist, wenn dieses Land
Wahrlich meine Heimat ist?
Habe ich nicht hier geliebt, und bin ich nicht hier
gestorben –
In diesem grünen und sonnigen Land?“

Und ich habe begriffen, dass ich mich für ewig
In den blinden Gängen der Räume und Zeiten verirrt habe,
Und irgendwo fließen die heimatlichen Ströme,
Zu denen den Weg mir für immer untersagt ist.

In diesem Gedicht sind unschwer drei Dimensionen zu entdecken. Erstens eine *liturgische* Dimension. Es handelt sich um einen gottesdienstlichen oder gottesdienstähnlichen Vorgang: Glockengeläut, Orgel, Gebet, Predigt werden erwähnt. Es ist auch nicht zu übersehen, dass dies die Merkmale eines evangelischen Gottesdienstes sind. Diese Bilder müssen von einem evangelischen Gottesdienst schon deshalb inspiriert sein, weil es sich um Stockholm handelt.

Zweitens ist im Text eine *biblisch-christologische* Dimension zu entdecken. Der Autor steht auf einem Berg, „als ob ... [er] dem Volk / Von etwas predigen wollte“. Der Zusammenhang mit der Bergpredigt ist hier eindeutig.

Und zuletzt muss man eine *persönlich-existenzielle* Dimension nennen. Der Dichter fühlt sich in Raum und Zeit verirrt,⁵⁵ er kann seine eigenen Gefühle dabei nicht richtig verstehen („einen so unruhigen, / Einen fast nicht mehr freudigen Traum“) und fühlt sich für ewig heimatlos.

Für unsere Betrachtung ist aber von besonderer Bedeutung, dass man in dem in diesem Gedicht beschriebenen Gegenüber des Autors und des aufgeregten, betenden Volkes eine deutliche Parallele zur Schilderung des evangelischen Gottesdienstes im Gedicht *Евангелическая церковь* (*Evangelische Kirche*) erkennen kann. Es ist kaum zu bezweifeln, dass zwischen den beiden Gedichten eine Verwandtschaft besteht. Auf eine äußerst vereinfachte Weise kann man sie so ausdrücken: Entweder wird dieser erschütternde Traum durch den Besuch einer evangelischen Kirche inspiriert, oder der Dichter erkennt beim Besuch der Kirche die Situation aus seinem Traum wieder, und dies macht den evangelischen Gottesdienst für ihn so bewegend. Natürlich ist diese zeitliche Schematisierung zu oberflächlich, sie kann uns aber gut verdeutlichen, dass die beiden Gedichte zusammengehören.

Und wenn wir das Gedicht *Evangelische Kirche* im Kontext des Gedichtes *Stockholm* betrachten, dann verstehen wir einerseits, dass das, wovon der Dichter in der evangelischen Kirche so ergriffen wird, kein flüchtiges, wenn auch durchaus starkes und poetisch erhabenes Erlebnis ist, sondern es sich für ihn um die Eröffnung wirklich existenzieller Tiefe handelt. Andererseits ist auch der evangelische Gottesdienst kein zufälliger Auslöser dieses inne-

55 Dieses Thema wiederholt sich auch in anderen Gedichten Gumiljovs. Vgl. eines seiner berühmtesten und geheimnisvollsten, das vermutlich 1919 (in demselben Jahr wie auch *Евангелическая церковь* [*Evangelische Kirche*]) entstanden ist: *Заблудившийся трамвай* (*Die verirrte Straßenbahn*). Dieses Gedicht ist übrigens in einer deutschen Übersetzung zugänglich, siehe Nikolai Gumiljov, *Ausgewählte Gedichte* (wie Anm. 6), S. 90ff.

ren Geschehens mehr, sondern er gehört wesentlich dazu: Der Dichter erkennt und erlebt seine tief greifende und erschütternde Kraft. Es geht um keine Bekehrung im klassischen Sinn. Die Bedeutung des Geschehens sollte man am besten vielleicht so ausdrücken: Er, der Verirrte, der Heimatlose, findet in der evangelischen Kirche eine „fremde Heimat“:

So kann ein Toter sich ins Grab legen,
So kann ein Sohn zu seinem Vater hereintreten.

* * *

Zum Schluss lohnt es sich, sich einiges aus dem schon Gesagten oder nur Angedeuteten noch einmal zu vergegenwärtigen.

Zunächst fällt auf, dass in keinem der betrachteten Gedichte theologische Inhalte oder Auseinandersetzungen zum Thema werden. Sie werden höchstens nur vage und am Rande angedeutet. Nicht das „Was“, sondern das „Wie“ steht im Vordergrund des dichterischen Wahrnehmens.⁵⁶ Ist dies nur als Folge einer bestimmten kirchlichen Tradition zu erklären, in der die meisten Dichter selbstverständlich stehen und in der Anschaulichkeit und Ritus eine viel größere Rolle spielen als bei uns, oder als rein säkulare und profane poetische Sicht; oder aber liegt der Grund dafür tiefer? Ich will hier keine endgültige Antwort auf diese Frage geben, nur vorsichtig darauf hinweisen, dass wir in unserem Denken vielleicht das Gegenüber zwischen „Was“ und „Wie“ zu stark betonen, obwohl doch die Grenze zwischen beiden eher fließend ist. Die Wahrheit kann sich auch im „Wie“ äußern – und manchmal viel deutlicher als im „Was“. Gerade die Poesie kann uns helfen, dies aufs Neue zu verstehen.

Und wie steht es mit diesem „Wie“ in der evangelischen Kirche?

Hier ist der Kontrast nicht zu übersehen, der zwischen den beiden Teilen des Aufsatzes besteht: In den Gedichten, die die Reformation und ihre Geschichte betrachten, herrscht, wenn nicht die Begeisterung über dieses Geschehen, so doch ein lebhaftes Interesse an ihm vor. Es wird unzweifelhaft als etwas Großes anerkannt. Währenddessen dominiert in den Gedichten des zweiten Teils eine eher kritisch-zurückhaltende Stimmung. Wenn also auch der Protestantismus in seinem gegenwärtigen Zustand langweilig und sogar

56 Damit ist freilich nicht das theologisch-verbindliche „Wie“ etwa im Sinne der 3. These der *Barmer Erklärung*, sondern die freie und kreative, künstlerische Spontanität des Poetischen gemeint.

befremdlich wirkt, ist man sich der erschütternden Ursprünge und Umbrüche seiner Geschichte doch bewusst. Dies darf man m.E. nicht nur als Bedauern über etwas in der Vergangenheit Verlorenem oder gar Nicht-Realisiertem betrachten, sondern auch als Anerkennung des großen Potenzials der protestantischen Kirchen, ihrer verborgenen Kraft und Dynamik.

Aber auch bei den unmittelbaren Begegnungen ist nicht alles so einfach. Es fallen die Epitheta auf, die sich in vielen Gedichten mit geringeren Abweichungen bei fast allen Beschreibungen der evangelischen Gottesdienste ständig wiederholen: „streng“, „schwarz“, „zurückhaltend“, „angemessen“, „anständig“, „schlicht“. Sie sind charakteristisch. Sie weisen auf die Art und Weise hin, wie man die evangelische Kirche wahrnimmt. Durch sie wird einerseits eine bestimmte Gefahr angedeutet: von Schlichtheit über „Anständigkeit“ zu Verbürgerlichung und Verflachung der Kirche, die dann einen feinfühligsten Menschen nur befremden und zum Symbol für Entfremdung und Oberflächlichkeit des Lebens werden können. Aber andererseits vermag man gerade in einer solchen schlichten, strengen und bildlosen Kirche eine Transparenz „zum Ewigen“ zu entdecken, die zu existenziellen Erschütterungen und Durchbrüchen führen kann.

Durch die poetische Betrachtung des Fremden wird man nicht nur zum Eigenen zurückgeführt, sondern man wird auch zur Fremdheit des Ewigen hingerrissen. Das gilt auch für uns evangelische Leser dieser Gedichte, durch die wir eine einzigartige und bewegende Möglichkeit erhalten, uns selber „mit den fremden Augen“ der russischen Dichtung zu sehen.

Wilhelm
Hüffmeier

Kirchengemeinschaft und Kirchenunion

Eine unierte Sicht¹

Die diesjährige theologische Tagung des Martin-Luther-Bundes steht unter dem Thema „Gestaltungen von Kirchengemeinschaft“. Mir waren dabei für das Einstiegsreferat aus unierter Sicht folgende thematische Fragen zuge-dacht: „Wofür steht unierte Theologie? Wie blickt sie auf die lutherische Kirche?“ Ich habe mir die Freiheit erbeten, mein Thema näher an die Gesamthematik heranzuführen und es so zu formulieren: „Kirchengemeinschaft und Kirchenunion. Eine unierte Sicht“. Noch besser träfe mein Anliegen die Formulierung: „Kirchengemeinschaft als Kirchenunion“.

Bei der Behandlung des Themas will ich versuchen, auf die mir ursprünglich gestellten Fragen an geeigneter Stelle eine Antwort zu geben. So hoffe ich, die für die Vorbereitung dieser Tagung Verantwortlichen wenigstens formal zufrieden stellen zu können. Dass sie das, was sie dann material zu hören bekommen, auch zufrieden stellen möge, hoffe ich natürlich auch.

Meine Ausführungen haben drei Teile. Zunächst möchte ich die Fragestellung einmal umkehren und etwas sagen zur Union als Kirchengemeinschaft und dem lutherischen Ja zu den Unionskirchen (I). Als zweiter Teil folgt ein Abschnitt über die Bedeutung der Bekenntnisse und der Theologie in der Union (II). Im abschließenden dritten Teil werde ich für die Aussprache einige Fragen zum Verhältnis von lutherischer und unierter Kirche und Theologie stellen (III).

¹ Vorgetragen auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg, Elsass, am 18. Oktober 2004. Der Vortragsstil ist beibehalten.

I. Union als Kirchengemeinschaft und das lutherische Ja zu den Unionskirchen

Die Zeiten der Dämonisierung des Unionsgedankens und der Unionskirchen durch Vertreter des Luthertums sind, abgesehen von Einzelscharmützeln, Gott sei's gedankt, vorbei. Aber es hat lange gedauert. Die Reihe der Zeugnisse dieser Dämonisierung aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert ist lang. Einige habe ich im vergangenen Jahr in meinem Beitrag über die Unierten in den „zeitzeichen“² zitiert. Dabei sei nicht vergessen, dass ein so großer Dichter wie Paul Gerhardt, wiewohl es damals noch keine Union gab, auch zu den Dämonisierern einer Gemeinsamkeit mit den Reformierten gehörte. Eindrücklich ist dabei, dass er für seine Überzeugung von Preußen nach Sachsen wechselte, sozusagen ins Exil ging. Aber war sein Urteil, dass den Calvinisten der wahre Glaube fehle, befreiende Wahrheit? Im Übrigen wissen wir wohl alle noch, dass sich Zeugnisse prominenter lutherischer Theologen über die Unmöglichkeit einer Union bis in unsere Zeiten, also bis in die Zeiten weit nach dem 2. Weltkrieg erhalten haben. Ich nenne etwa die Namen von Werner Elert, Hermann Sasse, Ernst Sommerlath oder Wilhelm Maurer. Sie werden sicher noch eine Reihe anderer Namen nennen können.

Dem entsprach der Versuch von Kirchenführern, noch nach dem 2. Weltkrieg die preußische Union in ihre konfessionellen Bestandteile aufzulösen und also rückgängig zu machen. Zu solchen Kirchenfürsten gehörte nicht nur der bayrische Landesbischof Hans Meiser, sondern auch der letzte Präsident des Ev. Oberkirchenrats der Ev. Kirche der altpreußischen Union (APU), Otto Dibelius, der bekanntlich zugleich erster berlin-brandenburgischer Bischof wurde und später zweiter EKD-Ratsvorsitzender. Er schrieb im Juni 1948, also noch vor den entscheidenden Synoden zur Konstituierung der EKD, der VELKD und der APU/EKU an Gottfried Traub: „Und grundsätzlich muss ich ja sagen: warum soll es unmöglich sein, die evangelische Kirche Deutschlands so zu einigen, dass alles, was nach lutherischem Katechismus lehrt und lebt, sich zusammenschließt und die Reformierten nebst den ganz wenigen grundsätzlich Unierten in einem liebevoll gepflegten Beiwagen hinter sich herzieht? Die Theorie von den drei Säulen, die das Dach einer deutschen evangelischen Kirche tragen, der lutherischen, unierten und reformierten Konfession, lässt sich nicht mehr aufrecht erhalten,

2 W. Hüffmeier, Die Unierten – ein Modell für die Zukunft, in: zeitzeichen 4, 2003, 18.

seitdem die altpreußische Union der Vergangenheit angehört. Sie allein war es, die den unierten Kirchen in Deutschland Kraft und Wesen gab.³

Da lacht Ihr Herz! Nun, dann ist es wohl doch nicht so weit her mit dem Ende der lutherischen Infragestellung einer evangelischen Kirchen-Union. Bei Otto Dibelius stand freilich nicht die Dämonisierung der Union, sondern kirchenpolitisches Machtkalkül im Hintergrund. Es nimmt indessen nicht Wunder, dass im Zusammenhang der EKD-Struktur-Reform unserer Tage just der Gedanke, den Otto Dibelius und später Landesbischof Hans Meiser (in dem berühmten Briefwechsel mit dem Präses der APU/EKU-Synode, Lothar Kreyszig⁴) geäußert hatten, von einigen Lutheranern, u. a. auch vom Leitenden Bischof der VELKD, Hans-Christian Knuth, wieder aufgegriffen wurde. Die Frage lautete nun wegen der mehrheitlich in lutherischer Tradition stehenden östlichen Gliedkirchen der ehemaligen APU/EKU: Warum nicht aus der EKD eine Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses machen? Das alles wurde nicht mehr im polemischen oder dämonisierenden Ton oder in der Absicht, die Unionskirchen in ihre konfessionellen Teile aufzulösen, vorgetragen. Aber, Sie sehen, die alten Vorbehalte sind noch längst nicht vollständig beseitigt.

Gleichzeitig ist es nun aber vor allen Dingen auch lutherischen Theologen zu verdanken, dass die Mehrheit der Lutheraner sowie die lutherischen Kirchen in Deutschland (abgesehen von der SELK) zu so etwas wie einem grundsätzlichen Ja zu den vorhandenen Unionskirchen als möglicher Form von Kirchengemeinschaft gefunden haben. Ich betone: Ja zu den vorhandenen Unionskirchen, nicht aber ein Ja zur Kirchenunion als Ziel für sie selber. Neben der normativen Kraft des Faktischen ist hier der Einfluss der Theologie von höchster Bedeutung.

Es ließe sich dabei als Vorbereitung und Flankierung dieses Ja auf eine lange Reihe theologischer Gespräche hinweisen. Angefangen bei den mehrheitlich von lutherischen Theologen wie Walter von Loewenich, Peter Brunner, Edmund Schlink, Joachim Jeremias, Ernst Bizer, Günther Bornkamm und Heinrich Vogel formulierten Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957/1962) über die Theologischen Gespräche zwischen der EKU und der VELK im DDR-Kirchenbund in den 70er und Anfang der 80er Jahre (Rechtferti-

3 Zitiert nach J. Kampmann, Äußere und innere Probleme der Nachkriegsjahre (der APU/EKU), in: J. F. G. Goeters und J. Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Band 3: Trennung von Staat und Kirche – Kirchlich-politische Krisen – Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1992), 1999, 624.

4 Siehe Kirchliches Jahrbuch 78, 1951, 48–62, und die Darstellung bei J. Kampmann, a. a. O., 637ff.

gungslehre, Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, Amt – Ämter – Dienste – Ordination) bis hin zum Barmen-Jubiläum 1984.⁵ Das ist die Spur einer theologischen Annäherung bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung von konfessioneller Eigenständigkeit. Auf diesem Weg leuchtet die Leuenberger Konkordie von 1973 (LK) als Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen und den vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder.

Meine These nun lautet: Union im Sinne der preußischen Union ist eine mögliche Gestalt von Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. In Aufnahme der Leuenberger Konkordie lässt sich in Anknüpfung an Harding Meyers Aufsatz „Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts ‚Kirchengemeinschaft‘“⁶ dieser Begriff inhaltlich in sieben Punkten zusammenfassen.

1. Der Begriff „Kirchengemeinschaft“ erhebt den Anspruch, den neutestamentlichen und altkirchlichen „koinonia-communio-Gedanken“ aufzunehmen. Es geht in ihm um eine Gemeinschaft zwischen Christen, Gemeinden und Kirchen, die ihrerseits in der Gemeinschaft mit Christus wurzelt (LK 19). Deshalb ist Kirchengemeinschaft in ihrem Wesen Abendmahlsgemeinschaft, freilich eine Konfessions- bzw. Kirchentumsgrenzen überschreitende Abendmahlsgemeinschaft (LK 29).
2. Als Gemeinschaft verschiedener Kirchen schließt diese Kirchengemeinschaft die gegenseitige Anerkennung als Ausdruck der einen christlichen Kirche ein. Diese Anerkennung wirkt sich nicht nur in der gegenseitigen Zulassung zum Abendmahl aus, sondern auch in der Interzelebration, d. h. in der Anerkennung und Austauschbarkeit der Ämter (LK 33).
3. Kirchengemeinschaft aufgrund der Leuenberger Konkordie geht hervor aus der Überwindung gegenseitiger Lehrverurteilungen (LK 17–28). Sie versteht sich zwar nicht als Kirchenunion (LK 37), schließt aber eine

5 Zu den theologischen Gesprächen im DDR-Kirchenbund vgl. das Referat von M. Beintker „Die bleibende Bedeutung der theologischen Gespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR“, gehalten auf der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD am 29. 04. 2005, in: epd-Dokumentation 21, 2005, 36–43; zu Barmen, dem Luthertum und den Unionskirchen vgl. die Ausführungen unten S. 214.

6 H. Meyer, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts „Kirchengemeinschaft“. Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht, in: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, hg. v. J. Schreiner und K. Wittstadt, 1988, 229f.

solche auch nicht aus, sofern bestimmte von der Konkordie selbst formulierte Bedingungen eingehalten werden (LK 44 f). Denn Kirchengemeinschaft meint eine Gemeinschaft, in der die verschiedenen konfessionellen Bekenntnisse und Prägungen, auch die spirituellen, liturgischen und strukturellen Eigenarten und Identitäten erhalten bleiben. Insofern ist die Kirchengemeinschaft nach der Leuenberger Konkordie „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

4. Die zur Kirchengemeinschaft gehörenden Kirchen streben eine wachsende Gemeinsamkeit im Zeugnis und im Dienst an. Die Ebenen dafür sind die Gemeinschaft der Gemeinden und die der Kirchen insgesamt (LK 29; 35 f).
5. Die zur Kirchengemeinschaft gehörenden Kirchen verpflichten sich, die gewonnene Gemeinschaft durch theologische Arbeit zu bewähren und zu vertiefen (LK 37–41).
6. Die Kirchengemeinschaft zielt auf die größere Ökumene, indem sie ihre Bereitschaft erklärt, mit anderen konfessionsverwandten Kirchen und der weiteren Ökumene Wege zur Kirchengemeinschaft zu suchen (LK 46–49).
7. Die Form neuer, über die Unterzeichnung der lutherisch-reformiert-unierten Konkordie hinausgehender Kirchengemeinschaft muss jeweils gefunden werden. Nahe legen sich zusätzliche „Gemeinsame Erklärungen“, die den Text der Konkordie konfessionsspezifisch ergänzen, erweitern und konkretisieren. Das zeigt das Beispiel der Erklärung der Gemeinschaft der Leuenberger Kirchen mit den methodistischen Kirchen in Europa aus dem Jahre 1997.

Genau diese Bedingungen, so meine These, hat die preußische Union von 1817 erfüllen wollen. In ihr hat der Begriff Kirchengemeinschaft auch seine Wurzel.⁷ Nicht in allen Stücken ist es ihr gelungen, jenen Bedingungen gerecht zu werden. Das Ringen um den bei der Gründung fehlenden Lehrkonsens in den kirchentrennenden Fragen zum Abendmahl, aber auch zur Prädestination und zur Christologie ist ein Beleg dafür. Immerhin hatte die Generalsynode der Preußischen Landeskirche von 1846 die konfessionelle Eigenart dieser Union in dreifacher Weise zur Geltung gebracht:

⁷ Vgl. dazu meinen Artikel „Kirchengemeinschaft“ in der Neuauflage des Evangelischen Staatslexikons.

1. durch Grundsätze zur Lehrunion (Schriftprinzip gegenüber der Tradition, kein autoritäres Lehramt),
2. durch eine inhaltlich ausformulierte Ordinationsverpflichtung, dem so genannten Nitzschemum und
3. durch eine klare Lehrordnung.⁸

Doch abgesehen davon, dass Friedrich Wilhelm IV. bekanntlich die Beschlüsse der Generalsynode nicht unterzeichnet hat und sie deshalb nicht rechtskräftig wurden, gilt: In den Grundsätzen der Lehrunion wurde die Überwindung der Lehrdifferenzen nicht durch neue Lehrartikel angestrebt, vielmehr galt der „über jene Lehrdifferenzen erhabene (gemeinsame) evangelische Glaube“ als stark genug, mit solchen Differenzen zu leben.⁹

Das ist die theologische Grundaussage der Evangelischen Union (EKU) geblieben. Noch die Ordnung der APU/EKU von 1951–53 rief ihre Glieder auf, „die Last bestehender Lehrunterschiede in gemeinsamer Beugung unter die Wahrheit des Wortes zu tragen und im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen“ (Art. 1, Absatz 3; 1994 abgewandelt in: „Sie ruft ihre Glieder, im Vertrauen auf die Wahrheit und Verheißung des Wortes Gottes trotz bestehender Lehrunterschiede im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen“).

Die Position der preußischen Generalsynode von 1846 war und ist wegen CA 7 im Blick auf das Sakramentsverständnis sicher nicht zufrieden stellend. Das wurde besonders in der Bekennenden Kirche der Ev. Kirche der altpreußischen Union (APU) stark empfunden. Deshalb hat ja die Lehrunion im Abendmahlsverständnis ihr klassisches Vorbild und ihr Movens für alles Weitere in der Preußischen Bekenntnissynode von Halle im Jahre 1937 gefunden. Den Luther-Rat hat das damals freilich nicht überzeugt. Dabei war es in Halle maßgeblich der lutherische Theologe Heinrich Vogel, der für diesen Lehrkonsens theologische Grundsätze formuliert hat, die dann über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen hin zur Leuenberger Konkordie geführt haben.¹⁰

8 W. Neuser, Landeskirchliche Reform-, Bekenntnis- und Verfassungsfragen. Die Provinzialsynoden und die Berliner Generalsynode 1846, in: J. F. G. Goeters/R. Mau (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 1: Die Anfänge der Union unter dem landesherrlichen Kirchenregiment (1817–1850), 1992, 351.

9 Ebd.

10 Vgl. dazu den Abschnitt „Die Abendmahlslehre“ in meinem Beitrag „Vom Segen einer Berufung – Heinrich Vogel als Synodaler“, in: BThZ 20, 2003, 149f.

Wegen der Ermangelung des Lehrkonsenses in strittigen Fragen mit kirchentrennendem Charakter ist die Leuenberger Konkordie zweifellos auch für die aus der Preußischen Union hervorgegangenen Kirchen ein wichtiger Fortschritt gewesen. Er hat in dieser Frage die nötige theologische Klarheit gebracht. Dieser Fortschritt ist freilich aus unierter Sicht mit einem Rückschritt bezahlt. In der Preußischen Union, ja in allen Unionskirchen, hatte die Gemeinschaft der reformatorischen Konfessionen eine starke Struktur, d. h. eine bekenntnisgegliederte gemeinsame Kirchenleitung. Genau diese fehlt – regional und gesamteuropäisch – in der Kirchengemeinschaft aufgrund der Leuenberger Konkordie (noch). Ob die Kirchengemeinschaft je eine Leitung bekommen wird, ist eine offene Frage. Immerhin ist es in den Niederlanden durch das Entstehen der „Protestantischen Kirche“ aus Reformierten und Lutheranern inzwischen zu einer Art Unionsbildung gekommen und hier im Elsass gibt es eine interessante Entwicklung der reformierten und lutherischen Kirche zu einer Verwaltungsunion, dort bilden die Reformierten eine übergroße Mehrheit, hier sind es die Lutheraner. Im Übrigen ist die EKD de facto eine Kirchengemeinschaft als Kirchenunion.

Aus unierter Sicht ist Kirchengemeinschaft aufgrund der Leuenberger Konkordie, wie unser Christsein überhaupt, ein Sein im Werden. Ganz ähnlich wie auf der Barmer Bekenntnissynode vor 70 Jahren überlassen wir es der providentia dei, wohin dieses Werden führt.

Bevor ich zum 2. Teil komme, lassen Sie mich den ersten Teil abschließen: Das lutherische Ja zu den Unionskirchen wurde letztendlich deshalb möglich, weil man auf lutherischer Seite in der Unterscheidung von Kirchengemeinschaft und Kirchenunion einen Weg sah, einerseits Unionskirchen als Kirchen anzuerkennen, andererseits aber dafür Sorge zu tragen, dass so genannte rein lutherische Kirchen erhalten bleiben und zugleich durch die Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft mit anderen evangelischen Kirchen erklären können. Auf diese Weise war aus lutherischer Sicht zugleich weiteren Unionsbildungen ein Riegel vorgeschoben. Daraus ergibt sich eine Differenz zur unierten Sicht. In deren Sichtweise sind Kirchengemeinschaften erweiterungs- und fortbildungsfähig zu Kirchenunionen hin, während von lutherischer Seite Kirchengemeinschaften sozusagen ein Abschlussstadium zu bilden scheinen.

II. Die Bedeutung der Bekenntnisse und der Theologie in der Union

Die Union hat kein Bekenntnis bzw. kein einheitliches Bekenntnis und kann deshalb gar keine Kirche genannt werden, so lautete früher einmal die Kritik an ihr. Sie sei als Ja-und-Nein-Kirche ein unmögliches Gebilde! Das ist im Blick auf die Unionsbildungen des 19. Jahrhunderts zunächst insofern ein Fehlurteil, als es ja Konsensunionen etwa in Baden oder in Hessen-Nassau gegeben hat. Diese haben also ein Unionsbekenntnis, in welches sowohl lutherische wie reformierte Bekenntnisse eingegangen sind. Offen blieb hier allerdings die Frage nach der Vollständigkeit des Konsenses. Die Kritik wegen des fehlenden Bekenntnisses richtete sich freilich vor allen Dingen gegen die Preußische Union als Verwaltungsunion oder die Pfälzische Union. Von ihnen kann man nun aber auch nicht sagen, dass sie ohne Bekenntnisse seien. Allenfalls, dass der Widerstreit verschiedener Bekenntnisse über fast anderthalb Jahrhunderte theologisch nicht zufrieden stellend überwunden worden sei.

Von dieser Kritik her war es nur ein kurzer Weg hin zur langen Aufrechterhaltung des Vorwurfs, die Preußische Union sei eben nichts anderes gewesen als das Produkt des die Bekenntnisse vergleichgültigenden Rationalismus oder des politischen Kalküls der preußischen Könige. Ich bleibe bei Preußen, nicht zuletzt deshalb, weil Rationalismus wie Liberalismus bekanntlich vor lutherischen Kirchen nicht Halt gemacht haben.

Der verstorbene Tübinger Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen hat in seinem Eröffnungsvortrag auf dem Symposium der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes vom 28.–31. März 1989 den Vorwurf des politischen Kalküls als Ursache der preußischen Union in magistraler Weise zurückgewiesen. Aus Mehlhausens Vortrag sei hier nur noch einmal das alte Vorurteil von Wilhelm Maurer in Erinnerung gerufen. Er hat in einem Gutachten zum Neubau der EKD und seiner eigenen Landeskirche im Jahre 1964 geschrieben: „In diesen Unionskirchen ist die Frage nach der Wahrheit der geschichtlichen Bekenntnisse über ein Jahrhundert lang systematisch unterdrückt worden, einerseits durch den Einfluss der theologischen und religiösen Zeitströmungen des 19. Jahrhunderts, andererseits, wenn sie sich nicht als stark genug erwiesen, durch die staatliche Gewalt.“¹¹

11 J. Mehlhausen, Theologie zwischen Politik und Kirche im 19. Jahrhundert, in: W.-D. Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten Bd. 13), 1991, 18.

Diesem Urteil setzt Mehlhausen mit Recht ein Votum des Unionstheologen Julius Müller entgegen. Der argumentierte nach Mehlhausen so: „Sollte die Union lediglich ein politisches Prinzip zur Einigung der Landeskirche sein, dann müsse gerade er, der Theologe der Union, dies kategorisch ablehnen ... Eine aufgrund von politischen Forderungen zustande gekommene Union wäre eine – so Müller wörtlich – ‚klägliche Heteronomie‘.“¹² Noch einmal Julius Müller direkt: „Für eine solche Union, Schale ohne Kern, Form ohne Wesen, mögen Diplomaten sich begeistern, denen die Kirche eben gut genug ist zu einem politischen Hebel: wahrheitsliebende Männer, die in kirchlichen Dingen vor allem die Kirche und die Sache ihres himmlischen Königs suchen, werden sich mit Ekel und Abscheu von ihr abwenden.“¹³

Und nun können Sie sich die großen Theologen des 19. Jahrhunderts von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher über Carl Immanuel Nitzsch und Julius Müller bis zu Martin Kähler alle ansehen. Sie waren alle aus theologischen Gründen konfessionelle Theologen der Union. Der reformierte Schleiermacher mit seiner Unionsdogmatik, Kähler mit einer spezifisch lutherischen Dogmatik, die den gesamten dogmatischen Stoff von der Rechtfertigungslehre her entwickelte. Alle brachten den Bekenntnissen der Reformation eine hohe Achtung entgegen. Aber den Gedanken, dass die Kirche sich auf den Bekenntnissen aufbaut, hat Martin Kähler – darin ganz einig mit Martin Luther – mit dem Satz zurückgewiesen: „Christus hat seine Kirche nicht auf das Apostolikum gegründet, sondern auf das Wort Gottes.“¹⁴

Die Bekenntnisse der Alten Kirche und der Reformation geben davon Zeugnis, ein Zeugnis, das bleibende Geltung in der Kirche beansprucht und sich zugleich durch die Heilige Schrift selbst relativiert. Als Schriftauslegung sind die Bekenntnisse *norma normans normata*. Diese Linie finden sie bis zur Leuenberger Konkordie und die Leuenberger Studie „Die Kirche Jesu Christi“ durchgeführt. Und in diesem Sinne hat dann Carl Immanuel Nitzsch im 19. Jahrhundert die Bekenntnisse, die in der Union gelten und beachtet werden, in seinem „Urkundenbuch der Evangelischen Union“ von 1852 herausgegeben.

Es lohnt sich, einen Moment bei dem Vorwort dieses Urkundenbuches zu verweilen, weil Nitzsch sich dort mit dem Vorwurf der Bekenntnislosig-

12 J. Mehlhausen, a. a. O., 13.

13 J. Müller, *Die Union, ihr Wesen und göttliches Recht*, 1854, 386.

14 M. Kähler, *Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse*, hg. v. A. Kähler, 1926, 212.

keit der Union bzw. ihrer Charakterlosigkeit als Ja-und-Nein-Kirche, als Kirche mit verschiedenen, zum Teil gegensätzlichen Bekenntnissen auseinandersetzt. Nitzsch wehrt sich zunächst gegen die Reduktion des Bekenntnisphänomens auf die „herkömmlich unterschriebenen“ Bekenntnisse „mit staatsrechtlich geltendem Wortlaute symbolischer Bücher“¹⁵. Er setzt dagegen: „Die Kirche bekennet in all ihren Lebensverrichtungen, die Liturgie bekennet, die Predigt, die Disziplin bekennen, das Gesangbuch, die Confirmation, um vom Leben und Wandeln ihrer Mitglieder und vom Bekenntnis in der Matth. 10,32; Röm. 10,9 eintretenden Bedeutung noch zu schweigen.“¹⁶ Das schließe nicht aus, dass die Kirche „eine Lehre und einen benennbaren Glauben besitzen“ müsse.¹⁷ Aber da gelte, was schon in der Reformationszeit galt: „Erst gibt es eine Glaubenslehre und dann symbolisiert sie sich.“¹⁸ Genau das erwartet Müller vom geistlichen und theologischen Leben in der Union. Aber er sieht symbolisierte Glaubenslehre auch schon vorhanden in ihr.

So führt Müller in Anlehnung an das Augsburger Bekenntnis aus, dass die Glaubenslehre der Evangelischen Union in der antihäretischen Gemeinchristlichkeit mit dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott und der göttlichen Person Jesu Christi stehe, mit ihren Heils- und Heilmittelbegriffen antikatholisch, also reformatorisch sei und mit ihrem Bekenntnis zur Notwendigkeit kirchlicher Ordnung antisektiererisch, antischwärmerisch. Diese Grundcharakteristika ermöglichen es der Evangelischen Union, „anderen Christen nicht mehr den Kelch des Abendmahls zu entziehen, denn es ist wider die Einsetzung“¹⁹. Zugleich ermöglichen die Grundcharakteristika der Evangelischen Union es ihr, mit unterschiedlichen Bekenntnissen zu leben. Dabei macht Nitzsch eine Weite der Union geltend, die er gegen die konfessionelle Enge einer lutherischen Kirche der Konkordienformel setzt. Das dortige Bekenntnis sei überbestimmt und deshalb auch von einer Reihe lutherischer Kirchen nicht in ihre symbolischen Bücher aufgenommen worden.

Was nun eine Kirche mit unterschiedlichen Bekenntnissen angeht, so führt Nitzsch aus: „Mir wenigstens, gestehe ich, hat es nie für ein Merkmal der Ja- und Nein-Kirche gegolten, wenn ich die Evangelischen mit einem Gesangbuche zum Gottesdienste kommen sah, dem beide Katechismen, der

15 C. J. Nitzsch, Das Urkundenbuch der Evangelischen Union, 1852, III.

16 A. a. O., II f.

17 A. a. O., III.

18 Ebd.

19 A. a. O., V.

Kleine Luthers und der Pfälzische (sc. Heidelberger, Zusatz vom Vf.), angebunden waren, denn ich erbaute mich vielmehr an diesem Zeichen des Wachstums in der evangelischen Erkenntniß, an diesem Zeugniß des wachsenden christlichen Prüfungsgeistes.²⁰ Hier haben Sie das, was in der Grundordnung der EKU das Wachsen im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums genannt wurde. Nitzsch selbst bezeichnet sich, was die Abendmahlslehre angeht, als einen Freund der melanchthonischen Abendmahlslehre, die in der *Confessio Augustana Variata* ihren Niederschlag gefunden hat. Er weist zugleich darauf hin, dass in einer Kirche notwendigerweise unterschiedliche Abendmahlsverständnisse von einzelnen Christen bestehen können müssen.

Ich mache einen Sprung über ein Jahrhundert, um zu zeigen, wie innerhalb der Union mit dem Augsburgischer Bekenntnis und etwa mit Widersprüchen zwischen Luthers Katechismus und dem Heidelberger Katechismus theologisch umgegangen werden kann. Das sei am Beispiel eines Beitrags von Eberhard Jüngel zur Tauflehre deutlich gemacht.

Jüngel zeigt in dem Aufsatz „Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe“²¹ zunächst, dass die *Confessio Augustana* in ihrer Sünden- und Tauflehre unausgeglichen ist und deshalb als Kriterium für ein evangelisches Taufverständnis nicht in Frage kommt. Ein Kriterium müsse eindeutig klar sein. In CA 2 werde die Taufe als Tilgung der Erbsünde verstanden, aber in Artikel 9 wird durch die Taufe Gnade angeboten (*offertur gratia Dei*). Zwar gebe es eine Berührung zwischen der Wendung in CA 9, dass die Kinder durch die Taufe Gott überantwortet und gefällig werden, mit CA 2. Aber die Spannung zwischen Luthers Schwabacher Artikeln, in denen die Tilgung der Erbsünde exklusiv christologisch gedacht ist, bleibe bestehen. Diese Spannung nötige den Theologen, nach einem eindeutigen Kriterium für die Tauflehre zu suchen. Dieses findet Jüngel im Rechtfertigungsartikel.

Den Rechtfertigungsartikel bringt Jüngel nun so für die Tauflehre in Anschlag, dass zugleich eine Brücke zwischen den gegensätzlichen Taufverständnissen von Luthers Katechismus und dem Heidelberger Katechismus, also zwischen dem kausativen und dem kognitiven Taufverständnis, geschlagen wird. Jüngel fragt: „Ist der Gegensatz unüberbrückbar? Könnte die Taufe nicht so auf die *allein* durch Jesus Christus und seinen Heiligen Geist *schon* geschehene Rechtfertigung bezogen sein, dass sie ihrerseits, *indem* sie ‚erinnert und versichert‘, *indem sie* bestätigt, etwas *wirkt* und

20 A. a. O., IX.

21 E. Jüngel, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: F. Vierung (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, ²1972, 25–43.

gibt? Könnte die Taufe nicht dies *bewirken*, dass die ohne mich (*extra me*) für mich (*pro me*) allein in Jesus Christus *ein für alle Mal geschehende* und durch den Heiligen Geist *immer* wieder an mir *geschehene* Rechtfertigung des Sünders *mein eigenes Leben ein für alle Mal prägt*. Das Ein- für Alle- mal *extra me* ist ja als solches noch keineswegs das Ein- für Allemal meines *eigenen Lebens*.²²

Ich kann und will das jetzt nicht im Einzelnen ausführen. Mir genügt es, beispielhaft zu zeigen, wie man unter Berücksichtigung des Schriftprinzips kritisch mit einem Bekenntnis und produktiv mit unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Bekenntnissen umgehen kann, ja gegebenenfalls muss. Das sind wesentliche Kennzeichen unierter Theologie: Schriftbezogenheit, konstruktive und kritische Bekenntnisbezogenheit, die Absicht, reformatorische Bekenntnisse gemeinsam zur Geltung zu bringen.

Lassen Sie mich dazu noch einen weiteren Hinweis geben, der uns wieder zum Begriff „Kirchengemeinschaft“ zurückführt und zugleich noch einmal einen Aspekt zum Thema Bekenntnisse in der Union verdeutlicht. Wir befinden uns im 70. Jubiläumsjahr der Barmer Theologischen Erklärung.

Als ein Beispiel für die Rolle der Bekenntnisse und der Theologie in der Union mit Blick auf das Luthertum sei deshalb an das Barmen-Gedenken von 1984 erinnert. Damals fand auf der Reissensburg bei Ulm ein Internationales Symposium statt über „Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen“. In den im Anschluss an das Symposium formulierten Thesen über „Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen 1934–1984“ haben die lutherischen Theologen Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild so etwas wie den Friedensschluss des Luthertums mit Barmen erklärt. Da heißt es einerseits: „Gerade wenn Bekenntnisse gemäß lutherischer Tradition ‚Symbola‘ sind, in denen der ‚einhellige, allgemeine christliche Glaube‘ aufgrund der Heiligen Schrift gegen Irrtümer der Zeit festgehalten wird (Konkordienformel, Vom summarischen Begriff 1–3; BSLK 768f), ist es nur angemessen, die Barmer Theologische Erklärung solchen Bekenntnissen zuzuordnen.“²³ Und an anderer Stelle wird gesagt: Lutherische Theologie dürfe es „unierten Kirchen ... nicht zu einem Vorwurf machen, wenn sie in dem Ereignis gemeinsamen Bekennens in Barmen eine Bestätigung für die Überzeugung“ von der Möglichkeit der

22 E. Jüngel, a. a. O., 38.

23 W.-D. Hauschild/G. Kretschmar/C. Nicolaisen, Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissensburg, 1984, 462 f.

Überwindung kirchentrennender Gegensätze in einer Kirchenunion „gesehen haben und sehen.“²⁴

Das ist eine theologische Herausforderung derjenigen lutherischen Auffassung vom Bekenntnis, die die reformatorischen Bekenntnisbildungen auf das 16. Jahrhundert beschränkt. Es waren indessen auch lutherische Theologen, die diesen Symbolbegriff eine Romantisierung des Bekenntnisbegriffes genannt haben.²⁵ Für den unierten (und reformierten) Begriff von Bekenntnis gilt, was Eberhard Jüngel so formuliert hat: „wo die Freiheit zur Bekenntnisbildung nicht möglich (!) ist, ist die Bekenntnisbindung ein Hohn auf das Bekenntnis“²⁶.

III. Zusammenfassung und Fragen für die Diskussion

Zusammenfassend will ich zunächst die Frage beantworten, wofür unierte Theologie steht, um sodann einige Fragen für die Diskussion zu formulieren. Die vorangegangenen Teile haben gezeigt, dass in der Evangelischen Union konfessionell gesehen beide reformatorischen Bekenntnisse Platz haben. Es gibt in der Union seit ihren Anfängen ein Unions-Luthertum, sowohl in der Theologie wie in der Praxis. Die Liturgie der Preußischen Union war von Anfang an viel stärker lutherisch als reformiert geprägt. Dass sie zur Separation der Altlutheraner geführt hat, ist übrigens weniger von ihrem Inhalt her begründet als durch die Art und Weise, wie sie oktroyiert wurde. In der Union konnten, weil die eucharistischen Spendeworte den biblischen Wortlaut übernahmen und das Abendmahl teils mit Oblaten und Wein, teils mit Brot und Wein gefeiert wurde, Lutheraner wie Reformierte das ihnen vertraute Abendmahl feiern.

Das Spektrum der unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Positionen auf dem Weg der APU zwischen 1922 und 1953 hat E. Lessing

24 A. a. O., 465.

25 Vgl. G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1, 1997, 21f, unter Zustimmung zu einer Wendung von W. Pannenberg, der von einer verbreiteten Neigung zu einer „lutherische(n) Bekenntnisromantik“ sprach (W. Pannenberg, *Überlegungen zum Problem der Bekenntnismhermeneutik in der evangelischen Kirche*, KuD 42, 1995, 297).

26 E. Jüngel, *Bekennen und Bekenntnis*, in: Ders., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, 2003, 76.

in seinem Buch „Zwischen Bekenntnis und Volkskirche“ dargestellt. Sein Fazit lautet: „So wenig der Begriff Kirchengemeinschaft im Blick auf die Volkskirchenthematik geklärt worden ist, so entschieden ist mit ihm weiterhin die Bekenntnisfrage bedacht worden.“²⁷ Denn: „Unio und confessio umreißen das Wesen der Kirchengemeinschaft.“²⁸

In der Theologie spielten und spielen die Unionslutheraner, wie im 19. Jahrhundert z. B. Hermann Cremer oder Martin Kähler und im 20. Jahrhundert Dietrich Bonhoeffer, Hans-Joachim Iwand, Heinrich Vogel, Gerhard Gloege, Helmut Gollwitzer, Rudolf Hermann und Ernst Bizer bis hin zu Martin Seils, eine hervorgehobene Rolle. Ebenso gab und gibt es die prononciert Reformierten. Die Beispiele reichen von Friedrich Schleiermacher über Karl Barth in seiner Münsteraner und Bonner Zeit bis hin zu Wilhelm Niesel. Heute wäre etwa an Andreas Lindemann oder Michael Weinrich zu denken.

Aber es gibt schließlich auch jene Theologen, die wie Julius Müller und Carl Immanuel Nitzsch im 19. Jahrhundert oder heute etwa Eberhard Jüngel und Wolf Krötke sich beiden konfessionellen Traditionen verpflichtet wissen, aber von ihrem vermittlungstheologischen bzw. biblischen Ansatz her die relative Autorität der reformatorischen Bekenntnisse betonen. Von solcher Position her wäre heute darauf zu dringen, dass ein Bekenntnis wie die Barmer Theologische Erklärung von möglichst vielen Landeskirchen als Bekenntnis akzeptiert und rezipiert, d. h. vor allem gepflegt und gebraucht wird.

All die genannten Theologen zeichnet eine hohe Achtung vor den und vor allem eine Kenntnis der lutherischen Bekenntnisschriften wie der Reformierten Bekenntnisse aus.²⁹ So können Einzelpositionen auch in einem tiefen Dissens miteinander sich befinden (wie z. B. Heinrich Vogel mit Karl Barth über Fragen der theologischen Prinzipienlehre, dem Sakramentsverständnis und der Eschatologie), aber sie bleiben zusammen in einer Kirche aufgrund des größeren Gemeinsamen der Reformation, wie es etwa im Jahr 1934 in der Barmer Theologischen Erklärung formuliert worden ist.

27 E. Lessing, *Zwischen Bekenntnis und Volkskirche. Der theologische Weg der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (1922–1933) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Synoden, ihrer Gruppen und theologischen Begründungen (Unio und Confessio, Bd. 17)*, 1992, 484.

28 A. a. O., 483.

29 Vgl. dazu *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Im Auftrag des Rates der EKV, hg. v. R. Mau, 2 Bde.*, 1997.

Ich schließe mit vier Fragen für die Diskussion:

1. Welche Rolle spielen die alten Lehrgegensätze, vor allem in Taufe und Abendmahl, in der Christologie und der Erwählungslehre, im Selbstverständnis des Luthertums heute?
2. Sind nicht an die Stelle der alten Lehrgegensätze neue getreten, die quer durch die Konfessionskirchen gehen? Welche wären das? Müsste bei denen nicht auch im Luthertum gelten, was in der Grundordnung der weiland EKU stand: „Sie (sc. die Kirche) ruft ihre Glieder im Vertrauen auf die Wahrheit und Verheißung des Wortes Gottes trotz bestehender Lehrunterschiede im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen“?
3. Ist die Tatsache, dass das Luthertum in Deutschland in sehr unterschiedlichen Formen existiert, als VELKD-Luthertum, als Ev. Landeskirche in Württemberg oder Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg, als Luthertum mit der Konkordienformel und ohne sie, als Selbständige Ev.-Lutherische Kirche etc., nicht ein Beweis dafür, dass die Gleichheit der Bekenntnisse allein noch kein Garant für die Einheit der Kirche ist?
4. Gibt es nicht auch im Luthertum solche, sagen wir, Schulen, wie sie von mir für die Union als Unions-Luthertum, als Unions-Reformiertentum und als klassische unierte Position geltend gemacht worden sind?

Hans H.
Krech

Eucharistische Gastfreundschaft

Das Thema der folgenden Ausführungen,¹ „eucharistische Gastfreundschaft“, ist begrifflich in zweifacher Weise ökumenisch geprägt. Es hat das heilige Abendmahl als „Eucharistie“ im Blick, und es widmet sich der Möglichkeit einer Mahlgemeinschaft, zu der über Konfessionsgrenzen hinaus Gäste aus anderen Kirchen eingeladen sind. Der Begriff ist ökumenisch Interessierten lange vertraut, er ist gleichwohl nicht selbstverständlich im Gebrauch. Vielmehr steht er in einer Spannung zwischen der lutherischen Binnenorientierung und der gemeinsamen (ökumenischen) Orientierung der Kirchen. Ich gehe zunächst auf die *Binnensicht* ein.

1. Die Äbtissin einer lutherischen Kommunität, die intensive ökumenische Gemeinschaft zu römisch-katholischen und anglikanischen Orden bzw. geistlichen Gemeinschaften pflegt, erhielt unlängst die eindringliche Ermahnung aus der Leitung der für ihren Ort zuständigen Landeskirche, die Kommunität solle bei ihren Gottesdiensteinladungen nicht länger das Wort „Eucharistie“ oder „Eucharistiefeier“ verwenden. Die Bezeichnung sei „katholisch“. In der evangelischen Kirche werde zum „Abendmahl“ eingeladen. Man müsse heute wieder stärker als bisher das protestantische Profil zeigen; die überkommenen Besonderheiten der jeweiligen Kirchen sollten nicht verwischt werden. Ökumene sei realistisch nur zu denken als die gegenseitige Achtung der je eigenen bestehenden Tradition durch die Partner. Der Bischof dieser Landeskirche hatte schon bei der Beschlussfassung zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“ (1998) veranlasst, dass darin vom „Abendmahlsgebet“ statt vom „Eucharistiegebet“ gesprochen wird. Im ökumenischen Dialog war einmal als gemeinsamer der Begriff des „Herrenmahls“ favorisiert worden. Er hat sich in den Kirchen jedoch nicht gleichermaßen durch-

¹ Gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Seevetal am 18. 1. 2005.

gesetzt, die Erkenntnisse der in ökumenischer Zusammenarbeit betriebenen Liturgiewissenschaft haben es offenbar auch nicht.

2. Gemeinschaft im Mahl wird gegenwärtig auf evangelischer Seite vor allem im Sinn der Leuenberger Konkordie verstanden und praktiziert: Es gibt gemeinsame Abendmahlsfeiern mit Beteiligten aus den unterschiedlichen reformatorisch geprägten Kirchen, oder als lutherischer Christ kann ich selbstverständlich am Mahl in einer unierten oder reformierten Gemeinde teilnehmen. Grundlage ist die Übereinstimmung der durch die Reformation des 16. Jahrhunderts geprägten Kirchen in dem Grundverständnis des Evangeliums von Jesus Christus, das in Wort und Sakrament zum Ausdruck kommt. Legitimiert wird diese Form der Praxis auf unserer Seite durch die Lehre von der Kirche, wie sie vor allem in Confessio Augustana VII und VIII zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne wird die Mahlgemeinschaft unter den christlichen Kirchen als nicht eingeschränkt verstanden. Dies wird aber noch näher zu beleuchten sein.

Beide Beobachtungen aus unseren gegenwärtigen Landeskirchen stellen nicht die günstigsten Voraussetzungen für eine eucharistische Gastfreundschaft dar. Und dies korrespondiert durchaus mit einer reservierten, ja restriktiv gewordenen Haltung auf römisch-katholischer Seite. Damit kommt als zweites nun die *ökumenisch orientierte Sichtweise* in den Blick.

Für die „eucharistische Gastfreundschaft“ spricht, dass sie seit dem II. Vatikanischen Konzil ein ökumenisches Thema ist, vielfach in Gemeinden und Gemeinschaften praktiziert wurde und – nicht zuletzt –, dass es konkrete Vereinbarungen unserer Kirchen über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie gibt, wenn auch nicht mit der Kirche Roms.

Die Vereinbarung mit der alt-katholischen Kirche in Deutschland

1984 war nach vorausgegangenen Gesprächen in Bayern eine gemeinsame Gesprächskommission aus Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz (AKf – einem Zusammenschluss vorwiegend unierter Kirchen) einerseits und dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (AKD) andererseits zur Frage gemeinsamer Abendmahlsfeiern gebildet worden. Als Ergebnis der Lehrgespräche legte

die Kommission am 29. März 1985 in Hannover den gemeinsamen Text für eine „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“² vor. In den folgenden Jahren (1985–1987) stimmten alle am Dialog beteiligten Kirchen der Vereinbarung zu. Wir begehen in diesem Jahr also den 20. Jahrestag!

Die Erklärung der gegenseitigen Einladung AMG–VELKD

Ein anderer konkreter Fall ist die Erklärung der gegenseitigen Einladung zum Abendmahl anlässlich der Gottesdienste der VELKD und der AMG (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland) zum Abschluss ihrer Lehrgespräche am 17. und 24. März 1996 in Hamburg und Regensburg, der sich die EKD ebenfalls in ihrer Gesamtheit anschloss.³

Beiden gegenseitigen Erklärungen der Einladung zum Herrenmahl gingen Lehrgespräche der Beteiligten über ihr Verständnis des Evangeliums und der Kirche voraus; die Erklärung mit der AMG war auf Grund der leidvollen Geschichte mit einer gegenseitigen Bitte um Vergebung und deren Zuspruch in den Gottesdiensten verbunden. Es ist festzuhalten:

- Beide basieren auf einem Konsens in den zentralen Grundfragen des biblisch begründeten christlichen Glaubens.
- Beide stellen eine Zwischenstufe auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft dar, zur wechselseitigen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ohne Einschränkung.

Inwieweit diese Erklärungen sich als besonders förderlich auf dieses Ziel der Kirchen ausgewirkt haben, wird noch zu untersuchen sein. Ebenso ist zu fragen, ob die o. a. Spannung überhaupt aufzulösen ist oder ob man das überhaupt will.

2 Martin Lindow (Hg.), *Recht und Verlautbarungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Hannover 1989ff, 772-1.

3 *Lutherisches Kirchenamt* (Hg.), *Texte aus der VELKD*, Nr. 67/1996.

1. „Eucharistische Gastfreundschaft“ – eine Station auf dem Weg

Seit der Reformationszeit kam die Trennung der sog. westlichen Kirchen besonders darin zum Ausdruck, dass man einander die Gemeinschaft im Gottesdienst versagte. In einer neuen Gemeinschaft der Kirchen, wie sie durch die ökumenische Bewegung intendiert war, musste daher von Anfang an die Gemeinschaft in der Verkündigung, in der Feier der Sakramente sowie im Gebet und Lobpreis Gottes im Blick sein. Das haben auch die Väter des II. Vatikanischen Konzils durchaus so gesehen. Sie hatten die Vision, dass die Einheit in der gemeinsamen Feier der Eucharistie ihre Vollendung finden würde und müsste. Ökumenische Bemühungen in Lehrgesprächen und gelebten Beziehungen sollten darauf hinführen. Mit dem Konzil kam der spürbare und beflügelnde Aufbruch. Im gemeinsamen Dialog sollten die eigenen Traditionen einander erschlossen werden, und der Dialog wurde für suffizient gehalten, auch neue, gemeinsam erworbene Einsichten im Verständnis des Evangeliums hervorzubringen. Eine Abfolge auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft, die auch abgestufte Formen der eucharistischen Gemeinschaft der Kirchen einschließen könnte, ist vom römischen Lehramt zu keiner Zeit in Aussicht genommen und gestellt worden.

Die Arbeiten der Abteilung „Faith and Order“ des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), der Aufbruch des Konzils, die Signale aus der Theologie und das Aufeinander-Zugehen in den Gemeinden und Einrichtungen führten jedoch dazu, dass in der Praxis Glieder der einen Kirche zu Abendmahlsfeiern in Gemeinden der anderen Kirche eingeladen wurden. Das geschah vor allem bei Anlässen, die für die beteiligten Kirchen wichtig waren, bei gemeinsamen Rüstzeiten, Kirchenfesten, gesellschaftlichen Höhepunkten usw. Von Seiten der römisch-katholischen Kirche wurden solche Vorstöße nicht gutgeheißen. Das Einheitssekretariat hat Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts mehrfach vor Verstößen gegen das geltende Kirchenrecht gewarnt. Mancherorts ermahnten auch die Bischöfe immer wieder, die volle Einheit abzuwarten. Allerdings befließigten sie sich nicht, allzu streng zu kontrollieren und diese Praxis in jedem Fall zu ahnden. Eine gewisse Gelassenheit kennzeichnete die Situation seit diesen 70er Jahren. Sie war wohl auch darin begründet, dass man nach den verheißungsvollen Anfängen des Dialogs eine Einigung in den unterscheidenden oder trennenden Fragen mit ganzer Kraft erreichen wollte und auf absehbare Zeit für möglich hielt.

Dazu förderten neue bibeltheologische, besonders exegetische Sichtweisen sowie veränderte Einschätzungen angesichts der Hoffnung auf die Einheit – als eines sehr hohen Gutes der Kirche – die Entwicklung. So kam es, dass es eine ganze Reihe von Vertretern der wissenschaftlichen Hochschul-

theologie durchaus für erwägenswert und begründet hielt, miteinander „auf dem Wege“ das Mahl der Einheit zu feiern. Auch damit würde der Herr (des von ihm eingesetzten Mahles) selbst wirksam die Einheit voranbringen können. Wie das Wort die Gemeinschaft bewirke, so auch das Mahl.

Auf evangelischer Seite wurde erneut die lutherische Einsicht geltend gemacht, allein die Taufe sei die entscheidende Voraussetzung für die Teilnahme an der Kommunion. Nichts anderes dürfe zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen in den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl stehen. Dann aber gelte: Die gegenseitige Anerkennung der Taufe müsse dazu führen, dass alle Getauften an jeder stiftungsgemäßen Mahlfeier teilnehmen können. Zu dieser Begründung trat die Auffassung hinzu, dass der Herr selbst der Gastgeber sei, der das Mahl leitet und zu ihm einlädt. Demgegenüber seien alle kirchlichen Vorschriften, die diese Universalität der Feier einschränken, nachrangig.

Auf römisch-katholischer Seite kam ebenfalls Unterstützung für die Entwicklung, wie sie sich in der Praxis darstellte. Ich zitiere zwei hoch angesehene deutsche Professoren mit Äußerungen zur Frage aus jener Zeit:

„Die eigentliche Irregularität sind nicht offene Kommunionen, sondern die Spaltung und die gegenseitige Exkommunikation der Kirchen. Die nicht positiv genug zu würdigende Funktion einzelner Gruppen, welche hier vorpreschen, ist es, dass sie den Kirchen den Skandal ihrer Trennung im Sakrament der Einheit immer wieder vor Augen führen und dafür sorgen, dass wir uns nicht bequem mit dem Status quo abfinden“ (*Prof. Dr. Walter Kasper*, Dogmatiker in Münster und Tübingen, in der Zeitschrift „Publik“, hg. von der DBK, 6. 11. 1970).⁴ Die andere Stimme ist die von *Prof. Dr. Karl Lehmann*, Mainz, in derselben Zeitschrift vom 20. 1. 1970: „Kirchenspaltung ist, theologisch gesehen, ein größeres Ärgernis als die Vorwegnahme der Einheit der Kirchen durch Interkommunion.“⁵ Solche Stimmen markierten den Aufbruch, das brisante Thema mit aller Kraft zu verfolgen.

Das erste ökumenische Pfingsttreffen am 30./31. 05. 1971 beschäftigte sich intensiv mit der Frage, wie die christlichen Kirchen zusammenwachsen könnten. Man versuchte, Schritte zu artikulieren auf dem Weg zur völligen Kirchen- und damit auch Abendmahls-gemeinschaft. In der Resolution Nr. 20 heißt es u. a.: „In jeder christlichen Kirche soll es jedem Christen, der der

4 Zitiert aus: Eucharistische Gastfreundschaft – eine Chronologie, Zusammenstellung von Carl-Peter Klusmann, Christian Weisner, Thomas Wystrach (14. 6. 2003), in: <http://www.ikvu.de/abendmahl/chronologie-eucharistische-gastfreundschaft.html>. Ausführliche Quellenangabe in „Abendmahls-gemeinschaft ist möglich“, s. Fußnote 31.

5 Ebd.

Einladung des Herrn folgen will, möglich sein, an der Kommunion teilzunehmen. Falls er einem anderen Bekenntnis angehört, nimmt er als Gast daran teil. Die christlichen Kirchen verzichten auf ein Verbot, das ihre Glieder von der Teilnahme an der Kommunion einer anderen Kirche abhält.“ Mit dieser Resolution erfolgte eine bemerkenswerte Akzentverschiebung gegenüber der sonstigen Diskussion. Sie wird in Zukunft noch bedeutsamer. Ging es zunächst darum, wie eine Kirche die Zulassung zur Kommunion, die sie ihren eigenen Mitgliedern in einem liturgischen Akt zugesprochen hat, auf Mitglieder anderer Kirchen ausweitet und sie zur Feier einladen kann, so wird jetzt die Entscheidung dem oder der Einzelnen beigelegt, ob sie an der Kommunion teilnehmen wollen. Die Frage der Teilnahme wird als Frage des einzelnen Gewissens behandelt und so von der Gemeinde auf die Person delegiert. Damit erhält die „eucharistische Gastfreundschaft“ zugleich ein eigenständiges Gewicht gegenüber der ursprünglich allein ins Auge gefassten und von der Kirche verantworteten Gemeinschaft durch Interkommunion.

Diese Sicht hat nicht zuletzt den damaligen Strasbourger Bischof Elchinger 1972 bewogen, das sog. „Straßburger Modell“ zu wagen. Danach war „eucharistische Gastfreundschaft“⁶ oder „eucharistische Gastbereitschaft“ (beide Begriffe werden bis heute nebeneinander gebraucht) doppelt akzentuiert: die Mahlfeier als „begrenzte offene Kommunion“ auszuweisen und damit die „begrenzte Zulassung“ für Glieder der anderen Kirche auszusprechen. Es ging nicht darum, eine allgemeine Zulassung an evangelische Christen auszusprechen, sondern allein um die Zulassung einzelner, in einer konfessionsverschiedenen Familie Lebender auf Grund einer Entscheidung, die sie selbst nach bestem Wissen und Gewissen gefunden haben und „in aller Wahrhaftigkeit und Freiheit“ persönlich verantworten. Die Initiative hat sich nachhaltig ausgewirkt.

Besondere Aufmerksamkeit auf dem Weg der ökumenischen Fortschritte in Deutschland gebührt vor allem den römisch-katholischen Synoden in Deutschland zur Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils: der „Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland“ in Würzburg (1971–1975) und der Pastoralynode der Bistümer der DDR in Dresden (1973–1975). Sie waren beide stark vom Geist des Konzils geprägt.

Auf Grund der Feststellung des Konzils, dass die Taufe „auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“ hingeordnet ist (Unitatis Redintegratio 22) und dass „die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit

6 Dieser Begriff wurde 1971 erstmals von der Gruppe von Dombes gebraucht.

wie auch Quellen der Gnade sind (UR 8), sollten die Bischöfe prüfen, wie zu den maßgeblichen Bestimmungen, im CIC can 844 §4, im Ökumenischen Direktorium 55 und in der Instruktion des Einheitssekretariats vom 1. 6. 1972, 6, weitere „ausreichende Gründe“ gefunden werden können, um eine Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion zu rechtfertigen. Solche Gründe könnten sich aus der Sorge um die Glaubensgemeinschaft der Familie in einer konfessionsverschiedenen Ehe ergeben. Damit wird als Zwischenschritt – bis zur Lösung der Abendmahlsfrage auf dogmatischer Ebene – die Zulassung evangelischer Gemeindeglieder zur Kommunion als pastorale Einzellösung empfohlen.⁷ Grundsätzlich anders wird die Teilnahme römisch-katholischer Christen an einem lutherischen Abendmahl gesehen. Alle Dokumente sehen dies auch als Ausnahmemöglichkeit grundsätzlich nicht vor. Gleichwohl haben ökumenische Handreichungen, z. B. der Bistümer Mainz und Freiburg, sowie eine pastorale Empfehlung der Diözese Hildesheim, unter Berufung auf Karl Rahner und Heinrich Fries, auch hierzu offener votiert.⁸

Die pastorale Behandlung der ökumenischen Praxis in der Abendmahlsfrage ist der Versuch der Kirchen, auf die dringendsten seelsorgerlichen

7 Daraus folgt die pastorale Empfehlung im Bistum Hildesheim: „In einer bekenntnisverschiedenen Ehe, deren Partner ihre Ehe bewusst als Chance für eine vertiefte Gemeinschaft im Glauben zu leben bestrebt sind, kann der evangelische Partner, der auf Grund einer verantworteten, sorgfältig gewonnenen Entscheidung wünscht, in der gemeinsamen Eucharistiefeyer auch bei der Teilnahme am Mahl des Herrn mit seinem Ehepartner vereint zu bleiben, das Sakrament der Eucharistie empfangen, sofern er in Bezug auf dieses Sakrament den katholischen Glauben bekundet und in rechter Weise disponiert ist.“

8 Ebd.: „In einer bekenntnisverschiedenen Ehe, deren Partner ihre Ehe bewusst als Chance für eine vertiefte Gemeinschaft im Glauben zu leben bestrebt sind, kann die Entscheidung des katholischen Partners mitgetragen werden, am evangelischen Abendmahl teilzunehmen, wenn er damit – seiner eigenen Kirche treu – ein prophetisches Zeichen bewusst erfahrener und gelebter ökumenischer Praxis im Hinblick auf die Einheit der Kirche setzen will.“

Dabei wird erwartet, dass sich diese katholischen Gläubigen mit der Lehre der Kirche von Eucharistie und Amt befasst haben und auch Lehre und gottesdienstliche Praxis von Abendmahl und Ordination in der evangelischen Kirche kennen und einzuordnen wissen.

Ebenso gilt aber, dass diejenigen katholischen Christen nicht diskriminiert werden dürfen, die den Schritt zur Teilnahme am evangelischen Abendmahl aus Gewissensgründen nicht vollziehen können, weil sie die Zeit dafür noch nicht gekommen sehen oder ihren Verzicht als bewusstes Leiden für die Einheit der Kirche verstehen. Das kann auch gelten für ökumenische Gruppen und Gemeinschaften, die ihren Weg zur Einheit bewusst gemeinsam gehen wollen.“

Herausforderungen in Deutschland einzugehen, wo die beiden großen Kirchen etwa gleich stark vertreten und konfessionsverschiedene Familien keine Seltenheit sind. Dialogergebnisse wie „Das Herrenmahl“ und „Das geistliche Amt in der Kirche“ (Rom–LWB) sowie „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (DBK–VELKD) haben dafür einen gewissen Hintergrund geschaffen, konnten sich aber bis heute nicht entsprechend auswirken. Möglicherweise hat die pastorale Handhabung dazu beigetragen, dass dogmatisch bislang weiterführende Klärungen nicht mit der erforderlichen Kraftanstrengung gesucht und gefunden wurden.

2. Die Pastoraltheologische Handreichung der VELKD

Die damalige ökumenische Situation mit ihren neuen Möglichkeiten und die seelsorgerlichen Erfordernisse im Hinblick auf konfessionsverschiedene Ehen haben auch die VELKD-Generalsynode auf ihrer Tagung im Oktober 1972 beschäftigt. Die Kirchenleitung wurde mit Beschluss vom 26. 10.⁹ zur „Offenen Kommunion“ gebeten, den Auftrag zu einer pastoraltheologischen Handreichung zu erteilen. An die Bischofskonferenz erging die Bitte um Kontaktaufnahme zur römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Daraufhin hat der Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der VELKD und des DNK/LWB einen Text zur „gastweisen Teilnahme evangelischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern“ erstellt, der mit der Entschließung vom 25. 10. 1974 grundsätzlich die synodale Zustimmung erhielt. Die Generalsynode sah jedoch weiteren theologischen Klärungsbedarf; sie wollte für verantwortbare pastorale Entscheidungen auch in den noch offenen Fragen eine theologische Grundlage, die die Praxis in Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis legitimieren sollte. Das Ergebnis, in Zusammenarbeit mit dem Theologischen Ausschuss und dem Ökumenischen Studienausschuss gewonnen, hat die Generalsynode am 10. 10. 1975 in Kraft gesetzt und den Gliedkirchen als Orientierung zugeleitet. Die Fühlungnahme zur DBK führte dazu, eine erste bilaterale Arbeitsgruppe ins Leben zu rufen, die sich dem Thema „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ widmete.

Auch die lutherische Pastoraltheologische Handreichung respektiert die begründet trennenden Unterschiede zwischen den Kirchen in ihren jewei-

9 Lindow, a. a. O., 265-4.

ligen Traditionen, sie widerspricht damit einer Praxis, durch die „das eindeutige Zeugnis für das Evangelium und die sakramentale Gemeinschaft verloren gehen“. Diesem Anliegen sollte die Unterscheidung zwischen Regel und Ausnahme dienen. Es wird – in Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Kirche – abgelehnt, „Abendmahlsgemeinschaft als Demonstration zur Überwindung der Konfessionsgrenzen zu praktizieren“. Wörtlich heißt es: „Nur im Zusammenhang einer Klärung der zwischen uns strittigen Fragen der Glaubenslehre kann echte Sakramentsgemeinschaft wachsen.“ Damit nimmt die Vereinigte Kirche zwar den seelsorgerlichen Aspekt für ihre Praxis auf, setzt aber den Schwerpunkt eindeutig auf einen weitreichenden Konsens in Lehre und Bekenntnis.

Auf dieser Ebene wird argumentiert: Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft stehen zwar in Beziehung, aber die „heilige christliche Kirche unseres gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, der letztlich auch die Abendmahlsgemeinschaft zugehört, (ist) umfassender als die Grenzen unserer Konfessionskirchen; unser Herr Jesus Christus selbst ist es, der zu seinem Tisch einlädt.“¹⁰ Nach CA 22 und 24 hat die lutherische Kirche nicht bestritten, dass Jesus Christus auch im Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche real präsent ist, „wenn in der Eucharistiefeier Brot und Wein mit den Stiftungsworten Christi gesegnet ... und durch die Gabe von Leib und Blut Christi in seinem Namen und auf seinen Befehl die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit den glaubenden Sündern zugeeignet wird.“ Auch von den römischen Amtsträgern gelte: „Wenn sie das Wort Christi, wenn sie Sakramente reichen, reichen sie es an Christi statt.“¹¹

Mit Blick auf die römisch-katholische Auffassung, durch die Kommunion trete der evangelische Kommunikant auch in eine gewisse Gemeinschaft mit der Kirche Roms, setzt die VELKD eindeutig dagegen: Evangelisch-lutherische Christen „treten zwar in geistliche Gemeinschaft mit der das Abendmahl feiernden Gemeinde, aber sie gliedern sich nach Lehre und Recht damit nicht der römisch-katholischen Kirche ein“. Zwar gehören auch für die evangelisch-lutherische Kirche Gemeinschaft am Tisch des Herrn und kirchliche Gemeinschaft zusammen und sie würdigt die verpflichtende Bedeutung der Tradition, allerdings muss nach ihrem Verständnis die Stiftung Christi nach dem Zeugnis der Schrift höher geachtet werden als die Tradition, wenn die Tradition noch eigene Bedingungen für die Gültigkeit des Sakraments hinzufügt.

10 Lindow, a. a. O., 265-6, II., S. 3.

11 Apol. 7,28; zit. in Lindow, a. a. O., III, S. 4.

Die begrenzt offene Zulassung begründet der Text damit, dass der Zugang zum Tisch des Herrn jedem getauften Christen offen stehe, der im Vertrauen auf Christi verheißendes Wort gemäß der Stiftung des Sakraments kommt. Da nach Apol. 7,28 auch der lutherische Amtsträger wegen der Berufung durch die Kirche nicht sich selbst, sondern Christus vergegenwärtigt, sei die durch ihn ausgesprochene Einladung die Einladung des Herrn selbst, der er zu dienen habe.

Die Schwerpunktsetzung durch die VELKD wird darin deutlich, dass die Handreichung mit der Bitte an die römische Seite um Gespräche zur Klärung der Lehrdifferenzen schließt.

Ich habe die Handreichung deshalb so ausführlich dargestellt, weil sie bis heute eine maßgebliche Orientierung unserer Kirche darstellt – nach innen wie nach außen – und weil es immer wieder nötig ist, ihre Kriterien in Erinnerung zu rufen. Bei ihrer Kenntnis hätte es manche Probleme und Diskussionen wie Irritationen am Rande des Ökumenischen Kirchentages in Berlin nicht geben müssen.

3. Die beispielhafte Konkretion:

Eucharistische Gastfreundschaft mit der AKD

Die schon eingangs angesprochene „Vereinbarung“ liegt ganz auf der in der „Handreichung“ beschriebenen Linie: begrenzt offene Kommunion und begrenzte Zulassung auf der Grundlage weitreichender Annäherung im Verständnis des Mahles und der Kirche. Die Beteiligten erklärten damals zum Abschluss ihres Gesprächsganges: „Die bisher festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen [*im Bekenntnis des Glaubens, H. K.*] erlauben uns, die Glieder unserer Kirche gegenseitig zur Teilnahme an der Eucharistie einzuladen. Durch diese Einladung wollen die beteiligten Kirchen dem Gebot Jesu Christi gehorsam sein, dass seine Kirche einig und eine sei. Indem sie ein Zeichen dieser Einheit setzen und einen Schritt auf diese Einheit hin tun, bezeugen sie vor aller Welt den dreieinigen Gott als den einzigen Herrn.“¹²

Als Basis dafür wird Übereinstimmung formuliert im Verständnis der grundlegenden Aussagen über das Heilshandeln des dreieinigen Gottes nach dem Zeugnis der Schrift, in der Verpflichtung gegenüber dem Kanon der

12 Martin Lindow (Hg.), *Recht und Verlautbarungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Hannover 1989ff, 772-1, S. 3.

Schrift und den ökumenischen Bekenntnissen, im Verständnis der Rechtfertigung, der einen Taufe und der apostolischen Sendung der Kirche und des ihr dienenden besonderen Amtes. Weitgehende Übereinstimmung besteht auch in der stiftungsgemäßen Feier der Eucharistie und den dazugehörigen Elementen sowie in der gemeinsamen Lehre, dass die Feier durch Ordinierte geleitet wird.

Im Hinblick auf die Eucharistiefeier stellt die „Vereinbarung“ fest: „Gemeinschaft im Herrenmahl verpflichtet die Kirchen, darauf zu achten, dass die Praxis dieser Lehre [wie sie in Ziff. 6 dargestellt wurde, H. K.] entspricht.“

In den zurückliegenden 20 Jahren hat sich die „Vereinbarung“ an den Orten, wo ein lebendiges Miteinander gelebt wurde, als tragfähige Grundlage erwiesen. Die gegenseitige Einladung wurde nicht nur auf Gemeindeebene ausgesprochen, sondern wird auch signifikant durch die gegenseitige Beteiligung an den Eucharistiefeiern anlässlich hervorgehobener Jubiläen oder bei Synodengottesdiensten. Sie hat dazu beigetragen, dass die Kirchen auf ihrem Weg einander näher gekommen sind, und sie hat Auswirkungen auf je eigene Entscheidungen gehabt.

Auf dem Gebiet des liturgischen Vollzugs haben die lutherischen Kirchen eine Entwicklung genommen, die inzwischen regulär der Vereinbarung entspricht. Die Generalsynode der VELKD und die Bischofskonferenz haben auf ihrer gemeinsamen Tagung 1998 in Husum beschlossen, dass Liturgie I des Evangelischen Gottesdienstbuches, einschließlich des Abendmahlsgebetes (Eucharistiegebetes), die grundlegende Liturgie in der Vereinigten Kirche ist. Diese Liturgie war bereits in Agende I (1955) enthalten, in einer Reihe von Gliedkirchen allerdings nicht erlaubt. Hier hat also die „Vereinbarung“ von 1985 die Einheit gefördert.

Eine Schwierigkeit stellt jedoch bis heute dar, dass es in den evangelischen Kirchen neben der Ordination auch andere Formen der Beauftragung zur Leitung des Abendmahls gibt: z. B. als Prädikantinnen und Prädikanten, aber auch die Beauftragung pro loco et tempore für Vikarinnen und Vikare. Da sich bis in die jüngste Gegenwart hier keine Änderung abzeichnet,¹³ gibt es in der alt-katholischen Kirche inzwischen erhebliche Sorgen und kritische Anfragen im Hinblick auf die Umsetzung der „Vereinbarung“ in dieser Frage. Diese Sorgen sind offenbar verstärkt zutage getreten auf dem Hintergrund der Gespräche innerhalb der Internationalen Bischofskonferenz der

13 Vgl. Texte aus der VELKD, Nr. 127/2004, ebenso die Schrift der EKD zum Abendmahl.

Utrechter Union¹⁴ und zuletzt der Gespräche der Utrechter Union mit Rom und mit den orthodoxen Kirchen.¹⁵ Andererseits wirkt sich die verbindliche Vereinbarung theologischer Übereinstimmungen auch auf die innerevangelische Diskussion über „Allgemeines Priestertum, Amt und Ordination“ aus, wie das Sondervotum der Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses, Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Berlin, zur Empfehlung der Bischofskonferenz vom Oktober 2004¹⁶ ausweist.

Die Schwierigkeiten führen vor Augen, dass die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft nicht losgelöst behandelt werden kann von einer Vielzahl anderer Formen im Miteinander der Kirchen. Und sie bedarf der immer wieder vollzogenen Vergegenwärtigung im Gesamtrahmen der ökumenischen Beziehungen. Die „Vereinbarung“ war offenkundig dem Rat der EKD bei der Beschlussfassung der Papiere „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“¹⁷ und „Das Abendmahl“¹⁸ nicht gegenwärtig. Dadurch sind Irritationen entstanden, die inzwischen durch Gespräche behoben werden sollen; das gemeinsame Gedenken des Jahrestages 2005 wird auch dem Vergegenwärtigen dienen.

-
- 14 Hier sind vor allem die Bischöfe aus Polen und den USA sowie der Schweiz ablehnende Kritiker.
 - 15 Die Annäherung zu den Orthodoxen hatte ebenso bereits Rom bewogen, sich in der Abendmahlsfrage gegenüber den evangelischen Kirchen restriktiver zu verhalten, da die Ostkirchen in der Amtsfrage keine Verständigung mit der evangelischen Position für möglich halten.
 - 16 Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis, Texte aus der VELKD, Nr. 130/2004; hier ist auch das Sondervotum abgedruckt.
 - 17 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD-Texte 69/2001.
 - 18 Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2003.

4. Entwicklungen zum Thema in und mit der römisch-katholischen Kirche

Einen kräftigen Schub zur Aufarbeitung der Unterschiede und Gegensätze im Abendmahlsverständnis der römisch-katholischen Kirche einerseits und der evangelischen Kirchen andererseits hat die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zum Thema „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ erbracht. Sie war nach der Begegnung Papst Johannes Paul II. mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Landesbischof Lohse 1981 in Mainz mit der Einsetzung einer Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (1981–1985) in Gang gesetzt worden. In dieser Arbeit nahmen besonders die traditionell kontroversen Differenzen in Abendmahlslehre und -praxis einen breiten Raum ein. Die Ergebnisse¹⁹ wurden zwar durch die DBK und die Synoden der Kirchen der AKf und der VELKD rezipiert. Sie hatten nur sehr geringe Auswirkung auf die Sicht in Rom. Die päpstliche Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (2003) lässt keine Folgerung aus diesem wissenschaftlich sorgfältig erarbeiteten Dokument erkennen. Vielmehr spricht der Papst ausdrücklich davon, welchen „tiefen Schmerz“ ihm verursacht, dass es ökumenische Initiativen gibt, „die zwar gut gemeint sind, aber zu eucharistischen Praktiken verleiten, die der Disziplin widersprechen, mit der die Kirche ihren Glauben zum Ausdruck bringt“²⁰. Bedroht sieht er die eucharistische Anbetung, die Fülle des eucharistischen Verständnisses durch Verkürzungen, den Opfercharakter und das Erfordernis des geweihten Amtspriestertums, das in der apostolischen Sukzession steht.

Wegen dieser pauschalen Zurückweisung der ökumenischen Bemühungen hat die Enzyklika viel Widerspruch auf evangelischer Seite erfahren. Auf katholischer Seite hat sie eine neue spürbare Zurückhaltung in den Gemeinden hervorgerufen. Allerdings enthält die Enzyklika zu unserem Thema eine Öffnungstendenz, die nicht übersehen werden darf. Im Abschnitt Nr. 30 werden „ökumenische Ansätze“ angesprochen. Der Papst dankt „für bedeutende Fortschritte und Annäherungen [...], die uns auf eine Zukunft in voller Glaubensgemeinschaft hoffen lassen“.

Es ist zu beobachten, dass die Presseverlautbarung des Vorsitzenden der DBK, Bischof Prof. Dr. Karl Kardinal Lehmann, vom 17. 04. 2003 sich überwiegend diesem ökumenischen Aspekt und der damit verbundenen Her-

19 Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band I, Freiburg/Göttingen 1986.

20 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159, 17. April 2003, Ziff. 10, S. 12.

ausforderung widmet. Das ist berechtigt, denn die Lehräußerungen einer Kirche zum heiligen Abendmahl betreffen ein Sakrament, das in fast allen christlichen Kirchen im Zentrum steht und zu den Kennzeichen ihrer christlichen Identität gehört. Dies ist im päpstlichen Schreiben berücksichtigt. Der Papst unterstreicht die Bedeutung der ökumenischen Wortgottesdienste neben der Messe „bei geeigneten Anlässen“ ebenso wie gemeinsame Gebetstreffen als „in sich selbst lobenswert“. Dass er sich in den Ausführungen immer wieder auf seine Ökumenezyklika von 1995, „Ut unum sint“, bezieht, lässt seine Vision von der Einheit der Kirche und sein Interesse erkennen, dazu die ökumenische Gemeinschaft zu stärken.

Die evangelischen Kirchen haben bedauert, dass die Enzyklika dem erwähnten ökumenischen Fortschritt nicht in dem Maße entsprechen will (oder kann?), dass die eucharistische Gastfreundschaft auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft im Mahl erklärt wird. Allerdings wird das Nein zu einer generellen Lösung der Frage durch eine Ausweitung der Ausnahmen aus pastoralen Gründen begleitet. So bestätigt Kardinal Lehmann seinerseits in dem schon zitierten Pressekommentar: „Im Blick auf den Einzelnen weiß er [der Papst, H. K.] aber auch um das seelsorgliche Gewicht ‚eines schwerwiegenden geistlichen Bedürfnisses im Hinblick auf das ewige Heil einzelner Gläubiger‘“²¹. Hier ist eine Öffnung anzunehmen, die über die bisherige Notlagen-Regelung hinausreicht und den interpretatorischen Spielraum des CIC nutzt. Can. 844 spricht von der „gravis necessitas“; „necessitas“ heißt „Notwendigkeit“, und diese kann nun mehrfach akzentuiert werden.

Damit ist aber auch deutlich, dass es eine gegenseitig erklärte eucharistische Gastfreundschaft auf dem Wege zur Einheit der Kirche mit Rom nach heutigem Einsicht nicht geben wird.

Kardinal Lehmann hatte sich bereits auf der Herbst-Vollversammlung der DBK am 25. 09. 2000 (Fulda) in seinem Eröffnungsreferat mit den Fragen aus deutscher Perspektive befasst. Unter dem Titel „Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl“ unterstreicht er – wie seinerzeit die Pastoraltheologische Handreichung – die Bedeutung der theologischen Verständigung zwischen den Kirchen als unverzichtbare Grundlage für eine verantwortete pastorale Praxis. Er mahnt die Dringlichkeit an, in der sich die Dialogpartner den bislang ungelösten Fragen widmen müssten: „Das Problem der ‚Abendmahlsgemeinschaft‘ bzw. der ‚Eucharistischen Gastfreundschaft‘ ist und bleibt gerade bei allen Fortschritten des ökumenischen

21 Enzyklika, Ziff. 45, Presseverlautbarung Ziff. 4.

Gesprächs so etwas wie ein Stachel im Fleisch.“ Zugleich schätzt er die Möglichkeiten der Verständigung über die drei Grundthemen – Realpräsenz, Transsubstantiation, Opfercharakter – gut ein, weil sie „durch einige Wiederentdeckungen einen neuen Horizont erhalten“²². Nach seiner Auffassung kann Gemeinschaft im Abendmahl nicht „hergestellt“ werden, ohne dass die Kirche „ihre verlorene Einheit in ausreichender Weise wiederfindet“. Ausreichend heißt nach den katholischen Kriterien für das Kirchesein der Kirche, ausgedrückt in der „Fülle“, auch deren universale Struktur und in diesem Rahmen die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom.

Für den Dialog empfiehlt er als verheißungsvollen Ansatz die theologische Arbeit zur Taufe und ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft in der Kirche sowie das Proprium jedes Sakramentes und das Verhältnis der Sakramente zueinander. Und er sieht die Notwendigkeit eines „umfassenden Integrationsprozesses christlichen Tuns und kirchlichen Miteinanders für eine Einigung in neuer Gemeinschaft“.

Eine singuläre Vorwegnahme solcher Gemeinschaft im punktuellen Ausnahmefall erscheint Lehmann durchaus nicht unmöglich: „Eine einzelne Notlage, deren Charakter noch näher ausgelotet werden muss, könnte der Grund für eine Vorwegnahme sein. Aber dies kann eigentlich nur für die individuelle Seelsorge ein Weg sein. [...] Die Bezeugung der Einheit verbietet in den *meisten* Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in *manchen* Fällen.“²³

Damit gerät die Frage der Zulassung durch die feiernde Kirche bzw. Gemeinde in den Blick. Die Teilnahme evangelischer Christen an der Kommunion in der römisch-katholischen Kirche wird nach ihren eigenen Bestimmungen nicht durch eine geöffnete Praxis oder durch allgemeine Zulassung möglich, sondern durch eine „begrenzte Zulassung“, begrenzt jeweils auf dieses konkrete eine Mal und diese besondere Person. Allerdings lässt sich dieser Ansatz auch in der römisch-katholischen Kirche nicht völlig durchhalten. Es wird in der Praxis nicht realistisch sein, einen evangelischen Ehepartner einmal zuzulassen und das andere Mal vielleicht nicht oder je-

22 Das Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen vom 16. 01. 1993 zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (LV) hat festgestellt, die Frage der Realpräsenz ist in LV zwischen den Kirchen hinreichend geklärt. Auch die Differenzen in der Opferproblematik sind nach LV nicht mehr kirchentrennend, wohl aber die Frage des Amtes in seiner inneren Beziehung zum Abendmahl.

23 Ziff. VII des genannten Referats.

weils neu. Hier könnte in der Praxis die Einmaligkeit der Ausnahme nur auf die Person und nicht zusätzlich auf die Situation ausgesprochen werden. Die kanadische Bischofskonferenz hat in ihren Regelungen dem wohl am weitesten Rechnung getragen.

5. Zulassung zum Abendmahl oder weitere Öffnung der Feier?

Grundsätzlich gilt in der evangelisch-lutherischen Kirche, dass jeder und jede Getaufte ohne weitere Vorbedingungen zum Abendmahl eingeladen ist. Deshalb hat bereits Martin Luther geraten, z. B. auch schon Kindern das Abendmahl zu reichen.²⁴ Diese Feststellung betrifft das unmittelbare Verhältnis des Herrn zu den einzelnen Gläubigen. Zugleich ist zu berücksichtigen, dass die Teilnahme am Mahl auch die versammelte Gemeinde und ihr Verhältnis untereinander betrifft. Beides kommt in der alten, inzwischen leider schwindenden Tradition der gemeinsamen Beichte vor dem Mahl zum Ausdruck, deren Ziel die Versöhnung mit Gott und untereinander darstellt.

Das bedeutet: Zur Einladung des Herrn an alle Christen gehört der Zuspruch der Zulassung des Einzelnen in der Feier der Gemeinde durch diese Gemeinde. Traditionell augenfällig war – und ist mancherorts noch – die Zulassung im Konfirmationsgottesdienst. In der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band III (1964), heißt es in der Anrede an die Konfirmanden: „Ihr seid nach dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche im Wort Gottes und im rechten Verständnis der Sakramente unterwiesen und habt vor der Gemeinde öffentlich Rechenschaft davon abgelegt. [...] In Kraft eurer Taufe sollt ihr *von nun an* am heiligen Abendmahl teilhaben“ (S. 106f). Nach der Empfehlung der Generalsynode können bereits Kinder, die auf das Abendmahl vorbereitet sind, zugelassen werden.²⁵ Damit verliert die Konfirmation an vielen Orten ihr früheres Proprium als Zulassungsakt zum Abendmahl. Allerdings geht dadurch nicht der Zulassungsakt überhaupt verloren. Der erste Abendmahlsgang wird nur früher angesetzt und ebenfalls in einem Gottesdienst als Zuspruch der Einladung begangen. Die Zulassung wird ebenfalls bei einer Wiederaufnahme

24 Martin Luther, Großer Katechismus, Göttingen 1982, BSLK, S. 725, 15–21.

25 Texte aus der VELKD, Nr. 1/1978: Teilnahme von Kindern am Heiligen Abendmahl.

in die Kirche ad personam ausgesprochen; durch die Kommunion findet die Wiederaufnahme in den meisten Fällen ihren rituellen Ausdruck.²⁶

Unter den vorgenannten Gesichtspunkten spielt auch in unseren Kirchen die Frage der Zulassung eine gewichtige Rolle. Nun ist freilich die Erklärung der persönlichen Zulassung Einzelner bei der Konfirmation bzw. vor dem ersten Gang zum Mahl sowie bei der Wiederaufnahme ohne Probleme praktikabel. Der Akt gehört zum Proprium des Gottesdienstes. Er wendet sich an bestimmte Personen, die darauf vorbereitet sind. Diese Praxis kann jedoch nicht auf die eucharistische Gastfreundschaft von Fall zu Fall übertragen werden. In Gottesdiensten von städtischen Gemeinden oder aus familiären Anlässen auch in kleineren Gemeinden ist die Konfessionszugehörigkeit oft genug gar nicht durchschaubar. Deshalb wird die Zulassung nicht auf die einzelne Person in einem einmaligen Ausnahmefall begrenzt. Sie kann nur durch eine grundsätzliche Erklärung gegenüber Gliedern anderer Kirchen ausgesprochen werden, deren Zugehörigkeit zur einen, heiligen, apostolischen Kirche Christi anerkannt wird. Gleichwohl ist diese Erklärung keine prinzipielle Öffnung der Feier. Ihre Begrenzung findet die letztlich doch eingeschränkte eucharistische Gastfreundschaft darin, dass der Zuspruch der Einladung an alle erfolgt, „die in ihrer Kirche zur Kommunion berechtigt sind“. Diese Einschränkung erfolgt aus Respekt gegenüber der Kirche, aus der die Gäste kommen und in der sie ungeteilten Herzens heimisch bleiben sollen. Sie erfolgt auch um der Übereinstimmung im Grundsatz willen, dass die Eucharistie das Mahl der Getauften mit ihrem Herrn ist und deshalb Ungetaufte nicht eingeladen werden können.²⁷

In dieser Praxis liegt die Entscheidung über eine Beteiligung an einer Kommunion schließlich doch bei den Einzelnen auf der Grundlage einer generell für ihre Kirche ausgesprochenen Zulassung. Kardinal Schönborn, Wien, hat als Hilfe zur Entscheidung angeboten, jeder könne zum Tisch des Herrn hinzutreten, der auf das vorangegangene Eucharistiegebet in der Feier sein volles und vorbehaltloses Amen sagen könnte. Der Gedanke ist zunächst von vielen als Durchbruch angesehen worden. Aus römisch-katholischer Sicht mag das so stimmen. Dies wäre auch für uns durchaus denkbar, wenn der an die eigene Kirche vorgetragenen Bitte im Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zum Dokument „Lehrverurtei-

26 Andererseits wird die Zulassung versagt, wenn sich ein Glied von der Kirche trennt oder Gründe für kirchenzuchtliche Maßnahmen vorliegen.

27 Ein Beschluss der Rheinischen Kirche über die allgemeine Zulassung aller ist daher nicht nur in der Ökumene, sondern auch innerhalb der EKD auf großen Widerspruch gestoßen.

lungen – kirchentrennend?“²⁸ endlich entsprochen würde, nämlich die liturgischen Texte unter ökumenischen Gesichtspunkten zu prüfen und neu zu bearbeiten. Allerdings ist dies nach der Instruktion des Vatikans²⁹ und dem Stagnieren der Arbeiten am „Messbuch 2000“ vorerst nicht zu erwarten. Eines scheint jedoch inzwischen auch auf katholischer Seite deutlich zu werden: Der pastorale Umgang mit einer eucharistischen Gastfreundschaft verlagert die Entscheidung von der kirchlichen auf die individuelle Ebene. Dadurch erhält der Akt des Hinzutretens ein hohes Gewicht. Das hat Folgen für die Praxis in den evangelischen Kirchen. Gerade aus ökumenischen Gründen sollte dieses *Hinzutreten* der Einzelnen zur Mahlgemeinschaft im liturgischen Vollzug in jedem Fall garantiert sein; ein Durchreichen der gesegneten Gaben durch die Bankreihen³⁰ wird dem nicht gerecht und ist für unsere Fragestellung ein erhebliches Hindernis.

6. Eucharistische Gastfreundschaft – mögliche Perspektiven

In Vorbereitung auf den Ökumenischen Kirchentag wie auch in der Folge ist die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft in eine neue Diskussionsrunde getragen worden. Besondere Beachtung verdient der gemeinsame Vorstoß der drei ökumenischen Institute im Südwestverbund zu einem neuen Umgang mit der Frage der eucharistischen Gastfreundschaft auf Grund der inzwischen stattgefundenen Entwicklungen in Theologie und Kirche. Unter dem Titel „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich“ veröffentlichten das Centre d'Etudes Oecuméniques Strasbourg (LWB), das Institut für Ökumenische Forschung Tübingen (Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität) und das Konfessionskundliche Institut Bensheim (Evangelischer Bund – konfessionskundliches und ökumenisches Arbeitswerk der EKD) Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft.³¹

28 Das Gutachten (115 Seiten) wurde zwar am 16. 01. 1993 durch den Präsidenten Kardinal Cassidy an die Vorsitzenden des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen übersandt und an die Gemeinsame Ökumenische Kommission übergeben, ist aber bis heute unveröffentlicht.

29 Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Liturgiam authenticam, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154 vom 28. 03. 2001.

30 Leider gibt es hier und da diesen Abusus, begründet mit vermeintlichen praktischen oder kommunikativen Scheinargumenten.

31 „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich“, Frankfurt/Butzbach 2003. (Das Titelfoto der Broschüre ist übrigens ein Ausschnitt aus einer gemeinsamen Eucharistiefeyer der evangelischen und der alt-katholischen Gemeinden in Frankfurt/Main.)

Mit der These 1 wird der Grundsatz formuliert, auf dem die übrigen Thesen aufruhren: „Nicht die Zulassung getaufter Christen zum gemeinsamen Abendmahl, sondern deren Verweigerung ist begründungsbedürftig.“

Der Frankfurter Jesuit Peter Knauer hat den Impuls im Juni 2003 unter der Überschrift „Gemeinschaft im Wort Gottes“ in der Herder-Korrespondenz zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft aufgenommen. Er schreibt: „Niemand, der an Jesus Christus glaubt und gerechtfertigt und ihm eingegliedert ist, sollte weiterhin von der Eucharistie ausgeschlossen werden. Dieser Ausschluss erscheint mir als Unrecht und läuft zugleich auf ein Missverständnis des eigenen Glaubens hinaus. Nicht die Zulassung, sondern die Zurückweisung ist begründungspflichtig.“

Diese Sichtweise ergibt sich aus der von allen Konfessionen inzwischen vertretenen Position, dass „die Einheit der Kirche Jesu Christi, die allen Unterschieden und Trennungen zwischen den Konfessionen vorausgeht, ihren Grund im Heilshandeln des dreieinen Gottes hat und diese vorgegebene und geschenkte Einheit durch den in Joh 17,20–23 formulierten Stifterwillen Jesu Christi offenbar wird.“³² Hinzu kommt, dass nach römischer Auffassung das Sakrament zwar die von Gott geschenkte Wirklichkeit darstellt (*res sacramenti*), zugleich aber auf die noch ausstehende Erfüllung hinweist (*sacramentum tantum*). Dies wäre zu berücksichtigen bei der Diskussion zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft in der Kirchengemeinschaft, wie sie von Kardinal Lehmann (s. o.) gezeichnet worden ist.

Im Weiteren beziehen sich die Thesen³³ auf die inzwischen vorfindliche gelebte ökumenische Gemeinschaft, die große Zahl der von der römisch-katholischen Kirche praktizierten Ausnahmefälle, die Bedeutung der Taufe

32 Ebd., S. 13.

33 These 2: Die gelebte ökumenische Gemeinschaft vor Ort und die fehlende Gemeinschaft im Abendmahl widersprechen sich. Dies schwächt das den Kirchen aufgetragene Zeugnis und lässt sie angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen unglaubwürdig erscheinen.

These 3: In zahlreichen Ausnahmefällen wird Einzelnen schon heute Abendmahlsgemeinschaft gestattet.

These 4: Die Taufe ist das Tor zur Gemeinschaft der Kirche, dem Leib Christi, der im Abendmahl je neu konstituiert wird.

These 5: Jesus Christus lädt zum Abendmahl ein. Er ist Geber und Gabe. Allein in seinem Namen und Auftrag spricht die Kirche die Einladung aus. Dies kann nicht unterschiedslos geschehen, sondern muss dem Willen Jesu Christi entsprechen.

These 6: Abendmahlsgemeinschaft reicht weiter als Kirchengemeinschaft.

These 7: Kirche lebt als Gemeinschaft in der Verkündigung, im Gottesdienst und im Dienst an der Welt. Kirchengemeinschaft setzt diese Vollzüge und ein gemeinsames Grundverständnis, nicht aber eine bestimmte geschichtliche Ausgestaltung voraus.

für die Mahlgemeinschaft sowie die Einladung durch Jesus Christus selbst. Die Erläuterungen zu diesen Thesen geben einen sorgfältig recherchierten Überblick über die vielfältigen und differenziert ausgestalteten Formen im Miteinander der Kirchen und Gemeinden in unterschiedlichen Ländern und Regionen. Vielfalt und Intensität zeigen, dass das ökumenische Miteinander inzwischen eine – auch vielfach – geordnete neue Qualität als kirchliche Gemeinschaft erhalten hat.

Besondere Aufmerksamkeit verdient These 6: „Abendmahlsgemeinschaft reicht weiter als Kirchengemeinschaft.“ Ich zitiere aus den Erläuterungen einen der begründenden Gedanken:

„Die institutionelle sichtbare Kirchengemeinschaft ist relativ zum konstitutiven Handeln Christi. Gleichwohl bedarf sichtbare Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft eines kirchlich-theologischen Konsenses, der Verwerfungen aufarbeitet und Trennungen aufhebt. Darin erkennen sich Kirchen als legitime Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi an, die in aller Gebrochenheit auf Jesus Christus als ihren einzigen Grund verweisen. Darum kann weder eine bestimmte sichtbare Kirchengestalt zur Bedingung für die Abendmahlsgemeinschaft erhoben werden, noch geben Getaufte, die an der Eucharistie einer anderen Kirche teilnehmen, dadurch ihre konkrete Kirchengemeinschaft auf.“³⁴

In der von der römisch-katholischen Kirche als zentral gesehenen Amtsfrage halten die Institute die inzwischen erreichte Annäherung für hinreichend, um sie nicht länger als für die Abendmahlsgemeinschaft trennend zu bewerten.

Eine wichtige Perspektive sehen die Verfasser schließlich darin, die eucharistische Dimension kirchlichen Zeugnisses und Dienstes enger mit der Frage der Abendmahlsgemeinschaft zu verbinden und damit ihrer inneren Zusammengehörigkeit Rechnung zu tragen.

Mit der Veröffentlichung der Thesen liegt ein außerordentlich guter Beitrag für die Diskussion um eine Förderung der Abendmahlsgemeinschaft durch eucharistische Gastfreundschaft auf dem Tisch. Soweit ich sehe, haben die römisch-katholischen Reaktionen auf die beiden eucharistischen Feiern am Rand des Ökumenischen Kirchentags unter Beteiligung von Geistlichen aus beiden Kirchen sowie die Instruktion³⁵ aus Rom bislang verhin-

34 Ebd., S. 47, mit Bezug auf die Pastoraltheologische Handreichung der VELKD, 1975, a. a. O., III–IV.

35 Instruktion Redemptionis Sacramentum über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164 vom 25. 03. 2004. Darin wird auch die ökumenische Situation in

dert, dass diese Diskussion kräftig geführt wird. In der Instruktion werden unter den Faktoren, welche ursächlich für Praktiken verantwortlich sind, die dem Glauben der Kirche widersprechen, ökumenische Initiativen genannt. Hierzu wird jedoch nur die Eucharistie-Enzyklika des Papstes zitiert; die Kongregation enthält sich einer eigenen Stellungnahme. Das ist bemerkenswert. Ökumenisch weiterhin bedeutsam daran ist, dass unter den *graviora delicta*, den schwerwiegenden Angelegenheiten, in Ziff. 172 c die „verbotene Konzelebration des eucharistischen Opfers zusammen mit Dienern kirchlicher Gemeinschaften, die nicht in der apostolischen Sukzession stehen und die sakramentale Würde der Priesterweihe nicht anerkennen“, genannt ist. Diese *delicta* „sind unverzüglich der Kongregation für die Glaubenslehre zur Kenntnis zu bringen“ (Ziff. 179), die „zur Feststellung oder Verhängung der kanonischen Strafen schreitet“. In anderen Fällen von Missbrauch sind die Bischöfe zuständig. Abschließend wird jedem Katholiken das Recht eingeräumt, über Missbräuche beim Bischof oder auch direkt beim Apostolischen Stuhl „Klage einzureichen“, nach Möglichkeit aber zuerst beim Bischof (Ziff. 184). Diese Instruktion hat in der Praxis einschüchternde Wirkung, was wohl auch die Absicht Roms war.

Es hat den Anschein, dass zurzeit – wohl auch aus Angst um Identitätsverlust – auf beiden Seiten eher kirchenpolitisch denn theologisch argumentiert und gehandelt wird. Das ist dann keine gute Stunde für die Ökumene, und darum auch nicht für die Kirche Christi in aller Welt. Ich kann jede und jeden nur ermutigen, den Ball aufzunehmen, der von den Instituten ins Spiel gebracht worden ist.

Gemeinschaft, auch kirchliche Gemeinschaft, hängt in ihrer sichtbaren Gestalt auch vom Einsatz von Menschen ab. Römisch-katholische Pfarrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart haben diesen Einsatz gezeigt durch einen offenen Brief an den Bischof „Über die Einladung zur Eucharistie“; sie sind mit Bischof Gebhard Fürst darüber auch ins Gespräch eingetreten. Gegen in letzter Zeit aufgetretene Irritationen und Rückzug warnen sie davor, dass die Eucharistiefeyer „nicht für Gemeinschaft (Communio), sondern für Abgrenzung und Ausschluss steht (Exkommunikation)“. Die Autoren fahren fort: „Wo Kircheneinheit schon praktisch gelebt wird – vor allem in Ehen und Familien und dort, wo Christen der Ökumene sich für die Einheit engagieren – und die Eucharistie als Herzstück ihres Glaubens mitfeiern, ist Eucha-

Aufnahme der Äußerungen des Papstes aus „Ecclesia de Eucharistia“ angesprochen, allerdings weniger auf die eucharistische Gastfreundschaft als auf Interkommunion und Interzelebration bezogen.

ristische Gastfreundschaft ein berechtigtes Anliegen und bereits gute Praxis in den Gemeinden. Um einer verantwortlichen Pastoral willen – ‚das Heil der Seelen ist oberstes Gesetz‘, so das Kirchenrecht (‚salus animarum suprema lex‘) –, stehen wir für diese Praxis ein.“ Schließlich bitten sie den Bischof, in dessen Zuständigkeit als Ortsbischof die Entscheidung ja fällt, dass „Türen nicht zugeschlagen, sondern geöffnet werden“.

Solcher Haltung bedarf die Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft. Und sie bedarf auf unserer Seite eines sorgfältigen Umgangs mit der Theologie und der Feier des von Christus eingesetzten Abendmahls. Eucharistische Gastfreundschaft ist nur möglich, wo auch im Vollzug respektiert wird, dass Jesus Christus selbst das Mahl hält und die Seinen dazu einlädt. Insofern ist diese Gastfreundschaft mit einer einmal erfolgten Erklärung nicht automatisch und für immer da. Sie ist eine Haltung, die Gestalt gewinnen und darin weiterentwickelt werden muss.

Eucharistische Gastfreundschaft ist eine legitime Form von Abendmahlsgemeinschaft, solange sie als Station auf dem Weg zur vollen wechselseitigen Gemeinschaft in Wort und Sakrament dient. Sie darf nicht dazu führen, dass dieses Ziel wegen der Mühen noch ausstehender Verständigungen aus dem Blick kommt. Um der Sendung der Kirche Jesu Christi willen und in Respekt gegenüber seinem Auftrag kann sie als Zwischenlösung die Kirchen nahe zusammenbringen. Die „kleine Lösung“ darf sie nicht werden.

Das Ziel bleibt: „Eine gesamtkirchliche Einheit wird die gegenseitige Anerkennung als Kirchen, die Übereinstimmung im Verständnis des apostolischen Glaubens, die Gemeinschaft in den Sakramenten und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, einschließen. Sie ist auf die Beteiligung aller Kirchen der weltweiten Christenheit ausgerichtet.“³⁶

36 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000, Ziff. 199 (S. 98 f).

Anhang:³⁷ Abendmahlszulassung und Konfirmation

In vielen Gemeinden wird das Abendmahl mit Konfirmandinnen und Konfirmanden bereits vor der Konfirmation gefeiert. Dies hat theologische und pädagogische Gründe (Zusammenhang mit der Taufe, Vertrautwerden mit der Abendmahlsteilnahme). Der Charakter der Konfirmation als Abendmahlszulassung tritt zurück zu Gunsten der anderen Akzente (Abschluss der Konfirmandenzeit, Antwort der Jugendlichen auf ihre Taufe, Segen).³⁸

*Taufe und Abendmahl*³⁹

Seit frühkirchlicher Zeit gehören Taufe und Abendmahlsempfang zusammen. Theologisch hat die Taufe als *Zulassung* zum Abendmahl im Vordergrund zu stehen. Davon ist die sinnvolle *Hinführung* der Kinder und Jugendlichen zum Abendmahl zu unterscheiden. Diese Hinführung bildet in der Konfirmandenarbeit einen Schwerpunkt. Dabei ist die gemeinsame Feier des Abendmahls ebenso wichtig wie die theoretische Durchdringung der Bedeutung des Abendmahls. Darum sollte die Hinführung zum Abendmahl nicht erst am Schluss der Konfirmandenarbeit stehen.

Jeder sorglose Umgang mit der Zulassung zum Abendmahl wirft Fragen auf bei den Kirchen, mit denen wir Abendmahlsgemeinschaft haben oder anstreben, er entwertet letztlich immer wieder die Taufe.

*Konfirmation*⁴⁰

1. Im Konfirmationsgottesdienst kommt eine Vielzahl von theologischen und anthropologischen Faktoren zur Sprache:

- die Erinnerung an die Taufe
- der Abschluss des nachgeholt Taufkatechumenats
- das Einstimmen der Jugendlichen in das Bekenntnis der Kirche
- die Fürbitte der Gemeinde
- der Zuspruch des Segens Gottes
- die Feier des heiligen Abendmahls.

37 Referenztexte aus Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band III, 6: Konfirmation. Berlin/Bielefeld/Hannover 2000.

38 Ebd., S. 70, 1.

39 Ebd., S. 70f, 5.

40 Ebd., S. 138.

Diese Akzente wurden in der Geschichte und werden in der Gegenwart verschieden stark betont. So konnte die Konfirmation lange Zeit als Zulassung zum Abendmahl verstanden werden. Demgegenüber soll heute deutlicher zum Ausdruck kommen, dass der Zugang zum Abendmahl grundsätzlich mit der Taufe eröffnet wird und dass die Konfirmandenzeit dann auf die Teilnahme am Abendmahl in eigener Verantwortung vorbereitet.

2. Gleichzeitig markiert die Konfirmation das Ende der Kindheit und den Übergang in den Status des Jugendlichen. Konfirmation ist von daher für alle Beteiligten auch immer ein Altersstufenfest gewesen. Auf jeden Fall ist für Konfirmandinnen und Konfirmanden, für Eltern und Gemeinde, einschließlich der hauptamtlich Verantwortlichen, die Mischung und Verbindung von theologischen und anthropologischen Motiven charakteristisch.

3. Für die Gestaltung von Gottesdienst und Predigt am Konfirmationstag kommt es darauf an, die Spannung zwischen theologischen und anthropologischen Motiven nicht einseitig aufzulösen. Der Segen für die Konfirmandinnen und Konfirmanden sowie die Fürbitte der Gemeinde bringen dies zum Ausdruck und sind darum auch für Gemeindeglieder verständlich, welche sich weniger am kirchlichen Leben beteiligen; die Bezeichnung der Konfirmation als „Einsegnung“ ist noch weit verbreitet. Wenn Jugendliche sich in der Konfirmandenzeit auf die Taufe vorbereitet haben, kann die Taufe zum Abschluss im Konfirmationsgottesdienst gefeiert werden. Die Segnung zur Konfirmation nach der Taufe – gemeinsam mit der Gruppe – ist dann sinnfällig die Entfaltung des Taufsegens.

4. Daneben soll Gewicht auf die eigenen Glaubensaussagen der Konfirmandinnen und Konfirmanden in Verbindung mit dem Einstimmen in das Apostolische Glaubensbekenntnis gelegt werden. Die Jugendlichen antworten damit auf den Zuspruch, der ihnen durch die Taufe und durch das Vertrautwerden mit der biblischen Botschaft gegeben wurde. Die eigene Antwort der Konfirmandinnen und Konfirmanden passt gut zu dem neuen Status als ein Jahrgang Jugendlicher in der Kirchengemeinde. Sie sind nun nicht mehr Kinder. Sie übernehmen damit Verantwortung für Leben und Glauben in der jeweiligen Gemeinde und in der Kirche als Ganzes.

5. Mit ihrer Antwort nehmen die Jugendlichen das Bekenntnis, das Eltern und Paten bei ihrer Taufe gesprochen haben, auf. Die Antwort ist kein Gelübde zu einem bestimmten christlichen Verhalten in der Zukunft, sondern ein aktuelles Bekennen, das den Willen zum „Bleiben und Wachsen“ einschließt.

Rainer
Stahl

Arbeitsbericht Dezember 2003 bis November 2005

Vom sechsten bis ins achte Jahr
des Dienstes für den Martin-Luther-Bund

Die Literaturarbeit des Martin-Luther-Bundes

Ein herausragendes Markenzeichen des Martin-Luther-Bundes ist seine Literaturarbeit, die in besonderer Weise durch das Sendschriften-Hilfswerk geleistet wird. Mit ihr investiert er in die Bildung innerhalb der Partnerkirchen in der Diaspora und damit in deren Zukunft. Folgende Bereiche stehen bei dieser Arbeit im Vordergrund:¹

Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter werden regelmäßig mit aktueller Literatur für Gemeindeaufbau, Unterricht und Predigt ausgestattet, um sie auf diese Weise in ihrem Dienst zu unterstützen. Dadurch wird über Gemeinde- und Kirchengrenzen hinweg Stärkung durch geistigen und geistlichen Austausch in der Diasporasituation vermittelt.

Der Martin-Luther-Bund fördert seit vielen Jahren insofern die Ausbildung an theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen, dass er Bibliotheken in Ost und West theologische Literatur zur Verfügung stellt. Nur durch diese Unterstützung ist es zum Beispiel an der Theologischen Universität in Budapest oder im Theologischen Institut in Tallinn oder an der Evangelischen Hochschule für Theologische Studien in Buenos Aires (ISEDET) möglich, bestimmte wissenschaftlich-theologische Zeitschriften und Lexika kontinuierlich zu erhalten.

1 Hierzu verweise ich auf den LD „Literaturhilfe“, 39, 2003, Heft 2: Investition in Bildung. Investition in Zukunft, der zur Diasporagabe 2003 herausgegeben worden war. Diesmal ist mein Arbeitsbericht so gestaltet, dass alle Informationen durch Hinweise auf Berichte im „Lutherischen Dienst“ verifiziert werden. Damit soll dem Redaktionsteam des „LD“ – Frau Hannelene Jeske und Herrn Frank Thiel – für seinen wichtigen Dienst ausdrücklich gedankt werden.

Ein wichtiges Arbeitsfeld ist der Versand geistlicher Literatur an Gemeindeglieder – der so genannte „Weihnachtsversand“, der die Arbeit unseres Sendschriften-Hilfswerks jedes Jahr ab Ende August bestimmt. Auf diese Weise erhalten Kirchengemeinden und einzelne Gemeindeglieder den „Festeburg-Kalender“ und die Herrnhuter Losungen des folgenden Jahres. Auf diesem Wege werden Brücken geschlagen nach Sibirien und Kasachstan, nach Brasilien, Argentinien und Chile ...

Sodann wurden immer wieder in Erlangen durch den Martin-Luther-Verlag Bücher veröffentlicht, die direkt für die Partnerkirchen bestimmt waren, in ihnen unmittelbar verwendet wurden und werden und dadurch wichtige Beiträge für den Gemeindeaufbau leisten. Als „Klassiker“ unserer Arbeit seien nur genannt:

die Agende für Gottesdienste und Kasualien in evangelisch-lutherischen Gemeinden und Hauskreisen/Агенда для богослужений и священнодействий в Евангелическо-лютеранских общинах и в семейном кругу, Erlangen 1992,

das Русско-немецкий сборник духовных песен/Russisch-Deutsches Gesangbuch, Erlangen 1995,² und

die Библия для детей на немецком и русском языках/Bibel für Kinder in deutscher und russischer Sprache, Erlangen ³2002.

2004 wurde als unveränderter Nachdruck noch einmal die deutsch-russische Augsburgische Konfession vorgelegt: Die Augsburgische Konfession/Аугсбургское Вероисповедание, Erlangen 1988.

Im Jahr 2005 ist in diesem Bereich der Arbeit eine wichtige Aktualisierung und Verbesserung gelungen: Das traditionelle rote Heftchen mit Luthers Kleinem Katechismus in Deutsch und Russisch, Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers/Краткий катехизис д-ра Лютера, Erlangen o. J., ist in einer von Anton Tichomirow aktualisierten und verbesserten Ausgabe 2005 neu aufgelegt worden: Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers/Малый катехизис д-ра Мартина Лютера – wobei im russischen Titel endlich aus dem „kurzen“ Katechismus richtigerweise der „kleine“ Katechismus geworden ist.

2 Hervorheben möchte ich, dass in dem Heft „Befiehl du deine Wege – Gebete zum Leben“, welches das Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers 2005 herausgegeben hat, drei Lieder aus diesem Gesangbuch nachgedruckt worden sind: „Aus meines Herzens Grunde“ (dort: Nr. 28, jetzt: Nr. 7), „Nun danket alle Gott“ (dort: Nr. 9, jetzt: Nr. 25) und „So nimm denn meine Hände“ (dort: 98, jetzt: Nr. 50).

Aber gerade auf dem zuletzt genannten Gebiet gibt es eine grundlegende Tendenz der Veränderung in den bisherigen etwa fünf Jahren: Eigentlich wird nicht mehr in Erlangen für die Partnerkirchen Literatur produziert, sondern es wird den Partnerkirchen bei eigenen Publikationsvorhaben geholfen. Diese Verlagerung ist notwendig und unmittelbar einleuchtend: Wir in Deutschland können ja nicht entscheiden, welche Bücher für die Partnerkirchen wichtig sind und wie sie gestaltet sein müssen. Das kann nur in den Partnerkirchen selber erarbeitet und entschieden werden. Aber wir vom Martin-Luther-Bund können bei solchen Publikationsvorhaben finanzielle Unterstützung leisten und dadurch mithelfen, dass sich z. B. ein Verkaufspreis ergibt, der für die Gemeindeglieder der jeweiligen Kirche erschwinglich ist.

Das erste große Projekt dieser Art, das zusammen mit dem Gustav-Adolf-Werk, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig und dem Lutherischen Weltbund verwirklicht worden ist, stellt das neue Gesangbuch der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen dar – „Śpiewnik Ewangelicki“ –, das am Sonntag Kantate des Jahres 2002 in einem festlichen Gottesdienst in Cieszyn/Teschen sowohl durch die lutherische Kirche als auch durch die reformierte Kirche Polens und durch die beiden lutherischen Kirchen im Teschner Land in Tschechien – die Schlesische Evangelische Kirche A. B. in der Tschechischen Republik und die Lutherische Evangelische Kirche A. B. in der Tschechischen Republik – in Gebrauch genommen worden ist.³ Unsere beiden Partnerkirchen im Teschner Land in Tschechien erarbeiteten nun in der letzten Zeit auch ein neues Gesangbuch in tschechischer Sprache. Hierbei hat sich ebenfalls der Martin-Luther-Bund engagiert. Im Herbst 2005 wurde dieses Gesangbuch in einem festlichen Gottesdienst in Bystřice nad Olšá in Gebrauch genommen, zu dem ich in eine besondere Gemeinschaft mit unseren Partnern gefahren bin.

Und natürlich begleitet der Martin-Luther-Bund schon lange das Projekt eines eigenständigen Gesangbuches der ELKRAS.⁴ Zur Generalsynode der ELKRAS im April 2005 wurde nun die erste Probefassung des Сборник песнопений Евангелическо-Лютеранской Церкви vorgestellt und diskutiert:

3 Claus-Jürgen Roepke, Konzert der Chöre. In Polen wurde das neue Gesangbuch der Evangelischen Kirche A. B. eingeführt, LD 38, 2002, Heft 3, S. 15–16.

4 Peter Lobers, Am Singen lassen sie sich nicht hindern! Die ELKRAS arbeitet an einem neuen Gesangbuch, LD 38, 2002, Heft 4, S. 10–11.

Lieder der brüdergemeinschaftlichen Tradition Russlands und der Sowjetzeit stehen gleichberechtigt neben Liedern unserer reformatorischen Tradition deutschen Ursprungs und modernen und neuen Liedern. Besondere Akzente werden durch eigenständige Texte und Übersetzungen in heutiger russischsprachiger Lyrik gesetzt.

Z. B. mit Elena Uries Übersetzung „Благослови душа моя, Святое имя Господа ...“ (443) – „Nun lob, mein' Seel', den Herren ...“ – oder

für „Ein' feste Burg ist unser Gott“ durch zwei Übersetzungen: „Град крепкий – Бог наш, и оплот“ von Anton Tichomirow (323) und „Господь нам крепость и оплот“ von A. Grischin und A. Priluzkij (324).

Aber es geht nicht nur um die Texte, sondern auch um neue Melodien, besonders solche, die die Stimmungen der verschiedenen Regionen und Landstriche aufnehmen und wiedergeben. Hierfür sei auf die Nachdichtung von Psalm 103 „Благослови, душа моя“ von G. R. Derschawin hingewiesen (441), dessen Melodie Manfred Brockmann geschaffen hat.

Ein großer Schatz ist hier zusammengestellt!

Eine nicht zu unterschätzende Besonderheit kommt in einem Beschluss des Synodal-Ausschusses für „Liturgie und Gesangbuch“ zum Ausdruck, der von der Synode aufgenommen wurde: „Das Inhaltsverzeichnis muss erweitert werden um die Liedanfänge in deutscher, englischer u. a. Sprache.“ Das vorliegende Buch ist nämlich vom Russischen her konzipiert! Man muss die russischen Fassungen der Texte kennen, um die Lieder finden zu können. Sicher wird ein deutsches Register eine Hilfe darstellen und den Zugang erleichtern, aber dass hier wirklich ein „Paradigmenwechsel“ zum Russischen erfolgte, das ist nicht hoch genug zu loben!⁵

Um das Bild des Engagements des Martin-Luther-Bundes auf dem Gebiet der eigenständigen Publikationen in den Partnerkirchen zu vervollständigen, sei hier die Liste derjenigen Titel aufgeführt, die in den letzten Jahren als Projekte von Erlangen aus gefördert worden sind:

Die russische Neuauflage von Theophil Meyer: *Luthers Erbe in Rußland*, Moskau 1918; *Наследие Лютера в России*, Moskau 2003,

die litauische Übersetzung von Arthur Hermann u. Wilhelm Kahle (Hg.): *Die reformatorischen Kirchen Litauens*, Erlangen 1998, in leichter Veränderung: Arthur Hermann (Hg.): *Lietuvos evangelikų bažnyčios. Istorijos* Metmenys, Vilnius 2003,

5 Vgl.: Rainer Stahl, *Singen, Statistik, Stab-Übergabe*. Die 2. Sitzung der 2. Generalsynode der ELKRAS, LD 41, 2005, Heft 3, S. 17–18.

die Festschrift zum Jubiläum der Gemeinde Pekela: Jibbo Poppen (Hg.): „Het zijn onvermogende mensen“ Herdenkingsboek ter gelegenheid van het 250-jarig bestaan van de Evangelisch-lutherse gemeente Pekela 1753–2003, Den Haag 2003,

die russische Ausgabe des Glaubensbuches der Aussiedlerseelsorge der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern „glauben – lieben – hoffen. Christliche Feste verstehen und mitfeiern“: Праздники. веры, надежды, любви. Евангелические традиции сегодня, München o. J.,

die Habilitationsschrift von Miloš Klátik: Všeobecné kňazstvo pokrstených veriacich, Bratislava 2004 (Allgemeines Priestertum der getauften Gläubigen),

die Festschrift für Prof. Dr. Igor Kišš: Ján Grešo u. Miloš Klátik (Hg.): Radosť z teológie. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. ThDr. Igora Kišša, Bratislava 2004 (Freude an der Theologie),

eine Geschichte der evang.-luth. Kirchen im Nordwesten Russlands: Михаил Шкаровский, Надежда Черепенина: История Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России 1917–1945, Sankt-Petersburg 2004, und

eine slowakische Ausgabe von Texten der apostolischen Väter: Karol Gábriš (Hg.): Spisy apoštolských otcov, Bratislava 2004.

Mit besonderem Engagement wurde die Veröffentlichung einer Gesprächsreihe mit Prof. em. Dr. Fairy von Lilienfeld gefördert: E. M. Верещагин, Фэри фон Лилиенфельд: Жизнь, Церковь, Наука и Вера, Moskau/Erlangen 2004 (Leben, Kirche, Naturwissenschaft und Glaube).

Abschließend sind aufzuführen:

Christoph Klein: Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 105, Göttingen 2004,

Ján Dubíny: Slovo na čas i nečas, Banská Bystrica 2004 (Das Wort für heute und morgen),

die russische Neuauflage von Theophil Meyer: Nach Sibirien im Dienste der evangelisch-lutherischen Kirche, Dresden und Leipzig 1927: В Сибирь в служении Евангелическо-Лютеранской Церкви, Moskau 2005, und

Christoph Klein: În Ceasul al Unsprezecelea. Predici din Transilvania, ohne Ort und Jahr (Predigten von Bischof Klein, die in Sibiu-Hermannstadt 2005 in rumänischer Übersetzung herausgegeben worden sind).

Der gesamte bisher dargestellte Bereich der Literaturarbeit des Martin-Luther-Bundes war im Jahr 2003 gezielt gewähltes Schwergewicht von Werbung und Argumentation: Die Diasporagabe 2003 war für diese Literaturarbeit bestimmt worden, so dass für sie aus allen Vereinen und von vielen

Einzelspenderrinnen und -spendern gespendet wurde.⁶ Es gab in unseren Vereinen auch Zweifelnde: Ob eine Sammlung für Literaturarbeit und für die Ausstattung von Bibliotheken verstanden werden wird? Ob das Ergebnis dann so gut sein wird, wie wir es in den letzten Jahren mit den Sammelaktionen „Diasporagabe“ glücklicherweise gewöhnt sind? Gewiss, die Aktion lief langsamer an, das Endergebnis ist geringer als manches der letzten Jahre, aber verglichen mit Sammelergebnissen von vor zehn oder fünfzehn Jahren können wir doch sehr dankbar sein: Im Jahr 2003 kamen € 37 105,64 zusammen und im Jahr 2004 noch einmal € 1758,89. Diese insgesamt € 38 864,53 entsprächen DM 76 012,41 und damit der genannten Sammeltradition. Diese Gelder werden in den nächsten Jahren zur Verfügung stehen und so der Literaturarbeit des Martin-Luther-Bundes und besonders dem Engagement unseres Sendschriften-Hilfswerks eine stabile Grundlage verleihen.

Aber natürlich hat die bisherige – vielleicht schon sehr vielfältig wirkende – Aufstellung einen ganz eigenständigen Produktionsbereich noch nicht erfasst – nämlich die Verlagsarbeit des Martin-Luther-Verlages beim Martin-Luther-Bund in Erlangen. Im Berichtszeitraum vom Ende des Jahres 2003 bis in das Jahr 2005 hinein sind aus diesem Arbeitsbereich folgende Titel zu benennen:

- Das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes:
Lutherische Kirche in der Welt 51/2004 und
Lutherische Kirche in der Welt 52/2005,
- die ersten Bände der von Friedrich-Otto Scharbau herausgegebenen Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg:
Christus bekennen, LASR 1, Erlangen 2004 und
Kant, Luther und die Würde des Menschen, LASR 2, Erlangen 2005.

Neben diesen traditionellen Publikationsprojekten sind folgende besondere Vorhaben verwirklicht worden:

- *Dieter Vismann* (Hg.): Vom Gotteskasten zum Martin-Luther-Bund. 150 Jahre Diasporafürsorge in Hannover, Erlangen 2003,
- *Peter Maser* u. *Jens Holger Schjørring* (Hg.): Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2003,

⁶ Vgl. den in Anm. 1 genannten LD, darin vor allem: Hannelene Jeske, Was heißt überhaupt „Sendschriften-Hilfswerk“?, S. 8, und die Projektbeschreibung auf S. 24.

- *Konrad Klek* (Hg.): 150 Jahre Institut für Kirchenmusik in Erlangen. Im Spiegel von Dokumenten und Zeugnissen zum Wirken der Institutsleiter, Erlangen 2004,
- *Hans Klein*: In eine neue Zukunft. Dokumente einer Hoffnung, Erlangen 2004,
- *Rudolf Keller, Michael Roth* (Hg.): Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart, Erlangen 2004,
- *Joachim Willems*: Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005,
- als Gemeinschaftsunternehmung mit dem Gustav-Adolf-Werk: *Inge Ojala*: Löwenzahnkinder. Vom Leben auf den Straßen Tallinns und einem langen Weg nach Hause, Leipzig, Erlangen 2005,
- sowie in Form von bisher zwei Teilbänden der vierte Band der Reihe zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands:
Helmut Tschoerner: Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland – von 1832 bis 1924, Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Band 4/1, Erlangen 2005, und
Helmut Tschoerner: Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland – von 1990 bis zur Gegenwart, Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Band 4/2, Erlangen 2005.

Aus dieser Liste seien besonders die Titel von Hans Klein, Joachim Willems, Inge Ojala und Helmut Tschoerner hervorgehoben: Sie dokumentieren Aspekte des kirchlichen Lebens und der diakonischen Arbeit in unseren Partnerkirchen sowie Aspekte der kirchlichen Entwicklung, die nicht nur für die Interessierten in Deutschland aufgearbeitet worden sind, sondern dadurch zugleich zu Vergewisserung und Reflexion für die Partner zur Verfügung stehen. So dokumentiert der Aufsatz- und Dokumentenband von Hans Klein die spannende Entwicklung in Rumänien der letzten 20 Jahre aus dem Blickwinkel eines Verantwortung tragenden siebenbürgisch-sächsischen Theologen und lässt diese beispiellose historische Periode ganz neu verstehen. So analysiert die Dissertation von Joachim Willems die Gemeinden der ELKRAS mit Hilfe soziologischer Methoden und verhilft zu ganz eigenständigem Verstehen der gegebenen Situation, das auch für die Verantwortlichen innerhalb der ELKRAS von Bedeutung sein dürfte. So schildert Inge Ojala ein ganz spezifisches diakonisches und soziales Engagement

– ganz von den Impulsen unseres Glaubens her geprägt! –, das für jede Kirche im Umfeld sozialer Not eine besondere Herausforderung darstellen wird. So dokumentieren die Bände von Helmut Tschoerner die Verfassungsentwicklung der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland (19. und 20. Jahrhundert), in der Sowjetunion und in Russland und den anderen GUS-Staaten und gestaltet auf diese Weise ein verfassungsgeschichtliches Gesamtbild, das bis in die unmittelbare Gegenwart führt.⁷

„Martin Luther setzte auf das gedruckte Wort. Flugblätter, Liedersammlungen und abgeschriebene Predigten, Bibel und Katechismus, theologische Abhandlungen und kecke Streitschriften – es war das gedruckte Wort, das der Kirche der Reformation den Weg in zahlreichen Ländern Europas bereitetete. 450 Jahre später verändert sich das Kommunikationsverhalten der Menschen. Dennoch bleibt die lutherische Kirche auf das gedruckte Wort weiterhin angewiesen – in der Seelsorge und in der Bildungsarbeit, in der Wissenschaft und beim Gottesdienst, wenn die Gemeinde ihre Gesangbücher aufschlägt.“⁸ Diesem Erbe wird sich der Martin-Luther-Bund verpflichtet fühlen und sich in seinem Sinne nach dem Maß seiner Möglichkeiten entschieden engagieren. Dabei setzt er auf gute Kooperation mit den direkten Partnern der Arbeit, wie dies im weiteren Gang dieses Berichts noch deutlicher werden wird.

Vor allem aber sei an dieser Stelle den Spenderinnen und Spendern von privaten Bibliotheken gedankt. So gibt es erfreulicherweise einen anhaltenden Strom von Bücherspenden aus dem Erlanger Umfeld und auch aus dem Umfeld der Vereine (z. B. Hamburg und Schleswig-Holstein). Voraussichtlich wird dieser Zweig der Arbeit in den nächsten Jahren anhalten bzw. noch wachsen. Viele der so gespendeten Bücher werden gerne von Gästen aus unseren Partnerkirchen mitgenommen. Regelmäßig gefragt sind aus solchen Spenden vor allem die Urtexte (Biblia Hebraica, Novum Testamentum Graece, Lutherbibeln). Der postalische Weiterversand der von den Partnern benötigten Titel bedeutet natürlich auch zusätzliche, steigende Kosten. In Erlangen werden seit einigen Monaten theologische Fachbücher aus dem durch Spenden gebildeten Bestand über die bestehenden Kontakte zwischen dem Haus und der Theologischen Fakultät bei Theologiestudierenden gegen Spende angeboten. Gleichzeitig wurde der Kontakt zu einer Antiquarin in Erlangen, die ihre Titel über Internet anbietet, erfolgreich aufgebaut. Dieses und noch weiteres Engagement wird im Moment dadurch erweitert, dass ein

7 Selbstverständlich werden auch die Verfassungsänderungen der Sitzung der Generalsynode im April 2005 mit dokumentiert.

8 Claus-Jürgen Roepke, Zum Geleit, LD „Literaturarbeit“ (vgl. Anm. 1), S. 2.

„elektronisches Bücherregal“ auf der Internetseite des Sendschriften-Hilfswerks eingerichtet wird. Alle diese Aktivitäten zielen darauf, dass die uns zur Verfügung gestellten Bücher wirklich „ihre Adressaten“ erreichen und – nebenbei bemerkt – das Sendschriften-Hilfswerk zusätzliche Spendeneinnahmen gewinnt.⁹

Der Martin-Luther-Bund und seine Vereine

Mit den zuletzt dargestellten Entwicklungen und Plänen sind die Trägervereine des Martin-Luther-Bundes und deren Mitglieder und Freunde in den Blick gekommen. Der hier zu gebende Tätigkeitsbericht kann auf diesem Gebiet bedeutende Entwicklungen und Veränderungen dokumentieren:

Am 31. Oktober 2003 wurde in Hannover im Rahmen der alljährlichen Bundesversammlung des Martin-Luther-Bundes das 150-jährige Jubiläum des Martin-Luther-Bundes Hannover begangen. Am Anfang der Jubiläumsveranstaltung stand ein festlicher Abendmahlsgottesdienst in der Kirche St. Martin in Hannover-Linden, in dem Altlandesbischof Dr. h. c. Horst Hirschler über das Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ predigte. Die anschließende Festveranstaltung im „Haus der Evangelischen Jugend“ wurde geleitet von OLKR i. R. Dieter Vismann. Er übergab die Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum (s. o.) an Präsident OKR i. R. Dr. h. c. Roepke, der dem Verein warmherzig gratulierte. Grußworte wurden gesprochen von Vizepräsident Schindehütte, Landeskirchenamt Hannover, OKR Dr. Grünwald, Lutherisches Kirchenamt, OKR Reiner Rinne, Kirchenamt der EKD, und Pfr. Schliephake, GAW-Hannover. Bischof Janusz Jagucki, Warschau, hielt einen Festvortrag über die Evangelisch-Augsburgische Kirche in der Republik Polen.¹⁰

Etwa ein Jahr später, nämlich am Montag, dem 25. Oktober 2004, wurde im hannoverschen Martin-Luther-Bund der gesamte Vorstand neu gewählt und die Verantwortung an eine neue Generation weitergegeben.¹¹ Einen besonderen Akzent bekam diese Übergabe dadurch, dass der neue Vorstand

9 Zu verweisen ist auf den Arbeitsbericht des Sendschriften-Hilfswerks vor der Bundesversammlung 2004.

10 Vgl. Werner Monselewski, Eine Brücke nach Osteuropa. Martin-Luther-Bund: Was ist das eigentlich? LD 39, 2003, Heft 4, S. 3–7, und: Rainer Stahl, Identität stärken, LD 40, 2004, Heft 1, S. 20–21.

11 Vgl. den Bericht „MLB Hannover unter neuer Leitung“ im LD 41, 2005, Heft 1, S. 19–20.

und in seiner Mitte der neue Vorsitzende, Pastor Norbert Hintz, in einem feierlichen Gottesdienst in der Hauskapelle im Altenheim in Hannover-Anderten durch den Präsidenten des Martin-Luther-Bundes und durch mich in das Amt eingeführt wurde. Traditionell habe ich dann wieder an den periodischen Sitzungen am 7. März und am 10. Oktober 2005 in Hannover teilgenommen und mitgearbeitet.

An zweiter Stelle sei hier der Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein genannt: Vom 21. bis 22. Februar 2004 nahm ich an seiner Hauptversammlung in Basel teil und habe dort vor allem für die Diasporagabe 2004 (s. u.) geworben. Im Frühjahr 2005 aber ist unser wichtiger Verein in der Schweiz und in Liechtenstein in unerwartet trauriger Weise in das Blickfeld getreten: Architekt Otto Diener, der langjährige Vorsitzende, der über 33 Jahre im Bundesrat des Martin-Luther-Bundes aktiv mitgearbeitet hat, verstarb ganz überraschend in den Abendstunden des 19. März 2005. Damit ist ein Motor evangelisch-lutherischen Lebens in der Schweiz und weit darüber hinaus von Gott aus unserer Welt abberufen worden, dessen Engagement bewirkt hatte, dass die „... lutherischen Gemeinden in der Schweiz und ihr Martin-Luther-Bund – selbst in der Diaspora lebend und trotz ihrer im Vergleich geringeren personellen Größe – ... immer in bedeutendem Maße für die Unterstützung anderer lutherischer Kirchen in der Diaspora gewirkt“ haben.¹² Es ist mir als Berichterstatter im Rahmen unseres Jahrbuches ein besonderes Anliegen, den Dank für dieses Engagement zum Ausdruck zu bringen!

Das alle zwei Jahre stattfindende Jahresfest unseres Martin-Luther-Bundes in Österreich wurde im Jahr 2004 in Siget in der Wart durchgeführt, und zwar vom 14. bis 16. Mai.¹³ Einen besonderen Akzent bekam das Zusammensein durch die Teilnahme von Vertreterinnen aus der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei, in der es Überlegungen über die Gründung eines eigenen Martin-Luther-Bundes gibt (s. u.).

Am selben Wochenende im Mai 2004 wurde Pastor Mathias Krüger zum neuen Vorsitzenden des Martin-Luther-Bundes in Hamburg gewählt und gleichzeitig der langjährige Vorsitzende, Pastor i. R. Johannes Nordhoff, von seinen aktiven Verpflichtungen entbunden. Seitens der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes waren Frau Hannelene Jeske und Frau Sigrid Zeltner bei diesem wichtigen Termin in Hamburg dabei. Das Gefühl, das alle erfüllte, brachte ein an Pastor i. R. Johannes Nordhoff gerichtetes Grußwort aus

12 Michael Hübner, Otto Diener †, LD „Lettland Litauen“, 41, 2005, Heft 2, S. 23.

13 Vgl. den Kurzbericht im LD 40, 2004, Heft 3, S. 13.

Südafrika besonders treffend zum Ausdruck: „Ich denke, daß alle Freunde des MLB Ihnen sehr dankbar dafür sein können, daß Sie neben Ihrem Pfarramt einen Dienst für die Diaspora übernommen haben, die selbst bei zahlreichen Pastoren und vielen Gemeinden unbekannt ist und nicht als Priorität angesehen wird.“¹⁴

Im Martin-Luther-Bund in Württemberg e.V. waren die Feiern seines 125-jährigen Bestehens am 19. und 20. Juni 2004 in der Gemeinde Sulz am Eck und in ihren Nachbargemeinden ein besonderer Höhepunkt. Mit argumentativem Engagement setzte sich der bisherige Bischof der Regionalen Kirche Sibirien und Ferner Osten der ELKRAS, Pfarrer Volker Sailer, für das Engagement zugunsten der Gemeinden in der Diaspora und eben besonders in der ELKRAS ein.¹⁵ Vertieft wurde die Zusammenarbeit auch durch meine Teilnahme an der Vorstandssitzung des Vereins in Kirchheim/Teck am 26. Februar 2005.

Im Jahr 2004 hat sich wieder ein Martin-Luther-Bund in Sachsen gegründet. Bei seiner Mitgliederversammlung in Meißen am 1. November 2004 habe ich den Gesamt-Martin-Luther-Bund vertreten und im Gottesdienst im Hohen Chor des Domes gepredigt. Wenige Tage später, nämlich bei der Bundesversammlung am 12. und 13. November in Erlangen, wurde dieser neue Martin-Luther-Bund mit großer Freude einstimmig als neues Mitglied in den Gesamt-Martin-Luther-Bund aufgenommen.¹⁶ Er entwickelt jetzt sein Engagement, das vor allem auf die eigene theologische Profilierung der Mitglieder gerichtet ist, und hat auch schon innerhalb der sächsischen Landeskirche den Dialog mit der Hauptgruppe Sachsen des Gustav-Adolf-Werkes begonnen.

Auf der Bundesversammlung im November 2004 in Erlangen konnte aber noch ein weiteres neues Mitglied aufgenommen werden – nämlich die Comunhão Martim Lutero in Brasilien. Sie war schon 1990 gegründet worden und arbeitet in enger Partnerschaft zu unserem Martin-Luther-Verein in Bayern, der ja stellvertretend für den gesamten Martin-Luther-Bund die Beziehungen in die Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/in die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien pflegt. Die schon genannte Bundesversammlung bekam dadurch einen besonderen Akzent, dass der frühere langjährige Kirchenpräsident dieser Kirche, Pfarrer

14 Sigrid Zeltner, Stabwechsel in Hamburg, LD 40, 2004, Heft 3, S. 7.

15 Vgl. den Bericht „125 Jahre Martin-Luther-Bund in Württemberg e.V. (gegr. 1879)“ im LD 40, 2004, Heft 3, S. 13.

16 Vgl. den Bericht im LD 41, 2005, Heft 1, S. 10.

Huberto Kirchheim, die Arbeit der Kirche und der Comunhão vorstellte und den Mitgliedsantrag einbrachte. Nach erfolgter Aufnahme waren alle für diesen wichtigen Zuwachs dankbar.¹⁷

In ganz herausragender Weise wurde ein halbes Jahr später diese neue Beziehung des Gesamt-Martin-Luther-Bundes nach Südamerika markiert: Zusammen mit unserem Schatzmeister, Präsident Dr. Michael Winckler, und der Schatzmeisterin des Hamburger Martin-Luther-Bundes, Frau Hannelore Lay, bin ich im März und April 2005 nach Südamerika gereist – zuerst auf Einladung der Fundacion Luterana de Chile in beide lutherischen Kirchen dort, in die Iglesia Luterana en Chile/Lutherische Kirche in Chile (ILCH) und in die Iglesia Evangélica Luterana en Chile/Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile (IELCH), und anschließend auf Einladung der Comunhão Martim Lutero in die Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.¹⁸ In den Partnerkirchen in Chile ist seither der Martin-Luther-Bund zugunsten zweier Schulprojekte tätig – zugunsten der Albert-Schweitzer-Schule in Santiago, die von der ILCH und von der Fundacion getragen wird, und zugunsten der Schule Belén in der Villa O'Higgins, ebenfalls in Santiago, die von der IELCH getragen wird. In Brasilien, wohin Frau Lay und ich am Freitag der Osterwoche von Santiago de Chile aus weitergereist sind, war natürlich ein besonderes Ziel die persönliche Kontaktaufnahme mit der Comunhão Martim Lutero: Am Nachmittag des 6. April fand eine intensive Beratung mit dem Vorstand der Comunhão in Blumenau in den Räumen des Buchladens der Comunhão statt – an der u. a. der Vorsitzende, Pfarrer Anildo Wilbert, der neue Leiter von Verlag und Geschäft, Pfarrer Guilherme Theodoro Fredrich, Pfarrer i.R. Friedrich Gierus, Pastor Dr. Osmar Zizemer und seine Frau, Pfarrer Egberto Schwanz und Frau Denise Goldacker Graef teilgenommen haben. Für uns Gäste war es besonders interessant zu erfahren, wie sehr sich heute die Comunhão herausgefordert fühlt, das lutherische Proprium der eigenen Kirche zu befördern. Gerade angesichts des großen Erfolges des Luther-Films sieht sie z. B. darin ihre Aufgabe, Kenntnisse über Martin Luther zu verbreiten. Ein weiterer Höhepunkt dieser Reise war der Besuch des Instituto de Educação Ivoti, wo wir von Pfarrer i.R. Orlando Stelter begleitet wurden und ein interessantes Gespräch mit Direktor Rubem Goldmeyer und Schülerinnen und Schülern geführt haben. Durch diese Begegnung

17 Vgl. den Bericht im LD 41, 2005, Heft 1, S. 10.

18 Vgl. den lebendigen Reisebericht von Hannelore Lay: Lutheraner am Ende der Welt. Im südlichen Chile bis Punta Arenas, LD 41, 2005, Heft 3, S. 3–7.

ist die traditionelle Beziehung zum Instituto, bei dem der Martin-Luther-Bund zusammen mit dem Gustav-Adolf-Werk seit Jahrzehnten gezielte Stipendienhilfen leistet, sehr gestärkt worden.

Auf Grund des Wechsels von Dekan KR Rudolf Jockel, Frankenberg, in den Ruhestand ergab sich die Notwendigkeit, dass im Martin-Luther-Bund in Hessen ein neuer Vorstand gewählt wird. Dies geschah in der Vorstandssitzung des Vereins am 12. Februar 2005, zeitgleich mit der zentralen Eröffnung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ des Jahres 2005 in Frankfurt/Main, bei der ich zusammen mit Frau Friederike Hirschmann den Martin-Luther-Bund zu repräsentieren hatte. Pfarrer Henning Gebhardt, Ebsdorfergrund, wurde zum Vorsitzenden gewählt und Pfarrer Hartmut Schmidtpott, Kirchhain, zum stellvertretenden Vorsitzenden. An dieser Stelle soll dem bisherigen Vorsitzenden für sein Engagement herzlich gedankt werden. Leider nur nachträglich konnte ich den neuen Verantwortlichen Gottes Segen für ihren wichtigen Dienst wünschen.

Mit dem Wechsel von Superintendent Dieter Lorenz, Bad Salzuflen, in den Ruhestand und der Übergabe dieses Amtes an seinen Nachfolger Andreas Lange, Lemgo, am 1. Mai 2005 ergab sich auch eine Veränderung in unserem Martin-Luther-Bund in Lippe, dessen Geschäftsführung traditionell vom Superintendenten der Lutherischen Klasse der Lippeschen Landeskirche wahrgenommen wird. Mit dem Nachfolger ist die Verbindung schon aufgenommen worden.

Am Sonntag, dem 26. Juni 2005, habe ich am Einführungsgottesdienst für den neuen Vorstand des Martin-Luther-Bundes in Schaumburg-Lippe in Wölpinghausen teilgenommen und gepredigt. Landesbischof Jürgen Johannesdotter führte den gesamten Vorstand in seinen Dienst ein und segnete den persönlich anwesenden neuen Vorsitzenden, Pastor Reinhard Zoske, Wölpinghausen, und den Schatzmeister, Präsident Dr. Michael Winckler. Das war ein ganz besonderes Martin-Luther-Bund-Fest in der schaumburg-lippeschen Kirche, an dem viele Gemeindeglieder aus Wölpinghausen und Umgebung teilnahmen.¹⁹

Am Samstag, dem 24. September 2005, fand im Martin-Luther-Verein in Braunschweig der erste Diaspora-Tag seit langer Zeit statt. An diesem „Lettlandtag“ in einer Gemeinde in Braunschweig, zu dem auch Gäste aus der Lettischen Evangelisch-Lutherischen Kirche gekommen waren, konnte ich im Gottesdienst predigen und beim anschließenden Gemeindefest Informationen über den Martin-Luther-Bund weitergeben.

19 Vgl. den Bericht im LD 41, 2005, Heft 3, S. 20.

In meinem letzten Tätigkeitsbericht im Jahrbuch musste ich dokumentieren, dass sich bis dahin der Prager Verein – Nadace reformátora Dr. Martina Luthera v České republice/Dr.-Martin-Luther-Stiftung in der Tschechischen Republik – aufgelöst hatte.²⁰ Mit der Übernahme des Pfarramts in Prag durch Pfarrer Dr. Dušan Tillinger haben sich dort die Dinge stabilisiert (s. u. den Bericht über den Besuch in den Gemeinden in Tschechien). Anfang 2005 wurde ein neuer Martin-Luther-Bund gegründet – die Lutherova společnost/Luthergesellschaft. Auf Grund des Antrags auf Aufnahme des neuen Vereins in den Martin-Luther-Bund hat die Bundesversammlung im Herbst 2005 beraten und die Lutherova společnost in den Martin-Luther-Bund aufgenommen.

Schon in diesem Bericht sei dokumentiert, dass es in der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei Bestrebungen gibt, einen eigenen Martin-Luther-Bund zu gründen. Deshalb wurde für die Pfingstwoche vom 18. bis 19. Mai 2005 zu einem kleinen Seminar nach Svätý Júr eingeladen, auf dem ich zu Geschichte und Zielen des Martin-Luther-Bundes berichtet, ein Referat zum Thema „Partnerschaften. Assoziationen aus den Erfahrungsbereichen meines Dienstes“ gehalten sowie Überlegungen zur „Notwendigkeit von evangelischen Diasporawerken“ vorgetragen habe. Die lebhaft und interessante Diskussion gab der Zusammenarbeit der bisherigen Jahre einen wichtigen Akzent und hat wieder neue Brücken zwischen Erlangen und der slowakischen Kirche gebaut. Besonders schön war es, dass ich vor dem Seminar das Pfingstfest mit Predigtstunden in den Gemeinden Vrbovce und Myjava verbracht habe.

Leider muss dieser Bericht über unsere Vereine mit einer weiteren Trauernachricht schließen: Am 15. Juni 2005 ist der frühere Vorsitzende des Martin-Luther-Vereins in Bayern und das langjährige Mitglied des Bundesrates des Martin-Luther-Bundes, Pfarrer i. R. Dr. h. c. Hans Roser, D. D., gestorben. Voller Dank schauen wir von Erlangen aus auf sein vielfältiges Engagement zurück und hoffen, dass Gott ihn in seine Herrlichkeit aufnimmt.²¹

20 Vgl. Rainer Stahl, Arbeitsbericht Dezember 2001 bis November 2003. Vom vierten bis ins sechste Jahr des Dienstes für den Martin-Luther-Bund, in: Lutherische Kirche in der Welt 51, 2004, S. 177.

21 Rudolf Keller, Pfarrer Dr. h. c. Hans Roser, D. D. †, LD 41, 2005, Heft 3, S. 23.

Der Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk

Die traditionelle Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk ist im Berichtszeitraum greifbar geworden durch eine unkomplizierte Absprache zu den Projekten des Gustav-Adolf-Werkes für die Projektkataloge 2005 und 2006, durch manche praktische Zusammenarbeit bei Projekten, durch intensive Beratungen zwischen dem neuen Vorstand des Gustav-Adolf-Werkes²² und unserem Geschäftsführenden Vorstand am 13. September 2004 in Erlangen und am 27. Juni 2005 in Leipzig sowie durch meine Teilnahme an den Abgeordnetenversammlungen des Gustav-Adolf-Werkes vom 26.–28. September 2004 in Bremerhaven und vom 25.–27. September 2005 in Herrenberg.

Unsere Beziehung zueinander bekam dadurch einen besonderen Aspekt, dass eine gemeinsame Arbeitsgruppe zu Fragen der Kooperation gebildet wurde, die schon mehrmals zu intensiven Beratungen zusammengelassen ist. Wir sind uns einig, dass es um profilierte Formen der Kooperation und Koordination zwischen beiden eigenständigen Diasporawerken wird gehen müssen. Schon gezieltere Formen der Kooperation werden deutlich mit Blick auf den jeweiligen Auftritt der Diasporawerke auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und mit Blick auf die Organisation gemeinsamer theologischer Tagungen – hier soll im großen Jubiläumsjahr 2007 des Gustav-Adolf-Werkes möglichst eine gemeinsame Tagung zu Fragen der Diasporarbeit an der Theologischen Fakultät Halle in der dritten Januarwoche durchgeführt werden.

Der Martin-Luther-Bund als das Diasporawerk der VELKD und in Zusammenarbeit mit dem DNK des LWB

An dieser Stelle des Berichts sei zu Gegenständen gewechselt, die traditionell angesprochen werden. Dabei sei der Bericht von Fakten verbunden mit dem ausdrücklichen Dank an die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), dessen anerkanntes Diasporawerk der Martin-Luther-Bund ist, und an das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (DNK des LWB), mit dem ebenfalls eine traditionelle Zusammenarbeit – in hervorragender Weise eingespielt – gestaltet wird. Weitge-

22 Vgl. den Bericht über die Wahl von Dr. Wilhelm Hüffmeier zum neuen Präsidenten und die Bestellung des neuen Vorstands des GAW in: LD 40, 2004, Heft 1, S. 23.

hende Diskussionen über die Zukunft der evangelischen Kirchenlandschaft in Deutschland in dem hier überschauten Zeitraum haben dazu geführt, dass VELKD und DNK des LWB und unser Martin-Luther-Bund enger zusammenrücken. Es wird immer deutlicher, dass die Arbeit, die der Martin-Luther-Bund tut, unverzichtbarer Bestandteil des ökumenischen Engagements der VELKD ist und als solcher Bestandteil noch viel stärker zum Ausdruck gebracht werden kann. Dies geschieht in der Weise, dass die Verzahnung – auch im finanziellen Sinne – immer deutlicher dokumentiert und dass die Zusammenarbeit in verschiedensten Gremien und gegenüber unterschiedlichsten Partnern noch klarer organisiert werden wird. So wird z. B. im Rahmen der Mittel- und Osteuropa-Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Übersicht über das „Engagement protestantischer Institutionen in Mittel- und Osteuropa“ an Hand des Stichtjahres 2004 erstellt. Dort wird unter dem Stichwort „Martin-Luther-Bund“ ein Gesamtvolumen an Projektarbeit im Jahr 2004 in Höhe von € 603 250,- ausgewiesen, zu dem ergänzt wird, dass Bestandteil dieses Gesamtvolumens der Betrag von € 232 500,- als reine Projektmittel des Sonderhaushalts Osteuropa der VELKD und der Betrag von € 27 890,- als Projektmittel seitens des DNK des LWB waren. Unter dem Stichwort „VELKD“ wird dann der Betrag des Sonderhaushalts in Höhe von € 232 500,- noch einmal erwähnt und unter dem Stichwort „DNK/LWB“ der Betrag in Höhe von € 27 890,- ebenfalls. Damit wird die Verschränkung miteinander gut zum Ausdruck gebracht. Außerdem wird der Generalsekretär des MLB in Zukunft als Berater zu den Referentensitzungen des Kirchenamtes der VELKD hinzugeladen werden, und es hat sich schon ergeben, dass ich bei besonderen Terminen unserer Partnerkirchen (Amtseinführung von Erzbischof Andres Pöder in Tallinn, Wahl von Bischof Dr. Edmund Ratz zum Erzbischof der ELKRAS, 80. Geburtstag von Alt-Erzbischof Prof. Dr. Georg Kretschmar) nicht nur z. B. für unseren Partner in der Diasporaarbeit, das Gustav-Adolf-Werk, Grüße übermittelt habe, sondern eben auch für die VELKD und das DNK des LWB.

Mehrere Sondertermine im Berichtszeitraum haben die wichtige Zusammenarbeit mit der VELKD sowie dem Deutschen Nationalkomitee des LWB und unseren Dienst als Diasporawerk der VELKD unterstrichen:

Einmal haben unser Präsident, OKR i. R. Dr. h. c. Claus-Jürgen Roepke, und ich an der Amtsübergabe von OKRin Käte Mahn zu OKR Norbert Denecke am 11. Februar 2004 in Hannover teilgenommen, der von nun an den Platz der VELKD im Bundesrat des Martin-Luther-Bundes wahrnimmt.²³

23 Vgl. die Nachricht im LD 39, 2003, Heft 3, S. 22, und: Norbert Denecke, Der MLB soll bleiben, was er ist! in: LD „Polen“, 40, 2004, Heft 2, S. 12–14.

Sodann sei die Sonder-Generalsynode der VELKD am 2. und 3. April 2004 in Hannover genannt, bei der der Weiterbestand der VELKD ausdrücklich beschlossen worden ist.

Kurz danach – mitten in dieser wichtigen Zeit der Reflexion – war eine Vorstellung des Martin-Luther-Bundes und seiner Arbeit in der Kirchenleitung der VELKD am 2. September 2004 in Hannover durch den gesamten Geschäftsführenden Vorstand des Martin-Luther-Bundes möglich.

Schließlich ist hier die turnusmäßige Teilnahme an der Generalsynode der VELKD, diesmal im Oktober 2004 in Gera, zu nennen.

Neben dem inhaltlichen Engagement für die VELKD, das sich vor allem in der thematischen Arbeit in Seevetal zeigte (s. u.), sollte mit diesen Aktivitäten das Interesse des Martin-Luther-Bundes an einer lebendigen Zukunft der VELKD unterstrichen werden.

Nun aber zu den Zahlen der Jahre 2003 und 2004:

Die Leistungen im Rahmen des „Sonderhaushalts für Hilfsmaßnahmen für Kirchen in Osteuropa“ konnten im Jahr 2003 gegenüber dem Jahr 2002 um über € 5000,- gesteigert werden (auch durch Entnahme aus den noch existierenden Rückstellungen, mit denen sorgfältig umgegangen wird). Die Projektmittel in Höhe von € 235 838,22 wurden verwendet:

- für Literaturhilfen: € 16 613,80,
- für Motorisierungshilfen: € 41 438,92,
- für technische Hilfen: € 44 151,69,
- für Beihilfen und humanitäre Hilfsmaßnahmen: € 54 977,07,
- für Bildungsmaßnahmen und den Sprachkurs: € 22 121,34 und
- für Baumaßnahmen: € 56 545,40.

Im Jahr 2003 wurde also im Vergleich zum Jahr 2002 für Motorisierungsprogramme weniger ausgegeben, dafür aber der Einsatz bei technischen Hilfen gesteigert, bei den Beihilfen wurde gespart, wogegen die Baumaßnahmen einen deutlich höheren Einsatz verlangten.

Im Haushaltsjahr 2004 waren es € 232 520,71, die für Projekte direkt eingesetzt worden sind:

- für Literaturhilfen: € 23 783,-,
- für Motorisierungshilfen: € 34 998,52,
- für technische Hilfen: € 21 599,62,
- für Beihilfen und humanitäre Hilfsmaßnahmen: € 70 730,06,
- für Bildungsmaßnahmen und den Sprachkurs: € 13 040,24 und
- für Baumaßnahmen: € 58 369,27.

Damit hat sich die Tendenz von 2002 auf 2003 nicht einfach bestätigt. Jetzt wurde doch deutlich mehr Literaturhilfe benötigt, die Motorisierungshilfe – die aus dieser Quelle gewährt wurde – ist weiter abgesunken, es hat auch eine Reduktion im Bereich der technischen Hilfen gegeben, dagegen sind die Beihilfen und humanitären Hilfsmaßnahmen wieder beinahe auf den Stand des Jahres 2002 angestiegen. Im Bereich der Bildungsmaßnahmen ließ sich der Einsatz der Finanzen reduzieren, dafür aber gab es eine weitere Steigerung der Baumaßnahmen. Zum Ausgleich des Sonderhaushalts 2004 musste aus der zweckbestimmten Rückstellung der Betrag von € 2788,71 entnommen werden. Allerdings war 2004 die Überführung von € 10 000,- in die Rückstellung eine Form dieses Finanzeinsatzes. Damit wurde der Beitrag des Sonderhaushalts für die Generalsynode der ELKRAS gesichert, die nach einer Verschiebung ja erst im April 2005 stattgefunden hat (s. o.).

Der Hauptausschuss des DNK des LWB hat auch im Jahr 2003 die Arbeit des Martin-Luther-Bundes nachhaltig unterstützt. Es wurden € 45 000,- zur Verfügung gestellt. Weil auch Mittel Verwendung fanden (€ 8000,-), die auf Grund gemeinsamer Entscheidung in die Rückstellung getan worden waren, wurden insgesamt € 53 000,- eingesetzt. Entsprechend der traditionellen prozentualen Aufschlüsselung ergibt sich folgende Übersicht:

- 6,60 % Literaturarbeit,
- 19,00 % Tagungsarbeit und Sprachkurs,
- 29,00 % Seminare, Schulungen, Ausbildung (einschließlich der Schule am Golf),
- 8,70 % Projekthilfen in Gemeinden,
- 9,40 % Bauhilfen und Renovierungshilfen,
- 12,30 % Motorisierungshilfen und
- 15,00 % Werbung.

Im Haushaltsjahr 2004 erfolgte die Projektförderung wieder im traditionellen Umfang, nämlich mit insgesamt € 40 000,-. Dieser Gesamtbetrag wurde zu folgenden Teilen in den verschiedenen Bereichen eingesetzt:

- 10,00 % Literaturarbeit,
- 14,00 % Tagungsarbeit und Sprachkurs,
- 20,00 % Schule am Golf von Neapel,
- 22,50 % Projekthilfen in Gemeinden,
- 8,50 % Bau- und Renovierungshilfen,
- 25,00 % Motorisierungshilfen.

Auch weiterhin wird für die Arbeit des Martin-Luther-Bundes die Förderung von Projekten aus den Mitteln des Hauptausschusses des DNK wichtig bleiben. Deshalb sei an dieser Stelle noch einmal für die traditionell gute Zusammenarbeit gedankt. Diese Tradition sei auch deshalb betont, weil ja in diesem Jahr Pfarrer Rainer Kiefer von der Leitung des Stuttgarter Büros in den Dienst seiner Landeskirche gewechselt hat, wo er als Oberlandeskirchenrat für Mission und Ökumene die Nachfolge von OLKR Jörg Homann angetreten hat,²⁴ und weil Pfarrer Dr. Andreas Wöhle, bisher Europa-Sekretär im Genfer Stab des Lutherischen Weltbundes, den Dienst in Stuttgart übernommen hat.²⁵ Die Amtseinführung von OLKR Kiefer am 4. April 2005 in Hannover ist ein großes Fest gewesen, bei dem Pfarrer Michael Hübner und Frau Hannelene Jeske den Martin-Luther-Bund vertreten haben.

Die aktuellen Diasporagaben

Oben wurde schon im thematischen Teil dieses Berichts auf die Diasporagabe zugunsten der Literaturarbeit des Martin-Luther-Bundes hingewiesen. Jetzt sind noch die folgenden Diasporagaben zu benennen:

2004 wurde zugunsten von Projekten der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen gesammelt.²⁶ Die Bitte von Bischof Janusz Jagucki, der Kirche bei konkreten Aufgaben zu helfen – „Ihre Zuwendung und Ihr Engagement sind für uns ein sichtbares Zeichen der schwesterlichen und brüderlichen Liebe, die uns in Christus verbindet. Wir spüren Ihre Nähe in den Gebeten und in Ihrer Hilfsbereitschaft. Dank Ihrer Spenden konnten wir bisher viele wichtige Projekte in unserer Kirche realisieren. Vieles ist noch zu tun, aber dank Ihnen fühlen wir, daß wir trotz der Tatsache, daß wir in der Diaspora leben, nicht allein sind. Denn wir alle sind eine große Familie in Christus“²⁷ – hat zu einem sehr beeindruckenden Ergebnis geführt:

Im Haushaltsjahr 2004 wurden € 50 236,82 gespendet, bis Ende Juli 2005 sind noch einmal € 1000,- dazugekommen. Wegen der Aktualität einiger Projekte wurden schon im Jahr der eigentlichen Sammlung der polnischen

24 Vgl. LD 41, 2005, Heft 1, S. 19.

25 Vgl. LD 41, 2005, Heft 4, S. 11.

26 Vgl. den LD „Polen“, 40, 2004, Heft 2.

27 Janusz Jagucki, Grußwort, a. a. O., S. 2.

Partnerkirche über € 11 000,- zur Verfügung gestellt (für die Renovierung der Kirche in Istebna, für die Weihnachtsrüstzeiten in den Jahren 2004 und 2005 in Wisła-Jawornik und für eine Kinderrüstzeit im Sommer 2004).

Für das Jahr 2005 hat sich der Martin-Luther-Bund entschlossen, für Projekte der litauischen und der lettischen Kirche zu sammeln – und zwar dafür, dass in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen ein Zentrum für Gemeindedienste in Kretinga entstehen kann, und dafür, dass in der Lettischen Evangelisch-Lutherischen Kirche die Jugendarbeit und die Befähigung zur Verantwortung in den Gemeinden gefördert wird.²⁸ Bis einschließlich September 2005 waren schon € 20 053,80 für diesen Zweck eingegangen. Zugleich aber hatten wir von der Zentralstelle aus schon € 45 592,72 eingesetzt, weil der Kauf von Grundstück und Gebäude in Kretinga vorfinanziert werden musste.

Die theologischen Tagungen

Im Berichtszeitraum wurden wiederum die traditionellen Tagungen durchgeführt, die viele Teilnehmende zu interessanten Themen zusammenführten und der laufenden Diasporaarbeit in den Vereinen und in der Zentralstelle notwendige theologische Vergewisserung an die Seite stellten. Auf inhaltliche Problemstellungen zugespitzt wurden dabei auch die Herausforderungen im Zusammenhang mit den Entscheidungs- und Reflexionsprozessen über die Zukunft der VELKD mit aufgenommen.

Die norddeutsche Tagung in Seevetal, die vom 19.–21. Januar 2004 stattgefunden hat, war als gezielter Beitrag zu den genannten Überlegungen über die Zukunft der VELKD gedacht. Mit dieser Tagung wollte sich der Martin-Luther-Bund zu Worte melden und deutlich machen, wie wichtig gute Organisation und angemessene institutionelle Gestaltung für unsere lutherische Tradition ist. Den Reigen der Vorträge eröffnete Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg Reese, Hamburg, mit Überlegungen zum Thema „Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung“. Konstitutiva lutherischer Kirchen“²⁹. In lebendiger Weise wurden die Herausforderungen aufgenommen von Prof. Dr. András Reuss, Budapest, mit seinen Überlegungen zu „Evangélikus Egyház – Lutherische Identität zwischen Reformierten und römischen Katholiken“³⁰. Die Reflektio-

28 Vgl. LD „Lettland Litauen“, 41, 2005, Heft 2.

29 Vgl. ders., *Lutherische Kirche in der Welt* 52, 2005, S. 19–37.

30 Ebenfalls nachzulesen in: *Lutherische Kirche in der Welt* 52, 2005, S. 185–200.

nen führte dann OKR Dr. Hans-Peter Hübner, Eisenach, mit Informationen und Argumentationen zum Thema „Die lutherische Kirche und das Recht“ fort.³¹ Die abschließenden Referate schlugen den Bogen von den Beziehungen der VELKD zum Lutherischen Weltbund durch Präsident Dr. Friedrich Hauschildt, Hannover,³² zur Bestimmung des eigentlichen Auftrags der VELKD, die in bewegender Weise der frühere Leitende Bischof der VELKD, Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Erlangen, leistete.³³ Diese Tagung ist ein besonderer Höhepunkt in der Tagungsarbeit des Martin-Luther-Bundes gewesen.³⁴

Vom 18.–20. Oktober 2004 kamen wir auf dem Liebfrauenberg unter dem Thema „Wege und Formen der Gestaltung von Kirchengemeinschaft“ zusammen. In Weiterführung der Arbeit vom Januar des Jahres in Seevetal ging es diesmal darum, den besonderen Beitrag der lutherischen Kirchen und ihren Organisationsformen auf lokaler, regionaler und weltweiter Ebene zu erfragen und die Gestaltung von Kirchengemeinschaft zwischen verschiedenen evangelischen Partnern zu thematisieren. Neben grundsätzlichen Überlegungen aus reformierter und lutherischer Sicht gaben Berichte über konkrete Erfahrungen von Kirchengemeinschaft dieser Tagung ihr unverwechselbares Gepräge. Es eröffnete der neue Präsident des Gustav-Adolf-Werkes, Dr. Wilhelm Hüffmeier, Berlin, mit einem Vortrag zum Thema „Kirchengemeinschaft und Kirchenunion. Eine unierte Sicht“³⁵. Im Sakramentsgottesdienst am Abend des ersten Tages predigte Altbischof Roland Hoffmann, Jena, früher Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, in ganz bewegender Weise. Der zweite Tag stand ganz im Zeichen des Berichts über eigenständige Erfahrungen in verschiedenen Regionen: Kirchenpräsidentin Ilona Fritz, Utrecht, brachte „Erfahrungen von ‚Samen op weg‘“ ein,³⁶ Pfarrerin und Generalsekretärin Caroline Baubérot, Paris, berichtete über Erfahrungen der französischen Kirche,³⁷ Dr. Gerd Stricker und Pfarrer Naske, beide aus Zürich, referierten über die Situation

31 Auch dieser Beitrag ist veröffentlicht in: *Lutherische Kirche in der Welt* 52, 2005, S. 213–236.

32 Friedrich Hauschildt: *Die VELKD und ihre Beziehung zum Lutherischen Weltbund*, *Lutherische Kirche in der Welt* 52, 2005, S. 201–212.

33 Gerhard Müller, *Der Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Lutherische Kirche in der Welt* 52, 2005, S. 59–81.

34 Vgl. Rainer Stahl, „Was heißt lutherisch?“ *Norddeutsche Tagung des MLB erstmals in Seevetal bei Hamburg*, LD 40, 2004, Heft 1, S. 7.

35 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 203–217.

36 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 131–139.

37 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 123–130.

in der Schweizer lutherischen Kirche, und Superintendent Christof Schorling, Freiburg im Breisgau, legte Erfahrungen aus der Situation in Baden unter der Frage nach dem „Ort“ der Evang.-Luth. Kirche in Baden vor.³⁸ Einen theologischen Schlusspunkt setzte Prof. Dr. Theodor Dieter, Strasbourg, mit seinen Überlegungen zum Thema „Der ekklesiologische Ertrag des ‚Leuenberg‘-Prozesses aus lutherischer Sicht“. Auch diese Tagung hat – nicht zuletzt durch die gelungene geistliche Gemeinschaft im Kreis der Teilnehmenden – wieder die Erwartungen in sie voll erfüllt.

Die Januartagung in Seevetal des Jahres 2005 wandte sich der Frage danach zu, welche Bedeutung und welches Ausmaß das sakramentale Leben in unserer Kirche haben sollte: „Wieviel Sakrament braucht die Kirche?“ Wegen kurzfristiger Erkrankung eines Referenten musste ich selbst sehr unmittelbar das Einstiegsreferat vorlegen: „Die sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen. Gedankengänge zu ihrer biblischen Grundlegung“³⁹. Ein besonderer Höhepunkt war das Referat von OKR Hans Krech, Hannover, der aus der Fülle seiner Gesprächs- und Dialogpraxis heraus vielfältige Bezüge zur Herausforderung „Eucharistische Gastfreundschaft“ darlegte.⁴⁰ Synodalpräsident, Pfarrer i. R. Jan Gross, Cieszyn, und Propst Marics Zeiferts, Talsi, informierten über ökumenische Übereinkünfte zur Taufe in Polen und über das Abendmahlsleben in der Lettischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Dadurch wurden lebendige Eindrücke von der Situation in ausgewählten Partnerkirchen vermittelt. Prof. Dr. Udo Kern, Rostock, band alle Themen, die bisher angeklungen waren, in einem grundlegend systematisch-theologischen Gedankengang zusammen: „Sakramente in trinitarischer Perspektive“⁴¹.

Die gerade zu Ende gegangene Herbsttagung in Gallneukirchen, stattgefunden vom 17.–19. Oktober 2005, hat sich dem Thema „Gottesdienst und Kunst“ zugewendet: Welche grundlegenden Entscheidungen prägen die Wirklichkeit unserer reformatorischen Gottesdienste? Welche Chancen können heute verantwortlich aufgegriffen werden – beispielsweise bei der Verwirklichung von Kirchenneubauten? In welche Richtung wollen unsere Gemeinden und Kirchen gehen, so dass Beheimatung im Bewährten und missionarische Wirksamkeit erzielt werden? Diesen Fragen wurde an Hand des Gottesdienstverständnisses, der Reflexion des Predigtgeschehens, der

38 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 140–148.

39 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 101–121.

40 Vgl. die Veröffentlichung in diesem Band: S. 218–241.

41 Vgl. die Veröffentlichung einer eigenständigen Fassung, die nach der Tagung erstellt worden ist, in diesem Band: S. 68–100.

Bedeutung der Kirchenbauformen und der Aufgabe der Musik nachgegangen: Prof. Dr. Rudolf Leeb, Wien, eröffnete mit Überlegungen zu der Frage nach dem „reformatorischen Verständnis des Gottesdienstes und seine Auswirkungen auf Kirchenraum und Kirchenbau“. Danach wurden Vorträge zum Thema Sprache – „Die Sprache weiß mehr als wir wissen‘ (Martin Heidegger). Die große Verantwortung zu predigen – und die Bedeutung der Sprache“ – durch Prof. em. Dr. Manfred Seitz, Erlangen, und zum Thema Kirchenraum – „Ein zukunftsöffener Raum‘ (Wilhelm Löhe). Die Bedeutung des Kirchengebäudes für den Gottesdienst der Kirche“ – durch Prof. Dr. Klaus Raschzok, Neuendettelsau, vorgetragen. Eine Besichtigung ausgewählter Kirchen in Linz und eine lebendige Information über aktuelle Entwicklungen in unserer slowakischen Partnerkirche durch Prof. Janá Krivošová, Bratislava, gaben der Tagung vielfältige aktuelle praktische Bezüge. Zum Abschluss wurde dann noch das Thema der Musik aufgegriffen, indem Prof. Sup. i.R. Werner Horn, Klagenfurt, zum Thema „Musik und Lied in der Kirche – Erbe und Entwicklung“ referierte.

Das Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken

Eine besondere Gelegenheit sei an dieser Stelle noch hervorgehoben: Die guten Kontakte mit dem römisch-katholischen Diasporawerk, dem Bonifatiuswerk, die sich durch den Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 ergeben hatten, haben dazu geführt, dass sowohl Pfarrer Hans Schmidt, der stellvertretende Generalsekretär des GAW, als auch ich eine Einladung zur nur alle drei Jahre stattfindenden festlichen Eröffnung der Sammelaktion des Bonifatiuswerkes erhalten haben. Ich bin dieser Einladung zu einem Festgottesdienst im Dom von Fulda und einer anschließenden Eröffnungsveranstaltung, bei der der Thüringer Ministerpräsident Dieter Althaus grundsätzliche Überlegungen zum Wirken des Bonifatiuswerkes vortrug, am 14. November 2004 gefolgt und habe dabei unseren Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk vertreten. Meine Gegenwart ist sehr positiv vermerkt und besonders hervorgehoben worden.

Besuche in den Partnerkirchen

Am 11. Januar 2004 wurde mir der Pfarrer-Leopold-Otto-Preis der Gemeindezeitung „Zwiastun Ewangelicki“ in Warschau verliehen. Diese Auszeichnung seitens der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen habe ich als besondere Anerkennung des Dienstes des gesamten Martin-Luther-Bundes verstanden und für den Martin-Luther-Bund im Ganzen angenommen.⁴²

Vom 5. bis 10. Februar 2004 habe ich die Evangelische Kirche in Kroatien besucht und an den Sitzungen der Verfassungskommission besuchsweise sowie an der Sitzung der Projekt-Koordinierungs-Kommission sowohl für den Martin-Luther-Bund als auch für das Gustav-Adolf-Werk teilgenommen. Mit diesen Zusammenkünften der kroatischen Gemeinden in Kutina begann ein komplizierter und schwieriger Prozess von Einigungen und Auseinandersetzungen innerhalb der kroatischen evangelischen Kirche, der bis heute nicht abgeschlossen, aber in positivem Sinne offen ist.

Vom 16. bis 19. April 2004 war ein intensiver Besuch in der Evangelischen Kirche A. B. in Slowenien möglich. Neben Begegnungen in verschiedenen Gemeinden stand auch das Gespräch mit den Pfarrerinnen und Pfarrern im Vordergrund.

Eine ganz besondere Gelegenheit stellte die Möglichkeit dar, bei der Tagung von Oberkirchenrat und Kirchenleitung der Lettischen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Ausland vom 19. bis zum 21. Mai 2004 in Bonn-Bad Godesberg die Arbeit des Martin-Luther-Bundes vorzustellen und an der weltweiten Gemeinschaft in diesem Kreise teilzunehmen. Besonders ist mir das gemeinsame Feiern dieses Kreises in Erinnerung geblieben – die Gottesdienste und Andachten in der Hauskapelle, in denen ich mich trotz der mir unbekanntem lettischen Sprache nicht fremd gefühlt habe, und der Abend am Lagerfeuer, an dem über vier Stunden ein Volkslied nach dem anderen – ohne jede Wiederholung – frei gesungen wurde!

Vom 28. Mai bis 4. Juni 2004 stand der Besuch in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Kasachstan auf dem Programm, bei dem ich das vom Martin-Luther-Bund geförderte neue Gemeindehaus in Kostanai mit eingeweiht und an der Synode dieser Kirche in Astana teilge-

42 Vgl. Zwiastun Ewangelicki 2, 2004, S. 16–17: Nagroda im. ks. Leopolda Otto – laureaci drugiej edycji spotkali sie w Warszawie, und Zwiastun Ewangelicki 6, 2004, S. 11–12: Naprzód krok po kroku – rozmowa z ks. Reinerem Stahlem, laureatem Nagrody im. ks. Leopolda Otto.

nommen habe.⁴³ Im Sommer 2004 kamen dann Bischof Peter Urie und seine Frau wegen einer akuten Krebstherapie, der sich Bruder Urie unterziehen musste, nach Erlangen. Wir alle in der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes sind dankbar, dass wir auf diese Weise helfen können, dass das Ehepaar fast ein Jahr in unserem Haus hat wohnen und so eine Basis der Geborgenheit und der Glaubensgemeinschaft hat finden können.⁴⁴

Auf Einladung von Generalbischof Prof. Dr. Filo habe ich an der Synode der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei vom 23. bis zum 26. Juni 2004 teilnehmen und im Eröffnungsgottesdienst die Predigt halten können. Die bei diesem Besuch gewonnenen Eindrücke haben sich bei dem schon oben erwähnten Besuch über Pfingsten 2005 bestätigt und vertieft.

Vom 13. bis zum 25. August 2004 fuhr eine Delegation des Martin-Luther-Bundes (unser Präsident, der damalige Vorstand des hannoverschen Martin-Luther-Bundes und ich) in die drei baltischen Kirchen und bereitete die Planung für die Diasporagabe 2005 vor.⁴⁵ Im Rahmen einer Andacht in der Kirchengemeinde in Klaipėda wurde mir durch Bischof Mindaugas Sabutis das Kreuz der Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens verliehen. Diese hohe Ehrung habe ich als besonderes Zeichen des Vertrauens zum Martin-Luther-Bund angenommen. Nach kirchenrechtlicher Klärung mit meiner Kirchenleitung in Thüringen und auf Grund eines Beschlusses des Geschäftsführenden Vorstands des Martin-Luther-Bundes kann ich dieses Kreuz nun auch tragen, wenn ich in meiner Funktion als Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes wirke.

In der Zeit vom 8. bis zum 12. Oktober 2004 wurde zusammen mit dem Vorstand des österreichischen Martin-Luther-Bundes an der Amtseinführung von Bischof Dezső Zoltán Adorjáni in die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien (ungarische Lutheraner) teilgenommen⁴⁶ und anschließend noch eine Einladung aus der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien (Siebenbürger Sachsen) wahrgenommen.

Das Jahr 2004 klang aus mit einem Besuch in Prag und Plzeň, der in den Adventstagen, und zwar vom 3. bis 7. Dezember, stattfand. Dort ergab sich

43 Vgl. Rainer Stahl, „Ein Engel hat mir gesagt: Ihr werdet eure Kirche behalten.“ Eine Reise zur Synode nach Kasachstan, LD 40, 2004, Heft 3, S. 11–12.

44 Heimgerufen worden ist Bruder Urie am 15. 9. 2005 in Radis, wo das Ehepaar dann gewohnt hat, vgl. LD 41, 2005, Heft 4, S. 12.

45 Vgl. Siegfried Peleikis, Tānan – paldies – ačiū – dziekuje. Streiflichter einer Reise zu neuen EU-Partnern im Osten, LD 40, 2004, Heft 4, 3–6.

46 Vgl. das Interview mit Dezső Zoltán Adorjáni: Attila Fehér/Dezső Zoltán Adorjáni, Dienen vor dem Angesicht Gottes, LD 40, 2004, Heft 4, S. 11–12.

die Möglichkeit intensiver Gespräche und Kontakte mit der Evangelischen Kirche A. B. in der Tschechischen Republik, ihren Gemeinden in Prag und Plzeň, und auch zu einem Besuch in der Gemeinde der Lutherischen Evangelischen Kirche A. B. in der Tschechischen Republik in Prag. Viele Gespräche, zahlreiche Gottesdienste und interessante Begegnungen prägten die Tage. Wie schon erwähnt (s. o.), ist inzwischen ein neuer Martin-Luther-Bund in Prag gegründet worden, der um Aufnahme in den Gesamt-Martin-Luther-Bund gebeten hat. Die sich so ergebende intensivere Zusammenarbeit wird die Gemeinschaft in Zukunft neu profilieren.

Die erste Auslandsreise des neuen Jahres führte mich für den 1. bis 3. Februar 2005 nach Tallinn. Dort habe ich im Namen des Martin-Luther-Bundes, des Gustav-Adolf-Werkes, der VELKD und auch des DNK des LWB Grüße und Segenswünsche zur Amtseinführung des neuen Erzbischofs, Andres Pöder, überbracht.⁴⁷ Besonders geehrt hat mich, dass ich im Rahmen des Gottesdienstes bei der Austeilung des Hl. Abendmahles vom Altarraum der Kirche aus zusammen mit Bischof Brian Castle, Großbritannien, anglikanische Kirche, eingeteilt war. Mit dieser Aufgabenzuteilung wurde das Engagement des Martin-Luther-Bundes in sehr feiner Weise hervorgehoben.

Vom 22. bis 24. April 2005 konnte einmal ein wichtiger Besuch in Erlangen empfangen werden: Bischof Mindaugas Sabutis, Pfarrer Virginius Kelertas und Frau Martina Kavolytė von der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen machten auf einer Deutschlandreise in Erlangen Station, die sie auch zur Verabschiedung von Superintendenten Dieter Lorenz und dem Amtsantritt von Superintendent Andreas Lange nach Lemgo geführt hat und wo sie die Grüße des Martin-Luther-Bundes ausgerichtet haben (s. o.). Wir haben viele Einzelheiten miteinander besprochen – auch mit Blick auf den gemeinsamen Auftritt auf dem Evangelischen Kirchentag in Hannover in diesem Jahr⁴⁸ – und so die Beziehungen vertieft.

Die eigentlich für September 2004 geplante Sitzung der Generalsynode der ELKRAS fand schließlich vom 25. bis 29. April 2005 in den Räumen der Petri-Kirche in St. Petersburg statt.⁴⁹ Ich als Gast habe den Geist auf dieser Synode als sehr geschwisterlich und positiv empfunden. An einer Stelle konnte ich sogar ein ganz klein wenig von Hilfe sein: Am Vormittag des Mittwoch, 27. April, stand am Anfang das Referat „Auftrag und Aufgabe lutherischer Kirche im 21. Jahrhundert (... in einem zusammenwachsenden

47 Vgl. das Interview mit Andres Pöder: Tiit Pädam/Andres Pöder, *Unsere Stärke ist Jesus Christus ...*, LD 41, 2005, Heft 1, S. 11–14.

48 Der MLB auf dem Kirchentag, LD 41, 2005, Heft 3, S. 11, auch S. 13.

49 S. o., Anm. 5.

Europa)“, das der Europasekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Andreas Wöhle, gehalten hat. Die Überlegungen und Gedankengänge des Referenten wurden aber offensichtlich nur ansatzweise ins Russische übersetzt. Weil das Referat nicht mehrere Tage vorher schon vorlag, waren die Übersetzerinnen bei der Notwendigkeit, simultan ins Russische zu übertragen, verständlicherweise überfordert. Auch sind viele – uns westlichen Theologen geläufige – Begriffe und Gedankengänge für die Synodalen unverständlich und neu gewesen. So war es notwendig, bei der Diskussion einen eigenständigen Zugang zum Gehörten zu finden. Von Erzbischof Prof. Dr. Georg Kretschmar, Bischof Dr. Edmund Ratz und Synodalpräsident Alexander Pastor gebeten, dies zu versuchen, geschah dies mit der Hervorhebung der Spannung „draußen ist drinnen“: „Auf Grund der theologischen Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ergibt sich notwendig eine Offenheit hin auf das, was der Kirche als Aufgabe aus dem Feld ihrer erwächst, die sich als ‚Nicht Kirche‘ verstehen und bezeichnen“. Von daher ergab sich dann eine so lebhaft diskutierte, dass wirklich Synodale aller Regionalen Kirchen und verschiedenster Herkunft und Altersstufen miteinander das Gespräch führten. In diesen Stunden wurde die ELKRAS als Einheit in gesunder und guter Vielfalt erlebbar!

In Fortführung bisheriger Forschungskonferenzen zum Themenbereich der Kirche in der kommunistischen Zeit⁵⁰ fand im Jahr 2005 vom 5. bis 8. Mai in Sandbjerg die Abschlusstagung zum Thema „Kirchen im Kommunismus. Vergangenheitsbewältigung und die Suche nach einer neuen gesellschaftlichen Rolle nach 1989“ statt. Die verschiedensten Referentinnen und Referenten (z. B. Alt-Erzbischof Dr. Jan Kiivit, Tallinn, Prof. Dr. Nicholas Hope, Glasgow, Prof. Dr. Michael Beintker, Münster, Dr. Armin Boyens, Bonn, Dr. Gerd Stricker, Zürich, Dr. Katharina Kunter, Aarhus) legten hochinteressante Beobachtungen und Reflexionen vor. Es ist geplant, alle Referate in einer dritten Veröffentlichung im Martin-Luther-Verlag der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Vom 6. bis 15. Juni 2005 fand nun die im „Lutherischen Dienst“ angekündigte Baltikumsreise statt.⁵¹ Über 30 Reisende erlebten diese zehn Tage

50 Ich verweise auf unsere beiden Publikationen: Peter Maser/Jens Schjørring (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2002, und Peter Maser/Jens Schjørring (Hg.), Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2003.

51 Vgl. LD 40, 2004, Heft 4, S. 5.

in den Ländern Litauen, Lettland und Estland und in den Kirchen Evangelisch-Lutherische Kirche in Litauen, Lettische Evangelisch-Lutherische Kirche und Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche als ganz besonders reich und anregend. In Litauen und in Estland waren Begegnungen mit dem Bischof bzw. dem Erzbischof möglich, so dass die Herausforderungen und Chancen der Kirche jeweils aus erster Hand erfahren wurden, und in allen drei Kirchen gab es lebendige Kontakte mit Kirchengemeinden – Andachten, Gottesdienste, Besichtigungen –, wovon der Sonntagsgottesdienst in der Alten Gertruden-Kirche in Riga unter Leitung von Pfarrer Rinalds Grants und mit einer Predigt von Pfarrer Kristis Kalniņš aus der Partnergemeinde in Chicago einen besonderen Höhepunkt darstellte.

Die schon oben kurz erwähnte Teilnahme an den Feierlichkeiten zum 80. Geburtstag von Alt-Erzbischof Prof. Dr. Georg Kretschmar am 31. August 2005 in St. Petersburg soll den Abschluss dieser Berichtsabfolge markieren.⁵² Alle Texte des aus diesem Anlass durchgeführten Symposions „Lutherisch-orthodoxer Dialog – aktuelle Standpunkte“ und Glückwunschlafreden und Grußworte werden in einem weiteren Band unserer Reihe „Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands“ in Deutsch und in Russisch erscheinen. Ein alle Teilnehmenden erschütterndes Ereignis am Tag dieser Konferenz war, dass der Gast der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Alt-Erzbischof Dr. Kiiivit, am Vormittag des 31. August auf dem Wege zur Konferenz verstorben ist.⁵³

Bei all diesen Reisen hat sich jedesmal beeindruckend bestätigt, dass sich immense Möglichkeiten der Werbung und Multiplikation der Arbeit des Martin-Luther-Bundes ergeben. So können problemlos Vorhaben und Planungen gemeinsam abgesprochen werden. So sind Besichtigungen und Besuche „vor Ort“ möglich, durch die die weiteren Entscheidungen für Projekte erleichtert und in die richtige Richtung gelenkt werden.

Literaturhilfe ist Hilfe auf dem Lebensweg

Zum Abschluss sei auf das Hauptthema dieses Berichts zurückgekommen: Mit der Literaturhilfe, die das Sendschriften-Hilfswerk des Martin-Luther-Bundes und der Martin-Luther-Bund selbst organisieren, wird immer auch

52 Vgl. LD 41, 2005, Heft 4, S. 12 f.

53 LD 41, 2005, Heft 4, S. 14 f.

langjährige Partnerschaft entwickelt, werden Lebensläufe begleitet, wird zu konkreter Qualifikation mit verholfen – natürlich in Gemeinschaft mit anderen Partnern, so z. B. mit dem Stipendienreferat beim DNK des LWB.⁵⁴

Drei Dissertationen wurden in der letzten Zeit in Erlangen und in Heidelberg abgeschlossen:

Dr. Daniel Beros arbeitete in Erlangen am Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft, Prof. Dr. Hermann Brandt, zum Thema der Einwanderung und des Einflusses russlanddeutscher Familien in seiner Heimatkirche in Argentinien: „Heimat für Heimatlose“. Die Sprache des Glaubens bei den evangelischen Russlanddeutschen auf ihrer Suche nach Bodenständigkeit in der La Plata-Region.“

Dr. Anton Tichomirow schloss, ebenfalls in Erlangen am selben Lehrstuhl, eine Arbeit über die Übersetzung von Liedern in die russische Sprache und ihre Integration in das gottesdienstliche Leben innerhalb der ELKRAS ab: „Dialog vor Gott“. Deutsche Kirchenlieder auf Russisch: theologische und sprachliche Wandlungen.“

Dr. Tomas Kiauka beendete eine systematisch-theologische Arbeit in Heidelberg bei Prof. Dr. Christoph Schwöbel, jetzt Tübingen: „Zeit und Theologie“. Philosophisch-theologische Studien zum Problem ‚Zeit‘. Untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie“.⁵⁵

Alle drei – vom Martin-Luther-Bund in mancher Weise zusätzlich zu den Stipendien von EKD, DNK des LWB und LWB geförderte junge Theologen – stehen nun ihren Kirchen und Ausbildungsstätten zur eigenständigen Arbeit zur Verfügung – in Buenos Aires an der Evangelischen Hochschule ISEDET, in Nowosaratowka am Seminar der ELKRAS und in Klaipėda an der Lehrstuhlfakultät der dortigen Universität.

Aber auch für die Förderung weiterer theologischer Arbeit und Forschung engagiert sich der Martin-Luther-Bund. So war beispielsweise Prof. Dr. Enio Müller aus São Leopoldo, Brasilien, schon zu mehreren Forschungsaufenthalten in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft der Theologischen Fakultät Erlangen hier in der Fahrstraße 15.⁵⁶

54 Vgl. die Vorstellung des neuen Stipendienreferenten Dr. Johann Schneider: Regina Karasch, Schlüssel zur Welt. Das Stipendienprogramm des LWB, LD 40, 2004, Heft 3, S. 8.

55 Vgl. auch: Rainer Kiefer/Tomas Kiauka, Glaube ist keine Privatsache. Wie ein Student aus Litauen in Deutschland eine geistige Heimat gefunden hat, LD „Literaturhilfe“, 39, 2003, Heft 2, S. 12–14.

56 Hannelene Jeske/Enio Müller, Theologie mit Leib und Seele – oder: Um die deutsche Sprache kommst Du nicht herum, LD „Literaturhilfe“, 39, 2003, Heft 2, S. 15–17.

Außerdem sei der Kontakt zu Prof. Dr. Alar Laats, Tallinn und Tartu, genannt, der immer wieder zu spezifischen Forschungsaufenthalten als Gast des Martin-Luther-Bundes in unser Haus kommt.⁵⁷

Wir im Martin-Luther-Bund wünschen allen Gottes Segen für den jeweils spezifischen Dienst. Es ist eine ganz große Sache, in konkreter Lehrtätigkeit der eigenen Kirche bei der Ausbildung neuer Pfarrerinnen und Pfarrer, neuer Religionslehrerinnen und Religionslehrer mitwirken zu können und so die Kirche mit zu profilieren – sei es in Argentinien oder in Russland, sei es in Brasilien oder in Estland und in Litauen. Der Martin-Luther-Bund ist dankbar, bei dieser großen Aufgabe mitzuwirken.

57 Alar Laats, Theologen müssen eigene Wege gehen. Von den Domschulen zur Theologischen Fakultät, LD „Literaturhilfe“, 39, 2003, Heft 2, S. 19–21, und Tiina Väljaste, Frischer Wind im Theologischen Institut. Das Institut in Tallinn steht seit einem Jahr unter neuer Leitung, LD 41, 2005, Heft 3, S. 15–16. Aus dem Vergleich beider Beiträge wird auch schön der persönliche Lebensweg von Prof. Dr. Laats deutlich.

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

E-Mail:

clausjuergen.roepke@web.de

2.

Stellvertretende Präsidentin:

OKR Dr. Evelin Albrecht

Bümmersteder Tredde 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

Führer Weg 7

25917 Leck

Tel.: (04662) 884 447

Fax: (04662) 884 715

E-Mail: GunnarBerg-Leck@web.de

6.

Barbara Blomeyer

Burgbergstr. 99

91054 Erlangen

Tel./Fax: (09131) 21 470

7.

OKR Norbert Denecke

Lutherisches Kirchenamt

Richard-Wagner-Str. 26

30177 Hannover

Tel.: (0511) 6261-223

Fax: (0511) 6261-411

E-Mail: denecke@velkd.de

8.

Pfr. Mag. D. 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

9.

Pfr. Sebastian Führer

Dammweg 2

OT Großdrebnitz

01877 Bischofswerda

Tel.: (03594) 706 746

E-Mail: sfuehrer@online.de

10.

Pfr. Wolfgang Hagemann

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w_hagemann@freenet.de

11.

Pastor i. R. Peter Helms

Dorfstr. 38

19246 Lassahn

Tel.: (038858) 22 863

12.

Pfr. Norbert Hintz

Hauptstr. 13

27412 Wilstedt

Tel.: (04283) 982 012

Fax: (04283) 982 015

E-Mail:

Norbert.Hintz@arcor.de

13.

Pfr. Ernst-Martin Kittelmann

Schmidtstr. 17

94234 Viechtach

Tel.: (09942) 1204

E-Mail:

Evang.-Luth.PfarramtViechtach@

t-online.de

14.

Hannelore Lay

Poppenbüttler Stieg 39

22339 Hamburg

Tel.: (040) 5 394 940

E-Mail: H.Lay@hamburg.de

15.

Pastor i. R. Siegfried Peleikis

Hinter der Kirche 57

27476 Cuxhaven

Tel.: (04721) 444 784

E-Mail: peleikis@t-online.de

16.

Prof. Dr. András Reuss

Gyöngyösi ut. 17/5/17

1131 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 3 636 451

E-Mail: reuss.andras@chello.hu

17.

Prof. Dr. Walter Sparr

Kochstr. 6

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 85 222-15 (dienstl.)

Tel.: (09131) 57 618 (priv.)

E-Mail: wrsparr@theologie.uni-

erlangen.de

18.
Pfarrer Dr. Andreas Wöhle
Hauptausschuß des DNK/LWB
Diemershaldenstr. 45
70184 Stuttgart
Tel.: (0711) 2159-364
E-Mail: lwb@diakonie.de

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:
gmuelerdd@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:
Prof. Dr. Walter Sparr
Kochstr. 6
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 85 222-15 (dienstl.)
Tel.: (09131) 57 618 (priv.)
E-Mail: wrsparr@theologie.uni-erlangen.de

Studienleiter:
Pfr. Michael Hübner
privat: Buckenhofer Str. 9 a
91080 Spardorf
Tel.: (09131) 59 625
E-Mail:
studien@martin-luther-bund.de

Das Auslands- und 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 Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen Gästezimmer bereit. Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen und kirchliche Mitarbeiter aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

Studentenheim St. Thomas

Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Studentenheim: (09131) 78 70-17
E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Walter Sporn (s. o.)

Studienleiter:
Pfr. Michael Hübner (s. o.)

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär:
Pfr. Michael Hübner (s. o.)

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 25 Studenten verschiedener Fakultäten. Seit 1985 dient das Haus zehn orthodoxen Stipendiaten während ihres Studienaufenthaltes als Heimstätte. Dieses Programm für orthodoxe Studenten wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchenamt der EKD, dem Hauptausschuß des Deutschen Nationalkomitees des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Das Zusammenleben in beiden Heimen bietet eine gute Möglichkeit zur Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

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 Be-

kenntnisses 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

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 Diasporage-meinden 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 Be-

schaffung 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:
Diakon Uwe Nold
Odenwaldstr. 11
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. i. R. Wolfgang Reinsberg
Hans-Appel-Str. 6 a
96142 Hollfeld
Tel.: (09274) 807 217
E-Mail: w.reinsberg@web.de

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 Neundettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Neundettelsau
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Acredobank Nürnberg
3 118 100 (BLZ 760 605 61)

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e.V.“
Hagger Str. 10
91564 Neundettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiter:
N. N.

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 **Tegtmeier**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinde **Runge**
Geiteldestr. 39
38122 Braunschweig

Stellvertretender Schriftführer:
N. N.

Kassenführer:
Gerd **Jürgens**
Petersberg 1
38640 Goslar
Tel.: (05321) 40 232

Stellvertretender Kassenführer:
N. N.

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@arcor.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.: (05766) 81-107 (dienstl.)
(05472) 981 796 (priv.)
(05472) 2195 (Pfarramt)
Mobil: (0173) 6 050 761
E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Stellvertr. Geschäftsführer:
Dipl.-Theol. Pfr. Markus **Lesinski**
Kirchstr. 9
OT Völkßen
31832 Springe
Tel.: (0171) 3 184 995
E-Mail: Marlesi02@yahoo.de

Kassenführer:
Stefan **Schlotz**
Sudetenstr. 44 a
31224 Peine
Tel.: (0511) 1 241 249 (dienstl.)

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:
Pfr. Henning **Gebhardt**
Sandweg 8
OT Ebsdorf
35085 Ebsdorfergrund
Tel.: (06424) 1396

Stellvertr. Vorsitzender:
Pfr. Hartmut Schmidt
Am Pfarrhaus 4
35274 Kirchhain-Großseelheim
Tel.: (0561) 84 428

Beisitzer:

Dekan i. R. KR Rudolf Jockel
Siedlungsstr. 6
35282 Rauschenberg
Tel.: (06425) 509

Dekan i. R. KR Dr. Rolf Sauerzapf
Schartenbergstr. 18
34128 Kassel
Tel./Fax: (0561) 63 986

Pfr. Eckart Veigel
Liebigstr. 2
35260 Stadallendorf
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 Börsen
Hans Jürgen Warncke
Herrenschlag 11
23879 Mölln

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. Andreas Lange
Papenstr. 16
32657 Lemgo
Tel.: (05261) 189 802
E-Mail: sup@nicolai-lemgo.de

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
Burgstr. 1–5
04109 Leipzig
Tel.: (0341) 14 133-0
(0341) 14 133-41
Fax: (0341) 14 133-41
E-Mail: SchlichtingTh@aol.com

1. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Sebastian Führer
Dammweg 2
0T Großdrebnitz
01877 Bischofswerda
Tel.: (03594) 706 746
E-Mail: sfuehrer@online.de

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
Bienertstr. 49
01187 Dresden

Pfr. Dr. Carsten Rentzing
Barbara-Uthmann-Ring 157/158
09456 Annaberg-Buchholz

Kreissparkasse Bautzen
1 000 016 206
(BLZ 855 500 00)

11. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:
Pastor Reinhard Zoske
Bergkirchener Str. 30
31556 Wölpinghausen
Tel.: (05037) 2387
Fax: (05037) 5039
E-Mail: rz2000@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Präsident Dr. Michael Winckler
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 96 012
Fax: (05722) 96 010
E-Mail: praesident@landeskirche-
schaumburg-lippe.de

Schatzmeisterin:
Angelika Fehrmann
wie Landeskirchenamt

Beisitzer:

Pastor Josef Kalkusch
Holztrift 1
31553 Sachsenhagen
Tel.: (05725) 333
Fax: (05725) 915 003
E-Mail: kalkusch@t-online.de

Pastor Heinz Schultheiß
Pastor-Mensching-Weg 8
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 4465
Fax: (05722) 4401

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)

Sparkasse Schaumburg
320 204 860 (BLZ 255 514 80)

12. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender:
Pastor Gunnar Berg
Föhler Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
E-Mail: GunnarBerg-Leck@web.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

Ehrenvorsitzender:
Pastor i. R. Uwe Hamann
Zum Sportplatz 1
21516 Müssen
Tel.: (04155) 82 174

Postbank Hamburg
10 539-204 (BLZ 200 100 20)

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
24 570 (BLZ 210 602 37)

13. Martin-Luther-Bund in Württemberg e.V. (gegr. 1879)

E-Mail:
martin_luther_bund_wuerttemberg
@yahoo.de

Vorsitzender:
Dekan Hartmut Ellinger
Widerholiplatz 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-Adolzfurt
Tel.: (07946) 2201
E-Mail:
Ebert-KG-Adolzfurt@t-online.de

Kassenführer:
Eberhard Vollmer
Heerstr. 17
72141 Walddorfhäslach
Tel.: (07127) 18 703
E-Mail:
eberhard.vollmer@zugbus-rab.de
ae.vollmer@gmx.de

Postbank Stuttgart
13 800-701 (BLZ 600 100 70)
Landesbank Baden-Württemberg
2 976 242 (BLZ 600 501 01)

Evang. Kreditgenossenschaft
Stuttgart
416 118 (BLZ 600 606 06)

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 (MLB in Hamburg, MLB in Lauenburg, MLB in Schleswig-Holstein)

Geschäfts-/Rechnungsführerin:
Hannelore Lay
Poppenbütfler 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

BRASILILIEN

1. **Comunhão Martim Lutero**

Präsident:
Pastor Anildo Wilbert
Caixa Postal 28
89251-970 Jaraguá do Sul/SC
BRASILILIEN

Vizepräsident:
Pastor Dr. Henrique Krause
Caixa Postal 02
89120-000 Timbó
BRASILILIEN

1. Schriftführer:
Pastor Dr. Osmar Zizemer
Rua Erwin Manzke, 5705
Vila Itoupava
89095-400 Blumenau/SC
BRASILILIEN

2. Schriftführerin:
Diác. Regina Krauser
Caixa Postal 7101
89239-970 Pirabeiraba-Joinville/SC
BRASILILIEN

1. Schatzmeister:
Pastor Egberto Schwanz
Caixa Postal 1072
89239-970 Jaraguá do Sul/SC
BRASILILIEN

2. Schatzmeisterin:
Denise Goldacker Graef
Rua José Joas, 159
89063-150 Blumenau/SC
BRASILILIEN

Geschäftsführer/Geschäftsstelle:
Pastor em. Friedrich Gierus
Caixa Postal 6390
89068-970 Blumenau/SC
BRASILILIEN
Tel.: (+55) (47) 3 371 110
E-Mail: cml@centrodeleritura-
ieclb.com.br

Konto: Caixa Econômica Federal
442/6 (BLZ 2374)

CHILE

2. **Fundacion Luterana de Chile**

Präsident:
Joaquin 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 Neuviller-les-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+33) 388 700 019
Fax: (+33) 388 700 577
E-Mail: h.barth@wanadoo.fr

4. **Association Générale de la Mission Intérieure de Paris**

Präsident:
José Bliék
23, avenue de l'abreuvoir
78170 La Celle St Cloud
FRANKREICH
Generalsekretärin:
Caroline Baubérot
121, rue del la République
94360 Bry-sur-Marne
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 (ELKiN/DELK)**

Bischof Erich Hertel
POB 233
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
Berkenlaan 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: verghelem@wxs.nl

Postbank rek. nr. 2 650 968
t. n. v. Lutherstichting, Woudrichem

ÖSTERREICH**7.****Martin-Luther-Bund in
Österreich (gegr. 1960)**

1. Bundesleitung:
Bundesobmann:
Pfr. Mag. D. 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: evangluersten@aon.at

Bundesgeschäftsführer:
Diakon i. R. Günter Winterbauer
Sevčikgasse 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
Sevčikgasse 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.evangel.at

Generalsekretär
Pfr. Dr. Rainer Stahl
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 78 70-0
Fax: (09131) 78 70-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:
Pfr. Mag. Otto Mesmer
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. D. 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:
N. N.

Vizepräsident:
Henry Newman
Grubstr. 1
5300 Turgi-Wil
SCHWEIZ

Tel.: (+41) (0) 56 2 102 353
Fax: (+41) (0) 56 2 102 350
E-Mail: henry.newman@gmx.ch

Kassenführer:
Gerhard Raible
Bühlweg 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: klosegunter@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

Ableute 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

TSSCHECHIEN

10. Lutherova společnost (Luthergesellschaft)

V Jirchářích 152/14
110 00 Praha 1 – Nové Město
TSSCHECHISCHE REPUBLIK
E-Mail: martin@luther.cz
www.luther.cz

Vorsitzender:
Dr. Jaromír Neumann
Adresse s. o.

2. Vorsitzender:
Pfarrer David Jurech
Adresse s. o.
Tel.: (+420) (724) 239 762
E-Mail: kasta.praha@ecav.cz

Sekretär:
Pfarrer Dr. Dušan Tillinger
Adresse s. o.
Tel.: (+420) (224) 931 150
E-Mail: slovzbor.praha@ecav.cz

Konto:
Nr. 193 849 608/0300
ČSOB, Jungmannova 15, Praha 1
BIC: CEKOCZPP
IBAN:
CZ18 0300 0000 0001 9384 9608

11. Vereinigung Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7
73701 Český Tesín
TSSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Senior Tomáš Tyrlik
Tranovice 288
73953 Tranovice 288
TSSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+420) (558) 696 162
E-Mail: tranovice@seav.cz

UNGARN**12.****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.: (+36) (1) 3 594 612 (priv.)

Prof. Dr. Tibor Fabiny jun.

Reviczky ut. 58/B

2092 Budakeszi

UNGARN

Tel.: (+36) (23) 450 773

Vizepräsidenten:

Militärbischof Pál Lackner

Muraközi utca 17

1025 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 3 450 253

Fax: (+36) (1) 3 450 254

Mobil: (+36) (30) 2 488 981

(+36) (20) 8 244 616

E-Mail: lacknerp@freemail.hu

pal.lackner@lutheran.hu

András Wiszkidzenszky

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

Bankkonto:

Halaszi Takarek Győr

Nr. 58600324-11127240

V. ANGESCHLOSSENE KIRCHLICHE WERKE**1.****Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuedtellsau (gegr. 1849)**

Geschäftsstelle:

Christian-Keyßer-Haus

Missionstr. 3

91564 Neuedtellsau

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

Missionstr. 3

91564 Neuedtellsau

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

Jomfrubråtveien 68

1179 Oslo

NORWEGEN

Tel.: (+47) (22) 590 539

Fax: (+47) (22) 691 890

Vorsitzender des Kuratoriums:

Prof. Dr. Oswald Bayer

Kurhausstr. 138

53773 Hennef

Tel.: (02242) 912 030

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

Am Haintor 13

Postfach 210

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

Stellvertr. Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner Klän
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 912 761
Fax: (06171) 912 770
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
Brandenburger Str. 63
61348 Bad Homburg
Tel.: (06172) 732 656

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

Pasteur Caroline **Baubérot**
22, Rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH

Pfarrer i. R. Eberhard **Behrens**
Berliner Str. 73 c
14467 Potsdam

Pfarrer Dr. Gottfried **Brakemeier**
Rua José Neumann Filho 120
95150-000-Nova Petropolis-RS
BRASILIAN

Professor em. Dr. Hermann **Brandt**
Am Weiherbach 33
91074 Herzogenaurach

Pfarrerin Drs. Ilona **Fritz**
Präsidentin der Evangelisch-
Lutherischen Synode der
Protestantischen Kirche
P. O. Box 8399
3503 RJ Utrecht
NIEDERLANDE

Präsident Dr. Wilhelm **Hüffmeier**
Jebenstr. 3
10623 Berlin

Professor Dr. Udo **Kern**
Universität Rostock
Theologische Fakultät
Schröderplatz 3/4
18051 Rostock

Oberkirchenrat Hans H. **Krech**
Lutherisches Kirchenamt
Richard-Wagner-Str. 26
30177 Hannover

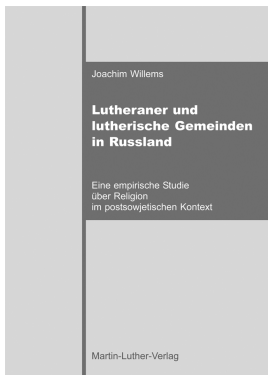
Oberkirchenrat i. R.
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**
Irminfriedstr. 19
82166 Gräfelfing

Bischof Mindaugas **Sabutis**
Vokieciu Str. 20
01130 Vilnius
LITAUEN

Superintendent Christof **Schorling**
Stadtstr. 22
79104 Freiburg

Pfarrer
Dr. theol. habil. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen

Pfarrer Dr. Anton **Tikhomirov**
Theol. Seminar der ELKRAS
P. O. Box 8
53501 Lappeenranta
FINNLAND



Joachim Willems
**Lutheraner und
lutherische Gemeinden in
Russland**

Eine empirische Studie über
Religion im postsowjetischen
Kontext

471 Seiten, kart., € 30,—
ISBN 3-87513-142-8

Alle, die sich für die ELKRAS, ihre Regionalen Kirchen, deren Propsteien und Gemeinden engagieren, wissen, dass ganz unterschiedliche Menschen zu dieser Kirche und ihren Gemeinden gehören. Auch ist deutlich, dass es einen Veränderungsprozess gibt, der diese Kirche und ihre Gemeinden immer stärker zu eigengeprägten, aber doch mit der sie umgebenden Gesellschaft deutlich verbundenen Gruppen werden lässt. Dass sie sich zum Beispiel immer stärker in der russischen Sprache ausdrücken, ist ein Indikator für diesen Veränderungsprozess.

Joachim Willems hat mit seiner soziologischen Dissertation diese Prozesse gezielt erfragt und eine Studie vorgelegt, die dazu verhilft, Eindrücken, Besuchserlebnissen und punktuellen Erfahrungen die Ergebnisse systematischer Erforschungen und reflektierter Schlussfolgerungen zuzuordnen.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de



Beiträge zur Geschichte
der evangelisch-lutherischen Kirche
Rußlands 5

Hans-Christian Diedrich

**„Auf dem Weg
zur Glaubenseinheit ...“**

Reformationsgeschichte
Weißrusslands

432 Seiten, kart., € 30,-
ISBN 3-87513-150-9

Diese Arbeit legt neue Forschungsergebnisse vor und erschließt ein weithin unbekanntes Gebiet der Kirchengeschichte: Die Gemeinden der reformatorischen Tradition in Weißrussland, der heutigen „Republik Belarus“, kommen von einer bewegenden Geschichte her – als Reformierte (Calvinisten) und als Lutheraner. So hatte im damaligen Königreich Polen und im mit ihm durch Personalunion verbundenen Großfürstentum Litauen, zu dessen Territorium das heutige Weißrussland gehörte, eine stürmische Bewegung zur Bildung einer evangelischen Kirche geführt. Im vorliegenden Band wird diese Entwicklung lebendig: Vordringen und Sieg der calvinistischen Reformation in diesem Raum, Würdigung von Francisk Skorina und Symon Budny, Konsolidierung des reformierten Kirchenwesens, Entwicklungen im Rahmen der Gegenreformation. All das wird eingefügt in ein Gesamtbild der Kirchengeschichte dieses Raumes und so in besonderer Weise lebendig.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de

