

Lutherische Kirche  
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2007

Begründet von Christian Stoll  
Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke



# Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 54 • 2007



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN  
2007

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

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

ISBN 978-3-87513-156-7

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2007

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
---	---

Andres Pöder „Denn siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr’s denn nicht?“ (Jes 43,19a) . . . . . Zur Jahreslosung für 2007	11
--	----

Dezső Zoltán Adorjáni „... macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist“ . . . . . Predigt im Gottesdienst in Seevetal, 16. Januar 2006	17
--	----

## THEOLOGIE

Klaus Fitschen Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach den Anschauungen der Alten Kirche . . . . .	23
--	----

Rudolf Keller Vom Wirken des Heiligen Geistes im Verständnis Luthers . . . . .	37
---	----

Notger Slenczka Das Wunder des Durchschnittlichen . . . . . Die systematisch-theologische Reflexion der lutherischen Pneumatologie angesichts charismatischer Bewegungen	57
---	----

Hermann Brandt Was feiern Christen am 1. Januar? . . . . . Zur Wiedergewinnung eines Christuszeugnisses älterer Gesangbücher und Zinzendorfs	79
---	----

## DIASPORA

- Dezso Zoltán Adorjáni  
Die spirituellen und charismatischen Bewegungen als  
Herausforderungen an die Kirchen in Siebenbürgen . . . . . 107
- Tomás Tyrlik  
Die spirituellen und charismatischen Bewegungen  
in der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B. in Tschechien . . . . . 123
- Gottfried Brakemeier  
Zukunftsperspektiven der Evangelischen Kirche  
Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) . . . . . 139  
Kritische Anmerkungen
- Hans Klein  
Evangelium und Gesetz . . . . . 160  
Die Frauenordination im Licht der Bibel
- Gábor Fónyad  
Die Entwicklung der ungarischen Kirchen in Rumänien  
von 1944 bis 1989 . . . . . 173

## ÖKUMENE

- Eberhard Behrens  
Maulharmonika und Buckelbreite . . . . . 189  
So sprachen sie an der Wolga
- Gerhard Müller  
Das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation . . . . . 197
- Klaus Raschzok  
Ein zukunftsöffener Raum (Wilhelm Löhe) . . . . . 217  
Die Bedeutung des Kirchengebäudes für den Gottesdienst der Kirche
- Gliederung des Martin-Luther-Bundes . . . . . 235  
Anschriften der Autoren . . . . . 247

Claus-Jürgen  
Roepke

## Zum Geleit

### **Alle seid ihr durch den Glauben Gottes Kinder ...**

Anfang des Jahres ließ eine Nachricht aufhorchen: Die ungarischsprachige reformierte Kirche in den Karpaten schafft die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt ab. Später wurde das ein wenig relativiert. Doch die lutherischen Partnerkirchen des Martin-Luther-Bundes in Polen, in der Ukraine und in Lettland etwa lehnen die Frauenordination nach wie vor ab. Wie leben wir in der weltweiten Gemeinschaft des Luthertums damit, dass allein 37 der 140 Mitgliedskirchen des „Lutherischen Weltbundes“ (LWB) die Frauenordination nicht praktizieren – ganz abgesehen von der amerikanischen „Lutherischen Kirche – Missouri Synod“ und der uns in Deutschland brüderlich verbundenen „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (SELK)? Von einer zu ignorierenden Minderheit kann man ja da wohl kaum sprechen.

In der neu aufgebrochenen Diskussion verdient der in diesem Jahrbuch abgedruckte Beitrag von Hans Klein besondere Beachtung. Meine Empfehlung: Schlagen Sie ihn als erstes zur Lektüre auf. Der in einer durchaus nichtliberalen lutherischen Kirche beheimatete Neutestamentler im siebenbürgisch-sächsischen Sibiu-Hermannstadt ist anerkannter Theologe. Die gesellschaftliche Situation in Mittel- und Osteuropa ist ihm ebenso vertraut wie das von Orthodoxie und Katholizismus geprägte Umfeld und die pietistisch-konservative Frömmigkeit der lutherischen Kirchen zwischen Baltikum und Balkan. Dass er sich für die Frauenordination ausspricht, überrascht. Aber noch mehr beeindruckt, wie das geschieht – in verantwortlichem Hören auf das biblische Zeugnis, behutsam-werbend und fern jeder feministisch getönten Argumentation, wie sie hierzulande zuweilen zu beobachten ist. Ich meine: In dieser Weise kann das theologische Gespräch unter uns weitergeführt werden. So wie es ja auch jüngst auf einer LWB-Konferenz zum Thema im litauischen Vilnius geschehen ist.

Der Martin-Luther-Bund weiß sich in Wort und Sakrament, im Gebet und mit seiner Hilfe auch denjenigen lutherischen Kirchen brüderlich-schwester-

lich verbunden, die Frauen nicht als Pastorinnen ordinieren. Er respektiert ihre Entscheidung, erwartet allerdings im Gegenzug auch, dass die Entscheidung der in der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) zusammengeschlossenen Kirchen akzeptiert wird. Es gehört schlicht zum „guten Ton“ der evangelischen Kirchen in Europa, dass sie die Ordnung der Ämter wechselseitig anerkennen. Dazu gehört etwa, dass lutherische Kirchen darauf verzichten, Pastorinnen zum ständigen Dienst in solche Partnerkirchen zu entsenden, die nach ihrer Ordnung den Dienst ordinierter Frauen nicht kennen. Hilfe auf dem Weg wären z. B. die Unterstützung von Seminaren über den Dienst von Frauen, von Weiterbildungsveranstaltungen für Jugendmitarbeiterinnen und -mitarbeitern und auch von solchen für alte Gemeindeleiterinnen. Der Martin-Luther-Bund wird jedenfalls auch in Zukunft seinen Einsatz für die lutherische Diaspora in Ost- und Südosteuropa nicht mit behelrenden Forderungen nach der Einführung der Frauenordination kombinieren. Unsere Partnerkirchen können von solchen Versuchen durchaus berichten ...

Dies aber entbindet uns nicht davon, immer wieder bei unseren Partnern für den Dienst der Frau am Altar zu werben und dabei die geistlichen Erfahrungen, die wir mit unseren Pfarrerinnen gemacht haben, einzubringen. Immer wieder werden wir auch an die zentrale Aussage des Neuen Testaments erinnern, die im Galaterbrief des heiligen Paulus unter Bezug auf die Taufe festgehalten ist: „Ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. [...] Hier ist nicht [...] Mann noch Frau; denn ihr seid alleamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,26.28).

Solche Gespräche können freilich nur weiter führen, wenn sie sich – wie dies Hans Klein vorexerziert hat – am Gesamtzeugnis der Bibel orientieren und wenn sie geduldig, mit langem Atem und nicht in behelrendem Ton geführt werden. Ich erinnere mich sehr gut an die Einführung der Frauenordination in den siebziger Jahren in meiner bayerischen Landeskirche. Im Rückblick glaube ich, dass unsere Protestbriefe an Landesbischof Hermann Dietzfelbinger und unsere Drohungen, in andere kirchliche Gefilde „auszuwandern“ weniger zum Wandel beigetragen haben als die fleißig durchgeführten Gemeindegemeinschaften zum Dienst der Frau in der Gemeinde und der große Strauß roter Rosen, der demonstrativ der ersten Vikarin am Altar überreicht wurde.

Das Aushalten solcher und anderer Differenzen wird uns in der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen der Welt leichtfallen, wenn wir uns auf den spirituellen Schatz besinnen, der uns gemeinsam anvertraut ist. Am 12. März 2007 jährt sich zum 400. Mal der Geburtstag von Paul Gerhardt. Sein Liedgut ist in nahezu allen evangelischen Gesangbüchern der Welt enthalten.



Es verbindet uns im Glauben mehr als theologische Papiere und Konferenz-  
ergebnisse. Wer fragt, was denn lutherische Spiritualität im Kontext protes-  
tantischen Glaubens und im ökumenischen Horizont heute bedeutet, wird  
auf sein Werk verweisen müssen. Denn lebendig ist die Theologie Martin  
Luthers heute für viele Menschen auch außerhalb der Gottesdienste vor  
allem in ihrer liebevollen poetischen Verdichtung durch Paul Gerhardt und  
in ihrer tröstlichen Vertonung durch Johann Sebastian Bach. Ich wünsche  
Ihnen, dass Sie im kommenden Jahr diesem unserem lutherischen Schatz in  
den Chorälen Paul Gerhardts neu begegnen.

Erlangen, München,  
am Reformationstag,  
dem 31. Oktober 2006

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



Andres  
Pöder

„Denn siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?“

(Jes 43,19 a)

Zur Jahreslosung für 2007

Ob wir es wollen oder nicht, wir leben in einer Welt, in der wir von Altem und Neuem umgeben sind. Wir kommen von diesen Begriffen nicht los. Sie können sehr unterschiedliche Bedeutungen haben. Sie können uns entweder Mut geben oder uns einschüchtern. Sie können gegensätzlich sein oder aber auch sich ergänzen. Das Neue wächst aus dem Alten hervor, und das Neue beinhaltet das Alte. So ist es mit der Zeitzählung. So ist es mit dem Menschen, der sich stets auf dem Weg zu etwas Neuem befindet, zugleich aber an seiner Vergangenheit hängt. Es ist wichtig, das Wesentliche zu bewahren, die eigene Identität, sich selbst zu erhalten. Zugleich ist der Mensch mit sich selbst und mit der Welt unzufrieden. Er will ein anderer irgendwo anders sein. Er sehnt sich nach Veränderung und hofft auf sie – auf reale oder imaginäre. Große Legenden in den Büchern und auf der Kinoleinwand ermöglichen sie uns für einen Augenblick. In Wahrheit spricht diese selbst-erdachte, virtuelle Welt von der Angst vor der Zukunft. Am meisten beängstigend ist die Gefahr der Anpassung an das Unnormale. Eine Situation, in die die Worte des Jesajabuches eigentlich ergehen.

Der christliche Glaube blickt vorwärts, spricht ermutigend vom Neuen. Zugleich denken wir an die Vergangenheit und suchen in der Bibel für unseren Glauben eine Grundlage. Wir haben das Alte und das Neue Testament. Im Unterschied zu den Religionen, die die Bedeutung des Einzelnen durch die uns umgebende Natur erklären oder dessen Sinn im ewigen Kreislauf des Menschenlebens finden, offenbart sich uns Gott in der Geschichte. Sei es der Auszug Abrahams aus Ur oder die Flucht des Volkes Israel aus Ägypten in das verheißene Land – Gott bewirkt etwas Neues. „Nachdem

Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn“, sagt der Brief an die Hebräer (Hebr 1,1.2). Treffen sich hier nicht der Anfang und das Ende, das Vergangene und das Kommende? Erscheint hier nicht etwas, was über die Geschichte hinausragt und in ihren Gang schöpferisch eingreift? Man erinnert sich an den Gedanken Augustins, nach dem die Zeit mit der Welt erschaffen sei. Die Begegnung mit dem ewigen Gott in der Zeit überbrückt Spaltungen, und die Unwissenheit zwischen Alt und Neu hilft dem Menschen, sich selbst zu finden. Was können wir also von Gottes Handeln in der Geschichte und bei den Menschen sehen und lernen?

Die Botschaft des Jesajabuches ist gerichtet an das unterdrückte Volk, an die Menschen in der Fremde, in der babylonischen Gefangenschaft. Oder auch an die, die in ähnlichen Verhältnissen sind. Diese Situation ist unerträglich, weil sie unumkehrbar scheint. Sie ist von Hoffnungslosigkeit, Traurigkeit, Müdigkeit und Schläffheit gekennzeichnet. Dies ist auch dem heutigen Menschen nicht fremd. Nicht selten haben wir unsere Wurzeln, unsere Freunde oder gar uns selbst verloren. Der moderne Mensch wird von Resignation und Stress bedrückt. Aber der Schöpfer ist am Werk, er macht alles neu! In der Wüste des Lebens gibt es einen Weg und fließt das Wasser – alles blüht auf, Gefangene finden ihren Heimweg, Ruinen werden aufgebaut. Ein solches Bild vom Handeln Gottes an und bei den Menschen wird uns in diesem Kapitel des Jesajabuches, aus dem der anfangs zitierte Vers stammt, vor Augen gemalt. Dies ist weitaus mehr, als wir zu erwarten uns zutrauen. Noch wunderbarer ist jedoch, dass wir dies mit den Glaubensaugen erkennen und vorweg sehen können, sogar dann, wenn äußerlich noch alles beim Alten ist. Wir wissen ja, dass Gottes Güte und Barmherzigkeit nicht zu Ende sind.

In der Geschichte Estlands gibt es das Beispiel der langen Besatzungsjahre, in denen die Mehrheit der Gesellschaft die Hoffnung auf Wiedererlangung der Unabhängigkeit aufgegeben hatte. Unter den Kirchenmitgliedern gab es aber genug derjenigen, die sagten: „Lange kann es so nicht mehr weitergehen; früher oder später wird diese Zeit ein Ende haben; denn der gerechte Gott lebt und wirkt.“ Der Glaube hat in der Wüste den Weg gesehen, ist gewachsen und hat Frucht getragen. Das Neue zu bemerken, das von Gott bewirkt wird, bedeutet Hoffnung auf die Zukunft. Ohne das Neue fehlt die Zukunft. Nur die Vergangenheit setzt sich fort und hat Bestand. Der Psalmist sagt: „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; [...] so vergehen sie und werden wieder Staub. Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde“ (Ps 104,29–30). Der Prophet redet von Gott wie von einem Landschaftsarchitekten – er ändert die Lebenshaltung und die Beziehungen zwischen den Menschen,

stößt die Mächtigen vom Thron, sammelt sein Volk, lässt sein Reich, das Reich Gottes, offenbar werden. Die Verheißung vom Anfang des Kapitels präzisierend: In Jesus Christus hat er uns erlöst und uns bei unseren Namen gerufen; wir sind sein! (Jes 43,1).

Wie viele werden heute auf den aufmerksam, der „vor uns wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrer Erde aufschoss“ (Jes 53,2)? Das Wertvollste und Entscheidendste für unsere Existenz kann in der Welt oft als bedeutungslos erscheinen. Wir übersehen kleine Details, machen uns keine Mühe, stille Musik zu hören; nur die außerordentlichen Ereignisse finden ihren Weg in die Nachrichten. Die Menschen sind vom gesellschaftlichen Fortschritt, von der sich äußerlich erneuernden Welt, von modernen Häusern und Autos, Popstars und Charts in Bann genommen. Die heutige Gesellschaft will innovativ sein; die Neuheit ist zur Handelsware geworden. Doch der Mensch selbst wird dadurch nicht neu. Am Konsum orientierte Ich-Zentriertheit und Selbstliebe verdunkeln vielmehr den menschlichen Geist, machen ihn rücksichtslos und engen ihn ein.

Es gibt keine größere Gefangenschaft und kein schwierigeres Exil als die Sünde, die uns von Gott trennt. Dies ist die eigentliche Not des Menschen. Dies ist der Ort, in dem das Vergangene eine negative Bedeutung erhält, in dem sich jeder Mensch als alter Adam erweist, der das Paradies verloren hat. Diese Situation kann man nicht einfach verbessern, reparieren und erneuern. Was wir brauchen, ist etwas Neues – die Versöhnung und die Gnade, die in Jesus Christus erschienen sind. „Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“, versichert der Apostel Paulus (II Kor 5,17). Christus, das Lamm Gottes, trägt die Sünde der Welt. Die Gemeinschaft mit Gott ist wiederhergestellt! Kann es noch eine radikalere Änderung geben? Eine noch wichtigere Erneuerung? „Siehe, ich mache alles neu!“, sagt der Herr in der Offenbarung des Johannes (21,5). Wohl auf diese neue Wirklichkeit blickt auch der Prophet des Alten Testaments. Und in dem Kapitel, in dem sonst aufgerufen wird, sich an das Vergangene zu erinnern, gebietet der Prophet in dem unserer Jahreslosung vorangehenden Vers, es zu vergessen: „Gedenkt nicht an das Frühere und achtet nicht auf das Vorige“ (Jes 43,18) – lasst das los!

Erinnerungen können dasjenige sein, was die Sehnsucht abtötet. Darauf haben bemerkenswerte Denker von heute aufmerksam gemacht. Das Gedächtnis verlangt nämlich nach Pflege, die die ganze Energie in Anspruch nehmen kann. In einer Gemeinschaft in der Fremde, so wie es auch die Juden in Babylon oder die estnischen Flüchtlinge erst vor kurzem waren, werden immer wieder dieselben Geschichten aus der Vergangenheit erzählt. Sie beginnen, ihr eigenes Leben zu führen. Sie fesseln den Menschen auch

dann noch, wenn anderswo die Zeit längst vorangeschritten ist. Dem Gedächtnis genügt das durchaus, es ist durchsickert von seinem eigenen Leiden. Je kleiner aber der Freundeskreis und je einsamer der Mensch wird, desto mehr vergisst er und desto mehr sehnt er sich. Diese Sehnsucht öffnet unsere Augen für das Neue, sie konzentriert sich auf das, was vor uns ist. Und vor dem ewigen Gott sind wir letztendlich alle allein. Diese Sehnsucht bedeutet ein offenes Herz für das Wort Gottes, für sein Handeln an uns, sie bedeutet das Vertrauen auf Christus, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm (I Kor 8,6). Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus macht die Zukunft hoffnungsvoll und das Neue erkennbar. „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist [...] dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“ (Phil 3,13f) „Es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: Wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein“, sagt der erste Brief des Johannes (3,2).

Wenn wir an Christus – an das makellose, vollkommene und gerechte Lamm Gottes, in welchem uns die Liebe Gottes sucht und rettet – glauben und auf ihn vertrauen, sind wir in die Verwandlung in ihm und auf ihn hin mitgerissen. Der Glaube ist Geschenk Gottes, eine Gabe. Er ist kein Besitz, der zu bewachen und zu schützen ist. Er ist kein Talent, das wir begraben dürften. Der Glaube ist eine Lebensweise, die es zu praktizieren, zu bekennen und zu realisieren gilt. Er befindet sich in ständiger Bewegung und im Wachstum. Der Glaube bedarf der Mitteilung. Er hat immer eine soziale Dimension. Wer seinen Glauben für sich behält, verliert ihn. Der Glaube ist keine private Sache. Kirchenmauern sind keine Zufluchtsorte des Glaubens. Wir erfahren dies sehr deutlich in Estland: Die Kirche ist hier schon längst keine Staatskirche, sogar keine Volkskirche mehr. Das Potenzial der Kirche hängt direkt davon ab, wie ernst ihre Mitglieder ihren Glauben nehmen, wie verantwortungsbewusst und glaubwürdig sie dadurch Christus darstellen und bezeugen. Immer mehr stellen wir fest, dass die Kirche in der heutigen Welt vor allem eine Missionskirche sein muss. Denselben Gedanken habe ich auch viele kirchenleitende Personen in Skandinavien, England und Deutschland äußern hören. Es scheint die Herausforderung des heutigen Europa zu sein. In demselben Kapitel des Jesajabuches, in dem unsere Jahreslosung steht, einige Verse später aber, sagt Gott: „Das Volk, das ich mir bereitet habe, soll meinen Ruhm verkündigen“ (V. 21). Vielleicht liegt gerade hierin ein neuer Anfang für das Abendland?

Die Verkündigung des Propheten betrifft das Ende der babylonischen Gefangenschaft. Viele der Umgesiedelten hatten sich angepasst, hatten sich dortige Sitten und fremde Glaubensvorstellungen zu eigen gemacht. Sie

hatten sich mit der Niederlage und mit dem Untergang des Volkes abgefunden. Die Treuen beharrten jedoch an ihren Glaubensüberlieferungen. Sie vergaßen nicht den Gott, der sie auch früher durch die schwierigen Zeiten getragen hatte. Die Gelehrten fingen an, diese alten Überlieferungen zu sammeln, sie neu zu durchdenken und für das Leben anzuwenden. Aus der Zeit im Exil wurde eine Zeit der geistigen Erneuerung, eine Art Reformation. „Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes“ – ruft uns der Apostel Paulus auf (Röm 12,2). Ist es nicht auch für uns an der Zeit, zu unseren christlichen Wurzeln zurückzukehren, in den gemeinsamen Dokumenten des heutigen Europa unserem Glauben an Gott Ausdruck zu verleihen? Ist nicht die religiöse Erneuerung unsere erste Priorität? Diejenigen, an die die gute Botschaft Gottes prophetisch mitgeteilt wurde, konnten das keimende Neue selbst erleben. Mit dem Erlass von König Kyros von Persien erhielten sie das Recht, nach Jahrzehnte dauerndem Aufenthalt in der Fremde wieder heimzukehren – nach Jerusalem und Juda. Das ganze Kapitel erzählt davon, wie Gott sein Volk aus allen Himmelsrichtungen sammelt. Dies betrifft auch uns: „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken“ – sagt der Herr Jesus (Mt 11,28). Der Friede mit Gott durch sein Kreuz macht es möglich. Das ist wahrlich der Hausfrieden.

Die Botschaft des Jesajabuches ermutigt uns und inspiriert uns zu Taten. Sie fordert uns auf, das Evangelium zu verkündigen, den Heimweg zu sehen, Gemeinschaft aufzubauen. Das ist unser Anteil. Ob und warum es möglich ist? Ist nicht der Mensch derjenige, der die Welt verändert? Ist nicht der Mensch derjenige, der in der Wüste Gärten schafft und die Stromrichtung der Flüsse umkehrt? Geraten wir dabei nicht in Versuchung, sein zu wollen wie Gott? Genau darin liegt jedoch die Sünde. Wir sollten Gottes Gnade nie unterschätzen, noch seine Wohltaten vergessen! „Siehe, ich will ein Neues schaffen!“, sagt Gott. Auch unsere guten Werke sind Früchte seines Handelns. Das Rückgrat für unser Vermögen ist sein Tun. „Ich, ich bin der HERR, und außer mir ist kein Heiland“ – sagt Gott zu seinem Volk (Jes 43,11). Noch mehr: „Nicht, dass du mich gerufen hättest, Jakob, oder dass du dich um mich gemüht hättest, Israel. [...] Aber mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missetaten“ (Jes 43,22.24b). „Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht“ (Jes 43,25). Der Blick des Propheten greift voraus auf die frohe Botschaft des Neuen Testaments: Gott liebt uns, die sündigen Menschen! Mit den Worten des Apostels Paulus: „Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8).

Das Leben in der Gnade Gottes – es ist wirklich neu! Es ist das ewige Leben. Durch den gestorbenen und auferstandenen Herrn ist auch für uns der Tod besiegt, und ein neuer Himmel und eine neue Erde warten auf uns. Diese Botschaft vermag auch unsere heutige Welt und unseren heutigen Menschen zu erneuern – Rücksichtslose werden rücksichtsvoll, Ängstliche mutig, Kraftlose stark, Sünder gerecht. An keinem neuen Tag oder in keinem neuen Jahr tut uns etwas anderes Not als die Gnade, in der der Herr uns durch sein Wort leitet und durch seinen Geist erleuchtet. Seine Gnade wird uns genügen!



Dezső Zoltán  
Adorjáni

„... macht euch ein neues Herz  
und einen neuen Geist“

Predigt im Gottesdienst in Seevetal,  
16. Januar 2006

*„Werft von euch alle Übertretungen, die ihr begangen habt, und macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist. Denn warum wollt ihr sterben, ihr vom Haus Israel? Denn ich habe keinen Gefallen am Tod des Sterbenden, spricht Gott, der Herr. Darum bekehrt euch, so werdet ihr leben.“*

(Ezechiel 18,31–32)

*„Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren ist, das ist Geist. Wundere dich nicht, dass ich dir gesagt habe: Ihr müsst von neuem geboren werden.“*

(Johannes 3,5–7)

Liebe Schwestern und Brüder!

Vor kurzem habe ich ein sehr interessantes Buch des ungarischen Schriftstellers Gábor Révai gelesen, in dem er 22 subjektiv ausgewählte wichtige Persönlichkeiten Ungarns – Gläubige und Nichtgläubige – befragt, was ihnen Gott bedeutet.

Révai formuliert es so: „Zweiundzwanzig nicht zu vernachlässigende Menschen antworten auf eine nicht zu vernachlässigende Frage.“ Und im Vorwort schreibt er: „Gott existiert, ob als unser Schöpfer oder als unser Geschöpf: Er existiert. Er erscheint in den heiligen Schriften, in den Beweisführungen der Theologen, in den Höhepunkten der Kunst eines jeden Jahrhunderts. Wir glauben und verleugnen ihn, beten zu ihm und fluchen ihn.“

Ewiges Geheimnis, das Geheimnis der Geheimnisse. Es gibt viele Bilder von ihm, vielleicht so viele, wie wir Menschen sind.“

Was ich an diesen Sätzen spannend finde, ist, dass offensichtlich die Frage nach Gott wieder zu einer nicht zu vernachlässigenden Frage geworden ist. Das Wunderkind der Philosophie des 19. Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche, versuchte, die Frage nach Gott für immer und abschließend zu beantworten, indem er sagte: „Ich glaube nicht an den fürsorgenden Gott; außerdem ist Gott tot.“ Damit versuchte er die Frage nach Gott für immer aus den menschlichen Gedanken zu verbannen. Vielleicht inspirierte das im 20. Jahrhundert Ludwig Wittgenstein dazu, sich bewusst über die Gottesfrage auszuschweigen. Von daher ist es überraschend, dass Jürgen Habermas, der – wenn ich so sagen darf – größte linke Denker unserer Zeit, mit der mutigen Formulierung vom „Postsäkularismus“ die ohnehin nicht zu vernachlässigende Frage nach Gott von neuem als zeitgemäß deklarierte.

Es ist der tiefe Widerspruch unserer heutigen Welt, dass ein großer Teil der Menschheit in dem Wissen und in der Überzeugung lebt, handelt und plant, dass das menschliche Sein keine transzendente Seite habe. Sie denken, unser menschliches Dasein habe keinen sich selbst übersteigenden Sinn, keinen Grund, kein Ziel und keine Ausrichtung. Sie denken, es gäbe keinen Gott, keine persönliche oder unpersönliche schöpferische Entwicklung, keinen Sinn im Ganzen, kein Ziel für das Ganze.

Miklós Jancsó, ein berühmter ungarischer Filmemacher, antwortete auf die Frage, was ihm Gott bedeute, mit unverhohlener Ironie: „Nichts mehr. Ich weiß nicht, was das ist – Gott. Der Mensch hat Angst vor dem Sprung in die Dunkelheit. Ich denke, von daher kommt das Gottesbewusstsein im Menschen.“ Für ihn bedeutet die Leugnung Gottes „heroischen Pessimismus“, der Gottesglaube dagegen eine „eigenartige Abstraktion“, auf gut Deutsch: ein Hirngespinnst. Für ihn ist die Tatsache, dass etwas existiert oder dass wir existieren, das Werk des Zufalls, das Ergebnis einer unpersönlichen Entropie, ein glückliches Zusammentreffen von Zufall und Notwendigkeit. Der Mensch lebt dabei in sich selbst, um seiner selbst willen – nur begrenzt von den Größen Raum und Zeit, Sein und Nicht-Sein. Für ihn ist unser Sein ziellos und sinnlos, weil es endlich ist. Endlich in biologischer Hinsicht, endlich in Raum und Zeit, endlich in der geistigen Entwicklung, endlich und begrenzt in unserer Moral und unseren Werturteilen.

Wenn alles endlich ist, wenn sich jeder Gesichtspunkt relativiert, wenn die Welt leer ist, weil sie keinen Platz für Gott hat, wenn Gott tot ist, dann wird der Mensch, dann wird das Ich – „Ich“ groß geschrieben – zum Kriterium für alles, zum Alpha und Omega. Die Ich-Du-Beziehung hört auf. Das Du spricht das Ich nicht an, und das Ich sucht das Du nicht. Ich weiß. Ich

will. Ich lege fest, was gut und schlecht ist, was schön ist und was hässlich, was für mich nützlich ist und was nicht. Letztlich führt es dahin, dass das Ich entscheidet, wer ein Recht auf Sein hat und wer nicht. So wird – oder besser gesagt: wurde – der Mensch in seinem begrenzten, fragmentarischen und endlichen Sein zum Kriterium für alles.

Fürchterlich ist eine Welt, in der der Mensch als rationales Raubtier auftritt, in der nur das groß geschriebene Ich existiert und das Du aufhört zu sein. Das ist eine Welt der Ausgrenzung, in der Mauern zwischen den Menschen wachsen und wir den „Turmbau zu Babel“ vollenden wollen.

Die Zeit, in der wir leben, wird verharmlosend „Individualismus“ genannt. Wir könnten sie aber genauso gut als „unbegrenzten Egoismus“ bezeichnen. Wir leben in einer Zeit, in der viele menschliche Beziehungen zerbrechen, Familien und Ehen zerfallen, weil sie keine Kraft haben, die sie zusammenhält. Die aufeinander folgenden Generationen haben einander fast nichts mehr zu sagen. Vereinzelt leben wir in der Masse. Die wirklichen, aufrichtigen Freundschaften werden immer seltener, unsere Beziehungen immer oberflächlicher. Wo können wir glaubwürdig über den Wert der Gemeinschaft sprechen, über den Dienst an der Gemeinschaft? Wen interessiert heute noch wirklich das Gemeinwohl?

Wir leben in einer Zeit, in der die Kirche, das Volk Gottes, sich den Einflüssen eben dieser Zeit nicht entziehen kann. Ja, Schwestern und Brüder, sogar wir selbst – aktive Christen – leben, handeln, reden und denken oft so, als ob wir nicht jeden Augenblick unseres Lebens vor Gottes Angesicht wären. So sind wir, und wir versuchen uns unter dem Deckmantel der guten Moral der Welt anzupassen, als ob wir nicht unsere Verantwortung von Gott her hätten und als ob wir nicht wüssten, dass wir eines Tages vor ihm Rechenschaft ablegen müssen. Man kann großartige und bequeme Kompromisse schließen – um sein Gewissen zu beruhigen.

Schon in den 70er Jahren hat der Theologe Jürgen Moltmann in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott“ geschrieben, dass sich die Kirche des 20. Jahrhunderts in einer Krise befinde und dass diese Krise sehr vielschichtig sei. Eine Seite dieser Krise nennt er die „Relevanzkrise“. Damit will er ausdrücken, dass es der Kirche nicht mehr gelinge, die Menschen ihrer Zeit tiefgreifend zu berühren, ja dass sie kaum noch in der Lage sei, die Menschen anzusprechen. Und das ist nicht nur eine Frage der Kommunikation, wie Luther sagte, dass die Kirche „den Menschen nicht aufs Maul schaut“ und eine veraltete Sprache spricht, nein, das ist eine Frage des Fehlens der Communion, des Fehlens der Gemeinschaft, des Fehlens der Liebe, des Fehlens des Glaubens – und das ist die Frage danach, ob der Heilige Geist wirklich anwesend ist.

Auch der Glaube ist zur Privatsache geworden, er bekommt nur in unserem Innersten eine Daseinsberechtigung, er gehört beinahe schon zum Intimbereich. Jeder kann auf seine eigene Art gläubig sein, auf seine Art fromm sein, auf seine eigene Art sich Gott und den Menschen gegenüber verhalten. So ist es kein Wunder, dass die Hoffnungslosigkeit, die Verzagtheit und die Resignation bestimmende Kräfte sind. Sogar die Kirchen verschanzen sich in Burgen aus Tradition, Brauch, Dogma und Bürokratie. Sie lassen sich ständig in die Verteidigungsposition drängen, so dass es kein Wunder ist, dass sie keine Ausstrahlung haben, nicht anziehend sind, sich nicht bewegen und die Gemeinschaften nicht wachsen. Sie haben keine Perspektive, keine Zukunftsaussicht, ihnen fehlt das positive, das bewegende Denken, jener Glaube, der in den eschatologischen Versprechen wurzelt. Es fehlt ihnen an Wärme und Ernsthaftigkeit im Glauben.

Gibt es heute lebendigen Glauben in unserer Kirche? Im Rahmen meiner Gemeindebesuche erfahre ich, dass leider in vielen, vielen unserer Gemeinden der Glaube lau ist, die Begeisterung gering und das aktive, prickelnde Leben fehlt. Ich erfahre, dass das Wachstum fehlt und die Zunahme im geistigen, geistlichen und physischen Sinne. Auch unser Bild von Kirche ist ein statisches geworden. Wir leben in eingespielten Gebräuchen, in falsch verstandenen Traditionen. So ist es kein Wunder, dass wir kein bedeutender Faktor mehr sind, dass uns die Welt nicht mehr ernst nimmt. Wir stagnieren. Wir sind deformiert, zusammengeschrumpft. Es erstaunt nicht, dass wir an die Peripherie des gesellschaftlichen Bewusstseins gedrängt worden sind. Unsere religiöse Praxis, unser Bild nach außen und unsere Botschaft sind den Menschen des 21. Jahrhunderts zutiefst fremd und erscheinen ihnen langweilig.

Die Welt, die sich in einer Wertkrise befindet, braucht eine neue Wertanschauung, einen neuen, lebendigen Glauben, eine neue Moral, braucht ein neues Bewusstsein ihrer Berufung und ein erneuertes Leben. Jesus sagt: „Man füllt auch nicht neuen Wein in alte Schläuche“ (Mt 9,17). Das Innere des Menschen, das menschliche Herz muss sich von Grund auf erneuern, damit das Äußere des Menschen, die Welt, die Gesellschaft und die Kirche sich erneuern können. Wenn das nicht geschieht, bleibt alles leere Worte, Papier und Versprechen.

In unserer Kirche gibt es viele neue Ideen, neue Gedanken, neue Vorstellungen und gute Absichten. Wir sind uns im Klaren über die Herausforderungen unserer Zeit. Wir huldigen nicht dem Zeitgeist oder einer Mode, wenn wir sagen, dass sich unsere Kirche, die Christen des 21. Jahrhunderts grundlegend erneuern müssen. „Ecclesia semper reformanda“ – die Kirche immer zu erneuern –, das ist keine sympathische, nette Theorie, sondern das

ist eine Daseinsfrage, ein grundlegender Anspruch, eine Bedingung für einen wirkungsvollen und erfolgreichen Dienst der Kirche. Wir wollen nicht stagnieren, wir wollen leben, kämpfen und wachsen. Das Leben der Kirche sind aktive Taten, aktive Kommunikation, geistiger und geistlicher Aufbau, Dialog und kein belehrender Monolog. Es ist wahr, dass wir vieles getan haben und noch tun, vieles organisiert haben und organisieren, dass wir immer und immer wieder Neues ausprobieren.

Eines aber müssen wir bei unseren Erneuerungsversuchen im Auge behalten: Jeder Versuch der Erneuerung und der Verbesserung in der Kirche ist umsonst, wenn sich das menschliche Herz nicht ändert. Solange die innere Reinigung, die innere Katharsis, die Erneuerung des Bewusstseins nicht geschieht, solange die neue Geburt im Geist noch auf sich warten lässt – solange ist jede Anstrengung, jeder Versuch nur eine halbe Sache. Es gibt scheinbare Ergebnisse, und es wird sie weiterhin geben, genauso wie spektakuläre Erfolge – aber sie sind wie die Kartenhäuser – ein Luftzug, und sie fallen zusammen. Sie sind nur ein Strohfeuer, das für kurze Zeit aufflackert. Weder die Gesetzestafeln noch moderne Strukturen verändern die Sachlage, sondern einzig und allein das vom Geist in das menschliche Herz geschriebene Leben.

Wie kann es sein, dass die Christenheit, die Kirche, das Volk Gottes vor 2000 Jahren eine dynamische Kraft war, die die Geschichte formte, die Welt veränderte und Werte schuf? In ihr wohnte Leben – wahres, bewegendes, wachsendes, sich vermehrendes Leben. Heute dagegen in unserer modernen, hektischen Zeit zählt die Kirche und was sie beinhaltet nicht. Heute sind Christentum, Religion und Glaube nur ein Weg unter vielen, eine edle Tradition oder ein Angebot auf dem „Markt der Möglichkeiten“. Und das geistliche Leben in unseren Gemeinden ist lau, und diese Lauheit ist schädlich.

Genau genommen sind das Christentum, die Religionsausübung und das Moral- und Wertesystem Christi sowie die christliche Tradition ein wichtiger Teil unseres menschlichen Lebens zwischen Geburt und Tod. Das Christentum lebt als materielle und geistliche Wirklichkeit in der Welt. Obwohl es formal anwesend ist und unser Leben mitbestimmt und beeinflusst, identifizieren wir uns dennoch nicht mit dem Inhalt des Christentums. Die christliche Anschauung, der Glaube durchdringen unser Leben und werden doch nicht zum Grund unseres Lebens.

Die Religion, der Glaube, die Person Christi sind ein wichtiger Teil unseres Lebens, aber nicht seine Quelle, nicht sein Grund. Wir bekennen Gott, wir verehren ihn, ja, wir lieben ihn vielleicht, aber letztlich übergeben wir ihm nicht unser Leben. Er ist nicht der Herr unserer Herzen.

Warum war das früher anders? Und wie kann es heute wieder so werden?

Einerseits weil die Sache Christi glaubwürdig war. Das Christentum war unter allen Gesichtspunkten glaubwürdig. Das bedeutete, dass Wort und Tat, Theorie und Praxis übereinstimmten.

Zum anderen war der Heilige Geist mit ihnen. Der Geist Gottes war in ihrem Leben sichtbar. Jesus sagte zu seinen Jüngern: „Empfangt den Heiligen Geist!“ Diese Aufforderung gilt auch für uns. Ich wage zu behaupten, dass es ohne Heiligen Geist keine Kirche gibt, dass es ohne ein dauerndes Pfingstereignis keine Kirche gibt. Ohne Heiligen Geist gibt es keinen Glauben, keine Hoffnung, keine Liebe.

Wir könnten eine perfekte Institution sein, eine gut funktionierende Organisation, eine karitative, soziale, bildungspolitische oder gemeinnützige Organisation – aber ohne den Geist können wir nicht Kirche sein, nicht Volk Gottes, nicht Gottes Tempel aus lebendigen Steinen. Eine Kirche ohne Geist ist kraftlos, langweilig, freudlos, bringt keine Früchte, in ihr herrscht Unfrieden, sie verschließt sich in sich selbst, schrumpft und ist feige.

Der Heilige Geist ist die lebendige, persönliche Gegenwart Gottes, und ein Fehlen derselben ist tödlich. Deshalb bitte ich Euch heute, Schwestern und Brüder: Lasst uns diesen Mangel an Anwesenheit Gottes ernst nehmen. Das ist kein Pfarrergeschwätz, das ist ein tödlicher Mangel. Die Früchte eines Lebens ohne Geist sind falsch und wertlos. An die Stelle der Liebe tritt Sentimentalität, an die Stelle der Freude Rausch, an die Stelle des Friedens verkrampfte Selbstbeherrschung, an die Stelle der Güte zeitweilig Großzügigkeit, an die Stelle des lebendigen Glaubens leeres Bekenntnis, hohle Tradition.

Der Heilige Geist muss hier und jetzt Neues schaffen – in Dir wie in mir. Nicht Altes reparieren, keine Instandhaltungsarbeiten durchführen, nicht unser Leben flicken, keine Scheinarbeit verrichten, sondern Neues schaffen, gänzlich Neues. Paulus schreibt: „Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Kreatur.“

Ich wünsche Euch, dass Ihr teilhabt an jener neuen Schöpfung als Gemeinschaft, die im Geist reich, lebendig, freudig und wachsend ist.

Amen.

Klaus  
Fitschen

## Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach den Anschauungen der Alten Kirche<sup>1</sup>

„[Wir glauben ...] an den Heiligen Geist, der da ist herrschend und lebensspendend, der vom Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat.“ So steht es im dritten Artikel des im Jahr 381 auf dem II. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel beschlossenen Glaubensbekenntnisses, der dann mit Ausführungen über die Kirche, die Taufe und das ewige Leben fortgesetzt wird.<sup>2</sup> Dieses Glaubensbekenntnis, tatsächlich bis heute ein ökumenisches, war auf dem Konzil entstanden als eine Überarbeitung jenes Textes, der auf dem I. Ökumenischen Konzil in Nicaea im Jahr 325 verabschiedet worden war.<sup>3</sup> Von einer Bearbeitung kann man aber eigentlich nur im Blick auf den zweiten Artikel sprechen, der die Aussagen über das Verhältnis von Gott dem Vater und dem Sohn Jesus Christus enthielt. Hier waren einige Formulierungen verändert und ergänzt worden. Der dritte Artikel war demgegenüber keine Bearbeitung, er war eine Ergänzung, ein Zusatz. Im Bekenntnis von Nicaea aus dem Jahr 325 hatte hier nur gestanden: „[Wir glauben ...] auch an den Heiligen Geist.“

---

1 Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal am 16. 1. 2006.

2 Der griechische Text ist leicht in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu finden. Theologische und historische Kommentare bieten John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972 (Text hier S. 295f), und vor allem, zumal mit ökumenischen Bezügen, Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996 (Text hier S. 20).

3 Der Text von 325 findet sich bei Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (wie Anm. 2), S. 215.

Was besagt dieser Befund für die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist und für die Wahrnehmung des Geistes in dieser Zeit der Hochblüte der spätantiken Theologie und des kirchlichen Lebens?

## I. Pneumatologie als Erfahrungstheologie

Das II. Ökumenische Konzil, das 381 in Konstantinopel tagte, hatte die Aufgabe, den Arianischen Streit definitiv zu beenden. Dieser Streit hatte 60 Jahre lang das kirchliche, politische und gesellschaftliche Klima vergiftet. Mit der Übertragung der Kaiserwürde an Theodosius den Großen im Jahr 379 war den Arianern im Osten politisch der Boden entzogen worden; im Westen des Reiches hatten sie ohnehin nur wenig Rückhalt. Theologisch und kirchlich waren die Arianer im Jahr 381 weithin erledigt, dazu hatten Athanasius und die drei aufstrebenden kappadokischen Theologen Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz maßgeblich beigetragen. Diese waren Bischöfe in kleinen kleinasiatischen Städten, ihr theologischer Einfluss, auch auf den Kaiser, aber war immens. Insofern genügte es auf dem Konzil, die antiarianischen Definitionen von 325 zu bekräftigen, und darunter natürlich besonders die Definition der Wesenseinheit von Vater und Sohn im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses.

Demgegenüber erscheinen die Aussagen über die Stellung des Heiligen Geistes im dritten Artikel des Bekenntnisses von Konstantinopel merkwürdig blass, auch wenn der Textbestand gegenüber 325 erheblich angewachsen ist. Die häufig verwendete und dem Lateinischen folgende deutsche Übersetzung, der Heilige Geist sei „Herr“, verschleiert, dass hier ein Adjektiv mit einem schwächeren Aussagegehalt steht: Er ist herrschend. Das ist für die theologische Interpretation nicht ganz nebensächlich, weil die Formulierung an stoische Vorstellungen von einer alldurchwaltenden und den Menschen lenkenden Vernunft erinnert.<sup>4</sup> Vor allem aber ist hier nicht die Rede von einer Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn, wohl aber von einer Einheit in der Verehrung. Nicht *Homoousie* – Wesenseinheit –, sondern *Homotimie* – Einheit in der Verehrung – ist das Thema:

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), S. 25f und 258f. Staats spricht im Blick auf die Adaption philosophischer Vorstellungen in Umkehrung der Rede Harnacks von der „Hellenisierung des Christentums“ von einer „Christianisierung des Hellenismus“ (S. 259).



Der Geist ist eben der, „der mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und verherrlicht wird“.

Damit sind wir beim Stichwort „Erfahrungstheologie“, das ich hier in einem weiteren Sinn gebrauchen möchte, der Liturgie und Askese einschließt. Liturgie und Askese sind zwei Sphären, die häufig und so gerade auch im antiken Christentum eng beieinanderliegen, denken wir nur an das Stundengebet in den Klöstern. Das „Mitverherrlichen“, das *Syndoxazein*, verweist uns an die liturgische Gebetsdoxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.“ Dass diese Formel im 4. Jahrhundert nicht selbstverständlich war, bezeugt Basilius von Caesarea in seiner Abhandlung „De Spiritu Sancto“ („Über den Heiligen Geist“), die er um das Jahr 374 verfasste und die sozusagen ein Standardwerk der Pneumatologie der Alten Kirche ist. Basilius hatte, so berichtet er in diesem Werk, die zu seiner Zeit gebräuchliche Gebetsdoxologie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ verändert zu „Ehre sei dem Vater mit dem Sohn samt dem Heiligen Geist“ und beide Formeln in einem Gottesdienst verwendet.<sup>5</sup> Durch die zweite Formel hatte Basilius den Geist mit dem Vater und dem Sohn auf eine Stufe gestellt, und dies war ganz offensichtlich eine liturgische Provokation, die manche aus der Gemeinde zum Widerspruch und den Bischof zu einer Klärung veranlasste.

Hinzu kam, dass Basilius – selbst nicht nur Bischof, sondern ein Mann mit asketischer Erfahrung und ein geistlicher Vater vieler Asketen – auch von den Erfahrungen des Geistes auf dessen Stellung in der Trinität geschlossen hatte. So heißt es in „De Spiritu Sancto“: „Von daher [also von der Wirkung des Geistes] kommt die Vorausschau des Zukünftigen, das Begreifen der Geheimnisse, das Erfassen des Verborgenen, die Austeilung der Gnadengaben, der Wandel im Himmel, der Reigentanz mit den Engeln, die unendliche Freude, das Bleiben in Gott, die Verähnlichung mit Gott und das höchste alles Erstrebaren: selber Gott zu werden. Dieser Art sind also unsere Vorstellungen über den Heiligen Geist. Seine eigenen Worte lehrten uns, so über seine Größe, seine Würde und seine Wirkungen zu denken.“<sup>6</sup> Deutlich wird die Ableitung theologischer Auffassungen aus der Erfahrung auch in den Regeln, die Basilius für die Asketen verfasste, die auf seinem

---

5 Basilius, *De Spiritu Sancto* 3, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, *Fontes Christiani* 12, Freiburg u. a. 1993, S. 78/79.

6 *De Spiritu Sancto* 23, S. 142/143. Vgl. zum Thema Erfahrungsbezug Hermann Dörries, *Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist*, in: ders., *Wort und Stunde. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bd. I, Göttingen 1966, S. 118–144, bes. S. 130f.

Landgut in Kappadokien lebten. Diese Regeln sind anders als die gängigen Klosterregeln Zusammenfassungen von Frage-Antwort-Sequenzen.<sup>7</sup> Der Asket, der eine geistliche Frage stellt, bekommt sie von Basilius beantwortet, und diese Antwort sollte normativ auch für andere Asketen sein.

Allerdings wird man Basilius nicht gerecht, wenn man die Verdichtung seiner Erfahrungstheologie außer Acht lässt, die sich in theologischen Lehrensätzen niederschlägt. Basilius war zwar kurz vor dem Konzil von Konstantinopel gestorben, hatte es aber indirekt durch seine Mitstreiter, nämlich seinen Bruder Gregor von Nyssa und ihren gemeinsamen Freund Gregor von Nazianz, beeinflusst. In den 60er Jahren war Basilius zusammen mit Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz geradezu der theologische Erbe des Athanasius gewesen, jedenfalls was den konsequenten Kampf gegen den Arianismus angeht. Basilius und seine Mitstreiter hatten eine Trinitätslehre entwickelt, die nicht mehr nur das Verhältnis von Vater und Sohn in der Trinität klären wollte, sondern auch die Stellung des Heiligen Geistes. So entstanden Formulierungen, die sich zu der Formel verdichten ließen: *mia ousia – treis hypostaseis*. Durch die Unterscheidung der Begriffe *ousia* und *hypostasis*, die sich im Deutschen beide mit „Wesen“ übersetzen lassen, war es möglich, einerseits die Wesenseinheit nicht nur von Vater und Sohn, sondern von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu betonen, dabei aber andererseits die jeweilige eigenständige Funktion der göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht unkenntlich zu machen. Im Deutschen lässt sich diese Formel dann am besten mit „ein Wesen – drei Personen“ wiedergeben. Diese Formel war eine Lösung für bisher offene Fragen, die sich zu dieser Zeit eindringlich stellten, nämlich durch die Vertreter der Auffassung, der Heilige Geist habe keinen göttlichen Rang.<sup>8</sup>

## II. Die Gegner der Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes

Basilius und seine Mitstreiter hatten es in den Jahren vor dem Konzil von Konstantinopel mit einer Gruppierung zu tun, die die Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes in der Trinität radikal bestritt und die darum mit dem Ketzertitel „Pneumatomachen“ belegt wurde. Dass Basilius die Stellung des Geistes innerhalb der Trinität mit erfahrungstheologischen Gründen unter-

---

7 Karl Suso Frank, Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981.

8 Vgl. dazu Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), Kap. III,4 („Große Theologen des Konzils“).

mauerte, war auch kein Zufall, denn jene Pneumatomachen taten genau das Gleiche. Die Geisterfahrungen, die auch ein Basilius kannte, deuteten sie als Erfahrung eines göttlichen Offenbarungswerkzeugs, das aber nicht in vollem Sinne Gott sein konnte.

Auf dem Konzil von Konstantinopel waren einige Vertreter der Pneumatomachen zugegen; sie waren also nicht von vornherein ausgeschlossen gewesen.<sup>9</sup> Leider sind uns die Akten des Konzils von 381 nicht erhalten, so dass wir wenig über den Ablauf und das Zustandekommen der Beschlüsse wissen. Erhalten ist aber eine Rede, die Gregor von Nyssa, der Bruder des Basilius, auf dem Konzil gehalten hat. In ihr thematisiert Gregor von Nyssa die Frage der Gottheit des Heiligen Geistes, und er spricht dabei auch einige Teilnehmer des Konzils an, bei denen es sich offensichtlich um Mönchsväter aus dem Osten des Reiches handelt: „Landsleute unseres Vaters Abraham, die sich aus Mesopotamien aufmachten“. Gerade an sie wendet er sich, um an ihre asketische Erfahrung zu appellieren, gerade sie waren es aber offensichtlich auch, die pneumatomachische Positionen vertraten. Kritisiert werden sie dafür, dass sie ihre Erfahrungen nicht richtig deuten, sondern sich mit logischen Spekulationen aufhalten. Stattdessen sollten sie wie der Hirsch zum frischen Wasser treten und den göttlichen Rang des Heiligen Geistes anerkennen.<sup>10</sup>

Mit einer ähnlichen Strömung hatte es zu Beginn der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts auch schon Athanasius in Ägypten zu tun gehabt. Die ägyptischen Bekämpfer der Gottheit des Heiligen Geistes leiteten ihre Theologie nicht aus asketischer und liturgischer Erfahrung ab, sondern aus einem strikten Biblizismus. Sie beriefen sich auf den biblischen Befund, insbesondere auf das Alte Testament, und betonten, der Heilige Geist sei ein dienendes Wesen. Hier spielte vor allem Amos 4,13, natürlich in der griechischen Bibelübersetzung angeführt, eine Rolle, ebenso Sacharja 4,5, wo der Heilige Geist als Engel bezeichnet wird. Athanasius hatte große Mühe, den biblischen Befund dahingehend zu deuten, dass an manchen Stellen „Pneuma“ nicht Heiliger Geist, sondern einfach einen Wind bedeute.<sup>11</sup>

---

9 Vgl. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (wie Anm. 2), S. 37f.

10 Gregor von Nyssa, *In suam ordinationem*, ed. Ernst Gebhardt, *Gregorii Nysseni Opera* Bd. IX,1, Leiden 1967, S. 331–341. Zusammenfassung bei Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel* (wie Anm. 2), Kap. III,5 („Die Verherrlichung des Geistes durch mesopotamische Asketen“).

11 Vgl. dazu Klaus Fitschen, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, *Patristische Texte und Studien* 37, Berlin 1992, Kap. XII („Die pneumatologischen Lehrbriefe des Athanasius“).

Die Gegner der Gottheit des Heiligen Geistes bildeten keine einheitliche Front. Unter ihnen gab es Vertreter, die sich nach dem Vorbild des Arius und seiner Nachfolger die Wahrung der einzigartigen Stellung Gottes nur so vorstellen konnten, dass sie Gott den Vater an die Spitze stellten und den Sohn und den Heiligen Geist darunter einordneten. Es handelte sich also faktisch um Arianer, die ihr Modell einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater auf den Heiligen Geist ausdehnten, den sie dann dem Sohn unterordneten. Andere aber, die einer Unterordnung des Geistes das Wort redeten, waren im Blick auf die Zuordnung von Vater und Sohn völlig orthodox. Sie verteidigten die Wesenseinheit von Vater und Sohn, setzten aber den Geist von beiden ab. Dass die Vertreter solcher oder solcher Lehren, die seit Beginn der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts auftraten, schon 381 auf dem Konzil von Konstantinopel in die Schranken verwiesen werden konnten, lag an der inzwischen gut geölten antiarianischen Maschinerie, die sich jetzt gegen neue Gegner wenden konnte. Woran lag es aber, dass der Heilige Geist erst so spät zum Thema wurde? Dieser Frage ist jetzt nachzugehen, um die historische Genese der altkirchlichen Auffassung vom Heiligen Geist transparent zu machen.

### III. Die Lösungsversuche des 3. Jahrhunderts

Betrachtet man die trinitätstheologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts um die Stellung des Sohnes und des Heiligen Geistes, muss man sich vergegenwärtigen, dass es im 3. Jahrhundert mehrere trinitätstheologische Modelle gab, die miteinander konkurrierten. Erst mit der Konstantinischen Wende, als also das Bekenntnis und die Theologie zum Politikum wurden, lief die Entwicklung auf eine verbindliche Lösung zu.<sup>12</sup>

Ein Standardmodell des 3. Jahrhunderts ist das, was sich hinter den Begriffen Modalismus, Monarchianismus oder Sabellianismus verbirgt. Gemeint ist die Betonung der Einheit oder Monarchie Gottes, die Vater, Sohn und Heiligen Geist nur unterschiedliche Erscheinungsweisen, also modi Gottes, sein lässt. Vertreten wurden solche Anschauungen unter anderem von

---

12 Hier ist auf die gängigen Lehrbücher der Dogmengeschichte zu verweisen, z.B. auf Karlmann Beyschlag, Grundriss der Dogmengeschichte. Band 1: Gott und Welt, Darmstadt<sup>2</sup> 1988, oder auf die knappe, aber besonders auf die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist zielende Darstellung von Wolfgang A. Bienert, Dogmengeschichte, Stuttgart 1997.

einem Sabellius und einem Praxeas. Das Modell hatte seine Vorzüge: In einer heidnischen, polytheistischen Umwelt verwahrte man sich so gegen den Eindruck, auch das Christentum habe mehrere, nämlich drei Götter – es ist genau der Vorwurf, der auch Mohammed dem Christentum machte.

Allerdings fand dieses Standardmodell auch schon sehr früh seine Kritiker. Der erste wichtige war Tertullian in Karthago. Ihm ging es um eine Differenzierung der drei göttlichen Personen, die aber einstweilen nur um den Preis einer Unterordnung zu haben war. Tertullian hatte im Blick auf den Heiligen Geist diesem einen dritten Rang in der Gottheit zugewiesen.<sup>13</sup> So lief die Gegenreaktion auf den Modalismus, auf eine Unterordnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist, hinaus. Damit schien die Eigenständigkeit der göttlichen Personen, aber auch der Monotheismus am besten gewahrt.

Solche Vorstellungen finden wir auch bei Origenes, der ja die erste christliche Dogmatik verfasste: „De Principiis“<sup>14</sup>. Das System des Origenes war vom Platonismus beeinflusst, der ohnehin das theologische Denken dieser Zeit prägte und der von einer strengen Hierarchie allen Seins ausgeht, die zu einem Subordinatianismus in der Trinität führen musste. Auch der Neuplatoniker Augustinus sollte später anfangs seine Schwierigkeiten mit der Trinität haben. So steht bei Origenes Gott der Vater an der Spitze, darunter der Logos, also der Sohn, darunter wiederum der Heilige Geist und unter diesem die anderen Geistwesen. Der Heilige Geist hat in diesem System also eine Mittelstellung zwischen Gott, an dessen Ewigkeit er teilhat, und den Geistwesen, die über den geschaffenen Wesen stehen. Dabei war Origenes ja derjenige, der dem Heiligen Geist eine Schlüsselrolle bei der Interpretation der Bibel zuwies: Waren die Heiligen Schriften durch den Heiligen Geist inspiriert, so mussten sie eine Tiefendimension haben, die unter der wörtlichen Bedeutung der Texte lag. Erst so, in einem geistlichen Sinn entschlüsselt, begannen viele Texte des Alten Testaments zu reden. Origenes trieb damit auf die Spitze, was schon ein älteres Motiv gewesen war: Der Heilige Geist wirkte seit der Schöpfung in der Heilsgeschichte Gottes, die also eine Einheit war und damit auch das Alte wie das Neue Testament als Geschichtsurkunden hatte.

Der Heilige Geist war theologisch gesehen in dieser Zeit kein eigenständiges Thema. Die Frage nach der Stellung des Geistes lag eben bis ungefähr

---

13 Tertullian, *Gegen Praxeas*, übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben, *Fontes Christiani* 34, Freiburg u. a. 2001, Kap. 2 und 8.

14 Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf, Darmstadt <sup>3</sup>1992, z. B. Buch I, Kap. 3.

360 im Schatten der Frage nach der Stellung des Sohnes. Erst als die Streitigkeiten um den Arianismus abebbten, rückte der Heilige Geist in den Vordergrund des Interesses, und dies, wie wir sahen, nicht zuletzt durch die Interpretation geistlicher Erfahrungen, wie sie besonders von Asketen gemacht wurden. Ich komme darum nach meinem kurzen dogmengeschichtlichen Überblick noch einmal auf dieses Thema zurück.

#### IV. Geisterfahrung und kirchliches Amt

Ekstatische Erfahrungen spielten im Christentum von Anfang an eine Rolle, ebenso aber auch die Kritik an ihnen. Der Predigttext vom gestrigen Sonntag aus dem 1. Korintherbrief<sup>15</sup> weist schon darauf hin: Der „Beweis des Geistes und der Kraft“, von dem Paulus sprach, konnte einem Gotthold Ephraim Lessing nur noch Geschichte, aber nicht mehr Gegenwart sein. Dem antiken Christentum war er ständig präsent.

Allerdings, so erfahren wir es auch schon von Paulus, war die Erfahrung des Heiligen Geistes eine ambivalente Sache. Esoterischer Hochmut konnte eine direkte, die Spaltung von Gemeinden eine indirekte Folge sein. Als sich im 2. Jahrhundert zunehmend die Amtsautorität der Bischöfe ausbildete, hatten diese ihre Mühe, geistliche Aktionskünstler in ihre Gemeinden zu integrieren. Nur wenigen Bischöfen gelang es offensichtlich, darzustellen, dass der ihnen durch die Handauflegung ihrer Kollegen übertragene Heilige Geist sich in charismatischer Weise bemerkbar machte und somit ihre Amtsautorität stärkte. Nicht jeder Bischof war ein Ignatius von Antiochien, der zu Beginn des 2. Jahrhunderts Briefe schrieb, die von charismatischem Selbstbewusstsein getränkt waren, das seinen Grund in der festen Erwartung hatte, in Rom den Märtyrertod zu sterben und somit das Schicksal des Paulus zu teilen. Ignatius brachte das Wirken des Geistes mit dem kirchlichen Amt in Verbindung, das für ihn in erster Linie der Einheit der Gemeinde zu dienen hatte. So bringt der Geist auch die Täuschungsversuche der Häretiker zutage: „Der Geist aber verkündete und sprach also: Tut nichts ohne den Bischof, bewahrt euer Fleisch als einen Tempel Gottes, liebt die Einigung, meidet die Spaltungen“ (An die Philadelphier 7,2).<sup>16</sup> Von der Stellung des

15 I Kor 2, 1–10 am 2. Sonntag nach Epiphania (IV. Reihe).

16 Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, Schriften des Urchristentums, Erster Teil, Darmstadt <sup>10</sup>1998, S. 198/199.

Geistes innerhalb der Trinität hatte Ignatius wie seine Zeitgenossen im Übrigen noch gar keine Vorstellung: Für ihn war der Heilige Geist die göttliche Kraft, die die Göttlichkeit Jesu Christi konstituierte. Darin war er noch Paulus ganz nahe, der Jesus Christus als Sohn Davids nach dem Fleisch und Sohn Gottes nach dem Geist bezeichnen konnte (Röm 1,3f).

Ein eigentümliches Verhältnis von Geist und Amt wird um das Jahr 140 in den Schriften des Hermas sichtbar, der in Rom lebte. Interessant ist an seinen Schriften auch, was darin nicht vorkommt: Von Ämtern und einem Bischof weiß Hermas nichts. Er scheint geistlich autark zu sein, indem er sich auf die Visionen konzentriert, die er empfängt. Hermas, so hat man den Eindruck, brauchte keine Kirche, denn er erfuhr die Wirkung des Geistes in sich. Dabei kannte er auch schon das bei den Asketen dann so wichtige Motiv, dass sich der Heilige Geist im Kampf mit einem bösen Geist in der Seele des Menschen befindet: „Wenn aber Jähzorn hinzukommt, gerät sogleich der Heilige Geist, der zart ist, in Angst, da er den Ort nicht mehr rein hat, und sucht sich von dem Ort zu entfernen. Denn er wird gewürgt von dem schlechten Geist, weil er keinen Ort hat, dem Herrn so zu dienen, wie er will“<sup>17</sup>.

Am Ende des 2. Jahrhunderts führte das charismatische Bewusstsein zu einer handfesten Krise, die im Zeichen des Montanismus stand. Dieser, benannt nach einem Mann namens Montanus, war im Wesentlichen das Projekt zweier Frauen, Priska und Maximilla. Sie prophezeiten im Namen des Geistes das Ende der Welt. Diese radikale Prophetie und ihre Vertretung durch Frauen war natürlich eine doppelte Provokation. Mit der Verdrängung des Montanismus aus der Kirche war dann nicht nur eine selbständige geistliche Rolle von Frauen weithin unmöglich gemacht, sondern auch eine ungebundene Prophetie, die allerdings in späteren asketischen Kreisen durchaus wieder auflebte. Zur tiefsitzenden Skepsis gegenüber einer nicht an die Kirche gebundenen Geisterfahrung trug auch der Kampf gegen die Gnosis bei, die Erlösung durch esoterische Erkenntnis lehrte.

Immer noch sehr deutlich können wir die Konflikte zwischen charismatischen Ansprüchen und bischöflicher Amtsautorität in Karthago zur Zeit des Bischofs Cyprian, also in der Mitte des 3. Jahrhunderts, beobachten. Die Charismatiker waren dabei noch nicht einmal besonders charismatisch in ihrem Auftreten. Sie bezogen ihre Ansprüche aus den Misshandlungen in

---

17 Mandatum V, 1,3: Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch, Schriften des Urchristentums, Dritter Teil, Darmstadt 1998, S. 204/205.

der großen Christenverfolgung unter Kaiser Decius, in der sie im Gegensatz zu Bischof Cyprian gelitten hatten. Als die Verfolgung vorbei war, begannen diese Leute ausgerechnet diejenigen, die sich in der Verfolgung gedrückt und das geforderte Kaiseropfer vollzogen hatten, wieder in die Gemeinde aufzunehmen. Dabei zog der Abfall vom Glauben doch zwangsläufig den Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft nach sich. Wer also aus der Kirche austrat, trat sozusagen in die Hölle ein. Die Wiederaufnahme in die Gemeinde durch die überlebenden Märtyrer geschah ohne Konsultation des Bischofs, der überdies noch mit dem Vorwurf zu kämpfen hatte, er sei in der Verfolgung geflohen. Cyprian aber wollte allein über die Wiederezulassung zur kirchlichen Gemeinschaft entscheiden, und dazu entwickelte er eine Vorstellung bischöflicher Autorität, die eng mit der Vorstellung der Kirche als einer Heilsinstitution verbunden war.<sup>18</sup> Der Geist, der durch die Bischofsweihe übermittelt wurde, bekam dadurch den Charakter eines „Amtsgeistes“, der durchaus ein anderer war als jener Geist, den die Laien erfuhren. Wo die Autorität dieses Amtsgeistes nicht hinreichte, führte aber auch Cyprian gern einmal übernatürliche Offenbarungen an.

Gewissermaßen die Verkirchlichung des Geistes hatte etwa zur gleichen Zeit eine gern dem römischen Presbyter und Bischofskandidaten Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung festgeschrieben, die „*Traditio Apostolica*“. Im Zentrum des kirchlichen Lebens steht hier der Bischof, dem die anderen kirchlichen Ämter zugeordnet werden. Der Bischof entscheidet über wahr und falsch, und dies tut er nicht nur auf der Grundlage der kirchlichen Tradition, sondern auch aufgrund des Geistes, der der Kirche anvertraut ist und den er gewissermaßen verwaltet. „Der Heilige Geist“, so heißt es im 1. Kapitel der „*Traditio Apostolica*“, „verleiht die vollkommene Gnade denen, die den rechten Glauben besitzen, damit sie lernen, wie die Vorsteher der Kirchen alles überliefern und bewahren müssen.“<sup>19</sup>

Der Geist wurde also zunehmend an die Kirche und das Amt des Bischofs gebunden, der ja in der Antike eine Art oberster Stadtpfarrer war und kein Territorialbischof. Da der Bischof für die rechte Verwaltung der Sakramente und auch für das Bußverfahren zuständig war, konnte nur er die rechte Geistmitteilung garantieren.

---

18 Vgl. Klaus Fitschen, Bischof Cyprian von Karthago im Spannungsfeld von Amtstheologie, Seelsorge und Gemeindeaufbau, in: *Kerygma und Dogma* 45 (1999), S. 64–85.

19 Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, *Fontes Christiani* 1, Freiburg u. a. 1991, S. 214/215.



## V. Die asketische Sphäre: Zentrum der Geisterfahrung

Ein grundlegendes Problem lag darin, dass auf den ersten Blick nicht zu unterscheiden war, ob ekstatische Erscheinungen wirklich das Werk des göttlichen Geistes oder nicht vielmehr das von Dämonen waren. Zum vorsichtigen Umgang mit Geistbegabten mahnte schon die aus dem 2. Jahrhundert stammende Didache, wiederum eine Art Kirchenordnung: Wenn durchreisende Propheten in die Gemeinde kamen, sollte eine gewisse Skepsis angebracht sein. Das wesentliche Kriterium war ihre Lebensführung, und hier gibt es den ganz praktischen Rat: „Wer im Geist sagt: ‚Gib mir Geld‘, auf den hört nicht.“<sup>20</sup>

Man kann den Eindruck gewinnen, dass sich das Charismatikertum besonders im christlichen Osten häufte. Die Formen der Askese sind hier ungeordneter, ja wilder, und somit auch die Formen der Ekstase. In Kleinasien, Syrien und Ägypten entwickelten sich asketische Lebensformen, die nichts mit den späteren Benediktinerklöstern im Westen zu tun hatten. Nicht nur die ägyptische Wüste, auch das nordsyrische Bergland bot Wohnorte für Eremiten, asketische Gruppen und Klöster, die man eher als Asketen-Wohngemeinschaften bezeichnen sollte. Diese Leute waren häufig sehr mobil und traten die Nachfolge der Wanderpropheten des 1. und 2. Jahrhunderts an. Stellen wir uns wilde Gestalten in Tierfellen vor, die Eisenketten tragen, in Erdhöhlen leben und schon durch den Geruch weithin als etwas Besonderes erkennbar sind. Theodoret von Kyros jedenfalls hat im 5. Jahrhundert solche Gestalten aus dem syrischen Bergland beschrieben, und dies unter dem Motto: „Man muss sich darüber klar sein, dass Gott nach dem Eifer der Frommen die Gaben des Heiligen Geistes zu bemessen pflegt.“<sup>21</sup> Diese Männer verkörperten geradezu die Geist-Erfahrung, die nach ihrem Verständnis auf die Vernichtung der Körperlichkeit drängte.

Ganz offensichtlich war es im 4. und 5. Jahrhundert schwierig, die geistbegabten Asketen kirchlich zu integrieren. Dies war am Beispiel der Pneumatomachen zur Zeit des Konzils von Konstantinopel schon einmal deutlich geworden. In den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, also in den Konflikten zwischen Kyrill und Nestorius, Ägypten und Syrien, beobachten wir allenthalben Bemühungen, die charismatischen Asketen für die eine oder die andere theologische beziehungsweise kirchenpolitische Seite

---

20 Zwölf-Apostel-Lehre (wie Anm. 19), S. 130/131 (Kap. 11, 12).

21 Theodoret von Kyros, Mönchsgeschichte, aus dem Griechischen übersetzt von Konstantin Gutberlet, Bibliothek der Kirchenväter 50, München 1926, S. 26.

einzuspannen. Ähnliches können wir schon im Blick auf Antonius beobachten, der mitten im Arianischen Streit steht und der von den Arianern wie von ihren Gegnern umworben wurde. Dass ausgerechnet Athanasius, der Hauptgegner der Arianer, Antonius in einer Lebensbeschreibung verherrlicht und ihn darin auch zum Gegner der Arianer stilisiert, spricht geradezu für sich.

Im 4. und 5. Jahrhundert waren viele charismatisch-asketische Gruppierungen nur schwer zu kontrollieren. Ein gutes Beispiel dafür sind die „Beter“, die griechisch „Euchiten“ und syrisch „Messalianer“ heißen und die sich seit ungefähr 370 in Kleinasien und Syrien bemerkbar machten.<sup>22</sup> Sie brachen völlig mit der Kirche, verachteten die Ämter und die Sakramente und beriefen sich auf aktuelle Geisterfahrungen. Die Taufe vermittelte ihrer Meinung nach allenfalls ein Angeld des Geistes, das durch geistliche Übungen und Geisterfahrungen vermehrt werden musste. Dadurch komme dann die visionäre Schau der Trinität, die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusagen und aller Sünden ledig zu sein. Dementsprechend blickten sie verächtlich auf die Gemeindechristen herab, denen es an solchen Erfahrungen fehlte. Auch wenn diese Messalianer recht bald schon von der Bildfläche verschwanden, blieben sie doch in den folgenden Jahrhunderten im griechischen und syrischen Osten ein Schreckbild, das man in vielen anderen, nach ihnen aufkommenden Bewegungen wiedererkannte.

Mit der Abwertung der Taufe standen die Messalianer nicht allein. Nicht nur die Kindertaufe, sondern auch die Taufe Erwachsener wurde nach der Konstantinischen Wende von manchen argwöhnisch betrachtet. Wo zeigten sich die Wirkungen des Taufgeistes? Musste nicht der asketische Kampf überhaupt erst den Taufgeist wirksam machen, damit er das Böse aus dem Menschen verdränge? Dies ging so weit, dass der Geist geradezu materiell erfahren wurde und sich in der menschlichen Seele Kämpfe zwischen dem Heiligen Geist und den Dämonen abzuspielen schienen, so dass die Geisterfahrung geradezu sinnlich werden konnte. Das „Schmeckt und seht, wie freundlich der Herr ist“ wurde dann nicht mehr auf die Eucharistie, sondern auf die Geisterfahrung bezogen. Das darauf folgende Gefühl, schon auf Erden vollkommen zu sein, wurde nicht nur von Bischöfen, sondern auch von Mönchsvätern als geistlicher Hochmut und sogar als Täuschung durch die Dämonen gedeutet.

---

22 Vgl. Klaus Fitschen, Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998.

Das alles führte dazu, dass das Konzil von Chalkedon 451 die Asketen der Aufsicht des Ortsbischofs unterstellte, wenn auch ohne großen praktischen Erfolg. Die Geschichte der Ostkirchen zeigt, welche Bedeutung charismatische Erfahrungen unter Eremiten und Mönchen weiterhin hatten. In Klöstern und in der Wüste kam es immer wieder zu geistlichen Aufbrüchen.

## VI. Fazit

Die theologischen Definitionen zum Heiligen Geist stehen, wie wir sahen, in enger Verbindung mit Geisterfahrungen, die vor allem in der asketischen Szene ihren Ort hatten. Deutlich sollte aber auch geworden sein, dass die theologischen Definitionen nicht die Fülle der Erfahrungen einfangen konnten und dies auch nicht wollten. Schon der Verzicht auf die Festschreibung der Gottheit des Heiligen Geistes im Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel zeigt, dass man lieber zu wenig sagte, als die Fülle der Erfahrungen durch eine Definition einzuengen. Deutlich sollte ebenso geworden sein, dass die Lehre vom Heiligen Geist im antiken Christentum ein spätes Thema ist, das erst nach dem Arianischen Streit bedeutsam wurde und dann auch recht schnell zu einer Lösung kam. Anders als im Blick auf die Trinitätslehre und die Christologie lässt sich auch nicht sagen, dass die Lehrbildung zu einem wenigstens vorläufigen Abschluss gekommen sei. Dies lässt sich schon an den Kontroversen um das „Filioque“ zeigen: Zwar war das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel alsbald auch im Westen akzeptiert worden, doch fügte man den Aussagen zum Heiligen Geist im Frühmittelalter ja den Zusatz an, der Geist gehe vom Vater „und vom Sohn“ aus. Damit wollte man der westlichen Trinitätslehre gerecht werden, die den Ausgang des Geistes nicht nur im Vater, sondern auch im Sohn sah und damit die innere Einheit der Trinität stärken wollte. So sah es schon Augustinus, der im Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn verkörpert sah. Anders als im Osten wurde der Geist also stärker in die Trinität eingebunden, und dies könnte auch damit zu tun haben, dass die Geisterfahrungen im Westen weniger intensiv oder jedenfalls andere waren.



Rudolf  
Keller

## Vom Wirken des Heiligen Geistes im Verständnis Luthers<sup>1</sup>

Was Luther von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes<sup>2</sup> zu sagen weiß, fließt aus seiner Schriftauslegung. Luther war kein Systematiker, und er verhandelte nicht *quaestiones disputandae*. Der Reformator war Ausleger und Doktor der Heiligen Schrift.

Seine Aussagen zum Thema macht er im Interesse eines Zeugnisses von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Es gibt m. W. weder vom jungen noch vom alten Luther eine Schrift oder einen Traktat über den Heiligen Geist oder eine Lehre über seine Wirksamkeit. Aber dennoch sind seine Texte voll davon. Viele seiner Schriften handeln vom Wirken des Heiligen Geistes in Seiner Kirche.<sup>3</sup>

Im Großen Katechismus bietet Luther eine Einleitung zu den Predigten über das Glaubensbekenntnis. Hier formuliert er ganz lapidar: „Aber dass man's aufs leichteste und einfältigste fassen künnde, wie es für die Kinder zu lehren ist, wollen wir den ganzen Glauben kürzlich fassen in drei Hauptartikel nach den dreien Personen der Gottheit, dahin alles, was wir gläuben, gerichtet ist, also dass der erste Artikel von Gott dem Vater verkläre [= erkläre] die Schepfung, der ander von dem Sohn die Erlösung, der dritte von dem heiligen Geist die Heiligung. Als wäre der Glaube aufs aller kürzeste in soviel Wort gefasset: ‚Ich gläube an Gott Vater, der mich geschaffen hat, ich gläube an Gott den Sohn, der mich erlöset hat, ich gläube an den heili-

---

1 Dieser Vortrag wurde am 17. Januar 2006 auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal gehalten.

2 Vgl. Richard H. Grützmacher, *Wort und Geist. Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes*, Leipzig 1902.

3 Vgl. Gerhard Ebeling, *Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist*, in: *Ders., Wort und Glaube, Dritter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, S. 316–348; Pekka Kärkkäinen, *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes* (= VIEG 208), Mainz 2005.

gen Geist, der mich heilig machet.‘ Ein Gott und Glaube, aber drei Person, darümb auch drei Artikel oder Bekenntnis.“<sup>4</sup> Wir sehen darin den Rahmen, in dem wir über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Verständnis Luthers zu reden haben. Vom Heiligen Geist spricht Luther immer nur wohl eingebettet in die drei Glaubensartikel, unter denen eben der dritte vom Glauben an den Heiligen Geist handelt.

Der Rahmen wird von ihm aber auch noch in anderer Weise abgesteckt, wenn er am Ende der Erklärung des dritten Artikels sagt: „Das ist nu der Artikel, der da immer dar im Werk gehen und bleiben muß. Denn die Schepfung haben wir nu hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet, aber der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. Denn er seine Christenheit noch nicht alle zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilet hat. Darum gläuben wir an den, der uns täglich erzuholet durch das Wort und den Glauben gibt, mehret und stärket durch dasselbige Wort und Vergebung der Sunde, auf das er uns, wenn das alles ausgerichtet und wir dabei bleiben, der Welt und allem Unglück absterben, endlich gar ewig heilig mache, welchs wir itzt durchs Wort im Glauben warten [= erwarten].“<sup>5</sup> Hier ist die eschatologische Dimension des Wirkens des Heiligen Geistes deutlich thematisiert. Das fortwirkende Wirken des Heiligen Geistes dauert bis zu dem Punkt, an dem der Heilige Geist uns in der Ewigkeit und für immer heilig macht.<sup>6</sup> Luther kennt durchaus auch den Gedanken einer creatio continua und des gegenwärtigen Wirkens der Erlösung, aber hier betont er, dass der Glaube an den Heiligen Geist an etwas sich Fortsetzendes denkt, während Schöpfung und Erlösung auf einem historischen Faktum beruhen und im Rückblick auf die großen Taten Gottes in der Geschichte verankert sind. Die eschatologische Dimension der Wirksamkeit des Heiligen Geistes klingt ja auch unübertroffen auf in Luthers Pfingstliedern. Die Bitte an den Heiligen Geist um das Kommen des Heiligen Geistes ist gerichtet auf den rechten und rettenden Glauben, der dann wirksam sein wird, „wenn der Feind wird das Leben verklagen“ (EG 124,4). Die Kraft des Heiligen Geistes soll dazu helfen, dass wir durch Tod und Leben zu Gott selbst vordringen.

---

4 BSLK 647,3–19.

5 BSLK 659,44–660,13.

6 Darauf macht besonders nachdrücklich aufmerksam Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 2: Der Glaube – Das Apostolikum, hg. v. Gottfried Seebass, Göttingen 1991, S. 52f.

In der zuletzt zitierten Passage aus Luthers Auslegung des 3. Artikels klingt aber auch bereits auf, dass der Heilige Geist durch das Wort wirkt und dass zum Wirken des Geistes für Luther die Gemeinde der Mitgerufenen fest dazugehört. Das wird uns auch noch weiter begeben.

Ich habe zunächst angedeutet, dass für Luther die Entfaltung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ganz wesentlich in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses besteht. Ich werde nun wichtige Texte – wie es mir als einem historisch denkenden Textausleger wohl ansteht – der Reihe nach vornehmen, an denen man erkennen kann, worum es Luther geht. Ich hoffe, dass so Zusammenhänge aufgedeckt werden können, die nicht selbstverständlich bekannt sind. Ich werde deshalb zunächst 1. den Kleinen und 2. den Großen Katechismus Luthers befragen und dann 3. auf einen Text eingehen, der nicht die persönliche Handschrift Luthers trägt, aber seine Gedanken wunderbar zum Ausdruck bringt und formuliert, das Augsburger Bekenntnis. An 4. Stelle soll Luthers Stimme aus den Schmalkaldischen Artikeln dargestellt werden. An 5. Stelle soll gefragt werden, wie ein „Charismatiker“ des 16. Jahrhunderts, Caspar Schwenckfeld, mit dem Gnesiolutheraner Matthias Flacius Illyricus über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes streitet und was das für uns heute bedeuten kann.

## 1. Der Kleine Katechismus

Den Kleinen Katechismus von 1529 sollte man tunlichst aus dem Lehrer-Schüler-Horizont wieder dahin zurückholen, wo er ursprünglich hingehört hat. Wenn wir die Vorrede Luthers zur deutschen Messe ernst nehmen, dann gehört das Katechismusgespräch in die Tischgespräche der Familie bei Tisch am Sonntag nach dem Gottesdienst.<sup>7</sup> Hier geschieht es, dass der Sohn oder die Tochter den Vater oder die Mutter fragen: „Was ist das?“ Was ist es, wenn du betest: Ich glaube an den Heiligen Geist? Diese Überlegungen zum Katechismusgespräch bei Tisch zeigen natürlich auch, was sich Luther an relevanten und einprägsamen Aussagen aus der Predigt erhoffte. Er ging davon aus, dass hier viel über Glaube und Liebe gesagt werden müsse, was man dann auch unterscheiden könnte. Dann kann man die Sprüche, die vom

---

7 WA 19, 76,1–77,22; BoA 3, 297,26–299,37.

Glauben handeln, in das eine Säckchen und die anderen, die von der Liebe handeln, in das andere Säckchen einsortieren und sich darüber unterhalten, in welches Säckchen nun ein Wort gehört. Das ist Predignachgespräch in der Familie über den Glauben und seine Folgen oder über Dogmatik und Ethik und jedenfalls darüber, was uns ein Bibelwort zu sagen und zu bedeuten hat.

Ich möchte nun meinem Thema gemäß unsere ganze Aufmerksamkeit auf die Erklärung des 3. Artikels lenken. Das kann ich aber nur im Zusammenhang des ganzen Glaubensbekenntnisses in seinen drei Artikeln tun.<sup>8</sup>

Wenn wir den Text der Erklärung des 3. Artikels genauer ins Auge fassen, dann fällt zunächst auf, wie die Anwendung auf das „Ich“ des Glaubenden vollzogen ist. Das ist ja bei allen drei Artikeln interessant. Die Erklärung zum 1. Artikel „von der Schöpfung“ beschreibt nicht nur das Handeln des Schöpfers, sondern Luther setzt diese Beschreibung in eine Ich-Form, die das „für mich“ betont und das Schöpfungswerk beschreibt: „Ich glaube, dass *mich* Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen ...“ In der Erklärung des 2. Artikels „von der Erlösung“ rezitiert er die Aussagen der Alten Kirche über die beiden Naturen des Sohnes: „Ich glaube, dass Jesus Christus, [*einerseits*] wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und [*andererseits*] auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren“. Und nun kommen die entscheidenden drei Worte, die alles zusammenhalten und verbinden: „**sei mein Herr**“. An dieses Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn schließt sich der lange beschreibende Relativsatz, der beschreibt, was Jesus Christus zur Erlösung für mich getan hat und am Jüngsten Tag auch noch tun wird. Das ist die Anwendung auf das „Ich“ des Glaubenden in den Artikeln 1 und 2. Wie hat Luther das nun zum 3. Artikel über den Heiligen Geist und in der Erklärung „Von der Heiligung“ zum Ausdruck gebracht?

In der Erklärung zum 3. Artikel steht die Fassung des eigenen „Ich“ erst einmal gravierend voran: „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.“ Diese Anwendung auf den Glaubenden weicht charakteristisch ab von dem, was wir bei den anderen beiden Glaubensartikeln gesehen haben. Bevor etwas von der Wirksamkeit und Bedeutung des Heiligen Geistes gesagt wird, stellt Luther erst einmal dar, was über mein „Ich“ im Hinblick auf den Glauben zu sagen ist. Und das beginnt mit einer kategorialen Negation: „Ich glaube, dass ich nicht ...“

---

8 Alle Textstellen nach BSLK 510–512.



In Anlehnung an Oswald Bayer in seinem Buch „Martin Luthers Theologie“<sup>9</sup> möchte ich Luthers Erklärung zum 3. Artikel nun in verschiedene Teile gliedern, die einzeln mit Nummern versehen werden:

„Ich glaube,

1. dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann;
- 2.1. sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten einigen Glauben geheiligt und erhalten,
- 2.2. gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben;
- 2.3. in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird.

Das ist gewisslich wahr.“

Luther setzt dem Unvermögen des eigenen Ich das „Sondern“ entgegen, mit dem er die Beschreibung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes einleitet. Durch drei gewichtige Aussagen über das Wirken des Heiligen Geistes wird hier gebündelt, was im Apostolischen Glaubensbekenntnis sonst noch erwähnt wird. Wir rufen uns nur in Erinnerung, dass es vor Luther nicht zu allen Zeiten selbstverständlich gewesen ist, das Glaubensbekenntnis nur in drei Teile zu gliedern. Luther hat das ganz bewusst getan, und er verbindet alles, was bis zum Ende des Credo genannt wird, in ganz gezielter Konzentration auf das Wirken des Geistes.

Der Geist beruft durch das Evangelium. Luther, der das Wort Gottes so unermüdlich betont und durch seine Auslegung zur Geltung gebracht hat, versteht die Berufung zum Glauben als durch das Evangelium ausgehend, also durch die Nachricht von dem, was Gott an uns gewendet hat, durch die

---

9 Tübingen 2003, S. 216.

Nachricht von der Erlösung durch Jesus Christus.<sup>10</sup> Luther hat das Wirken des Geistes nicht an einen formalen Biblizismus gebunden, sondern an die Wirksamkeit des Evangeliums. Damit meint er die Verkündigung von Jesus Christus.

Das Wirken des Heiligen Geistes beschränkt sich nicht auf die Berufung, sondern hinzu kommt die Erleuchtung mit den Gaben des Heiligen Geistes. In seinem Pfingstlied bittet er: „Komm Gott Schöpfer, Heiliger Geist“ (EG 126) und fleht ihn um die Gnadengaben an. Was Luther hier sagen will, ist ganz sicher dies, dass der Glaube nicht nur durch den gehörten Ruf entsteht, sondern dass er durch das Wirken des Geistes auch dazu führt, dass Erleuchtung geschieht. Was auch immer wir im Detail unter Erleuchtung verstehen können, hier geschieht eine vertiefende Einsicht und Durchsicht in der Erfahrung des Christen auf seinem Weg von der Berufung bis zur Vollendung im ewigen Leben. Erleuchtung hat sicher als Begriff auch etwas zu tun mit den feurigen Zungen, in denen der Heilige Geist den Aposteln an Pfingsten erschienen ist. In dem eben zitierten und von Luther umgedichteten Hymnus formuliert er: „Zünd uns ein Licht an im Verstand, gib uns ins Herz der Liebe Brunst. Das schwach Fleisch in uns, dir bekannt, erhalt fest dein Kraft und Gunst“ (EG 126,3). Das erinnert an das Geschehen in Emmaus, wo den Jüngern bei der Begegnung mit dem Auferstandenen das Herz brannte, wie sie nachträglich feststellen.

Der Heilige Geist ist es, der im rechten Glauben heiligt und erhält. Das Evangelium, durch das der Heilige Geist beruft, ist nicht nur Wortgeschehen, sondern wirkt auch mit den Gaben des Geistes. Dabei müssen wir innehalten und uns klarmachen, was die Gaben des Geistes sind. Wir denken zunächst an die Gaben der Sakramente Taufe, Beichte, Abendmahl, aber wir dürfen auch an das heilige Kreuz<sup>11</sup> denken, das für Luther ein wichtiger Aspekt war im Blick auf den Weg, durch den der Heilige Geist die Menschen führt, die dem Ruf folgen. In den Schmalkaldischen Artikeln – dazu werden wir noch kommen – rechnet er das *mutuum colloquium* und die *consolatio fratrum* auch zu den Gaben, durch die der Geist wirkt und die Gläubigen im Glauben erhält.

---

10 Ich erinnere hier an Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“, in dem er singen will von dem, „was Gott an uns gewendet hat und seine süße Wundertat, gar teu'r hat er's erworben“ (EG 341,1).

11 „Das sind die Hauptstücke des christlichen Lebens: Glaube, Hoffnung, Liebe und das Kreuz. Denn wo Gottes Wort, das heilige Evangelium ist, da soll das heilige Kreuz nicht ausbleiben“ (WA 24, 249,27–29; Auslegung der Genesis, 1527).

Damit haben wir das große Feld grob abgesteckt, das Luther öffnet, wenn er von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes an mir, dem glaubenden Einzelnen, spricht. Der Geist wirkt durch das Evangelium in den Gestalten der beschriebenen Gaben.

Der Einzelne ist aber darüber hinaus eingebunden in die ganze Christenheit auf Erden, die der Heilige Geist auch „beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben“. Hier wird noch einmal ganz klar umrissen, dass Glaube nichts anderes ist, als „bei Jesus Christus“ erhalten zu werden. Das ist der zweite gewichtige Teil, der die Wirksamkeit des Heiligen Geistes beschreibt.

Daran schließt sich an, was der Heilige Geist in dieser Christenheit auf Erden „mir und allen Gläubigen“ tut und gewährt. Von ihm sagt Luther, dass er „täglich alle Sünden reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird“. Das ist die dritte Aussage über das Wirken des Geistes. Das „Ich“ des Glaubenden hat entscheidende Bedeutung, weil alles, was Gott tut, „für mich – pro me“ geschehen ist, aber das glaubende „Ich“ ist nie allein mit seinem Herrn und Heiland, sondern immer eingebunden in die ganze Christenheit auf Erden. Die Erklärung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus soll uns helfen, wenn uns einer fragt: Glaube an den Heiligen Geist – „Was ist das?“

Oswald Bayer schlägt die Brücke von der Erklärung des 3. Artikels zu Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus, wo Luther sagt, das erste Gebot fordere, „das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders“<sup>12</sup> zu setzen. Das trifft für den Glauben an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in besonderer Weise zu. Auf das Wirken des Heiligen Geistes kann ich mich verlassen, wenn sonst nichts beständig und verlässlich ist.

Da wir nun andere Schriften Luthers heranziehen, werden wir auf bestimmte Kernaussagen auch noch erneut zurückkommen. Deshalb können wir die Befragung des Kleinen Katechismus hier abbrechen.

---

12 BSLK 563,1f.

## 2. Der Große Katechismus

Wir dürfen nicht vergessen, dass der Kleine Katechismus für die „gemeinen [= ungelehrten] Pfarrer und Prediger“ bestimmt war, ihnen also eine lernbare und einprägsame Formulierung an die Hand geben wollte. Luther prägt im Großen Katechismus die Verantwortung der Hausväter ein und wendet sich an diese Personengruppe, an die Hausväter und an alle Glaubenden. Der Große Katechismus erklärt den Kleinen Katechismus und die Arbeit an den Hauptstücken. Luther hat sich bekanntlich selbst in der Vorrede als bleibenden Schüler des Katechismus bezeichnet.

In der Auslegung des 3. Artikels will Luther zuerst das kurze Wort *Heiliger Geist* grundlegend in den Blick nehmen. Er unterscheidet diesen Geist Gottes von allen anderen Geistern. Der Heilige Geist „richtet die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist durch die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sunden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, das ist, dass er uns erstlich führt in seine heilige Gemeine und in der Kirchen Schoß legt, dadurch er uns predigt und zu Christo bringet“<sup>13</sup>. Was wir vorhin in den dürren Worten des Kleinen Katechismus schon angedeutet fanden, wird hier klar in Worte gefasst: „Darum ist das Heiligen nicht anders, denn zu dem HERRN Christo bringen, solch Gut zu empfangen, dazu wir von uns selbs nicht kommen künnten“<sup>14</sup>. Der Heilige Geist handelt durch die Kirche, in der die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben verkündigt werden. Der Heilige Geist habe „eine sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so ein iglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, die Herzen erleucht und anzündet, dass sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben“<sup>15</sup>. Und das hat für Luther exklusiven Rang: „Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche machet, berüfet und zusammen bringet, außer welcher niemand zum Herrn Christo kommen kann“<sup>16</sup>. Glauben und bei Christus bleiben sind hier offenbar synonym gebrauchte Begriffe. Man fühlt sich an den Pfingstchoral erinnert, in dem Luther formuliert: „Du wertest Licht, gib uns deinen Schein, lehr uns Jesus Christ kennen allein, dass wir an ihm bleiben, dem treuen Heiland, der uns bracht hat zum rechten Vaterland. Kyrieleis“ (EG 124,2).

---

13 BSLK 654,9–17.

14 BSLK 654,38–42.

15 BSLK 655,2–8.

16 BSLK 655,29–33.

Luther erklärt sodann, was es heißt, wenn wir von der christlichen Kirche sprechen. Er bevorzugt den Begriff „eine heilige Christenheit“<sup>17</sup>. So kommt er zu dem Ergebnis, dass er seine Anschauung von Kirche paraphrasierend so formuliert: „Ich gläube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler [= nichts als nur] Heiligen unter einem Häupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten [= Gesinnungsgruppen] und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Gelied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet dadurch, dass ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welchs ist der Anfang hineinzukommen. Denn vorhin, ehe wir dazu kommen sind, sind wir gar des Teufels gewesen, als die von Gott und von Christo nichts gewusst haben. So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet, und brauchet sie dazu, das Wort zu fuhren und treiben, dadurch er die Heiligung machet und mehret, dass sie täglich zunehme und stark werden im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet.“<sup>18</sup> Hier entwickelt sich eine klare Vorstellung von dem, was der Heilige Geist in uns wirkt. Gottes Wort ist der Anfang hineinzukommen. Wenn man „drin“ ist, weiß man etwas von Gott und von Christus.

Luther entfaltet dann weiter, was die Vergebung und die Auferstehung bedeuten, hier mit kleinen Seitenhieben auf die, die durch ihre eigenen Werke heilig zu werden suchen. Luther betont am Ende der Erklärung des 3. Artikels, was ich eingangs schon zitierte. Ihm ist dabei die eschatologische Dimension des Glaubens an den Heiligen Geist besonders wichtig.

Luthers Auslegung des 3. Artikels schließt die Ausführungen über den Glauben und das Glaubensbekenntnis ab. Insofern lohnt es, darüber hinaus noch zu sehen, was Luther abschließend von seiner Arbeit an den drei Glaubensartikeln sagt. Im Glaubensbekenntnis kann man sehen, was Gott ist und will. „Denn da hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel [= nichts als nur] unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, dass er uns erlösete und heiligte und über [= darüber hinaus], dass er uns alles geben [= gegeben] und eingetan [= übergeben] hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch

---

17 BSLK 656,26.

18 BSLK 657,26–658,2.

welche er uns zu sich brächte. Denn wir künnden (wie droben verkläret [= erklärt]) nimmermehr dazu kommen, dass wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.“<sup>19</sup> Was wir hier immer wieder klar wahrnehmen können, ist die Trennungslinie, die Luther sieht zwischen denen, die vom Wirken des Heiligen Geistes erfasst sind, und den anderen, die nichts davon wissen. Die Glaubensartikel scheiden uns von allen anderen Leuten auf Erden.<sup>20</sup>

Luthers äußerst klare Formulierungen stellen seine Meinung über den Heiligen Geist eindeutig ans Licht, aber sie zeigen auch, wie fremd uns Luther geworden ist in seiner Exklusivität, in der er uns an das Wirken des Geistes durch die Kirche bindet. Ich lege den Finger darauf, weil ich davon ausgehe, dass es uns nicht hilft beim Verständnis von Luthers Ausführungen und schon gar nicht von Luthers Erfahrung mit dem Heiligen Geist, wenn wir seine Aussagen zu schnell so einebnen, dass sie sich glatt in unsere Anschauung einbauen lassen. Völlig unbezweifelbar steht für ihn fest, dass die Gemeinde die Mutter der Gläubigen ist. Man fühlt sich erinnert an Cyprian von Karthago, der gesagt hatte, wer die Kirche nicht zur Mutter habe, könne Gott nicht zum Vater haben. Ein Jahr vorher lesen wir in einer ganz unbezweifelbar von Luther verfassten Schrift. Er schreibt über die Kirche: „Ynn dieser Christenheit und wo sie ist / da ist vergebung der sunden / das ist / ein königreich der gnaden und des rechten ablas / Denn daselbst ist das Evangelium / die tauffe / das sacrament des altars / darynn vergebunge der sunden angeboten / geholet und empfangen wird / Und ist auch Christus und sein geist und Gott da selbs. Und außer solcher Christenheit ist kein Heyl noch vergebung der sunden / sondern ewiger tod und verdammis / ob gleich grosser schein der heiligkeit da ist / und viel guter werck / so ists doch alles verloren.“<sup>21</sup> Wie können wir das zusammenbringen mit so mancher tiefgreifenden Enttäuschung, die gläubigen Menschen durch Vertreter der Amtskirche zugemutet wird? Der Luther der Katechismen konnte sich offenbar eine derartige Erfahrung in der noch jungen evangelischen Kirche nicht denken. Er kannte sehr genau aus seiner Lebenserfahrung den Vorgang der Reinigung der Kirche von den Missständen der vorrefor-

---

19 BSLK 660,28–47.

20 BSLK 661,5–18.

21 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528, WA 26, 507,7–14; BoA 3, 512,32–39.

matorischen Christenheit. Darauf spielt er ja in diesen Texten an. Aber er ahnte nicht, dass es in der um die Reinheit des evangelischen Glaubens bemühten Kirche, die sich nach dem Evangelium evangelisch nennen sollte, auch wieder Missstände geben könnte, deren Erfahrung nicht gerade glaubensstärkend sein kann.

Verlassen wir nun die Katechismen und kommen zu einem Text, der nicht von Luther stammt, der aber vermutlich auch nicht ohne seine Mitwirkung entstanden ist.

### 3. Das Augsburger Bekenntnis

Dass Luther in Augsburg nicht dabei war, sondern auf der Veste Coburg den Reichstag der Dohlen beobachten musste, ist hinlänglich bekannt. Dass Luther sich trotz mancherlei kritischer Bemerkungen zum Text der Confessio insgesamt doch positiv darüber geäußert hat, erwähne ich hier nur am Rande. Ich möchte mich an dieser Stelle nicht aufhalten mit der Frage nach dem Verhältnis Luthers zur Confessio Augustana, das in der Geschichte immer wieder einmal mehr oder weniger heftig umstritten war. Ich weiß mich in guter Gesellschaft, wenn ich Artikel 5 des Bekenntnisses als eine Luther gut zusammenfassende Lehraussage deute.<sup>22</sup>

An den Artikel über die Rechtfertigung des Sünders, Artikel 4, knüpft Artikel 5 an: Wie erlangt man den rechtfertigenden Glauben, auf den nach Artikel 4 alles ankommt? Am engsten ist die Verknüpfung im lateinischen Text, wo Artikel 5 gar nicht mit einem neuen Satz beginnt, sondern dem Rechtfertigungsartikel konsekutiv mit „ut“ angeschlossen ist. „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, durch welche er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt, welches da lehret, dass wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben...“<sup>23</sup> Der Text trägt die nachträglich hinzugefügte Überschrift: „Vom Predigtamt – De ministerio ecclesiastico“. In der Vorform, die in der Forschung gewöhnlich „Schwabacher Artikel“ genannt wird, können wir noch deutlicher heraus-

---

22 Vgl. Hans-Olof Kvist, Der Heilige Geist in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, in: Kerygma und Dogma 31, 1985, S. 201–211.

23 BSLK 58, 1–10.

hören, worum es hier in unserer Frage geht. Ich zitiere hier auch diese Fassung: „Solchen Glauben zu erlangen oder uns Menschen zu geben, hat Gott eingesetzt das Predigamt oder mundlich Wort, nämlich das Evangelium, durch welches er solchen Glauben und seine Macht, Nutz und Frucht verkundigen lässt, und gibt auch durch dasselbige als durch ein Mittel den Glauben mit seinem heiligen Geist, wie und wo er will. Sonst ist kein ander Mittl noch Weise, weder Wege noch Stege, den Glauben zu bekommen; dann Gedanken außer oder fur [= vor] dem mundlichen Wort, wie heilig sie scheinen, seind doch eitel Lügen und Irrtumb.“<sup>24</sup> In den hier gebrauchten Synonymen für das Evangelium erfahren wir noch einmal, was das Evangelium ist, durch das der Heilige Geist nach Luthers Erklärung zum 3. Artikel die Menschen zum Glauben beruft: Predigtamt, das mündliche Wort, was so viel heißt wie das gepredigte und verkündigte Wort, welches vom Glauben, seinem Nutzen und seinen Früchten spricht. Dies Evangelium ist das Mittel, das den Glauben wirkt und schafft. Und sehr deutlich wird es ausgeschlossen, dass es einen anderen Weg geben könnte. Die noch eher vorsichtigen Verwerfungen der Schwabacher Artikel werden in der CA deutlicher thematisiert, wie wir gleich sehen werden. CA 5 verbindet Evangelium und Sakramente und nennt sie die Mittel, durch die Gott den Heiligen Geist gibt, der den Glauben wirkt. Man sollte eigentlich CA 5 – und deshalb spreche ich hier und jetzt davon – mit der Überschrift versehen: „Vom Heiligen Geist und seiner Wirkung“. In diesem Sinn legt Regin Prenter diese Stelle nicht nur in seinem Buch über das Bekenntnis von Augsburg aus,<sup>25</sup> sondern ganz in diesem Sinn benutzt er sogar die hier vorliegende Gedankenkette zur Darstellung des Verhältnisses von Versöhnung und Erneuerung in seiner Dogmatik, wo wir lesen: „Artikel 5 trägt die Überschrift ‚De ministerio ecclesiastico‘. Diese Überschrift sagt sehr wenig über den eigentlichen Inhalt des Artikels aus. Er handelt nämlich vom Heiligen Geist als dem Schöpfer des wiederaufgerichteten Menschenlebens, des Lebens im Glauben. Das Amt des Wortes und der Sakramente wird hier als Werkzeug des Heiligen Geistes genannt. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht darin, dass nun dargestellt wird, mit welchen Mitteln der Christusglaube, der zuvor (Artikel 4) als die einzige Gerechtigkeit oder Lebensmöglichkeit des Menschen verkündigt wurde, von Gott dem Heiligen Geist dem Menschen mitgeteilt wird. Artikel 5 könnte daher mit ebenso gutem oder besserem

---

24 BSLK 59,1–14.

25 Regin Prenter, Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung, Erlangen 1980, S. 86f.



Recht die Überschrift ‚De spiritu sancto‘ tragen.“<sup>26</sup> So ist dieser Artikel positioniert zwischen dem Rechtfertigungsartikel und dem Artikel „Vom neuen Gehorsam“. Was hier ganz im Sinne Luthers auffällt, ist die Bindung des Heiligen Geistes an die „instrumenta“ – wie es im lateinischen Text heißt – Evangelium und Sakramente. Dieser Instrumente bedient sich nach Luthers Überzeugung der Heilige Geist.

Ich übergehe hier die interessanten Probleme, die sich speziell an die Amtslehre und schon allein an die Begrifflichkeit Predigtamt – ministerium ecclesiasticum – knüpfen.<sup>27</sup> Man müsste andere Artikel der CA auch noch heranziehen und in die Deutung einbeziehen, wenn man an diese Aufgabe gehen wollte. Das kann hier auf sich beruhen, denn ich soll mich ja hier ganz auf das Verständnis der Wirksamkeit des Heiligen Geistes konzentrieren. Es gehört zur Kondeszendenz Gottes, dass sein Heiliger Geist nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch das Evangelium oder das mündliche Wort und den Gebrauch der Sakramente zu uns kommt und uns nur so gegeben wird. Handelndes Subjekt ist nach dem Wortlaut von CA 5 Gott selbst, der das Predigtamt eingesetzt hat und der den Heiligen Geist gibt. Das berührt sich wunderbar mit Luthers Katechismuserklärung: „sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen“.

CA 5 endet mit einer Verwerfung: „Und werden verdammt die Wiedertauffer und andere, so lehren, dass wir ohn das leiblich wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“<sup>28</sup> Wir sollten ein wenig innehalten bei dem Begriff „leiblich wort des Evangelii“. Im lateinischen Text lesen wir hier „verbum externum“. Es fällt auf, dass in den Schwabacher Artikeln eine Synonymenreihe gebraucht wird: „Predigamt oder mundlich wort, nämlich das Evangelion“. In den Marburger Artikeln, die ja zeitlich ganz nahe mit den Schwabacher Artikeln zusammengehören und nach Michaelis 1529 im Marburger Schloss beim Religionsgespräch niedergeschrieben wurden, heißt es, der Heilige Geist gebe niemandem seine Gabe „ohn vorgehend Predigt oder mundlich wort oder Euangelion Christi, sonder durch und mit solchem mundlichen Wort wirkt er und schafft den Glauben, wo und in welchem er will“<sup>29</sup>. Dies wird ausdrücklich durch den Rückverweis auf Römer 10,17 unterstrichen, wo Paulus schreibt, dass

---

26 Regin Prenter, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*. Göttingen 1960, S. 416f.

27 Dazu verweise ich gerne auf Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 2: *Theologische Probleme*, Gütersloh 1978, S. 145–151.

28 BSLK 58,11–16.

29 BSLK 59,23–25.

der Glaube aus dem Hören komme (*fides ex auditu*). Ich meine, die Beachtung dieser Synonyme ist wichtig, weil wir dadurch sehen, was inhaltlich mit dem Begriff „Evangelium“ hier nur gemeint sein kann, nämlich die Verkündigung des leiblichen Wortes.

Die Verwerfung der Wiedertäufer hat natürlich ein großes Vorbild in Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ von 1525. Luther hat in der Auseinandersetzung mit den Spiritualisten diese Argumentation ausführlich abgeschritten. Er differenziert hier deutlich. Gott handle mit uns auf zweierlei Weise, äußerlich und innerlich. Äußerlich handle er mit uns „durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leyliche Zeichen, alls do ist Tauffe und Sakrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben samt anderen gaben.“<sup>30</sup> Aber er betont, dass der äußere Vorgang immer zuerst da sein müsse. Er unterstreicht den Vorrang des Wortes Gottes: „Zu erst vor allen wercken und dingen höret man das wort Gottes, Darynn der geyst die welt umb die sünde strafft, Joan. 16. Wenn die sünde erkennet ist, höret man von der gnade Christi, im selben wort kompt der geyst und gibt den glauben, wo und in welchem er will, darnach geht an die tödtung und das creutz und die werck der liebe. Wer dyr eine andere ordnung furschlegt, da zweyffel nicht, es sei der teuffel, wie der Carlstater geyst ist, wie du noch bas sehen sollt.“<sup>31</sup> In der Auseinandersetzung mit den Schwärmern ist Luthers Anschauung gereift.<sup>32</sup> Machen wir uns noch einmal bewusst, was es bedeutet, dass er im Kleinen Katechismus vier Jahre später, mit dessen Aussagen ich in diesem Vortrag eingesetzt habe, von allen diesen Polemiken nichts abhandelt, sondern ganz lapidar einprägt: „sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen“. Das Evangelium gibt den Geist, das hatte Luther schon im Galaterkommentar von 1519 deutlich herausgearbeitet.<sup>33</sup> In der *Confessio Augustana* war die Abgrenzung in dieser Hinsicht schon nötig, auch um eine Verwechslung oder falsche Identifikation bei den altgläubigen Gesprächspartnern und Gegnern zu vermeiden.

---

30 WA 18, 136,11–13.

31 WA 18, 139,20–26.

32 Vgl. dazu Reinhard Schwarz, Luther (= Die Kirche in ihrer Geschichte 3,1), Göttingen 1986, S. I, 142f.

33 Albrecht Beutel, Wort Gottes, in: Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 362–371. Unter den in diesem Buch verhandelten Themen der Theologie Luthers hat das Stichwort „Heiliger Geist“ keinen eigenen Artikel erhalten. Anders ist das bei Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 248–256, unter der Überschrift „Spiritus Creator“, die übernommen ist von der Monographie: Regin Prenter, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie, München 1954.

#### 4. Luthers Schmalkaldische Artikel

Wir kommen nun zu Luthers Schmalkaldischen Artikeln von 1537. Dies Dokument sollte auch so etwas wie ein Testament Luthers sein, auf Bitten von seinem Kurfürsten<sup>34</sup> geschrieben in der Absicht, bei kommenden Lehrstreitigkeiten als Hilfe benutzt zu werden. Das vermeintlich ins Haus stehende Konzil von Mantua spielt auch eine Rolle in der Entstehung. Es ist keine reine Privatschrift, weil es auch von Luthers Kollegen – mit einem Vorbehalt auch von Melanchthon – unterschrieben wurde. Dieses Dokument, das vor allem wegen seiner schroffen Kritik an der Opfermesse und am Papsttum bekannt geworden ist, können wir an dieser Stelle nur in einer einzigen Hinsicht unter die Lupe nehmen.

Luther formuliert hier noch einmal einen Abschnitt „Vom Evangelio“<sup>35</sup>. Er betont, dass das Evangelium nicht nur auf einerlei Weise Rat und Hilfe gegen die Sünde gebe, sondern da Gott reich sei in seiner Gnade, gibt es verschiedene Wege der Wirkung des Evangeliums und der Heilszueignung: „erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“. Er verweist dazu auf Matthäus 18,20: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ...“ Es fällt auf, dass Luther hier ganz selbstverständlich das Amt der Schlüssel mit dem Gebrauch der tröstlichen Absolution nach Predigt, Taufe und Abendmahl nennt und dass er die Tröstung durch den Bruder oder die Schwester neben dem Schlüsselamt eigens hervorhebt. Gottes Reichtum in seiner Gnade wird hier so beschrieben, dass ein runderes Bild entsteht. Neben den liturgisch geordneten Zuspruch tritt hier die persönliche *consolatio fratrum*. Wir machen uns bewusst, dass dies unterstrichen wird durch die Angabe der Bibelstelle. Wird zur Begründung des Schlüsselamtes gewöhnlich Johannes 20 zitiert, so ist es jetzt die Gemeinderegeln von Matthäus 18. Alles, was wir vorher über die Bedeutung des Evangeliums gesagt haben, wird dadurch in keiner Weise entwertet. Es wird nur ergänzt um den wichtigen Aspekt der brüderlichen Tröstung. Luther legt dann zu jeder der genannten Wirkweisen des Evangeliums einen kurzen Abschnitt vor. Das Schlüsselamt und die Beichte – darin besonders die *absolutio privata* – werden einzeln behandelt. Dieser Teil vom

---

34 WA.B 7, 612–614, Nr. 3116.

35 BSLK 449,6–14.

Evangelium und seinen Weisen wird abgeschlossen durch eine Zusammenfassung: „Und in diesen Stücken, so das mündlich äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, dass Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und danach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Müntzer tät und noch viel tun heutigs Tages ...“<sup>36</sup> Diese Kampfansage Luthers an jede Art von Enthusiasten ist sehr aufschlussreich, denn er beschränkt das, was er Enthusiasmus nennt, nicht nur auf die oft so genannten Schwärmer, sondern er sieht darin eine Eigenart der Menschen von Anfang bis Ende der Welt, „aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht“<sup>37</sup>. Die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist veranlasst ihn zu dieser – ich würde sagen – „Generalabrechnung“.

Auch die Aussagen über die Kirche bestätigen das Gesagte noch einmal eindrücklich in der schlichten und zugleich tiefgehenden Beschreibung, die dem Kirchenbegriff der römischen Kirche entgegengesetzt wird: „es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören‘“. Die Heiligkeit der Kirche steht für Luther im Wort Gottes und rechtem Glauben.<sup>38</sup> Damit verbindet sich für Luther eine harsche Absage an die Überbetonung der liturgischen Kleidung und der Zeremonien.

Die Schmalkaldischen Artikel enthalten m. E. eine eindrückliche Verschärfung der Trennung von den Enthusiasten jeder Art durch die Betonung des äußeren Worts. Was Luther nun genau meint, wenn er hier als Wirkweise des Evangeliums das *mutuum colloquium* und die *consolatio fratrum* nennt, müsste noch einmal genauer beleuchtet werden. Im Duktus der Schmalkaldischen Artikel gehört dies näher an die Praxis der *Absolutio* in der Beichtkammer – so nennt man die Sakristei auch in evangelischen Gebieten Norddeutschlands auf Platt bis heute. Uns wäre es natürlich sehr gelegen, wenn wir darin eine Andeutung für das seelsorgerliche Gespräch bei Luther erkennen könnten. Die Erklärung dieses lateinischen Ausdrucks ist eine sachlich-theologische und eine philologisch-historische Aufgabe.<sup>39</sup>

---

36 BSLK 453,16–454,5.

37 BSLK 455,30f.

38 BSLK 459,20–460,5.

39 Vgl. dazu: Jürgen Henkys, *Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung*, Berlin 1970.

## 5. Der Streit zwischen Caspar von Schwenckfeld und Matthias Flacius Illyricus

In den Jahren 1552 bis 1558 fand ein Abtausch von Streitschriften zwischen dem schlesischen Spiritualisten Schwenckfeld und Matthias Flacius Illyricus statt,<sup>40</sup> in dem es um die Klärung des Begriffs Evangelium und um das Verständnis von Römer 10 ging. Was heißt es, dass der Glaube aus dem Hören kommt? Schwenckfeld beharrte auf der Bedeutung der inneren Stimme, Flacius pochte auf das *verbum externum*. Gott gibt seinen Geist nicht ohne Mittel. Flacius' ganze Schriftlehre ist wesentlich in dieser Kontroverse gereift. Ich kann das hier nicht alles entfalten, sondern nur andeuten.

Der schlesische Landedelmann war natürlich bestrebt, seine Meinung auch durch Hinweise auf verwandte Aussagen zu unterstreichen. So führte er Auszüge aus Lutherpredigten zum Beweis der Richtigkeit seiner Anschauung ins Feld oder Bugenhagen aus seinem Psalmenkommentar oder den Ratschlag der Nürnberger Prediger von 1525, als dessen Verfasser Andreas Osiander gelten muss. Osiander überschrieb eine Passage dieses Ratschlags: „Was Gottes wort im rechten grund und ursprung sey“<sup>41</sup>. Es ist bekannt, dass Schwenckfeld Osiander zitiert, aber Schwenckfeld tut das nicht zustimmend, wie oft und schnell behauptet wird, sondern selektiv. Er zitiert Osiander nur insoweit, als es in sein Konzept von Geistwirksamkeit passt, und er streicht kurzerhand die Passagen Osianders, die vom äußeren Wort und dem Predigtamt sprechen.<sup>42</sup> Flacius, der sich ausführlich auf Schwenckfeld und die Auseinandersetzung mit ihm eingelassen hat, betont ganz im Sinne der Schmalkaldischen Artikel und der CA das äußere Wort als Gnadenmittel. Es hätte ja manchen Kritikern Osianders gut gefallen können, wenn seine Aussagen ins Konzept von Schwenckfeld gepasst hätten. Aber Osianders Aussagen passen bei genauem Hinsehen nicht in das Konzept von Schwenckfeld.

Es lässt sich auch beobachten, dass Flacius in der Auseinandersetzung mit Schwenckfeld, die sich über Jahre hinzog, durchaus von Schwenckfeld gelernt hat, auf die Frage nach der Begründung der Schriftautorität genauer zu achten. Die Provokation hat ihn weitergeführt in seinem Denken. Die

---

40 Vgl. dazu Rudolf Keller, *Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus* (= AGTL.NF 5), Hannover 1984, S. 25–92.

41 Andreas Osiander d. Ä., *Gesamtausgabe Bd. 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525*. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebass hg. v. Gerhard Müller, Gütersloh 1975, S. 323–336.

42 Vgl. dazu Keller, *Schlüssel* (wie Anm. 40), S. 63.

Schrift hat für ihn ihre Beglaubigung durch die Inkarnation erhalten. Die Wirksamkeit der Gnadenmittel ist begründet in der Sendung und dem Auftrag Jesu. Das begründet den Werkzeugcharakter des kirchlichen Amtes, in dessen Zusammenhang die Bibel gesehen wird. Das Wort der Bibel erfährt nicht eine von seinem Gebrauch unabhängige Apotheose, aber es hat seine Kraft wie Arznei, die man einnimmt. So ist es *verbum efficax*, wirkkräftiges Wort. Das alles ist Folge der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Es geschieht „uns zu gut“ und um unsertwillen, ja es ist Teil der Menschwerdung des Logos. Mit diesem Ansatz gelang Flacius eine theologisch bedeutungsvolle Entgegnung an Schwenckfeld, die zugleich über das Verhältnis von Wort und Geist und über die Bedeutung der Gnadenmittel so lehrte wie CA 5 und die Schmalkaldischen Artikel. Gottes Bindung an diese Mittel ist seine freie Setzung und nicht menschliche Erfindung. Aber sie ist in der persönlichen Glaubenserfahrung auch bestätigt.<sup>43</sup> Im Streit zwischen Flacius und Schwenckfeld erfuhr Luthers Abgrenzung von den Enthusiasten eine Verdeutlichung und Bestätigung. Deshalb wollte ich darauf an dieser Stelle gerne hinweisen.

## Schlussgedanken

Sind das nun Luthers *Positionen* im Sinne des legendären Glaubenshelden eines „Hier stehe ich ...“? Luthers Glaubensgewissheit hat für mich, je länger ich mich mit dieser Frage beschäftige, doch auch ganz andere Züge. Er ist nicht nur der polternde Rechthaber. Seine Gewissheit gründet und ist in Anfechtung bewährt durch die Rückfrage an das Wort der Schrift. Ich hoffe jedenfalls, dass deutlich werden konnte, wie der Werkzeugcharakter des Wortes und der Gnadenmittel dazu dient, dass das Evangelium, wie wir es in seiner Bedeutung beschrieben haben, zu den Menschen transportiert wird. Und da geht es letzten Endes mitten in der Analyse der alten Texte irgendwie auch um uns heute.

Etwas anderes möchte ich natürlich bei allen Aussagen zum Verhältnis von Wort und Geist deutlich machen. Es kann nicht darum gehen, einfach die Enthusiasten abzutun. Luther hat sich gegen die Enthusiasten gewendet, weil er bei ihnen ein falsches Verständnis des „leiblichen Wortes“ beobachtete. Er tut das aufgrund seiner Einsicht in die biblische Botschaft des Evan-

---

43 A. a. O., S. 91.

geliums. Ich blicke deshalb mit Ihnen abschließend noch einmal auf eine Tischrede Luthers, in der er auf seinen Umgang mit der Bibel eingeht: „Theologia requirit humilem lectorem. Sacrae sermones volunt habere humilem lectorem, qui reverenter habet et tremit sermones Dei, qui semper dicit: Doce me, doce me, doce me! Superbis resistit Spiritus; etsi diligenter etiam student et ad tempus pure praedicant Christum aliqui, tamen si superbiunt, excludit Deus eos ex ecclesia. Quare omnis superbus est haeticus, si non de facto, tamen de iure. ... Superbia stieß den Engell aus dem himell, verderbt vill prediger. Quare humilitas, die thuts in studio sacrarum literarum.“<sup>44</sup> Ich denke, es tut uns gut, wenn wir daran denken, dass Luther auch so gesprochen und gedacht hat. Von daher möchte ich sein Zeugnis über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes verstehen.

Wir stehen heute vor ganz anderen Herausforderungen als Luther damals. Die Begegnung mit charismatischen Kräften innerhalb und außerhalb der Kirche fordert uns heraus. Im praktischen Gemeindeleben stoßen wir an vielen Stellen auf die Auswirkungen. Das erfordert viel geduldiges Zuhören und Nachdenken. Wir können darin viel bei Luther lernen, um das Zeugnis der Schrift von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gut aufzunehmen, auszuschöpfen und umzusetzen.

---

44 WA.TR 4, 616f; BoA 8, 256, TR 5017. Übersetzung: „Die Theologie verlangt einen demütigen Leser. Die heilige Schrift will einen demütigen Leser haben, der die Predigten Gottes ehrfürchtig hält und fürchtet, der immer sagt: Lehre mich, lehre mich, lehre mich! Den Hochmütigen widersteht der Geist. Auch wenn sie fleißig studieren und zur Zeit Christus irgendwie rein verkündigen, so schließt sie doch Gott, wenn sie hochmütig sind, aus der Kirche aus. Denn jeder Hochmütige ist ein Häretiker, wenn nicht de facto, so doch de iure. Der Hochmut stieß den Engel aus dem Himmel, verderbt viele Prediger. Aber die Demut, die tuts im Studium der heiligen Buchstaben [= hl. Schrift].“





Notger  
Slenczka

## Das Wunder des Durchschnittlichen

Die systematisch-theologische Reflexion der  
lutherischen Pneumatologie angesichts  
charismatischer Bewegungen<sup>1</sup>

### 1. Erinnerung

Ich habe länger überlegt, was ich wohl beitragen kann zu einer Tagung zur Pneumatologie, zur Lehre vom Heiligen Geist, die ein lutherisches Verständnis des Wesens und besonders des Wirkens des Heiligen Geistes in einen Dialog mit den Spielarten der charismatischen Bewegung einschließlich der Pfingstkirchen stellen soll. Einen Beitrag zum Geistverständnis Luthers haben Sie bereits gehört; einen Beitrag zu den charismatischen Bewegungen ebenfalls; ich darf also davon ausgehen, daß Sie über beides nun eigentlich besser Bescheid wissen als ich, der ich die Referate nicht gehört habe und für beide Sachgebiete – Luther und die Charismatische Bewegung – eigentlich so recht auch nicht zuständig bin: Denn selbst wenn ich mich etwas bei Luther auskenne und das eine oder andere aus dem Gebiet der Charismatischen Bewegung gelesen habe: Ich bin Systematiker und nicht oder nur am Rande Theologiegeschichtler oder Konfessions- oder gar Sektenkundler.

Im Grunde gibt mein theologisches Fachgebiet die Art meines Beitrages vor: Das Metier des Systematikers ist eine Weise der Erinnerung. „Erinnerung“ ist ein vieldeutiges Wort, das einmal bedeuten kann, daß jemand gedanklich zurückgeht in eine vergangene Zeit – wir erinnern uns, indem wir uns zurückversetzen in unsere Kindheit oder uns von historischen Do-

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags vom 18. 1. 2006 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Seevetal.

kumenten zurückversetzen lassen in die Zeit Karls des Großen, Konstantins oder Jesu. Diese Art der Erinnerung ist die Aufgabe des Historikers; sie ist dann geglückt, wenn – im Falle persönlicher Erinnerungen – die Vergangenheit wieder vor unseren Augen steht oder wenn wir Luther oder Paulus oder einen der Kirchenväter im Kontext seiner Zeit verstanden haben.

„Erinnern“ gewinnt aber einen zweiten Sinn, wenn man das Wort wörtlich nimmt: „Nach innen Holen“. Das ist nun fast eine Gegenbewegung zu der ersten Erinnerung – dann geht es nicht darum, in die Vergangenheit zu gehen, sondern die Vergangenheit vor das innere Auge zu stellen. Erinnerung heißt dann nicht, daß man selbst gleichsam die eigene Gegenwart verläßt und sich zur Vergangenheit hin bewegt, sondern es heißt: die Vergangenheit in Verbindung zu setzen mit der Gegenwart, sie sozusagen in sich und in das eigene, gegenwärtige Leben hineinzuholen, sie sich anzueignen. In diesem Sinne erinnert ein Systematiker. Er hat mit Dokumenten der Vergangenheit zu tun – mit den Texten der Bibel, mit den Texten Luthers und der Bekenntnisse, mit den Texten des Thomas von Aquin und vieler anderer. Er erinnert sie, das heißt: Er stellt sie in den Kontext der eigenen Gegenwart und fragt danach, was aus ihm und seinen Zeitgenossen wird, was geschieht, wenn sie diese Texte erinnern, in das eigene Innere nehmen, sich aneignen. Ein Systematiker fragt danach, was die Vergangenheit der Gegenwart zu sagen hat, wie sie sie orientiert, welche Richtung sie ihr gibt. Das bedeutet, daß die Texte der Vergangenheit daraufhin gelesen und daraufhin interpretiert werden, daß sie über die eigene Gegenwart reden und für die eigene Gegenwart relevant sind.

Auf dieser Tagung haben Sie mit dem Heiligen Geist zu tun – und Sie dürfen von mir als Systematiker erwarten, daß ich nicht nur referiere, was dieser Theologe oder jene Theologin über den Heiligen Geist gesagt haben, und daß ich nicht nur darstelle, wie Luther oder Paulus das gesehen haben; sondern Sie dürfen erwarten, daß ich Ihnen das, was Luther, Paulus und andere sagen, in Erinnerung rufe, Ihnen also nachvollziehbar mache, von welcher Wirklichkeit diese Theologen reden. Wo sehen und erfahren wir das, wovon die christliche Tradition redet, wenn sie „Heiliger Geist“ sagt?

Ich setze ein mit ein paar Bemerkungen zu der Frage, wie und warum eigentlich so etwas wie eine Pneumatologie entsteht (2.) und wofür man sie braucht (3.). Ich notiere dann (4.) ein paar Beobachtungen zu Grundthesen der Charismatischen Bewegung bzw. der Pfingstbewegung – setze dabei aber voraus, daß Sie über alle Fragen zur Entstehung etc. orientiert sind;<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die beste Orientierung bietet Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, Göttingen <sup>2</sup>2002, dort auch voll-

ich formuliere einige kritische Anfragen dazu (6.), die sich aus Beobachtungen zum biblischen Reden vom Geist ergeben (5.) – hier geht es bereits um die Frage, ob nicht auch das Unspektakuläre ein Wunder sein kann. Das ist die Grundlage, auf der ich mich dann (7.) der Unterscheidung von Geistes- und Wassertaufe zuwende, die die meisten pfingstlerischen und baptistischen, aber auch viele charismatische Christen vollziehen; ich erläutere sie und zeichne auf diese Unterscheidung hin einige Aussagen Luthers nach, um den genauen Sinn seines Widerspruchs gegen die von ihm sogenannten „Schwärmer“ zu erheben (8.). Zum Schluß (9.) versuche ich zu zeigen, daß und inwiefern es nachvollziehbar ist, wenn Luther behauptet, daß der Glaube – ausgerechnet und unspektakulärerweise er – ein Wunder des Heiligen Geistes ist – das begreift man, wenn man versteht, was Glaube eigentlich ist.

## 2. Die Lehre vom Heiligen Geist und die Erfahrung des Geistes

Und ich fange in der Tat mit der *Erinnerung an die Vergangenheit* an: Das Stichwort „Pneumatologie“ steckt im Untertitel des Vortrags, „Lehre vom Heiligen Geist“. Die Pneumatologie – wenn man darunter die kirchliche Reflexion über den Heiligen Geist und sein Wesen, über seine Gottheit und sein Verhältnis zum Vater und zum Sohn versteht – ist ein sehr spätes Ergebnis der Dogmengeschichte. Die Pneumatologie in diesem Sinne findet ihren Anfang im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel 381 und stellt den Schlußstein der Auseinandersetzungen um die Arianische Theologie dar. Das Konzil von Nizäa 325 hatte über den Heiligen Geist nur mit sehr dürren Worten gesprochen – „Und [wir glauben] an den Heiligen Geist“, steht da. Punkt. Mehr nicht. Und auch das Apostolische Glaubensbekenntnis ist nicht sonderlich auskunftsfreudig – „ich glaube an den Heiligen Geist“, spricht es uns vor, um dann gleich weiterzugehen zur Kirche, zur Vergebung, zur Auferstehung und zum Ewigen Leben. Eine ausdrückliche Lehre vom Heiligen Geist ist ein sehr spätes Phänomen.

---

ständige Literatur; Dirk Spornhauer, *Die charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie*, Münster 2001; ferner zu den Pfingstkirchen: Christoph Dahling-Sanders (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, BÖR 71, Frankfurt 2002; H.-G. Pöhlmann, *Heiliger Geist – Gottes Geist, Zeitgeist oder Weltgeist? Anstöße zu einer neuen Spiritualität*, Neukirchen-Vluyn 1998; Siegfried Großmann, *Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der Charismatischen Bewegung*, Wuppertal <sup>3</sup>1991; Walter J. Hollenweger, *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*, Berlin 1971.

Das heißt aber natürlich nicht, daß es die Erfahrung des Heiligen Geistes erst seitdem gibt. Vielmehr ist es doch so: Eine Pneumatologie, eine ausdrückliche *Lehre* vom Heiligen Geist, kommt immer zu spät. Eine *Lehre* vom Heiligen Geist folgt immer der *Erfahrung* des Geistes. Das gilt übrigens insgesamt von der Theologie – sie ist immer später als der Glaube und damit später als die Erfahrung. Der Theologe kann nur nachträglich in Begriffe zusammenfassen, was der Glaubende erfahren hat. Bei der Lehre vom Heiligen Geist wird das besonders deutlich. Denn vor der Ausbildung einer ausdrücklichen Pneumatologie ist der Heilige Geist aber nicht etwa abwesend, sondern er ist da, wirkt in der Kirche, wird erfahren – denken Sie an die Beschreibung des Pfingstereignisses in der Apostelgeschichte. Und erst wenn die Kirche sich zu fragen beginnt, was da eigentlich mit ihr passiert, was sie da eigentlich erfährt, wenn die Kirche, wie es der Titel dieses Vortrags sagt, beginnt zu „re-flektieren“, sich auf sich selbst und die Erfahrung, die sie macht, zu besinnen – dann faßt sie diese Erfahrungen, die sie immer schon gemacht hat, in der Rede vom Heiligen Geist und in einer ausdrücklichen Lehre vom Heiligen Geist zusammen. Die Pneumatologie, die Lehre vom Heiligen Geist und seinem Wirken, ist die Zusammenfassung einer Erfahrung, die die Kirche gemacht hat und – angeblich – bis heute macht. Daher: Wer wissen will, was der Heilige Geist ist, der muß sich von den Begriffen, in denen die christliche Reflexion sein Wirken zusammengefaßt hat, hinweisen lassen auf die Erfahrung, die diese Begriffe beschreiben. Und diese Erfahrung des Geistes ist nicht irgendeine Erfahrung, die man machen kann oder die einem versagt bleibt, sondern diese Erfahrung begründet jedenfalls nach dem Zeugnis des Lukas die Kirche. Es gibt die Kirche ohne eine ausdrückliche Pneumatologie – aber es gibt kein Christsein und es gibt keine Kirche ohne die *Erfahrung* des Heiligen Geistes. Die Lehre klappt immer nach. Der Heilige Geist und sein Wirken gehen voraus.

### **3. Die Erfahrung des Geistes und die Notwendigkeit eines Kriteriums zur „Scheidung der Geister“**

Damit sind wir mittendrin. Die Gegenwart der Geisterfahrung ist das Thema der Charismatischen Bewegung und der Pfingstkirchen, über deren Geschichte Sie vermutlich schon alles Wissenswerte erfahren haben. Die *Gegenwart* der Erfahrung des Geistes – das heißt: Wie er sich damals in der Kirche und in den Glaubenden manifestierte, so ist er nach der Überzeugung der Charismatiker und Pfingstkirchen auch heute und in denselben Phäno-

menen erfahrbar: in der Erfahrung der Wiedergeburt; in der davon möglicherweise unterschiedenen Erfahrung der Geisttaufe; dann in den Charismen – beispielsweise der Gabe der Heilung; und natürlich in der Zungenrede und so fort. Es gehört nach Überzeugung der Charismatiker und Pfingstler zum Wesen der Kirche und zum Wesen des Glaubens, daß die Kraft des Heiligen Geistes erfahren wird in derselben Weise und in denselben Phänomenen wie in der Urchristenheit. Um diese *Erfahrung* geht es – und viele Gruppierungen der charismatischen Bewegung sind ausgesprochen zurückhaltend gegenüber einer theologischen Reflexion, die diese Erfahrung begrifflich zu fassen sucht. Es gibt ein Buch eines amerikanischen Theologieprofessors, Jack Deere, das den Titel trägt: „Surprised by the Power of the Spirit“ – „Überrascht von der Kraft des Geistes“<sup>3</sup>; im Deutschen ist der Untertitel hinzugefügt: „Ein Theologieprofessor gerät in das Spannungsfeld von Theologie und Erfahrung“. Dieser Alttestamentler berichtet davon, wie er die Gabe der Heilung zunächst erlebt und dann selbst ausgeübt hat und wie diese Erfahrung seine theologischen Vorbehalte gegenüber den übernatürlichen Phänomenen eines gegenwärtigen Geistwirkens hinwegspülte. Dieser Konflikt von Theologie und Erfahrung, das Hamletsche „Es gibt mehr auf der Welt, als Eure Schulweisheit sich träumen läßt“, ist ein Grundmotiv nicht nur dieses Buches, sondern prägt den Umgang von Charismatikern und Pfingstlern unterschiedlicher Couleur mit theologischen Einwänden. Und das hat sein Recht. Der Geist wird in der Tat erst erfahren, manifestiert sich erst, und dann wird er reflektiert. Die theologische Reflexion kann nie an die Stelle dessen treten, worüber sie nachdenkt.

Aber damit wird eben die theologische Reflexion nicht nebensächlich, sondern ist gerade damit notwendig. Denn wie es wahr ist, daß es mehr auf der Welt gibt, als die Schulweisheit für möglich hält, so ist auch wahr, daß nicht jede Dynamik, die ein Christ erfährt, heilsam und eine Erfahrung des Heiligen Geistes ist. Die Einsicht, daß nicht alles, was aussieht wie der Heilige Geist, auch das Wirken und die Erfahrung des Heiligen Geistes ist, nötigt zur Unterscheidung der Geister (I Kor 12,10), und diese Notwendigkeit, die Erfahrungen der Gemeinde daraufhin zu prüfen, ob sie Wirkungen des Vaters Jesu Christi sind oder nicht, ist der eigentliche Ausgangspunkt für eine ausdrückliche Lehre vom Heiligen Geist und seinem Wirken. Und in diesem Sinne gibt es schon vor dem Konzil von Konstantinopel eine Art

---

3 Auf deutsch erschienen: Jack Deere, Überrascht von der Kraft des Geistes. Ein Theologieprofessor gerät in das Spannungsfeld von Theologie und Erfahrung, Wiesbaden 1995.

Lehre vom Heiligen Geist, eine Reflexion der christlichen Erfahrung daraufhin, ob sie vom Heiligen Geist stammt oder gerade nicht. Etwa bei Paulus, der das Bekenntnis zu Christus als Kriterium des Geistes angibt (I Kor 12,1–3) – Wirkung des Geistes ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn, und, wo beeindruckende Krafterfahrungen von einer Verfluchung Jesu begleitet sind, dann ist da der Heilige Geist nicht. Ähnlich sieht Johannes (Joh 16) das Wirken des Geistes an die Person Jesu gebunden – der Geist ist nicht ein kriterienloses übernatürliches Wirken, sondern er manifestiert sich in der Erinnerung an die Worte Jesu und darin, daß ihre Wahrheit einleuchtet. Gewiß: Die Erfahrung des Geistes geht der Lehre vom Geist voraus – darin haben die charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen recht. Aber die Erfahrung einer Geistwirkung macht eine ausdrückliche Reflexion nicht überflüssig, sondern notwendig – denn mit dieser Erfahrung stellt sich die Aufgabe, nach dem Ursprung dieser Erfahrung zu fragen und sich zu vergewissern, ob man es hier wirklich mit dem *Heiligen* Geist zu tun hat. Dieser Frage entspringt dann die *Lehre* vom Geist, die Pneumatologie.

#### **4. Charismatische Bewegung: Der Rekurs auf die besonderen Manifestationen des Geistes**

Lassen wir dies zunächst auf sich beruhen; zunächst ist ein Blick auf den Charakter der Geisterfahrungen, die die Pfingstkirchen und viele der Charismatischen Bewegung zugehörige Gemeinden zu haben beanspruchen. Als Grundlage ein Text; er entstammt dem Bereich der Pfingstkirchen:

„Hinter Wiedergeburt und Geistestaufe folgt kein Punkt, sondern ein Doppelpunkt. Nun gilt es in der Kraft des Geistes zu leben und mit ihm zu rechnen.

Der Geist soll nicht gedämpft (1. Thess. 5,19) oder betrübt (Eph. 4,30) werden, sondern wir sollen immer wieder mit ihm erfüllt werden (Eph. 5,18), wie auch die Jünger nach Pfingsten (Apg. 4,31) und ‚brennend im Geist‘ bleiben (Röm. 12,11).

Zu beobachten ist, dass manche Pfingstgemeinde leider schon lange kaum noch etwas von dieser großen Kraft widerspiegelt, während andere Gemeinschaften mit ganz unterschiedlichen ‚Firmenschildern‘ dynamische Erfahrungen mit dem Heiligen Geist machen. Der Geist weht eben, wo er will (Joh. 3,8/1. Kor. 12,11), und vor allem, wo er willkommen ist (1. Kor. 14,1).“<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Uwe Schäfer, Vizepräsident des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (<http://www.bfp.de/index.php?id=139>).

Hier und in vielen Dokumenten der Charismatischen Bewegung wird als der entscheidende Grundzug der Geisterfahrung hervorgehoben, daß sich eine *übernatürliche* Kraft manifestiert, daß eine Dynamik erfahren wird, die zu einer *übernatürlichen* Umgestaltung des Lebens des einzelnen und der Gemeinden führt und die *übernatürliche* Wirkungen hat; dabei geht es aber nicht um eine anonyme Kraft, sondern um ein Willenszentrum, eine Macht, die kommen und gehen kann, wie und wo sie will, und deren Gegenwart sich der Mensch verscherzen kann. Der Geist wird an seiner Kraft erkannt, und er wird daran erkannt, daß übernatürliche Phänomene auftreten, die auch zu Lebzeiten Jesu oder in der Urchristenheit bezeugt sind – eben Heilungen, Gebetserhörungen, Zungenrede etc.

## 5. Das Recht der Position – Geist heißt: mehr sein, als man ist

Das entspricht zunächst durchaus einem Grundzug dessen, was die Schrift mit dem Titel „Geist“ meint und was dieser Begriff auch außerhalb der Rede vom Heiligen Geist meint. „Geist“ hebt darauf ab, daß sich ein Mensch fremdbestimmt weiß, daß er etwas erfährt, was über seine eigenen Möglichkeiten hinausgreift. Das gilt beispielsweise für die besonderen Manifestationen, die etwa im Alten Testament als Geistwirkungen ausgewiesen werden – daß Ezechiel vom Geist erfaßt und von Babylon nach Jerusalem versetzt wird (Ez 2,12.14) oder daß Saul in einer Prophetenschar in Verzückung gerät (I Sam 10,10f) oder daß Gideon (Ri 6,34) oder Simson (Ri 13,25; 14,6.19) von unbändiger Kraft erfüllt sind. Das gilt auch für die Wunder Jesu und seiner Jünger, die immer wieder die Frage provozieren, wer der denn eigentlich ist, der da Wind und Wellen gebietet (Mk 4,41) – denn das greift über die eigenen menschlichen Möglichkeiten hinaus.

Aber es geht beim Stichwort „Geist“ nicht nur um diese besonderen Phänomene, sondern auch um etwas viel Elementareres; denn „Geist“ ist auch der Lebenshauch, den jeder Mensch hat und der ihn zu einem lebendigen Wesen macht (1. Mose 2,7 und Ps 104,29): Gott bläst „ru’ach“ – hebr. für Atem, Geist – in die Nase des Gebildes aus Erde, das er geformt hat, und dann beginnt der aus sich selbst nicht lebensfähige Erdenkloß sich zu bewegen, zu sprechen, zu denken etc. Und er wird wieder zum Erdenkloß reduziert, zu Staub und Asche, wenn Gott den Geist zurückzieht (Ps 104,29). „Geist“ ist die Bezeichnung für das Wunderbare, daß ein Erdenkloß atmet, sich bewegt und – zuweilen wenigstens – denkt. Aber auch hier: „Geist“ ist etwas Unverfügbares: Der Erdenkloß kann nicht aus sich lebendig sein.

„Geist“ bezeichnet ein Phänomen daraufhin, daß es nicht aus den Möglichkeiten dessen stammt, an dem dieses Phänomen sich manifestiert – nicht der Erdenkloß von sich aus lebt, sondern er lebt nur durch den „Geist“.

## **6. Das vergessene „unscheinbare“ Geistwirken: die Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen**

Damit wird aber noch etwas Weiteres deutlich: „Geist“ und eine unverfügbare Wirkung des Geistes Gottes sind eben nicht nur die außergewöhnlichen Phänomene, die prophetische Rede und die Verzückung und das Hinweggetragenwerden von Babylon nach Jerusalem, die Wunder und die Zungenrede. Sondern es gibt offensichtlich auch dies, daß an sich nicht bemerkenswerte und ganz normale Phänomene – daß ein Mensch lebt: atmet, sich bewegt, plant, denkt, will – als etwas Besonderes betrachtet werden. Dann kommt es zu der Einsicht, daß dieses scheinbar Durchschnittliche und Normale gar nicht selbstverständlich ist, sondern eine wunderbare Gabe des göttlichen Geistes, die sich kein Mensch selbst nehmen kann. Das Alte Testament redet nicht nur dann vom Geist Gottes, wenn Außergewöhnliches geschieht; sondern eben auch dann, wenn nichts Außergewöhnliches, sondern das Normale und Durchschnittliche geschieht. Der Glaube an Gott hat offenbar damit zu tun, daß das Selbstverständliche seinen Charakter als Selbstverständlichkeit verliert und daß jemand begreift und erfährt, daß etwas scheinbar Selbstverständliches wie beispielsweise die menschliche Lebendigkeit ein unverfügbares Wunder ist.

Mit dieser Feststellung markiere ich ein erstes leichtes Fragezeichen zu dem zitierten Text von Uwe Schäfer und zu der Fixierung vieler Anhänger der Charismatischen Bewegung auf außergewöhnliche Manifestationen des Geistes – besondere Seelenzustände oder überdurchschnittliche Begabungen wie die Zungenrede. Wenn Schäfer in dem gebotenen Zitat feststellt, daß auch in vielen Pfingstgemeinden solche außergewöhnlichen Manifestationen nicht mehr auftreten (und in den Landeskirchen sowieso nicht), dann scheint er zu vermuten, daß da der Heilige Geist nicht mehr wirksam ist, weil da nichts Besonderes, nichts Übernatürliches mehr geschieht. Es könnte aber ja auch sein, daß hier Schäfer das Wunderbare des Durchschnittlichen nicht mehr wahrnimmt wird; daß hier nicht wahrgenommen wird, daß das Normale nur scheinbar selbstverständlich ist. Ich komme darauf noch einmal zurück.



## 7. Geistestaufe und Wassertaufe

Die Unterscheidung des Normalen und Allgemeinen vom Besonderen und Übernatürlichen ist ein entscheidender Punkt in der Theologie der Charismatischen Bewegung – wobei die Manifestation des Übernatürlichen und Außergewöhnlichen in den unterschiedlichen Gruppen sehr unterschiedlich bewertet wird; während beispielsweise viele der Pfingstkirchen die Glossolalie als unverzichtbares Indiz der Gabe des Geistes betrachten, geht etwa Siegfried Großmann in seinem Buch „Der Geist ist Leben“ davon aus, daß die Begabung mit dem Heiligen Geist auch sehr unspektakulär erfolgen kann und sich zuweilen „nur“ in der Erneuerung des Lebensvollzuges manifestiert.<sup>5</sup> Ich bleibe aber im Bereich der Pfingstkirchen und mache den Stellenwert der Unterscheidung des „Normalen und Allgemeinen“ vom „Besonderen und Übernatürlichen“ an der von vielen Gruppen in der einen oder anderen Weise übernommenen Unterscheidung von Wassertaufe und Geistestaufe verständlich, und ich zitiere als Beispiel für diese Unterscheidung aus Texten, in denen der „Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden“ auf seiner homepage das Verhältnis von Wasser- und Geistestaufe bestimmt:

„In der Taufe bekennt der Täufling vor den anwesenden Personen, dass er jetzt zu Jesus gehört und ihm gehorchen will. Das verpflichtet ihn dann eben auch dazu, zu seinem abgelegten Bekenntnis treu zu stehen. [...] In der ersten Gemeinde erwartete man nach der Taufe oder auch mit der Wassertaufe die Erfüllung mit dem Heiligen Geist. [...] Wassertaufe ist nur ein Baustein und ein Schritt auf dem Weg mit Jesus, aber ein sehr wesentlicher. Neue Erfahrungen und Schritte sollen sich anschließen.“<sup>6</sup>

Grundsätzlich handelt es sich um ein Taufverständnis, das dem Zwingli (und Karl Barths) entspricht: Mit der Wassertaufe bekennt sich der Christ zur Gemeinde Christi; sie setzt die Umkehr und in der Terminologie vieler Pfingstgemeinden die Wiedergeburt voraus; sie ist zwar nicht bedeutungslos oder unwesentlich, aber doch nur ein „Baustein“ oder ein „erster Schritt“, ausgerichtet auf die Geistestaufe.

---

<sup>5</sup> Großmann, Geist (wie Anm. 2), 31f; 55ff.

<sup>6</sup> Hartmut Knorr, Bundessekretär des BFP (<http://www.bfp.de/index.php?id=138>).

„Jesu Anweisung an seine Jünger war, in Jerusalem zu warten, bis sie erfüllt worden wären mit dem Geist, um in dieser Kraft seinen Auftrag zu erfüllen (Apg. 1,4,8). Den Aposteln zu diesem Zeitpunkt noch die Wiedergeburt absprechen zu wollen, ist sicher nicht seriös. Nein, sie waren gläubige Christen, die nun in diese zweite Erfahrung der Geisteswirkung hineinkommen sollten. Auch in Apostelgeschichte 8 und 19 sehen wir, wie Jünger Jesu diese wichtige Kraftausrüstung erlebten.“<sup>7</sup>

Diese Geistestaufe wird von der sakramentalen Taufe unterschieden, kann mit ihr gemeinsam auftreten. Sie wird aber meistens auch vom bloßen Glauben unterschieden, der zuweilen den „Vorhofchristen“ zugeordnet wird. Die Geistestaufe führt über diese Stufe hinaus, sie stellt nicht nur ein intellektuelles Erfassen dar, sondern ein emotionales Erlebnis der Freude und Gewißheit, das sich auch körperlich niederschlägt und unmittelbar von Manifestationen wie der Zungenrede begleitet und daran auch äußerlich erkennbar ist; viele Gemeinden der Pfingstbewegung betrachten, wie gesagt, die Zungenrede als das unabdingbare Indiz der erfolgten Geistestaufe, und jedenfalls im Bereich der Pfingstbewegung ist diese Geistestaufe die Voraussetzung der vollen Zugehörigkeit zu Christus und der Grund der Gewißheit der Zugehörigkeit.<sup>8</sup> Zugleich macht der Text deutlich, daß dieses Verständnis einer Geistestaufe dazu tendiert, von zwei Stufen des Christseins auszugehen – dem bloßen Wiedergeborenen oder Glaubenden ohne die Erfahrung der Geistestaufe und dem innerlich fühlbar und äußerlich erkennbar mit dem Heiligen Geist Versehenen. Der zitierte Text betrachtet die Ausgießung des Geistes an Pfingsten als die Grundgestalt der Geistestaufe – es handelt sich um eine überwältigende Erfahrung, die als unverfügbare, nicht vom Menschen selbst provozierte Erfahrung auch in vielen Erlebnisberichten beschrieben wird. Das Eintreten dieser Erfahrung ist unberechenbar und kann nur erwartet werden, wobei allerdings in gottesdienstlichen Veranstaltungen und auch in „Einführungsseminaren“ diese Erwartungshaltung eingeübt und das Eintreten der Geistestaufe vorbereitet werden kann.<sup>9</sup> Jedenfalls handelt es sich bei der Geistestaufe um ein vom Wasserritus unabhängiges, unmittelbares Wirken des Geistes am Glaubenden.

---

7 Schäfer (wie Anm. 4).

8 Vgl. etwa: Jakob Zopf, „... auf alles Fleisch“. Geschichte und Auftrag der Pfingstbewegung, Kreuzlingen 1985.

9 Vgl. Großmann, Geist (wie Anm. 2), 29f.

## 8. Luthers Widerspruch und dessen genauer Sinn

Als Lutheraner fühlt man sich hier natürlich gleich an Luthers Widerspruch gegen die Schwärmer in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1525) erinnert, in denen sich Luther mit Karlstadt auseinandersetzt; allerdings ist, wenn man genau hinsieht, der Differenzpunkt, der doch so eindeutig zu sein scheint, gar nicht so leicht zu fassen; zunächst ein Zitat:

„So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs mu[e]ndliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do isz Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben. Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stucke sollen und mu[e]ssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch das eusserlichen stucke. Denn er will niemant den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat.“<sup>10</sup>

Zu diesem Text nun einige auslegende Sätze:

### 8.1 *Gaben des Geistes neben dem Glauben*

Es ist deutlich: Luther spricht hier durchaus von einer „innerlichen“ Wirkung des Heiligen Geistes, und diese innerliche Wirkung limitiert er durchaus nicht auf den Glauben, sondern er erwähnt daneben andere Gaben.

Auch Luther geht also davon aus, daß sich die äußere Taufe mit Wasser am Täufling in „inneren“ Wirkungen des Geistes niederschlägt, die *einerseits* im Glauben bestehen, aber auch darüber hinausgehende „Gaben“ mitzudenken erlauben; entsprechend hat einer der besten Kenner der Spielarten der Charismatischen Bewegung, Peter Zimmerling,<sup>11</sup> darauf hingewiesen, daß auch bei Luther der Glaube ja schließlich kein bloß intellektuelles Erfassen ist, sondern ein ganzheitlicher Akt, den Luther im Kleinen Katechismus so beschreibt:

„... sondern der Heilige Geist hat mich durch's Evangelium berufen, *mit seinen Gaben erleuchtet*, im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...“

---

10 Martin Luther, *Wider die himmlischen Propheten*, von den Bildern und Sakrament [1526], WA 18, [37] 62–[126–133]–214, hier 136,9–18.

11 Zimmerling, *Bewegungen* (wie Anm. 2), 99.

Daß das Entstehen des Glaubens an das Evangelium den Charakter einer Durchbrucherfahrung haben kann, daß dieser Glaube von emotionalen Glückserfahrungen begleitet sein kann, wird sofort deutlich, wenn man sich an die Beschreibung des reformatorischen Durchbruchs in Luthers Selbstzeugnis von 1545 erinnert – „Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“<sup>12</sup>

Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern sieht also nicht so aus, daß er bestreitet, daß es Wirkungen und Gaben des Geistes abgesehen vom Glauben gibt; und er leugnet auch nicht das Auftreten von aufwühlenden emotionalen Begleiterfahrungen eines religiösen Durchbruchs zum Glauben.

### 8.2 *Der genaue Sinn der Abgrenzung Luthers von den Schwärmern*

Die abgrenzende Wirkung geht in dem zitierten Text aus der Schrift gegen die „Schwärmgeister“ von der These aus, daß Gott das Wirken des Heiligen Geistes an die Medien von Wort und Sakrament bindet. *Innere Wirkungen und Gaben des Heiligen Geistes* sind nach Luther daran erkennbar, daß sie sich *herleiten aus Wort und Sakrament*. Die Wirkungen des Geistes sind daran als Wirkungen des Heiligen Geistes erkennbar, daß sie Wirkungen von Wort und Sakrament sind. Das bedeutet zunächst: Der Heilige Geist wirkt nach Luther nicht vorsprachlich und in einem unmittelbaren Zugriff auf die Seele, sondern sein Wirken vollzieht sich im *Medium menschlicher Rede* und – im Falle der Sakramente – durch Zeichen, die diese Rede begleiten und sie unterstreichen. Das ist darum entscheidend, weil diese Bezugnahme auf Wort und Sakrament dem Wirken des Geistes eine inhaltliche Mitte gibt, dem sich alle weiteren Wirkungen als Begleiterscheinungen zuordnen – und damit ergibt sich ein zweiter Punkt: Diese Rede, durch die der Geist wirkt, ist nicht beliebig, sondern ist *inhaltlich bestimmte Rede*: Das Evangelium, durch das der Geist wirkt, hat in einer gleich noch näher zu beschreibenden Weise Jesus Christus zum Gegenstand.

Und das heißt weiter: Die Wirkung des Heiligen Geistes am Inneren des Menschen – die Luther gar nicht bestreitet und die durchaus vielfältig ist – ist durch diesen Inhalt definiert – begrenzt – und auf den Inhalt „Jesus Christus“ konzentriert. Wer wissen will, was der Geist wirkt, und wer das

---

12 WA 54, 186,8f.

Wirken des Geistes am Inneren des Menschen verstehen will, der muß es als Wirkung einer „Rede von Christus“ verstehen, das heißt: Es geht in dem inneren Wirken um die Verinnerlichung des Inhaltes der Rede, die Zu- und Aneignung dieses Inhaltes – das werde ich gleich noch näher beschreiben. Die Wirkung dieser inhaltlich bestimmten Rede bezeichnet Luther als „Glaube“; und was immer der Geist noch an Gaben und emotionalen Wirkungen aus sich heraussetzt: Sie bilden sich alle um dieses Zentrum der bestimmten Rede von Christus und den Niederschlag dieser Rede im Inneren des Menschen.

### *8.3 Vorläufige Zusammenfassung*

Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern sieht nicht so aus, daß er eine Einwirkung des Geistes auf die menschliche Innerlichkeit bestreitet oder daß er bestreitet, daß es Gaben wie die Zungenrede oder emotional-körperliche Begleiterscheinungen des Wirkens des Geistes gibt. Luther ist kein Aufklärer und kein Rationalist wie wir alle. Er nennt aber als Kriterium dafür, daß man es mit dem Heiligen Geist zu tun hat, ein Medium des Wirkens des Geistes, nämlich das inhaltlich bestimmte, sinnvolle Reden von Christus; und nicht an diesem Reden vorbei, sondern in diesem Reden und mittels dieses Redens manifestiert sich der Geist an der menschlichen Innerlichkeit. Das Wirken des Heiligen Geistes hat immer den Charakter des Wirkens einer Rede am Hörer; und was immer noch dieses Wirken aus sich heraussetzt an Charismen: Alles hat in der Wirkung einer inhaltlich, nämlich christologisch bestimmten Rede ihr Zentrum.

### *8.4 Die Zentralstellung des Glaubens unter den vielen Wirkungen des Geistes und die Gleichheit aller Christen*

Damit ist unmittelbar ein weiterer Punkt verbunden. Der Verweis auf Wort und Sakrament fokussiert zugleich die innerliche Wirkung des im Wort wirksamen Geistes auf einen Punkt: auf den Glauben. Alle weiteren Wirkungen haben diese primäre Wirkung zur Voraussetzung und zum Kriterium. Wenn man so will: Luther stellt die außergewöhnlichen, besonderen Erfahrungen einer übernatürlichen Dynamik des Geistes unter das Vorzeichen des Durchschnittlichen – des Glaubens, den alle haben. Nach ihm ist die primäre und entscheidende Wirkung des Geistes dasjenige, was die Christen nicht voneinander unterscheidet und voreinander auszeichnet, sondern die primäre

und entscheidende Wirkung des Geistes ist diejenige, die sie miteinander verbindet und sie gleichmacht. Wir werden noch bestimmen müssen, was „Glaube“ eigentlich ist – aber Luther würde auf die Auffassungen der Pfingstbewegung, nach der das Wirken des Geistes an besonderen Manifestationen erkennbar ist, antworten, daß gerade der unspektakuläre Glaube, den alle Christen haben, die zentrale innerliche Wirkung des Geistes ist; alle weiteren Geistesgaben führen nach Luther über diese fundamentale Gabe nicht hinaus und werten den Christenstand nicht auf. Der eine Geist, von dem Paulus in I Kor 12 spricht, wirkt durch Wort und Sakrament in allen dasselbe und macht von daher alle Christen zunächst einander gleich, nämlich zu Glaubenden; erst dann und unter dieser Voraussetzung der prinzipiellen Gleichheit mag es Differenzen geben in besonderen Geistesgaben, die aber die Gleichheit der Christen untereinander nicht aufheben. Auch der, der mit besonderen Geistesgaben beschenkt ist, ist nicht besser als der durchschnittliche Glaubende; und eine besondere „Geistestaufe“ spricht sich, so Luther, selbst das Urteil, wenn sie sich als höherstufige Bedingung der Teilhabe an Christus über den schlichten und allgemeinen Glauben an das gepredigte Wort und die Zusage des Sakraments versteht:

„... nach dem es [das Evangelium] durch Gottes gnade wider ans liecht bracht, die Leute recht unterweiset und eintrechtig gemachet, Da kund der Teufel nicht feiren, er muste [...] eigensinnige Ko[e]pffe erwecken, die da auch wollten gerhu[e]met sein, das sie treffliche Leute weren, grossen Geist hetten, ko[e]ndten auch predigen, schreiben und die schrift auslegen besser denn andere [...] und furgaben, Es were wol etwas, das unser Euangelium hette angefangen und die lere ein wenig geuleutert, Aber es were noch nicht gnug, man mu[e]ste bas drein greiffen und viel ho[e]her komen etc.“<sup>13</sup>

Gerade der Anspruch, über die den Christen zum Christen machende Grundzuordnung von *solus Christus* und *sola fide*, Wort und Glaube, hinaus weitere Erfahrungen und Entwicklungsschritte als verbindliche Bedingung des Christseins zu fordern, gerade die Zuordnung des Evangeliums und des Glaubens als erste und vervollkommnungsbedürftige erste Stufe, über die die Geistestaufe hinausführt, ist der Bruch mit dem Zentrum der Lutherischen Rechtfertigungsbotschaft.

---

13 Luther, Propheten (wie Anm. 10), 172, 6–14.

### 8.5 Die Anerkennung des „allein im Glauben“ als Kriterium für die Geistesgegenwart

Damit ist wieder ein weiterer Punkt unmittelbar verbunden: Die außerordentlichen, nur wenigen Christen zuteil werdenden Wirkungen des Geistes sind daran als Wirkungen des Heiligen Geistes erkennbar, daß der Träger dieser Gaben diese Ordnung Gottes, die Zentralstellung des äußeren Wortes und damit die Heilsgenügsamkeit des Glaubens respektiert. In einer Predigt zu I Kor 12 aus Crucigers Sommerpostille legt Luther das Kriterium aus, nach dem Paulus die Geister scheidet; Paulus sagt da bekanntlich, daß niemand, der Jesus verflucht, durch den Heiligen Geist spricht. Uns braucht nicht zu interessieren, was Paulus damit meinte; Luthers Auslegung aber ist für uns hochinteressant:

„Denn das er hie heisset Jhesum verfluchen, ist nicht allein, das man Christi namen oder Person o[e]ffentlich lestert und verfluchet [...] Sondern da man unter den Christen den H. Geist rhu[e]met und doch nicht Christum recht prediget als den Grund unserer seligkeit, sondern solches lassen anstehen und von jm weisen auff etwas anders, so sie furgeben, das es vom heiligen Geist und viel no[e]tlicher und besser sey als die gemeine lere des Euangelij. [...] Denn so man sein Wort und Predigt verachtet und an seine stat ander ding auffwirffet, dadurch man ko[e]nne den heiligen Geist und ewiges Leben erlangen, oder das je nicht weniger dazu helffe und not sey, Was ist das anders, denn Christum verschmehet und vernichtet [...]“<sup>14</sup>

Luther bestreitet also wieder nicht die Möglichkeit besonderer Geisteswirkungen, aber unterstellt sie dem Kriterium, ob die Träger dieser Wirkungen die „gemeine Lehre des Evangelii“ und damit den auf die Verkündigung von Christus bezogenen Glauben als den zureichenden Grund des Christseins betrachten und alle, sofern sie nur glauben, als Christen anerkennen und behandeln oder ob sie eine darüber hinausgehende Geisterfahrung als alternative oder zusätzliche Heilsbedingung betrachten. Es geht Luther also wieder überhaupt nicht darum, die Möglichkeit weitergehender Geisterfahrungen zu leugnen, sondern darum, festzustellen, daß sie nicht als Heilsbedingung neben das sola fide treten können und dürfen und daß sich jeder, der sie als Bedingung der Zugehörigkeit zu Christus fordert, dadurch möglicherweise als Träger eines Geistes, nicht aber des Heiligen Geistes zu erkennen gibt. Die Anerkennung, daß der Mensch allein durch den Glauben an das Wort von Christus zu Gott gehört und der Glaubende daneben keine weiteren Geistesmanifestationen aufweisen muß, ist der Ausweis des Heiligen Geistes.

---

14 Luther, Crucigers Sommerpostille zur Epistel am 10. n. Trin., WA 22, 177,24–38.

## 9. Das Unselbstverständliche des scheinbar selbstverständlichen Glaubens

### 9.1 Das „Langweilige“ des Glaubens

Diese Feststellung ist nun auf den ersten Blick doch ausgesprochen ernüchternd und langweilig; und dies ist offenbar auch der Anlaß dafür, daß nicht nur die Vertreter der charismatischen und der pfingstlichen Bewegungen, sondern auch viele neuere Dogmatiker der lutherischen Theologie oder der westlichen Theologie insgesamt ein pneumatologisches Defizit vorwerfen<sup>15</sup> – und diese Einwände sind ja nachvollziehbar: Mit dieser Konzentration auf den Redecharakter der Geistmanifestation und mit der Einzeichnung des Wirkens des Geistes in das Wirken einer Rede läuft die lutherische Theologie in der Tat zumindest Gefahr, den Glauben und das Christsein als schieres Fürwahrhalten von festen Glaubenssätzen zu verstehen und für die Bewegtheit und Lebendigkeit des geistlichen Lebens und der Geisterfahrung keinen Sinn mehr zu haben. Die Lehre von Christus scheint die Erfahrung des Heiligen Geistes unter Kuratel zu stellen, die notwendige theologische Reflexion scheint sich an die Stelle der vielfältigen Erfahrungen zu setzen, die sie doch eigentlich nur zu reflektieren hat. Der Glaube verkommt zu einer intellektuellen Größe, und das Christsein verliert seine emotionalen, ergreifenden, packenden, mitreißenden Tiefendimensionen, wird Wissen von Gott und nicht Erfahrung des Geistes.

Und – so könnte man weiter fragen: Sperrt sich nicht insgesamt unser Verständnis des Geistes gegen die Vorstellung einer Ordnung? Ist der Geist Gottes wirklich das Funktionieren eines geordneten kirchlichen Vollzuges – Verkündigung und Sakramentsverwaltung – oder ist der Geist Gottes nicht vielmehr gerade das Gegenteil der Ordnung, ein Unverfügbarer, der sich jedem Versuch, ihn zu kanalisieren, entzieht, die Mechanik der Ordnung als

---

15 Otto A. Dilschneider, Die Geistvergessenheit der Theologie, in: ThLZ 86 (1961) 255–266; dieser Aufsatz hat das Interesse an diesem Thema neu geweckt und unmittelbar oder mittelbar eine Fülle von Reaktionen und pneumatologischer Entwürfe hervorgerufen, etwa: Harding Meyer u. a., Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und in der theologischen Reflexion, Ökum. Perspektiven 6, Frankfurt 1974; Otto A. Dilschneider (Hg.), Theologie des Geistes, Gütersloh 1980. Zur Pneumatologie des 20. Jhs. (etwa Hermann Timm; Jürgen Moltmann; Michael Welker etc.): Christian Henning, Die evangelische Lehre vom Geist und seiner Person, Gütersloh 2000, dort Lit. Ulrich H. J. Körtner, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, Neukirchen 1999.



lebendige Kraft durchbricht, kurz: Ist nicht der Geist etwas ganz anderes als der Buchstabe? Und unser Verständnis des Geistes, zumal des Heiligen – sperrt es sich nicht gegen die Nivellierung auf das Minimum, das alle Christen haben, den Glauben, der alle Christen miteinander verbindet und einander gleichmacht. Ist „Geist“ nicht vielmehr das Besondere, das Seltene, das Herausragende, das Übernatürliche und nicht das allen Gemeinsame und Gleiche?

Und ist nicht eine Kirche, in der der Geist nicht mehr als mitreißende und überwältigende Kraft und in den biblisch bezeugten Manifestationen erfahren wird, eine Kirche, in der noch die historische Erinnerung an den Geist lebt, aber dieser Geist nicht mehr wirkt?

Wo der Geist ist, da muß doch mehr sein als das Verstehen eines Wortes – denn man „kann das Wort so hoch unmöglich schätzen“.

Für jeden dieser Einwände könnte man eine Fülle von Belegen aus der nachreformatorischen Theologiegeschichte aller Zeiten beibringen und eben auch aus den Dokumenten der Charismatischen Bewegung bzw. der Pfingstkirchen des letzten Jahrhunderts. Die Einwände sind ja auch durchaus nachvollziehbar und bleiben nicht fremd, sondern sie sind ja auch immer eine Stimme des eigenen Herzens. Der beständige Rekurs auf das Verhältnis von Wort und Glaube hat durchaus etwas Monotones.

## 9.2 *Glaube an Christus als „neues Selbstverständnis“*

Ich hatte oben darauf hingewiesen, daß es in der Schrift eine Rede vom Geistwirken gibt, in der auf das Wunderbare des scheinbar Selbstverständlichen aufmerksam gemacht wird: Das Atmen des Menschen, sein Leben und sein Geist sind jedem Menschen eigen und daher normal, durchschnittlich – aber doch etwas Wunderbares, Unverfügbares, dem Erdenkloß nicht aus sich selbst zugekommen; und so spricht die Schrift hier vom Geist, vom Atem Gottes. Vielleicht ist es notwendig, einmal des Wunderbaren ansichtig zu werden, das in dem Verhältnis von Wort und Glaube liegt, und so zu begreifen, warum genau dies ein unverfügbares Wirken des Geistes ist, das viel eigentümlicher und staunenswerter ist als die Harmonien einer Zungenrede.

Ich setze ein mit dem Wort und folge damit dem Hinweis Luthers auf die Ordnung des Wirkens des Heiligen Geistes, das immer nur durch das äußere Medium in das Innere des Menschen eingreift. Das Wort ist für Luther das Wort von Christus – und zwar zunächst ein Bericht von Christus, eben der Bericht, der in den Evangelien vorliegt. Diese Evangelien als Berichte vom Leben Jesu heißen aber darum Evangelium, so stellt Luther in einer berühm-

ten Predigt fest, weil sie eben nicht nur von einem abständigen Geschehen berichten und weil sie nicht nur ein vorbildliches Leben zur Nachahmung hinstellen, sondern weil sie getragen sind von einer performativischen Intention, von einer Absicht, die auf den Hörer zielt und ihn verändern will:

„Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist, daß du Christus, ehe du ihn als Exempel faßt, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, so daß, wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, daß du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.“<sup>16</sup>

Die Berichte der Evangelien von Christus sind Zuspruch und verdienen darum den Gattungsnamen „Evangelium“; und zwar sind ganz wörtlich die Berichte selbst Zuspruch in dem Sinne, daß die Nachzeichnung des Lebensvollzuges Jesu selbst den Zweck hat, diesen Lebensvollzug dem hörenden oder lesenden Subjekt zuzueignen. Die Evangelien sind strenggenommen nicht bloßer Bericht, sondern Berichte, die in einem ein Urteil über den Leser darstellen: Im Berichten (und nicht in einem zweiten Akt) wird das Berichtete dem Hörer und Leser zugesprochen; zugleich steht damit dies lesende oder hörende Subjekt unter der Zumutung, sich diese fremde Biographie als eigene anzueignen, sich kontrafaktisch durch die Biographie und mit der Biographie einer fremden Person zu identifizieren; und der sachgemäße Gebrauch der Evangelien ist genau diese Übernahme des im Evangelium ergehenden Zuspruchs in ein Selbsturteil:

„... so daß, wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, daß du *nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.*“<sup>17</sup>

Und genau dieses „nicht daran Zweifeln“, d. h. die Selbstidentifikation durch eine fremde Biographie („als wärest du derselbe Christus“) ist das, was Glaube eigentlich ist: *fides apprehensiva* in diesem Sinne.

Das ist der Kern dessen, was im Verhältnis von Wort und Glaube geschieht: nicht ein plattes Fürwahrhalten einer Geschichte oder des leeren

16 Luther, Kirchenpostille, WA 10, 1,1; 11, 12–18; sprachlich leicht modernisiert.

17 Vgl. dazu Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“ – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen? In: Christoph Bultmann u. a. (Hg.), Luther im Kloster (erscheint Anfang 2007).

Grabes, sondern erstens der Vollzug eines identifizierenden Urteils, des Zuspruches einer fremden Identität, und zweitens die Übernahme dieses Zuspruches in einem Selbstverständnis, das diese zugesprochene Identität Christi dem Urteil des Selbstbewusstseins entgegengesetzt. Was der Heilige Geist tut, ist eine Erinnerung – zunächst an die Person und das Werk Christi, die aber ebenso in das Innere eines Menschen vermittelt wird, daß sie der Bezugspunkt seines Selbstverständnisses wird. Der Glaubende ist ein solcher, der sich mit Christus eins weiß oder: der mehr ist als er selbst. Das innerliche Wirken des Heiligen Geistes ist das Übersetzen der Geschichte Christi in ein Selbstverständnis so, daß der Hörer gerade nicht mehr Berichte über einen gerechten Menschen erfaßt, sondern sich selbst aufgrund dieser fremden Gerechtigkeit gerecht weiß. Der Heilige Geist ist hier die Kraft der Erinnerung, indem er Christus in das Innere des Menschen so einschreibt, daß dieser Mensch von sich mehr weiß, als er ist, weil er sich mit Christus identifiziert und sich von daher versteht.

### *9.3 Das neue Selbstverständnis als Wunder*

Dieses Identifiziertwerden mit einem anderen und das Sich-als-eins-mit-einem-anderen-Verstehen ist der Glaube – und das ist zunächst enttäuschend. Glauben, so scheint es, kann jeder; das ist doch nichts Besonderes. Aber der Glaube ist kein einfaches Geschäft. Der Glaube, dieses neue Selbstverständnis, ist das Wunder des Unscheinbaren, denn es bedeutet, daß jemand mehr ist als er selbst.

Der Glaube ist nämlich eine beständige Auseinandersetzung um das Selbstverständnis des Menschen, wie Luther sagt, ein Streit des alten Menschen – der vorfindlichen Identität – mit dem neuen Menschen – der zugesprochenen Identität Christi. Denn dem Glauben voraus geht ein anderes Wunder, kein Wunder des Heiligen Geistes, sondern das ganz natürliche Wunder, daß der Mensch um sich selbst weiß. Nichts ist wunderbarer als dies Selbstverständliche, daß wir auf uns selbst bezogen sind und den Vorzug haben, daß wir nicht in der Gegenwart aufgehen und die Vergangenheit und die Zukunft uns entschwinden, sondern daß wir eine Vergangenheit erinnern, in uns festhalten, und daß wir angstvoll oder hoffnungsvoll auf eine Zukunft ausgreifen. Wir selbst – das ist die Geschichte unseres Lebens, die wir in jedem Moment der Gegenwart erinnernd zusammenfassen und die uns bestimmt. Das bedeutet, daß wir wir selbst nicht sind wie ein Stein, sondern daß wir wir selbst sind, indem wir uns zu uns selbst verhalten. Das ist ein Wunder, das, soweit wir wissen, nur dem Menschen eigen ist: daß er um

sich selbst weiß. Die Tradition nennt das „conscientia“, Wissen um sich selbst, und im Deutschen übersetzen wir das mit „Gewissen“.

Wir sind so eins mit uns selbst, daß wir auch uneins sein können mit uns selbst. Wir können mühelos eins sein mit uns selbst und mit uns selbst im Reinen sein; wir können aber auch in einem beständigen Konflikt mit uns selbst leben und die Nötigung, uns mit uns selbst eins zu wissen, als Fluch und als Qual empfinden. Gewissen als böses Gewissen empfindet das Wissen um sich selbst als Zwang, mit sich selbst eins sein zu müssen – und nicht nur Luther, sondern auch Paulus, bezeichnet diese Erfahrung als die Qual der Hölle: von sich selbst nicht loszukommen; oder, wie Luther andernorts schreibt: Die schwerste aller Strafen, die eigentliche Höllenstrafe, ist das Bewußtsein der Schuld.<sup>18</sup>

Wo dieses Wissen um sich selbst ist, da wird das verinnerlichte Evangelium zur Befreiung – als die Eröffnung der Möglichkeit, diesem Selbsturteil ein anderes entgegenstellen zu können. Wo dies geschieht, wo also das Evangelium die Erfahrung des Gesetzes durchbricht, da stellen sich emotive Elemente ein, da wird das geöffnete Paradies erfahren – aber das ist eben nicht nur eine einmalige Umbrucherfahrung, sondern das geschieht im Laufe eines Christenlebens immer wieder: daß es dem Christen als Befreiung auf den Leib rückt, daß er oder sie mehr ist, als er oder sie von sich wahrnimmt, nämlich eins mit Christus so, daß alles, was Christus ist, zur Identität gehört und den Grund des Selbstverständnisses darstellt.

Dieses, daß etwas „mehr ist als es selbst“, das ist gleichsam die Grundstruktur der Erfahrung des Geistes. Daß der Sünder mehr ist als ein Sünder. Daß sich das Wort von Christus in dieser Erfahrung als mehr erweist als ein Bericht von einem vergangenen Menschen, nämlich als ein Wort, an das man sein Herz hängen und auf das man sein Leben gründen kann – und insofern als Wort Gottes. Daß sich der Mensch Jesus von Nazareth in diesem Neuwerden des Selbstverständnisses als Grund des Lebens des Menschen und so als Gott erweist – all das wirkt der Geist. Und das erfaßt der Glaube, der sich auf das Wort gründet.<sup>19</sup>

---

18 Martin Luther, *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones* (1518), WA 1, (629) 631–633, hier These 2, 630, 7f. [„Remissio culpe quietat cor et maximam omnium penarum, scilicet conscientiam peccati, tollit. – Die Vergabung der Schuld beruhigt das Herz und hebt die schwerste aller Strafen, nämlich das Bewußtsein der Sünde, auf.“]

19 Dazu: Notger Slenczka, *Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein*, in: Dietrich Korsch (Hg.), *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005, 79–98, hier bes. 95ff.

Wenn das das entscheidende Zentrum des christlichen Glaubens ist, dann ist zuzugestehen, daß es eine Fülle weiterer Erfahrungen und Gaben des Geistes geben mag, nach denen die christliche Gemeinde fragen und die sie achten kann – meinetwegen auch die Zungenrede, wenn das sein muß und sich ergibt. Aber im Vergleich mit jenem Zentrum des Glaubens sind das alles Adiaphora; und das Mysterium dieses Zentrums erschließt sich nur dem, der weiß, daß er von sich aus nur Sünder ist, und der es als Wunder erfährt, daß ihn das Wort von Christus als mehr anspricht denn als Sünder und daß es möglich ist, aus diesem kontrafaktischen „mehr“ zu leben.



Hermann  
Brandt

## Was feiern Christen am 1. Januar?

Zur Wiedergewinnung eines Christuszeugnisses  
älterer Gesangbücher und Zinzendorfs

### Fällt der Neujahrs-Gottesdienst aus?

Bei der Lektüre der Januar-Ausgaben von Gemeindebriefen bin ich in den letzten Jahren hinter „Neujahr“ auf die lakonische Notiz gestoßen: „Kein Gottesdienst“. Am ersten Tag im neuen Jahr findet also in manchen Gemeinden kein Gottesdienst mehr statt. Als früherer Gemeindepfarrer kenne ich wohl die Erschöpfung, die sich nach den vielen Weihnachtsgottesdiensten einstellt, und ich weiß auch, daß die Zahl der Gemeindeglieder recht klein ist, besonders dann, wenn – wie im Jahr 2007 – der Neujahrstag auf einen Montag fällt. Da bietet es sich doch an, den Neujahrstag als einen staatlichen freien Tag zu betrachten, an dem man endlich einmal ausspannen kann.

Daß der Neujahrs-Gottesdienst so einfach ausfallen kann, daß sich meines Wissens kein Widerstand dagegen regt, hängt aber auch, so vermute ich, mit einem schleichenden Inhaltsverlust zusammen: Wir wissen kaum noch, worum es beim 1. Januar christlich gesehen eigentlich geht. Es geht nämlich nicht um den Beginn des neuen Jahres.<sup>1</sup> Sondern es geht um den achten Tag nach der Geburt Jesu, ganz unabhängig davon, ob an diesem Tag der Be-

---

<sup>1</sup> Die kalendermäßige Fixierung des Beginns des neuen Jahres hat bekanntlich lange geschwankt. So läßt sich an manchen Weihnachtsliedern ablesen, daß das neue Jahr früher z. B. mit dem Weihnachtsfest begann. Martin Luthers „Vom Himmel hoch“ lautet in der 15. Strophe: „Lob, Ehr sei Gott im höchsten Thron, / der uns schenkt seinen ein'gen Sohn. / Des freuet sich der Engel Schar / und singet uns solch neues Jahr.“ Und das Weihnachtslied „Freuet euch, ihr Christen alle“ endet in der vierten Strophe mit der Bitte: „Jesu, nimm dich deiner Glieder / ferner noch in Gnaden an; [...] / gib der ganzen Christenschar / Frieden und ein neues Jahr.“

ginn eines neuen Jahres begangen wird oder nicht. Das Thema dieses Tages wird von der alten Evangelien-Lesung knapp und deutlich genannt – es ist das kürzeste Evangelium aller christlichen Feiertage. Es lautet:

*Und als acht Tage um waren und man das Kind beschneiden mußte, gab man ihm den Namen Jesus, wie er genannt war von dem Engel, ehe er im Mutterleib empfangen war.* (Dieser Satz bildet den Abschluß des Weihnachtsevangeliums nach Lukas, Lk 2,21.)

Auch in evangelisch-lutherischen und in römisch-katholischen Agenden und Gottesdienstbüchern wird diese Prägung des „unbeweglichen“ Festes am 1. Januar noch in Erinnerung gehalten; der 1. Januar ist der „Tag der Beschneidung und Namensgebung Jesu“<sup>2</sup>, bzw. der 1. Januar ist im *Proprium Missarum de Tempore* der „Oktavtag vom Fest der Geburt des Herrn“<sup>3</sup>. Grundlegend für den Charakter der Gottesdienste an diesem Tag ist immer das oben zitierte Evangelium, das, wie eine Ellipse ihre beiden Brennpunkte, die beiden Themen Beschneidung und Namensgebung und Jesu einschließt.

Jedoch schon ein Blick in die beiden offiziellen Gesangbücher der evangelischen und katholischen Kirche im deutschen Sprachraum zeigt, wie dieser Zusammenhang in Vergessenheit gerät. Im katholischen Gotteslob steht unter „Jahresschluß – Neujahr“ (Nr. 157) nur ein einziges Lied („Der du die Zeit in Händen hast“ von Jochen Klepper [!]). Im Evangelischen Gesangbuch gibt es für die Zeit zwischen Weihnachten und Epiphania Choräle zur „Jahreswende“ (Nrn. 58–65). Aber ein ausdrücklicher Hinweis auf den 1. Januar als den vom Evangelium profilierten Tag der Namensgebung und Beschneidung Jesu fehlt in beiden Gesangbüchern<sup>4</sup> – eine schlechte Ökumene!

2 So z. B. im Lektionar für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden, Hannover 1985, 488–490.

3 So in: Das vollständige Römische Meßbuch („Schott“), Freiburg 1963, 66–68. Dort findet sich folgende Erläuterung: „Am achten Tag nach seiner Geburt erhält das göttliche Kind den ‚Namen über alle Namen‘, den Namen *J e s u s*, d. h. Erlöser, Heiland. [...] Dagegen kommt der Beginn des neuen bürgerlichen Jahres in der Festmesse nicht zum Ausdruck“, a. a. O., 66.

4 Für diejenigen, die sich dieses Zusammenhangs bewußt sind, erinnert lediglich das Lied „Jesus soll die Losung sein“ von Benjamin Schmolck von fern an die Namensgebung Jesu: „Jesus soll die Losung sein, / da ein neues Jahr erschienen; / Jesu Name soll allein / denen heut zum Zeichen dienen, / die in seinem Bunde stehn / und auf seinen Wegen gehn. Jesu Name, Jesu Wort / soll bei uns in Zion schallen, / und so oft wir an den Ort, / der nach ihm genannt ist, wallen, / mache seines Namens Ruhm / unser Herz zum Heiligtum“ (EG 62, 1–2). Aber von der eigentlichen Namensgebung Jesu wird auch in diesem Lied nichts gesagt, von seiner Beschneidung ganz zu schweigen.



Wenn das „bürgerliche“ Neujahr schon in unseren Gesangbüchern den achten Tag nach der Geburt Jesu, also den Tag der Beschneidung und Namensgebung Jesu, verdrängt hat, ist es nur ein kleiner Schritt zu der Entscheidung, am Neujahrstag überhaupt keinen Gottesdienst mehr anzusetzen. Die Besinnung darüber, daß ein neues Kalenderjahr beginnt, für das Gottes Segen und Geleit erbeten wird, läßt sich im übrigen problemlos in den Abendgottesdienst an Silvester einbauen, wie dies auch weithin geschieht. Schon am letzten Tag des alten Jahres kann die „Jahreswende“ als Passage-ritus begangen werden. Ein eigener Gottesdienst am 1. Januar ist nicht mehr erforderlich, wenn sein „Proprium“, die Vergegenwärtigung der Beschneidung und Namensgebung Jesu „am achten Tag“, aus dem christlichen Bewußtsein verschwunden ist.<sup>5</sup>

### **Der Verlust des Gottesdienstes „am achten Tag“ und seine Folgen**

Zwei mögliche Konsequenzen eines solchen Verlusts seien benannt. Die erste ist eine gesellschaftspolitische: Es sei nur an den Wegfall des Buß- und Bettags erinnert. Wenn schon die Kirchen nicht am 1. Januar als einem unverzichtbaren Feiertag festhalten, sondern ihn preisgeben, ist abzusehen, daß staatlicherseits auch dieser Tag bei nächster Gelegenheit als arbeitsfreier Tag abgeschafft wird. Die andere Konsequenz ist christlich gesehen viel einschneidender. Denn mit dem Verlust der Themen Namensgebung und Beschneidung Jesu bricht ein entscheidendes Stück der Heilsgeschichte Gottes weg – und mit ihr ein zentraler Aspekt des biblischen Christuszeugnisses.

In seinem Brief an die Galater schreibt der Apostel sozusagen die kürzeste Weihnachtsgeschichte:

Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen (Gal 4,4f).

Eben die genauen Umstände dieser „Sendung“ und die Bedeutung des „Gesetzes“ werden vom Evangelium am achten Tag nach der Geburt Jesu veranschaulicht und konkretisiert. Der Sohn Gottes wird in das jüdische

---

5 Ein weiteres Indiz für dieses „Entschwinden“ ist die neue Praxis, am 1. Januar bzw., falls am 1. Januar kein Gottesdienst stattfindet, schon am Altjahrsabend über die neue Jahreslosung zu predigen.

Volk gesandt; er wird der Beschneidung unterzogen wie jedes gesunde, männliche Kind einer jüdischen Mutter, und er erhält den Namen, den Gabriel, der Engel Gottes, der Jungfrau Maria vor der Geburt genannt hatte: „Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben“ (Lk 1,31). Von daher spannt sich der Bogen bis zur Ausführung dieses göttlichen Auftrags, eben dem Vollzug der Namensgebung anlässlich der Beschneidung in Lk 2,21.<sup>6</sup>

Die Gegner des Christentums, die nicht-christlichen Polemiker, haben von Anfang an das spezifisch Christliche besser verstanden als viele Christen.<sup>7</sup> Aktuelle Beispiele für diese These finden sich in erdrückender Fülle in der Veröffentlichung „Odins Erben. Neugermanisches Heidentum: Analysen und Kritik“<sup>8</sup>. Hier wird belegt, wie dezidiert die Anhängerinnen und Anhänger des neugermanischen Heidentums (und seiner Vorläufer) aufgrund ihrer „Natur“-Auffassung nicht nur den biblischen Schöpfungsglauben ablehnen (müssen), sondern auch gerade alles „Jüdisch-Christliche“ zurückweisen. Denn sie verstehen das Zeugnis von Gottes Erwählung Israels, von der Geburt seines Sohnes im jüdischen Volk, von der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte als radikalen Gegensatz zu ihren eigenen Überzeugungen.<sup>9</sup> Sie haben richtig verstanden! Und sie könnten darüber hinaus in der Abschaffung der Gottesdienste am 1. Januar einen Hinweis darauf sehen, daß Christen ihren eigenen Glauben nicht mehr kennen oder ernst nehmen, den Glauben an den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der auf Gottes Geheiß als jüdisches Kind seinen Namen anlässlich seiner Beschneidung am achten Tag nach seiner Geburt erhielt.

---

6 Es sind die *Mütter* Maria und Elisabeth, die von Gott mit der Bestimmung des Namens beauftragt werden, vgl. Lk 1,13 und 1,31. Und sowohl von Johannes wie von Jesus wird die Verbindung von Beschneidung und Namensgebung „am achten Tag“ berichtet, vgl. Lk 1,59f und Lk 2,21.

7 Vgl. Hermann Brandt, *Spiritualität und Protest*, Neudettelsau 2005, 23f.

8 Matthias Pöhlmann (Hg.), *Odins Erben. Neugermanisches Heidentum: Analysen und Kritik*, EZW-Texte Nr. 184/2006.

9 Vgl. Matthias Pöhlmann, *Rückkehr zu Odin und Freyja? Neugermanisches Heidentum – eine evangelische Kritik*, in: M. Pöhlmann (wie in Anm. 8), 68–96.

## Beschneidung und Namensgebung Jesu in Liedern von Paul Gerhardt und Salomo Liscow

Ich hatte oben angemerkt, daß zwar die Agenden (für die Geistlichen) den Zusammenhang zwischen dem 1. Januar und dem Evangelium von der Beschneidung und Namensgebung Jesu noch festhalten, nicht aber die aktuellen Gesangbücher (für die Laien). Daß dies nicht so sein muß, zeigt ein Blick – allerdings weit zurück – in einige alte Gesangbücher.

Sieben Jahre, bevor Paul Gerhardt 1653 seinen bekannten „Neujahrs-gesang“ „Nun laßt uns gehn und treten“ (EG 58) veröffentlicht hatte, war sein vierstrophiges Lied mit dem Titel „Von der Beschneidung Christi“ im Druck erschienen (1647).<sup>10</sup> Hier wird nicht die Jahreswende, nicht der Beginn des Kalenderjahres, sondern das Evangelium am achten Tag nach der Geburt explizit aufgegriffen – so wie Martin Luther ganz bewußt nicht über das Neue Jahr, sondern über die „Beschneidung des Herrn“ gepredigt hat.<sup>11</sup>

---

10 Text, Melodie und Angaben zum Erstdruck in: Wilhelm Nelle (Hg.), Paul Gerhardts Lieder und Gedichte, Hamburg 1907, 28f, 402.

11 Luther hat am 1. Jan. 1521 am „Fest der Beschneidung des Herrn“ („IN DIE CIR-CVMCISIONIS DOMINICAE“) gepredigt, aber keine „Neujahrspredigt“ gehalten. Davon distanziert er sich vielmehr gegen Ende seiner Predigt: „Das Narrenwerk, mit dem man das Neue Jahr zu begehen pflegt, will ich hier auslassen. Wir haben ein Neues Jahr bekommen in der Taufe. Da laßt uns zusehen, daß wir es behalten, wir bedürfen keines anderen mehr“, zit. n. Peter Manns (Hg.), Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr, Bd. II, Mainz 1983, 72–76 (= WA 9, 544–547, eine der Predigten Luthers, gesammelt von Joh. Poliander. 1519–1521). Luther bezieht sich zunächst ausführlich auf das jüdische Beschneidungsgebot, das besonders jetzt, wie die christliche Taufe, „wunderlich und seltsam wirkt“. „Gott hat es aber allein darum eingesetzt, daß es die Vernunft niederstoße, der es närrisch erscheint.“ Sodann deutet Luther die Beschneidung als Allegorie für die Beschneidung der Herzen nach Röm 2,25–29. Besonders eigenständig ist Luthers Auslegung der Namensgebung: „Ehe dann ein Mensch beschnitten wird durch den [christlichen] Glauben, wobei er den alten Buben auszieht, so lange hat er vor Gott keinen Namen [...] Der Name heißt Jesus, ein Heiland und Kind der Seligkeit. Diesen Namen bekommt ein jeder, der beschnitten ist. Er ist jedem ein Heiland, der mitten in allen Nöten helfen kann.“ Daß der Engel diesen Namen „zuvor verkündigt hat, ehe denn das Kind empfangen war“, legt Luther als christlichen Trost aus: „Das ist der Trost, den wir haben, daß Gott diesen Namen verordnet hat, ehe wir [!] geboren werden.“ Dabei deutet Luther Lk 10,20, „Eure Namen sind im Himmel aufgezeichnet“, auf den Namen Jesus. Und noch eine Eigentümlichkeit: Im Evangelium vom achten Tag nach Jesu Geburt „hat der hl. Geist eines ausgelassen: Wer nämlich das Kind beschnitten habe. Er sagt einfach: ‚Da die acht Tag erfüllt waren, daß man das Kind beschneiden sollt, hat man ihn Jesus genannt.‘ Das zeigt an, daß die, die da beschneiden sollen, keinen Namen haben. Wir sollen’s nicht wissen, das ist, wir müssen uns keine eigene Weise erwäh-

Paul Gerhardt beginnt die erste Strophe mit der für ihn typischen W-Frage: „Warum machet solche Schmerzen, Warum machet solche Pein...“ D. h.: Warum unterzieht sich Christus, der doch „Frei von des Gesetzes Joch“ ist, dem schmerzhaften Beschneidungs-Ritus? Die Antwort gibt die dritte Strophe:

Freut, ihr Schuldner, euch deswegen,  
 Ja, sei fröhlich alle Welt,  
 Weil heut anhebt zu erlegen  
 Gottes Sohn das Lösegeld;  
 Das Gesetz wird heut erfüllt,  
 Heut wird Gottes Zorn gestillt;  
 Heut macht uns, so [= die wir] sollten sterben,  
 Gottes Blut zu Gottes Erben.

Das ist eine kreuzestheologische Auslegung der Beschneidung Christi. Dieses heute kaum noch bekannte Paul-Gerhardt-Lied findet sich interessanterweise in der lutherischen „Diaspora“, im „Kirchenbuch [in dem Gesangbuch und Lektionar zusammengefaßt sind] für Evangelisch-Lutherische Gemeinden“ in Nordamerika,<sup>12</sup> und zwar in einem eigenen Liedteil mit der Überschrift „Beschneidung Christi“. In diesem lutherischen Kirchenbuch von 1877 gibt es sogar noch ein zweites, ebenfalls vergessenes Lied zum Thema, das Lied „Nun freue dich, o Christenheit“ des sächsischen Pfarrers Salomo Lisco(w) (1640–1689). In zwölf Strophen werden Beschneidung und Namensgebung Jesu als Heilstaten Gottes „für uns“ ausgelegt und mit dem Blick auf das neue Jahr verbunden. Der Aufruf zur Freude wird so begründet (Strophen 3 bis 6 und 9):

---

len, durch die wir fromm und rein werden.“ Diese Anonymität sichert die Unmittelbarkeit zu Gott und die rückhaltlose Auslieferung an seinen Willen, wie sie Luther an den echten Märtyrern veranschaulicht. Gegen sie stellt er diejenigen, „die da meinen, das Fleisch mit ihren Werken zu martern, und hilft doch nichts. Wer sich selbst martert, der hat allezeit Gewalt aufzuhören, wenn es ihm gefällt.“ Dementsprechend legt Luther das Wort Christi an Petrus (Joh 21,18: „Es wirt einer kumen, der wirt dich anbinden und do hin furen, wo dw nicht hinwilst“) aus. Christus sagt ihm „nicht, diese oder jene Weise, dieses oder jenes Werk wird’s tun, sondern nennt keinen nicht, will nicht, daß er es wissen soll. Das ist die Meinung des Evangeliums.“

12 Herausgegeben von der Allgemeinen Versammlung der Ev.-Luth. Kirche in Nordamerika, Philadelphia, Pa. 1877. Während bei Nelle (siehe Anm. 10) als Melodie die des Johann-Heermann-Liedes „Zion klagt mit Angst und Schmerzen“ angegeben ist, wurde das Lied in Nordamerika nach der Melodie von „Freu dich sehr, o meine Seele“ (= EG 524) gesungen, vgl. a. a. O., Nr. 53.

Denn Gott der Herr hat seinen Sohn  
In unser Fleisch gesendet  
Und uns durch diesen Gnadenthron  
Den Himmel zugewendet.

Hier lässet sich das fromme Kind  
Für alle Welt beschneiden,  
daß alle, die wir Sünder sind,  
den Fluch nicht dürfen leiden.

Da wird für uns sein zartes Blut  
Zum Lösegeld entrichtet,  
Dadurch ist uns der Vater gut  
Und unsre Schuld geschlichtet.

Es wird ihm auch mit Wohlbedacht  
Der Name Jesus geben,  
Weil er die Sünder selig macht  
Und ist ihr Heil und Leben.

Drum darf uns auch ein ganzes Jahr  
Kein Ungemach erschrecken,  
Denn Jesus weiß uns vor Gefahr  
Aufs beste zuzudecken.<sup>13</sup>

Im Spiegel dieser vergessenen Lieder zeigt sich von heute aus gesehen der Abstand zu einer Zeit, in der lutherische Gesangbücher die Bedeutung des 1. Januar als achten Tag nach der Geburt Jesu und damit an seine Beschneidung und die Bedeutung seines Namens wachhielten. Diese Zeit wäre wohl unwiederbringlich vergangen – wenn Johann Sebastian Bach nicht wäre.

---

13 A. a. O., Nr. 54, als Melodie ist die des Chorals „Ich dank dir schon durch deinen Sohn“ angegeben. In der 1. oben wiedergegebenen Strophe (im Original Strophe 3) bezieht sich „Gnadenthron“ auf Röm 3,25 („Gnadenstuhl“), vgl. Hebr 9,5; in der mittelalterlichen Kunst ist der Bildtypus Gnadenstuhl terminus technicus für die Darstellung der Trinität: Gottvater hält seinen Sohn vor sich am Kreuz, hinzu kommt die Taube als Symbol des hl. Geistes, vgl. RGG, 3. Aufl., Bd. VI, 1039f.

## **Bachs Weihnachtsoratorium, vierter Teil, und seine übrigen Neujahrs-Kantaten**

Von Johann Sebastian Bach sind fünf Neujahrs-Kantaten überliefert.<sup>14</sup> (Der Gedanke an ein Ausfallen-Lassen des Neujahrs-Gottesdienstes ist also jüngeren Datums.) Die bekannteste ist bis heute die Kantate BWV 248, denn sie ist die IV. Kantate des Weihnachtsoratoriums: „Fallt mit Danken, fällt mit Loben / Vor des Höchsten Gnadenthron! / Gottes Sohn / Will der Erden / Heiland und Erlöser werden.“ Sie ist auch die einzige aller Neujahrs-Kantaten Bachs, die den Titel „Fest der Beschneidung Christi“, „Festo Circumcisionis Christi“, trägt und die sich ausdrücklich auf das Evangelium des Tages (Lk 2,21) bezieht; es wird vom Evangelisten gleich nach dem Eingangschor gesungen, und dabei erklingt der Name „Jesus“ in den höchsten Tönen. Der Textdichter (wahrscheinlich Picander) konzentriert sich dann, ausgehend von dem Motiv der Namensgebung, auf die Bedeutung des Namens Jesu für die christliche Gemeinde. Wer von diesem Namen gezeichnet ist, hat von dem „strengen Schrecken[s]“<sup>15</sup> des Todes nichts mehr zu fürchten: „Mein Jesus! Wenn ich sterbe, / So weiß ich, daß ich nicht verderbe. / Dein Name steht in mir geschrieben, / Der hat des Todes Furcht vertrieben [...] Wohlan, dein Name soll allein / In meinem Herzen sein!“

Auffällig ist also, daß sich die Arien und Rezitative des IV. Teils des Weihnachtsoratoriums, anders als alle übrigen Neujahrs-Kantaten von Bach, auf das vorangestellte Evangelium von der Beschneidung und Namensgebung Jesu beziehen, ohne jeden Anklang an das neue Jahr. Andererseits aber wird im Verlauf dieser Kantate dem Evangelium nur das Thema „Name Jesu“ entnommen, im Unterschied zu den oben zitierten Liedern von Paul Gerhardt und Salomo Liscow. In den anderen Neujahrs-Kantaten hingegen ist das Thema „Name Jesu“ zwar auch durchgehend präsent, wird aber, anders als im Weihnachtsoratorium, meist mit dem Thema des neuen Jahres verbunden. In ihnen ist denn auch keinerlei Bezug auf das Evangelium vom achten Tag nach Jesu Geburt zu erkennen.

Damit zeichnet sich eine folgenschwere Tendenz ab: Die Meditation des Namens Jesu löst sich vom biblischen Evangelium, und der Beginn des neuen Jahres gewinnt die Oberhand. Das alte Fest der Beschneidung und

14 BWV 16, 41, 171, 190, 248; die Echtheit von BWV 143 wird von einigen Forschern bestritten. Vgl. zum Einzelnen Alfred Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach, Bd. 1, Kassel/Basel/London/München<sup>5</sup> 1985, 177–195.

15 So in der berühmten Echo-Arie „Flößt mein Heiland, flößt dein Namen / Auch den allerkleinsten Samen / Jenes strengen Schreckens ein? / Nein, du sagst ja selber nein. – Nein!“

Namensgebung Jesu wird zum Neujahrsfest am 1. Januar. Aus diesem Anlaß werden die sich gerade zur Jahreswende einstellenden Sorgen über die unsichere Zukunft, die Gefühle von Bedrohung und Hoffnung, die unabweisbare Vergänglichkeit des Lebens auf den Namen „Jesus“ so bezogen, daß dieser gleichsam aus sich selbst heraus eine eigene Macht und Wirksamkeit gewinnt, an der die Gläubigen teilhaben.<sup>16</sup>

Deutet sich hier ein magisches Verständnis des Jesus-Namens an? Es ist ja kein Zufall, wenn Dürr in seinem Standardwerk über Bachs Neujahrs-Kantaten anmerkt: „Der *Name*, vom Alten Testament bis in unsere Volksmärchen hinein (Rumpelstilzchen!)“ sei „keine zufällige Beigabe, sondern gleichsam der Schlüssel zu seinem Träger“<sup>17</sup>. Das Wissen und das Aussprechen des Namens „Jesus“ ermächtigt diejenigen, die ihn kennen. Er schützt und tröstet, gerade auch in der Unsicherheit und Gefährdung, die der Jahreswechsel auslösen kann. Ich werde der – sicherlich provozierenden – Frage, inwiefern es sich hier um Namensmagie handelt, weiter unten noch nachgehen. Zunächst aber noch einige Hinweise darauf, wie die älteren Gesangbücher vom Namen Jesu sprechen.

### **Die Bezeugung des Namens „Jesus“ in älteren Gesangbüchern und der Wegfall des Bezugs auf die Beschneidung**

Es fällt auf, daß ältere Gesangbücher die Gruppe der Neujahrslieder häufig mit dem Zusatz „Name Jesu“ bzw. „Christi Name“ kennzeichnen.<sup>18</sup> „Jesus soll die Losung sein“ (EG 62) für das neue Jahr. Auf dieses bekannte Lied hatte ich oben schon hingewiesen.<sup>19</sup> Daß in ihm der Name „Jesus“ magische Züge annimmt, zeigt sich schon daran, daß nicht nur der Bezug auf die

---

16 Um nur ein Beispiel zu nennen: Rezitativ und Aria aus der Neujahrs-Kantate „Gott, wie dein Name, so ist auch dein Ruhm“ (BWV 171) lauten: „Du süßer Jesus-Name du, / In dir ist meine Ruh, / Du bist mein Trost auf Erden, / Wie kann denn mir / Im Kreuze bange werden? / Du bist mein festes Schloß und mein Panier, / Da lauf ich hin, / Wenn ich verfolgt bin. / Du bist mein Leben und mein Licht, / Mein Ehre und mein Zuversicht, / Mein Beistand in Gefahr / Und mein Geschenk zum neuen Jahr.“ „Jesus soll mein erstes Wort / In dem neuen Jahre heißen. / Fort und fort / Lacht sein Nam in meinem Munde, / Und in meiner letzten Stunde / Ist Jesus auch mein letztes Wort.“

17 Dürr, a. a. O. (wie Anm. 14), 192.

18 Z. B. das „Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen“, 1883, bzw. „Christliches Gesangbuch für die evangelischen Gemeinden des Fürstentums Minden und der Grafschaft Ravensberg“, 1922.

19 S. o., Anm. 4.

Beschneidung wegfällt, sondern auch der Bezug auf das biblische Zeugnis der Namens-*Gebung*.

Der Name „Jesus“ steht ganz allein da: Er ist das „Losungswort“, das „Panier“<sup>20</sup> (= Banner, Heerfahne) der Christen, ein Erkennungszeichen für den geschlossenen Kreis der Eingeweihten wie beim damaligen Militär. „Jesus soll die Losung sein, da ein neues Jahr erschienen; Jesu Namen soll allein [!, im Gegensatz zu der ganz offenen Aussage im Namenslied von Freylinghausen, Strophe 1, im Anhang] denen zum Paniere dienen, die in seinem Bunde stehn und auf seinen Wegen gehn“ (Str. 1). Die weiteren Strophen charakterisieren den Jesusnamen als „Leitstern“, dessen „Gnadenschein“ „vollen Segen“ garantiert; der Jesusname versüßt „alle Sorgen, alles Leid“, „so wird alle Bitterkeit uns zu Honig<sup>21</sup> werden müssen“, er stillt „allen Kummer“. Und was das neue Jahr betrifft – „Auch fürs neue Jahr uns beut / Jesu Name Seligkeit.“<sup>22</sup>

Hier wird „alles“ vom Namen Jesu „an sich“ erwartet. Warum das bei diesem Namen möglich sein kann, wird aber nicht mehr gesagt, nicht begründet, nicht erzählt. Es wird nur konstatiert, wie der Name wirkt und funktioniert.

Bei einigen Liedern, die nicht mehr in den heutigen Gesangbüchern stehen, war das im Grunde genauso. Zwar begründet Johann Scheffler (= Angelus Silesius) die Aussage „Jesus ist der schönste Nam“ seines gleichnamigen Liedes<sup>23</sup> damit, daß er „Über aller Götter Namen“ stehe: „Jesus ist

20 So lautet der Originaltext (wie in der in Anm. 16 zitierten Kantate); die Änderung des EG in „Zeichen“ versucht, die militärischen Assoziationen auszublenden.

21 Im EG (wie auch in anderen Gesangbüchern) abgeschwächt zu „Freude“, siehe EG 62,4. Mit dem plastischen Wort Honig gehen auch seine biblischen Bezüge verloren, vgl. dazu meine Predigt „Vom Schmecken des Wortes Gottes“, in: H. Brandt, In der Spur Gottes, Erlangen 2000, 107–111.

22 Die betreffende Strophe fehlt im EG und vielen anderen Gesangbüchern; als zusätzliche dritte Strophe ist sie enthalten im „Gesangbuch für die Evangelisch-methodistische Kirche“, 41983, Nr. 41.

23 In: Angelus Silesius, Heilige Seelen-Lust oder geistliche Hirtenlieder, 1657/68, Nr. 35, dokumentiert in: <http://www.deutsche-liebeslyrik.de/gottesli/siles14.htm>.

Diese Sammlung ist entstanden nach Schefflers Konversion zum Katholizismus (1653). Das Lied findet sich auch in dem in Anm. 18 genannten evangelischen Gesangbuch von 1922, Nr. 63, allerdings mit einigen charakteristischen Korrekturen. So wird die „magische“ Aussage der 3. Strophe „verbessert“: Statt „Jesus ist der Weisen Stein, / Der Gesundheit gibt und Leben“ (Original) heißt es nun: „Jesus ist es nur allein, / Der Gesundheit gibt und Leben.“ Und der Bezug auf die Natur in Str. 4 wird gelöscht: Statt: „Jesus ist ein kühler Tau, / Der erfrischt Feld und Au“ heißt es in der evangelischen Version: „Jesus ist ein kühler Tau, / Der erfrischt des Herzens Au.“



das Heil der Welt / Und ein Arznei für die Sünden, / Jesus ist ein starker Held, / Unsern Feind zu überwinden. / Wo nur Jesus wird gehört, / Ist der Teufel schon gestört.“<sup>24</sup> Und einige der insgesamt neun Strophen veranschaulichen „die Vortrefflichkeit des Namens Jesu“<sup>25</sup> mit weiteren biblischen Motiven: „Jesus ist mein Himmelsbrot“, „Jesus ist der Lebensbaum“. Aber zugleich gibt es in diesem Lied Aussagen, die den Jesusnamen als den Stein der Weisen („Jesus ist der Weisen Stein“) bezeichnen oder als Schmerzmittel („Lege Jesum nur aufs Herz, / So verliert sich aller Schmerz“) oder als Abwehrzauber („Alles Gift und Unheil weicht, / Was sein Schatten nur erreicht“).

Die letzte Strophe lautet: „Jesus ist das höchste Gut / In dem Himmel und auf Erden. / Jesus Name macht mir Mut, / Daß ich nicht kann traurig werden, / Jesus Name soll allein / Mir der liebste Name sein.“ (Von den Korrekturen, die dieses Lied in der evangelischen Version erfahren hat, ist eine besonders zu würdigen. In ihr wird der Rang des Namens Jesu damit begründet, daß diesen Namen „Gott selber angenommen“ habe.<sup>26</sup>)

Bei anderen Liedern hingegen finden wir eine bemerkenswerte biblische und theologische Reflexion über den Namen Jesu, geradezu wegweisend für eine Bewahrung des Christuszeugnisses. So im Neujahrslied „Der Heiland heißet Jesus Christ“ von Johann Anastasius Freylinghausen, Nachfolger und Schwiegersohn von A. H. Francke in Halle. Es zeigt im übrigen auch, daß

---

24 Dieses Exorzismus-Motiv wird im erwähnten evangelischen Gesangbuch entpersonalisiert, und die Namensmagie wird vermieden: „Wo nur Jesus wird geehrt, / Wird des Teufels Reich zerstört.“

25 Alle Lieder der in Anm. 23 genannten Sammlung beziehen sich in den Titeln auf die „Psyche“, die Seele. So lautet der Titel von Nr. 35 („Jesus ist der schönste Nam“): „Sie lobt die Vortrefflichkeit des Namens Jesu“. Vgl. auch das anschließende Lied Nr. 36: „Sie preist den Namen Jesu“. Er ist nicht nur der „Name voller Güte“ (Str. 1), den die Engelchöre preisen (Str. 5) und „Dem die Welt sich beugt“ (Str. 6), sondern auch „Himmel der Verliebten, / Leitstern der Betrüben“ (Str. 2) und vor allem Inbegriff der Schönheit: „Name, schöner Name, / Der vom Himmel kame, / Name, zuckersüße, / Lauter Nektarflüsse“ (Str. 3); „Name, schön wie Rosen, / Wert, stets lieb zu kosen, / Name, wie Narzissen, / Würdig, stets zu küssen. / Name, zart wie Lilgen [= Lilien], / Die das Weh vertilgen, / Jesu, du alleine / Bleibest, den ich meine“ (Str. 4). Ein Beispiel dafür, daß Mystik und Magie ineinander übergehen können!

26 Strophe 1 lautet im Original: „Jesus ist der schönste Nam / Aller, die vom Himmel kamen, / Huldreich, prächtig, tugendsam, / Über aller Götter Namen“; in der evangelischen Korrektur dagegen: „Jesus ist der schönst Nam / Aller, die vom Himmel kommen, / Huldreich, prächtig, tugendsam, / Den Gott selber angenommen.“

pietistisches Empfinden und dogmatische Verantwortung keinen Gegensatz bilden müssen. Die Einzigartigkeit des Namens „Jesus Christus“ ist darin begründet, daß der Heiland „Von Gott selbst so genennet“ ist. „Dies ist der Name, der uns bringt / Vor Gott aufs neu zu Ehren“. Weil dieser Jesus unsere Schuld und Strafe getragen hat und zum „Grund- und Eckstein“ des Tempels des Herrn geworden ist, „ist in keinem andern Heil, / Ist auch kein Nam gegeben, / Darin wir könnten nehmen teil / An Seligkeit und Leben“ (vgl. Apg 4,12).

Wirken kann aber dieser Name, so Freylinghausen, nur aufgrund seiner Verklärung durch den Geist Gottes. Damit, d. h. durch die pneumatologische Voraussetzung, die Epiklese, wird dem Namen Jesu alles Manipulatorische entzogen. Nur der Geist vermag uns diesen einzigartigen Namen zu öffnen. Dieses Lied stellt darin eine beachtliche Ausnahme dar, daß seine Aussagen über den Namen des Heilands Jesus Christus *trinitarisch* strukturiert sind:

O Name, werde doch in mir  
 Durch Gottes Geist verkläret;  
 Denn was verborgen liegt in dir,  
 Kein menschlich Herz erfähret.  
 Vernunft kann es begreifen nicht;  
 Ohn Gottes Glanz und Gnadenlicht  
 Bleibt es unaufgeschlossen.<sup>27</sup>

## Zwischenbilanz

Wir können also drei Typen von Liedern unterscheiden:

- a) Diejenigen Lieder, die das „Junktum“ von Beschneidung und Namensgebung Jesu, entsprechend dem Evangelium Lk 2,21, zum Ausdruck bringen (P. Gerhardt, S. Liscow und Bach im Weihnachtsoratorium).
- b) Diejenigen Lieder, die die Beschneidung weglassen und sich nur auf den Namen Jesu beziehen, dabei aber die Bedeutung dieses Namens und seine „Gebung“ heilsgeschichtlich, biblisch und damit theologisch begründen und erläutern (J. A. Freylinghausen und Bach im Weihnachtsoratorium).

---

<sup>27</sup> In dem in Anm. 18 genannten Gesangbuch von 1922, Nr. 66.

- c) Und schließlich solche Lieder, die allein den Namen Jesus „an sich“ besingen (B. Schmolck und Bach in den übrigen Neujahrs-Kantaten sowie J. Scheffler).<sup>28</sup>

Ein magisches Namensverständnis deutet sich im letztgenannten Typus an. Und im Umkehrschluß läßt sich vermuten, daß die Verbindung von Beschneidung und Namensgebung (Typ a), aber auch noch die biblische Erläuterung und theologische Reflexion der Bedeutung und Geschichte des Jesusnamens (Typ b) gleichsam Sicherungen darstellen gegen eine Reduktion auf den Jesusnamen „an sich“ (Typ c). Genauer müßte man hier wohl von einer implizierten, nicht intendierten Namensmagie sprechen. Jedenfalls wird in den Gesangbuchliedern zwar der Sache nach, nicht aber ausdrücklich, d. h. unter Verwendung des Wortes „magisch“, von der Magie des Namens Jesus gesprochen.

Kaum zu unterschätzen ist hinsichtlich der Konzentration auf den Namen Jesu in unseren Gesangbüchern der Einfluß von Johann Arnd und durch ihn der mittelalterlichen Mystik eines Bernhard von Clairvaux. Es handelt sich hier sozusagen um eine unterschwellige Traditionslinie, auf die zum Schluß dieser Zwischenbilanz jedenfalls hingewiesen sei.

Johann Arnd (1555–1621) ist der Verfasser der „Sechs Bücher vom wahren Christenthum“. Dieses Werk hat zahllose Auflagen erlebt. Ihnen wurde häufig eine weitere Schrift von Arnd beigelegt, sein Gebetsbuch „Paradiesgärtlein voller Christlicher Tugenden wie solche zur Uebung des wahren Christenthums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen“<sup>29</sup>. Arnd war nicht nur der beliebteste Erbauungsschriftsteller in der lutherischen Reformorthodoxie und im Pietismus, son-

---

28 Trotz einiger Ausnahmen stellen die in den drei Typen genannten Lieder eine auch zeitliche Abfolge dar. Die Lieder des Typs a) stammen aus der ersten bzw. zweiten Hälfte des 17. Jhs.; die des Typs b) aus der zweiten Hälfte des 18. Jhs. (Freylinghausen lebte von 1670–1739). Typ c) wird repräsentiert durch Schmolcks „Jesus soll die Losung sein“ (1726), deutet sich aber schon bei Scheffler (1657) an. Auf's Ganze gesehen verläuft die Entwicklung also weg vom Evangelium der Beschneidung und Namensgebung Jesu hin zu einer Isolierung des Jesusnamens in den Neujahrsliedern. – Bei Bach fällt auf, daß seine Kantate aus dem Weihnachtsoratorium erst aus den Jahren 1734/35 stammt, während seine übrigen Neujahrskantaten, die sich nicht auf Lk 2,21 beziehen, früheren Datums sind: BWV 143 zwischen 1708 und 1715, BWV 190: 1724, BWV 41: 1725, BWV 16: 1726, BWV 171: 1729. So zeigt sich bei Bach die Möglichkeit einer Rückkehr von der Namensmagie in Typ c) zum Evangelium vom achten Tag nach Typ a).

29 So z. B. in dem 10. Abdruck der Neuen Stereotyp-Ausgabe, Stuttgart o. J., aus der ich im folgenden zitiere.

dern ebenso bei den Sektierern seiner Zeit. Seine unverrückbare Treue zum lutherischen Bekenntnis (wie die Paul Gerhardts, den er tief beeinflusst hat<sup>30</sup>), hinderte ihn nicht, die mittelalterlichen Mystiker in seine Schriften aufzunehmen, deren Texte zum Namen Jesu eingeschlossen.

So ist im Paradiesgärtlein „Der Jubilus Berhardi, vom aller süßesten Namen Jesu“ enthalten.<sup>31</sup> Dieses Lob- und Freuden Gebet „des heil. Bernhard“ umfaßt 48 vierzeilige Strophen, die auf lateinisch und in Arnds deutscher Übersetzung abgedruckt sind. Die erste lautet: „Jesu dulcis memoria, / Dans cordi vera gaudia, / Sed super mel et omnia / EJus dulcis praesentia.“ „Jesu! Dein süß Gedächtnis macht, / Daß mir das Herz vor Freuden lacht; / Doch ist kein Seim und nichts der Art / So süß, wie seine Gegenwart.“ Es schließt sich an „Ein Lobspruch des Namens Jesu“, wohl aus Arnds eigener Feder; die 6. Strophe lautet: „Jesu, mein HERR und GOTT allein, / Wie süß ist mir der Name dein! / Es kann kein Trauren sein so schwer; / Dein süßer Nam erfreut viel mehr. / Kein Elend mag so bitter seyn; / Dein süßer Trost erleichterts fein.“<sup>32</sup> Schließlich Arnds „Gebet von dem Namen JESU, zur Heiligung des Namens GOTTES“.<sup>33</sup> In ihm wird der Name Jesu besonders überschwänglich gerühmt. „Denn in diesem Namen ist aller Trost begriffen. Du bist wahrhaftig das Manna, welches allerlei Lust und Freude mit sich bringet, und in sich begreift allen geistlichen Geschmack und Geruch. Du bist der Gläubigen Paradies, eine Freude des Himmels, ein Jauchzen der Engel, eine Zierde der Menschen, ein Lustgarten der Seele, ein Brunnen der Weisheit, die Sonne der Gerechtigkeit, ein Licht der Welt, eine Freude des Herzens, ein Trost der Betrüben und eine Hoffnung der Traurigen, eine Zuflucht der Verlassenen, eine Hülfe in allen Nöthen.“ Und so weiter bis zum Schluß: „Und wenn meine Seele von diesem meinem Leibe abscheidet, so soll sie diesen Namen JESUS, als einen Schmuck und eine edle Krone, mitbringen vor GOTTES Angesicht.“<sup>34</sup> „In diesem Namen begehre ich zu leben und zu sterben, gen Himmel zu fahren und selig zu werden. Denn in diesem Namen bin ich in GOTT, bei GOTT, und mit GOTT, und bleibe bei Ihm ewiglich. Amen.“<sup>35</sup>

30 Siehe hierzu Kurt Ihlenfeld, Huldigung für Paul Gerhardt, München/Hamburg 1964, 140–144.

31 Paradiesgärtlein, a. a. O., (wie Anm. 29), 219–224.

32 A. a. O., 224f.

33 A. a. O., 143–145.

34 Ein Motiv aus Luthers Beschneidungs-Predigt, s. o. Anm. 11!

35 In den offensichtlich dem Paradiesgärtlein erst sekundär hinzugefügten Registern wird dieses Gebet dem Gottesdienst „Am Neujahrstag“ zugeordnet. Entsprechendes

Ich hatte gesagt, daß in den Liedern über den Jesusnamen, der Sache nach, wenn auch nur implizit, der Jesusname magische Züge annimmt. Daß aber der Name „Jesus“ darüber hinaus auch für sich allein explizit „magisch“ wirken kann, daß dies sogar mit dem Wort magisch ausgesagt und – wohlgemerkt – keineswegs kritisch beurteilt wird (etwa aus apologetischer Perspektive), dafür steht ausgerechnet Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760),<sup>36</sup> dessen Wirken bis heute mit den „Losungen“, den ursprünglich mündlich in Herrnhut weitergegebenen Tagesparolen, verbunden ist.

### **Der Name „Jesus“ hat „eine magische, göttliche Kraft“**

Diese eigenartige Formulierung verwendete Zinzendorf 1740 auf einer Synode in Marienborn beim Vortrag seines Anliegens, die Missionare sollten bei ihrer Predigt unter den Heiden mit der Verkündigung des gekreuzigten Heilands einsetzen. Von daher lehnt er „zwei falsche Methoden“ ab: „1) Daß man ihnen zuviel von Gott sagt und nicht vom Lamme und seiner Versöhnung [...] 2) Daß man ihnen bei der Verkündigung des Evangelii zuerst vom Vater und denn [dann] von seinem Sohn vorsagt.“ Die missionarische Situation erfordere es also, nicht mit der Dreieinigkeit zu beginnen und auch, zunächst von „des Heilands Gottheit“ zu schweigen. Wichtig sei im Anfang ausschließlich, daß den Heiden „Jesum und sein Kreuz und Tod wahrhaftig ans Herz geredet“ werden. Alles weitere ergebe sich dann wie von selbst. Im Grunde reiche es aus, „den Heiland nur bei seinem Namen Jesus“ zu nennen: „Es liegt in dem Namen schon was besonders. Er hat so zu reden eine magische, göttliche Kraft und greift die Herzen an.“<sup>37</sup>

---

gilt von den Registern zu den „Büchern vom wahren Christenthum“; die hier für den Neujahrstag vorgesehenen Kapitel haben aber keinen Bezug zu den Themen Name und Beschneidung Jesu. Im Bibelstellenregister ist Lk 2,21 nicht aufgeführt.

36 Übrigens gibt es auch von Gerhard Tersteegen (1697–1769), dem reformierten Mystiker und Zeitgenossen Zinzendorfs, Lieder und Gedichte zu unserem Thema, so das Lied „Von dem gebenedeiten Namen Jesus“ (darin z.B. die Verse „Jesusnam’, du Kraft der Schwachen, / Meiner Seele Aufenthalt, / Alle Höllenpforten krachen, / Wenn der Nam’ im Herzen schallt“) und ein 18strophiges Gedicht an einen Freund (datiert 30. Jan. 1730), dessen Titel den Namen mit dem neuen Jahr verbindet: „Von dem Namen Jesu und seiner Liebe Kraft [-] Neujahrswunsch“, in: G. Tersteegen, Geistliches Blumengärtlein [schon im Titel ein Bezug zu Arnds Paradiesgärtlein], Stuttgart<sup>13</sup> 1956, 379–382 bzw. 574–577.

37 Zitate in heutiger Orthographie aus: Helmut Bintz (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Texte zur Mission, Hamburg 1979, 60–69.

Es ging Zinzendorf bei dieser Rede darum, daß der Glaube nicht zunächst an einen spekulativen oder allgemeinen Begriff von Gott anknüpft, sondern sich zu allererst und sofort auf den Gekreuzigten ausrichtet. Ist dies erst einmal geschehen, so wird es den Menschen „leicht“, danach auch „den Vater und den Heiligen Geist“ zu „glauben“; damit ist für Zinzendorf sichergestellt: „die Vernunft mengt sich nicht so mehr ein“. Aus dieser Überzeugung heraus kann Zinzendorf von der magischen Kraft des Namens „Jesus“ reden; seine göttliche Qualität gewinnt die menschlichen Herzen.<sup>38</sup>

Auffällig ist die Kennzeichnung der dem Namen „Jesus“ innewohnenden Kraft deshalb, weil mit „magisch“ nicht wie üblich eine abzulehnende Position charakterisiert, sondern kreuzestheologisch die Glauben schaffende Wirkung des Heilands bezeugt wird. Polemisch ist Zinzendorfs These von der Selbstwirksamkeit des Jesusnamens zwar auch, allerdings in ganz anderer Hinsicht, nämlich insofern, als durch sie die „pietistische“ Bußlehre und Bemühung um die eigene Bekehrung zurückgewiesen wird; entscheidend ist bei Zinzendorf<sup>39</sup> allein das ausschließliche Wirken Gottes. Eben dies ist mit dem Ausdruck „magische, göttliche Kraft“ gemeint.<sup>40</sup>

Zinzendorf repräsentiert so eine Position, die das Wort magisch als Selbstbezeichnung des christlichen Glaubens verwendet. Diese steht im eklatanten Gegensatz zu den häufigen Aussagen christlicher Apologetik, die

---

38 Aktuelle Kurzinformationen zu Zinzendorf in den Artikeln über Zinzendorf von Hans Schneider bzw. Dietrich Meyer, in: TRE, Bd. 36 (2004), 691–697, bzw. in: RGG, 4. Aufl., Bd. 8 (2005), 1871–1873. In seiner geistlichen Lieddichtung spiegelt sich der Charakter Zinzendorfs: „Aus dem Pietismus stammend, hat er dessen moralische Erstarrung durch eine heiter-gelöste Frömmigkeitshaltung überwunden; von der Aufklärung beeinflusst, hat er doch dem Verstandeskult durch die Betonung von Herz und Gefühl entgegengewirkt, zugleich aber auch einer subjektivistischen Gefühlsschwärmerei Einhalt geboten durch den nachdrücklichen Hinweis auf die objektiven Grundlagen des Glaubens und durch die Einordnung des Individuums in eine feste Glaubensgemeinschaft.“ So Jörn Reichel, Die Wahrheit der Empfindung. Zu Zinzendorfs geistlichem Lied *Christen sind ein göttlich Volck*, in: Karl Richter (Hg.), Gedichte und Interpretationen, Bd. 2: Aufklärung und Sturm und Drang, Stuttgart 1996, 40–52.

39 Wie in Luthers Predigt über Lk 2,21, s. o. Anm. 11.

40 So erklärt Zinzendorf die pietistische Bußlehre und den Kampf um die eigene Bekehrung rundheraus für unbiblich: Er hält „denselben Bußkampf, da sich der Mensch durch selbst-gemachte Angst und künstliche inner- oder äußerliche Übungen zur Vergebung der Sünden praeparieret, für ein dummes, dabei aber doch seelen-gefährliches Wesen“. „Dass man die Leute zu einem Kampf ermahnen soll, das habe ich in meiner Bibel nie gelesen, auch kein einzig approbiertes Exempel bei den Bekehrungen, die Jesus und seine Apostel verursacht, gefunden“, bei Theodor Wettach, Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971, 148–150. A. a. O. auch erstaunliche Aussagen Zinzendorfs zur religiösen Toleranz, 159–161.

das Eigentümliche des Christlichen gerade als *nicht*-magisch versteht, das Wort „magisch“ also als Fremdbezeichnung für mit dem christlichen Glauben bzw. der „Religion“ unvereinbare Anschauungen und Glaubensweisen benutzt. Um hierfür nur ein exemplarisches Zitat aus dem „Panorama der neuen Religiosität“ anzuführen: „In der Religion stehen Gott und Gnade im Mittelpunkt, in der Magie der Mensch und die von ihm gesetzte magische Handlung“<sup>41</sup>. Als Fremdbezeichnung ist „magisch“ ein negativ wertendes, als Selbstbezeichnung bei Zinzendorf hingegen ein positiv wertendes Urteil. Nach seiner Überzeugung entlastet die magische, göttliche Kraft des Jesusnamens von allem menschlichen Bekehrungseifer.<sup>42</sup>

## Merkposten

Blicken wir zurück auf die Schritte dieser Betrachtung, so ergeben sich einige Merkposten, die jetzt in umgekehrter Reihenfolge genannt werden.

Der erste ist ein religionswissenschaftlicher und apologetischer Hinweis. Bei Zinzendorf hatte sich gezeigt: Die Grenze zwischen Religion und Magie kann verschwinden. Die These „Organisierte Religion versus Magie“<sup>43</sup> ist aus Zinzendorfs Perspektive problematisch. Christen werden den Namen Jesu an- oder ausrufen (etwa als Stoßgebet), auch wenn dies von außen als (Namens-)Magie erscheint. Religionswissenschaftliche Analysen interpretieren das theologische Urteil „magisch“ als Abwehrreaktion einer Religion gegenüber religiösen Praktiken und Anschauungen, die als unvereinbar mit

---

41 Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität*, Gütersloh 2001, 216; vgl. auch die Aussagen zum Stichwort „Magie“ in: Andreas Fincke/Matthias Pöhlmann, *Kompass. Sekten und religiöse Weltanschauungen*, Gütersloh 2004, 136.

42 Zinzendorfs christozentrische Magie-Auffassung verändert die herkömmliche Auffassung von Magie in mehrfacher Hinsicht. Sie nimmt diesem Begriff die Bedeutung: Ausübung von Manipulation aufgrund eigener menschlicher, religiöser Interessen. Zinzendorfs Erfahrung von der göttlichen Magie des Jesusnamens ist bei ihm unlösbar verbunden mit der Praxis christlicher Gelassenheit, mit Witz und Humor und mit der Abkehr von aller Aggressivität gegenüber den „Heiden“. Außerdem steht die Formulierung von der Magie des Jesusnamens im erwähnten Kontext von Zinzendorfs Missionsauffassung und damit im völligen Gegensatz zu einem esoterischen, nur auf „Eingeweihte“ begrenzten, mystischen Magieverständnis (vgl. die Beschränkung der Geltung des Jesusnamens „allein“ auf seine Anhänger im oben zitierten Lied EG 62,1) wie auch zu jeder ritualistisch interpretierten Magie.

43 So im Wikipedia-Artikel „Magie“.

dem eigenen Glauben angesehen werden. „Magisch“ wird demnach zu einem negativ besetzten Wort.<sup>44</sup> Demgegenüber zeigte sich bei Zinzendorf, daß er nicht Religion gegen Magie stellt, sondern Magie als positive innerreligiöse Kategorie zur Sprache bringt, ja sie aufgrund seines christlichen Missionsverständnisses geradezu fordert. In seiner dezidiert gewaltfreien Missionsauffassung repräsentiert der Name „Jesus“ das unverwechselbar Christliche. Die „Macht“ dieses Namens beruht auf der Ohnmacht seines gekreuzigten Trägers. So stellt Zinzendorfs Rede von der magischen, göttlichen Kraft des Jesusnamens eine Herausforderung nach zwei Seiten dar: Gegenüber der Religionswissenschaft, die in der Kennzeichnung „magisch“ die Herabsetzung einer fremden Religion durch die eigene sieht, bringt Zinzendorf die magische, göttliche Kraft des Jesusnamens als eminent positive Kategorie der eigenen, christlichen Religion zur Sprache. Und die (christliche) Apologetik und ihre Abgrenzung des Christlichen von aller Magie provoziert er dadurch, daß er im zentralen Bekenntnis zu Jesus Christus eine „magische, göttliche Kraft“ am Werk sieht. Zinzendorf stellt also sowohl für die Religionswissenschaft wie für die Apologetik eine Irritation dar, weil er „magisch“ nicht als Bezeichnung für etwas Fremdes, sondern für das Eigene verwendet, nicht als Fremdbezeichnung, sondern als Selbstbezeichnung.<sup>45</sup>

Zweitens: Indem Zinzendorf dem Namen Jesu eine magische, göttliche Kraft zuspricht, wertet er nicht nur das gängige Verständnis von Magie radikal um. Seine Konzentration auf die „Kraft“ des Namens des Heilands ist vielmehr auch eine Provokation für die Theologie, und zwar nicht nur für die pietistische.<sup>46</sup> Mit seiner Rede von der Kraft dieses Namens erläutert Zinzendorf die Alleinwirksamkeit Gottes in Jesus Christus. Im Jesusnamen ist die gesamte Heilsgeschichte bzw. die ganze Trinität komprimiert. Für Zinzendorf besteht daher kein Widerspruch zwischen der Verkündigung des Namens Jesu und der Fülle des Wortes Gottes: „Mir ist's nicht um tausend

---

44 Vgl. z.B. Hartmut Zinser, Was ist Magie? Magie ist die Religion der Anderen, in: Ders., Der Markt der Religionen, München 1997, 93–109: Theologie (und Wissenschaft!) verwenden das Wort Magie als „Ausgrenzungsbegriff“; es wird als Verdikt benutzt, durch das eine Religion eine andere, „fremde“, von sich ausgrenzt und herabsetzt. – Zinzendorf ist darin eine bemerkenswerte Ausnahme, daß er die gängige Entgegensetzung von eigener Religion und fremder Magie souverän mißachtet hat.

45 Dies haben später auch die deutschen Klassiker und Romantiker getan, wenn sie von der himmlischen Magie des Schönen sprechen oder die Magie eines Ideengangs oder Kunstwerks rühmen; Nachweise hierzu im Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm, Bd. 12, 1445f, vgl. auch meinen Beitrag: Zur Magie des Jesusnamens, in: Materialdienst der EZW, 1/2007.

46 S. o. Anm. 40.



Welten, aber um dein Wort zu tun.“<sup>47</sup> In diesem „Wort Gottes“ und der von ihm bezeugten Heilsgeschichte ist auch das Zeugnis von der Beschneidung und Namensgebung Jesu enthalten. Wenn heute im evangelikalen und pentekostalen Milieu außer den Halleluja- und Amen-Rufen vor allem der Jesusname nicht selten wie eine rituelle Beschwörungsformel ausgerufen, ja laut geschrien wird, so läge, im Sinne Zinzendorfs, das theologische Kriterium in der Antwort auf die Frage, ob dieser Rekurs auf den Jesusnamen die biblische Heilsgeschichte und das Zeugnis der Trinität Gottes aufschließt oder ausschließt. Wo das letztere geschieht, kann man sich jedenfalls nicht auf den Christozentriker Zinzendorf berufen.

Drittens zeigte der Blick auf die Kantaten und Gesangbücher, trotz einiger beachtlicher Ausnahmen, eine aus christlicher Sicht problematische Tendenz. Während das Weihnachtsoratorium im IV. Teil am achten Tag nach der Geburt Jesu das Evangelium dieses Tages unverkürzt präsentiert, fällt sonst zunächst die Erwähnung der Beschneidung weg und dann auch die der Namensgebung durch Gott, den Engel und Maria. Es entfällt somit die Einbettung dieses Tages in die christliche Heilsgeschichte einschließlich der Geburt Jesu als jüdisches Kind.<sup>48</sup> Was bleibt, ist dann der Name an sich, dem nunmehr am 1. Januar das bürgerliche Kalenderjahr unterstellt wird. Er erhält einen neuen Platz in der alljährlichen Passage „vom alten bis zum neuen“<sup>49</sup>. So wird er seinen biblischen Bezügen entrissen und gleichsam ungeschützt davor, als magisch im herkömmlichen Wortsinn (miß)verstanden zu werden.

Damit aber wird – viertens – auch der 1. Januar selbst zu einem ungeschützten Feiertag. Er verliert seine vom Evangelium bezeugte Prägung als achter Tag nach der Geburt Jesu, an dem der Sohn Gottes nach jüdischem Gesetz beschnitten und ihm auf Gottes Geheiß sein Name gegeben wurde.

---

47 Aus Zinzendorfs Lied „Herr, dein Wort, die edle Gabe“ (EG 198,1).

48 Wie fern dieser unauflösbare Zusammenhang dem neuzeitlichen Bewußtsein rücken konnte, belegen die Bemühungen, Jesus zum „Arier“ zu machen, nach der These: „Der Heiland Jesus Christus kann seinem Geiste, seiner Seele und seiner Lehre nach nie und nimmer ein Rassejude gewesen sein.“ Zitiert in: Matthias Pöhlmann (Hg.), *Odins Erben. Neugermanisches Heidentum: Analysen und Kritik*, EZW-Texte 184, 17.

49 Symptomatisch ist, daß in der Ausgabe des EG für die Ev.-Luth. Kirchen in Bayern und Thüringen, in der – sonst durchaus vorbildlich – jeder Liedteil des Kirchenjahres mit einem Text „Zum Thema“ beschlossen wird, nach den Liedern zur „Jahreswende“ (!) der bekannte Text „Ein jegliches hat seine Zeit ...“ aus dem Prediger (3,1–14) abgedruckt ist (S. 134). Als Beispiel für den Versuch, das Zeugnis des Evangeliums von der Beschneidung und Namensgebung Jesu mit dem Kasus von Neujahr zu verbinden, siehe die Predigt des Dänen Lars Ole Gjering vom 1. 1. 2005, in: [www.predigten.uni-goettingen.de/archiv](http://www.predigten.uni-goettingen.de/archiv), eingesehen im Juni 2006.

Kein Wunder also, daß dann keine Hemmung mehr besteht, den Gottesdienst an diesem Tag ausfallen zu lassen.

Schließlich: Es kann in Zukunft nicht nur darum gehen, weltanschauliche und religiöse Phänomene außerhalb der Kirche darzustellen und kritisch zu analysieren. Wäre nicht auch und zuerst die Darstellung und Analyse der innerkirchlichen Erosionen, die ich hier an einem Beispiel veranschaulicht habe, eine höchst notwendige Aufgabe unserer Kirchen im Dienst am Evangelium und zur Bewahrung seines Christuszeugnisses?

Um nach meinen kritischen Ausführungen nicht mißverstanden zu werden: Dieses Christuszeugnis ist ja in seiner ganzen biblischen Tiefe und Breite durchaus im Namen „Jesus Christus“ enthalten – wenn er nicht als Vor- und Familien-Name mißverstanden wird, nicht als isolierte Formel, sondern wenn er als „Satzname“ ernst genommen wird. Jesus heißt: „Jahwe ist Rettung“ (vgl. Mt 1,21); Christus heißt: „der Gesalbte“, er ist der „wirklich beglaubigte Beauftragte Gottes und der von Gott mit einer Aufgabe Ausgestattete“<sup>50</sup>. Als solcher Satzname läßt sich der Name „Jesus Christus“ nicht beliebig manipulieren bzw. aus seinem biblischen Kontext herauslösen. Sondern als Satzname ist und bleibt der Name „Jesus Christus“ gleichsam rückgekoppelt an die „Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft“<sup>51</sup>.

Christliche Apologetik stützt sich gern auf 1. Petrus 3,15: Seid allezeit bereit zur Verantwortung, zur „Apologie“, eurer christlichen Hoffnung. Im darauffolgenden Kapitel (1 Petr 4,17) greift der Petrusbrief den Satz Jesu auf, der zum Sprichwort geworden ist (Lk 23,31): „Denn was man tut am grünen Holz, was wird am dürren werden?“ Übertragen auf das Thema dieser Betrachtung: Wenn schon die Kirche ihr Evangelium von der Beschneidung und Namensgebung Jesu fallen läßt, was soll dann aus denen werden, die es gar nicht kennen?

---

50 Ich übernehme diese wichtige, exegetisch begründete Kennzeichnung des Namens „Jesus Christus“ als „Satzname“ von Rainer Stahl, der sie seiner Meditation über die Jahreslosung 2002 („Ja, Gott ist meine Rettung; ihm will ich vertrauen und niemals verzagen“, Jes 12,2) zugrunde gelegt hat, vgl. R. Stahl, Meditation zur Jahreslosung 2002 für den Kirchlichen Fernunterricht der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, als Faltblatt gedruckt.

51 So der Titel von Luthers letzter zu seinen Lebzeiten erschienenen Bibelübersetzung, Wittenberg 1545, Nachdruck: Darmstadt 1972.

**Anhang: Vollständiger Abdruck einiger der angeführten Lieder**

Johann Arnd: Ein Lobspruch des Namens Jesu<sup>52</sup>

1. Ach GOTT, wie manches Herzeleid  
Begegnet mir zu dieser Zeit!  
Der schmale Weg ist Trübsal voll,  
Den ich zum Himmel wandeln soll.  
Wie schwerlich läßt sich Fleisch und Blut  
Zwingen zu dem ewigen Gut!
2. Wo soll ich mich denn wenden hin?  
Zu dir, HErr Christe, steht mein Sinn.  
Bei dir mein Herz, Trost, Hülf und Rath  
Allzeit gewiß gefunden hat.  
Niemand jemals verlassen ist,  
Der getraut hat auf JESum Christ.
3. JESu, mein' Freud, mein Ehr' und Ruhm,  
Mein's Herzens Schatz und mein Reichthum!  
An dir allein ich mich ergötz  
Weit über alle güld'ne Schätz.  
So oft ich nur gedenk an dich,  
All mein Gemüth erfreuet sich.
4. Wenn ich mein' Hoffnung stell zu dir;  
So fühl ich Freud und Trost in mir.  
Wenn ich in Nöthen bet und sing,  
So wird mein Herz recht guter Ding.  
Dein Geist bezeugt, daß solches frei  
Des ew'gen Lebens Vorschmack sei.
5. Du bist der große Wundermann,  
Das zeigt dein Amt und Person an.  
Welch Wunderding man hat erfahr'n,  
Daß du, mein GOTT, bist Mensch gebor'n,

---

<sup>52</sup> Aus: Paradiesgärtlein, Die fünfte Klasse, Das 14. Gebet, 1612, Ausgabe wie oben Anm. 29 und 31, 224f.

Und führest uns durch deinen Tod  
Ganz wunderlich aus aller Noth.

6. Jesu, mein Herr und Gott allein,  
Wie süß ist mir der Name dein!  
Es kann kein Trauren seyn so schwer;  
Dein süßer Nam erfreut viel mehr.  
Kein Elend mag so bitter seyn;  
Dein süßer Trost erleichterts fein.
7. Ob mir gleich Leib und Seele verschmacht',  
So weißt du, Herr, daß ichs nicht acht.  
Wenn ich dich hab, so hab ich wohl,  
Was ewig mich erfreuen soll.  
Dein bin ich ja mit Leib und Seel,  
Was kann mir thun Sünd, Tod und Höll?
8. Kein besser Freud auf Erden ist,  
Denn nur bei dir, Herr Jesu Christ.  
Ich weiß, daß du mich nicht verläßt,  
Dein' Wahrheit bleibt mir ewig fest.  
Du bist der rechte treue Hirt,  
Der mich ewig behüten wird.
9. Drum will ich, weil ich lebe noch,  
Das Kreuz dir fröhlich tragen nach.  
Mein Gott, mach mich dazu bereit,  
Es dient zum Besten allezeit;  
Hilf mir mein Sach recht greifen an,  
Daß ich mein'n Lauf vollenden kann.
10. Hilf mir auch zwingen Fleisch und Blut,  
Vor Sünd und Schanden mich behüt.  
Erhalt mein Herz im Glauben rein,  
So leb und sterb ich dir allein.  
Jesu mein Trost, hör mein' Begier,  
Ach mein Heiland, wär ich bei dir!  
Amen.

Paul Gerhardt, Von der Beschneidung Christi, 1647<sup>53</sup>

1. Warum machet solche Schmerzen,  
 Warum machet solche Pein  
 Der von unbeschnittnem Herzen  
 Dir, herzlichstes Jesulein,  
 Mit Beschneidung, der du doch  
 Frei von des Gesetzes Joch,  
 Weil du einem Menschenkinde  
 Zwar gleich, doch ganz ohne Sünde?
  
2. Für dich darfst du dies nicht dulden,  
 Du bist ja des Bundes Herr;  
 Unsre, unsre großen Schulden,  
 Die so grausam, die so schwer  
 Auf uns liegen, daß es dich  
 Jammert herz- und inniglich,  
 Die trägst du ab, uns zu retten,  
 Die sonst nichts zu zahlen hätten.
  
3. Freut, ihr Schuldner, euch deswegen,  
 Ja, sei fröhlich, alle Welt,  
 Weil heut anhebt zu erlegen  
 Gottes Sohn das Lösegeld;  
 Das Gesetz wird heut erfüllt,  
 Heut wird Gottes Zorn gestillt;  
 Heut macht uns, so sollten sterben  
 Gottes Blut zu Gottes Erben.
  
4. Wer mag recht die Gnad erkennen?  
 Wer kann dafür dankbar sein?  
 Herz und Mund soll stets dich nennen  
 Unsern Heiland, Jesulein!  
 Deine Güte wollen wir  
 Nach Vermögen preisen hier,  
 Weil wir in der Schwachheit wallen;  
 Dort soll baß dein Lob erschallen.

---

53 Quelle wie Anm. 10.

Samuel Liscow (1640–1689), Nun freue dich, o Christenheit<sup>54</sup>

1. Nun freue dich, o Christenheit,  
Mit Gott beliebten Weisen,  
Jetzt ist die gnadenreiche Zeit,  
Da wir Gott billig preisen.
2. Die ganze Welt ist angefüllt  
Mit lauter Himmelsgütern,  
Daß lauter Trost und Freude quillt  
Den traurigen Gemütern.
3. Denn Gott der Herr hat seinen Sohn  
In unser Fleisch gesendet  
Und uns durch diesen Gnadenthron  
Den Himmel zugewendet.
4. Hier lässet sich das fromme Kind  
Für alle Welt beschneiden,  
Daß alle, die wir Sünder sind,  
den Fluch nicht dürfen leiden.
5. Da wird für uns sein zartes Blut  
Zum Lösegeld errichtet,  
Dadurch ist uns der Vater gut  
Und unsre Schuld geschlichtet.
6. Es wird ihm auch mit Wohlbedacht  
Der Name Jesus geben,  
Weil er die Sünder selig macht  
Und ist ihr Heil und Leben.
7. Da blüht uns allen Seligkeit,  
Da wächst uns eitel Segen,  
Denn dieser Jesus ist bereit,  
Uns herzlich zu verpflegen.

---

54 Quelle wie Anm. 12 und 13.

8. Was unser Herze Guts begehrt,  
Wird uns vollauf geschenket,  
Hingegen das, was uns beschwert,  
Durch Christum abgelenket.
  
9. Drum darf uns auch ein ganzes Jahr  
Kein Ungemach erschrecken,  
Denn Jesus weiß uns vor Gefahr  
Aufs beste zuzudecken.
  
10. Er wacht für uns zu Tag und Nacht;  
Wenn Not und Unglück dräuen,  
So schützt er uns vor ihrer Macht  
Und läßt uns Hilfe schauen.
  
11. Nun Jesu, wir lobsingen dir  
Für alle deine Treue;  
Gieb, daß uns ferner für und für  
Dein Trost und Schutz erfreue.
  
12. Nimm an in deine Liebeshänd  
Uns Große mit den Kleinen.  
Hilf uns und laß auf Stadt und Land  
Dein gnädig Antlitz scheinen.

Johann Scheffler (= Angelus Silesius), Sie (d. h. die Seele) lobt die Vortrefflichkeit des Namens Jesu, 1657/68<sup>55</sup>

1. Jesus ist der schönste Nam  
Aller, die vom Himmel kamen,  
Huldreich, prächtig, tugendsam,  
Über aller Götter Namen,  
Seiner großen Lieblichkeit  
Gleicht kein Name weit und breit.
  
2. Jesus ist das Heil der Welt  
Und ein Arznei für die Sünden,

---

55 Quelle wie Anm. 23.

Jesus ist ein starker Held,  
Unsern Feind zu überwinden.  
Wo nur Jesus wird gehört,  
Ist der Teufel schon gestört.

3. Jesus ist der Weisen Stein,  
Der Gesundheit gibt und Leben.  
Jesus hilft von aller Pein,  
Die den Menschen kann umgeben.  
Lege Jesum nur aufs Herz,  
So verliert sich aller Schmerz.
4. Jesus ist der süße Bronn,  
Der die Seelen all erquicket.  
Jesus ist die ewge Sonn,  
Derer Strahl uns ganz verzücket.  
Willst du froh und freudig sein,  
Laß ihn nur zu dir hinein.
5. Jesus ist ein ewger Schatz  
Und ein Abgrund alles Guten.  
Jesus ist ein Freudenplatz  
Voller süßer Himmelsfluten.  
Jesus ist ein kühler Tau,  
Der erfrischt Feld und Au.
6. Jesus ist der liebste Ton,  
Den mir alle Welt kann singen.  
Ja, ich bin im Himmel schon,  
Wenn ich Jesum hör erklingen.  
Jesus ist meins Herzens Freud  
Und mein ewge Seligkeit.
7. Jesus mein Himmelbrot,  
Das mir schmeckt, wie ich begehre.  
Er erhält mich vor dem Tod,  
Stärkt mich, daß ich ewig währe.  
Zucker ist er mir im Mund,  
Balsam, wenn ich bin verwundt.



8. Jesus ist der Lebensbaum,  
Voller edlen Tugendfrüchte.  
Wenn er findet im Herzen Raum,  
Wird das Unkraut ganz zu nichte.  
Alles Gift und Schatten weicht,  
Was sein Schatten nur erreicht.
  
9. Jesus ist das höchste Gut  
In dem Himmel und auf Erden.  
Jesus Name macht mir Mut,  
Daß ich nicht kann traurig werden,  
Jesus Name soll allein,  
Mir der liebste Name sein.

Johann Anastasius Freylinghausen, Der Heiland heißt Jesus Christ, ca. 1700<sup>56</sup>

1. Der Heiland heißt Jesus Christ,  
Von Gott selbst so genennet,  
Der mir und dir, und wer es ist,  
Das große Heil gegönnet.  
Ach nimm es ungesäumet an;  
Es freue sich, wer immer kann,  
Des freudevollen Namens.
  
2. Dies ist der Name, der uns bringt  
Vor Gott aufs neu zu Ehren,  
Der, wie der Chor der Engel singt,  
Uns Freude kann bescheren;  
Der uns in Fried und Freiheit setzt,  
Mit Gnad und Gaben uns ergötzt  
Und in den Himmel hebet.
  
3. Denn Jesus ists, der unsre Schuld  
Samt aller Straf und Plagen  
– O unerhörte Liebe und Huld! –  
Hat willig wollen tragen.

---

<sup>56</sup> Quelle wie Anm. 27 (und Anm. 18).

Er war gerecht und ließ doch sich  
Zur Sünde machen, daß du dich  
In ihm gerecht könnt' st nennen.

4. Er ist der rechte Josua,<sup>57</sup>  
Der uns zur Ruhe bringet;  
Er als der Priester ist nun da,  
Dem es so wohl gelinget,  
Daß er des Herren Tempel baut,  
An welchem man ihn selber schaut  
Als festen Grund- und Eckstein.
5. Drum ist in keinem andern Heil,  
Ist auch kein Nam gegeben,  
Darin wir könnten nehmen teil  
An Seligkeit und Leben;  
Nur Jesus ist der ein' ge Mann,  
Der uns das Leben schenken kann!  
Gelobet sei sein Name!
6. O Name, werde doch in mir  
Durch Gottes Geist verkläret;  
Denn was verborgen liegt in dir,  
Kein menschlich Herz erfähret.  
Vernunft kann es begreifen nicht;  
Ohn Gottes Glanz und Gnadenlicht  
Bleibt es unaufgeschlossen.
7. Laß mich empfinden deine Kraft  
Und inn' re Süßigkeiten;  
Und was dein Name Gutes schafft,  
Laß sich in mir ausbreiten:  
So wird der Sündennot gewehrt,  
So wird die Last in Lust verkehrt,  
So bin ich selig. Amen!

---

57 Jos 21,44.

Dezső Zoltán  
Adorjáni

## Die spirituellen und charismatischen Bewegungen als Herausforderungen an die Kirchen in Siebenbürgen<sup>1</sup>

### I. Die Kirche in einer sich verändernden Gesellschaft

#### 1. *Veränderungen in Mittel-Ost-Europa und die Kirche*

„Wir leben an einem Ort, der seit Beginn der Zeiten Europas Hauptknotenpunkt war für die verschiedensten Interessen und alle politischen, militärischen, religiösen oder kulturellen Invasionen und Einflüsse. Die geistigen und geistlichen Strömungen aus Ost und West, aus Nord und Süd – sowohl katholischen wie protestantischen Ursprungs, aus der Aufklärung oder der Romantik hervorgehend – alle, alle stauten sich hier an und kochten in einem einzigen, riesigen Kessel.“<sup>2</sup>

Daraus folgert Vaclav Havel, dass Mitteleuropa, ja sogar ganz Europa ein besonderes Schicksal habe und fährt fort: „Heute hat dieser Kontinent zum ersten Mal in seiner Geschichte die reale Gelegenheit, auf der Grundlage von ‚Einheit in Vielfalt‘ zu einer einzigen großen Gesellschaft zu werden.“<sup>3</sup>

Meinen Vortrag beginne ich mit diesem Zitat Havels und wiederhole damit das uns allen wohlbekannte Klischee vom „globalen Dorf“, das sich in tiefgreifender Veränderung befindet. Wenn ich dieses Klischee dahingehend weiterführen würde, dass ich annähme, Mittel- und Osteuropa würden

---

1 Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Seevetal: „Heiliger Geist und Glaube – Der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen“, 17. 1. 2006.

2 Vaclav Havel, *Summer Meditations*, New York 1992, 125f (alle Übersetzungen sind von mir).

3 A. a. O., 126.

in der großen Weltkrise einige spezielle Krisensymptome aufweisen, auch dann würde ich Ihnen nichts Neues sagen. Tatsache ist, dass das Wissen um eine spezielle osteuropäische Krise zu einer gemeinsamen Erkenntnis, zu einem allgemeinen Standpunkt geworden ist. Die Situation in Osteuropa wird unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht; im Großen und Ganzen handeln die Untersuchungen aber von den gleichen Erscheinungen. Wir sprechen von einem allgemeinen Übergang, dessen Ende nicht in Sicht ist, wir sprechen von Werteverlust, von Sinnverlust, wir sprechen von einem geistigen, spirituellen Vakuum, von ethischem Relativismus, vom Bedeutungsverlust der archaischen, gewohnten Strukturen, wir sprechen vom Fehlen der Liebe und der Gemeinschaft und nicht zuletzt von kommunikativen Kurzschlüssen.

Géza Németh schreibt darüber in der Einleitung zu seiner Studie mit dem Titel „Diagnose“: „Wenn wir versuchen würden, all das in einem einzigen Bild zusammenzufassen, was müssten wir dann sagen? – Durch den Verlust des Zentrums atomisieren wir, und die auseinandergefallenen Teilchen sind für sich selbst unverständlich geworden. Das Christentum weiß von dem Zentrum. Aber auf diesem Gebiet ist das Zentrum kein ‚Was‘, sondern ausschließlich ein ‚Wer‘. Unser Problem ist, dass wir aus unserem Leben denjenigen verloren haben, der das Zentrum unserer Herzen ist, das Zentrum der menschlichen Gemeinschaft und des Weltalls, umfassend, ausschließlich und gleichzeitig.“<sup>4</sup>

Der außergewöhnlich schnelle Systemwechsel zwischen 1988 und 1990 erfasste ganz Osteuropa mit seiner unerwarteten Plötzlichkeit und traf es unvorbereitet. Schnell hat sich herausgestellt, dass die in zwei Jahren vollzogenen radikalen Veränderungen keinen beendeten, keinen zum Ziel gekommenen, keinen für immer abgeschlossenen Prozess darstellen, sondern dass sie Beginn eines noch lange dauernden geschichtlichen Prozesses sind, der deutlich positive Tendenzen hat. Auch hinter den gegenwärtigen komplexen Ereignissen treten solche gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Mechanismen und Zusammenwirkungen auf, die die Mentalität, den Lebensstil, die Religion, die Kultur, die Wirtschaft und die Politik – mit anderen Worten alle Bereiche des Lebens – bestimmen, entwickeln und formen.

Eine neue Weltordnung, die dynamisch ist, die sich in ständiger Bewegung und Veränderung befindet und die ihre eigene Legitimation und ihr

---

4 Géza Németh, *Brücken und Barrikaden*, Budapest 2000, 400.

Gleichgewicht sucht, hat den alten verknöcherten, „erprobten“ status quo des kalten Krieges, die zweipolige Machtordnung abgelöst.

Die kommunistische Ordnung bedeckte das Leben mit einer standardisierten grauen Farbe, die mindestens auf ihrer Oberfläche die ursprüngliche Vielfalt und die Pluralität der verschiedenen Beziehungen des Lebens unsichtbar machte. Die alles nivellierende und homogenisierende Diktatur ließ die wichtigsten Komponenten der menschlichen, der gemeinschaftlichen und der persönlichen Identität verkümmern, nämlich das ethnische, sprachliche, kulturelle, geschichtliche und – last but not least – das religiöse Bewusstsein. Das gipfelte darin, dass das humanum selbst verletzt wurde.

Der plötzliche Zusammenbruch des Systems, das auf der marxistisch-leninistischen Utopie gründete, jener unerwartete Umschwung, verursachte in unserer Gesellschaft, aber auch – das muss ich zugeben – in unserer Kirche, eine tiefgreifende Unsicherheit. Die Menschen finden sich heute plötzlich unzählig vielen Neuheiten ausgesetzt, sie müssen sich mit Prozessen, Strukturen und Mitteln anfreunden, die in den vorausgegangenen Jahrzehnten für sie weder bekannt noch erreichbar waren. Das Aussehen der ganzen Region, das gesellschaftliche Umfeld, die technische Zivilisation, die Infrastruktur, die Lebensweise und die Mentalität haben sich in einer Geschwindigkeit verändert, dass es für viele Menschen unmöglich geworden ist, diese neuen Dinge, Begriffe und Eindrücke zu verinnerlichen, zu verarbeiten und für sich nutzbar zu machen.

Ich halte es für wichtig, hier auch zu erwähnen, dass in den letzten Jahrzehnten eine Generation erwachsen geworden ist, die man die „Millenniumsgeneration“ nennen könnte (Eva Cs. Gyimesi) und die sich in dieser sich verändernden, sich modernisierenden Umwelt völlig zuhause fühlt. Es ist eine neue Generation, die sich nicht mit dem kollektiven Erinnern und Erleben der vorhergegangenen Generation verbunden fühlt. Diese Generation identifiziert sich mit der neuen Umwelt viel einfacher und natürlicher, und sie kommuniziert mit Hilfe der virtuellen Hilfsmittel leichter mit Gleichaltrigen irgendwo auf der Welt als mit den Eltern oder Großeltern zu Hause, die nicht in der Lage sind, sich die neue Begriffswelt zu eigen zu machen.

Der Politologe Norbert Ropers beschreibt diese komplizierte gesellschaftliche Erscheinung auf treffende Weise: „Nach der Beendigung des Ost-West-Konfliktes gibt es in unserer Welt zwei entgegengesetzte Strömungen. Einerseits wachsen Zonen zusammen, schrumpfen die Entfernungen, werden wir über alle Ereignisse auf den Kontinenten live informiert. Andererseits wächst der Abgrund zwischen den reichen und den armen Gebieten und aus der wachsenden Mobilität und Kommunikation kann nur eine Minderheit der Weltbevölkerung Gewinn schlagen. Ethnische, nationale, religiöse, kulturelle

und regionale Gruppen betonen ihre Besonderheiten. Wir grenzen uns voneinander ab. Die Globalisierung, das Gegenteil der Zerteilung durchwirkt die politischen Systeme unserer Welt.“<sup>5</sup>

Die Kirche lebt in der Welt, in der Gesellschaft und in der Geschichte und ist gleichzeitig Teil und Gestalter derselben. Zum Wesen der Kirche gehört ihr missionarischer Auftrag. Es ist das lebendige Wort Gottes, das die Kirche entsprechend dem Befehl Christi hinaustragen muss in die Welt, das die Menschen dort treffen muss, wo sie in ihren eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Identitäten sind. Zweifellos haben die radikalen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre – die man auch „die größte kulturelle Revolution“ im modernen Europa nennen könnte – ungelöste Fragen aufgeworfen, und auch die Suche nach dem Gleichgewicht stellt eine große Herausforderung für die christlichen Kirchen dar. Eine überzeugende und zutreffende Antwort auf diese Herausforderungen zu geben und die Identität und die geschichtliche Rolle der Kirche in unserer sich verändernden Welt festzulegen, das muss die Hauptaufgabe unserer theologischen Forschungen und Untersuchungen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend sein. In jedem Zeitalter ist es wichtig für die Kirche, dass sie im gegebenen geschichtlichen Rahmen das für sie Wesentliche und ihre Aufgaben bestimmt, damit sie klar ihren Ort und ihre Rolle in der Gesellschaft, in der Kultur und in der Zivilisation erkennen kann, in der sie als lebendiger Organismus Christi lebt und wirkt. Dabei muss sie darauf achten, dass sie dem Auftrag gerecht wird, den Gott ihr selbst gegeben hat.

„Die Kirche ist nicht für sich selber da. Sie trägt ihren Sinn und Zweck nicht in sich selber. Jesus hat sie vielmehr dazu eingesetzt, die Menschen ihrer Zeit mit der Botschaft von der Liebe Gottes zu erreichen, sie zu heilen und zu verändern. Er selbst hat dies getan und es ist Zweck und Auftrag der Kirche, seine Sendung, seine ‚Mission‘ fortzusetzen. Eine Kirche, die nicht missionarisch sein will, verfehlt darum den Auftrag Jesu – und damit ihre Daseinsberechtigung. [...]

Kirche und Christentum in Europa sind in einem beklagenswerten Zustand. Da ist nur wenig zu spüren von der ursprünglichen Kraft, der spirituellen Dynamik und der ansteckenden Faszination, die die ersten Christen auszeichnete. Im Gegenteil: Die Entwicklung verläuft heute genau umgekehrt. Die Kirche verliert mehr und mehr ‚Marktanteile‘ an andere religiöse Anbieter. Das liegt zum einen daran, dass unsere Gemeinden für die meisten Menschen heute keinerlei attraktive Ausstrahlung besitzen. Selbst wenn sie nach alternativen Lebensentwürfen suchen, ist derjenige, den die Kirche anbietet, für viele keine ernsthafte Wahl. Zum andern haben die meisten Gemeinden heute ein geradezu erschütternd unmissionarisches Selbstverständnis. Eine Kirche aber, die auf Mission und Evangelisation

---

5 Norbert Ropers, *Lépések a megbékélés felé*, Budapest 1996, 106.

verzichtet, nimmt entweder ihre eigene Botschaft oder die Menschen, die ihr anvertraut sind, nicht wirklich ernst. Damit aber verurteilt sie sich letztlich selber zum Tode. [...]

Anders formuliert: Die größte Sorge, die uns als Kirche umtreiben sollte, ist die, wie aus den vielen Menschen, die heute ein distanziertes Verhältnis zu Gott, Glaube und Gemeinde haben, hingebende Nachfolger Jesu Christi werden.“<sup>6</sup>

Die Sache beginnt eigentlich damit, dass diejenigen, die vom lebendigen Wort Gottes angesprochen und erfasst werden, nicht stumm bleiben können; sie müssen reden, sie müssen darüber sprechen, sie spüren einen unwiderstehlichen Drang, Zeugnis abzulegen. Es ist eine Erfahrung, die uns in unserem Innersten berührt, ein großes menschliches Abenteuer, wenn Gott unser Leben ergreift, dann müssen wir in irgendeiner Form darüber sprechen, wir müssen weitergeben, was wir empfangen haben. Dazu zwingen uns auch die Logik und die Natur des Glaubens: „Denn daß ich das Evangelium predige, dessen darf ich mich nicht rühmen; denn ich muß es tun. Und, wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!“ (I Kor 9,16).

In Rumänien, in Siebenbürgen – und anderswo im früheren Ostblock – waren die Kirchen mehr als 40 Jahre lang an den Rand der Gesellschaft gedrängt und zum Schweigen, zur Wende nach innen oder zu faulen Kompromissen gezwungen. Heute beginnen die Kirchen, langsam wieder zu sich selbst zu finden. Und plötzlich stehen sie im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit und deren Erwartungen. Es hängt von den Kirchen ab, ob sie die Zeichen der Zeit erkennen, ob sie an der Schwierigkeit der Situation wirklich wachsen, ob sie die Erwartungen erfüllen und von neuem in jenen intensiven Kreislauf eintreten können, aus dem sie jahrzehntelang ausgeschlossen waren.

## 2. *Die Evangelisch-Lutherische Kirche Rumäniens heute*

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Rumäniens möchte ich folgendermaßen definieren: Obwohl unsere Diasporakirche in mehrfacher Hinsicht in der Minderheit ist (ethnisch und konfessionell), ist sie doch gleichzeitig „bekenkende Kirche“ und „Volkskirche“. Diese zwei Bezeichnungen beziehen sich auf die empirische Gestalt der Kirche, wie sie in der Geschichte auftritt, sie gehören aber nicht zu den inneren, unveränderlichen Kennzei-

---

<sup>6</sup> Klaus Douglass, Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche, Stuttgart 2001, 90–92.

chen wahrer Kirche. In letzterem Fall gelten klar und eindeutig die Festlegungen der Reformation: die „Notae ecclesiae“, wie Martin Luther sie beschreibt, und die Definition von Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses.

Die Begriffe „bekenkende Kirche“ und „Volkskirche“ schließen sich meiner Meinung nach nicht gegenseitig aus, sondern sie bilden eine Art dialektische, eine Art komplementäre Einheit. Deshalb halte ich es nicht für klug, die beiden Begriffe einander als Gegensätze gegenüberzustellen. Es gibt geschichtliche Kontexte, in denen einmal die eine, einmal die andere Form im Vordergrund steht. Doch das Entscheidende ist, in welcher Gestalt die Kirche mit reinem Gewissen jene Wahrheit verkündigen und leben kann, die sie von Gott in der Offenbarung Christi empfangen hat. Sie muss heute jene Wahrheit im Kontext einer sich verändernden Welt verkündigen und leben.<sup>7</sup>

Die Berufung der Kirche besteht in diesem Sinne darin, dass die Kirche unter dem Kriterium der Treue Christus gegenüber mit reinem Gewissen und Hingabe ihren Dienst dort versehen soll – in jener nationalen und ethnischen Gemeinschaft – wohin Gott sie als geschichtliche Gegebenheit gestellt hat. Hier muss sich das verwirklichen, was sie als Erbe der Reformation neu ausgelegt und aktualisiert und in das 21. Jahrhundert mitnehmen will.<sup>8</sup>

Mit dem Kriterium der Treue Christus gegenüber und im Zeichen des Festhaltens an der eigenen Identität muss sich die Kirche der großen Familie der Christenheit gegenüber öffnen, der Welt gegenüber und der Gesellschaft gegenüber öffnen, denn sie hat auf deren Fragen und für deren Probleme Glaubwürdiges und Wichtiges zu sagen und zu antworten.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Rumäniens ist tatsächlich tief in die heutige widersprüchliche Welt eingebettet, in eine sich verändernde Gesellschaft. Deshalb darf sie nicht isoliert bleiben und nicht vor den Ereignissen in einen Elfenbeinturm fliehen. Sie kann den Erschütterungen, die die Krisen und Veränderungen in der sie umgebenden Gesellschaft hervorrufen, nicht entfliehen. Vielmehr muss sie sich mit christlicher Verantwortung der Realität in jenem Gebiet stellen, das so tiefe politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, kulturelle und moralische Veränderungen durchmacht. Sie muss den Problemen ihrer Zeitgenossen mit Aufrichtigkeit begegnen und mit ihnen gemeinsam Auswege und Lösungsmöglichkeiten suchen. Es ist

---

7 Nur angemerkt sei, dass bei der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs die Aussage Karl Barths helfen kann, nach der er unter bestimmten Voraussetzungen die Form der „Volkskirche“ als rechtmäßig anerkennen kann – sofern als Kriterium die Treue gegenüber Christus gewahrt bleibt.

8 Vgl. Gusztav Bölskei in: ThR 61, 1996/4, 256.



die Hauptaufgabe und der Auftrag unserer Kirche, hier in der Welt durch das Evangelium, die Sakramente und den Liebesdienst am Reich Gottes zu bauen. Eine entscheidende Frage muss dabei immer sein, wie unsere Kirche glaubwürdig verkündigen und wie sie mit reinem Gewissen die Wahrheit leben kann, die sie in der Offenbarung Christi empfangen hat. Es ist eine entscheidende Frage, wie wir in der menschlichen Gemeinschaft, in die Gott uns gestellt hat, zu Salz, zum Licht und zum Sauerteig werden können. Es ist eine entscheidende Frage, wie wir unsere inhaltlichen und formalen Traditionen weitergeben können, unsere geistlichen Werte, so dass sie für die heutigen Menschen notwendig, wichtig, zeitgemäß und verständlich sind.

Die erste Antwort könnte in Kürze so lauten, dass wir, wenn wir über Kirche sprechen, versuchen, nicht in Quantitäten zu denken – Kirche sei dort, wo viele sind, wo finanzielle und wirtschaftliche Macht gebündelt wird –, sondern dass wir vielmehr versuchen, von der Qualität her zu denken: Unsere Existenz als Minderheitskirche steht und fällt damit, dass wir uns vom statistischen Quantitätsdenken lösen und beginnen, in Qualität zu denken. Denn nur eine auf die Qualität bezogene Existenz hat Zukunft. Qualität muss unser geistliches und geistiges Leben prägen, unsere theologischen Überlegungen, unseren Gemeindeaufbau, unsere Mission, jeden Teil unseres kirchlichen Lebens. Dem Kriterium der Qualität müssen die Strukturen und die Verwaltung untergeordnet werden. Denn der strukturelle, administrative und wirtschaftliche Aufbau – das dürfen wir nicht vergessen – darf kein Ziel um seiner selbst willen sein, sondern er stellt ein zwar notwendiges und unverzichtbares, aber doch eben Werkzeug für den geistlichen, den spirituellen Aufbau dar.

Die andere Antwort auf die Fragen nach dem „Wie“ des kirchlichen Handelns ist der Hinweis auf die Glaubwürdigkeit. Die Welt beobachtet unsere Arbeit und fordert Rechenschaft, und eines Tages müssen wir auch vor Gott Rechenschaft ablegen. Der kirchliche Dienst muss in dem Wissen und in der Erkenntnis geschehen, dass wir immer vor dem Angesicht Gottes dienen und dass wir ihm dienen.

## **II. Religiöse und spirituelle Bewegungen in unserem Gebiet**

Ohne mich in Einzelheiten zu verlieren, möchte ich zunächst darauf hinweisen, dass die Begriffe „Religion“ und „Spiritualität“ zu den schwer definierbaren Begriffen gehören. Eine allgemein akzeptierte Definition (die natürlich jederzeit diskutiert werden kann) hebt den Bezug von Spiritualität

und Religion zum Glaubensleben, zum Ausleben des Glaubens, zum Bedürfnis der Menschen nach Transzendenz hervor.

Anselm von Canterbury (1032–1109) schreibt: „Qui non credit, non experietur et qui non experietus fuerit, non intelliget.“ – „Wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, und wer nicht erfährt, der versteht nichts.“ Diese Aussage richtet unsere Aufmerksamkeit darauf, dass unser Glaube von seinem Fundament her unser Leben, unsere Weltanschauung, unsere Werturteile, unsere Entscheidungen und nicht zuletzt unsere Beziehung zu Gott und unseren Mitmenschen bestimmt. Die Spiritualität, die Religion sind solche menschlichen Erfahrungen, solche grundlegenden geistlichen Erlebnisse, die die Persönlichkeit des Menschen und seine Existenz zur Gänze bestimmen.

Bedingt durch die Weiterentwicklung der Kommunikationstechnik im 20. Jahrhundert haben die Religionen und die Kulturen der Welt begonnen, sich in dramatischer Weise näherzukommen. Der revolutionären Entwicklung des Informationsaustausches ist es zu verdanken, dass die Menschen heute sehr viel mehr über ferne Kulturen, Zivilisationen oder Religionen wissen als vor 50 oder 100 Jahren. Die Einwanderung nach Westen in großem Stil und die Öffnung der 40 Jahre lang hermetisch verschlossenen osteuropäischen Grenzen haben es mit sich gebracht, dass Menschen aus sehr verschiedenen Kulturen und Religionen miteinander in Beziehung traten und immer noch treten. Wir hier lebenden Christen, genauer gesagt: osteuropäischen Lutheraner, haben nicht nur andere Sprachen, Lebensstile, Gewohnheiten und Denkmodelle kennen gelernt, sondern auch gänzlich andere Religionen, religiöse Systeme und religiöse Praktiken. Es ist eine Tatsache, dass die europäische Art zu denken und die europäische Lebensweise in den vergangenen Jahrzehnten eine Veränderung durchlaufen haben. Wenn ich über Religionen spreche, dann meine ich nicht nur die christlichen Konfessionen, Bewegungen und Erweckungsbestrebungen, die einander im Zuge der Ökumene näherkommen, sondern ich denke an neue und alte Religionen, die vom Christentum zutiefst verschieden sind und mit denen wir doch gewollt oder ungewollt in Kontakt treten.

Ich habe bereits erwähnt, dass die ganze Welt eine tiefe Krisenperiode durchläuft, und ich habe mich auf Géza Németh berufen, als ich sagte, dass diese Krise vor allem einen spirituellen Grund hat. Wir dürfen nicht übersehen, dass in den letzten zehn, zwanzig Jahren allen negativen Vorhersagen zum Trotz, dass die Religion aussterben und aus dem menschlichen Bewusstsein verschwinden werde, eine Renaissance des Interesses an Religion, ein Hunger der Menschen nach Transzendenz bemerkbar ist.

Jürgen Habermas hat einmal bei einem Vortrag im Jahr 2002 von „Postsekularismus“ gesprochen, was ich so deute, dass er der Meinung ist, dass das

religionslose Zeitalter an sein Ende gekommen sei. Es ist deutlich, dass das gewachsene Interesse an Gott, an Spiritualität, an Transzendenz, das die Menschen des 21. Jahrhunderts kennzeichnet, in einem schwierigen geschichtlichen Kontext entstanden ist. Der Mensch des 21. Jahrhunderts lebt in einer tiefgreifenden kollektiven und individuellen Krise, die alle Gebiete umfasst. Aber genau in dieser Krise lenkt sich die Aufmerksamkeit des Menschen reflexhaft auf die geistlichen, auf die spirituellen, auf die letzten Grenzfragen: Wer bin ich? Woher komme ich? Warum sind wir auf der Welt? Was ist der Sinn des Lebens? Gibt es außerhalb unserer selbst einen Sinn im Dasein? Mit Paul Tillich gesprochen ist das Wichtigste an dieser Krise, dass der heutige Mensch seine „Tiefendimension“ verloren habe, was man als die von oben kommende, das Leben bestimmende, transzendente, göttliche Dimension verstehen kann. Diese Dimension durchdringt das ganze Leben, das Weltall, alle Existenz und gibt ihr Sinn und Ziel. Die spirituelle Krise des modernen Menschen besteht darin, dass er die vertikale Bestimmung und die Antwort auf jene allerwichtigste Frage verloren hat, was der Sinn des Lebens sei.

Ich zitiere noch einmal Klaus Douglass: „Es ist kein Zufall, dass der Begriff Spiritualität gerade in einer Zeit an Bedeutung gewinnt, in der die Menschen unseres Kulturkreises mehr und mehr dem Äußeren und Äußerlichen zu verfallen drohen. Hier bewahrheitet sich aufs Neue das biblische Wort, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt. Immer mehr Menschen begeben sich in kritische Distanz zu einer Weltsicht und einem Lebensgefühl, in denen materielle Absicherung, äußerer Status und schnelle Lustbefriedigung die höchsten Werte geworden sind. Sie suchen geradezu verzweifelt nach einer *inneren Sicht* der Dinge, die sie dem allgemein verbreiteten technisch-rationalen Denken der heutigen Zeit entgegensetzen können.“<sup>9</sup>

In Rumänien und Siebenbürgen sind die Ausprägungen des kulturellen oder religiösen Pluralismus erst mehrere Jahrzehnte später aufgetreten als in Westeuropa. Die ersten Anzeichen eines Pluralismus begannen sich erst Anfang der 90er Jahre zu zeigen, dafür mit umso größerer Intensität. Hierbei muss gesagt werden, dass innerhalb der Länder des Ostblocks das geschlossene System Ceausescus eine Zeitverschiebung bedeutete. Als beispielsweise Ende der 70er Jahre in Ungarn eine gewisse politische Auflockerung zu spüren war, ein minimaler erlaubter Pluralismus begann, wurde genau zur selben Zeit in Rumänien das System immer geschlossener und bemühte sich neben anderem, das religiöse Leben und die Aktivitäten der Kirche

---

9 Klaus Douglass, Die neue Reformation (wie Anm. 6), 68f.

unter seine Kontrolle zu bringen. Neben dem Zurückbleiben auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet wurde versucht, die Aktivität und den Aktionsradius der Kirchen zu beschränken. So wurde beispielsweise die Jugendarbeit mit Machtmitteln verboten, genauso wie die diakonische, die missionarische und die pädagogische Arbeit der Kirchen, oder es wurden religiöse Bewegungen oder spirituelle Gemeinschaften auf dem Wege harten physischen Eingreifens aufgelöst.

Dies hat sich jedoch als zweischneidige Sache erwiesen: Einerseits wurde tatsächlich die kirchliche Arbeit gelähmt, das Gemeindeleben beschnitten. Andererseits wuchsen der innere Widerstand, die Kohäsion und der Zusammenhalt in unseren Gemeinden. Ungewollt trugen diese Eingriffe zum Wachstum unseres Glaubenslebens bei – hier spielte die Sympathie und Verehrung der Verfolgten und Unterdrückten eine Rolle –, und sie halfen uns, die Einheit zu bewahren, indem dieselben Maßnahmen die destruktiven Sekten angriffen. Es ist wahr, dass genau diese Vereinzelung und der eingenge Bewegungsspielraum die Gründe dafür waren, dass uns die Wende und das Auftreten neuer Religionen, Ideologien und Bewegungen in ihrem Zusammenhang nicht nur unerwartet, sondern auch unvorbereitet traf.

Ein konkretes Beispiel dafür ist unser Verhalten den charismatischen Bewegungen gegenüber. Allen ungewohnten Erweckungsbewegungen gegenüber waren wir unvorbereitet, es fehlte uns an Rezeptivität, und wir waren nicht in der Lage, irgendeinen konstruktiven Dialog zu führen. Wir versuchten, uns in einen gewollten oder tatsächlich vorhandenen Elfenbeinturm aus lutherischer Tradition zurückzuziehen. Ab Anfang der 90er Jahre sind immer verstärkter neue Kirchen, religiöse Bewegungen und religiöse Gemeinschaften in unserem Land entstanden, beginnend bei den großen Weltreligionen bis zu den so genannten kleinen Kirchen, bis zu den Sekten und alternativen religiösen Gemeinschaften.

In den letzten Jahren hat sich die religiöse Landkarte Rumäniens und damit auch Siebenbürgens völlig verändert. Dazu nur einige konkrete Beispiele: Innerhalb von 20 Jahren ist die 200 000 Gemeindeglieder zählende sächsische evangelische Kirche durch Abwanderung auf 15 000 Gemeindeglieder zusammengeschrumpft. Es erschienen bisher völlig unbekannte Religionen und Sekten: die Moon-Sekte, die Charismatiker, die Mormonen. Auch die Methodisten haben hier gewirkt, allerdings mit nur wenig Erfolg. Bedeutenden Erfolg aber hatten die Anhänger San Myung Moons, die unter verschiedenen Namen „segensreiche“ Arbeit verrichten. Dann sind die Anhänger Krischnas, die Satanisten, die Sekte Gottfried Holics zu nennen. Daneben kamen Yoga und seine Schulen und verschiedene östliche Religionen in Mode. Am anfälligsten für den Eintritt in Sekten sind Jugendliche

aus den großen Städten. Den allergrößten Erfolg aber konnten jene okkulten Bewegungen verbuchen, die mit Wahrsagerei, Magie, Horoskopen, bösem Blick und Geisterbeschwörung arbeiten. Dies lässt sich von daher erklären, dass sich der Okkultismus gut mit den Praktiken in der orthodoxen Kirche verträgt. Auch verlangt er für sich keine exklusive Loyalität, ja: er nennt sich manchmal selbst „christlich“ oder „orthodox“. Oft werden okkulte Praktiken unter diesem Deckmantel vollzogen. Nebenbei gesagt verwenden auch orthodoxe Geistliche und Ordensleute oft eigenartige okkulte Praktiken.

Was die christlichen Erneuerungsbewegungen betrifft, die Pfingstkirchen, die charismatischen Bewegungen und die Erweckungsbewegung, so kann ich sagen, dass wir ihre Aktivitäten in Rumänien und Siebenbürgen wahrnehmen und beobachten. Sie haben zum Teil ihren Platz in der Pfingstkirche, die schon vorher bestand, zum Teil betreiben sie ihre Mission außerhalb der Kirchen im Namen des einen oder anderen Führers der Bewegung. Mir ist aber nichts davon bekannt, dass sich die charismatische Bewegung in Rumänien zur Massenbewegung ausgewachsen hätte. Soweit ich weiß, gibt es mehrere aktive kleine Gemeinden in Großstädten.

Auf unsere Kirche wirkt die charismatische Erweckung noch wie ein unbekanntes Kuriosum. 1998 hat sich einer unserer Pfarrer in einem konservativen lutherischen Dorf mit der Erweckungsbewegung versucht. Er gründete innerhalb der Gemeinde eine Gruppe, in der der „zweite Segen“ praktiziert wurde, das so genannte Charisma der „Geisttaufe“, vor allem das Sprechen in Zungen, die Teufelsaustreibung und Heilung und Segnung durch Handauflegen. Und das alles unter der Leitung des Pfarrers. 90 Prozent der Gemeindeglieder haben sich gegen ihren Pfarrer aufgelehnt, und die damalige Kirchenleitung musste ihn zum Schutz der Einheit der Gemeinde und in Form einer disziplinarischen Maßnahme von seiner Stelle entfernen, weil er in der Gemeinde Spaltung und einen Skandal verursacht hatte. Nebenbei bemerkt ist er inzwischen ein erfolgreicher Geschäftsmann geworden – was er auch auf die Führung durch den Geist zurückführt.<sup>10</sup>

Jenseits von guten oder negativen Auswirkungen halte ich es persönlich für wichtig, dass bei uns zu Hause im allgemeinen Bewusstsein die Tatsache des Pluralismus an Raum gewinnt, dass die Menschen jene gesellschaftliche Erscheinung zur Kenntnis nehmen, dass die Anhänger verschiedener Religio-

---

10 Wir sind uns darüber im Klaren, dass wir in den nächsten Jahren so oder so solchen oder ähnlichen Problemen ins Auge schauen müssen. Deshalb halte ich diese Konferenz für wichtig, weil sie meiner Überzeugung nach nicht nur als Informationsveranstaltung eine Wirkung haben wird, sondern auch als Ansporn zum Weiterdenken für die Arbeit zu Hause.

nen ihren Glauben frei ausüben, dass wir ihre Stimme vernehmen und dass ihre Vertreter theoretisch – wenn auch wohl nicht so sehr praktisch – mit gleichem Recht öffentliche Positionen bekleiden können, weil ihnen das Gesetz das Recht zur Religionsausübung zuspricht. Heute stellt uns die Massenkommunikation und die multikulturelle Welt den religiösen Pluralismus mit seinen vielen voneinander abweichenden Antworten auf die Fragen des Lebens und mit seinen verschiedenen religiösen Praktiken vor Augen. Auch in Rumänien darf es die Kirche nicht versäumen, auf all diese Erscheinungen zu reagieren.

### III. Herausforderung und Suche nach einem Weg

Wie bereits erwähnt hat sich in Rumänien keine der neuen religiösen Bewegungen in eine Massenbewegung verwandelt, weder die Pfingstler noch die nichtchristlichen Bewegungen. Eine Ausnahme dabei bilden nur die okkulten Erscheinungen, die eine ernstzunehmende Zahl von Menschen erreichen, aber nicht über religiöse Organisationen verfügen, sondern eine eigenwillige Symbiose innerhalb der orthodoxen Kirche eingegangen sind. Eigentlich verurteilt die Orthodoxie den Aberglauben und den Okkultismus, aber praktisch toleriert sie etliche solcher Dinge oder zieht sie gar groß.

Ich war 20 Jahre lang Pfarrer in Bukarest, einer Großstadt mit ausgeprägter orthodoxer Mehrheit, und hatte öfter die Gelegenheit, von derartigen Praktiken zu hören und sie zu erleben. Da gibt es beispielsweise „Verfluchungsmessen“ oder „weiße Messen“, die den Fluch lösen sollen,<sup>11</sup> es gibt verschiedene Praktiken zur Teufelsaustreibung, bei denen die Behandelten des öfteren auch zu Tode kommen, es gibt Reinigungszeremonien, Zungenrede in den Klöstern, Trance, Wahrsagerei, Heilung durch Handauflegen. Das sind dieselben Vorgehensweisen und Erscheinungsbilder wie bei den charismatischen Bewegungen, nur mit einer etwas anderen Ideologie im Hintergrund.

Ich halte es auch für wichtig zu erwähnen, dass die rumänische Gesellschaft verglichen mit Mitteleuropa viel weniger säkularisiert ist. Nach den neuesten statistischen Erhebungen bezeichnen sich 95 Prozent der Bevölke-

---

11 Die Begrifflichkeit „Messe“ zeigt schon, dass hier von eingeführten Erscheinungen die Rede ist, kennt doch die Orthodoxie diesen Begriff nicht als Terminus für ihre Gottesdienste. Die Orthodoxie feiert die „göttliche Liturgie“!

rung als religiös, und mehr als 90 Prozent haben ihre konfessionelle Zugehörigkeit angegeben, sie gehören also zu einer der 16 anerkannten Konfessionen oder zu einer der zahllosen religiösen Organisationen. Außerdem ist die bei der Bevölkerung beliebteste Institution die Kirche.

Für unsere Evangelisch-Lutherische Kirche Rumäniens bedeuten die Aktivitäten der religiösen Bewegungen und Sekten keine unmittelbare Gefahr, oder besser gesagt: Sie haben auf die Kirche keine unmittelbare Wirkung. Es gibt einzelne Übertritte, aber keine Massenbewegung.

Einer der Hauptgründe dafür ist sicherlich, dass sowohl die Lutheraner als auch die Reformierten in Rumänien sowohl eine sprachliche als auch ethnische und konfessionelle Minderheit sind. Innerhalb einer Minderheit ist die Kohäsionskraft, der Zusammenhalt und das Identitätsbewusstsein viel stärker. Für uns ist unsere Kirche nicht nur eine geistliche und religiöse Gemeinschaft, nicht nur der Ort, an dem Gottes Wort verkündigt wird, an dem die Sakramente verwaltet werden und die geistliche Gemeinschaft gelebt wird, sondern mehr als das ist sie eine der Grundlagen unserer sprachlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Identität. Hier leben wir unsere ungarische, slowakische oder deutsche lutherische oder kalvinistische Identität, was in unserem Diasporaschicksal eine außerordentliche Bedeutung hat. Das heißt, die Beziehung der Kirche zum Einzelnen ist sehr komplex.

Ein anderer Grund ist, dass die siebenbürgische Gesellschaft – und hier denke ich nicht an die rumänische Bevölkerung Siebenbürgens, sondern an die 1,7 Millionen zählende ungarische Minderheit – sehr viel verschlossener und konservativer ist als beispielsweise die Gesellschaft in Tschechien oder Ungarn. Sie nimmt neue Ideen und Modeerscheinungen viel schwerer auf. Es gibt schnelle, oberflächliche Veränderungen, in denen wir tatsächlich globalisiert sind, wie Kleidung, ein modischer Lebensstil, Kommunikation oder Mobilität, aber auf geistlichem, spirituellem und kulturellem Gebiet gibt es keine tiefgreifende Veränderung.

Ein dritter Grund ist, dass in unseren Gemeinden der volkskirchliche Charakter noch stark ausgeprägt und die Tradition lebendig ist. Praktisch 100 Prozent der Kinder werden getauft und konfirmiert. Die meisten Hochzeiten und Beerdigungen geschehen im kirchlichen Rahmen, und an großen Feiertagen sind die Kirchen überfüllt und die Gemeindeglieder zahlen ihren minimalen Kirchenbeitrag. Die Frage ist nur: wie lange noch?

Trotz der aufgezählten Tatsachen kann ich nicht sagen, dass in der evangelisch-lutherischen Kirche alles in Ordnung sei, dass die Situation rosig sei, dass wir uns zufrieden zurücklehnen könnten, weil der Segen des Geistes nur so fließt und wir eine lebendige und dynamisch wachsende Kirche seien.

Die Hauptkrankheit unserer Kirche ist die Lauheit und Stagnation. Die Welt verändert sich immer schneller, und in Europa – und damit auch in Siebenbürgen – gleichen sich nicht nur die Preise dem globalen Markt an, sondern auch die geistlichen und spirituellen Güter werden zu Supermarktprodukten. Das Angebot ist riesig, und es ist nicht gleichgültig, in welcher Qualität und in welcher Verpackung wir unser Produkt anbieten. Ware schlechter Qualität, Billigramsch darf auf keinen Fall auf diesem Markt angeboten werden. Besonders gefährlich sind die anspruchslosen Massenwaren, denn sie sind billig und von schlechter Qualität.

In unserer Kirche und vielleicht auch in der gesamten europäischen lutherischen Kirche, eingeschlossen der Lutherische Weltbund, ist die starke Bürokratie zu einer Krankheit geworden. Alles wird vom Geld, vom Haushalt, von der Rentabilität und von der bürokratischen Kultur bestimmt. Wir sind geistlos und unpersönlich geworden, wobei doch die Kirche eigentlich ein lebendiger Organismus ist und mehr sein müsste als eine Organisation.

Klaus Douglass schreibt – auch jetzt zitiere ich ihn zustimmend: „Viel zu sehr ist sie [die Kirche] gefangen in einem engen Dickicht von Strukturen, Ordnungen und Traditionen, die die Vergangenheit bewahren, statt die Zukunft zu gestalten, bzw. die eher auf den Erhalt der Institution Kirche zielen als auf wirkliche Nähe zu den Menschen.“<sup>12</sup>

Ein weiteres unserer Probleme besteht darin, dass wir eine zu theoretische Institution geworden sind. Wir wollen alles genau definieren. Wir achten darauf, dass wir alles theologisch und intellektuell korrekt formulieren. Wir publizieren eine Million Erklärungen und bemerken nicht, dass wir den Menschen statt lebendiger Verkündigung, statt aktiver, lebendiger Kommunikation von den Kanzeln und in Gesprächen theoretisierende Klischees und Allgemeinplätze an den Kopf werfen. Aber die heutigen Menschen sind keine Käufer solcher Waren.

Das waren einige Tatsachen, die für uns aktuelle Herausforderungen bedeuten. Man muss über sie sprechen, weil genau sie der Ansatzpunkt sind, an dem die neuen religiösen Gemeinschaften als Ausgleich einspringen. Die neuen religiösen Gemeinschaften, die Erweckungsbewegung zwingen uns zum Handeln. Die Bewertung der Situation und eine kritische Selbsterkenntnis sind nur die ersten Schritte, wir müssen dringend weitere Schritte tun.

Es ist eine unzweifelhafte Tatsache, dass die evangelisch-lutherische Kirche in Rumänien wie alle geschichtlichen protestantischen Kirchen im

---

12 Klaus Douglass, Die neue Reformation (wie Anm. 6), 22.



21. Jahrhundert die erneuernde, neu schaffende Kraft des Heiligen Geistes nötig hat. Darauf weisen uns besonders die charismatischen Bewegungen hin. Wenn jemand vom Geist Gottes erfasst wird, dann kommt er in Bewegung, und sein ganzes Sein, seine ganze Existenz werden Teil dieser Bewegung. Der vom Geist geweckte Glaube, das vom Geist inspirierte Leben sind weltverändernde Faktoren. Der Heilige Geist beruft deshalb einzelne Personen, um durch sie auch andere zu erreichen. Der Geist stellt einen vor neue Aufgaben, aber er gibt zu den Aufgaben auch die Charismen, damit die Kirche als der Leib Christi wachsen kann. Auf dem heutigen komplexen spirituellen Markt ist die in der Bibel erwähnte „Unterscheidung der Geister“ von außerordentlicher Bedeutung, damit wir wissen, ob etwas wirklich vom Geist Gottes kommt oder von einem fremden Geist. Denn obwohl sich der Geist Gottes auch außerhalb der Bibel manifestiert, können wir ihn nur insofern von anderen Geistern unterscheiden, als wir seine Erscheinungen an die Bibel knüpfen. Denn der Geist Gottes wird dem Zeugnis der Heiligen Schrift nicht widersprechen.

Dabei ist es am wichtigsten, dass sich die äußere Erneuerungsabsicht und die äußeren, erneuernden Kräfte mit unserem inneren Erneuerungsanspruch treffen. Es reicht heute nicht, festzustellen, dass der geschichtliche Protestantismus an einer Relevanz- und Identitätskrise leide und in Agonie verfallen sei, und dann darüber zu sprechen, was das bedeute. Nein, wir müssen aufbrechen in Richtung Erneuerung, in Richtung konkrete Reformation.

Insofern stimme ich völlig mit Klaus Douglass überein und zitiere ihn abschließend:

„Eine *Reform* ist eine mehr oder minder große Verbesserung eines bestehenden Zustandes. Eine Reform betrifft meist einen Teilbereich eines komplexen Gesamtsystems.“

„Anders die *Reformation*: Hierbei geht es nicht nur um eine graduelle Verbesserung, sondern um eine grundlegende *Veränderung* des Bestehenden. Eine Reformation bezieht sich nicht nur auf einen Teilbereich – und sei er noch so groß –, sondern auf das System selber.“

„Bloße Reformen werden unser Überleben nicht sichern, sondern lediglich unser Sterben hinauszögern. Es geht nicht mehr nur um bloße Erneuerung, sondern um etwas viel Grundlegenderes, um eine Art Sterben und Neugeburt. Was wir derzeit erleben, sind die Geburtswehen einer neuen Gestalt von Kirche. Diese Wehen nehmen immer mehr zu.“

Das klingt für den einen oder anderen vielleicht beängstigend. Doch wir müssen uns klarmachen, dass die Kirche die nächsten dreißig Jahre nicht überleben wird, wenn sie nicht zu einschneidenden Änderungen bereit ist.“

„Die Kirchenväter verwenden in diesem Zusammenhang ein schönes Symbol: So wie der Mond in der Nacht das Licht der Sonne aufnimmt und in die Nacht hineinstrahlt, so sagen sie, soll die Kirche das Licht Christi in der Nacht der Welt aufnehmen und reflektieren. Der Mond aber kann dies nur tun, indem er im Rhythmus der Zeit immer wieder abnimmt und stirbt, vom Vollmond in die Finsternis eintaucht, um dann erneut und erneuert strahlkräftig in diese Welt hineinzuwirken. So muss auch die Kirche im Laufe der Zeiten immer wieder abnehmen und sterben in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt, um das Licht Christi wirkungsvoll in ihre Zeit hineinstrahlen zu können.“<sup>13</sup>

---

13 A. a. O., 37f. 40.

Tomás  
Tyrlik

## Die spirituellen und charismatischen Bewegungen in der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B. in Tschechien<sup>1</sup>

### 1. Die Reformation in Schlesien

Der Ausbreitung der Reformation war durch die Hussiten vorgearbeitet worden. Nach einer Nachricht von 1513 waren schon damals in Teschen einige Zünfte mit Kelchen für den Gottesdienst versehen.<sup>2</sup> Die lutherische Reformation erreichte Teschen im Jahr 1528. Sie machte dort so schnelle Fortschritte, dass bereits 1536 die Franziskaner und 1545 die Dominikaner die Stadt freiwillig verließen. Einige der Mönche nahmen die reformatorischen Gedanken auf und wurden die ersten Pastoren des Landes. In Teschen bildeten sich zwei sprachlich getrennte Kirchengemeinden, eine deutsche und eine polnische. Während der Vormundschaft über Herzog Wenzel III. Adam (1528–1579) breitete sich die Reformation rasch aus. Um 1570 war bereits das ganze Herzogtum von der neuen Lehre erfasst.

Das Land nahm während der evangelischen Zeit einen erheblichen kulturellen und wirtschaftlichen Aufschwung, die Beskiden wurden kolonisiert, viele Kirchen gebaut. 1568 erhielt das Teschener Schlesien durch Herzog Wenzel Adam die erste Kirchenordnung, 1584 gab Katharina Sidonia die zweite Kirchenordnung heraus, und 1597 wurde dem Herzogtum durch den neuen Herzog Adam Wenzel (1579–1617), der am Hof des sächsischen

---

1 Hier handelt es sich um einen Vortrag, der am 17. 1. 2006 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Seevetal zu dem Thema *Heiliger Geist und Glaube – „Der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen“* gehalten wurde.

2 H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, 19, mit Bezug auf: G. Biermann, *Geschichte des Protestantismus in Österreichisch-Schlesien*, Prag 1897.

Kurfürsten Christian I. erzogen worden war, das Privileg zugestanden, „daß zu ewigen Zeiten keine anderen Kirchen- und Schuldiener gehalten werden sollten als die der augsburgischen Konfession“<sup>3</sup>.

*Georg Tranoscius (Jiří Třanovský)*

Der größte Theologe, den das Land während dieser Zeit hervorbrachte, war der am 27. März 1592 in Teschen geborene Georg Tranoscius, den man den „slawischen Luther“ nennt. Er schrieb in der tschechischen Sprache des 17. Jahrhunderts, die damals Amtssprache war, das im Teschener Gebiet sehr geschätzte evangelisch-lutherische Gesangbuch „Cithara Sanctorum“ und vier andere Werke. In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges musste Tranoscius 1627 Bielitz verlassen und fand in der Slowakei Zuflucht, wo er in der Stille seine schöpferischsten Jahre verbrachte.

## 2. Die Gegenreformation

Die Gegenreformation begann, als Herzog Adam Wenzel zum Katholizismus übertrat. Die Bevölkerung wehrte sich mit allen Mitteln gegen den Glaubenswechsel und berief sich dabei auf den Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. aus dem Jahr 1609 und das von Herzog Adam Wenzel 1597 ausgestellte Privileg. Der Herzog zerschnitt daraufhin die Urkunde und ließ diese dem Magistrat mit ausgekratztem Siegel in einer silbernen Schüssel durch einen Pagen überbringen. 1611 mussten alle Pastoren und Lehrer in den herzoglichen Städten das Land verlassen.

Die zweite gewaltsame, durch den Dreißigjährigen Krieg oft unterbrochene Unterdrückung der Evangelischen begann durch den am 13. September 1628 erteilten Befehl des Burggrafen Karl Hannibal von Dohna in Breslau (1588–1633), wonach eine Reihe von evangelischen Kirchen des Landes zu schließen waren. Viele Evangelische flohen in die nahe Slowakei. Zur schnelleren Durchführung der Katholisierung setzte Kaiser Ferdinand III. eine Religionskommission im Herzogtum ein. Diese erzwang im Jahr 1654 die

---

3 Zitiert nach: H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 20. Dort Verweis auf: G. Fuchs, Materialien zur evangelischen Religionsgeschichte des Fürstenthums Teschen in Oberschlesien, Breslau 1770, 16ff.

Schließung von 49 evangelischen Kirchen. Sie erreichte, dass sich 1679 in Teschen nur noch drei Familien zum evangelischen Glauben bekannten.

Ein großer Teil der Evangelischen aber blieb der reformatorischen Bewegung trotz Verfolgung treu, las in heimlichen Zusammenkünften die Bibel und reformatorische Schriften, sang aus dem Brüdergesangbuch und teilte das Heilige Abendmahl aus. Besonders in den Bergen des Fürstentums konnte sich der evangelische Glaube halten. Die Evangelischen hatten hier ihre heimlichen Gottesdienststätten. Aus der Slowakei und aus Polen kamen öfters Pastoren, oft als Goralen verkleidet, um auf den abgelegenen Bergwiesen, in Wäldern und Tälern und auf den Schlössern der dem evangelischen Glauben zugetanen Adligen Gottesdienste abzuhalten und das Abendmahl auszuteilen. Bei hohem Schnee wurden die evangelischen Gottesdienste in der großen Stube des Hauses Nr. 10 abgehalten. Dieser Ort heißt bis heute „Jerusalem“ und befindet sich in Kamera-Ellgoth.

In der Gegenreformation konnte also der größte Teil der Bewohner seinen evangelischen Glauben auf den Wegen des Geheimprotestantismus mit Hausandachten und Bibellesungen bewahren. Diese Menschen hatten in der langen Verfolgungszeit gelernt, ihren evangelischen Glauben für das höchste Gut zu achten und für ihn bis zum Letzten einzustehen. Bis in die Gegenwart ist die Redensart „twardy jako Lutherska wiara spod Cieszyna“ – „standhaft wie ein Teschener Lutheraner“ – erhalten geblieben.

### 3. Erneuerung und Erweckung

Zu den wichtigsten Erneuerungsbestrebungen seit dem Ende der lutherischen Orthodoxie am Ende des 17. Jahrhunderts und zu Beginn des 18. Jahrhunderts gehören diejenigen, die unter dem Namen der Erweckungsbewegungen bekannt geworden sind.

Im Teschener Schlesien war im Laufe des 18. Jahrhunderts der auf praktische, gefühlsbetonte Frömmigkeit gegründete Pietismus heimisch geworden.<sup>4</sup> „Damals, und auch noch in späteren Zeiten, war die Gemeinde Teschen eine wahre Tochter von Halle“, schreibt 1834 Pastor Friedrich Traugott Kotschy. In Teschen sammelten in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wuchtige, mit prophetischen Gaben ausgerüstete Pastoren die Gemeinde – unter ihnen J. A. Steinmetz, J. Muthmann und G. Sarganek.

---

4 H. Patzelt, Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien, 113.

„Dieser uralte Pietismus erfuhr im Laufe der Zeit, immer dann, wenn die Teschener Bevölkerung vor einem neuen Umbruch der Zeit stand, eine sozusagen ‚neue Auflage‘.“<sup>5</sup>

#### **4. Der Kampf der Teschener Lutheraner um das Privileg der Gnadenkirche**

##### *4.1 August Hermann Francke und die Entstehung der Gnadenkirche in Teschen*

In der höchsten Not erhielten die schlesischen Evangelischen in Karl XII. von Schweden den ersehnten Retter. Der König, der sich als Bürge des Westfälischen Friedens und Bewahrer der Tradition Gustav Adolfs fühlte, erzwang 1706 von Kaiser Josef I. die Altranstädter Konvention. Er forderte die Rückgabe aller seit 1672 weggenommenen schlesischen Kirchen. Die Konvention wurde am 1. September 1707 von Österreich unterzeichnet. Der neue Vertrag gab den schlesischen Evangelischen zwar nicht die volle Freiheit zurück, ermöglichte ihnen aber den Fortbestand des Glaubenslebens. Sie erhielten von den in der Gegenreformation enteigneten 1200 Kirchen 120 zurück. In diesem Prozess unternahm auch August Hermann Francke wichtige Schritte, dem die unterdrückten schlesischen Evangelischen sehr am Herzen lagen. So verhandelte er selbst mit König Karl XII. in Altranstädt bei Leipzig, unterstützt von Diplomaten. Franckes Bemühungen um die Verbesserung der Glaubensbedingungen in Schlesien unterstützten insbesondere auch schlesische Adlige.

Die aus dem Teschener Fürstentum stammenden Studenten hatten seit der Einführung der Reformation zumeist in Wittenberg studiert. Im 18. Jahrhundert finden wir viele beim Besuch der Jesus-Schule in Halle, denen Francke unabhängig von Stand und Einkommen die Möglichkeit des Theologiestudiums und anderer Studien gab. Hier also studierten viele Studenten Theologie. Und durch diese Studenten besaß Professor Francke einen guten Einblick in das religiöse Leben Oberschlesiens.

---

5 M. Danys, Vladislav Santarius, 108.

#### 4.2 *Der Bau und das geistliche Leben der Gnadenkirche in Teschen*

Die Grundsteinlegung des Gotteshauses, das den Namen „Jesuskirche“ erhielt, erfolgte am 13. Oktober 1710. In dieser Kirche in Teschen wirkten die Pastoren Johann Muthmann, Johann Adam Steinmetz und Samuel Ludvik Sassadius. Schon im Sommer 1709 begannen sie, Gottesdienste, Abendmahlsfeiern und Katechisationen, in denen Luthers Katechismus erklärt wurde, zu halten.

Pastor Muthmann schildert den Verlauf eines Sonntags sehr anschaulich: „Er begann mit der deutschen Beichte von sechs bis sieben Uhr und dem anschließenden Abendmahl. Nach 7-Uhr-Läuten wurde deutscher Amtsgottesdienst gehalten, der bis 1/2 11 Uhr dauerte. Daran schloß sich bis etwa ein Uhr der polnische Hauptgottesdienst an. Schon während des deutschen Gottesdienstes fanden in der Sakristei die polnische Beichte und die Katechese insbesondere für die Jugend statt. [...] Es folgte dann um 1 Uhr die polnische Abendmahlsfeier, die eine Stunde und auch mehr dauerte. In der Sakristei wurde dagegen von 12 bis 1 Uhr die deutsche Predigt in katechetischer Form wiederholt. Von Ostern bis Michaelis wurde von 1/2 6 Uhr bis 7 Uhr während der deutschen Beichte eine Katechismuspredigt und am Nachmittag nach der polnischen und deutschen Katechese eine Vesperpredigt [...] gehalten“<sup>6</sup>.

Als Pastor Muthmann mit der Arbeit begann, gab es manches Dorf, in dem niemand lesen konnte. Mit der Zeit lernten es aber viele, sogar Vierzig- und Fünfzigjährige. Da die Menge der Zuhörer so groß war, dass diese die Kirche während der vier Gottesdienste nicht verlassen oder betreten konnten, wurden Kinder und auch Erwachsene in einer Schule und in Privathäusern versammelt. Für diejenigen, die aus entfernten Regionen schon samstags kamen, wurde am Samstag eine Abendandacht gestaltet. Pfarrer Muthmann war sehr eifrig, die Heilige Schrift, Neue Testamente und andere religiöse Bücher für die Gemeinde zu besorgen. Weil die meisten Analphabeten waren, veranstaltete er auch Kurse, in denen – wie schon angedeutet – nicht nur junge Menschen, sondern auch Erwachsene und Alte Lesen lernten.

---

6 H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 80.

### 4.3 *Die Auseinandersetzung um die pietistischen Pastoren in Teschen und ihre Ausweisung*

Der Kampf begann mit einer Anklage des Teschener katholischen Dechanten Franz Anton Schwider beim Breslauer Bischofsamt wegen der Privatkonventikel der Pietisten. Dann klagte der Teschener Steuerbeamte Georg Theophil Battik die Pastoren Steinmetz, Muthmann und Sassadius beim Breslauer Oberamt an.<sup>7</sup> Dieses verfügte im Jahr 1722, dass die Konventikel zu unterlassen seien, und drohte bei Zuwiderhandlung eine Strafe von 100 Dukaten an.<sup>8</sup> Steinmetz und Sassadius versuchten zunächst, die Vorwürfe mündlich und schriftlich zu widerlegen. Sie schrieben: „Geheime Zusammenkünfte finden nicht statt, sondern es wird öffentlich bei offenen Türen gelehrt, gepredigt und katechisiert, es wurde auch kein Weib verführt [...] Chiliastische Gedanken hätten [wir ...] niemals geäußert“; niemals hätten sie von innerlichen Offenbarungen gelehrt, selbst auch keine gehabt, sondern seien immer allein bei Gottes offenbarer Heiligen Schrift, dem Wort und den symbolischen Büchern geblieben.<sup>9</sup>

Diese Verteidigung der angeklagten Pastoren reichte aber nicht aus. Denn auch zwei evangelische Pastoren, Hentschel und Schmidt, klagten sie an. Sie beschuldigten die genannten Pastoren vor den zuständigen Ämtern wegen ihres Pietismus. Zum Beispiel führte Pastor Hentschel als Beweis für Pietismus an, dass Sassadius ein Buch herausgegeben habe, das er beim Katechismusunterricht statt des Kleinen Katechismus von Martin Luther verwende: „Droga do nieba“ – „Weg in den Himmel“, obwohl dieses Buch nur eine Erklärung von Luthers Katechismus darstellt. Es wurde ihnen auch vorgeworfen, dass sie das Tanzen verbieten und neue und unklare Wörter verwenden würden.

#### 4.3.1 Die Stellungnahmen der Universitäten Wittenberg und Jena

Die Gemeindevorsteher wandten sich nun an die theologischen Fakultäten in Jena und Wittenberg, um den Streit zu lösen. Aber auch die Fakultäten trugen zur Lösung des Streites nichts bei, denn die Fakultät in Jena stellte

---

7 Hier ist zum Verständnis zu beachten, dass die Erklärung der Toleranz durch Kaiser Joseph nicht die kirchenrechtliche Zuordnung betraf. Auch für die tolerierten evangelisch-lutherischen Gemeinden war der bisherige römisch-katholische Oberhirte weiterhin zuständig. Die schwierige Situation schildert H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 28, sehr differenziert.

8 H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 119.

9 H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 124.



sich auf die Seite von Muthmann und seinen Freunden, die Fakultät in Wittenberg vertrat dagegen als stark orthodox ausgerichtet die Ansichten der Pastoren Hentschel und Schmidt.

#### 4.3.2 Die Zuspitzung des Konflikts und die Ausweisung der Pastoren

Die übergeordneten Organe forderten eine Übereinkunft und wiesen darauf hin, dass der Streit für die evangelische Kirche negative Folgen haben könne. Der Steuereinnahmer Battik trat immer schärfer gegen die wegen des Pietismus verklagten Pastoren auf. Er warf ihnen vor, dass sie in Sakristeien geheime Versammlungen organisieren und bei der Schule ein Alumneum einführen, das dem Franckeschen Institut für Waisenkinder in Halle ähnele, was ganz klar auf den Pietismus seiner Organisatoren hinweise. Er war auch dagegen, dass im Alumneum nicht nur die Pastoren, sondern auch der Schuldirektor und ein Mitglied des Lehrerkollegiums die Gebete leite.

Infolge dieser Klagen wurde am 21. Januar 1730 ein kaiserliches Edikt erlassen, mit dem die Pastoren Muthmann, Steinmetz und Sassadius und auch die Lehrer Jerichovius und Sarganek aus der Teschener Kirchengemeinde vertrieben wurden. Am 22. Mai 1730 verließen die Pastoren und ihre Familien unter vielen Tränen und Segenswünschen ihre Gemeinde und die Stadt und kamen in Begleitung eines Dragoners am 1. Juli in Bunzlau an.

Diese Ausweisung der pietistisch gesinnten Pastoren durch die habsburgische Regierung wirkte sich noch nachteiliger für die gesamte Gemeinde und die Evangelischen in Mähren aus. Der größte Teil der Kirchengemeinde verabscheute die entwürdigende Handlungsweise der Pastoren Hentschel und Schmidt, vermied es, ihre Gottesdienste zu besuchen, und zog es vor, unter sich in Gruppen zusammenzukommen, die jetzt mit Recht Konventikel genannt werden konnten.

Durch die Ausweisung der Pastoren aus Teschen und auf Grund allerlei einschränkender Maßnahmen der habsburgischen Regierung verminderte sich allmählich die Begeisterung. Aber der Wille, dem herrschenden Rationalismus mit einem unbeirrten Christentum entgegenzutreten, ging nicht verloren, das Teschener Schlesien blieb Nährboden für den Pietismus.

Eine bessere Situation für die Evangelischen kam erst nach dem Duldungspatent von Kaiser Josef II. im Jahr 1781. Mit ihm wurden den Evangelischen gewisse Rechte gegeben. Das bekannteste war das Recht zum Bau von Gebetshäusern überall dort, wo es 100 evangelische Familien gab, und auch das Recht auf die Bildung von Gemeinden. Die evangelische Kirche bekam aber keine volle Freiheit. Sie blieb auch weiterhin lediglich eine geduldete Kirche.

## 5. Die Bedeutung des Teschener Pietismus für die mährischen Brüder und für Graf Zinzendorf

Das erneuerte und durch die Pietisten gestärkte geistliche Leben an der Gnadenkirche in Teschen wirkte auch auf die in Ostmähren lebenden Nachkommen der Brüdergemeinde in Fulnek und seiner Umgebung. Schon Weihnachten 1722 wanderten zum ersten Mal einige Evangelische aus den deutschen Dörfern Zauchtel und Kunwald nach Teschen, um Oberpastor Steinmetz hören zu können.

Steinmetz ließ sich von Nitschmann über die religiösen Verhältnisse in Mähren berichten, riet ihm aber von seinem Wunsch auszuwandern ab.<sup>10</sup> Er versprach ihm, mit den Mähren in Verbindung zu bleiben und sie durch Besucher in ihrem evangelischen Glauben zu stärken. Durch die Begegnung mit dem glaubensstarken, lebendigen Gemeindeleben in Teschen begann eine starke, weite Kreise erfassende pietistische Erweckung unter den heimlich mit der Heiligen Schrift lebenden Evangelischen in Fulnek. Unter den immer zahlreicher werdenden Erweckten erwuchs der Wunsch, ihren evangelischen Glauben frei leben zu können.

Die Evangelischen knüpften deshalb Beziehungen mit Graf Zinzendorf. Sie begannen 1716 und in den folgenden Jahren zu wachsen. In diesen Jahren wuchs Zinzendorf ungewollt in seine Lebensaufgabe hinein, nämlich den vielen bedrängten, in katholischer Umgebung lebenden, auswanderungswilligen Evangelischen eine Hilfe zu sein und ihnen in Herrnhut eine neue Heimat zu bieten. Die ersten zehn Personen wanderten schon im Jahr 1722 aus, 1723 wanderten 18 Personen aus. Der Jesuit Regent bezifferte die Auswanderer aus Mähren, meistens mit Frau und Kindern, auf etwa 200 Personen.

Von Herrnhut aus begann sich eine rege Missionstätigkeit zu entfalten, das entfernteste Missionsgebiet des ehemaligen Zimmermanns Christian David waren Grönland und Nordamerika.

---

10 „Bleibt wo ihr seid. Fasset die Wahrheit im Glauben in euer Herz. Bekennet sie mit eurem Munde. Leidet auch darüber treulich. Setzet euer Gut und Blut dran, so werdet ihr selig werden, und noch viele zu Christo bringen.“ – Vgl. H. Patzelt, a. a. O. (wie Anm. 2), 105, Anm. 49.

## 6. Die „Nüchternheitsbewegung“

Die Jahre 1849 und 1861 brachten für die Evangelischen auf österreichisch-ungarischem Gebiet die volle Gleichstellung. Kein Wunder, dass die Zahl der evangelischen Gemeinden im Teschener Schlesien wuchs. Die abgeschaffte Leibeigenschaft wurde aber durch eine andere Unfreiheit ersetzt, nämlich die Trunksucht. Die „Nüchternheitsbewegung“ war eine natürliche Reaktion auf den sehr verbreiteten Alkoholkonsum. Als man am Anfang des 19. Jahrhunderts begann, Alkohol aus Kartoffeln zu produzieren, stieg der Verbrauch sehr stark. Am Alkoholverbrauch waren besonders die Herren – die früheren Besitzer der früheren Leibeigenen – schuld, die ihre Untertanen zum Trinken zwangen. Es gibt erhaltene Dokumente darüber, dass jedem Mann eine gewisse Menge Schnaps und sogar eine bestimmte Kneipe vorgeschrieben wurde, in der er trinken musste. Wenn er nicht alles trank, musste er dafür den Herren bezahlen. Kein Wunder, dass sich der Alkoholismus schnell ausbreitete. Einer der Vorkämpfer des Kampfes gegen den Alkoholismus war Pfarrer Karel Kotschy in Ustroń. In der „Nüchternheitsbewegung“ wurden auf dem Boden des Schlesisch-Teschener Seniorats 12 630 Mitglieder eingeschrieben, also 22 % aller Evangelischen. Die Arbeit in diesen Vereinen wurde nicht besonders organisiert, trotzdem hatte sie einen großen Erfolg und einen wichtigen Sinn.

## 7. Der „Neo-Pietismus“ – Gemeinschaftsbewegung und Gemeinschaft von entschiedenen Christen

Der Begriff „Neo-Pietismus“ bezieht sich vor allem auf die Gemeinschaftsbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diese Bewegung verlebendigte die Gedanken des Pietismus und propagierte sie unter anderem im Rahmen des „Gnadauer Verbandes“, der im Jahr 1888 entstanden war. Die Verbreitung der pietistischen Gedanken im Teschener Schlesien wurde an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von Pastor Jan Pindór (1852–1924) und Pastor Karol Kulisz (1873–1940) vorangetrieben. Sie gründeten den „Nüchternheitsverein“, und Pastor Karol Kulisz war auch der Begründer der „Vereinigung Evangelischer Mädchen“, der Barmherzigkeits-Anstalt „Bethesda“ in Kamera-Ellgoth und später der Wohltätigkeitsanstalten in Dzingelau/Dzięgielów und des Diakonats dort. Er gab die Zeitschrift „Worte des Lebens“ und andere Veröffentlichungen heraus, die der Erweckung der Frömmigkeit dienten. Er war der Begründer der „Christlichen Gemeinschaft“

– „Křesťanské společenství“ in Teschen. Die Entstehung dieser Organisation wird mit einem Treffen am 18. Februar 1906 in Verbindung gebracht. Von Anfang an vertrat Pastor Kulisz die Meinung, dass diese Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche aktiv sein und sich auf die Vertiefung der evangelischen Frömmigkeit und die Belebung des diakonischen Dienstes konzentrieren sollte.

In der evangelischen Kirche auf dem Teschener Gebiet entstanden zwei geistliche Bewegungen: Die erste Strömung firmierte unter dem Namen „Společnosť Chrześcijańska – Křesťanské společenství“ – „Christliche Gemeinschaft“ und strebte nach der Erneuerung der Kirche in ihren einzelnen Kirchengemeinden. Sie wurde aus der Initiative von Pastor Kulisz gebildet. Er gab eine Publikation unter dem Titel „Co chceme? – Czego chcemy?“ – „Was wollen wir?“ heraus, in der er die grundlegenden Gedanken dieser Bewegung formulierte. Diese Gemeinschaft beschloss, in der Kirche zu bleiben und sich um deren geistliche Erneuerung zu bemühen.

Die zweite Strömung, die sich teilweise vom Leben der Gemeinden trennte, hieß „Svaz rozhodných křesťanů“ – „Verein der Entschlossenen Christen“. Sie wurde durch die Pfingstbewegung beeinflusst, die sich im Jahr 1950 von der evangelischen Kirche trennte. Die Mitglieder dieses Verbandes entschieden sich, zur evangelikalischen „Brüdergemeinde“ zu wechseln.<sup>11</sup>

### *7.1 Die Zeit des Zweiten Weltkrieges und danach*

In der Zeit der deutschen Besetzung und des Zweiten Weltkrieges wurde die öffentliche Tätigkeit der „Gemeinschaft“ verboten. Die wirkliche Gemeinschaft unter den Gläubigen und die Gemeinschaft mit Gott verschwanden jedoch nicht, sondern sind noch fester geworden. Die Gläubigen durften sich nicht zu Bibelstunden und Gottesdiensten in den Kirchen versammeln, weil die Kirche organisatorisch abgeschafft war und nur noch in ihrem deutschen Teil existierte. Die Pastoren wurden in Konzentrationslager verschleppt. Das religiöse und geistliche Leben war sehr eingeschränkt. Die Gemeinschaft unter den Gläubigen existierte aber sowohl in den Konzentrationslagern als auch in den Familien, die daheimgeblieben waren. Die Quellen, aus denen die gläubigen, hungrigen Seelen in jener schwierigen Zeit geschöpft haben, waren die Bibel, Gesangbücher und Postillen.

---

11 Vgl. auch M. Danys, a. a. O. (wie Anm. 5), 115.

Nach dem Kriegsende kam eine neue Situation, die Zeit „der neuen Gnade Gottes“. Der frühere Senior und spätere Superintendent Dr. Josef Berger begann gleich nach der Rückkehr aus dem Konzentrationslager, die Schlesische Evangelische Kirche A. B. zu organisieren und das geistliche Leben der Gläubigen zu verstärken, ohne dabei auf seine Müdigkeit und seine geschädigte Gesundheit Rücksicht zu nehmen. Seine intensive und aufopferungsvolle Arbeit war nicht verloren, denn die evangelische Kirche wurde neu organisiert, und das ganze Leben der Kirche begann, sich wieder zu entwickeln. In dem Maß, in dem die Kirche organisiert wurde, konnte auch die Arbeit der „Gemeinschaft“ gestaltet werden. Gemäß eines Regierungsauftrags, nach dem alle vor dem Krieg existierenden unpolitischen Verbände erneuert werden konnten, wurde im Jahr 1946 im Gemeindesaal in Český Těšín eine Vollversammlung der „Gemeinschaft“ einberufen. Die weiteren Jahre in unserer Kirche wurden sehr von Pastor Vladislav Santarius beeinflusst.

## **8. Leben und Wirkung von Pastor Vladislav Santarius**

Pastor Santarius knüpfte an die mit der pietistischen Frömmigkeit verbundene reformatorische Erbschaft des lutherischen Glaubens im Teschener Schlesien an und bemühte sich um ihre Bewahrung und kreative Entfaltung. Aufgrund des Regierungsbeschlusses, die Tätigkeit aller unpolitischen Vereine nach dem Krieg zu erneuern, konnte am 1. 1. 1946 die Vollversammlung der „Christlichen Gemeinschaft“ einberufen werden, auf der Vladislav Santarius zum Vorsitzenden gewählt wurde. Nach der Bildung der kommunistischen Regierung 1948 aber kam es wieder zur Auflösung aller religiösen Vereine. Am 3. 4. 1950 beschloss die Leitung der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B., dass die Tätigkeit des früheren Vereins „Christliche Gemeinschaft“ in Form der Inneren Mission in die Kirche integriert werden solle.

Pastor Vladislav Santarius begann seinen Dienst in der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B. in der Zeit des Beginns des kommunistischen Regimes. Von den Zielen des Regimes, das auf die Liquidierung der Religion und auf die Atheisierung gerichtet war, brauchen wir in diesem Vortrag nicht zu sprechen. So wurden zum Ziel der Minimierung des Kircheneinflusses auf die Gesellschaft die Versammlungen der Gläubigen außerhalb der Kirche verboten. Weil die Kirche in Staat und Gesellschaft kein Verständnis für ihren wirklichen Auftrag finden konnte, fand sie in einer tiefen, inneren, historischen Tradition des schlesischen Luthertums eine Quelle und

entwickelte daraus die Innere Mission. Sie widerstand also der Atheisierung ihrer Glieder und stärkte bei den Gläubigen den Glauben. Dieser Kampf in der Schlesischen Kirche ist mit Vladislav Santarius verbunden. Während seiner ganzen Wirkungszeit wurde der Pastor oftmals zwangsversetzt, immer wieder wurde ihm die staatliche Tätigkeitsbewilligung entzogen. Durch die ständigen Umzüge vergrößerte sich aber der Bereich seines Wirkens und wurden paradoxerweise mehr Gläubige von seinem Beispiel angesprochen. Er wurde wegen seiner Tätigkeit mehrmals durch Staatsorgane verhört, aber sein fester Glaube und seine Liebe zu Gott und zur Kirche führten ihn zu produktivem Leben und dadurch auch zur Erneuerung der ganzen Kirche.<sup>12</sup> Manche traurige Tatsache, die der Pastor und viele andere durchstehen mussten, brachen aber nicht sein tiefes Verhältnis zur Kirche, in der er lebenslang mit großer Opferwilligkeit diente. Ich nenne seine wichtigsten theologischen Schwerpunkte: Er betonte Luthers Thesen – „solus Christus“, „sola fide“, „sola gratia“, „sola redemptione Christi“, „sola scriptura“. Die Grundlage seiner Ekklesiologie war die Realisierung des „allgemeinen Priester-tums aller getauften Gläubigen“ im Leben der Kirche – mit dem Ziel, die Laien (die Nichtordinierten) entsprechend ihrer Begabung in den aktiven Dienst einzubeziehen. Als Höhepunkte des Gemeindelebens betrachtete er die Gottesdienste, wobei die Gemeinde auf den Pfeilern der systematischen Wochentätigkeit, wie z. B. der Bibelstunden, der Jugendkreise, der Chorproben, der Kapellenproben u. a., stehe.

Er ermutigte die Eltern zu Familienandachten. Er sprach: „Wenn doch unsere evangelischen Ehen und Familien vom Wort Gottes geleitet würden, wie es bei Martin und Katharina Luther war! Nützen wir den durch die Reformation erneuerten Gottesdienst, der uns zu Abendmahl und dem verkündigten Wort versammelt!“<sup>13</sup> Er hatte eine gewisse Begabung und ein Gefühl für die Seelsorge aller Altersgruppen von den kleinsten Kindern bis zu Jugendlichen, Familien, Alten und Kranken. Er bemühte sich darum, dass das Leben jedes getauften und neugeborenen Gemeindeglieds im praktischen Leben nicht nur durch fromme Worte, sondern durch Zeugenschaft und Liebestaten sichtbar werde. Er bereitete viele nichtordinierte Kirchenmitglieder für den Dienst in den Gemeinden vor, bildete sie in der Schrift

12 Es gab leider auch einige Pastoren, die sich in dem Bestreben, der herrschenden Macht zu gefallen, gegen die Bewegung stellten und mit dem Regime kollaborierten. Daneben aber gab es Pastoren, die trotz der Schwierigkeiten mit Kindern und Jugendlichen arbeiteten.

13 [Kollektiv], „Pane, Ty jsi povolal ...“, 125. Die Textfassung ist nach der englischen Ausgabe bearbeitet, vgl. dort 131.

weiter, führte theologische und biblische Kurse durch. Große Betonung legte er auch auf die diakonische Arbeit, die nach 1989 durch die Bildung der Schlesischen Diakonie eine großartige Weiterentwicklung erfahren hat.<sup>14</sup>

Vor allem muss man sich der Worte von Bischof Kotula erinnern, der beim 50. Jubiläum der „Christlichen Gemeinschaft“ ausführte, dass die „Christliche Gemeinschaft“ eine Bewegung sei, die die Kirche aus dem Schlaf wecke und sie zur Buße rufe. Sie sei ein Zeichen der Tatsache, dass die schlafende Kirche die Gnade Gottes gefunden habe.<sup>15</sup> Auf Grund der Wirksamkeit Gottes durch die „Gemeinschaft“ wurde die Bibel in vielen Häusern von den verstaubten Regalen genommen und zu einer Quelle der lebendigen Erneuerung. Das verkündigte Wort Gottes und die schon lang vergessenen religiösen Lieder erklangen wieder in vielen Häusern. Väter hörten mit der Trunksucht auf und begannen zu beten. So entstanden in unseren Gemeinden wahre christliche Familien.

Ein Abschied von der Kirche oder die Abspaltung der Erweckungsbewegung von der Kirche waren für Pastor Santarius undenkbar. Diese Haltung vertrat er bis zum Ende seines Lebens. Er starb im Juni 1989, wenige Monate vor der so genannten „samtenen Revolution“ und hinterließ eine große Verpflichtung und Arbeit, die sich weiter verbreiten. Viele seiner prophetischen Gedanken wurden im ersten Jahrzehnt nach seinem Tod realisiert. Der Nachlass von Vladislav Santarius zeigt seine tiefe Verankerung in der Schrift und in der Tradition der Kirche. Diese Wurzeln brachten in der Zeit der Kirchenunterdrückung segensreiche Früchte – und bringen sie bis heute, wie Bischof Vladislav Volný ausführte.<sup>16</sup>

---

14 Sein Sohn Česlav Santarius ist jetzt Direktor dieses Vereins. Vgl. auch V. Volný, Schlesische Diakonie. Christliche soziale Organisation der Schlesischen evangelischen Kirche A.B. in der Tschechischen Republik, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 48, Erlangen 2001, 133–144, und: Jana Adameová, Wunder und Wirklichkeit. Die Diakonie in Schlesien, in: LD 42, 2006, Heft 1, 12–15.

15 K. Kotula, Kazanie [Predigt], Stražnica 1956, Nr. 2.

16 V. Volný, in: [Kollektiv]: „Pane, Ty jsi povolal...“, englischsprachige Ausgabe (wie Anm. 13), 117–124.

## 9. Die charismatische Bewegung

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstanden auch an etlichen Orten in Schlesien charismatische Gruppierungen. Diese Bewegung beeinflusste auch einige Glieder unserer Kirche in manchen Gemeinden. In einer Gemeinde spaltete sich sogar eine Gruppe ab. Es handelte sich um eine schmerzhaft Spaltung, aber in anderen Gemeinden war der Bruch nicht so stark.

## 10. Schluss

Dies sind nur wenige Hinweise darauf, wie Gott unsere Kirche im Verlauf der Geschichte immer wieder Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen geschenkt hat. Deshalb ist die Kirche auf ihrem Weg nicht untergegangen, weil Gott immer neu durch Kraftwirkungen seines Heiligen Geistes eingegriffen hat. Es gibt kein Schriftverständnis ohne den Dienst des Heiligen Geistes.

## Literatur

- Adamevová, Jana, Wunder und Wirklichkeit. Die Diakonie in Schlesien, in: LD 42, 2006, Heft 1, 12–15
- Buzek A., Historia kościoła, Warszawa 1957
- Danys, Miroslav, Vladislav Santarius (12. 11. 1915–5. 6. 1989), in: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hg. v. Peter Maser und Christian-Erdmann Schott, Folge 7: „Kirchengeschichte in Lebensbildern“. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts, Münster 2005, 102–119
- Heimbucher K., Dem Auftrag verpflichtet/Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, Brunnen Verlag/Gnadauer Verlag, 1988
- Kaczmarczyk S., Probuzenecká hnutí na Těšínském Slezsku, 2005
- [Kollektiv], Pane, Ty jsi povolal ..., Slezská církev evangelická a. v., Český Těšín 2001; engl. Fassung: Lord, You have called ..., Vladislav Santarius – God's Work Through His Life and Ministry, übersetzt von Marek Říčan, Český Těšín 2004
- Kotula, K., Kazanie [Predigt], Stražnica 1956
- Kulisz K., O pielegnowaniu chrześcijańskiej społeczności, Cieszyn 1902
- Czego chcemy? – słowo wyjaśnienia w sprawie Społeczności Chrześcijańskiej, Cieszyn 1905
- Michejda, K., Dzieje kościoła ewangelickiego w ksiestwie Cieszyńskim, TEOL, Cieszyn 1909
- Z historii kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, Katowice 1992



- Patzelt, Herbert, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969  
– *Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien*, Dülmen 1989
- Pindór, J., *Ewangelicki kościół Jezusowy w Cieszynie*, Cieszyn 1909
- Volný, Vladislav, *Schlesische Diakonie. Christliche soziale Organisation der Schlesischen evangelischen Kirche A. B. in der Tschechischen Republik*, in: *Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 48, Erlangen 2001, 133–144
- Wantula, J., *Śląsk ewangelicki w walce z alkoholizmem*, Cieszyn 1937



Gottfried  
Brakemeier

## Zukunftsperspektiven der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB)

Kritische Anmerkungen<sup>1</sup>

### Einleitung

„Quo vadis, ecclesia?“ Die Frage wird in vielen Teilen der Welt gestellt und bewegt die meisten kirchlichen Institutionen. Die Ungewissheiten, die auf der Zukunft der Menschheit lasten, spiegeln sich auch in der Kirche Jesu Christi wider. Relativismus auf der einen, Fundamentalismus auf der anderen Seite, beides Begleiterscheinungen der multikulturellen, globalen Gesellschaft, ethische Ratlosigkeit angesichts ungeahnter technischer Errungenschaften, die absolute Herrschaft des Marktes ohne Aussichten auf eine humanere Welt, die paradoxe Gleichzeitigkeit von religiösem Eifer und Nihilismus, das sind nur wenige Beispiele für die Ungewissheiten, auf die wir uns beziehen und die Angst hervorrufen. Die Zukunft scheint verschlossen. Wohin driftet der Planet, das Land, die Gesellschaft? Es mangelt an Nachhaltigkeit. Sei es in Wirtschaft, Umwelt, Bevölkerungspolitik, Verteilung von Macht und Ressourcen, nirgends gibt es verheißungsvolle Aussichten. Die Vorschläge zur Heilung der Gebrechen, sofern sie überhaupt gemacht werden, sind widersprüchlich. Anstatt zu einen, polarisieren sie Gruppen und Parteien und führen zu neuen Konflikten. Nichts ist dringender, als nach Alternativen Ausschau zu halten, um die Katastrophen abzuwenden, die sich abzeichnen und teils heute schon Wirklichkeit sind wie beispielsweise die Gewalt.

---

<sup>1</sup> Vom Verfasser selbst angefertigte, leicht modifizierte Übersetzung des Textes „A viabilidade da IECLB. Apontamentos críticos“.

Die folgende Analyse beschäftigt sich mit der Evangelischen Kirche Lutherschen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB). Kirche ist Teil der Gesellschaft, nimmt Anteil an deren Wohl und Wehe und hat ihr gegenüber eine evangelische Verpflichtung. Die Verheißung, dass die Pforten der Hölle die Kirche Jesu Christi nicht überwältigen werden (Mt 16,18), entbindet nicht von der menschlichen Verantwortung. Die Kirche hat die Aufgabe, die jeweiligen sozialen Umwälzungen wahrzunehmen, die Zukunft zu planen und Hindernisse zu beseitigen, die der Erfüllung ihrer Aufgabe im Wege stehen. Sofern das Evangelium nicht verleugnet wird, ist es durchaus keine Sünde, sich für das Überleben der kirchlichen Institutionen einzusetzen. Im Gegenteil, christliche Mission hat den Aufbau von Gemeinde zur Voraussetzung. Denn sie ist deren Trägerin. Ohne Kirche keine Mission. Das Bemühen um Treue zum Evangelium und die Sorge um das Wohl der Kirche müssen daher Hand in Hand gehen. Die Erhaltung der kirchlichen Organisation ist sicherlich nicht Selbstzweck. Sie steht im Dienst des von Christus erhaltenen Auftrags. Dennoch braucht seine Erfüllung nicht nur Personen, sondern auch Strukturen. Inmitten der durch die Umwelt gestellten Herausforderungen ist die Kirche gerufen, ihren Weg zu definieren, indem sie Orientierungszeichen setzt, und zwar nicht nur für sich selbst und ihre Glieder, sondern ebenso für die Gesellschaft als ganzer.

Die Frage nach dem Weg der IECLB ist gleichzeitig die nach ihrer Zukunftsfähigkeit. Es gibt Stimmen, die reden von der „Erschöpfung des protestantischen Projekts für die brasilianische Gesellschaft“<sup>2</sup>. Trifft das Urteil auch auf die IECLB zu? Welches wäre die alternative ekklesiologische Konzeption, die sowohl den kontextuellen, heutigen Erfordernissen als auch dem Evangelium entspricht? Die Antwort wird von äußeren wie inneren Faktoren abhängen, von gesellschaftlichen Bedingungen, dem religiösen Markt, der Anpassungsfähigkeit, der geistlichen Kraft. Die IECLB wird sich der kritischen Diagnose nicht entziehen können. Sie muss über ihr Reden und Handeln Rechenschaft ablegen. Dazu wollen die folgenden Überlegungen beitragen. Sie entspringen der Sorge um die Zukunft der IECLB und beschäftigen sich mit Symptomen, die im Horizont der sozialen Umwälzungen in Brasilien der Aufmerksamkeit bedürfen. Wir werden versuchen, Pfade zu entdecken, die der IECLB Zukunft versprechen.

Ein derartiger Versuch macht nur Sinn, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass der IECLB ein Talent anvertraut ist, das sie nicht vergaßen darf (Mt 25,14f). Die Metapher des Talents ist Ausdruck sowohl von

---

2 José Bittencourt, *Matriz religiosa brasileira*. Petrópolis 2003, S. 127.

Stolz wie von Bescheidenheit. Im Gleichnis Jesu hat keiner der drei Knechte alles bekommen. Jeder erhält einen Teil, obschon in ungleichem Maß. Gott verteilt seine Gaben, die Rechte und Pflichten „asymmetrisch“ und richtet schließlich nach dem Prinzip der Proportionalität. Auch die IECLB hat ihren Anteil erhalten, der sie zur Mitarbeit bei der Aussaat des Reiches Gottes verpflichtet. Nur Blindheit könnte das bestreiten und als Vorwand zur Resignation nutzen. Von daher stellt sich der IECLB der Imperativ, sich auf den religiösen Markt zu wagen, die heutigen Angebote zu prüfen und das lutherische Bekenntnis zur Geltung zu bringen. Die IECLB wird zur Rechenschaft gezogen werden für die Art und Weise, wie sie das ihr anvertraute Gut verwaltet hat. Eben deshalb muss sie wettbewerbsfähig werden. Wir gehen davon aus, dass die IECLB eine Lücke in der brasilianischen Ökumene hinterlassen würde, sollte sie ihre Tore schließen.

Die Absicht unserer Untersuchung bleibt gleichwohl bescheiden. Ein gewichtiger Grund dafür ist, dass die IECLB aus einem Mosaik von Wirklichkeiten besteht, die nicht verwischt werden dürfen. Unsere Angaben und Urteile beziehen sich daher selten auf die IECLB als ganze. Sie haben bestimmte Phänomene und Tendenzen im Auge, die eben auch, wenngleich nicht generell zur Wirklichkeit der IECLB gehören. Es sei den Leserinnen und Lesern überlassen zu entscheiden, wie weit die Beobachtungen in ihrem jeweiligen Gesichtsfeld zutreffen oder nicht. Außerdem fehlen Untersuchungen, die helfen könnten, die „Realität IECLB“ genauer zu erfassen. Warum, zum Beispiel, kehren viele Glieder der IECLB den Rücken? Oder: Inwieweit sind die ethnischen Barrieren wirklich überwunden? Hier öffnet sich ein weites, noch ungenügend bearbeitetes Studienfeld. Schließlich braucht nicht betont zu werden, dass es fertige Rezepte für die der Kirche Jesu Christi auferlegten Wandlungen nicht gibt. Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der IECLB stellt sich naturgemäß allen Gliedern, wenngleich mit besonderem Nachdruck den leitenden Instanzen. Sie wird viel gemeinsames Nachdenken erfordern. Die kritischen Anmerkungen, die wir uns gestatten vorzulegen, beabsichtigen in keiner Weise die allgemeine Verantwortung zu schmälern oder in die Kompetenzen anderer einzugreifen. Es geht uns darum, eine Debatte anzuregen, Besorgnisse zum Ausdruck zu bringen, Reaktionen hervorzurufen, einige Schneisen zu schlagen. Nur das. Sollten wir ungerecht sein in unseren Urteilen, bitten wir um Entschuldigung und sind bereit, uns bei Vorlage überzeugender Belege zu korrigieren.

Eine Kirche, die stagniert, hat keine Zukunft. In gewisser Weise wiederholt sich heute die Situation des 16. Jahrhunderts, als der Ruf nach Reformen Europa erschütterte. Das historische Beispiel zeigt, dass das bloße Beharren auf der Tradition und dem status quo gefährlich ist. Unbeweglich-

keit kann zu fatalen Konflikten führen. Das gilt zunächst für die globale Gesellschaft, die nach alternativen Wegen sucht, die Nachhaltigkeit versprechen. In kleinerem Maßstab gilt das aber auch für die Kirchen. Deshalb wollen wir „zu Hause“ beginnen, bei der IECLB. Als reformatorische Kirche weiß sie um die Notwendigkeit der ständigen Selbstkorrektur. Um es in anderen Worten zu sagen: Sie muss sich bekehren. Von der Bekehrung der IECLB handeln die folgenden Kapitel.

## I. Statistische Wirklichkeit

In einer sorgsam Erhebung hat der frühere Generalsekretär Gerd U. Kliever die Daten zusammengestellt und ausgewertet, die von den Parochien für die Jahre 1998 bis 2002 geliefert worden sind. Die Studie unter dem Titel „Das Wachstum der IECLB“ ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Natürlich hat es früher ähnliche Untersuchungen gegeben, unter ihnen den Zensus der Jahre 1987 bis 1990, dessen Ergebnisse teilweise im Bericht des Präsidenten an das Generalkonzil der IECLB veröffentlicht sind, das im Jahr 1990 in Três de Maio stattfand. Statistische Daten finden sich außerdem in anderen Berichten, vorher und nachher. Aber eine der Untersuchung von Kliever entsprechende Systematik in der Aufarbeitung und Bewertung der statistischen Informationen hat es so vorher noch nicht gegeben. Obwohl infolge nicht absolut gleichförmiger Kriterien in den Gemeinden ein Rest von Ungewissheit geblieben ist, besitzt die IECLB heute dennoch Daten, die ihr ein zureichend objektives Selbstbild ermöglichen.

Die Erhebung bestätigt einige seit langem gehegte Vermutungen. Das betrifft zunächst die Gesamtzahl der Glieder der IECLB, die zirka 715 000 Seelen beträgt und nicht einmal ein halbes Prozent der brasilianischen Bevölkerung ausmacht. Alles weist darauf hin, dass diese Zahl nie wesentlich größer gewesen ist. Nach einer Phase des Wachstums in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aus Gründen der natürlichen Vermehrung hat sich die Zahl der Mitglieder stabilisiert. Von 1998 bis 2002 betrug das Wachstum lediglich 0,34 %. Die Evangelischen lutherischen Bekenntnisses haben weniger Kinder als früher. Die absolute Zahl ist nur deswegen nicht zurückgegangen, weil in den letzten Jahrzehnten die Lebenserwartung gestiegen ist. Das heißt, dass die Glieder der IECLB heute durchschnittlich älter sind. Darin spiegelt sich zweifellos eine Gesamttendenz in Brasilien. Aber der Rhythmus ist verschieden. Die IECLB verliert bei der Jugend. Sie hält nicht mit dem Wachstum der Bevölkerung in Brasilien mit, deren Durch-

schnitt bei 1,5 % im Jahr liegt. Der Vergleich der Alterspyramide zum Rest des Landes fällt für die IECLB nachteilig aus. Prozentual gesehen verliert sie an Boden. Zahlenmäßiger Stillstand bedeutet Rückschritt. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Minoritätssituation der Evangelischen lutherischen Bekenntnisses in Brasilien verschärft.

Die Warnung findet sich bereits im Dokument „IECLB im religiösen Pluralismus“, das von der Kirchenleitung im Jahr 2000 lanciert wurde. Darin heißt es: „Trotz des Anstiegs der Zahl der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ist kein nennenswertes Wachstum der Anzahl der Kirchenglieder festzustellen“ (S. 8). Die Arbeit ist intensiver geworden, was im Grunde positiv zu bewerten ist. Ein Mitarbeiter hat weniger Menschen zu betreuen als früher. Aber seltsamer Weise ist es nicht gelungen, diesen Vorteil in Zuwachs von Gemeindegliedern umzusetzen. Nimmt man hinzu, dass „die Aufnahme von Personen anderen religiösen Ursprungs Raum gewinnt“ (Kliwer), muss die Ursache der Stagnation im Verlust von Kirchengliedern gesehen werden. Die IECLB ist offenbar nicht in der Lage, diejenigen, die zu ihr gehören, zu halten und zu integrieren. Die Zahl der Neuaufnahmen übersteigt nicht die der Entlassungen bzw. derer, die einfach aus dem Blickfeld der Gemeinde entwinden. Das Problem liegt nicht darin, dass die IECLB unfähig wäre, neue Glieder anzuziehen, was ein gutes Zeichen ist. Sie besitzt also durchaus missionarisches Potential. Wie aber ist dann der Verlust an Gemeindegliedern zu erklären, der unter den Jugendlichen besonders stark ist?

Natürlich kann man sofort eine Reihe von Gründen benennen wie beispielsweise die Binnenwanderung, die Landflucht, die Urbanisation. Sie zerstören die herkömmlichen Gemeinden und zerstreuen sie über das riesige brasilianische Territorium. Sie blähen die IECLB in geographischer Hinsicht auf, bedeuten aber kein reales Wachstum.<sup>3</sup> Im Urteil von Kliwer „verliert die IECLB die Schlacht in den Metropolen und den Großstädten“. Wie es scheint, gibt es noch kein überzeugendes Konzept von „Kirche in der Stadt“, worin wohl die künftig größte Herausforderung der IECLB besteht. Aus einer Kirche mit ländlichem Profil muss sie sich in eine „Stadtkirche“ verwandeln. Aber es wäre zu einfach, den Mitgliederschwund allein darauf zurückzuführen. Es sind andere Faktoren zu berücksichtigen. Offenbar leidet die IECLB unter exklusiven Haltungen, die diejenigen zurück-

---

3 Siehe dazu Gottfried Brakemeier, „EKLB – Sendung, Auftrag, Perspektiven“, in: Ders. (Hg.), *Glaube im Teilen bewahrt*. Lutherische Existenz in Brasilien. Erlangen 1990, S. 219–251.

stößt, die von einem bestimmten Muster abweichen. Ich erinnere an das ethnische Problem. Lange Zeit fühlte sich die IECLB ausschließlich für die Betreuung der deutschen Einwanderer und ihrer Nachkommen zuständig. Noch heute kann man auf die Engstirnigkeit stoßen, die meint, den lutherischen Glauben Luso- und Afro-Brasilianern vorenthalten zu müssen. Umgekehrt führte die Ablehnung einer „ethnischen Kirche“ zur Vernachlässigung jener Gruppen, vor allem älterer Menschen, die auf das Deutsche als Gottesdienstsprache weiterhin Wert legten. Ähnliches gilt für die Verarmten, die außerhalb des Gesichtsfeldes der traditionellen Gemeinden liegen. Viele Arme meinen, dass sie in ihrer Kirche keinen Platz mehr haben. Wiederum im Gegenzug dazu haben manche das Ideal einer Kirche der Armen propagiert und damit die sogenannte Mittelschicht vor den Kopf gestoßen. Hinzu kommen theologische Exklusivansprüche, die Druck auf die Gemeindeglieder ausüben, sich einem bestimmten Frömmigkeitsstil anzuschließen. Wer sich nicht einfügt, wird ausgeschlossen. Es würde sich schon lohnen, zu untersuchen, wieweit solche Ausschlussmechanismen zur besagten Stagnation beitragen. Es ist klar, dass die Kirche Jesu Christi Grenzen setzen muss, um klarzumachen, was evangelisch ist und was nicht. Aber es gibt künstliche, falsche Barrieren, die den Gemeindeaufbau blockieren.

In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von Interesse, dass die theologische Orientierung, unter der die Gemeinden geleitet werden, für das Wachstum nur eine geringe Rolle spielt. Es fehlen genauere Untersuchungen zu der Frage. Sichere Daten sind schwer zu erhalten, hauptsächlich infolge des Pfarrerwechsels. Die Gemeinden werden mal in diesem mal in jenem Stil geleitet. Trotzdem zeigt sich deutlich, dass die Gemeinden der „traditionellen Linie“ die besten Wachstumsquoten aufweisen (Kliwer). Es ist richtig, dass die „evangelikale Bewegung“, das heißt der „Movimento Encontro“ mit seiner Betonung von Mission und Evangelisation, am besten Menschen aus anderen Kulturkreisen und Religionen anzuziehen vermag. Aber es bleibt der Eindruck, dass, während Menschen zur Vordertür hereingeholt werden, andere durch die Hintertür verschwinden. Im Großen und Ganzen hat die evangelikale Bewegung die Zahl der Gemeindeglieder nicht erhöht. Ähnliches gilt für die sogenannte „sozial-politische“ Linie. Das Bild ist schillernd. Einige Gemeinden unter dieser Leitung haben Glieder verloren, andere konnten einen bescheidenen Zuwachs verzeichnen. Aber die Gesamtbilanz zeigt keine nennenswerten Fortschritte. Was die charismatische Bewegung betrifft, fehlen Daten. Sicher ist, dass sie zu ersten Konflikten in den Gemeinden führt. Auch dieses Mal hat der Gewinn von neuen den Verlust von herkömmlichen Gliedern zum Preis. Muss das so sein? Die theologischen Differenzen spalten die IECLB, sicherlich nicht an der Spitze,



wohl aber an der Basis, und erweisen sich als gewaltiges Hindernis für das Wachstum. Die gefürchtete Spaltung der IECLB ist in vollem Gang.

Diese Feststellung unterstreicht die Frage nach den „Exklusivismen“, die die Entwicklung hemmen. Sollte Intoleranz ein Kennzeichen der Bewegungen sein, die es ihnen erlaubt, lediglich Gruppen und Fraktionen zu bilden, nicht aber Gemeinde? Wie weit sind sie fähig, legitime Vielfalt zu akzeptieren? Die Frage gewinnt an Dringlichkeit durch den Pluralismus der modernen, demokratischen Gesellschaft. Wie kann das Fremde integriert und wo müssen die Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen gezogen werden? Wie hat eine christliche Gemeinde auf die Optionen zu reagieren, die der religiöse Markt mit dem Gesetz von Angebot und Nachfrage bietet? Auch Strukturfragen müssen neu bedacht werden. In der IECLB herrscht die Parochialstruktur. Das heißt, dass eine Gemeinde einen bestimmten geographischen Raum abdeckt, der von einem Mitarbeiter oder einer Mitarbeiterin betreut wird. Was muss getan werden, damit diese traditionelle Struktur auch in den Ballungszentren der Städte funktioniert? Muss man sie ersetzen?

Es gibt viele Fragen. Gewiss ist, dass die IECLB, um Zukunft zu haben, wachsen muss. Und um zu wachsen, muss sie sich ändern. Hier das düstere Ergebnis der Studie von G. Kliever: „Bei einem Fortdauern der augenblicklichen Entwicklung hat die IECLB keine Möglichkeit zahlenmäßigen Wachstums“. Mit anderen Worten, die Statistik bescheinigt der IECLB, nicht tragfähig zu sein. Unter den gegebenen Umständen hat sie keine Zukunft. Natürlich trifft das nicht auf alle Gemeinden und Synoden zu. Man wird schon unterscheiden müssen. Trotzdem sind die Wachstumsprognosen insgesamt alles andere als ermutigend. Sollen wir daher resignieren? Keineswegs. Denn die Erhebung hat auch missionarisches Potential an den Tag gebracht. Die IECLB besitzt durchaus Talente. Aber ihre Mobilisierung braucht die Korrektur von Fehlern. Wir sind der Überzeugung, dass die Faktoren, die das Wachstum der IECLB behindern, wesentlich interner Art sind. Sie sind „hausgemacht“ und können darum korrigiert werden. Es ist die Frage, ob die IECLB die Kraft hat zu sein, was sie ist, nämlich „Kirche der Reformation“.

## II. Die Herausforderung „Mission“

Über mehr als ein Jahrhundert waren sich die evangelischen Einwanderer aus Deutschland ihrer Identität sicher. Das Deutschtum garantierte den Gemeinden und den späteren Synoden die Mitgliedschaft. Mission in der neuen Heimat war nicht vorgesehen. Von der katholischen Staatskirche als Häreti-

ker gebrandmarkt, begnügten sich die Einwanderer mit dem Status einer geduldeten Gruppe ohne Recht auf Verbreitung ihres Glaubens und ihres „Ritus“. Diese Geschichte hat das lutherische Volk geprägt. Die hinterlassenen Spuren konnten auch nach der Proklamation der Religionsfreiheit im Jahr 1889 und nach der Bildung des Bundes der Synoden 1949, der sich IECLB bezeichnen sollte, nicht wirklich gelöscht werden. Gewiss, schon frühzeitig hatte man erkannt, dass eine Kirche auf bloß ethnischer Grundlage keine Zukunft haben würde. Trotzdem war die Wahrnehmung der missionarischen Aufgabe ein langer und schwieriger Prozess. Er ist noch keineswegs abgeschlossen.

Dazu trug eine Theologie bei, die auf Grund traumatischer Erfahrungen der Vergangenheit Mission mit kultureller Verfremdung und mit Proselytismus verwechselte. Nicht nur in Brasilien, überall sah man in „Mission“ ein suspektes Phänomen, das man mit dem Kolonialismus des 19. Jahrhunderts in Verbindung brachte. Während im säkularen Bereich Propaganda eine Selbstverständlichkeit ist und als Bürgerrecht in Anspruch genommen wird, musste in den sogenannten historischen Kirchen die missionarische Aufgabe mit Widerständen kämpfen. Freilich, Mission ist zu tief im Wesen der Kirche verankert, um abgeschafft werden zu können. Aber was war damit gemeint? Soziale Veränderung, evangelische Präsenz, Bekehrung des Individuums, soziale Aktion? Der Konflikt der Interpretationen lähmte das Handeln der IECLB. Das Thema stand zum ersten Mal beim IX. Generalkonzil in Cachoeira do Sul, 1974, auf der Tagesordnung. Es gab wertvolle Anstöße, aber ohne wirkliche Durchschlagskraft. Mission versank in den Aktivitäten einer lebendigen Kirche, ohne klares Profil.<sup>4</sup> Dass Mission sich nach außen richtet und etwas mit Gemeindeaufbau zu tun hat, blieb ein untergeordneter Aspekt.

Seitdem hat es verschiedene Versuche gegeben, die missionarische Reflexion voranzutreiben. Die Umstände machten das erforderlich, vor allem die Wanderungswelle und die wachsende religiöse Konkurrenz, hauptsächlich in den Städten. Das Deutschtum hat als Einheitsband der Menschen in der IECLB ausgedient. Sie muss ihre Identität auf eine streng konfessionelle

---

4 Siehe dazu das Vorbereitungsdokument des Generalkonzils von Cachoeira do Sul: „Comunidade – Base da Igreja Missionária“, abgedruckt in: Germano Burger, *Quem assume esta tarefa?* Um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo 1977, S. 73–86. Im Jahr 1981 veröffentlichte das Zentrum für Materialbeschaffung das Positionspapier „A IECLB – Igreja Missionária no Brasil“. Documentos da IECLB 1, São Leopoldo 1981. In diesem Papier wird der Missionsbegriff derart gedehnt, dass er letztlich alle Lebensäußerungen der Kirche umfasst.

Basis stellen. Was bedeutet das? Überhaupt muss von einer Erosion der gesellschaftlichen Fundamente gesprochen werden. Der Begriff heißt „Traditionsabbruch“. Eben darum wird die Tradition die Menschen nicht in ihrer Kirche halten. Zur IECLB werden in Zukunft nur diejenigen gehören, die für sie gewonnen wurden bzw. die sich ihr bewusst angeschlossen haben. Wer nicht Mission betreibt, wird Objekt der Mission von anderen. Die Besorgnis vieler Gemeinden über den Vormarsch anderer Religionen, Denominationen und religiöser Bewegungen erfordert nicht nur Verteidigungsstrategien, unter ihnen an erster Stelle die theologische Bildung der „Laien“. Genauso wird man die eigene Mission aktivieren müssen. Diese Forderung hat zum Programm „Recriar e Criar Comunidade Juntos“ geführt, bekannt als „Plan missionarischer Aktion der IECLB“ (PAMI), entworfen im Jahr 2000. Er bedeutet einen wesentlichen Schritt vorwärts. Die Gemeinde wird wiederentdeckt als zugleich Subjekt und Ziel der Mission. Im Untertitel heißt es: „Keine Gemeinde ohne Mission – keine Mission ohne Gemeinde“. Dass evangelisch-lutherische Mission vielgestaltig ist, wird nicht bestritten. Aber sie ist „gemeindezentriert“ und beauftragt, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen.

Die Mobilisierung brachte einige gute Früchte, wie zum Beispiel die Initiative der Bewegung „Encontrão“ unter dem Namen „Mission Null“ (Missão Zero). Gleiches gilt für Projekte in Sachen Stadtmission. Eine genaue Auswertung des missionarischen Aufbruchs der IECLB übersteigt unsere Möglichkeiten. Sicher ist, dass die Kampagne die Gewissen geschärft, alte Hindernisse ausgeräumt und neue Perspektiven eröffnet hat. Die Sache sollte nicht wieder in Vergessenheit geraten. Mission als Einladung im Namen Jesu Christi, einen Glauben anzunehmen und sich einer Gemeinde anzuschließen, hat nichts Gewalttätiges. Sie bestreitet den anderen nicht ihre je besondere Weisheit. Aber sie versucht, das eigene Talent fruchtbar zu machen. Sie richtet sich vorwiegend an Menschen „ohne Kirche“, nicht an die treuen Glieder der Schwesterkirchen. Ökumenisches Engagement und Mission schließen sich nicht gegenseitig aus. Wir wollen gleichermaßen die Gemeinschaft und die Gemeinde. Ziel ist die attraktive Gemeinde, die ruft und einlädt, so wie es ein früheres Thema der IECLB ausdrückte: „Hier hast du einen Platz.“

Trotz einiger lobenswerter Fortschritte ist die IECLB dennoch weit davon entfernt, eine missionarische Kirche zu sein. Allzu oft hat die Mentalität mit den Projekten nicht Schritt halten können. Eines der Symptome sind die Finanzprobleme, das heißt die Beitragszahlungen der Gemeindeglieder an die Parochie sowie von dieser an die Zentralverwaltung. Zahlungsunfähigkeit und Verarmung verschärfen die Situation. Aber sie erklären die Schwierig-

keiten letztlich nicht. Diese sind eher Folge der Vorstellung von Gemeinde als einem Verein, bei dem man Rechte erkauft und von dem man bedient werden will. Bei solchem Verständnis muss der Beitrag natürlich für alle gleich sein und so niedrig wie möglich gehalten werden. Ein Beitrag als Teilnahme an der „Mission Gottes“ bleibt außerhalb des Gesichtsfeldes. Auch die Mitarbeiter sind sich ihrer Rechte wohl bewusst. Sie beanspruchen sie bei den Gemeinden, nicht selten zu deren Nachteil. „Berufung“ droht durch „Professionalismus“ ersetzt zu werden. Sicherlich stehen auch den Pfarrern, Pfarrerinnen und anderen Mitarbeitern Rechte zu. Aber wer nichts mehr umsonst tun kann, ist unwürdig, im Weinberg des Herrn zu arbeiten. Wiederum heißt das nicht, dass die berufliche Kompetenz zweitrangig wäre. Und dennoch, bloßer „Professionalismus“ ist kalt und technisch. Berufung wird die Liebe zur Sache garantieren, ohne die der Dienst unglaublich wird. Nimmt man noch die Skandale hinzu, die von manchen „Mietlingen“ aus irgendwelchen dummen Ursachen provoziert werden, muss man feststellen, dass Gemeinden buchstäblich ruiniert werden. Kriterium pastoraler Bewertung sollte daher unter anderem das zahlenmäßige Wachsen der Gemeinde sein. War es positiv oder negativ, warum? Diener und Dienerinnen, die der Gemeinde Schaden zugefügt oder Spaltungen verursacht haben, sollten daran gehindert werden, dasselbe andernorts zu wiederholen. Das sind harte Worte. Sie betreffen, so ist zu hoffen, lediglich eine winzige Minorität. Aber sie sind eine Hilfe, um das missionarische Projekt nicht von vornherein zu sabotieren. Ich wiederhole, was ich anderswo schon gesagt habe: Wer einen Eimer mit Wasser füllen will, muss vorher mögliche Löcher stopfen. Es gibt eine „Gegen-Mission“ in der Kirche, die unter allen Umständen zu vermeiden ist.

Missionarischer Geist braucht das Bewusstsein, dass jedes Gemeindeglied wichtig ist. Gemeinde leidet unter jedem Austritt. Sie wartet auch nicht darauf, dass die Menschen von sich aus kommen. Sie geht ihnen nach, sucht sie auf und lädt sie ein. Eben deshalb ist der Besuchsdienst wichtig, eine Aufgabe übrigens, die nicht das „Vorrecht“ der offiziellen Mitarbeiter ist, wenngleich auch. Die Menschen sollen fühlen, dass sie wichtig genommen werden. Aus dem gleichen Grund gewinnt an Bedeutung, was ich „diakonische Beratung“ nennen möchte. Andere religiöse Gruppen ziehen Menschen mit dem Angebot von Hilfe bei Alltagsproblemen an. Warum nicht auch die Gemeinden der IECLB? Eine solche Beratung unterscheidet sich von der pastoralen Betreuung dadurch, dass es nicht primär um Glaubensfragen geht. Deshalb sollte sie an einem neutralen Ort, also nicht im Pfarrhaus, aber doch als Gemeindeveranstaltung angeboten werden. Die Einzelheiten sind zu diskutieren. Diakonie war schon immer die Eingangspforte

der Mission. Liebe führt zum Glauben, so wie dieser zu jener. Es ist ein ermutigendes Zeichen, dass sich die IECLB endlich in der Öffentlichkeit identifiziert. Eine missionarische Kirche kann nicht im Verborgenen bleiben. Sie muss den Markt aufsuchen, das Publikum ansprechen, ihre Stimme erheben, durch Präsenz in Erscheinung treten. Die Nutzung der Medien ist dafür unentbehrlich. Die katholische Kirche wie auch die Pfingstkirchen können uns da einiges lehren. Es geht nicht darum, sie zu imitieren. Evangelisation und Manipulation des Volkes können leicht verwechselt werden. Aber als lutherische Kirche waren wir oft zu unsichtbar, zu unsicher, zu „bescheiden“. Wir sind aufgefordert, Stadt auf dem Berg zu sein, so wie Jesus es will.

Gleichzeitig muss es darum gehen, den Geist der Gastlichkeit und der Annahme einzuüben. Es fehlt oft an Wärme in der Art, wie wir uns geben. Nicht wenige fühlen sich von den Lutheranern zurückgestoßen. Der freundliche Empfang beginnt im Gemeindegastgebot und sollte seine Fortsetzung im Gottesdienst, bei der Katechese, den Amtshandlungen, bei allen Aktivitäten der Gemeinde finden. Ein solcher Geist setzt die Bereitschaft voraus, auch das Verschiedene anzunehmen, also Menschen aus anderen Kulturbereichen. Christliche Gemeinde ist kein Sammelbecken für „Gleiche“. Sie versucht vielmehr, „Juden und Griechen“, die von fern und die von nah, zu integrieren. Natürlich geht es nicht um Wachstum um jeden Preis. Die IECLB muss ihre Identität bewahren. Nicht alles passt zum lutherischen Bekenntnis. Als konfuse Kirche hat sie keine Chance. Sie braucht ein klares Angebot. Doch dieses Angebot soll allen zugänglich sein und zum Mitmachen ermuntern. Evangelische Mission muss sich in Programmen und Initiativen entfalten. Das ist selbstverständlich. Aber sie ist mehr als das. Sie ist eine Art und Weise des Verhaltens und des Seins.

### **III. Die Frage nach der Identität**

In der sogenannten „post-modernen“ Gesellschaft hat die Religion nicht mehr die gleiche Funktion wie ehemals. Ihre Rolle ist eine andere. Wenn sie früher für den Einzelnen und die Gesellschaft die Normen festlegte und Wegweisung gab, liefert sie heute Optionen. Religion wurde privatisiert und in eine Konsumware verwandelt. Sie muss subjektive, unmittelbare, konkrete Erwartungen erfüllen. Die Institutionen, von Natur aus Träger kollektiver Anliegen, werden destabilisiert. Der Leib droht auseinanderzufallen und sich in ein Mosaik aus exotischen Teilen aufzulösen. Um Chancen auf dem

Markt zu haben, muss Religion Effizienz beweisen, Resultate erbringen, den Kundengeschmack treffen. Wie steht es unter diesen Umständen mit den Chancen einer Kirche lutherischen Bekenntnisses?

Alle historischen Kirchen, einige mehr, andere weniger, kämpfen mit diesem Problem. Sind sie überholt? Wer daraus Gewinn zieht, sind die Bewegungen, die religiösen Unternehmen und der entsprechende Handel. Themen aus Okkultismus, Spiritismus, Mystik sind „Bestseller“ in den Buchhandlungen, zeigen aber keine Reflexe in den Kirchen. Der religiöse Boom scheint augenblicklich eine pfingstlich angehauchte, feiernde, exorzistische Religiosität zu bevorzugen, deren Offerte wesentlich darin besteht, was man „Segen“ nennt. Daneben blüht der Reinkarnationsglaube. Das religiöse Bild Brasiliens ist außerordentlich bunt. Der Eindruck, dass das Angebot der IECLB an der Nachfrage des Marktes vorbei geht, kann zu schweren Frustrationen unter den Pastoren und den Pastorinnen führen. Sie sehen die Massen anderswo hinlaufen, nicht in ihre Gotteshäuser. Sie suchen verzweifelt nach Rezepten für eine neue Dynamik.

In diesem Drama nutzt es wenig, lutherische Identität lediglich dogmatisch, das heißt theoretisch, zu definieren. Was bedeuten beispielsweise die vier „sola“ – allein aus Gnade, allein aus Glaube, allein Christus und allein die Schrift – konkret im brasilianischen Kontext? Was über Erfolg oder Misserfolg entscheidet, ist die Praxis. Die Menschen wollen Früchte sehen, sich begeistern, bewegt werden. Die traditionelle lutherische Rede von der Rechtfertigung, der Sündenvergebung, dem Sühneopfer Christi scheint das Publikum von heute nicht mehr zu erreichen. Darum hält man Ausschau nach neuen Quellen der Inspiration. Ein erheblicher Teil der Spannungen in der IECLB erklärt sich aus den Anleihen, die man in der Hoffnung von anderen macht, die eigene Kirche zu mobilisieren. Sehen wir recht, handelt es sich um transkonfessionelle Paradigmen mit modernem Anstrich und unbestreitbarer Relevanz, auch wenn gewisse Entsprechungen in der eigenen konfessionellen Tradition vorhanden sind. Das religiöse Phänomen präsentiert sich in außerordentlich vielen Varianten. Wir versuchen einige zu benennen:

- Religion steht im Dienst der Befreiung der Unterdrückten, der Förderung historischer Heilserfahrung, der Humanisierung der Gesellschaft. Auch nach dem Ende der sozialistischen Utopie ist die Befreiungstheologie nicht ausgestorben und besteht auf dem „Prinzip Barmherzigkeit“ (J. Sobrino), der vorrangigen Option für die Armen, dem Kampf für Gerechtigkeit und der Orientierung an den Werten des Reiches Gottes. Gewiss erschöpft sich das Evangelium nicht in politischer Aktion, aber es kann nicht ohne sie gedacht werden.

- Religion stärkt das Selbstwertgefühl. Es mischen sich die Selbsterkenntnis, die Behauptung von etwas Göttlichem im Menschen, das Gewinnen eines „Super-ego“, das harmonische innere Wachsen, der Kult der Subjektivität, das Ideal eines vollkommenen, fast vergöttlichten Selbst.<sup>5</sup> Beabsichtigt ist die Wiederherstellung des Wertes der Person in einer anonymen technischen Gesellschaft sowie die Rehabilitation der Opfer aus meist historischer Diskriminierung.
- Religion vermittelt Erfahrungen von Mystik, von Verehrung des Heiligen, von tiefer Ergriffenheit. Die Beerdigungsfeier für Papst Johannes Paul II. ist dafür ein Beispiel. Die überwiegende Mehrheit der katholischen Gläubigen lehnen die Lehren dieses Papstes ab, begeistern sich aber für seine faszinierende Persönlichkeit. Moderne Religiosität will Emotionen, ist sentimental, sogar offen für Magie. Sie sucht nach Räumen für die Seele in der kalten Rationalität einer wissenschaftlichen und funktionalen Welt.
- Religion verheißt starke Erlebnisse. Sie kommt dem modernen Verlangen nach Abenteuer und radikalen Erfahrungen entgegen. Sie erhöht den Adrenalinspiegel im Blut. In ihren charismatischen Varianten verspricht sie Ekstase, das Sicherheben über die Routine des Alltags, das Außer-sich-Sein. Durch ihre „shows“ erregt sie Aufmerksamkeit und weckt Begeisterung.
- Religion gilt als Mittel zur Erlangung von Wunderheilung, Wohlstand und Erfolg, sie befriedigt dringende Bedürfnisse im sozialen Wettbewerb, speziell der armen Bevölkerung. Diese Dinge werden angepriesen als Inbegriff des Segens Gottes, der nicht als Geschenk, sondern als Belohnung für entsprechendes Investment, auch finanzieller Art, verstanden wird. „Theologie der Prosperität“ bedeutet die konsequenteste Anpassung der Religion an die Marktideologie.
- Religion liefert die existentiellen Gewissheiten, ohne die der Mensch im Relativismus versinkt. Sie behauptet Wahrheit, und sie tut es kategorisch, unbestreitbar. Sie vermittelt das Gefühl der Sicherheit. So erklären sich die Ausschließlichkeitsansprüche der Religionen. In Zeiten allgemeiner Desorientierung erfreuen sich fundamentalistische Angebote erneuten Interesses.
- Religion garantiert den Status der erwählten, geretteten Person, die sich von der Masse der „Ungläubigen“ unterscheidet. Dafür kann sowohl die

---

5 Formuliert in Anlehnung an João Batista Libânio, O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectivas Teológicas*, Nr. 34, Belo Horizonte 2002, S. 81.

Orthodoxie, also der rechte Glaube, wie auch die Orthopraxis, das rechte Handeln oder die Frömmigkeit, geltend gemacht werden. So oder so sticht der glaubende Mensch von den Verlorenen ab, von den Sündern und Unbekehrten und von denen, die zur Achse des Bösen gehören. Die Gewissheit der Erwählung fördert das Selbstbewusstsein.

Die Liste ist nicht komplett. Sie fängt die Vielschichtigkeit und Komplexität der Religion nur unvollkommen ein. Außerdem hat die Charakterisierung etwas Künstliches. Denn die Paradigmen mischen sich und können Merkmale eines anderen annehmen. Es kann nicht darum gehen, die Formen heutiger Religiosität in ein festes Schema zu pressen. Vielmehr kommt es darauf an, spezifische Ausdrucksformen dessen wahrzunehmen, was heute als „Evangelium“ angeboten wird. Und darin unterscheiden sich die Angebote gewaltig. Die Modelle versuchen, je auf ihre Weise, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Sie tun dies auf unzweifelhaftem biblischem Hintergrund, obwohl die Grenze zwischen Brauch und Missbrauch auch dieses Mal schmal ist. Wir fragen: Wo sollte und muss der lutherische Akzent gesetzt werden?

Es ist klar, dass es unter lutherischem Gesichtspunkt unmöglich ist, einfach zu wählen. Das schon deshalb, weil pastorales Handeln stark durch die Situation bedingt ist. Reden und Handeln der Kirche muss zunächst hören und sehen, um dann zu reagieren. Außerdem wäre es leichtsinnig, sich den herrschenden religiösen Moden zu verschreiben. Erfolg auf dem Markt ist wichtig, aber nicht unbedingt Zeichen evangelischer Authentizität. Auch in der Welt der Religionen ist nicht alles Gold, was glänzt. Es gilt das Prinzip des Paulus, dass alles zu prüfen und nur das Gute zu behalten ist (I Thess 5,21). Ferner ist dringend davon abzuraten, fremden Stil zu kopieren. Wenn wir die Pfingstkirchen nachahmen wollen, sollten wir wissen, dass sie es besser machen. Denn die Kopie ist niemals mit dem Original identisch. Um Missverständnisse auszuschließen, sei betont, dass die Notwendigkeit „ökumenischen Lernens“ nicht bestritten werden soll. Lutheraner haben von anderen Kirchen viel zu lernen. Es sei daran erinnert, dass das Evangelium stets „Konzessionen“ an das Publikum zu machen hat. Die Kirche muss den Markt befragen und die Nöte der Menschen wahrnehmen. Es ist durchaus legitim, dass die Predigt des Evangeliums die emotionale Dimension der Menschen berücksichtigt, dass die Vermittlung des Glaubens auch Bilder und Symbole braucht, dass der Mensch sich nach Heilung sehnt. Wer nicht das Schreien des Volkes hört (2. Mose 3,7), wird ihm nicht helfen können. Es ist lutherischer Kirche untersagt, einen sterilen Konfessionalismus zu pflegen, der an den Hoffnungen der Menschen des 21. Jahrhunderts vorübergeht.



Nach diesen Feststellungen freilich sollte sie sich energisch an ihr eigenes Talent erinnern. Es besteht darin, was Uranliegen der Reformation war, nämlich die unbedingte Verpflichtung zur Wahrheit des Glaubens. Nach Meinung Luthers und der anderen Reformatoren bestand das Problem der damaligen Zeit nicht in mangelnder Religiosität. Im Gegenteil, das Volk war fromm, den kirchlichen Anordnungen hörig, begierig, sich seines Heils zu vergewissern. Aber es war eine naive, unwissende, ja dumme Religiosität. Dasselbe gilt heute. Glaube und Religion sind keineswegs gleichbedeutend. Natürlich gibt es Affinitäten. So wie die Religion nicht ohne gewisse Gläubigkeit gedacht werden kann, bedient sich der Glaube auch religiöser Ausdrucksformen. Trotzdem sollte beides nicht miteinander verwechselt werden. Religiosität kann auf „Konfessionalität“ verzichten. Sie braucht keine Theologie. Sie ist Ergriffenheit, Anbetung, Faszination oder auch Erschrecken vor dem Heiligen. Anders der Glaube. Er muss seine Inhalte offenlegen, von seinen Überzeugungen Rechenschaft ablegen, nachdenken. Glaube hinterfragt die herrschenden religiösen Wellen und prüft ihre Gedengeheit und evangelische Rechtmäßigkeit. Die Reformation hat eben deshalb Anstoß erregt.

Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang die Frage nach dem komplexen Verhältnis von Glaube und Religiosität weiterzuverfolgen. Doch sei angemerkt, dass die überraschende Wiederkehr der Religion in einer Welt, die auf totale Säkularität zuzugehen schien, nicht zur Wiedergeburt des Glaubens führte. Religiosität ist sehr lebendig, aber der Glaube steckt in einer tiefen Krise. Die post-moderne Welt weiß nicht, was sie glauben soll, worauf sie ihr Vertrauen setzen, die Existenz wagen und sich orientieren darf. Ihr sind die Maßstäbe des Normativen abhandengekommen. Der Glaube wurde ersetzt durch eine emotionale, private, optionale Religiosität, sozusagen durch eine Religiosität „light“, die, sofern nicht fanatisch, niemanden stört, aber auch keine Veränderungen bewirkt. Normalerweise hat sie kompensierende Funktion. Allerdings kann sie leicht für politische, ideologische, ethnische oder andere Ziele instrumentalisiert werden. Der religiöse Eifer entlädt sich dann in Wut, wendet sich gegen mutmaßliche Schuldige und erzeugt Opfer. Er liebt es, das Fremde zu dämonisieren, heilige Kriege vom Zaun zu brechen und zum geistlichen Kampf aufzurufen, bei dem man selbst natürlich immer auf der richtigen Seite steht. Er braucht Feinde, um sich selbst zu behaupten. Religiosität als solche pflegt höchst irrational zu sein und ist deshalb anfällig für Manipulation.

Nicht so der biblische Glaube. Jesus verlangt Urteilsvermögen, wenn es um den Glauben geht. Durch seine pädagogische Tätigkeit weckt er bei seinen Hörern die Fähigkeit, zwischen Gott und den Götzen, zwischen Wirk-

lichkeit und Illusion, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Wahrer Glaube ist niemals blind. Er weiß um das Fundament, das ihn trägt. Er lässt sich durch nichtige Versprechen nicht verführen. Obwohl er über keine wissenschaftlichen Beweise verfügt, besitzt er solide Argumente. Aus all diesen Gründen hat Martin Luther das Modell der „mündigen Gemeinde“ vertreten. Die setzt sich nicht aus „Volksmasse“ zusammen, die abhängig ist von menschlicher Vormundschaft. Sie konstituiert sich vielmehr aus bewussten Personen, aus Jüngern und Jüngerinnen, aus lebendigen Steinen. Es ist das, was der Reformator das allgemeine Priestertum der Gläubigen genannt hat.

Lutherische Kirche ist Erbin dieser anspruchsvollen Verpflichtung. Sie will den bewussten Glauben ihrer Glieder, nicht das religiöse „Tam-Tam“, die Oberflächlichkeit. Ihr Angebot auf dem religiösen Markt ist die Weisheit des Evangeliums, durch die sie die Torheit dieser Welt entlarvt (I Kor 1,18f). Sie besteht auf Vernünftigkeit in Religion, Wissenschaft und Politik und erinnert daran, dass sich die größten Errungenschaften der Menschheit in nichts auflösen, wenn sie nicht von der Liebe (I Kor 13) und der Furcht des Herrn (Spr 1,5) geleitet sind. Sie wird dasselbe gegenüber dem Agnostizismus vertreten, der neben und inmitten der überquellenden brasilianischen Religiosität Raum gewinnt. Nach Ps 14,1 ist die Leugnung Gottes nicht Zeichen mangelnder Intelligenz, sondern von Torheit. Eine Welt ohne Gott kann genauso dumm sein wie eine abergläubische. Der biblische Glaube ist sowohl hier wie da Provokation. G. U. Kliewer hat in einem Vortrag über seine statistischen Erhebungen den Studenten der Theologie empfohlen, sich für die Bildung „interessanter“ Gemeinden einzusetzen. In der Tat, nur als interessante Kirche wird die IECLB wettbewerbsfähig sein. Es lohnt sich schon, so meinen wir, mit der Weisheit des Glaubens den Wettbewerb aufzunehmen und den religiösen „Tsunamis“ entgegenzutreten, die die globale Welt überschwemmen.

#### **IV. Im Konflikt der Ekklesiologien**

Vorerst, freilich, gibt es keinen Konsens darüber, wie das Profil einer evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien aussehen sollte. Alles deutet darauf hin, dass die formale Basis der Verfassung der IECLB nicht ausreicht, um den Gleichschritt zu gewährleisten. Ähnlich, wie man es kürzlich für den Ökumenischen Rat der Kirchen formuliert hat, herrscht auch in der IECLB ein wahrer Dschungel an Ekklesiologien. Es gibt mehrere

Kirchen innerhalb derselben Struktur. Die Bewegungen besitzen ihre je eigenen Andachtskalender, Liederbücher, Verlage und eine gewisse Verwaltung. Sie veranstalten besondere Begegnungen, haben ihre eigenen Programme. In der IECLB gibt es drei theologische Ausbildungsstätten mit unterschiedlichem bibliografischen Bezugsmaterial und divergierender theologischer Ausrichtung. Es sei wiederholt, dass Vielfalt kein Nachteil ist, solange sie integriert bleibt und am selben Strang zieht. Aber es bleibt die Frage: Was ist eigentlich die IECLB? Eine Volksbewegung, eine Basisgemeinde, ein religiöser Verein, eine pietistische Zelle, eine charismatische Fraktion, eine Versammlung von Bekehrten? Alle Bewegungen beanspruchen ihren Platz in der IECLB. Aber der wird klein für so viel Verschiedenheit. Nichts ist daher dringender, als dass die Bewegungen ihre Ekklesiologien offenlegen und zur Diskussion stellen. Die „Pastoral Popular Luterana“, der „Movimento Encontro“, die „Missão Evangélica União Cristã“, die „Comunhão Martim Lutero“, die „Renovação Carismática“, wie stellen sie sich lutherische Kirche in diesem Land vor? Gibt es einen gangbaren, konsensfähigen Vorschlag? Ein solcher muss übrigens auch der „real existierenden Ekklesiologie“ in den Gemeinden Rechnung tragen. Denn es ist sinnlos, sich Kirche an der Wirklichkeit vorbei zu erträumen. Die Träume dürfen den Boden unter den Füßen nicht verlieren. Wie kann das geschehen? Die IECLB leidet unter dem Syndrom der „verborgenen Ekklesiologien“, die vorhanden sind, aber nicht offen diskutiert werden und somit Quelle permanenter Konflikte sind.

Das Generalkonzil, das 1994 in Cachoeira do Sul tagte, hielt es für geraten, eine neue „Konstitution“ zu beschließen. Es wurde eine neue Struktur der IECLB entworfen. Inzwischen hat eine „theologische Konstitution“ denselben Dringlichkeitsgrad erreicht. Worin besteht der theologische Grundkonsens, der es der IECLB erlaubt, de facto Kirche zu sein? Konsense erfordern Dialog, theologische Reflexion, Erfahrungsaustausch. Wenn das so ist, kann man nur energisch vor der Versuchung warnen, die theologischen Divergenzen durch das Erringen von Mehrheiten in den beschlussfassenden Instanzen zu lösen. Sollte sich eine Gruppe auf diese Weise durchsetzen, würde das die definitive Spaltung der IECLB bedeuten, selbst wenn es mit Rückendeckung durch das Generalkonzil geschähe.

Solche Überlegungen werfen erneut die Frage nach der Rolle von Bewegungen in der Kirche auf. Sie hat bislang noch keine praktisch befriedigende Antwort gefunden. Bewegungen sind wertvoll, solange sie hinzufügen, sie werden gefährlich, wenn sie ersetzen wollen. Im ersten Fall werden sie die Art der Kirche, der sie angehören, übernehmen. Sie werden sich deren Ordnungen einfügen, das offizielle liturgische Material benutzen, sich den norma-

tiven Dokumenten unterwerfen und dabei versuchen, durch ihre besonderen Akzente das kirchliche Leben zu bereichern. Sobald sie aber Parallelstrukturen entwickeln, fördern sie den Bruch. Wer Raum in der Kirche beansprucht, um dann deren Ordnungen zu missachten, bereitet die Spaltung vor. Wir halten deswegen eine klare Absprache zwischen den Bewegungen und der Kirchenleitung für unabdingbar, was Erwartungen, Aufgaben, gegenseitige Verpflichtungen und Tätigkeiten betrifft. Das bezieht sich auch auf die „Pastoral Popular Luterana“, die sich nicht als Bewegung, sondern als Raum in der IECLB versteht. Die Differenz scheint mir minimal.

Jede Absprache muss Grenzen ziehen. Ich bestreite der charismatischen Bewegung keineswegs ein Potential zur Erneuerung. Aber wenn man die Wiedertaufe praktiziert bzw. die „Gläubigentaufe“ propagiert, ist die Grenze der Toleranz überschritten. Die Zustimmung zur Wiedertaufe widerspricht nicht nur der lutherischen Tradition. Sie würde die IECLB nicht minder in einen Gegensatz zum Hauptstrom der Kirchengeschichte manövrieren ebenso wie zum biblischen Zeugnis. Die IECLB würde sich ökumenisch isolieren. Wer wiedertauf, hat die IECLB bereits verlassen. Deshalb überrascht die Unterstützung, die der „Movimento Encontro“ der charismatischen Bewegung zugesagt hat, wie man es im Manifest „Que Igreja queremos?“ aus dem Jahr 2001 lesen kann.<sup>6</sup> Es ist lobenswert, dass Gesprächsbereitschaft bekundet wird, nicht zuletzt über ekklesiologische Fragen. Aber kann die Unterstützung der „Renovação Carismática“ bedingungslos sein? Wird sich der „Movimento Encontro“ zum Sprachrohr der Wiedertaufe machen? Natürlich geht die Frage nach den Grenzen der IECLB sehr viel weiter. Aber das ist Stoff für eine eigene Diskussion.

Die großen Opfer der Meinungsverschiedenheiten in der IECLB sind die Gemeinden. Sie leiden unter der gegensätzlichen Orientierung ihrer Pastoren und Pastorinnen sowie der anderen Mitarbeiter, die wechseln, während sie, die Gemeinden, bleiben müssen. Im Grunde hat die IECLB der Hartnäckigkeit der Gemeinden die Reste ihrer Einheit zu verdanken. Hätten sie sich für eine der herrschenden Richtungen in der IECLB entschieden, wäre der Bruch schon längst geschehen. Dennoch, die theologischen Auseinandersetzungen in der IECLB fügen den Gemeinden Schaden zu. Sie reißen ihnen Stücke ab, deren Größe sich nach der Vehemenz bemisst, mit der die jeweilige pastorale Autorität ihre Konzeption durchsetzen will. Die Kirchen-

---

6 Vergleiche dazu die Antwort der „Comunhão Martim Lutero“, veröffentlicht in der Ed. O. Kuhr. Hier geschieht ein Anfang der ekklesiologischen Debatte, der publik gemacht, vertieft und fortgesetzt werden muss.

leitung hat versucht, durch stärkere Teilnahme bei der Stellenbesetzung in dieser Sache Einfluss zu nehmen. Periodische Auswertungen des Pfarrdienstes sollen verhindern, dass sich Pastoren oder Pastorinnen auf bestimmten Arbeitsstellen festsetzen und sie gleichsam vereinnahmen. Aber die Versuche sind wenig erfolgreich, vor allem wenn es die Amtsinhaber verstehen, die Unterstützung des Presbyteriums und des Parochialvorstandes zu gewinnen. Das kann zu gefährlichen Konstellationen führen. Es ist die Frage, ob die diesbezüglichen Kompetenzen der Synoden und des Personalsekretariats nicht erweitert werden müssen, um zu verhindern, dass Gemeinden und Mitarbeiter Wege einschlagen, die sie von der IECLB entfernen.

In diesem Zusammenhang ist auf eine weitere Gefahr zu verweisen, die man die „Privatisierung der Gemeinde“ nennen könnte. Das geschieht immer dann, wenn sich Pastoren oder Pastorinnen als Chef der Herde betrachten, die Verhaltensregeln ohne Rücksicht auf die geltenden Normen diktieren und ihre Theologie zum Maßstab erheben. Wenn zum Beispiel ein Pastor die Abschaffung des Talars dekretiert, wenn er sich im Prinzip weigert, Kinder zu taufen, wenn er neue Regeln für die Feier des Abendmahles erstellt oder Gesangbücher aus anderen Kirchen einführt, errichtet er ein autoritäres Regime und behandelt die Gemeinde wie sein Privateigentum. Evangelische Gemeinde ist Eigentum Jesu Christi, Heiligtum Gottes, dessen Zerstörung unter Strafe steht (I Kor 3,17). Sie ist Teil des Leibes, der IECLB heißt und deren Konfessionalität und deren Ordnung statutarisch festgelegt sind. Außerdem verpflichtet die Ordination die Amtsträger und Amtsträgerinnen auf eben diese Normen. Fehlende Disziplin und autoritäres Verhalten sind Attentate auf das Wesen der Gemeinde. Auch Pastoren und Pastorinnen müssen lernen, die Situation der überstimmten Minderheit zu akzeptieren und Traditionen zu respektieren. Autoritäres Verhalten kann übrigens auch bei den sogenannten Laien vorkommen. Auch Presbyterien sind keineswegs gegen die Versuchung immun, sich der Herde Jesu Christi zu bemächtigen und ihre eigene Herrschaft zu errichten unter Absehung von den geltenden Bestimmungen und den synodalen Beschlüssen. Die Privatisierung der Gemeinde, egal von wem, ist nachteilig und gefährdet die Einheit des Leibes. Der Versuchung ist zu widerstehen.

Wie es scheint, hat die IECLB noch nicht entdeckt, wie mit Pluralität umzugehen ist. Dies trotz so wertvoller Erklärungen wie die des schon zitierten Papiers „IECLB – no pluralismo religioso“<sup>7</sup> oder derjenigen vom XXIV. Generalkonzil im Jahr 2004 unter dem Titel „Unidade: Contexto e

---

7 S. o. in Kapitel I.

identidade da IECLB“. Die Vorschläge müssen in Pastoralstrategie auf Gemeindeebene umgesetzt werden. Es wird von den kirchlichen Mitarbeitern erwartet, dass sie Konflikte lösen können, dass sie darauf verzichten, bestimmte Gruppen in der Gemeinde zu bevorzugen, dass sie Diener der ganzen Gemeinde sind. Wenn das in der Politik schon so ist, wie viel mehr in der Kirche Jesu Christi. Klientenwirtschaft polarisiert. Um die verschiedenen Gruppen in der Gemeinde zu erreichen, ist es dringend erforderlich, das evangelische Angebot aufzufächern. Wir brauchen mehrere liturgische Formulare, verschiedene Optionen für die Jugendarbeit oder für Menschen aus anderen Kulturkreisen genauso wie spezielle Kurse für die theologische Bildung der Gemeinde. Das sind nur wenige Beispiele. Die IECLB sollte Raum für geistliche Experimente zur Verfügung stellen. Aber sie muss dafür Sorge tragen, dass über der Vielfalt die evangelische Kohärenz und das spezielle Profil lutherischer Konfessionalität nicht verloren geht. In allen Innovationen sollte es möglich sein, das unverwechselbare Gesicht der IECLB wiederzuerkennen.

## V. Lutherischer Charme

Um Zukunft zu haben, ist die IECLB gezwungen, Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die ihr Wachstum bremsen. Vor allen Dingen gilt es zu lernen, gesamtkirchlich zu denken und zu handeln. Noch gelingt es ihr nur unzureichend, die zentrifugalen Kräfte zu kontrollieren und sie um ein gemeinsames Projekt zu scharen. Auf seine Weise äußert sich auch in der IECLB das traditionelle „ekklesiologische Defizit“, das leider für das Luthertum typisch ist. Für viele Lutheraner ist Kirche nicht mehr als ein notwendiges Übel. Eine solche Einstellung begünstigt den Individualismus und den Korporatismus, beide mit nachteiligen Folgen für die „Gemeinschaft der Heiligen“. Es fehlt den Gliedern und Gruppen der IECLB kirchliches Selbstbewusstsein. Auch sonst gibt es viel in Ordnung zu bringen im eigenen Haus. Die mystische, emotionale Dimension ist unterentwickelt. Der Glaube braucht Sichtbarkeit, ohne dass er einer wirren Religiosität zum Opfer fallen dürfte. Es empfiehlt sich, Glaube und Liebe besser aufeinander abzustimmen, ebenso wie die Furcht Gottes und die Freude, die aus dem Evangelium kommen. Ich träume von fröhlicheren, dankbaren Gemeinden, die das Licht der Weisheit Gottes nicht unter den Scheffel stellen. Gleichzeitig aber bin ich stolz auf diese IECLB in aller ihrer Bescheidenheit und Begrenztheit. Sie ist eine ernste und ehrliche Kirche. Wenn es um Glaubwürdigkeit und Tiefsinn

geht, läuft sie vielen anderen Kirchen den Rang ab. Die IECLB verdient ein besseres Image als das, was manche ihr zugestehen wollen.

Aus diesem Grund möchte ich dazu ermutigen, den Zauber des lutherischen Bekenntnisses (wieder) zu entdecken. Der ist keineswegs auf ein paar Dogmen oder Glaubensaussagen fixiert. Er bezieht sich auf eine Existenzweise. Er besteht in einer Bibelauslegung, die zwischen Geist und Buchstabe zu unterscheiden weiß; in einem anthropologischen Realismus, der sich weigert, Menschen weder zu vergöttern noch zu verteufeln; in einer Freiheit, die sich sowohl von der Gesetzlichkeit wie vom Libertinismus distanzziert; in einer partizipativen Kirchenstruktur, die menschliche Hierarchie jeden Typs ausschließt. Das lutherische Bekenntnis lädt zu einem Glauben ein, der das kritische Denken nicht verbietet. Er will „denkende Gläubige“, Menschen mit Urteilskraft, die dennoch nicht im bloßen Kritizismus stecken bleiben. Die lutherische Tradition lehrt eine Sicht der Wirklichkeit, die ein wenig komplizierter ist, als viel seichte Oberflächlichkeit es suggeriert. Die Aufteilung der Menschen in Verbrecher und Helden, in Böse und Gute, in Gewinner und Verlierer, in Gläubige und Ungläubige, in Gerechte und Sünder, ist eine Erfindung von Heuchlern oder Naiven. Sie ist eine jener Dummheiten, gegen die sich das Evangelium stellt. Deshalb bin ich dankbar, ein Christ lutherischen Bekenntnisses zu sein, und lade ein, sich für die IECLB und ihre Zukunft einzusetzen.

Hans  
Klein

# Evangelium und Gesetz

Die Frauenordination im Licht der Bibel<sup>1</sup>

## 1. Kurzer historischer Rückblick

1.1 Um die Wende zum 20. Jahrhundert, also vor gut 100 Jahren, gab es in der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen einen Streit, ob Frauen den Lehrerberuf ausüben dürfen, der bis dahin ausschließlich Männern zustand. Er wurde in zwei Etappen gelöst, zunächst dadurch, daß man solche Frauen als Lehrerinnen einstellte, die nicht verheiratet waren und unverheiratet blieben. Man meinte, daß der Lehrerberuf den Menschen voll ausfüllen würde und eine Mutter den entsprechenden Anforderungen nicht gewachsen sein könne. Mit der Zeit aber setzte sich die Einsicht durch, daß es auch für verheiratete Frauen möglich ist, diesen Beruf auszuüben. Und damit wurde der Lehrerberuf für alle Frauen möglich. Die Lehrerinnen sind heute für uns unentbehrlich.

1.2 In der Kriegs- und Nachkriegszeit sprangen Pfarrfrauen für ihre Männer ein und leiteten in deren Abwesenheit den Gottesdienst. Und sie machten es gut. Daraus ergab sich die berechtigte Frage, ob nicht auch Frauen zum Pfarrdienst ordiniert werden können. Die Reformierte Kirche hatte hiermit weniger Probleme, in der Evangelischen Kirche A. B. ging man vorsichtiger mit dieser Frage um. Zwar gab es bald nach der Gründung des gemeinsamen Protestantischen Institutes mit Universitätsgrad in Klausenburg im Jahr 1949 Theologie studierende junge Frauen, es war aber zunächst daran gedacht, daß sie hauptsächlich Religionsunterricht erteilen und eventuell auch Bibelstunden halten sollten. Diese Möglichkeit war vom kommunistischen Staat

---

<sup>1</sup> Erstmals erschienen in: konfluenzen. Jahrbuch der Fakultät für Evangelische Theologie von Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben, Nr. 5/2005, 30–39. Wir danken für die freundlich erteilte Nachdruckerlaubnis.



geschaffen worden, der die Gleichberechtigung von Männern und Frauen proklamiert hatte. Sie nahm Anfang 1959 im Zuge großer Restriktionen (begleitet von Verhaftungen nach der Ungarnrevolution von 1956) ein jähes Ende. Man hatte erkannt, daß die Frauen nicht dem traditionellen Pfarrerbild entsprachen, und wollte sich nicht auf Neuerungen einlassen. Die noch studierenden Frauen wurden vom Studium entfernt. Es gab nur zwei Frauen, die bereits in den kirchlichen Dienst eingetreten waren. Sie wanderten bald aus. Für eine dritte, die die Pfarramtsprüfung abgelegt, aber noch nicht eine Gemeinde übernommen hatte, fand die Kirchenleitung Ende der siebziger Jahre eine Gemeinde, die sie mit halber Kraft betreute. Ordiniert wurde sie nicht.

1.3 Etwa zur selben Zeit, also Mitte der siebziger Jahre, suchten drei junge Frauen bei der Kirchenleitung an, Theologie studieren zu dürfen. Da der Staat die Aufnahme von Studierenden an einen Arbeitsplatz gebunden hatte, jeder Studierende also bereits ein Recht auf Einstellung besaß, führte die Kirchenleitung eine Umfrage durch, welche Gemeinde bereit sei, eine Frau als Pfarrerin anzunehmen. Das Ergebnis der Umfrage war ernüchternd: Eine einzige Gemeinde (Zeiden) erklärte sich dazu bereit. Auf dieser Grundlage konnte sich die Kirchenleitung nicht entschließen, das Studium der Theologie auch für Frauen freizugeben.

1.4 Anfang der achtziger Jahre gab es einen zweiten Versuch. Wieder hatten sich drei junge Frauen zum Studium angemeldet. Ihr Ansuchen wurde aufgrund der früher erfolgten Umfrage abgelehnt. Erst in einem dritten Anlauf im Jahr 1989 konnten wieder drei Frauen erreichen, daß die Kirchenleitung ihrem Ansuchen entsprach und zwei Studienplätze dafür zur Verfügung stellte. Der Staat war in seiner Forderung nach einem Arbeitsplatz nicht mehr so kategorisch, die Wende kündigte sich an. Den jungen Frauen wurde gesagt, daß es auch an ihnen liegen würde, ob sie von den Gemeinden angenommen würden. Ihr Status werde im Laufe des Studiums geklärt.

1.5 So begann eine neue Etappe im Theologischen Institut. Denn nach der Wende wurde kein Unterschied mehr zwischen Männern und Frauen bei der Aufnahme als Theologiestudenten gemacht. Im Jahr 1994 hat die Landeskirchenversammlung mit großer Mehrheit die Ordination der Frauen beschlossen. Daraufhin wurden im Laufe der Zeit einige Frauen bei uns zum geistlichen Dienst ordiniert. Es sind nicht viele, die Pfarrerrinnen wurden. Es bedurfte dazu auch eines bestimmten Mutes, als Frau in die Welt der Männer einzutreten.

1.6 Die Wahl von Papst Benedikt XVI. hat einigen Theologen in unserer Kirche Auftrieb gegeben, die sich schon 1994 gegen die Frauenordination ausgesprochen hatten. Sie meinen, daß diese Papstwahl zeige, daß die Anpassung der Kirche an das moderne Menschenbild, das Mann und Frau einander gleichstellt, nicht richtig sei. Die Kirche habe sich auf die Aussagen der Heiligen Schrift zu konzentrieren und gegebenenfalls auch Strömungen der Moderne zu widerstehen.

Man kann diese Position verstehen. Es wird in unserer Kirche immer verschiedene Positionen geben, solche, die mehr an der Vergangenheit orientiert sind, und solche, die in die Zukunft schauen, ängstlichere und mutigere, konservative und freisinnige. Eine Kirche setzt sich aus verschiedenen geprägten und veranlagten Menschen zusammen und muß darum vielen Meinungen und Ausrichtungen Rechnung tragen. Wichtig bleibt indes, daß man miteinander spricht, und wenn einmal Mehrheitsbeschlüsse gefaßt sind, sie als solche ernst nimmt, und sei es nur so lange, bis sich eine andere Mehrheit findet.

## 2. Die neue Lage

Angesichts der neuen Lage, in der die verschiedenen Meinungen öffentlich geworden sind, möchte ich aufzeigen, wie ich die Aussagen der Bibel verstehe, die zu diesem Thema gehören oder zu gehören scheinen. Es scheint mir auch wichtig zu sein, darauf hinzuweisen, welchen Stellenwert die entsprechenden Bibelworte haben, wenn man die Bibel als Evangelium und nicht als Gesetz versteht. Das Ergebnis kann ich freilich schon vorwegnehmen: Ich glaube, daß die Aussagen der Bibel eine Frauenordination nicht verhindern können, daß die Kirche das Recht hat, in dieser Frage selbständig zu entscheiden. Der biblische Befund ist freilich nicht eindeutig. Es gibt zwar zwei Texte im Neuen Testament, die das Reden der Frau im Gottesdienst verbieten. Wer die Bibel als Gesetz liest, wird mit der Ordination von Frauen Schwierigkeiten haben, wiewohl es in der Bibel kein Verbot für segnendes Handeln durch eine Frau gibt. Wer aber die Bibel in erster Linie als Evangelium, als gute Botschaft von der Liebe Gottes liest, wird diese Texte als Worte verstehen, die in einer vergangenen Zeit wichtig und richtig waren, für unsere Zeit aber nicht mehr bindend sind. Es geht also um die Frage wie diese Texte verstanden werden und welchen Stellenwert sie in der Bibel haben.

### 3. Die Aussagen des Neuen Testaments über das Reden der Frau in der Gemeinde

3.1 Das Neue Testament enthält keine einheitliche Sicht über das öffentliche Reden der Frau in der Gemeinde. Am deutlichsten tritt die Uneinheitlichkeit dieser Sicht im 1. Korintherbrief zu Tage. Das ist seit geraumer Zeit bekannt. Die mehrfach zitierte Aussage ist I Kor 14,34f: „Die Frauen sollen in der Gemeinde schweigen, denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen. Es steht der Frau schlecht an, in der Gemeinde zu reden.“ Im selben Brief aber, in I Kor 11,5, ist die Frau im Blick, die betet und prophetisch redet. Das bedeutet: Während in Kap. 11 ein bestimmtes Reden der Frau, nämlich Beten und Prophezeien, nicht nur gestattet, sondern sogar vorausgesetzt wird, freilich unter festgesetzten Bedingungen, ist ihr in Kap. 14 das Reden überhaupt untersagt. Die einfachste Lösung dieses Widerspruches<sup>2</sup> ist die Annahme, daß der eine Text älter, der andere jünger oder der eine authentisch paulinisch, der andere ein nachträglicher Einschub eines späteren Christen ist.<sup>3</sup> In dieser Weise versucht die historisch-kritische Forschung auch den Widerspruch zu erklären. Aber damit ist das Problem für die Kirche nicht gelöst. Denn für uns sind alle Texte, unabhängig davon, ob wir sie als früher oder später, echt oder unecht ansehen, Texte der Bibel und wollen als solche ernst genommen werden. Die Forschung des 19. Jahrhunderts hat gezeigt, daß der Willkür Tür und Tor geöffnet wird, wenn man einen Text zunächst als jünger erklärt, um ihn nachträglich als unwesentlicher zu beurteilen. So dürfen wir heute mit biblischen Texten nicht umgehen. Darum bleibt für uns das Problem bestehen, daß in ein und demselben Paulusbrief zwei einander widersprechende Aussagen zu finden sind, die sich nicht zur Deckung bringen lassen.

3.1.1 Versuche, die Texte dennoch zusammen zu sehen, hat es freilich gegeben. Die einen suchen die Lösung darin, daß es sich in I Kor 11 um eine Hausandacht, also nicht um eine Gemeindeversammlung handelt, in der die Frau beten und weissagen darf, während ihr dies vor versammelter

---

2 Betont von H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969, 200.

3 So nach vielen anderen F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1986, 200.

Gemeinde nicht gestattet wurde.<sup>4</sup> Andere gaben I Kor 11 den Vorzug und meinten, daß der Frau in der Gemeinde bloß das dauernde Fragestellen nicht gestattet sei. Sie soll zu Hause den Mann fragen, wie es tatsächlich I Kor 14,35 erwähnt ist.<sup>5</sup>

3.1.2 Eine nächste Lösung dieses Sachverhaltes könnte darin gesucht werden, daß man zu differenzieren sucht zwischen den beiden Aussagen, um sie auf diese Weise zusammen zu sehen. In diesem Sinn könnte festgestellt werden, daß im 11. Kap. nicht allgemein vom Reden der Frau in der Gemeinde gesprochen wird, sondern sehr viel spezieller vom inspirierten Beten und Weissagen.<sup>6</sup> Und dann könnte man darauf verweisen, daß im Alten Testament mindestens zwei Gebete von Frauen aufgezeichnet sind, das Mirjamlied (2. Mose 15) und der Lobgesang der Hanna (I Sam 2), im Neuen Testament dasjenige der Maria (Lk 1,46–55). Ebenso kann man auf die beiden Prophetinnen im Alten Testament, Debora (Ri 4f) und Hulda (II Kön 22), verweisen. Daß Frauen also beten und prophetisch wirken, auch öffentlich, ist gute alttestamentlich-biblische Tradition. In I Kor 14,34f geht es aber nicht um inspiriertes Beten und Weissagen, sondern um Reden überhaupt. Und wenn man auf V. 35 achtet: „... wenn sie lernen will“, könnte man meinen, daß es im Unterschied zu Kap. 11 in Kap. 14 nur um das „Lehren“ geht. Tatsächlich ist I Tim 2,11f das „Lehren“ der Frau in der Gemeinde untersagt. Man könnte aus solch differenzierter Sicht schließen: I Kor ist nur das Lehren der Frau untersagt, das Beten und die Prophetie ist nach Kap. 11 gestattet, und darum muß beides auch nach Kap. 14 erlaubt sein. Für unser Fragen hätte diese Differenzierung freilich wenig Sinn, weil man sich auf den Standpunkt stellen kann, daß es in unseren Gottesdiensten ein spontanes inspiriertes Beten von Frauen allenfalls selten, ein prophetisches Reden aber überhaupt nicht gibt.

4 Als Möglichkeit erwogen von H. Lietzmann, *An die Korinther I/II* (HNT 9), Tübingen 1949, 75. A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart 1934, 386, unterscheidet zwischen Beten und Weissagen vor versammelter Gemeinde (308) und der Teilnahme am kultischen Handeln der Gemeinde. Das ist sehr künstlich.

5 So Chr. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThKNT 7/II), Berlin 1982, 142.

6 Die Wahrscheinlichkeit für diese Annahme ist freilich nicht groß. Denn wenn sie bei dieser Tätigkeit etwas auf dem Haupt haben muß, muß sie es von zu Hause mitbringen. Sie ist also vorbereitet. Wichtig darum die Auslegung von W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (I Kor 6,12–11,16), EKK VII,2, Neukirchen-Vluyn/Zürich 1995, 505: „Gebet und Prophetie bezeichnen synekdochisch (d. h. zusammengefaßt, *Anm. H. K.*) die Hauptmerkmale des Gottesdienstes.“

3.1.3 Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Denn abgesehen davon, daß überhaupt niemand jemals einen Anstoß genommen hat, daß Frauen als Lektorinnen in unserer Kirche auftreten und dort öffentlich beten und zum Teil selbstgemachte Predigten lesen oder aufsagen, was prophetisches Reden einschließt, ist darauf hinzuweisen, daß in I Kor 14 im Unterschied zu I Tim 2 gerade nicht gesagt wird, daß die Frau in der Gemeinde nicht lehren darf, es ist ihr das Reden überhaupt verboten. Man kann zwar aus V. 35 folgern, daß dort ein Lernprozeß anvisiert ist. Aber auch in diesem Fall ist der Frau nicht nur das Lehren in der Gemeinde untersagt, sondern auch jenes Fragen, das Mißverständnisse und Unklarheiten beseitigen hilft. Wenn die Frau nicht einmal fragen darf, was offensichtlich die Männer dürfen und auch tun, kann man sich dann denken, daß sie öffentlich beten und weisagen darf? Ist ihr nach 14,34f nicht jede verbale Tätigkeit untersagt? Wir können diese Frage nicht zur Zufriedenheit beantworten und darum auch den Gegensatz auf diese Weise nicht auflösen.<sup>7</sup> Zumindest ein großer Teil von Unklarheiten bleibt bestehen. Sie verdichten sich, wenn wir praktisch werden und fragen: Was darf eine Frau in unserer Lage nach dem Urteil des Paulus eigentlich? Ein Unterschied zwischen weisagen und lehren für den Dienst eines Pfarrers läßt sich kaum machen. Die Predigt ist ihrem Wesen nach Prophetie und Lehre, auch wenn es im Wandel der Zeiten so war, daß einmal die eine Seite als wichtiger angesehen wurde als die andere, die eine also das Lehrmäßige, die andere das Prophetische hervorhob. Damit bleibt für uns, die wir diese beiden Texte ernst nehmen wollen, die Frage offen: Was ist erlaubt, was ist verboten?

3.2 Wenn ein Widerspruch in der Schrift festgestellt wird, der unser Fragen an die Bibel betrifft, uns also wirklich angeht, kann nur die Gemeinde, die Kirche durch ihre Vertreter im Krisenfall durch einen autorisierten Propheten dieses Problem lösen. Der Theologe kann Anleitungen geben, in welcher Richtung er eine Lösung sucht, aber nur die Gemeinde, deren christliches Leben direkt betroffen ist, kann entscheiden. Damit aber richtig entschieden werden kann, muß Aussage gegen Aussage gestellt werden, wie wir es oben zu tun versuchten.

---

<sup>7</sup> Ganz verschiedene Möglichkeiten, die Texte zusammen zu sehen, sind bei A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief (HNT 9,1), Tübingen 2000, 318, aufgelistet.

3.2.1 Zur Lösung dieses Widerspruches können allerdings beide Texte gleicherweise durch den Rahmen, in den sie eingebaut sind, beitragen. Am Ende des Abschnittes über das Beten und Weissagen der Frau in I Kor 11 lesen wir: „Ist aber jemand unter euch, der Lust hat, darüber zu streiten, so soll er wissen, daß wir diese Sitte nicht haben, die Gemeinden Gottes auch nicht“ (11,16). Paulus argumentiert hier also mit dem Beispiel der anderen Gemeinden. Was dort nicht üblich ist, sollen die Korinther auch nicht einführen. Das schließt aber die positive Schlußfolgerung ein: Wenn in anderen Gemeinden dasselbe geschieht, kann es auch in Korinth geschehen und eben auch anderswo. In die gleiche Richtung weist der an I Kor 14,34f anschließende Vers: „Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen? Oder ist es allein zu euch gekommen?“ (14,36). Gemeint ist: „Ihr seid doch nicht der Nabel der Welt, diejenigen, welche die Uroffenbarung oder die ausschließliche Offenbarung hatten, die jetzt auszulegen ist“, oder anders: „Ihr seid doch nicht der Maßstab, an dem sich die ganze Christenheit orientieren soll. Haltet euch an das, was die anderen Gemeinden tun, zu denen das Wort Gottes früher gekommen, von denen es ausgegangen ist.“

3.2.2 Bevor wir daraus Schlüsse für uns ziehen, müssen wir feststellen, daß Paulus an keiner dieser Stellen, wie er es sonst tut, wo es um brennende Probleme geht, von dem Bekenntnis zu Christi Tod und Auferstehung oder von seinem Herr-Sein her argumentiert. Er spricht auch die Gemeinde nicht auf ihre Gemeinschaft als Leib Christi an. Wenn er vom Leib Christi spricht, hat er immer die gleiche Bewertung der Glieder im Auge, auch wenn sie verschiedene Funktionen haben. Die theologische Argumentationsbasis ist hier verlassen. Es geht nicht um zentrale Aussagen christlichen Glaubens, sondern um eine mehr oder weniger akzeptable Praxis der Gemeinde, die Paulus als nicht richtig befindet, weil es sie so nirgends mehr gibt. Aber daß sie dem Glauben des Paulus, der Christen zuwiderlaufe, das wird nirgends deutlich. Das entschärft die Sache ungemein. Bei der Frage des Redens der Frauen in der Kirche geht es nach Paulus nicht um entscheidende Dinge, sondern um Übliches, um Gemeindepraxis.

3.2.3 Wir können darum von den Aussagen des Paulus her schließen: Wenn andere Gemeinden (Kirchen) etwas getan haben, was in unserer Kirche bislang nicht üblich war, und sich im Laufe der Zeit, die diese Gemeinden mit Christus und unter Christus lebten, solches Tun bestätigt hat, dann besteht kein Grund, diesen Gemeinden nicht zu folgen. Denn das Wort Gottes ist auch von uns nicht ausgegangen, nicht allein zu uns gekommen, wir sind nicht gerufen, Maßstäbe zu setzen oder mit aller uns zur Verfügung

stehenden Kraft an gewissen Gepflogenheiten der Kirche festzuhalten. Das bedeutet nach meiner Einsicht: Wir tun gut, wenn wir den festgestellten Widerspruch zwischen I Kor 11 und I Kor 14 so lösen, daß wir uns an Modelle anderer, natürlich evangelischer Kirchen halten.

### 3.3 *Das Verbot zu lehren*

3.3.1 In II Tim 2,11f ist das an die Frauen gerichtete Verbot zu lehren deutlich ausgesprochen: „Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still.“ Wir bemerken zunächst, daß hier nicht ausdrücklich von der Gemeinde die Rede ist, in der die Frau still sein soll. Es geht allgemein um die Belehrung durch und die Unterordnung unter den Mann sehr allgemein, nicht im Rahmen der Gemeinde oder des Gottesdienstes. Es handelt sich hier also um eine Auslegung des allgemeinen Grundsatzes, daß die Frau dem Manne untertan sein soll, wie wir ihn schon Kol 3,18 finden. Das allein zeigt an, daß die Problematik hier anders ist als im I Kor, anders als sich von unserer Fragestellung her ergibt. Weil aber der Text das Lehren, das öffentlich geschieht, der Frau verbietet, müssen wir auf diesen Text eingehen, weil die Predigt – wie wir sahen – als Lehre verstanden werden kann und demgemäß nach diesem Schriftwort der Frau nicht gestattet wird. Darum müssen wir darauf achten, wie dieses Verbot begründet wird.

3.3.2 Wir stellen fest: I Tim 2,11–15 wird zunächst darauf verwiesen, daß Adam vor Eva geschaffen wurde. Der Mann ist somit von der Schöpfung her der Frau vorgeordnet. Nach dieser Aussage wird auf die Verführbarkeit der Eva verwiesen. Diese Aussage gibt zu denken. Denn darüber, ob Eva verführbarer war als Adam, kann man streiten. Nach 1. Mose 2,16 ergeht das Verbot an Adam, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, Eva ist noch gar nicht geschaffen. In 1. Mose 3,3 wird vorausgesetzt, daß Adam das Verbot an Eva weitergab, denn Eva spricht es der Schlange gegenüber aus. Wenn aber Adam der Lehrer der Eva war, dann hätte er darauf achten müssen, daß das Gebot eingehalten wird, er hätte es auf keinen Fall selbst übertreten dürfen, wie es tatsächlich geschah (1. Mose 3,6). Der Verfasser von I Tim 2,11–15 bewegt sich sehr nahe der von Jesus verworfenen Praxis: „Tut, was sie sagen, aber nicht tut, was sie tun“ (Mt 23,2). Entweder, so müssen wir folgern, sind beide, Adam und Eva, gleich schuld – und so sieht es die Bibel, denn beide werden bestraft – oder ist Adam mehr schuld, weil

er das Gebot erhalten und als Lehrer an Eva gewirkt hat, das Gebot also als erster hätte halten müssen. Dann aber ist die Begründung, daß die Frau nicht lehren darf, weil sie verführbarer ist als der Mann, nicht stichhaltig. Das bedeutet: Wenn wir heute dem Mann das Recht auf Lehre zusprechen, der Frau aber nicht, und dies wie I Tim 2 mit Hinweis auf 1. Mose 2f begründen, dann kommen wir in eine peinliche Situation, denn wir erlauben dem Mann zu lehren mit dem Hinweis auf einen Text, aus dem hervorgeht, daß er sich selbst an das, was er lehrte, nicht hielt. Daraus ist ein einziger Schluß zu ziehen: Die Argumentation in I Tim 2,11f kann nicht Ausgangspunkt oder gar Stützpfiler einer kirchlichen Entscheidung sein.

3.3.3 Damit ist aber gegen den sehr autoritativ geprägten Ausspruch „gestatte ich nicht“ noch wenig gesagt. Er bekommt aber durch Paulus selbst einen anderen Stellenwert. Denn in I Kor 7,10 und 12 unterscheidet er sehr genau zwischen dem Herrenwort, das er als Autorität anerkennt, und dem eigenen Rat. Sein eigenes Wort hat er nicht als bindend angesehen. Auf I Tim 2,11f angewendet, bedeutet das: Von Paulus selbst her ist das Verbot als nicht letztgültig anzusehen, Paulus hat nicht gemeint, Gemeindeordnungen für die Ewigkeit zu schaffen. Daß in einer Zeit, als es in der Umwelt des Urchristentums weitgehend patriarchalisch geprägte Gesellschaftsstrukturen gab,<sup>8</sup> ein solches Wort von der Unterordnung der Frau seinen Sinn hatte, wollen wir nicht bezweifeln, wohl aber seine bindende Gültigkeit für heute unter sehr anderen Umständen. Dazu hat der Apostel Paulus sogar I Kor 11,11 den Anhaltspunkt gegeben. Er sagt, daß weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn ist, und schließt daraus aufgrund der Aussage über die Schöpfung des Menschen: „So ist die Frau aus dem Mann, der Mann aber ist durch die Frau“ (II Kor 11,12).<sup>9</sup> Mag es

8 Vgl. dazu J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK 15) Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988*, 135–137, der die damalige sozialetische Konzeption sehr differenziert beschreibt, sowie H.-J. Klauck, *Vom Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche*, in: Ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament, Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 232–245, 241f. Texte zum Schweigen der Frauen in der antiken, jüdischen und hellenistisch-jüdischen Umgebung des Urchristentums finden sich angegeben bei W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (11,17–14,40) (EKK VII,3)*, Neukirchen-Vluyn/Zürich 1999, 485f, Anm. 730–732.

9 Vgl. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002, 603. Hahn betont, „daß Paulus die traditionelle Auffassung von der Unterordnung der Frau unter den Mann nicht [...] bestreitet, wohl aber [...] eschatologisch relativiert“. Im Judentum hat man sich zur Begründung dieser Unterordnung auf 1. Mose 3,16 berufen: „... und er wird dein Herr sein“.



einmal anders gewesen sein, hören wir den Apostel sprechen, jeder heutige Mann hat eine Mutter, die vor ihm war. Das Prinzip: „Der Mann war der Erste, also hat er Priorität“, gilt demnach auch nach dem Apostel Paulus nicht.

#### **4. Die Forderung nach Unterordnung der Frau**

4.1 Ein weiterer Gesichtspunkt ist bislang zu kurz gekommen: die Forderung nach Unterordnung der Frauen unter die Männer. Er ist, wie bereits erwähnt, nicht nur I Tim 2,11, sondern auch Kol 3,18 angesprochen, ebenso Eph 5,21f. Alle drei Texte beziehen sich aber nicht auf das Verhalten im Gottesdienst, sondern auf dasjenige im Alltag. Sie wollen ein harmonisches, gesegnetes Leben der Christen sichern. Dieses wird durch einen geistlichen Dienst im Gottesdienst nicht gestört. Wir müssen bedenken, daß vermutlich im Urchristentum auch Sklaven ihren Herren das Brot oder den Kelch beim Abendmahl reichten. Das hat die Welt nicht aus den Fugen gebracht.

4.2 Aber an dieser Stelle könnte heute das eigentliche Problem liegen. Denn wenn man genau hinsieht, geht es bei der Frage der Ordination gar nicht um diese selbst, sondern um den Status, der damit erreicht wird. Das kann man daran erkennen, daß die Ordination gar nicht zum Reden ermächtigt, sondern zum segnenden Handeln im Gottesdienst. Die Ordinierten sind berechtigt, die Sakramente zu verwalten und den Segen auszusprechen. Predigen dürfen in unserer Kirche auch Nichtordinierte, sei es, daß sie die Predigt eines anderen lesen, sei es, daß sie eine selbst ausgearbeitete und von einem Ordinierten durchgesehene Predigt sprechen. Darüber hat es nie Streit in unserer Kirche gegeben. Das führt zu dem Schluß, daß es bei der Problematisierung der Frauenordination gar nicht wirklich um die durch die Ordination verliehenen Rechte, sondern um den Status der Frau geht. Offensichtlich haben die männlichen Pfarrer Angst, wenn Frauen die gleichen Rechte haben und den gleichen Stand einnehmen. Ist dies richtig, dann gehört dieses Problem eigentlich in die Seelsorge der Pfarrer. Wenn sie mit sich ehrlich sind, sollten sie nicht die Ordination mit Texten in Frage stellen, die sich nur auf das Reden der Frau beziehen, wenn sie gleichzeitig dieses Reden tolerieren. Sie sollten klar sagen, daß sie auf der Unterordnung der Frau bestehen.

## 5. Evangelium und Gesetz

5.1 Aber es gibt noch einen viel wichtigeren Gesichtspunkt, der in unserem größeren Zusammenhang angeführt werden muß: Paulus macht einen klaren Unterschied zwischen Buchstaben und Geist im Hinblick auf das Leben der Christen, man könnte auch sagen zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem, was man vorweisen, auf was man sich berufen kann, und dem, was nur im Herzen erkannt und erahnt wird, weil es durch den Geist geschieht, der sich nicht überprüfen läßt und sofort entweicht, wenn Menschen sich ihn dienstbar machen wollen. Wörtlich sagt der Apostel: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (II Kor 3,6). Im Zusammenhang gelesen, geht es um folgendes: Nach Korinth sind Leute gekommen, die sich mit Empfehlungsbriefen ausweisen. Sie stellen fest, daß sich der Apostel Paulus nicht auf Empfehlungen anderer Gemeinden berufen kann, er sich vielmehr nur immer selbst empfiehlt. In seiner Entgegnung zieht der Apostel alttestamentliche Texte heran, um zu zeigen, daß das Geschriebene nicht seinem Wesen nach wahrgenommen werden kann, wenn man nur den Wortlaut bedenkt. Sowohl auf dem Geschriebenen als auch auf dem Herzen derer, die sich darauf berufen, liegt eine Decke. Sie wird weggenommen, wenn sich die Menschen zum Herrn wenden. Dieser „Herr (aber) ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“. Das heißt im Klartext: Wer sich auf den Buchstaben allein beruft und nicht dem Wirken des Geistes Raum läßt, ist noch unter der Decke. Der Geist gibt Freiheit, natürlich Freiheit in Christus, jene Freiheit, die nur im Herzen erahnt, gespürt wird, die aus dem Geschehen des Geistes fließt, der nicht kontrollierbar ist.

5.2 Darf man, wenn man dieses liest, sich noch auf einen oder zwei Texte berufen und diese restriktiv, d. h. ohne die in Christus geschenkte Freiheit lesen? Geht es an, daß man nur auf den Buchstaben einzelner Paulusworte, nicht Jesusworte pocht, ohne nach dem Evangelium und der uns geschenkten Freiheit zu fragen?

5.3 Aber der Apostel Paulus geht im 2. Korintherbrief noch weiter. Er spricht von den Christen, die sich vom Geist treiben lassen als von solchen, die „aufgedeckten Angesichtes die Herrlichkeit des Herrn schauen und verwandelt werden von einer Herrlichkeit zur anderen, wie es der Geist des Herrn wirkt“ (II Kor 3,18). In der alten Übersetzung Luthers war sogar zu lesen, daß sich in den Gesichtern der Christen die Herrlichkeit des Herrn „widerspiegelt“. Das ist mit gemeint. Denn wenn man durch Schauen verwandelt wird, dann wird das irgendwo erkennbar. Ich glaube, daß wir diese

Aussage so verstehen dürfen: In der Ausstrahlung eines Christen, die vor allem im Gesicht wahrnehmbar ist, kann man erkennen, ob dieser vom Geist getrieben ist oder nicht. Wer nun meint, daß im Angesicht eines Mannes grundsätzlich mehr geistliche Ausstrahlung zu sehen ist als in dem einer Frau, sollte vielleicht neu sehen lernen.

## **6. Außerkraftsetzung von Anweisungen im Neuen Testament durch die Kirche**

Zwei Beispiele aus der Kirchengeschichte können zeigen, wie die Freiheit in Christus auch gegen den Wortlaut einer neutestamentlichen Anweisung durchgehalten wurde.

6.1 Die Fußwaschung in Joh 13 wird von Jesus als Praxis für die Jünger angeordnet (Joh 13,15). Sie gibt Anteil an Jesus selbst (Joh 13,8) und ist in weiten Teilen der westlichen Kirche bis ins 4. Jahrhundert als Ritus im Zusammenhang mit der Taufe geübt worden.<sup>10</sup> Sie wurde aufgelassen, trotz des ausdrücklichen Befehls Jesu zur Wiederholung.

6.2 Der Hebräerbrief spricht zweimal (6,4; 10,26f) von der Unmöglichkeit der zweiten Buße, d. h. davon, daß man einen Christen der vom Christentum abgefallen ist, nicht wieder in die Gemeinde aufnehmen kann. Die Kirche hat diese Anweisung sehr ernst genommen, aber dann doch für das spätere Leben der Christen aufgehoben. Sie hat damit den Brief, der ihr als Paulusbrief galt, nicht als ganzes abgelehnt, wohl aber an diesem einen Punkt bekräftigt, daß diese Aussage für das Verhalten in der Gemeinde nicht bindend sein kann. Das ist ein Zeugnis dafür, daß der Gemeinde, der Kirche in der Kraft des Geistes, die Vollmacht gegeben ist, einzelne negative Bestimmungen des Neuen Testaments als für das weitere Leben der Christen nicht mehr verbindlich zu erklären, insofern sie durch den Wandel der Zeit dem Evangelium als frohe Botschaft und ebenso der in Christus geschenkten Freiheit nicht mehr entsprechen. Wichtig ist in solchem Zusammenhang,

---

10 Zum Verständnis der Fußwaschung als Sakrament vgl. P. Philippi, Abendmahl und Wirklichkeit der Gemeinde, Berlin 1960, 47, sowie 63–65, wo eine Geschichte des Verständnisses der Fußwaschung geboten wird, und neuerdings L. Abramowski, Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13), ZThK 102 (2005), 176–203, bes. 193.

daß die Entscheidung über die Wiederaufnahme von Abtrünnigen, die die Forderung von Hebr 6 vernachlässigt und gegen jenen Wortlaut die Möglichkeit der zweiten Buße eröffnet, viel näher an die Wurzeln des christlichen Glaubens heranreicht als jene, die der Frau den öffentlichen Dienst in der Gemeinde gestattet. Denn die Ordination und damit das Verständnis des geistlichen Amtes ist eine Einrichtung der Kirche im Laufe ihrer Geschichte. Das geistliche Amt, wie wir es heute üben, geht so nicht auf das Neue Testament zurück. Der damalige Gottesdienst bestand aus Gebet und Weissagung, gegebenenfalls gab es noch die Predigt eines Apostels oder die Verlesung eines Briefes. Und beide Dienste hatte Paulus Frauen zumindest nach I Kor 11 zugestanden. Die Verwaltung der Sakramente kamen viel später zum Dienst des Geistlichen hinzu.

## **7. Schluß**

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Aussagen des Neuen Testaments lassen an keiner Stelle erkennen, daß in der Gottesbeziehung der Mann einen Vorzug gegenüber der Frau hat. Die Frau kann genauso wie der Mann zu Gott oder zu Christus in ein direktes Verhältnis treten. Es gibt also keinen theologischen, im Evangelium verankerten Grund, einer Frau das Recht abzusprechen, in der Gemeinde geistlichen Dienst zu tun. Wenn Paulustexte Einschränkungen vornahmen, geschah das aufgrund einer Stellung der Frau in der damaligen Gesellschaft. Diese Stellung hat sich geändert, und darum darf die Kirche in der Kraft des Geistes neue Entscheidungen fällen. Es ist auch an dieser Stelle nicht anders, wie so oft, wenn es um das Evangelium und den Heiligen Geist geht: Das Nein-Sagen kann man immer begründen. Die Freiheit des Evangeliums ist immer umstritten. Aber sie bewahrt die Kirche auf dem Weg Gottes durch die Zeiten.

Gábor  
Fónyad<sup>1</sup>

# Die Entwicklung der ungarischen Kirchen in Rumänien von 1944 bis 1989

## 1. Einleitung

### 1.1 *Die politische Wende nach dem Zweiten Weltkrieg (und Kirchenpolitik im Überblick)*

Am 4. Juni 1920 wurde im Friedensvertrag von Versailles (Trianon) das historische Siebenbürgen und das Partium (das ist der östliche Streifen der Großen Ungarischen Tiefebene) Rumänien angegliedert. Unter den 5 257 476 Einwohnern des betroffenen Gebietes waren 1 704 851 Magyaren.<sup>2</sup> Ungarn fühlte sich dadurch stark benachteiligt und in seinen Forderungen unberücksichtigt, die Unterzeichnung des Vertrages wurde nur „unter Trauer, während eines einstündigen Glockenläutens vollzogen“<sup>3</sup>.

Im Pariser Friedensvertrag vom 10. Februar 1947 wurden die neuen Grenzen Rumäniens festgelegt: Rumänien erhielt Nordsiebenbürgen zurück, das im Zweiten Wiener Schiedsspruch vom 30. August 1940 wieder Ungarn zugesprochen worden war. Durch diesen Wiener Schiedsspruch hatte sich Rumänien, vor allem die Nationale Bauernpartei, in ihrem Nationalgefühl verletzt gefühlt.<sup>4</sup>

Noch im Dezember desselben Jahres dankte König Michael I. auf Grund kommunistischen Druckes ab (das heißt, er wurde dazu gezwungen), und es kam zu einem Wechsel der Staatsstruktur: Das neue Regime wurde nach

---

1 Der Verfasser ist Student der Germanistik und Hungarologie in Wien und Brighton.

2 Vgl. Béla Köpeczi (Hg.), Kurze Geschichte Siebenbürgens, Budapest 1990, S. 733.

3 Iván Bertényi/Gábor Gyapay, Magyarország rövid története, 5., erw. und verb. Aufl., Budapest 1999, S. 522 (Übers. durch den Verfasser).

4 Vgl. Béla Köpeczi, Wieder ein Teil Rumäniens, in: Béla Köpeczi, Kurze Geschichte (wie Anm. 2), S. 686f.

sowjetischem Modell errichtet. Kirche und Staat wurden nun getrennt, der Religionsunterricht an den Schulen abgeschafft und die konfessionellen Schulen verstaatlicht.

In der Folge verloren die Kirchen die Autonomie und wurden vom Staat überwacht. Eine starke Zensur trat ein, Finanzen, Geschäftsführung und sogar Sitzungen wurden überprüft, der Kontakt zum Vatikan wurde abgebrochen, Beziehungen ins Ausland wurden mehr oder weniger untersagt.

Zwischen 1949 und 1957 kam es zu einer Gleichschaltung der Kirchen mit der staatlichen Ideologie, beginnend mit der Orthodoxen Kirche, der größten und wichtigsten, die daher für den Staat eine wesentliche Gefahr darstellte. Danach folgten die Römisch-Katholische Kirche, die protestantischen Kirchen, die freikirchlichen Gemeinschaften sowie die Muslime und die Juden. Der Staat kontrollierte nun – durch die Securitate<sup>5</sup> und das Kultusdepartement – das Kirchenwesen vollkommen, wenn sich auch – bezogen auf das Beispiel der ungarischen lutherischen Kirche – Superintendent und Bischof Argay sowie die Pfarrer, soweit es möglich war, zur Wehr zu setzen versuchten. Die Zahl der ungarischen Reformierten betrug damals an die eine Million. Die einzige evangelische Zeitschrift, die reformierte Zeitschrift *Református Szemle* (*Reformierte Rundschau*), wurde vor dem Erscheinen einer scharfen Zensur unterzogen. Es ging dem Regime im Grunde darum, der Kirche den Boden zu entziehen und sie zu entwurzeln.

In der Zeit zwischen Stalins Tod 1953 und dem Aufstand in Ungarn im Herbst 1956 machte sich eine gewisse Lockerung bemerkbar,<sup>6</sup> die auch immer erfahrbarer wurde, ehe dann mit der Niederschlagung des ungarischen Aufstandes auch in Rumänien ein radikalerer Umgang mit den dortigen Magyaren einsetzte. Es kam zu zahlreichen Verhaftungen und Schauprozessen, bei denen viele auf Grund erzwungener, falscher Aussagen und durch Gehirnwäsche erzielter Selbstanklagen verurteilt wurden, darunter auch einige Pfarrer und Theologiestudenten.

Anfang der sechziger Jahre kam es erneut, von Moskau ausgehend, zu einer zumindest vorgetäuschten (also einer rein der Propaganda dienlichen) milderer Haltung des Regimes gegenüber den Kirchen. Rumänien sandte nun sogar Delegationen zu Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes. Nun wurden auch offizielle

---

5 Securitate: der rumänische Staatssicherheitsdienst.

6 Vgl. Dietmar C. Plajer, Die Reformatorischen Minderheitenkirchen in Rumänien 1944–1989, in: Peter Maser/Jens Holger Schjørring (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2002, S. 216f.

Delegationen aus dem Westen empfangen, von der Securitate jedoch nach wie vor streng überwacht. Gleichzeitig wurde das Spitzelnetz ausgebaut und verfeinert und die antireligiöse Ideologie im ganzen Land, in den Medien und im Schulwesen propagiert. Die Anzahl der Kirchenangehörigen ging jährlich zurück.

Mit Ceaușescu, der 1974 zum Präsidenten gewählt wurde, kam es zu einer radikalen Umstrukturierung der Gesellschaft. Er führte ein intolerantes System ein, freie Meinungsäußerung und freies Pressewesen waren verboten, und jede Art von Widerstand wurde bekämpft. Er betrieb eine unabhängige Außenpolitik und eine zentralistische Administration und führte das Land in ein wirtschaftliches Desaster.

In den achtziger Jahren gab es schwerwiegende Konflikte zwischen Ungarn und Rumänien. Dabei ging es einerseits um die Minderheitenpolitik und andererseits um die Geschichtsdeutung. Auslöser für die Konflikte war eine dreibändige Geschichte Siebenbürgens („Erdély rövid története“), die 1986 in Erstauflage erschienen war.<sup>7</sup>

Die Diktatur Ceaușescus endete im Dezember 1989. Er wurde infolge von Demonstrationen im ganzen Land gestürzt und nach einem Fluchtversuch mit einem Hubschrauber gefangen genommen. Ein Schnellverfahren wurde eingeleitet, und er und seine Frau wurden am 25. Dezember hingerichtet.

## 1.2 Nationalitätenpolitik von 1944 bis 1989

Die Rechtslage der Ungarn in Rumänien wurde nach dem Machtwechsel am 23. August 1944 von der jeweiligen rumänischen Politik und der Rechtspraxis bestimmt. Das sogenannte „Nationale Statutum“ vom 6. Februar 1945 bestimmte die Gleichberechtigung aller Staatsbürger ohne Ansehen der Rasse, der nationalen Zugehörigkeit, der Muttersprache und der Religion.<sup>8</sup> Dieses Gesetz<sup>9</sup> konnte aber die anstehenden Probleme nicht lösen: In der Folge

7 Die deutschsprachige, einbändige Übersetzung ist die schon zitierte Kurze Geschichte Siebenbürgens (wie Anm. 2). Die ungarische Ausgabe heißt: Béla Köpeczi (Hg.), *Erdély rövid története*. Három kötetben, Budapest 31988.

8 Vgl. Andrea Süle, *A romániai magyar kisebbség helye az ország politikai és jogi rendszerében*, in: László Diószegi/Andrea Süle, *Hetven év. A romániai magyarság története 1919–1989* (= Gyula Juhász, *A Magyarországtudományok könyvtára*), Budapest 1990, S. 62.

9 Als Quelle zum „Nationalen Statutum“ von 1945 siehe auch: Jelentés a romániai magyar kisebbség helyzetéről. Attila Ara Kovács [u. a.], in: György Poszler, *Jelentés a határokon túli magyar kisebbség helyzetéről*. Csehszlovákia, Szovjetunió, Románia, Jugoszlávia, Budapest 1988, S. 127–130.

kam es zu einschneidenden Maßnahmen, so unter anderem ab 1948 zur Konfiszierung kirchlicher Kindergärten und Schulen. Das kirchliche Schulwesen war nämlich zugleich auch Träger der muttersprachlichen Bildung und Kultur. 1950 wurden die Ausbildungsstätten für Künstler (Schauspieler, Musiker und Bildende Künstler) umorganisiert und der zweisprachige Unterricht eingeführt.<sup>10</sup>

Am 21. September 1952 wurde in Siebenbürgen ein autonomes Gebiet (Magyar Autonóm Tartomány), mit Sitz in Neumarkt/Marosvásárhely/Târgu Mureş, eingerichtet, das das mehrheitlich von Ungarn bewohnte Gebiet, nämlich das Széklerland, umfasste, aber nur acht Jahre später, also 1960, wieder aufgelöst wurde. Nach Stalins Tod konnte, wie bereits angedeutet, eine gewisse, allgemeine Erleichterung verspürt werden, die jedoch nur bis 1956 währte. Eine Kampagne gegen den sogenannten „kulturellen Separatismus“ setzte ein. So wurden zum Beispiel in Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca die rumänische und die ungarische Universität zusammengelegt. Alle Schulen mit ungarischer Unterrichtssprache wurden mit den rumänischsprachigen Schulen einer gemeinsamen Schulbehörde unterstellt.

Die außenpolitischen Ereignisse und Veränderungen des Jahres 1968<sup>11</sup> und ihre Auswirkungen führten bis 1972 zur Aufwertung der nationalen Minderheiten. Das Schulwesen war nach wie vor Seismograph dafür. Die Annäherung an die Politik, insbesondere an die Kulturpolitik, Chinas ab 1972 hatte einen maßgebenden Einfluss zur Folge. Der Unterricht und das Studium in der Muttersprache wurden sukzessive zurückgedrängt. So studierten 1977/78 nur noch 4,14 % aller ungarischsprachigen Studenten in Rumänien in ihrer Muttersprache, in den achtziger Jahren waren es bereits kaum noch 2 %.<sup>12</sup>

Zusammenfassend ist zu sagen, dass das Schulwesen als Beispiel für die Nationalitätenpolitik betrachtet werden kann. Ähnliches spielte sich ab im Verlagswesen, in Bibliotheken, Archiven, Museen, beim Denkmalschutz, in den Theatern, in Kulturvereinen sowie in den Massenmedien.<sup>13</sup> Nicht außer Acht zu lassen ist, dass auch die ungarischen Kirchen ihre Funktion als Kulturträgerinnen wahrnahmen beziehungsweise noch immer und jetzt noch intensiver wahrnehmen.

10 Vgl. Andrea Süle, *A romániai magyar* (wie Anm. 8), S. 78.

11 Der „Prager Frühling“ und seine Niederschlagung durch den Warschauer Pakt – ohne Beteiligung Rumäniens – im August 1968.

12 Vgl. Andrea Süle, *A romániai magyar* (wie Anm. 8), S. 83–87.

13 Vgl. Sándor Enyedi, *Kulturális intézmények*, in: László Diószegi/Andrea Süle, *Hetven év* (wie Anm. 8), S. 88–100.



## 2. Samizdat

„Samizdat“ war die Bezeichnung für staatlich nicht genehmigte, auf Eigeninitiative beruhende Verbreitung von Literatur vor allem in der Sowjetunion und in anderen Ländern des damaligen Osteuropa. Die Selbstverlage vervielfältigten die Texte mit der Schreibmaschine und verbreiteten sie im Untergrund beziehungsweise aus diesem heraus. Diese Tätigkeit wurde natürlich verfolgt und hart bestraft. Ein Beispiel dafür aus Rumänien ist *Ellenpontok* („Kontrapunkte“), im Dezember 1981 erstmals erschienen. Das Ziel der Zeitschrift war das Aufzeigen der Menschenrechtsverletzung in Mittel-Ost-Europa.<sup>14</sup> Sie wurde in Siebenbürgen produziert und vervielfältigt.

In einer Ausgabe aus dem Jahr 1982 erarbeiteten die Herausgeber einen programmatischen Vorschlag („Programjavaslat“), in dem es unter anderem heißt (unter dem Punkt II. 18.): „Die Religionsfreiheit und die wahre innere Autonomie der ungarischen Kirchen sollen tatsächlich gewährt werden.“<sup>15</sup> In derselben Ausgabe ist ein dem Vorschlag vorangehendes, an die Madrider Konferenz gerichtetes „Memorandum“ abgedruckt, in dem man den Teilnehmern der Konferenz die schwierige Lage der Ungarn in Rumänien auseinandersetzt und von einer intensiven Bedrohung ihrer Existenz spricht: Man sei wehrlos der Entrechtung und der Unterdrückung der eigenen Identität und des eigenen Kulturerbes ausgeliefert. Am Schluss dieser Schrift werden vier Punkte formuliert, die die Sicherung der Rechte ermöglichen und in bei der Konferenz getroffenen internationalen Abkommen festgehalten werden sollen.

In einer anderen Ausgabe – *Ellenpontok* Nr. 4, Juni 1982 – wird die Lage der reformierten Kirche in Rumänien kritisch betrachtet.<sup>16</sup> So wird der reformierten Kirche unter anderem „eine völlige Unterwerfung“<sup>17</sup> unter den Staat und ein Nachgeben vor dessen Einschüchterungsversuchen vorgeworfen. Der Verfasser vergleicht in diesem Dokument sogar das Bekanntgeben von Informationen durch die Kirche mit der Vorgehensweise des Staates. Bezüglich der Zeitschrift der reformierten Kirche – der schon erwähnten *Református Szemle* (*Reformierte Rundschau*) – heißt es da z. B., es werde zu wenig beziehungsweise gar nichts gegen die Missstände der Kirche gesagt und

14 Vgl. Anonym, *Ellenpontok*. Samizdat-kiadvány Erdélyből, in: *Bécsi Napló*, 3. Jg., Nr. 4, Wien 1982, S. 3.

15 „Biztosítsák ténylegesen a vallásszabadságot és a magyar egyházak valódi belső autonómiáját.“ Übers. durch den Verfasser. *Ellenpontok* 8, 1982, S. 7.

16 *Glaube in der 2. Welt*, 12. Jg., Nr. 2, Zürich 1984, S. 19.

17 Ebd.

getan, sondern stattdessen Schönfärberei betrieben und über unwichtige Probleme beraten. Nebst der guten wissenschaftlichen theologischen Arbeit, die der Verfasser der Zeitschrift durchaus zugibt, fordert er jedoch von der Presse mehr politisches Engagement und eine kritische Stimme. Es gehe nicht darum, „auf die positive Wirklichkeit hinzuweisen, sondern aufzuzeigen, was wider den Geist und wider das Leben ist“<sup>18</sup>.

Das in der Landesverfassung zwar sehr wohl formulierte Recht der Gewissens- und Religionsfreiheit existiere jedoch nur in der Theorie und auf dem Papier. In der Praxis sehe es anders aus: Da werden jede Art von Gegenmeinung und Unzufriedenheit verschleiert und damit ein Widerstand bereits im Keim erstickt, freie Meinungsäußerung und freie Religionsausübung unterdrückt. Es herrsche also ein permanenter Verstoß gegen das Freiheitsrecht, zu dessen Verheimlichung die Kirche selbst – unter politischem, staatlichem Druck – beitrüge.

Der Staat hatte es in der Tat darauf abgesehen, das Religionsbewusstsein auszulöschen. Dies erfolgte durch öffentliche Diskriminierung und durch Druck von Seiten der von der staatlichen Propaganda bearbeiteten Gesellschaft. Besonders betroffen war davon etwa die Jugend: Religionsstunden besuchende Schüler wurden eingeschüchtert und dadurch von der Teilnahme am kirchlichen Leben abgeschreckt.<sup>19</sup> Aber vor allem die ungarische reformierte Schuljugend bekam dies zu spüren, weil im Gegensatz zu ihr die rumänische orthodoxe Kirche keinen offiziellen Religionsunterricht erteilte und die Propaganda neben atheistischer auch nationalistischer Natur war.

Angehörige von Pfarrfamilien würden ebenfalls eine große Benachteiligung erfahren, so der Verfasser: Pfarrfrauen fänden nur schwer oder gar keine Anstellung, und vielen Pfarrerskindern werde der Weg zu einer höheren Ausbildung (Gymnasium, Universität) verstellt.

Insgesamt macht der anonyme Verfasser dieses in der Samizdat-Zeitschrift *Ellenpontok* 1984 erschienenen Dokuments den kirchlichen Behörden und Verantwortlichen sehr starke Vorwürfe und verlangt von ihnen ein größeres Heraustreten in die Öffentlichkeit.

---

18 A. a. O., S. 21.

19 Vgl. a. a. O., S. 22.

### 3. Die ungarischen Kirchen

Zu Beginn sollen einige Statistiken die Anzahl der Gemeindeglieder in den einzelnen Kirchen zu einem bestimmten Zeitpunkt und damit deren Verhältnis zueinander verdeutlichen. Es ist jedoch kaum möglich, übereinstimmende Statistiken anzuführen. Weiters berücksichtigen die einen den Gesamtstaat, die anderen hingegen nur Siebenbürgen. Die ungarischsprachigen Kirchen sind hauptsächlich in Siebenbürgen vertreten, von den sogenannten „historischen Kirchen“ sind das: die römisch-katholische Kirche, die reformierte Kirche, die beiden evangelisch-lutherischen Kirchen (also sowohl die ungarischsprachige als auch die deutschsprachige) und die unitarische Kirche. Unter den Anhängern der Freikirchen und der Sekten befinden sich ebenfalls Ungarn.

Eine Statistik aus dem Jahr 2002 aller – also auch der nicht-ungarischen – Kirchen in Rumänien zeigt folgendes Bild (die Prozentzahl gibt den Anteil an der gesamten Bevölkerung Rumäniens wieder):<sup>20</sup>

Rumänische Orthodoxe	86 %
Römische Katholiken	5 %
Reformierte	3,5 %
Griechisch-Katholische	1 %
Pfingstgemeinden	1 %
Angehörige von Sekten und anderen Glaubensgemeinschaften sowie ohne Bekenntnis	3,5 %

Eine frühere Statistik ungarischsprachiger Kirchen (1987) zeigt Folgendes, wobei die Rumänische Orthodoxie hier nicht berücksichtigt wurde:<sup>21</sup>

Römische Katholiken in Siebenbürgen	950.000
Römisch-katholische Csángós in der Diözese Iași <sup>22</sup>	70.000
Römisch-Katholische in der Diözese Bukarest	30.000
Reformierte	800.000

20 Vgl. dazu D. Plajer, Die Reformatorischen Minderheitenkirchen (wie Anm. 6), S. 209f.

21 Vgl. Andrea Süle, A romániai magyar (wie Anm. 8), S. 66.

22 Heute leben ungefähr 50 000 bis 70 000 Csángós in Moldawien (d. h. *nicht* im Staat Moldawien). Es wurde ihnen verboten, im Gottesdienst ihre ungarische Muttersprache zu verwenden.

Unitarier	80.000
Lutheraner	30.000
Angehörige anderer protestantischer Konfessionen	90.000
Griechisch-Katholische	<u>80.000</u>
Gesamt	2.130.000

### 3.1 Die römisch-katholische Kirche

Nach einer anderen Quelle<sup>23</sup> beträgt die Mitgliederzahl der römisch-katholischen Kirche 1,5 Millionen in acht Diözesen; somit ist sie die größte ungarischsprachige Kirche in Rumänien. Von den 1,5 Millionen sind ungefähr eine Million, also zwei Drittel, Ungarn (Stand 1985).

Mit der 1948 begonnenen anti-katholischen Politik des kommunistischen Regimes wurde die der Jurisdiktion des Papstes unterstellte römisch-katholische Kirche aufgelöst und verboten. Die römisch-katholischen Pfarrer wurden festgenommen und in Arbeitslager deportiert, viele von ihnen wurden nicht einmal im Zuge der Generalamnestie von 1964 entlassen. Dennoch setzten viele Geistliche ihre Arbeit im Untergrund fort, wenngleich dies strengstens verboten war und sogar Helfern und Unterschlupfgewährenden eine bis zu achtjährige Gefängnisstrafe sowie Eigentumsentzug drohten.<sup>24</sup> Der Staat funktionierte die katholische Kirche durch ein Dekret vom 23. Februar 1949 in eine „Staatskirche“ um,<sup>25</sup> wodurch er zur vollkommenen Kontrolle über diese gelangte.

1965 wurde zwar allen rumänischen Staatsbürgern wieder das Recht zur freien Religionsausübung zugesprochen, die Schulen aber blieben von den Kirchen getrennt. Freilich war diese Religionsfreiheit rein offizieller Natur. Hingegen genoss die rumänische orthodoxe Kirche als staatliche Einrichtung viele Vorzüge des Staates – wie zum Beispiel finanzielle Zuschüsse und Unterstützung zur Priesterausbildung. Ganz im Gegensatz dazu geriet die römisch-katholische – als eine Minderheit – unter die totale Kontrolle des Staates, der nun durch ein bis in den letzten Winkel des Kirchenwesens reichendes Netz das Geschehen verfolgte und bestimmte. Die ungarisch-

23 Vgl. Béla Barabás/László Sebök/Andrea Süle, *Kapcsolatok az anyanemzettel*, in: *Diószegi/Süle, Hetven év* (wie Anm. 8), S. 101.

24 Vgl. Elemér Illyés, *Erdély változása. Mítosz és valóság*, 2., erw. Ausg., München 1976, S. 225.

25 Vgl. ebd.

sprachigen römisch-katholischen Pfarrer wurden nun von rumänisch-sprachigen sogenannten „Beamten für Religionsangelegenheiten“<sup>26</sup> überwacht und mussten alle fünf Jahre vom Staat bestätigt werden – dadurch konnten sie auch jederzeit abgesetzt werden.

Das sozialistische Regime betrieb eine Art atheistischer Erziehung, die an den theologischen Fakultäten etwa in Form von spezifischen Lehrveranstaltungen ihren Ausdruck fand. Der Religionsunterricht war seit 1948 von den Schulen verwiesen und fand nur mehr auf freiwilliger Basis und außerhalb der Schule am Wochenende im Rahmen der Kirche statt. Pfarrer durften nicht Parteimitglieder sein, während bei Dozenten der Theologie eine Mitgliedschaft durchaus erwünscht war.<sup>27</sup>

Wenngleich auch in den siebziger Jahren die in den fünfziger Jahren abgebrochenen Kontakte zum Ausland aufgenommen und gewissermaßen wieder hergestellt waren, so wurden diese Beziehungen weiterhin vom Staat geregelt und durch Eingriffe immer wieder behindert. Auch Publikationen der römisch-katholischen Kirche – Kalender, Gebetsbücher und liturgische Texte<sup>28</sup> – waren nur schwer möglich und stark von der Zensur betroffen.

### 3.2 *Die reformierte Kirche*

Die reformierte Kirche Siebenbürgens ist gemeinsam mit der lutherischen die östlichste Vorhut der europäischen Reformation.<sup>29</sup>

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges herrschte eine hoffnungsvolle Stimmung, die Mehrsprachigkeit war selbstverständlich. Auch die reformierte Kirche zeigte Bereitschaft, sich am Wiederaufbau zu beteiligen, wie Bischof János Vásárhelyi in einem Rundbrief verlautbaren ließ.<sup>30</sup> Die folgenden Jahre waren die Zeit der Standortbestimmung – die Rede war von der „zeitgemäßen Aufgabe der Kirche“, der „Frage der Kirche und der heutigen Zeit“<sup>31</sup>. Eine freie politische Stellungnahme war plötzlich möglich, die ungarischsprachige Universität Bolyai in Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Na-

---

26 Vgl. a. a. O., S. 226.

27 Vgl. ebd.

28 Sándor Enyedi, *Kulturális intézmények* (wie Anm. 13), S. 231.

29 Ebd.

30 Zitiert nach: István Tőkés, *A romániai magyar Református Egyház élete 1944–1989* (= Gyula Juhász, *A Magyarágkutatás könyvtára IV*), Budapest 1990, S. 73.

31 A. a. O., S. 72.

poca wurde mit Hilfe der reformierten Kirche gegründet. Man glaubte an einen Neuanfang. Die Hoffnungen sollten jedoch nicht erfüllt werden, denn schon 1948 wurde ein Gesetz – das Gesetz Nr. 62 vom 2. März<sup>32</sup> – verabschiedet, das besagte, dass alle Kirchen innerhalb von drei Monaten ihre Kirchenverfassung und ihre Bekenntnisse dem Staat vorzulegen hätten. Und ein Jahr später, am 5. Februar 1949, folgte ein weiteres Gesetz, in dem der Staat das Kultusministerium mit der Aufgabe betraute, die Kirchen zu überwachen, und ihm die Kontrolle sowohl über Personalfragen und Neubesetzungen von Stellen als auch über die Vermögensverhältnisse der Kirchen und ihre Auslandsverbindungen übertrug.<sup>33</sup>

Diese zuerst noch als Gewährung von Mitbestimmung wirkende Haltung des Staates wandelte sich in den Jahren nach 1950 in eine radikale Steuerung der Personalfragen in der Kirche und das Vergeben der Ämter um. Diese nun offensichtlich gewordene Kontrolle wurde schließlich dem rumänischen Staatssicherheitsdienst, der Securitate, übertragen, der nun nur wenig Mittel scheute. Unter anderem kam es in der Folge zur Verstaatlichung kirchlicher Pfründe. Die Jahre von 1950 bis 1956 waren daher eine Periode des verstärkten, aber dennoch nach wie vor relativ vorsichtigen Eingreifens des Staates in kirchliche Angelegenheiten. So verhandelte der reformierte Bischof mit dem Kultusminister Vasile Pogaceanu noch 1951 auf Ungarisch, während er ein Jahr später bei seiner Ansprache in Bukarest bereits ins Rumänische übersetzt wurde.<sup>34</sup>

Der Aufstand vom 23. Oktober 1956 in Budapest und dessen Niederschlagung blieben natürlich auch in Rumänien nicht ohne Folgen, die die dortigen ungarischen Kirchen zu spüren bekamen. Der Staat übte durch Verhöre, Erpressungen, Gefängnis beziehungsweise Arbeitslager für zwölf Pfarrer Druck aus; hingerichtet wurde einzig Kálmán Sass.

1962 wurden das erste Mal Bischöfe durch den Staat ins Amt eingesetzt, die in der Kirche im Sinne eines harmonischen Verhältnisses<sup>35</sup> zwischen Staat und Kirche die staatlichen Interessen vertreten sollten. Der Staat bestimmte nun alles: Seine Vertreter nahmen an allen Beratungen und Sitzungen teil und entschieden im Vorfeld auch über die Vorlagen für Beratungen und Sitzungen.

---

32 A. a. O., S. 76f.

33 A. a. O., S. 79f.

34 A. a. O., S. 87.

35 A. a. O., S. 96.

Als im Jahr 1988 die Zerstörung von rund 8000 – sowohl ungarischer als auch rumänischer – Dörfer geplant war, schwieg die reformierte Kirche zunächst. Dann aber nahm der reformierte Pfarrer von Temeschwar/Temesvár/Timișoara, László Tőkés, in einem Interview mit einem kanadischen Fernsehsender kritisch Stellung dazu. Diese Sendung wurde im ungarischen Fernsehen ausgestrahlt und daher auch von den in Rumänien lebenden Ungarn gesehen, was schließlich die Vertreter aller Kirchen in Ungarn zu einem Protestschreiben gegen die Zerstörung veranlasste.

Anlässlich der Wortmeldung eines reformierten Pfarrers auf Rumänisch in einer Pfarrkonferenz der reformierten Kirche legte László Tőkés am 4. Oktober 1988 in seiner Kirche eine Erklärung zur Benützung der ungarischen Sprache ab.<sup>36</sup> Gleichzeitig stellte er aber fest, dass das nicht mit einer Feindseligkeit gegenüber der rumänischen Sprache zu verwechseln sei, weil er sich lediglich für die ungarische Muttersprache in einer ungarischsprachigen reformierten Kirche ausspräche. Er wurde jedoch im Dezember 1989 suspendiert, und es wurde wegen angeblichem Nationalismus und wegen angeblicher Unterschlagung von Geld ein Disziplinarverfahren gegen ihn eingeleitet. Am Spätabend des 16. Dezembers wandten sich Demonstranten, die sich vor dem Pfarrhaus versammelt hatten, in dem sich Tőkés mit seiner Familie aufhielt und das er nicht verlassen wollte, nun öffentlich gegen die Diktatur Ceaușescus. Weitere Demonstrationen im ganzen Land führten schließlich den Sturz und die Hinrichtung Ceaușescus herbei.

Der reformierte Bischof von Großwardein/Nagyvárad/Oradea, László Papp, sowie der reformierte Bischof von Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca, Gyula Nagy, wurden abgesetzt beziehungsweise dankten ab, und László Tőkés wurde am 16. März 1990 zum Bischof gewählt.<sup>37</sup>

### 3.3 Die evangelisch-lutherische Kirche

#### 3.3.1 Kurzer geschichtlicher Überblick von Trianon bis 1944

Nach dem Friedensvertrag von Trianon 1920, bei dem Nord-Siebenbürgen Rumänien zugesprochen worden war, blieben zunächst die 33 ungarischsprachigen Gemeinden, die zuvor zu einem Teil der Sächsischen Landeskirche und zum anderen der lutherischen Kirche in Ungarn angehört hatten, ohne

---

<sup>36</sup> A. a. O., S. 353.

<sup>37</sup> <http://www.kutdiak.kee.hu/news/cikkek>, letzter Zugriff am 5. 6. 2004, 14:37.

organisierte kirchliche Leitung. Deshalb war die Gründung einer eigenen Kirche von großer Notwendigkeit – die Ungarische Synodal-Presbyteriale Kirche wurde gegründet.<sup>38</sup>

Es gab nun vier Dekanate: eines in Arad, eines im Banat, eines in Fünfstädten und eines in Kronstadt. Man war bemüht, diese unter einer Kirche zusammenzufassen. Doch nachdem das Verfahren seit 1921 im Gang war, wurde die Gründung einer Superintendentur erst fünf Jahre später, Ende des Jahres 1926, genehmigt und schließlich am 3. April 1927 im feierlichen Rahmen bestätigt.<sup>39</sup> In den darauffolgenden Jahren erfuhren die Gemeinden eine gewisse Belebung, und 1929 war die Synodal-Presbyteriale Kirche durch den damaligen Superintendenten Lajos Frint und den Vizekurator László Purgly beim 2. Evangelischen Weltkonvent in Kopenhagen (26. bis 4. Juni) vertreten und fühlte sich aufgenommen. Es gab ab 1928 sieben evangelische Grundschulen, denen sogar eine – wenn auch geringe – staatliche Hilfe von 52 844 Lei im Jahr<sup>40</sup> zukam.

Die innere Ordnung der an sich schon kleinen Kirche war durch die politischen Verunsicherungen bedroht, bedingt unter anderem durch die Tatsache, dass die Neubesetzung der Stelle des im selben Jahr verstorbenen Superintendenten Lajos Frint erst ein Jahr später, am 28. Mai 1941, mit György Argay, dem Pfarrer von Temeschwar/Temesvár/Timișoara und Dekan von Arad-Banat, erfolgte. „Die Wahl wurde von der Regierung zur Kenntnis genommen [...], [die] aber [den] vom Superintendenten [...] gewöhnlich abgelegten Treueschwur nicht angenommen hat.“<sup>41</sup>

### 3.3.2 Die Entwicklung der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg

1946 kam es zur ersten Generalversammlung nach dem Krieg in Satulung/Hosszúfalu-Alszeg/Săcele. Im darauffolgenden Jahr war das Königreich in Rumänien beendet und wurde von einer Republik abgelöst, was dazu führte, dass eine neue Kirchenverfassung erarbeitet wurde – sie fiel sehr günstig aus und erfüllte die „vierteljahrhundertlange, hoffnungslose Erwartung un-

---

38 Die ungarische lutherische Kirche in Rumänien: Evangelische Synodal-Presbyteriale Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien („Ágostai Hitvallású Zsinat-Presbyteri Evangélikus Egyház Romániában“).

39 Béla Kiss, Aus der Geschichte der Superintendentur. Vortrag am 8. Juli 1996, Klausenburg, Manuskript, S. 3.

40 A. a. O., S. 4.

41 Ebd.



serer Kirche“.<sup>42</sup> Die Kirche und der Superintendent waren nun tatsächlich staatlich anerkannt und der Religionsunterricht in den Schulen ohne Einschränkungen gewährt. Die ungarischsprachigen Gemeinden Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca, Neumarkt/Marosvásárhely/Târgu Mureş, Székelyzsombor/Jimbör und Zselyk/Jeica, Halmágy/Hälmeag, Kleinkopisch/Kiskapus/Copşa Mică und Oltszakadát/Sacadate, die der Sächsischen Kirche angehörten, wurden der Synodal-Presbyterialen Kirche übergeben und damit der Sitz der Kirche von Arad nach Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca verlegt, wo soeben György Argay in seiner Funktion als Superintendent bestätigt worden war. Die Sprache im Gottesdienst war natürlich vor allem Ungarisch, daneben aber auch Slowakisch, Deutsch und in Bukarest Rumänisch.<sup>43</sup> Schließlich wurde in Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca ein Institut für Protestantische Theologie eingerichtet, an dem die lutherischen Pfarrer gemeinsam mit den reformierten ausgebildet wurden. Bei der Volkszählung im Jahr 1954 wurde die Anzahl der Glieder der Synodal-Presbyterialen Kirche mit 31 343 bestimmt.<sup>44</sup>

Als 1958 Ministerpräsident Petru Groza starb, verlor die Kirche stark an politischem Rückhalt. Im selben und im darauffolgenden Jahr wurden drei Pfarrer wegen einer „staatsfeindliche[n] Aktion“<sup>45</sup> verhaftet, 1964 im Zuge der Generalamnestie aber wieder freigelassen. 1964 wurde die Synodal-Presbyteriale Kirche Mitglied des Lutherischen Weltbundes. 1973 wurde der Bau einer neuen Residenz erwogen, die Abstimmung bestätigte aber den Sitz in Klausenburg/Kolozsvár/Cluj-Napoca. Ein Jahr darauf, am 24. Oktober 1974, starb Superintendent György Argay. Sein Nachfolger wurde Pál Szedressy.

In den achtziger Jahren kam es zu mehreren Feierlichkeiten: 1980 wurde das 450-jährige Bestehen des Augsburger Bekenntnisses gefeiert, ein Jahr darauf sowohl die Kirche von Halmágy/Hälmeag als auch die von Großkarol/Nagykároly/Carei, die beim Erdbeben des Jahres 1977 beschädigt worden waren, neu geweiht.

Betrachtet man die Anzahl der Kirchenmitglieder ab 1976, so ist eine ständige Abnahme erkennbar: Waren es 1976 noch 31 531 Seelen, so betrug

---

42 Ebd.

43 Die lutherische, rumänischsprachige Gemeinde in Bukarest war von zum Christentum konvertierten Juden gegründet. Viele Juden hatten sich mit dem Aufkommen der faschistischen Judenverfolgung taufen lassen.

44 Béla Kiss, *Aus der Geschichte* (wie Anm. 39), S. 6.

45 Ebd.

die Zahl zwei Jahre später nur mehr 31 400 und 1987 gar 28 115; 1989 jedoch, also im Jahr der Wende, stieg sie wieder auf 28 763.<sup>46</sup>

Ein Jahr danach, im Jahr 1990, fand die erste Generalversammlung ohne staatliche Kontrolle statt, die somit frei abgehalten werden konnte.

Der Sitz der evangelisch-lutherischen Kirche ist heute in Klausenburg. Die Gläubigen wohnen hauptsächlich in der Gegend um Kronstadt/Brassó/Braşov, und zwar in Krebsbach/Krizba/Crizbav, Újfalu und Geist/Apáca/Apaşa; die Csángos sind in Bácsfalu/Baciu, Türkös/Turches, Csernátfalu/Cernatu, Hosszúfalu/Săcele, Zaisendorf/Zajzon/Zizin, Pürkerec/Purcăreni und Tatrang/Tatrang/Tarlungeni angesiedelt,<sup>47</sup> ein slowakisches Dekanat gibt es im Südwesten: Nadlak/Nagylak.<sup>48</sup>

### 3.4 *Die Unitarier, die griechisch-katholische Kirche und die Freikirchen*

#### 3.4.1 Die Unitarier

Die Unitarier sind Antitrinitarier, das heißt, sie leugnen die Trinität. Ihr Motto lautet: „Gott ist eins!“ („Egy az Isten!“) Die Unitarische Kirche wurde in Siebenbürgen 1568 in Thorenburg/Torda/Turda gegründet. Der Sitz der Unitarier ist in Klausenburg. Die Kirche zählt rund 80 000 Mitglieder, die vor allem im Széklerland angesiedelt sind, und hat ungefähr 138 Pfarrgemeinden mit etwa 140 Pfarrern.<sup>49</sup>

#### 3.4.2 Die griechisch-katholische Kirche

Die griechisch-katholische Kirche besteht seit dem 18. Jahrhundert und ist der Jurisdiktion des Papstes untergeordnet. Die Kirche ist nicht römisch-katholischen, sondern byzantinischen Ritus.

---

46 A. a. O., S. 7f.

47 Elemér Illyés, *Erdély változása* (wie Anm. 24), S. 234.

48 Vgl. die Informationen der Kirche in: *Evangelikus Egyházunk 2000*, S. 225–242. Nur angemerkt, weil außerhalb des Berichtszeitraums gelegen, sei, dass die Kirche seit 2003 eine neue Verfassung hat und jetzt den Namen Romániai Evangélikus-Lutheránus Egyház/Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien trägt (vgl. Kánonja, öffentlich verkündigt am 18. 6. 2003).

49 Béla Barabás, *Egyházak*, in: László Diószegi/Andrea Süle, *Hetven év* (wie Anm. 8), S. 107.

Die Zahl der ungarischsprachigen Glieder der griechisch-katholischen Kirche ist schwer zu bestimmen: Sie beträgt circa 6 % der Gesamtbevölkerung. Die Mitglieder zählen aber wie die römisch-katholischen (etwa 5,5 %) zu den Minderheiten.<sup>50</sup>

### 3.4.3 Freikirchen

Zu den Freikirchen zählen vor allem die Baptisten, Pfingstgemeinden und Adventisten. Sie zählen insgesamt circa 90 000 bis 100 000 ungarischsprachige Mitglieder.<sup>51</sup>

## 4. Abschließende Anmerkungen

Es sollten hier die Auswirkungen der geschichtlichen Vorgänge im und nach dem Zweiten Weltkrieg auf Minderheiten am Beispiel der ungarischsprachigen Kirchen in Siebenbürgen sowie deren Umgangsweise mit dieser Lage dargestellt werden. Eine durchgehende Objektivität, ein ohnehin schon problematisches Vorhaben, wurde in dieser Arbeit zudem durch mehrere Umstände erschwert. Es gibt nur schwer zugängliche, oft auf viele Sachgebiete verstreute und im Grunde noch wenig wissenschaftlich fundierte Literatur zu diesem Thema – bedingt auch unter anderem dadurch, dass die jüngste Geschichte jetzt erst aufgearbeitet werden kann und eine vorurteilslose Beschäftigung mit ihr erst nach dem Regimewechsel beziehungsweise dem Ende der Diktatur Ceaușescus möglich geworden ist. So ist man häufig auf Literatur von vor 1989 angewiesen und auf Quellen – wie etwa die Rede von Béla Kiss oder den hier zitierten Samizdat-Aufsatz –, die zum Teil emotional sind und eine sehr subjektive Sichtweise haben. Das führt teilweise sogar zu Gegensätzlichkeiten und Widersprüchlichkeiten. Man muss sich jedoch vor Augen halten, dass solche Literatur unter anderen Umständen geschrieben wurde, als es diejenigen sind, unter denen sie heute gelesen werden kann.

---

50 Vgl. zu den Zahlen: Christoph Kunz, Ceaușescus Diktatur ist vorbei – doch die Unterdrückung geht weiter. Zur Situation der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien, <http://www.kath.de/nd/kmf/hirschbg/>, letzter Zugriff am 25. 5. 2004, 16:11.

51 Béla Barabás, Egyházak (wie Anm. 48), S. 109.

Einige Ortschaften haben außerdem mehrere Fremdbezeichnungen beziehungsweise keine, manchmal sind sie auch nur nicht eruierbar. Auch offizielle Bezeichnungen, wie zum Beispiel „Magyar Autonóm Tartomány“, ändern sich oft im Laufe der Geschichte.

In diesem Aufsatz wurde also ein erster Versuch der thematischen Vertiefung mit den zur Verfügung stehenden Unterlagen unternommen.

#### Literaturverzeichnis

- Anonym, Ellenpontok. Szamizdat-kiadvány Erdélyből, in: Bécsi Napló, 3. Jg., Nr. 4, Wien 1982, S. 3.
- Bertényi, Iván/Gábor Gyapay, Magyarország rövid története. 5., erw. u. verb. Aufl., Budapest 1999.
- Díószegi, László/Andrea Süle, Hetven év. A romániai magyarság története 1919–1989 (= Gyula Juhász, A Magyarországtudományok könyvtára), Budapest 1990.
- Ellenpontok, Nr. 8, 1982.
- Evangélikus Egyházunk a Második és Harmadik Évezred Határvonásánál 2000. Glaube in der 2. Welt, 12. Jg., Nr. 2, 1984.
- Illyés, Elemér, Erdély változása. Mítosz és valóság, 2. erw. Aufl., München 1976.
- Illyés, Elemér, National Minorities in Rumania, New York 1982.
- Kánonja; A Romániai Evangélikus-Lutheránus Egyház (o. J.)
- Katus, László, Történelmi Atlasz, Budapest 1999.
- Kiss, Béla, Aus der Geschichte der Superintendentur. Manuskript eines Vortrages am 8. Juli 1996, Klausenburg.
- Köpeczi, Béla (Hg.), Erdély Története. Három kötetben, Budapest 1988.
- Köpeczi, Béla (Hg.), Kurze Geschichte Siebenbürgens. Unter Mitarbeit von Gábor Barta, István Bóna, László Makkai, Zoltán Szász. Aus dem Ung. übers. von Harriett Ferenczi, Albrecht Friedrich, Károly Gerstner, Ursula Jákváry, Budapest 1990.
- Kovács, Attila, Die Wurzeln der Geschichte der Synodal-Presbyterialen Evangelisch-Lutherischen Kirche A. B. in Rumänien. Manuskript eines Vortrages am 8. Juli 1996, Klausenburg.
- Kunz, Christoph, Ceauşescus Diktatur ist vorbei – doch die Unterdrückung geht weiter. Zur Situation der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien.  
<http://www.kath.de/nd/kmf/hirschbg/>.
- Maser, Peter/Jens Holger Schjørring (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2002.
- Poszler, György, Jelentés a romániai magyar kisebbség helyzetéről. Csehszlovákia, Szovjetunió, Románia, Jugoszlávia, Budapest 1988.
- Sebök, László, Határokon túli magyar helységnevszótár, Budapest 1997.
- Tőkés, István, A romániai magyar Református Egyház élete 1944–1989 (= Gyula Juhász, A Magyarországtudományok könyvtára IV), Budapest 1990.  
<http://www.kutdiak.kee.hu/news/cikkek>

Eberhard  
Behrens

## Maulharmonika und Buckelbreite

So sprachen sie an der Wolga

Die Vorfahren der heutigen Russlanddeutschen, vor allem durch Katharina „die Große“ im 18. Jahrhundert ins Land gerufen, brachten ihr Deutsch mit nach Russland, wie es damals in ihrer jeweiligen Heimat gesprochen wurde. Noch heute kann man mitunter heraushören, ob ihre Vorfahren einst aus Schwaben, Hessen oder Preußen gekommen waren. Und wenn man sie beim besten Willen nicht versteht, dann sind es Mennoniten, die sich das Platt ihrer Ahnen von der niederländischen Grenze bewahrt haben.

Eine deutschsprachliche Weiterentwicklung hat es, abgesehen von einigen technischen Begriffen der Neuzeit, nicht gegeben; ein verständlicher Konservatismus, begründet in der Angst eines Identitätsverlustes in einem fremden Land. So sind für uns viele ihrer Wörter interessante Fossilien einer Sprache, wie sie vor 250 Jahren in deutschen Landen gesprochen wurde.

Noch heute reden die Alten von „Weibsbild“, „Mannsbild“ oder „Maulharmonika“ und meinen das keineswegs abwertend. Verdauungsbeschwerden der Kuh werden beschrieben: „Sie frisst net und sie scheidt net“; und eine Aussiedlerin verlangte hier an einem Obststand ahnungslos „Arschkratzer“, eine Beerenart, die sie in der alten Heimat immer gesammelt hatten und die sie nicht anders zu bezeichnen wusste. Dieses nette Idiom konnte inzwischen zugeordnet werden. „Arschkratzer“ ist pfälzisch und meint Hagebutten. Lange blieben die Deutschen an der Wolga unter sich und mieden den Kontakt zum fremden, russischen Umfeld. Dadurch bildeten sich sprachliche, kulturelle und kirchliche Inseln. An eine Kommunikation mit der deutschen Heimat war bei den damaligen Verkehrsmöglichkeiten nicht zu denken.

So blieb das im Wesentlichen fast 200 Jahre lang, bis es 1941 zum Krieg mit Deutschland und zur Deportation der Russlanddeutschen nach Sibirien und in die damaligen mittelasiatischen Sowjetrepubliken kam. Viele, die vorher überhaupt nur Deutsch konnten, mussten sich von einem Tag zum anderen russisch verständigen. Dem übermächtigen russisch-sprachigen Um-

feld war auf Dauer nicht standzuhalten. Zudem war es streng verboten, in der Öffentlichkeit Deutsch zu sprechen.

So verdrängte Russisch das Wolgadeutsch allmählich als Umgangssprache und Merkmal ethnischer Zugehörigkeit. Die alte Generation der Russlanddeutschen kann sich mit dem Wolgadeutschen zwar noch verständigen, aber zum Schreiben reicht es mangels Schulbildung nur in wenigen Fällen.

Wolgadeutsch ist inzwischen zur Sprache der Großeltern geworden und wird von den Kindern kaum noch und von den Enkeln gar nicht mehr verstanden, geschweige denn gesprochen.

Seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wird Deutsch aber an bestimmten Schulen als Fremdsprache unterrichtet; natürlich Hochdeutsch und nicht das urige Deutsch, wie sie es einst an der Wolga und in anderen Siedlungsgebieten sprachen. Allerdings erweisen sich die Auswanderung der deutschen Lehrkräfte oder deren Wechsel in die besser zahlende Wirtschaft als neues Hemmnis.

Die folgenden für uns weithin als kurios empfundenen Wörter und Redewendungen sollen nichts ins Lächerliche ziehen, sondern aufmerksam machen auf eine Sprache, die im Begriff ist auszusterben. Selbstverständlich darf geschmunzelt werden. Das ist u. a. auch der Sinn dieser kleinen Sammlung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern lediglich Idiome enthält, die ich 1999 und 2001 in Kamyschin (Wolga) und anderswo aufgeschnappt habe. Bei den Erläuterungen berufe ich mich auf:

- Ulrich Knoop, Wörterbuch deutscher Dialekte, Gütersloh 1997, und
- Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 2002.

### *Wörter*

(ahd/mhd = althochdeutsch/mittelhochdeutsch)

**abnehmen** – fotografieren (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

**Anhaltung** – Haltestelle (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

**arg schwach** – sehr schlecht (ahd, mhd, 8. Jahrhundert; schwäbisch, alemannisch, fränkisch, pfälzisch, hessisch, bayerisch. In alter Zeit übles Schimpfwort mit sexueller Nebenbedeutung, vermutlich bei homosexuellem Verkehr die passive Rolle spielend)

**ausgedrückt** – mager (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

- Blutsugler** – Blutegel (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- Briefsack** – Briefumschlag (alte, wahrscheinlich schon aus den Herkunftsgebieten übernommene Bezeichnung)
- brunzen** – urinieren (vulgär, oberdeutsch, 15. Jahrhundert; wörtlich: „einen Brunnen machen“)
- Buckelbreite** – Schulterbreite (Verschiebung der Sprachebene: Buckel, mhd, 12. Jahrhundert)
- Bud** – Kiosk
- Bugsier** – Schleppfahrzeug (Lehnwort, mitunter lateinischen Ursprungs, und aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt; als Substantiv nur im Russischen bekannt und von dort ins Wolgadeutsche übernommen. Das Verb „bugsieren“ stammt aus dem Neuniederländischen = „ein Schiff ins Schlepptau nehmen“)
- drickeln** – etwas trocknen (Diminutivbildung von „drücken“; wahrscheinlich wolgadeutsche Bildung)
- Erlösungskaffee** – löslicher Kaffee (bei Wolgadeutschen in Fernost gehört. Wahrscheinlich regionale Eigenbildung. Genaue Herkunft nicht nachzuweisen)
- Familija** – Familienname (Lehnwort, mitunter lateinischen Ursprungs, und aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)
- Freund** – Verwandter
- füttern** – ernähren (auch Menschen)
- Geldsack** – Portemonnaie (alte, wahrscheinlich schon aus den Herkunftsgebieten übernommene Bezeichnung)
- Gelrüben** – Möhren (kann als genuin Wolgadeutsch gelten)
- Geziefer** – Nutzvieh
- hälsen** – erwürgen (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- Hasekuh** – Kaninchen (fränkisch)
- Hersche** – Hirse (vordeutsch „hersja“. Wahrscheinlich aber dazu kein Zusammenhang, sondern Lautverschiebung in der wolgadeutschen Umgangssprache)
- Jinkel** – Hühner (aufgeweicht aus „Hinkel“, mhd)
- kauzen** – meckern (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- Kih und Sai** – Kühe und Säue
- Klump** – Kloß (westniederdeutsch)
- Komposter** – Fahrscheinentwerter (Lehnwort lateinischen Ursprungs, aus

dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)

**Kran** – Wasserhahn (aus dem Westmittelhochdeutschen)

**Kubik** – Brühwürfel (Lehnwort, mitunter lateinischen Ursprungs, und aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)

**Langbein** – Mücke

**lernen** – auch im Sinne von „lehren“: „sie hat mich gelernt, die Kih zu melken“ (wolgadeutsche sprachliche Verflachung; Gleichsetzung von transitiver und intransitiver Wortbedeutung)

**löhnen** – leihen („löhnen“ ist eine wolgadeutsche Verballhornung aus „leihen“; ostniederdeutsch, hessisch, rheinisch, pfälzisch, fränkisch)

**Luftschiff** – Flugzeug (auch bei uns ursprüngliche Bezeichnung für „Flugzeug“, die im Wolgadeutschen aber erhalten blieb)

**luren** – warten (spätmittelhochdeutsch; Lautverschiebung aus „lauern“)

**Mannskerl** – Mann (Verschiebung der Sprachebene. Übliche Bezeichnung, kein Schimpfwort)

**Maschin** – Auto (Lehnwort, aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt; Kurzform für „Awtomaschin“. Die Bedeutung von Maschin[e] ist im Russischen wie im Wolgadeutschen reduziert auf „Auto“)

**Maulharmonika** – Mundharmonika (Verschiebung der Sprachebene)

der **Morgent** – morgen

**Murks** – Rückenmark (Lautverschiebung und sprachliche Glättung von „Mark“ zu „Murks“)

**nodricht** – dann

**Pfiffer** – Maus

**Plitt** – Herd (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

**prudeln** – meckern (in dieser Bedeutung und als Verb nur Wolgadeutsch; wahrscheinlich von „prüde“, 18. Jahrhundert. Entlehnt aus dem Französischen „prude“ = „wacker“, „ehrenhaft“)

**Putzmamsel** – Raumpflegerin (kann als genuin Wolgadeutsch gelten)

**rappeln** – telefonieren (aus der ersten Zeit der Kurbeltelefone; wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

**Rauchtippel** – Weihrauchkessel (Verschiebung der Sprachebene)

**Rückstrang** – Wirbelsäule (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)

**Saufwanst** – Alkoholiker



- die **Schand** – Genitalien (ahd, mhd, 8. Jahrhundert. Etymologischer Zusammenhang mit „Scham“)
- Schmutzputzfrau** – Raumpflegerin (westniederdeutsch)
- schnaufen** – atmen (Verschiebung der Sprachebene)
- Schnerch** – Schwiegertochter (von „Schnur“? Thüringisch?)
- Schnurki** – Schnürsenkel (Lehnwort, mitunter lateinischen Ursprungs, und aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)
- Schwaber** – Schrubber (vielleicht abzuleiten von „Schwabe“ = „Küchenschabe“. Ein „Schwaber“ wäre dann ein Gerät, mit dem man Küchenschaben beseitigt)
- Schwamm** – Pilz (gilt als Lehnwort aus einer unbekanntenen Sprache. Lautlich dem griechischen „spongos“ = „Pilz“ ähnlich. 8. Jahrhundert, ahd, mhd. Aus dem Sächsischen ins Wolgadeutsche gekommen)
- Söhnerin** – Schwiegertochter
- Spotjahr** – Herbst (Lautverschiebung von Spätjahr. Pfälzisch, schwäbisch-alemannisch, fränkisch)
- springen** – schnell laufen (mundartlich in dieser Bedeutung noch heute in Thüringen)
- Stopkran** – Notbremse (aus dem Russischen)
- strack** – geradeaus (9. Jahrhundert; abgeleitet von „strecken“. Das uns bekannte „stracks“ ist adverbialer Genitiv)
- Tochtermann** – Schwiegersohn (thüringisch)
- Troll** – Oberleitungsbus (Trolleybus; Lehnwort, aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)
- übergeben** – weitersagen, informieren (Russizismus)
- verkehlen** – erwürgen (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- verrussen** – russischen Lebensstil annehmen
- Weibsbild** – Frau (Verschiebung der Sprachebene. Übliche Bezeichnung, kein Schimpfwort)
- Welschkorn** – Mais (genaue Herkunft nicht nachweisbar. „Welsch“ = romanisch, mhd)
- Wurzelmensch** – Ureinwohner (bei Wolgadeutschen in Fernost gehört. Wahrscheinlich regionale Eigenbildung. Genaue Herkunft nicht nachzuweisen)
- zermarracht** – kaputt gegangen, kaputt gemacht (wolgadeutsche sprachliche Verflachung; Gleichsetzung von transitiver und intransitiver Wortbedeutung)
- Zitzenkind** – Säugling

*Ausdrücke*

- ich bin **eingenommen** – ich habe keine Zeit (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- mit den Wölfen **julen** – mit den Wölfen heulen
- derer **keins** haben wir hier **nicht** – das gibt es bei uns nicht (doppelte Verneinung; Russizismus)
- aus dem **Krankenhaus** rausschreiben – aus dem Krankenhaus entlassen (Russizismus)
- das **Kreuz** ist mir geschossen – ich habe einen Hexenschuss (spätwolgadeutsche sprachliche Eigenbildung)
- der, wo fährt die **Maschin** – Fahrer (wolgadeutsche Umschreibung mangels eigener Substantivbildung)
- die **Milch grummelt** zusammen – die Milch gerinnt (lautmalerische Wortbildung = „brummen“; 18. Jahrhundert. Die Verwendung von „grummeln“ = „gerinnen“ im Wolgadeutschen ist etymologisch falsch)
- die **Milch** ist **fortgesprungen** – die Milch ist übergekocht (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- Mücken baden** – Mücken (chemisch) besprühen (spätwolgadeutsche sprachliche Eigenbildung)
- die **Nahrung** kommt mir auf die Höh’ – ich muss erbrechen (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- Pillen trinken** – Pillen schlucken (spätwolgadeutsche sprachl. Eigenbildung)
- Pomidori eindrehen** – Tomaten einlegen
- net so **scharf** – nicht so schnell
- jemanden **setzen** – inhaftieren (wahrscheinlich wolgadeutsche Eigenbildung; Herkunft aus dem deutschen Sprachraum nicht nachzuweisen)
- setzt euch** auf den Sechsten – fahren Sie mit Buslinie 6 (Russizismus)
- auf **Spile** fahren – zu Gast/zu Besuch fahren (ahd, mhd, von „spielen“. Die ursprüngliche Bedeutung scheint „tanzen“ zu sein.)
- die **Sprache** abgeben – den deutschen Sprachtest machen (für die Ausreise nach Deutschland; Russizismus)
- der **Televisor** hat es gewiese – im Fernsehen wurde es gebracht (Lehnwort lateinischen Ursprungs und aus dem Deutschen über die russische Sprache wieder zu den Wolgadeutschen gelangt)
- sie seind schon **überfahren** – sie sind schon (nach Deutschland) ausgereist; (Russizismus)

ich tu' es Euch **überführen** – ich übersetze es Ihnen (Russizismus)  
 das **Wasser abschlagen** – urinieren (wahrscheinlich mundartlich; genaue  
 Herkunft nicht nachweisbar)

*Konjugationsbeispiele*

**essen** – ich esse, du esst, er esst, er hat gegessen  
**gehen** – ich gungte, ich bin gegungtet  
**kriegen** – ich krochte, ich habe gekrocht  
**liegen** – er leit, er hat sich geleit  
**schlafen** – ich schlafe, du schlafst, er schläft, er hat geschlafen  
**setzen** – ich habe mich gesotzen

*Mischsprache*

An der Wolga gab es auch eine deutsch-russische Mischsprache. So sagte  
 1918 ein Aktivist vor der Dorfversammlung:

„Die erste Sadatsche fun dem neie Sawet ist: Alle Samogone-Brenner  
 fange, dass das daire Brot for de golodajuschtsche Arwaider in die Schded  
 geschickt kann gin.“

„Die erste Aufgabe des neuen Sowjet ist, alle Schnapsbrenner zu inhaf-  
 tieren, damit das teure Brot den hungernden Arbeitern in die Städte ge-  
 schickt werden kann.“

*Unworte für Russlanddeutsche von deutschen Behörden*

Antragsvordruck „Grundsicherung“  
 Arbeitslosenhilfebescheid  
 Bundessozialhilfegesetz  
 Getrennt-lebend-Bescheinigung vom Anwalt  
 Mitwirkungspflicht  
 Personensorgeberechtigter  
 Unterhaltsfestlegungen – Ehegatten – Kinderunterhalt  
 Wohnraum-Überlassungsbescheinigung



Gerhard  
Müller

## Das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation

Die lutherischen Reformatoren meinten nicht, dass alles neu gemacht werden muss, wie man heute häufig unreflektiert denkt, wenn der Begriff Reform fällt. Sie waren deswegen auch nicht mit einer „*ecclesia semper reformanda*“ befasst, wie viele heute meinen – dieser Begriff ist vielmehr erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufgekommen.<sup>1</sup> Die Reformatoren – auch die reformierten! – wollten Missstände abstellen. Dass in der Kirche sozusagen stets alles auf dem Prüfstand stehen müsse und man es ganz neu anfangen müsse, war kein Schlagwort des 16. Jahrhunderts. Man kannte auch nicht die beliebte Frage „Welche Kirche wollen wir?“ Sie wurde in Pfarrkonventen heiß diskutiert (und wird es vielleicht auch heute noch). Die Antworten waren vielfältig: eine Wohlfühlkirche; eine demokratische Kirche; eine politische Kirche; eine Kirche ohne Gesetze, die mich einschränken – und so weiter und so fort. Dies waren ebenfalls keine Träume in normalerweise recht kalten Häusern im 16. Jahrhundert. Vielmehr war die *gesamte* Reformation bemüht, wieder den wahren, heilbringenden Glauben zu verkündigen, den man vor allem in der Heiligen Schrift und in der Alten Kirche, aber auch bei den Zeugen der Wahrheit, die es im Verlauf der Jahrhunderte gegeben hatte, bezeugt fand. Dieser Rückbezug schloss auch die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche ein, von denen drei offiziell anerkannt wurden. Vor allem das sogenannte Apostolicum aber hatte durchaus Aussagen über die Kirche an die Reformatoren und ihre Verkündigung zu vermitteln. Insofern war gar nichts Neues über die Kirche zu sagen, sondern es war zu prüfen, was die Heilige Schrift über die Kirche sagt und wie sich dazu die kirchliche Wirklichkeit verhält. Was ist denn unter Kirche in der lutherischen Reformation im 16. Jahrhundert verstanden worden?

---

<sup>1</sup> Erwin Mühlhaupt, Immerwährende Reformation? In: ders., Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen 1982, S. 267–275.

## 1. Kein Streitthema, aber ein Problem

Das bekannte Wort Martin Luthers: „Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei“, finden wir in Luthers „Schmalkaldischen Artikeln“ von 1537. Im Zusammenhang heißt es: „Von der Kirche. Wir gestehen ihnen (nämlich der päpstlichen Kirche) nicht zu, dass sie die Kirche seien, und (sie) sind (es) auch nicht. Und (wir) wollen es auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten. Denn es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘. Denn so beten die Kinder: ‚Ich glaube eine heilige christliche Kirche‘. Diese Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Platten (nämlich Tonsuren), langen Röcken und ihren anderen Zeremonien, die sie über die Heilige Schrift hinaus erdichtet haben, sondern (diese Heiligkeit) besteht im Wort Gottes und im rechten Glauben.“<sup>2</sup>

Kritisiert werden hier die Anhänger des Bischofs von Rom. Von ihnen distanziert Luther sich: Sie sind nicht die Kirche! Einerseits soll völlig klar sein, was unter Kirche zu verstehen ist, andererseits aber gibt es heftigen Streit um die Kirche, wer denn wirklich „Kirche“ sei. Was die eigenen Gemeinden angeht, so behauptet Luther, dass ein allgemeines Einverständnis über das bestehe, was Kirche sei. Andererseits aber gibt es mit der päpstlichen Kirche erheblichen Streit über diese Frage – noch heute hören wir, dass in den Gesprächen zwischen römischen Katholiken und Lutheranern dieses das *wirklich* trennende Thema zwischen ihnen sei – zugespitzt in der Frage nach dem kirchlichen Amt. Wir wenden uns zunächst der Behauptung zu, innerhalb des Luthertums sei das Verständnis von Kirche unumstritten.

Das stimmt nämlich nicht ganz. Von Anfang an gab es im Bereich der lutherischen Reformation unterschiedliche Auffassungen über die Kirche. Rasch traten sie zwischen Luther und seinem Kollegen Andreas Bodenstein aus Karlstadt am Main zutage. Andere Differenzen traten hinzu, etwa mit Thomas Müntzer oder Kaspar von Schwenckfeld. Manche dieser Streitigkeiten führten zum Zerschlagen der Kirchengemeinschaft. Andere nicht. Nach Luthers Tod 1546 entstanden neue theologische Differenzen, die in der Konkordienformel von 1577 behandelt und für den Großteil des deutschen Luthertums ausgeräumt wurden. In zwölf Artikeln wurde den Fragen nach Erbsünde, Rechtfertigung, Abendmahl oder Christologie nachgegangen. Man

---

<sup>2</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (zit.: BSLK), Göttingen 1967, S. 459f.

verständnisge sich in diesen Punkten überall dort, wo diese Konkordie angenommen wurde. Lediglich im letzten Artikel wurde über „Rotten und Sekten“ gesprochen, die nicht dasselbe Kirchenverständnis haben und mit denen es deswegen auch keine Kirchengemeinschaft gibt. Dabei geht es um die Täufer, die Schwenckfelder, die neuen Arianer und die Antitrinitarier.<sup>3</sup> Mit ihnen haben die lutherischen Theologen, die die Konkordienformel akzeptieren, keine Kirchengemeinschaft. Dasselbe gilt für die römisch-katholische Kirche. Von ihr war man bekanntlich exkommuniziert, ausgeschlossen worden, denn nicht nur Luther, sondern auch die, die ihm folgten, waren mit dem Bann belegt worden. Auch hier gab es, wie schon aus Luthers „Schmalkaldischen Artikeln“ ersichtlich, ein anderes Verständnis von Kirche, das damals trennend war. Insofern war also das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation kein Streitthema innerhalb der eigenen Gruppe, aber es war dennoch ein Problem, wie sich nämlich dieses Selbstverständnis gegen alle benannten Widerstände wirklich behaupten könnte. Denn es waren ja nicht wenige, die aus dem eigenen Lager ausgesichert waren. Auch die römischen Angriffe waren beachtlich. Gebrandmarkt als Neuerer, als Ketzer, wurde den reformatorischen Kirchen vom Konzil von Trient (1546–1563) eine Fülle von Irrlehren nachgesagt und die Kirchengemeinschaft verweigert.<sup>4</sup> Wie wurde nun von den lutherischen Reformatoren Kirche definiert?

## 2. Die Eigenschaften der Kirche

In seinen Katechismen behandelt Luther bekanntlich das Apostolicum. In dessen drittem Artikel heißt es: „Ich glaube an den heiligen Geist, ein heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen“<sup>5</sup>. Es fällt auf, dass der Heilige Geist – wie auch der Vater und der Sohn – Inhalt des Glaubens ist: „Ich glaube *an* Gott den Vater [...] und *an* den Herrn Jesus Christus. [...] Ich glaube *an* den heiligen Geist.“ Der *dreieine Gott* ist also *Inhalt* des Glaubens. Zu ihm bekennt sich, wer das Apostolicum betet. Die Kirche ist dagegen nicht Inhalt des Glaubens. Es heißt nicht: „Ich glaube an [...] ein heilige christliche Kirche“. Es wird zwar bekannt, dass es eine Kirche *gibt*, aber sie wird mitnichten auf eine Stufe mit Gott selbst gestellt. Das sollte übrigens

---

3 Vgl. BSLK, S. 1091–1100.

4 Vgl. Gerhard Müller, Tridentinum, in: Theologische Realenzyklopädie (zit.: TRE) Bd. 34, Berlin/New York 2002, S. 62–74.

5 BSLK, S. 653.

für alle Kirchen gelten, auch wenn dieser fundamentale Unterschied nicht immer präzise festgehalten wird. Mit anderen Worten: Die Kirche ist nicht Gott. Aber es gibt sie, und zwar gemäß seinem Willen. Welche Eigenschaften hat sie?

Zunächst ist festzuhalten, dass es nur *eine* Kirche gibt und nicht deren viele. Das hat schlicht seinen Grund darin, dass es eine ganz enge Beziehung zwischen Christus und der Kirche gibt. Sie wird im Neuen Testament so ausgedrückt: „Er [Christus] ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde“ (Kol 1,18). Wir könnten auch übersetzen: „nämlich der Kirche“, denn im Griechischen steht *ἐκκλησία*. Christus ist einer. Da er das Haupt der Kirche ist, kann es nur *eine* Kirche geben, die als Christi Leib bezeichnet wird. Die erste Eigenschaft der Kirche ist also ihre *Einzigkeit*. Es kann nicht mehrere Kirchen geben. Was das heißt, dem wird noch weiter nachzugehen sein.

Die zweite Eigenschaft der Kirche ist ihre *Heiligkeit*. Sie ist geheiligt durch die durch Jesus Christus bewirkte Erlösung und bildet nun eine „Gemeine der Heiligen“. Heißt das, dass sie als Heilige untereinander „communio“, Gemeinschaft, haben, wie es im lateinischen Text heißt, oder heißt es, dass sie Gemeinschaft an den Heilsgütern, am Wort und den Sakramenten, haben? Luther denkt wohl eher an die Gemeinschaft derer, die alle leiblichen und geistlichen Gaben miteinander teilen.<sup>6</sup> Aber auch die Gemeinschaft am Evangelium und an den von Christus eingesetzten Sakramenten ergäbe einen guten Sinn. Jedenfalls ist die Kirche nicht durch ihre eigenen Werke heilig, etwa durch bestimmte Zeremonien oder Gewänder, wie dies Luther schon in den Schmalkaldischen Artikeln festgestellt hatte. Ihre Heiligkeit ist ihr – gut neutestamentlich – *zugeeignet* worden.

Die dritte Eigenschaft ist die *Katholizität* der Kirche. Von ihr spricht die lateinische Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses,<sup>7</sup> während wir im Deutschen „christlich“ lesen. Katholisch meint hier aber nicht – wie es nahe liegen könnte – römisch-katholisch, sondern die gesamte Welt umspannend. Wenn die *eine* Kirche nicht auf eine bestimmte Region dieser Erde eingegrenzt werden soll, dann muss sie ökumenisch, katholisch, die ganze Erde umgreifend, sein. Gemäß dem Missionsbefehl Jesu in Matthäus 28,19: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“, ist also auch diese dritte Eigenschaft der Kirche gut biblisch.

---

6 Vgl. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 297.

7 Vgl. BSLK, S. 653; derselbe Wortlaut im Kleinen Katechismus, S. 511.



Es fällt auf, dass eine weitere Eigenschaft hier im Apostolicum nicht vorkommt, die aber an anderen Stellen genannt wird, nämlich die *Apostolizität* der Kirche. Die Kirche ist deswegen apostolisch, weil sie auf die Apostel zurückgeht. Ihrer Botschaft verdankt die Christenheit die Kenntnis der Verkündigung Jesu. Die apostolische Überlieferung begründet den Kanon und bildet dadurch die Norm aller Lehre des Luthertums, wie dies in der Konkordienformel gesagt wird: Die Bibel ist „norma normans“.<sup>8</sup> Von der Kirche und in der Kirche werden das Wort Gottes und die Sakramente verwaltet. All dies beruht aber auf dem Zeugnis der Apostel. Die Kirche kann also nur dann Kirche sein, wenn sie sich an dem Zeugnis der Jünger Jesu ausrichtet. Nur eine einzige Kirche gibt es. Heilig ist sie, katholisch und apostolisch. Nur wo diese vier Eigenschaften vorhanden sind, kann Kirche sein.

Die Kirche „ist die Mutter“ der Glaubenden.<sup>9</sup> Diese uns normalerweise nicht besonders vertraute Vorstellung benutzt Luther ganz unbefangen. Denn wie die Mutter für ihr Kind sorgt und es nährt, so erfahren die Glaubenden durch die Kirche – und zwar nur durch sie – von Christus als ihrem Haupt. Deswegen ist die Kirche wichtig, glaubenswichtig und lebenswichtig. Weil das so ist, kann es auch außerhalb der Kirche kein Heil geben. Diese altkirchliche Aussage nimmt Luther unbefangen auf. Damit ist keine Abgrenzung gemeint, sondern die Tatsache betont, dass ich nur durch das in der Kirche verkündigte Wort Gottes und durch die von der Kirche mir zugutekommenden Sakramente, nämlich Taufe und Abendmahl, Christ werden und im Glauben bestehen bleiben kann.

Es ist also alles in allem eine ganz traditionelle Lehre von der Kirche, die Luther und die anderen lutherischen Reformatoren vertreten. Aber es fällt auf, dass Luther mit dem Wort „Kirche“ im Großen Katechismus nur wenig anfangen kann. Er übersetzt *ecclesia* nicht mit Kirche, sondern mit „ein christliche Gemeinde oder Sammlung“ oder aufs allerbeste und klarste ‚ein heilige Christenheit‘<sup>10</sup>. Den Begriff „Christenheit“ hat Luther übrigens auch im Kleinen Katechismus bei der Erklärung des dritten Glaubensartikels benutzt und nicht das Wort Kirche.<sup>11</sup> Auch in seiner Übersetzung des Neuen Testaments hat er *ἐκκλησία* mit Gemeinde und nicht mit Kirche übersetzt. Daraus darf man aber nicht folgern, dass er die Kirche abgewertet

---

8 Vgl. BSLK, S. 833–839.

9 BSLK, S. 655.

10 BSLK, S. 656.

11 Vgl. BSLK, S. 512.

habe, sondern es ging ihm darum, verständlich zu formulieren. 1537 konnte er dann in den Schmalkaldischen Artikeln behaupten, dass schon in jungen Jahren die Christen in den Gemeinden wüssten, was mit Kirche gemeint ist. Was ist darunter nun zu verstehen?

### 3. Von der Kirche

Mit diesen Worten ist der siebte Artikel des Augsburger Bekenntnisses von 1530 überschrieben, der wichtigsten lutherischen Bekenntnisschrift. In ihm wird davon berichtet, was in den lutherischen Gemeinden über die Kirche „gelehret“ wird.<sup>12</sup> Es geht nicht um eine Definition – etwa die Kirche als eine Idee Gottes –, sondern um eine „Tatsachenschilderung“. Man verzichtet auch auf eine Konzentration auf das „Wesen“ der Kirche. Denn leicht wird darunter das „Wesentliche“ verstanden, das vom Äußerlichen, Unwesentlichen oder Unwichtigen abgehoben wird. Dabei kann dann aber schnell etwas als wesentlich hingestellt werden, was so gar nicht gemeint war, und es kann vergessen oder übersehen werden, was zur Aufgabe der Kirche unbedingt hinzugehört.

Was wird in der lutherischen Reformation über die Kirche erzählt? Was wird berichtet über die Lehre in den Gemeinden? Dass geglaubt wird, „daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben“<sup>13</sup>. Die Kirche ist also nicht zeitgebunden. Manche Theologen meinten, es gebe sie seit Adam, seitdem Menschen geschaffen worden sind. Das wird hier im Augsburger Bekenntnis offengelassen. Man kann deswegen auch an Pfingsten als den Beginn der Kirche denken oder an die Jünger und Jüngerinnen, die mit Jesus gingen, und dies jeweils als den Beginn der Kirche ansehen – muss dies aber nicht. Wichtiger ist, dass die Kirche bleiben wird. Sie wird auf Dauer von dem geschützt, der sie geschaffen hat und der sie nun auch erhält bis zum Ende der Zeit.

Die Kirche sei „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii [also dem Evangelium gemäß] gereicht werden“<sup>14</sup>. „Reine Predigt“ – das war für die Reformation kein Schmähwort, sondern die entscheidende Forderung, die an die Kirche gestellt wurde. Denn wenn „unrein“, falsch geredet würde,

---

12 Vgl. BSLK, S. 61.

13 BSLK, ebd.

14 Ebd.

würde das nicht Glauben, sondern Unglauben schaffen. Die Gläubigen aber wollen und sollen erbaut werden. Das geht nur, wenn der Prediger sich an die Heilige Schrift hält, wenn er sich nicht durch das, was ihm persönlich wichtig sein mag, was aber für Heil oder Unheil der Menschen irrelevant ist, zu falscher oder unnützer Lehre verführen lässt. Wie wichtig das für die Reformatoren war, ist nicht zuletzt aus der Tatsache ersichtlich, dass theologische Bildung der Prediger gefordert wurde. Es genügte nicht mehr (wie im Mittelalter), dass man lesen konnte, um Priester sein zu können, sondern man musste zwischen Menschen- und Gotteswort sowie zwischen Menschen- und Gotteswerk unterscheiden können. Die „reine Predigt“ hat lange Zeit unter dem Verdikt des Überholten und Langweiligen gestanden. Aber nach der Ablehnung des Kulturprotestantismus durch Werner Elert und Karl Barth (Elert übrigens ein Jahr vor Barths Römerbriefkommentar!)<sup>15</sup> hat es Rückbesinnungen auf den Auftrag der Kirche gegeben. Diese müssen allerdings immer wieder neu vorgenommen werden, wenn denn dem Erfordernis der lutherischen Reformation nach reiner Lehre Rechnung getragen werden soll.

Hinzu kommt die rechte Verwaltung der heiligen Sakramente, die dem Evangelium gemäß gereicht werden sollen. Das Evangelium bestimmt also auch hier, was Sache ist. Es legt fest, was ein Sakrament ist, woraus es besteht und wie es verwaltet werden soll. Vor allem mag man dabei an den Laienkelch beim Abendmahl gedacht haben. Er war im 15. Jahrhundert verboten worden, wogegen die Reformatoren protestierten, weil Jesus befohlen hatte: „Trinkt alle daraus!“ (Mt 26,27). Dieser Missbrauch war von ihm also gewissermaßen vorhergesehen worden und soll abgestellt werden. Darauf wird im Einzelnen später noch in einem anderen Artikel des Augsburger Bekenntnisses eingegangen.<sup>16</sup> Aber schon jetzt wird deutlich gemacht, was im Mittelpunkt kirchlichen Handelns steht: das Evangelium und die heiligen Sakramente – wobei das hinzugefügte Adjektiv „heilig“ andeutet, dass die Sakramente nicht nur Anhängsel sind, auf die man, wenn's beliebt, auch verzichten könnte.

Auffällig ist, dass die Kirche nicht vom Bischofsamt her beschrieben wird. Schon Ignatius von Antiochien hatte im zweiten Jahrhundert gemeint, wo der Bischof sei, da sei die Kirche: „Ubi episcopus, ibi ecclesia.“ Dieses Wort wird hier nicht zitiert. Auch wird nicht von Petrus als dem Felsen

---

15 Vgl. Gerhard Müller, Synthese oder Diastase? *Historia magistra theologiae* in Werner Elerts „Der Kampf um das Christentum“, in: Rudolf Keller/Michael Roth (Hg.), *Mit den Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart*, Erlangen<sup>2</sup>2006, S. 119–154.

16 Vgl. BSLK, S. 85f.

ausgegangen, auf den Christus seine Kirche bauen wollte (Mt 16,18), wie man sich dies früher in römisch-katholischer Ekklesiologie vorstellen konnte. Heute müssten wir an dieser Stelle daran erinnern, dass die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – übrigens wie das Augsburgische Bekenntnis! – von dem „Volk Gottes“ bei der Beschreibung der Kirche ausgeht, vom Volk Gottes, das hier „die Versammlung aller Glaubigen“ genannt wird.

Auf die kurze Beschreibung, was Kirche ist und was in ihr zu geschehen hat, folgt die Frage nach der „wahren Einigkeit der christlichen Kirchen“. Das hängt natürlich damit zusammen, dass es auf dem Reichstag in Augsburg, auf dem dieses Bekenntnis verlesen wurde, um die Frage gehen sollte, wie die Einigkeit der Christenheit im deutschen Reich wiederhergestellt werden könne. Darauf wird eine ganz schlichte Auskunft erteilt: Zur wahren Einigkeit genügt es, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“<sup>17</sup>. Den Verfasser dieses Bekenntnisses – vor allem ist hier Philipp Melancthon zu nennen, der die Endredaktion leistete – fällt offenbar nichts Neues ein. Sie wiederholen sich. Aber das ist sachgemäß! Wenn es denn um Evangelium und Sakramente in der Kirche geht, dann wird sie einig sein, wenn sie dasselbe Verständnis von Evangelium und Sakramenten hat. Vollständig heißt es in der lateinischen Fassung dieses Artikels: „ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“ (zur wahren Einheit der Kirche genügt es, übereinzustimmen in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente).

Dieses „satis est“, dieses „es genügt“, musste vielen ungenügend vorkommen. Wo bleibt etwa das Kirchenrecht? Sind die Amtsträger ganz und gar verschwunden? Nun, manches wird an anderen Stellen behandelt.<sup>18</sup> Aber all dies steht unter dieser Vorgabe: Nur wo reine Evangeliums predigt und wo rechte Verwaltung der heiligen Sakramente sind, kann es Kirche geben. Was in jedem Fall unnötig ist zur Einigkeit der Kirche, ist, „daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zun Ephesern am 4.: ‚Ein Leib ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Tauf‘“<sup>19</sup>. Um 1530 gab es durchaus noch unterschiedliche Liturgien. Erst nach dem Ende des Konzils von Trient wurden z. B. das „Missale Romanum“ oder das

---

17 BSLK, S. 61.

18 Z. B. das „Predigtamt“, vgl. BSLK, S. 58.

19 BSLK, S. 61.

„Rituale Romanum“ geschaffen, was zu einer größeren Vereinheitlichung geführt hat – dem übrigens das Zweite Vatikanische Konzil durch die Einführung der Volkssprachen in gewisser Weise wieder ein Ende bereitet hat. Klar ist, dass es den lutherischen Reformatoren bei der Beschreibung der Einheit der Kirche auf das ankam, worum es nach ihrer Überzeugung inhaltlich ging, nämlich auf bibelgemäße Predigt und Sakramentsverwaltung.

In einem weiteren Artikel des Augsburger Bekenntnisses wird darauf hingewiesen, dass es die reine Kirche, die keine Heuchler noch falsche Christen kennt, nicht gibt.<sup>20</sup> Die Reformatoren schließen sich der altkirchlichen Entscheidung an, dass deswegen auch Sakramente, die von unfrommen Priestern gereicht werden, dennoch gültig sind. Es geht also zunächst einmal nicht um Heuchler unter den Gemeindegliedern, sondern um gottlose Prediger! Selbst ihrer bedient sich Gott und bewirkt, was er will. Wer getauft wird oder am Abendmahl teilnimmt, muss nicht zunächst recherchieren, ob es sich beim Täufer z. B. um einen untadeligen Menschen handelt. Das Urteil über Menschen bleibt Gott überlassen. Lediglich die Kontrolle, ob *biblich* gepredigt und die Sakramente ihrer *Einsetzung* gemäß verwaltet werden, bleibt durch die Glaubenden erforderlich.

Daraus folgt, dass die Kirche von dem abhängig ist, dessen Leib sie ist, Christus. Ihm hat sie sich unterzuordnen, denn auf sein Wort und auf die von ihm eingesetzten Sakramente geht alles kirchliche Leben zurück. Luther hat sogar gesagt, die Kirche sei eine „creatura Euangelii“, ein Geschöpf des Evangeliums. Das kann verständlichen Widerspruch auslösen: Dann ist die Kirche doch nur noch ein Augenblicksereignis; sie ist nur dann da, wenn das Evangelium gepredigt wird! So wird diese Aussage häufig kritisiert. Die Kirche schein gar keine Institution mehr zu sein, wenn dies stimmt, Kirche als Geschöpf des Evangeliums. Sie verflüchtigt sich doch dann in einem Augenblicksereignis. Der ganze Satz Luthers lautet: „Ecclesia [...] creatura est Euangelii, incomperabiliter minor ipso“ (Die Kirche ist das Geschöpf des Evangeliums, unvergleichlich geringer als dieses).<sup>21</sup> Zwar stammt dieser Satz aus dem Jahr 1519, aber man wird ihn nicht als „jugendlichen“ Überschwang des 36-jährigen Luther abtun können. Denn in ihm kommt der Vorrang Gottes zum Ausdruck, von dem wir Menschen abhängig sind, auf den die lutherische Reformation stets und unbeirrt wert gelegt hat. Das gilt

---

20 Vgl. BSLK, S. 62.

21 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (zit.: WA), Bd. 2, Weimar 1884, S. 430, 6f („Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis“, 1519); zit. bei Lohse (wie Anm. 6), S. 298.

nicht nur für den Bereich der Schöpfung, sondern auch für Erlösung und Heiligung. Überall ist Gott der uns Zuvorkommende. Die Kirche hat in Gottes Handeln einen ganz wichtigen Platz, aber doch zugleich auch einen dienenden. Nicht um ihrer selbst willen ist sie da, sondern weil Gott ihr einen Auftrag gegeben hat, der treu erfüllt werden muss. Tut sie das nicht, leiden darunter die Menschen, denen das Evangelium vorenthalten wird. Deswegen wird auch die Frage gestellt, woran die Kirche erkannt wird, die ihre Aufgabe wirklich wahrnimmt.

#### 4. Die Kennzeichen der Kirche

Martin Luther spricht von „Heiltümern“, an denen die Kirche erkannt wird. Unter Heiltümern hat man im 16. Jahrhundert Reliquien verstanden; Heiliumsverzeichnisse waren Zusammenstellungen der Reliquien, die in einer Kirche oder auch von einem Fürsten wie z. B. von Luthers Landesherrn Friedrich dem Weisen zusammengekauft worden waren.<sup>22</sup> Indem der Wittenberger den Begriff „Heiltum“ verwendet, knüpft er an das Verständnis der Menschen an, dass hier etwas vorhanden ist, was für die eigene Seligkeit wichtig, ja unverzichtbar ist. Unter Heiltümern versteht er aber alles andere als Reliquien, sondern Gaben Gottes, die dieser für uns bereitgestellt hat. Vier sind es. 1. „das heilige Gotteswort“; 2. die Taufe; 3. das Abendmahl und 4. die Vergebung der Sünden. Wo diese Heiltümer, oder sagen wir es etwas vertrauter, wo diese Gottesgaben sind, da ist wahre Kirche.

Zum ersten „Heiltum“, dem „heiligen Gotteswort“: Der Reformator entnimmt dem Neuen Testament, dass es bei der Verkündigung des Wortes Gottes „unterschiedlich zugeht“ – der Apostel Paulus hat dies erfahren und für erträglich, ja unvermeidlich gehalten (vgl. Phil 1,12–18). Wichtiger als diese Unterschiede aber ist, dass das heilige Gotteswort „das Hauptstück und das hohe Hauptheiligtum [ist], nach dem das christliche Volk heilig heißt. Denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was es berührt, ja, es ist Gottes Heiligkeit selbst“.<sup>23</sup> Nicht Reliquien heiligen, wenn sie berührt wer-

---

22 Vgl. Ingetraut Ludolphy, Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen, 1463–1525, Göttingen 1984, S. 355–359.

23 Vgl. WA 50, Weimar 1914, S. 629 („Von den Konziliis und Kirchen“, 1539); Luthers Text wurde sprachlich modernisiert; vgl. dazu auch jetzt Hermann Brandt, Lutherische Identität. Ethik, Mission, Dialog der Religionen, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 53, 2006, S. 44–67, bes. S. 47–52.

den, sondern Gottes Wort heiligt, „ja, es ist Gottes Heiligkeit selbst“. Gott kommt zu uns durch sein Wort in seiner Heiligkeit: „Wir reden aber von dem äußerlichen Wort, das durch Menschen wie dich und mich mündlich gepredigt wird. Denn das hat Christus hinterlassen als ein äußerliches Zeichen, an dem man seine Kirche oder sein christliches, heiliges Volk in der Welt erkennen soll.“<sup>24</sup> In dem, was unser Menschsein ausmacht und uns von allen anderen Lebewesen unterscheidet, in der Sprache, tritt Gott zu uns und heiligt. Es gibt nichts Normaleres und zugleich auch Wichtigeres, denn hier geht es nicht um Sprache als Verständigungs- oder Streitmittel, sondern um das uns Menschen aufgetragene heilige Gotteswort. Luther fordert, dass es „vor der Welt öffentlich bekannt wird. [...] Denn es gibt viele, die es insgeheim wohl wissen, es aber nicht bekennen wollen; viele haben es, die aber nicht daran glauben oder danach tun. Denn wenige sind ihrer, die daran glauben und danach tun, wie es das Gleichnis vom Samen Matth. 13,4 ff. sagt“, das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld.<sup>25</sup> Aber über die, die es nicht aufnehmen, muss nicht nachgedacht werden. „Es ist genug, daß wir wissen, wie das Hauptstück, Hauptheiligtum die Kirche reinigt, erhält nährt, stärkt und schützt“<sup>26</sup>. Gottes Wort ist die Hauptsache, das Wichtigste in der Kirche; Gottes Wort ist es, das „die Kirche reinigt, erhält, nährt, stärkt und schützt“.

Ist dies protestantische Worttheologie, die alles in Begriffe zerlegt, zergliedert, Systeme baut und am Ende nur Einzelteile hat? Ich meine, dass es sich hier nicht um einen abstrakten Wortbegriff handelt. Dazu war dem Reformator zu deutlich bewusst, dass Christus das Wort ist, der Logos, der vom Vater herkommt. Nein, es ist Gottes Heiligkeit selbst, die uns begegnet, ja überwältigt, wenn durch äußerliches Wort der Dreieine Gott und sein Werk über unsere Ohren in uns eindringen.<sup>27</sup> So weit zum wichtigsten Gnadenmittel, dem Wort Gottes.

Das zweite Heilmittel ist das „heilige[n] Sakrament der Taufe“. Sie „ist auch ein öffentliches Zeichen und Heilmittel, durch das Gottes Volk geheiligt wird. Denn es ist ein heiliges Bad der neuen Geburt durch den heiligen Geist, in dem wir baden und vom heiligen Geist reingewaschen werden von

---

24 WA 50, Weimar 1914, S. 629.

25 Vgl. ebd.

26 WA 50, S. 630.

27 Der Gedanke eines „performativen Sprechaktes“ wird auch in unserer Zeit diskutiert, vgl. J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart<sup>2</sup> 1979, und Ulrich H. J. Körtner, *Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit. Zur Diskussion über eine Hermeneutik der Symbole, Riten und Bräuche*, in: *Kerygma und Dogma* 51, 2005, S. 230–252, bes. S. 247.

Sünde und Tod“<sup>28</sup>. Nicht nur wird Gottes Wort öffentlich gepredigt, sondern auch die Taufe wird öffentlich vollzogen. Sie reinigt von „Sünde und Tod“ und bewirkt dadurch Leben und Seligkeit. Man muss nicht fragen, wer tauft. „Denn die Taufe ist nicht des Täufers noch ihm gegeben, sondern des Täuflings, der getauft wird, dem ist sie von Gott gestiftet und gegeben.“<sup>29</sup>

„Zum dritten erkennt man Gottes Volk oder ein heiliges, christliches Volk an dem heiligen Sakrament des Altars, wo es recht nach Christi Einsetzung gereicht, geglaubt und empfangen wird.“<sup>30</sup> Das Abendmahl wird uns gereicht. Mit Glauben begegne ich ihm, und im Glauben empfangen ich es. Auch das Abendmahl wird öffentlich gefeiert und ist nicht nur esoterischen Geheimzirkeln vorbehalten. Vielmehr heiligt Gott sein Volk auch durch dieses Sakrament, das gleichzeitig „öffentlich bekennt, daß es aus Christen besteht“<sup>31</sup>. Auch die Wirkung des Abendmahls hängt nicht von dem ab, der es verwaltet, sondern von Gottes Verheißung. Man muss auch nicht untersuchen, ob auch „falsche und ungläubige Christen“ unter den Kommunizierenden sind. Lediglich öffentlich bekannte Sünder sollen nicht zum Sakrament des Altars zugelassen werden, weil Jesus das so Mt 18,17 geboten hat. Wichtiger ist Luther etwas ganz anderes: „Denn wie oben vom Wort gesagt ist, wo Gottes Wort ist, da muß die Kirche sein, so gilt auch: Wo Taufe und Altarsakrament sind, muß Gottes Volk sein, und umgekehrt.“<sup>32</sup> Das heißt also: Wo Christen sind, können sie nicht ohne die Verkündigung des Wortes Gottes, ohne den Vollzug der Taufe und ohne die Feier der Eucharistie auskommen. Wo diese „Heiltümer“ aber gebraucht werden, da darf ich sicher sein, dass dort „ein heiliges christliches Volk“ ist.

Das vierte Zeichen, an dem die wahre Kirche erkannt wird, sind die „Schlüssel“, wie der Reformator sagt, nämlich der Vollzug von Beichte und Sündenvergebung. Luther setzt sich für eine öffentliche wie auch für eine private Beichte ein. Der Widerstand gegen die Privatbeichte, von der man nichts mehr hielt, weil sie den Pfaffen zu viel Einblick in das eigene Leben und Denken gewährte, wird vom Wittenberger nicht als gerechtfertigt angesehen. Vielmehr benötige die Kirche den Vollzug des Amtes der Schlüssel, sei dieser nun öffentlich oder privat („insgeheim“). „Denn [...] wo die Schlüssel nicht sind, da ist Gottes Volk nicht“. Sie sind eine Gnadengabe Gottes

---

28 WA 50, S. 630.

29 A. a. O., S. 631.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd.



und „gehören [...] dem heiligen christlichen Volk, so weit die ganze Welt reicht oder wo Christen sind“<sup>33</sup>. Wie verhält sich dazu unsere kirchliche Praxis heute? Beichte und Absolution sind stark zurückgegangen – auch in der römisch-katholischen Kirche. Für ihre Wiedergewinnung müsste sicher mehr als bisher getan werden. Denn nach Meinung des Wittenberger Reformators ist dort, wo Beichte und Sündenvergebung fehlen, „Gottes Volk nicht“.

Nach diesen vier Gaben Gottes wendet sich Luther den Amtsträgern der Kirche zu, die ebenfalls ein Kennzeichen der wahren Kirche sind. „Denn man muß Bischöfe, Pfarrer oder Prediger haben, die öffentlich und insgeheim die oben genannten vier Stücke oder Heilmittel geben, reichen und ausüben“ und dies „aufgrund der Einsetzung Christi“. Denn dieser „hat einige zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrern, Regenten usw. gesetzt. Denn der Haufen in seiner Gesamtheit kann das nicht tun, sondern sie müssen es einem anbefehlen oder anbefohlen sein lassen. Was sollte sonst werden, wenn jeder reden oder die Sakramente reichen und keiner dem andern weichen wollte. Es muß einem allein anbefohlen werden, und ihn allein muß man lassen predigen, taufen, absolvieren und das Altarsakrament reichen, die anderen alle sollen damit zufrieden sein und einwilligen. Wo du nun dies siehst, da sei gewiß, daß dort Gottes Volk, das christliche, heilige Volk sei.“<sup>34</sup> Nicht auf eine Hierarchie kommt es an, sondern auf das Anbieten und den Gebrauch der von Gott eingesetzten Heilmittel. Nicht einmal die moralische Qualität der Amtsträger ist entscheidend. „Seine Person macht dir Gottes Wort und Sakrament weder schlechter noch besser. Denn es ist nicht sein, was er redet und tut; sondern Christus, dein Herr, und der heilige Geist redet und tut’s alles, sofern er in der rechten Weise zu lehren und zu tun bleibt; nur daß die Kirche öffentliche Laster nicht dulden soll noch dulden kann.“<sup>35</sup> Die beauftragten Amtspersonen haben sich also an die „rechte Weise“ der Verkündigung und Sakramentsverwaltung zu halten. Sollten Verfehlungen vorhanden sein, die öffentlich werden, muß die Kirche die betroffenen Personen zur Rechenschaft ziehen. Bis dahin aber gilt, dass ich als Glaubender sicher sein kann, in der wahren Kirche zu sein, wenn dort Gottes Wort verkündigt, getauft, das Abendmahl gefeiert und Beichtende absolviert werden. In unserer demokratischen Zeit werden wir versuchen müssen, deutlich zu machen, dass wir uns nicht selbst das Heil zusprechen,

---

33 A. a. O., S. 632.

34 A. a. O., S. 632f.

35 A. a. O., S. 634.

uns nicht selbst von Verfehlungen lossprechen können, sondern dass wir dafür um der Ordnung und der Notwendigkeit ihres Dienstes willen beauftragte Personen benötigen.

Das sechste Kennzeichen der Kirche ist das Gebet. Wo Gott gelobt und gedankt wird, da ist wahre Kirche. Luther meint, es gehe ihm um das verständliche Gebet, nicht um das Stundengebet der Mönche und das Brevierbeten der Priester. Dies sei lediglich „Schreien“ und „Eselsarbeit“.<sup>36</sup> Wir urteilen heute an dieser Stelle anders. Denn Ordnungen können durchaus hilfreich sein, auch wenn es um das Gebet zu Gott geht. Aber dass zur Kirche das Gebet gehört, das ist ökumenisches Allgemeingut.

Das letzte, siebte Kennzeichen der wahren Kirche ist das Leiden, das heilige Kreuz, wie Luther sagt.<sup>37</sup> Uns mag dies überraschen. Aber für ihn ist ganz naheliegend, dass es uns nicht anders als unserem Herrn ergehen kann: Das heilige, christliche Volk hält „fest an Christus und Gottes Wort“ und leidet „so um Christi willen“. „Wo du nun das siehst oder hörst, da wisse, daß dort die heilige, christliche Kirche sei, wie Christus spricht Matth. 5,11 f.: ‚Selig seid ihr, wenn euch die Leute fluchen‘.“<sup>38</sup> Hier handelt es sich nicht um selbstgesuchtes oder selbstgemachtes Leid oder gar um ein inszeniertes Martyrium. Vielmehr geht es um die Teilhabe an Christus. Die aber ist ohne Widerstand der Welt und damit ohne Leid nicht zu haben.

„Dies sind nun die rechten sieben Hauptstücke des hohen Heilmittels, durch das der heilige Geist in uns eine tägliche Heiligung und Verlebendigung in Christus wirkt.“<sup>39</sup> Luther erwägt auch, diese sieben Kennzeichen der Kirche „Sakramente“ zu nennen.<sup>40</sup> Nachdem die Siebenzahl der Sakramente der römisch-katholischen Kirche auf zwei geschrumpft war, hätte man dann wieder eine neue Siebenzahl besessen. Aber dies ist natürlich ein abwegiger Gedanke, weil dann der Begriff des Sakraments ganz neu hätte gefasst werden müssen. Der Wittenberger hat deswegen diese Erwägung nicht weiter verfolgt, sondern betont, dass es darauf ankomme, diese Kennzeichen recht zu bewahren. Denn der Teufel, der „Gottesaffe Satan“, versuche mit aller List, die Menschen zu verführen und seine „Kirche“ zu errichten. Wer dagegen auf die Kennzeichen der wahren Kirche achte, der erfahre, „wie Gott mit uns als mit lieben Kindern umgeht und nicht (wiewohl er das Recht hätte) majestätisch mit uns handeln will, und doch darunter seine

---

36 Vgl. a. a. O., S. 641.

37 Vgl. a. a. O., S. 641 f.

38 A. a. O., S. 642.

39 Ebd.

40 Vgl. a. a. O., S. 643.

majestätischen, göttlichen Werke, seine Macht und Gewalt ausübt, wie Sünde vergeben, Sünde ausfegen [also die Sünde hinaustreiben, frei von ihr machen], Tod wegnehmen, Gnade und ewiges Leben schenken“<sup>41</sup>. Die majestätischen Werke Gottes sind also Sündenvergebung, Leben und Seligkeit.

## 5. Kirche und Heil

Dieses Thema ist für das lutherische Kirchenverständnis zentral. Während unterschiedliche Formen kirchlicher Gliederung möglich erscheinen – presbyterial, episkopal, auch päpstlich, wenn denn der Bischof von Rom die reine Verkündigung des Wortes Gottes zulässt –, gibt es bei der Aufgabe der Kirche keinen Ermessensspielraum, vielmehr ist die Vorgabe von Gott längst gegeben: „Darümb ist alles in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sunden durch Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufrichten, solange wir hie leben.“<sup>42</sup> Der Christ, jeder Christ benötigt die Kirche täglich, und zwar bis zu seinem Lebensende. Die Individualisierung des Glaubens, wo jeder sich mit seinem Gott vielleicht im Wald beschäftigt und dort möglicherweise nur starke Baumschäden feststellt, ist nicht reformatorisch. Vielmehr werden wir durch den Heiligen Geist nur so geheiligt, indem er uns in die „christliche Kirche“ hineinbringt, ja, uns „in der Kirchen Schoß legt“. Christentum ist also Gemeinschaft, genauer: Gemeinschaft der Glaubenden. In dieser *communio* bewirkt der Heilige Geist Vergebung der Sünden sowie Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben.<sup>43</sup> „Wenn das Wort [Christi] verborgen bliebe, daß niemand [davon] wüsste, so wäre es ümbsonst und verloren.“<sup>44</sup>

Das Vergessen des Wortes Christi verhindert der Heilige Geist. Man hat gestritten, ob für Luther sein Gottesverständnis zentral sei oder seine Christusverkündigung. Wir sollten beachten, dass für ihn auch der Heilige Geist wesentlich ist, und zwar speziell für uns Menschen. Er sorgt dafür, dass das Evangelium laut wird, dass Menschen zur Kirche kommen, dass ihnen Sündenvergebung und ewiges Leben zuteil werden. „Wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche machet,

---

41 A. a. O., S. 647.

42 BSLK, S. 658, 25–30.

43 BSLK, S. 654, 9–17.

44 BSLK, S. 654, 31–33.

berufet und zusammenbringt, außer welcher [ohne die] niemand zu dem Herrn Christo kommen kann.“<sup>45</sup> Die Kirche ist also wegen der Seelen Seligkeit da; sie ist abhängig vom Heiligen Geist, der ihre treibende Kraft bildet. In diesem Zusammenhang spricht der Wittenberger – wir hörten schon davon – über die Heilsnotwendigkeit der Kirche. Damit sollen Menschen nicht erschreckt, sondern auf den allein möglichen Weg zu Leben und Seligkeit verwiesen werden. Der Reformator meint, diejenigen, die durch ihre eigenen Werke Heiligkeit zu erlangen suchten, gingen des Heils verlustig.<sup>46</sup> „Das alles soll des heiligen Geists Ampt und Werk sein, daß er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sünde.“<sup>47</sup>

Es ist also nicht so, wie es der lutherischen Rechtfertigungslehre häufig nachgesagt wird, dass der Glaubende immer nur am Anfang seines Weges steht, weil er ja stets Gerechter und Sünder sei, dass er gewissermaßen nie aus den Startlöchern seines Christenweges herauskomme. Nein, richtig ist, dass der Heilige Geist die Heiligkeit der Christen anfängt und täglich mehrt! Die *vollkommene* Heiligkeit wird dem Glaubenden allerdings erst durch die Auferstehung zuteil (wobei Luther übrigens schon damals meinte, statt von Auferstehung des Fleisches solle man besser von der Auferstehung „des Leibs“ sprechen). Der Wittenberger stellt lapidar fest, dass die Schöpfung und die Erlösung vollendet sind, während das Werk des Heiligen Geistes, nämlich die Auferstehung, „ohn Unterlaß“ weitergeht.<sup>48</sup> Es gibt also nur in der Kirche Heil, Leben und Seligkeit. Aber alle Christen dürfen gewiss sein, dass ihre Zukunft gerade dadurch bestens aufgehoben ist.

Luther hat auch ein Lied über die Kirche gedichtet, was verdeutlicht, wie wichtig sie ihm gewesen ist:

„Sie ist mir lieb die werte Magd,  
und kann ihr' nicht vergessen.  
Lob, Ehr und Zucht von ihr man sagt,  
sie hat mein Herz besessen.

---

45 BSLK, S. 655, 29–33.

46 Vgl. BSLK, S. 658, 35–42.

47 BSLK, S. 659, 16–20.

48 Vgl. BSLK, S. 659, 21–660, 13.

Ich bin ihr hold,  
 und wenn ich sollt  
 groß Unglück han,  
 da liegt nichts dran;  
 sie will mich des ergetzen  
 mit ihrer Lieb und Treu an mir,  
 die sie zu mir will setzen,  
 und tun all mein Begier.

Sie trägt von Gold so rein ein Kron,  
 da leuchten drin zwölf Sterne.  
 Ihr Kleid ist wie die Sonne schön;  
 das glänzet hell und ferne.  
 Und auf dem Mon  
 Ihr Füße ston.  
 Sie ist die Braut,  
 dem Herrn vertraut.  
 Ihr ist weh und muß gebären,  
 ein schönes Kind, den edlen Sohn  
 und aller Welt ein Herren.  
 Dem ist sie unterton.

Das tut<sup>49</sup> dem alten Drachen Zorn;  
 er will das Kind verschlingen.  
 Sein Toben ist doch ganz verlorn;  
 es kann ihm nicht gelingen.  
 Das Kind ist doch  
 gen Himmel hoch  
 genommen hin  
 und lasset ihn  
 auf Erden gar sehr wüten.  
 Die Mutter muß sein ganz allein;  
 doch will sie Gott behüten  
 und der recht Vater sein.“<sup>50</sup>

---

49 Verursacht.

50 WA 35, Weimar 1923, S. 462 f („IV. Texte. 1. Luthers Lieder“). Der Text wurde modernisiert.

Diese Zeilen sind überschrieben mit den Worten: „Ein Lied von der heiligen, christlichen Kirche. Aus dem 12. Kapitel der Offenbarung.“<sup>51</sup> Deutlich ist, dass der Sohn ein Herr „aller Welt“ ist, auch der Kirche. Gott behütet das Kind und auch die Kirche in allen unterschiedlichen und besonders den widrigen Zeitläufen. Alle Reformatoren hätten dazu gesagt: Das ist gewisslich wahr!

## 6. Die Wirklichkeit der Kirche

Abschließend soll kurz der „Sitz im Leben“ dieses Kirchenverständnisses skizziert werden. Zunächst ging man davon aus, dass die Einheit der abendländischen Kirche erhalten werden könne. Die Bedenken, dass dem eventuell nicht so sein könne, begannen wohl erst gegen 1540 aufzukommen und nahmen dann erheblich zu. Nachdem das römisch-katholische Kirchenrecht als obsolet erklärt worden war, als es zusammen mit der Bannandrohungsbulle gegen Luther und dessen Anhänger im Dezember 1520 verbrannt worden war, wurde rasch deutlich, dass neue Gottesdienstformulare erstellt werden mussten. Bald kamen allgemeinere, umfassendere Aufgaben hinzu, die in Kirchenordnungen ihre Rechtsform erhielten. Hier ging es dann nicht mehr nur um den Gottesdienst, sondern auch um die Lehre, um die gesamte Kirchenverwaltung wie die Bezahlung der Pfarrer und der Lehrer und um die Armenfürsorge. Bereits 1528 legte Luthers Beichtvater Johannes Bugenhagen in Braunschweig eine solche umfassende Kirchenordnung vor, die für diese Hansestadt Rechtskraft erlangte. Andere Ordnungen Bugenhagens folgten.<sup>52</sup> Aber auch in Süddeutschland war man nicht müßig. Andreas Osiander und Johannes Brenz etwa verfassten eine Kirchenordnung für die Reichsstadt Nürnberg und das Herzogtum Brandenburg-Ansbach, die 1533 eingeführt wurde.<sup>53</sup>

---

51 WA 35, Weimar 1923, S. 462. In der Überschrift über dieses Lied kommt der Begriff Kirche vor, aber sonst bevorzugt Luther auch in seinen Liedern die Bezeichnung Christenheit.

52 Vgl. Hans Hermann Hofelder, Bugenhagen, Johannes, in: TRE, Bd. 7, 1981, S. 254–363.

53 Vgl. Martin Brecht, Brenz, Johannes, in: TRE, Bd. 7, S. 178f; Gottfried Seebaß, Osiander, Andreas, in: TRE, Bd. 25, 1995, S. 507–515, und Gerhard Müller, Johannes Bugenhagen: Sein Ansatz – seine Wirkungsgeschichte – Lehren für die Zukunft, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Bd. 103 (72), 1986, S. 277–303.

Aus diesen Beispielen, denen weitere hinzugefügt werden könnten, ist ersichtlich, dass eine Kommunalisierung und Territorialisierung der Kirche erfolgte. Zwar hatte es schon vor der Reformation „Landesherrliches Kirchenregiment“, also Eingriffe von Fürsten in das kirchliche Leben gegeben. Aber jetzt wurde vom Adel und den Städten, die sich der Reformation zuwandten, der Einfluss der Bischöfe systematisch verringert. Man eignete sich Kirchengut an für, wie es hieß, die eigentlich kirchlichen Zwecke. Das wurde vom Kaiser und den anderen altkirchlichen Fürsten natürlich ganz anders gesehen. In dieser Umbruchsituation sei es zu „Wildwuchs“ gekommen, hat Franz Lau formuliert.<sup>54</sup> Jedenfalls gab es eine große Vielfalt nicht nur im Hinblick auf die Verkündigung, sondern auch auf das kirchliche Leben. Der Streit um die Kirchengüter wurde jahrzehntelang vor Gericht ausgefochten. Besonders aktive Fürsten wie der kurpfälzische Kurfürst Friedrich III. bot Erzbischof Salentin von Köln 1573 eine seiner Töchter als Ehefrau an, wenn er heiraten und die Reformation einführen wolle. Wäre dies gelungen, hätte ein Dynastie gegründet und das Erzbistum Köln in ein weltliches Kurfürstentum umgewandelt werden können. Dass dies nicht ohne Komplikationen abgehen würde, war klar, so dass der Kurfürst von der Pfalz dem möglichen Schwiegersohn gleich „militärische Hilfe“ in Aussicht stellte. Aber aus diesen kühnen Träumen wurde nichts. Was hätte dann aus der Domstadt Köln werden können? „Dem Speyerer Bischof Marquard von Hattstein hatte Friedrich III. schon in den sechziger Jahren eine seiner Töchter zur Ehe angetragen, um auf diese Weise den Weg zu einer Pfälzer Sekundogenitur in Speyer zu bahnen.“ Schon 1569 hatte deswegen Kurfürst August von Sachsen den Pfälzer Standesgenossen gewarnt, den kirchlichen Besitz zu „zerreißen“. Ein Pfälzer Rat meinte knurrend dazu: „Sachsen und Hessen haben [...] gut darzu reden. Sie haben ire [Bistümer längst] gefressen und schon verdauet.“<sup>55</sup> In der Tat hatten diese Fürstentümer, die früh die Reformation eingeführt hatten, ihren Einfluss auf Kosten der Bischöfe und Klöster ausgedehnt. Das war nicht im Konzept der lutherischen Reformatoren gewesen. Wenn es nach ihnen gegangen wäre, hätten Bischöfe und auch der Papst weiter mitbestimmen können. Aber diese hätten die reine Lehre

---

54 Vgl. Franz Lau, Reformationsgeschichte bis 1532, in: Franz Lau/Ernst Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Göttingen<sup>2</sup> 1969, S. K 17–43.

55 Eike Wolgast, Säkularisationen und Säkularisationspläne im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 23, 2004, S. 25–43; Zit. S. 34f.

und die rechte Verwaltung der Sakramente anerkennen müssen. Das erwies sich als illusorisch, so dass sich die kirchliche Wirklichkeit differenzierte und die Kirchenspaltung mit allen Folgen Platz griff. An den Theologen lag es, die lutherische Botschaft weiterhin hartnäckig zu vertreten, was ihnen mit einigem Erfolg auch gelungen ist.



Klaus  
Raschzok

## Ein zukunftsöffener Raum (Wilhelm Löhe)

Die Bedeutung des Kirchengebäudes  
für den Gottesdienst der Kirche<sup>1</sup>

Bei meinen Kirchenraumerschließungen mit Gemeindegruppen und kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern rufe ich immer wieder Erstaunen hervor, wenn ich darauf aufmerksam mache, dass Kirchenräume nicht nur Spuren der Gegenwart und der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft enthalten, die es ebenso aufmerksam wahrzunehmen gilt.<sup>2</sup>

Vergangenheits- wie Gegenwartsspuren sind in der Regel unmittelbar einleuchtend, auch wenn sie wegen ihrer Flüchtigkeit und Fragmentarität der sorgfältigen Wahrnehmung bedürfen.<sup>3</sup> Zukunftsspuren in einem Kirchengebäude dagegen scheinen in eine hermetisch von unserer Gegenwart abgeschlossene Zeit zu führen, zu der es auf den ersten Blick keine einleuchtende Verbindung im Raum gibt. Architekten dagegen leuchtet die

---

1 Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Gottesdienst und Kunst“ am 18. 10. 2005 in Gallneukirchen/Österreich.

2 Horst Schwebel sei herzlich für ein Vierteljahrhundert kritische Weggefährtschaft im Schnittfeld von Praktischer Theologie, Architektur und zeitgenössischer Kunst gedankt. Aus Anlass seiner Ernennung zum Direktor des EKD-Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart hatte ich am 24. 2. 1980 zusammen mit Peter Poscharsky ein Interview mit ihm geführt, dessen „Spuren“ ich mit diesem Aufsatz aufnehme: Peter Poscharsky/Klaus Raschzok, Kirchenbau – Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft. Ein Gespräch mit Horst Schwebel, in: Kirche + Kunst 58, 1980, S. 8–11.

3 Vgl. Klaus Raschzok, Kirchenbau und Kirchenraum, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, 3. vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 2003, S. 391–412, und Klaus Raschzok, „... an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden“ (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Ästhetik – Theologie – Liturgik 12, Münster 2002, S. 99–113.

Rede von der Zukunftsoffenheit eines Gebäudes meist unmittelbar ein, weil ihnen bewusst ist, dass qualitätvolle Architektur immer mehr als nur gegenwärtige Funktionalität zu leisten hat und sich als für zukünftige, bei der Planung eines Gebäudes sich noch lange nicht abzeichnende Nutzungen offen erweisen muss, die nur in einem künstlerischen Akt angemessen zu erfassen und in die Gestaltung einzubinden sind.

Mit meinen Überlegungen will ich darauf aufmerksam machen, dass die Grenzen zwischen einer solchen architektonischen und der spirituellen Zukunftsoffenheit eines Kirchenraumes fließend ineinander verlaufen und der transempirisch verstandenen sinnlichen Wahrnehmung durchaus zugänglich sind.

Gottesdiensträume tragen wie alle anderen Räume, die wir benutzen, Spuren ihrer Nutzung eingeschrieben. Der Gottesdienst hinterlässt ebenso wie jedes persönliche Gebet Spuren in den Räumen, die auch außerhalb des gefeierten Gottesdienstes präsent sind und bei entsprechender Intensität dann auch sinnlich wahrgenommen werden können. Es sind Spuren, die denen, die im Kirchenraum Gottesdienst feiern, Orientierung und Anschluss an über Generationen hinweg zuvor im Raum Geschehenes bieten und die auf die vergangene, gegenwärtige und zukünftige gottesdienstliche Nutzung verweisen. Aber auch außerhalb einer unmittelbaren Gottesdienstnutzung gewähren diese Spuren Sicherheit und Halt für denjenigen, der ein Kirchengebäude betritt. Kirchenräume tragen diese wie ein Netz miteinander verbundenen Spuren in sich eingeschrieben. Sie setzen sich aus Spuren der Lebensgeschichten der Nutzer wie aus Spuren des göttlichen Wirkens, vermittelt durch die im Raum gefeierten Gottesdienste, zusammen. Die Zeitachsen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden die Koordinaten dieses dreidimensionalen Netzes. In einem Kirchenraum finden sich somit immer auch Spuren des zukünftigen Gottesdienstes eingeschrieben. Mit Rudolf Bohren nimmt die sinnliche Erkenntnis auch wahr, was noch nicht vor Augen liegt, nämlich die durch den Heiligen Geist realisierte und auf zukünftige Vollendung weisende Neuheit der Gegenwart, die damit über die Fähigkeit verfügt, mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie sind. „Die Gemeinde ist nicht nur zum Hören, sie ist zum Schauen bestellt, nicht nur des Sichtbaren, sondern auch des Erhofften.“<sup>4</sup>

Jeder Nutzer wird im Kirchenraum mit seiner Lebensgeschichte in dieses Netz der Spuren verflochten und als lebendiger Stein in den auf Christus bezogenen und ausgerichteten Bau eingefügt (I Petr 2,4–5).

---

<sup>4</sup> Rudolf Bohren, *Glaube und Ästhetik – ein vergessenes Thema der Theologie*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 6, 1989, S. 2–7, Zitat: S. 6.

## 1. Wilhelm Löhes Konzept des Kirchengebäudes als zukunfts offenem Raum

Für Wilhelm Löhe (1808–1872), dessen praktisch-theologische Bedeutung gegenwärtig erst wieder neu zu entdecken ist, gestaltet der in den Räumen gefeierte Gottesdienst diese um, so dass sie zu Abbildern dessen werden, was in ihnen gefeiert wird. Kirchenräume gewähren zugleich aber auch Ausblick auf das Ziel, dass Christus einst wieder bei den Seinen wohnen wird. Der Kirchenraum wird in den Gottesdiensten der christlichen Gemeinde durchbetet und geistlich gestaltet. Kirchengebäude sind Stationen, die die Zukunft Gottes, seinen endzeitlichen Plan mit den Seinen, immer wieder vorab erleben lassen und in engem Zusammenhang mit der eschatologischen Dimension des Glaubens stehen. Von diesem eschatologischen Verstehensansatz her wird das Kirchengebäude bei Wilhelm Löhe der Heiligung zugeordnet. Im Kirchengebäude erlebt die christliche Gemeinde auf dem Weg zur Vollendung fragmentarisch Gemeinschaft mit ihrem auferstandenen Herrn.

In seinem 1859 für nordamerikanische lutherische Auswanderergemeinden entstandenen Traktat „Von den heiligen Personen, der heiligen Zeit, der heiligen Weise und dem heiligen Orte“ beschreibt Wilhelm Löhe, wie zur Zeit der Sintflut wegen der Durchdringung der Schöpfung mit der Sünde auch das Paradies und die Wohnung Gottes weggenommen und in den Himmel versetzt worden sind.

„Der Herr aber hat seitdem in Christo Jesu begonnen, den Menschen wieder zu heiligen, der geheiligte Mensch aber soll die Kreatur heiligen und zurückbringen zu heiligem Gebrauche, so daß der Herr auch allmählich sie vom Fluch entledigen und alles wiederbringen kann zu einer Herrlichkeit, welche selbst die Herrlichkeit des ersten Paradieses übertrifft. Alle Lande sollen seiner Ehre voll werden, das ist das Ende und Ziel, welches sich der Herr vorgenommen und zu welchem die Kirche Gottes dienen soll. Bis es nun dahin kommt, auf dem Wege zu diesem Ziele, stiftet sich die Kirche hie und da Stationen der Ruhe und heilige Orte, an denen erkannt werden soll, wie schön es sein wird, wenn dereinst der Herr wieder auf der Erde ruhen, sie zur Wohnung seiner Herrlichkeit und zum bleibenden Aufenthalt erwählt haben wird.“<sup>5</sup>

---

5 Wilhelm Löhe, Von den heiligen Personen, der heiligen Zeit, der heiligen Weise und dem heiligen Orte, 1859, GW Bd. 3,1, S. 523–601, S. 594.

Wilhelm Löhe geht davon aus, dass Leiblichkeit und Räumlichkeit keinesfalls im Gegensatz zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu stellen sind. So kann er in seiner Pastoraltheologie über den „heiligen Raum“ ausführen: „Wir leben ein geistliches Leben im Raume wie in der Zeit, und zwar hat der Leib an demselben als unzertrennlicher Genosse der Seele seinen Anteil, so daß Leiblichkeit und Räumlichkeit mitnichten im Gegensatz zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu stellen sind. Im Gegenteil, wo irgend der Geist es vermag, wird er auch das Leibliche und die räumliche Umgebung und Einrichtung dem geistigen Zwecke der Anbetung entsprechend gestalten [...] Es ist gerade die Einfalt eines kirchlichen Totallebens, was die Alten lehrte, ihre kirchlichen Räume des Zweckes würdig auszustatten.“<sup>6</sup>

Der Kirchenraum als zukunftsorientiertes spirituelles Potential verfügt über eine spezifische Öffentlichkeitsdimension, die über die Gottesdienstgemeinde im engeren Sinn weit hinausführt. „Eine Kirche wird eingeweiht“, heißt es lapidar in Heinrich Bölls Frankfurter Vorlesungen zu einer humanen Ästhetik, „aber durch diesen Akt der Einweihung nicht geschlossen, sondern geöffnet, für alle übrigen.“<sup>7</sup>

Die Zukunftsorientierung des Kirchenraumes gewährt die Chance der Partizipation, lässt den Weg nach vorne hin offen und legt nicht fest – wie jede qualitätvolle Architektur. Sie qualifiziert Kirchen als Gegenwartsstätten und verhindert, dass sie zu Museen eines nicht mehr existenten Glaubensentwurfes herabgesetzt werden. Der Kirchenraum wird damit zum Ort der Einübung des uns entschwindenden – heilsamen – biblischen Zeitverständnisses. Claudia Janssen hat darauf hingewiesen, dass ein ausschließlich an mathematisch-neuzeitlichen Vorstellungen orientiertes Zeitverständnis dem der biblischen Texte und deren komplexen religiösen Zeiterfahrung nicht gerecht wird. Die Vorstellung einer Zukunft als einem von der Gegenwart losgelösten und damit gegenwärtiger Erfahrung entzogenen Zeitraum entwickelt sich in Europa erst im Laufe des 17. bis 18. Jahrhunderts. Zwischen Diesseits und Jenseits bestand in der frühen Neuzeit noch keine rein zeitliche Trennung. Das Jenseits begann nicht „nach“ dem Diesseits im Sinn eines zeitlichen „Später“. Biblische Zeitangaben sind damit nicht ausschließlich

---

6 Wilhelm Löhe, *Der evangelische Geistliche. Dem nun folgenden Geschlechte evangelischer Geistlichen dargebracht*, 1852/1858, GW Bd. 3,2, S. 243.

7 Heinrich Böll, *Frankfurter Vorlesungen*, in: ders., *Heimat und keine. Schriften und Reden 1964–1968*, München 1985, S. 30–88, Zitat: S. 37.

temporal zu deuten, sondern zugleich immer auch räumlich. „Im semitischen Denken steht die Vergangenheit vor Augen, die Zukunft wird im Rücken liegend vorgestellt [...] Aussagen über Zukünftiges können demnach nur mit dem Blick auf Vergangenes und Gegenwärtiges gemacht werden.“<sup>8</sup>

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive erweist sich damit der zukunfts-offene Kirchenraum als performativer Raum. Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte geht in ihrem Entwurf einer performativen Ästhetik davon aus, dass der performative Raum Möglichkeiten eröffnet, „ohne die Art ihrer Nutzung und Realisierung festzulegen. Darüber hinaus lässt er sich auch in einer Weise verwenden, die weder geplant noch vorgesehen war.“<sup>9</sup> Dieser Sicht korrespondiert ein ritualtheoretischer Verstehensansatz des Gottesdienstes. Für Joyce Ann Zimmermann stellen Rituale zukunfts-offene Räume dar. Das Ritual verfügt über eine befreiende Wirkung, „die es der Gottesdienstgemeinde erlaubt, in einen gemeinsamen Raum einzutreten, in dem es zu Veränderungen kommen kann, neue Beziehungen entstehen und wo Gott wahrhaft angebetet wird in der Fülle des Mysteriums, das dem Göttlichen zu eigen ist.“<sup>10</sup>

Karl-Heinrich Bieritz sieht Kirchenräume ebenfalls als Zukunftsstätten. Kirchen stehen auch für das, „was noch nicht erschienen ist. Für das, was noch aussteht. In ihrer Fremdheit verweisen sie nicht nur auf Vergangenes. In ihrer Fremdheit halten sie auch die Zukunft offen.“<sup>11</sup> Die Fremdheit des Zukünftigen verschafft sich im Kirchenraum kulturellen Ausdruck. Erinnerungen an die Zukunft werden im Kirchengebäude begangen, gefeiert und vergegenwärtigt. Das Kirchengebäude hält die Erinnerung an die Zukunft sinnlich wach durch Glockenklang, durch weihnachtliche Bläsermusik vom Kirchturm, durch Orgelklang, Blumenschmuck und viele andere Elemente.

Bereits die frühchristliche Basilika kannte solche inszenatorischen Elemente der Zukunfts-offenheit der gottesdienstlichen Feier. Vor der allgemei-

---

8 Claudia Janssen, „Wir alle werden nicht sterben“. Ein Lied gegen die Todesmächte (1 Kor 15,51–57), in: Frank Crüsemann/Marlene Crüsemann/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Beate Wehn (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS Luise Schottroff zum 70. Geb., Gütersloh 2004, S. 28–48, Zitat: S. 33.

9 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main 2004, S. 189.

10 Joyce Ann Zimmermann, Art. „Ritual, I. Phänomenologisch“, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 5 (2000), Sp. 430–432, Zitat: Sp. 432.

11 Karl-Heinrich Bieritz, *Wem gehört die Kirche? „Unsere Kirchen“ und ihr kultureller Ort*, in: ders., *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Rosstocker Theologische Studien 14, Münster 2005, S. 315–325, Zitat: S. 322.

nen Durchsetzung der Apsisostung ermöglichte die in Rom und Nordafrika – anstelle der später sich durchsetzenden Apsisostung – übliche Eingangsostung bei der Eucharistie, dass Presbyter und Gemeinde ihre Gebete über den hölzernen Altartisch im Kirchenschiff hinweg durch die geöffneten Portale hindurch nach Osten zum Sonnenaufgang hin dem erwarteten wiederkommenden Herrn entgegen richteten.<sup>12</sup>

Hans Kreßel spricht im Anschluss an Wilhelm Löhe davon, dass sich die Gemeinschaft der Gläubigen im evangelischen Kirchenraum nicht allein in der Zeit auswirkt, sondern zugleich als eine erst in der Ewigkeit vollkommen verwirklichte vorzustellen ist. „So bedeutet der Glaube ein Sein, das nach einem letzten Werden sich ausstreckt. Darum muß der Raum, in dem die Gemeinde ihren Gottesdienst feiert, nicht nur dem gegenwärtigen, sondern auch dem zukünftigen Charakter dieser zeitlich-ewigen Gemeinschaft Rechnung tragen.“<sup>13</sup>

## **2. Zukunftsorientierung in Kirchenpädagogik und Geistlicher Raumerschließung**

Geistliche Raumerschließung dient der Wahrnehmung von Kirchengebäuden als Erlebnisräumen für die Gottesbegegnung. Sie leitet zur eigenen und selbständigen Wahrnehmung des Kirchenraumes als eines durch gottesdienstliche Nutzung geprägten Raumes an und motiviert Gemeinden und ihre Leitungsgremien dazu, bewusst Verantwortung für den Kirchenraum zu übernehmen und auszuüben, und befähigt zur räumlichen gottesdienstlichen Kompetenz. Geistliche Raumerschließung vollzieht sich in der Arbeit mit Gemeindeguppen, in der Aus- und Fortbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in der Kirchenraumberatung im Zusammenhang von baulichen Maßnahmen wie in der touristischen Erschließung von Kirchenräumen. Geistliche Raumerschließung bindet zugleich Erfahrungen des Glaubens an den Kirchenraum zurück und verortet sie dort. In der Rekonstruktion vergangener wie gegenwärtiger gottesdienstlicher Situationen im Raum sucht sie anhand der wahrgenommenen Spuren nach den jeweiligen spirituellen

---

12 Vgl. Klaus Raschzok, Art. „Ostung“, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 6 (2003), Sp. 749.

13 Hans Kreßel, Der eschatologische Gedanke im evangelischen Kirchenbau, in: Kirche + Kunst 13, 1928, S. 1–2, Zitat: S. 1.

Zentren eines Kirchenraumes und markiert eingetretene Verschiebungen. Zugleich werden immer auch schon die Spuren des zukünftigen Gottesdienstes als eine bereits im Bau angelegte und auf den endzeitlichen Gottesdienst im himmlischen Jerusalem hin ausgerichtete Vision wahrgenommen. In der Geistlichen Raumerschließung entdeckt sich die Gemeinde als Teil des Raumes und erlebt erprobend die raumproduktive Funktion der menschlichen Körper im Gottesdienst.

Kirchenpädagogik setzt im Gegensatz zur Geistlichen Raumerschließung stärker pädagogische Akzente und ist vorwiegend auf kindliche oder erwachsene Besuchergruppen ausgerichtet, denen ein Zugang zu den spirituellen Qualitäten des Kirchenraumes und seiner Ausstattung vermittelt werden soll. Sie stellt ein Arbeitsfeld an der Schnittstelle zwischen Schule, Evangelischer Erwachsenenbildung und Kirchengemeinde dar.

Für eine bewusste Wahrnehmung der Zukunftsorientierung von Kirchenräumen sind Kirchenpädagogik wie Geistliche Raumerschließung darauf angewiesen, die „Gebärde der Besichtigung“ bei ihren Teilnehmenden zu überwinden. Nach Horst Rumpf kommt der Gebärde der Besichtigung bei der Aneignung des kulturellen Erbes in unserer westlichen Zivilisation eine entscheidende, aber äußerst problematische Bedeutung zu. Die Gebärde der Besichtigung amputiere den Blick und die Sprache und führe eine Einschränkung der im freien Blick steckenden Kräfte herbei. Der besichtigende Augenblick sei von den anderen Sinnen losgelöst, und der Restkörper schrumpfe zur Prothese der Augen. Die Gebärde der Besichtigung steht somit in Gefahr, das zu übersehen und nicht wahrhaben zu wollen, was uns aus der Welt der Toten, der versunkenen Zeiten, des versunkenen Lebens an Hinfälligkeit und Verfall anwehe. Durch die Gebärde der Besichtigung verlieren die Gegenstände ihre Fremde, Ferne und ihr Anderssein. Aus der Gebärde der Besichtigung muss wieder eine Gebärde der Aufmerksamkeit und der Annäherung werden.<sup>14</sup>

Die bewusste Wahrnehmung der Zukunftsorientierung von Kirchengebäuden leistet für Kirchenpädagogik und Geistliche Raumerschließung die notwendige Überwindung der Vergangenheitsfixierung als deren grundlegender Gefährdung. Die eschatologische Dimension des Glaubens wird wieder in Erinnerung gerufen, und die Grenzen binnenkirchlicher Denkweisen, die häufig die Gestalt der Gegenwartsfixierung annehmen, werden aufgebro-

---

14 Horst Rumpf, Die Gebärde der Besichtigung, in: Kirsten Fast (Hg.), Handbuch der museumspädagogischen Ansätze, Berliner Schriften zur Museumskunde 9, Opladen 1995, S. 29–45.

chen.<sup>15</sup> Zukunftsorientierung verhindert eine Engführung der Kirchenpädagogik auf den Kirchenraum als Träger theologischer Bedeutungen und wehrt der historischen „Verliebtheit“ der Disziplin. Kirchenpädagogik befähigt dann zum Umgang mit Kirchengebäuden als zukunfts offenen spirituellen Potentialen im Sinn einer *ars participandi* am gesamten Raum des Gottesdienstes wie des Kirchengebäudes.

### 3. Kirchengebäude und christliche Lebenskunst

Mit Hilfe des Konzeptes einer ästhetisch fundierten christlichen Lebenskunst wird über die Zukunftsorientierung eine Verbindung der gottesdienstlichen, kirchenpädagogischen und öffentlichen Funktion des Kirchengebäudes ermöglicht. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, ist damit Teilaspekt einer christlichen Lebenskunst. Sie wird im Kirchenraum eingeübt und macht auf den Zusammenhang von Raum und Glaubensgestaltung aufmerksam. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, vollzieht sich im öffentlichen Kirchenraum und übt eine Grundfunktion des Glaubens ein, die sich an vielen weiteren, auch privaten Orten der Lebensgestaltung von Christinnen und Christen fortsetzt. Sie macht auf wesentliche Zusammenhänge zwischen Räumen und Glaubensgestaltung aufmerksam und sensibilisiert für das, was Räume in unserem Leben selbstverständlich leisten und zu leisten vermögen. Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, wird im Kirchengebäude erlernt und eingeübt. Sie ist jedoch nicht an bestimmte Kirchengebäude gebunden, sondern gilt für historische wie zeitgenössische Kirchenbauten gleichfalls, vielleicht jedoch mit unterschiedlicher Intensität der Eindrücke, die mit der Dauer des Gebrauchs eines Gebäudes wächst.

Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, erfordert eine spezifische Kompetenz. Der Umgang mit Kirchenräumen ist nicht zielgerichtet plan- und determinierbar, sondern benötigt eine der künstlerischen vergleichbare

---

15 Ein signifikantes Beispiel für die problematische binnenkirchliche Vereinnahmung kirchenpädagogischen Arbeitens stellen die Überlegungen des katholischen Pastoraltheologen Peter Scheuchenpflug dar, der Kirchenräume als Chancen und Herausforderungen für kirchliches Handeln versteht und nicht bereit ist, den Besuchern von Kirchengebäuden ein autonomes Eigenrecht in der Gestaltung ihrer Frömmigkeit zuzugestehen: Peter Scheuchenpflug, *Begegnungs-Räume. Pastoraltheologische Überlegungen zur Bedeutung von Kirchenbauten im Kontext der modernisierten Gesellschaft*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 24, 2004, S. 101–116.



Kompetenz seiner Nutzerinnen und Nutzer, unabhängig davon, ob sie im gottesdienstlichen Geschehen wie auch im touristischen Gebrauch stärker Teilnehmer- oder Leitungsrollen innehaben.

Der Kirchenraum stellt einen transparenten Übergangsraum zwischen Lebens- und Glaubensgestalt dar. Er ist kein hermetisch abgeschlossener Sonderaum, sondern ein transparenter Übergangsraum, der zwischen Lebens- und Glaubensgestaltung vermittelt.

Kirchenräume stellen spirituelle Potentiale dar. In der Kunst, dem Glauben Raum zu geben, geht es darum, diese spirituellen Potentiale wahrzunehmen und in die eigene Lebensgestalt zu transformieren, wie umgekehrt etwas von der eigenen Lebens- und Glaubensgestalt wieder in den Raum hineinzutragen und dort als Spur zu hinterlassen.

Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, kann auch als Kunst der Bereitung beschrieben werden. Eine solche sich an Wilhelm Löhe und Rainer Volp anschließende „Kunst der Bereitung“<sup>16</sup> sensibilisiert für das, was Räume, Gegenstände und Kleidung selbstverständlich leisten, ohne dass uns dies explizit bewusst ist. Sie verdeutlicht, dass es in der Lebens- und Glaubensgestaltung nichts Belangloses im Bereich des gegenständlich Materialisierten gibt. Damit macht die „Kunst der Bereitung“ auf wesentliche Zusammenhänge zwischen Räumen, Gegenständen, textilen Hüllen und der christlichen Lebensgestalt aufmerksam. „Bereitung“ beschreibt einen wechselseitigen Prozess. Der als Bereitung bezeichnete Umgang mit dem heiligen Ort hat auch Auswirkungen auf die Personen, die Träger dieses Umganges sind. Er steht in Analogie zur eucharistischen Epiklese, in der der Geist Gottes sehr bewusst nicht allein über den Elementen, sondern zugleich auch über der gesamten Versammlung herabgerufen und erbeten wird.

Der Umgang mit dem Kirchengebäude als Teil christlicher Lebenskunst ermöglicht die Integration der Kirchenpädagogik und der Geistlichen Raumererschließung in eine christliche Lebenskunstdidaktik (Peter Bubmann), deren wesentliches Kennzeichen unter anderem die Kirchenraumbezogenheit ist. Peter Bubmann steht für das Konzept einer christlichen Lebenskunst, das zwar zunächst vorrangig religionspädagogisch bzw. bildungstheoretisch fundiert ist, sich jedoch als anschlussfähig für meine Überlegungen zum Kirchenraum erweist, vor allem wegen seiner theologisch verantworteten

---

16 Vgl. dazu Klaus Raschok, Die Kunst der Bereitung: Paramentik, in: ders./Karl-Günter Beringer/Hans Rößler, Paramente im Wandel der Zeit. Textile Kirchenkunst aus Neuendettelsau 1858–2004, Neuendettelsauer Hefte 2, Neuendettelsau 2004, S. 19–36.

Bildungstheorie. Die besondere Eignung der Lebenskunst für das Gespräch mit der Kirchenpädagogik wird aber auch durch ihre Ansiedelung am Übergang von religiöser Bildung zwischen öffentlichem und kirchengemeindlichem Raum und durch ihren Verzicht auf eine Eingrenzung auf den Bereich des Binnenkirchlichen deutlich: „Die Grenzen zwischen religiöser Bildung im öffentlichen Raum [...] und gemeindlicher religiöser Bildung sind fließend und sollten offen bleiben.“<sup>17</sup>

Gemeindepädagogik nimmt die Gemeinde als Raum des Lernens wahr und versteht sich als Anstiftung zur Lebenskunst. Peter Bubmanns auf dem christlichen Freiheitsverständnis aufbauende Lebenskunst-Konzeption versteht sich als Kunst der Welt-Wahrnehmung im Licht der Gotteserfahrung und zeichnet sich durch ihre für den Umgang mit dem Kirchenraum wesentliche Alltagsbezogenheit und ihren grenzüberschreitenden Charakter aus. „Christliche Lebenskunst ist symbolisch-spielerische Erschließung des Heiligen und weisheitlicher Lebensstil der Liebe im Alltag [...] Christliche Lebenskunst heißt, die Welt anders wahrzunehmen [...] den Zuspruch und Anspruch Gottes in der Welt und im eigenen Leben zu entdecken – gegen allen Augenschein [...] als Kunst der Welt-Wahrnehmung im Lichte der Gotteserfahrung.“<sup>18</sup>

Bubmann betont in besonderer Weise die ästhetische Dimension einer christlichen Lebenskunst. Diese wird damit anschlussfähig für die Kirchenpädagogik.<sup>19</sup> Religiöse Bildung versteht sich dann als eine Einführung in die christliche Lebenskunst, bei der dem Kirchenraum wesentliche Bedeutung zukommt. Bubmann spricht von der Einübung des Begehens von Religion.<sup>20</sup>

Christliche Lebenskunst vollzieht sich an der Schnittstelle zwischen öffentlichem und kirchlichem Bereich. Ihre fließenden Übergänge erweisen sich als Chance. Wird die Kirchenpädagogik in eine christliche Lebens-

---

17 Peter Bubmann, *Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst*, in: *Pastoraltheologie* 93, 2004, S. 99–114, Zitat: S. 102.

18 Peter Bubmann, *Leben mit Stil und Profil. Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst*, in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 58, 2003, S. 268–271, Zitat: S. 269.

19 Peter Bubmann, *Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst*, in: Hans-Richard Reuter/Heinrich Bedford-Strohm/Helga Kuhlmann/Karl-Heinrich Lütcke (Hg.), *Freiheit verantworten. FS Wolfgang Huber zum 60. Geb.*, Gütersloh 2002, S. 504–516.

20 Peter Bubmann, *Einführung in christliche Lebenskunst – oder: „Wie kirchlich soll die Religionspädagogik sein?“*, in: Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Herausforderungen und Zukunftsperspektiven*, Gütersloh 2004, S. 130–142.

kunstdidaktik eingezeichnet, so lässt sich auf diesem Weg die Anbindung der Kirchenpädagogik an den Gottesdienst vollziehen und wird umgekehrt die Kirchenpädagogik als genuine Aufgabe christlicher Lebenskunst zurückgewonnen.<sup>21</sup>

Die Verschränkung von Gottesdienstkunst und Lebenskunst über den Kirchenraum ermöglicht die Rückbindung des Kirchenraumes an einen vergangenheits-, gegenwarts- und zukunftsorientierten Sinnentwurf, der immer über sich hinausweist und diese Haltung einübt. Gottesdienst lädt den Kirchenraum energetisch auf. Die Spuren dieses Prozesses können sowohl in den Gottesdienst selbst zurückfließen, wie auch dem Lebensgottesdienst dienen. Sie werden ja auch im Gemeinde- wie im Lebensgottesdienst erzeugt.

Im Zusammenhang mit einer christlichen Lebenskunst kommt auch die umfassende Perspektive der Innen- und Außenwirkung des Kirchengebäudes in den Blick. Am Beispiel des Wiederaufbaus der Frauenkirche in Dresden wird die Bedeutung eines Kirchengebäudes für das Stadtbild sichtbar. Eine offene Wunde wird geschlossen. Die Außenwirkung von Kirchengebäuden hat eine viel größere Bedeutung, als wir sie ihr bisher zugestehen bereit gewesen sind.<sup>22</sup> Gerald Kretzschmar spricht vom „blinden Fleck“ protestantischen Umgangs mit dem Kirchenraum. Kirchenpädagogik erfährt durch ihre Zuordnung zur christlichen Lebenskunst eine wesentliche Entlastung. Sie braucht nicht unmittelbar zum Gottesdienst zu führen. Die Freiheit des Umgangs mit dem Kirchenraum bleibt gewahrt. Das Kirchengebäude dient als Mittler zwischen persönlich-kirchlich und medial-kulturell vermittelter Religiosität.<sup>23</sup> Das Phänomen der wieder aufgebauten Frauenkirche in Dresden macht darauf aufmerksam, dass es ein Interesse neuzeitlicher Religiosität

---

21 Es ist spannend, dass Horst Schwebel bereits 1980 Bezüge zwischen dem Kirchenraum, seiner Zukunftsorientierung und der Lebensgestaltung der Nutzerinnen und Nutzer herstellt. Kirchenbauten stellten kreative Potentiale dar. Die Beschäftigung mit ihnen ist „nicht nur eine historische Beschäftigung, sondern eine Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft.“ (S. 9) Künstlerische Qualität ziele auf das Leben selbst und sei auf den Lebensprozess ausgerichtet (S. 10f): Poscharsky/Raschok, Kirchenbau – Beschäftigung mit Alternativen der Zukunft (wie Anm. 2).

22 Vgl. dazu Gerald Kretzschmar, Über die Strahlkraft einer Kirche. Impulse der Dresdner Frauenkirche für eine praktisch-theologische Hermeneutik des Kirchenraums, in: *Praktische Theologie* 40, 2005, S. 15–19, der zu Recht darauf aufmerksam macht, dass sich der bisherige praktisch-theologische Diskurs zu einer Hermeneutik des Kirchenraumes schwerpunktmäßig auf das Innere des Kirchenraumes konzentriert hat.

23 Vgl. z.B. Michael Häder und Gerald Kretzschmar, Die „Religion“ der Dresdner Frauenkirche. Empirische Befunde zur Bindung an ein schillerndes Phänomen, in: *International Journal of Practical Theology* 9, 2005, S. 4–24.

am Kirchengebäude gibt, das sich nicht oder nur sehr bedingt „gottesdienstlich“ verrechnen lässt. Kirchengebäude stellen Versatzstücke biografischer Konstruktion und Teil der Identitätsarbeit dar.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch die Emotionalität der Verbundenheit mit dem Kirchengebäude. Zu Kirchengebäuden besteht unter allen signifikanten Bauwerken die emotional stärkste Verbindung. Eine hohe Intensität der gefühlsmäßigen Beziehungen ist durchgängig beobachtbar.<sup>24</sup> Dem Kirchengebäude wird dabei eine lebensfragenaktivierende Funktion zugeschrieben. Kirchengebäude geben keine Antworten, aber sie „aktivieren“ die grundlegenden Fragen des Lebens.<sup>25</sup> Damit wird auch die Frage der Zukunft einbezogen. Das Gebäude stimuliert und stützt dabei. Kirchengebäude können so zu Bindegliedern zwischen vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Generationen werden.<sup>26</sup>

So ragt im Kirchengebäude unweigerlich die Zukunft in unsere Gegenwart hinein. Nochmals Wilhelm Löhe, der in der Kirchweihpredigt seiner Sommer-Postille schreibt: „Wenn die Toten, deren Gebeine da außen in den Gräbern ruhen, Zeugnis geben dürften, sie würden mir beistimmen, daß die Gotteshäuser zunächst an den Himmel grenzen und Vorhöfe des Himmels sind, in denen alles ewige Heil den Anfang nimmt, in denen Christus beständig auf die Menschen wartet, um ihnen seine unaussprechlichen Gnaden und Hilfsleistungen zu gewähren.“<sup>27</sup>

Karl-Heinrich Bieritz macht darauf aufmerksam, dass der Kirchenraum über symbolische Pforten verfügt, die ihn mit einer Welt jenseits verbinden.<sup>28</sup> Selbst der Abschied vom Kirchengebäude – durch Verkauf, Umnutzung oder Abbruch – tangiert dessen Zukunftsoffenheit nicht.<sup>29</sup> Aber ein solcher

24 Esko Ryökäs, Nach dem Abbruch einer Kirche – was bleibt? In: *Informationes Theologiae Europae* 13, 2004, S. 81–100, hier: S. 84.

25 Ryökäs, a. a. O., S. 89.

26 Ebd. An dieser Stelle sei das interessante Engagement Geflohener und Vertriebener selbst in der zweiten oder dritten Generation für Kirchengebäude in der alten Heimat in den Blick gerückt.

27 Wilhelm Löhe, Predigt am Kirchweihfest über Lk 19,1–10, Sommer-Postille, GW Bd. 6,2, S. 727.

28 Karl-Heinrich Bieritz, Von Schwelle zu Schwelle. Kleine spirituelle Heimatkunde, in: ders., *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Rostocker Theologische Studien 14, Münster 2005, S. 291–314, hier: S. 300.

29 Vgl. die Hinweise auf eine zukunftsorientierte Liturgie, die auch die Profanierung eines Kirchengebäudes oder dessen Abbruch überdauert: Winfried Haunerland, Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche, in: ders./Otto Mittermeier/Monika Selle/Wolfgang Steck (Hg.), *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, Regensburg 2004, S. 549–566.

Abschied ruft Trauer hervor und macht Trauerarbeit erforderlich, wie beim Tod eines lieben Menschen, der auch der Zukunft Gottes anheim gestellt wird.

Kirchengebäude leisten mit ihrer Zukunftsorientierung einen wesentlichen Beitrag zur Religiosität ihrer Nutzer, der sich nicht auf die gottesdienstliche Gemeinde allein beschränkt.

Kirchenraumbezogene christliche Lebenskunst hat die Aufgabe, aus der Gebärde der Besichtigung eine Gebärde der Aufmerksamkeit und Annäherung werden zu lassen.

Dies steht in engem Zusammenhang mit der therapeutischen Funktion des Kirchenraumes. Hier kommt es zur Weitung meines endlichen Lebens. Die Zukunft gehört dazu. Eine solche Haltung wird in Kirchenräumen vermittelt und eingeübt. Das Kirchengebäude weitet meine eigene Begrenztheit in die Vergangenheit, selbst in der Gegenwart und in die Zukunft hinein. Es bindet mein endliches Leben in einen weiten Zusammenhang ein.

Der Kirchenraum erweitert den seelisch-geistigen Innenraum des Besuchers. Er kann sich in diesem Raum verorten und partizipiert an ihm und seinen heilenden Kräften. Der Vorgang des Lesens der Spuren des Kirchenraumes und das Hinzufügen der eigenen Spuren lässt die Seele zur Ruhe kommen und ermöglicht ein Aufatmen wie bei einer Rast bei einem beschwerlichen Weg. Das Wahrnehmen von Spuren im Kirchenraum und Einfügen eigener Spuren in den Raum kann als eine Weise der Christusannäherung verstanden werden. Raumbenutzer stellen sich den von Christus ausgehenden heilenden Kräften.

#### **4. Der Beitrag des Kirchenraumes für den Gottesdienst**

Gottesdienst feiern vollzieht sich im Kirchenraum als einem zukunfts-offenen Raum. Kirchenbauten haben sich im historischen Rückblick nahezu immer als zukunfts-offen erwiesen und Ansätze zu immer neuen gottesdienstlichen Nutzungen und Herausforderungen ermöglicht. Ein Kennzeichen qualitativ hochwertiger Architektur ist, dass Bauten nur begrenzt das sich in ihnen vollziehende Geschehen determinieren und sich auf zukünftige Entwicklungen der Nutzung hin offenhalten, weil sie sich durch ihre Nutzung auch verändern lassen. Der Raum als spirituelles Potential hält den Weg zum zukünftigen Gottesdienst offen, der seinen Zielpunkt im endzeitlichen himmlischen Gottesdienst findet.

Es ist deutlich geworden, dass das Kirchengebäude an der Schnittstelle zwischen dem Lebensgottesdienst des einzelnen Christen und dem gemein-

sam gefeierten Gottesdienst der Kirche steht. Es stellt einen Übergangsraum zwischen diesen beiden elementaren Formen des christlichen Gottesdienstes dar.

Voraussetzung für diesen Verstehensansatz ist ein erweiterter Gottesdienstbegriff, der auch die auf den ersten Blick scheinbar eher touristische Nutzung des Kirchengebäudes umfasst, die im Übrigen – gerade mit Blick auf die ostdeutschen Landeskirchen Deutschlands – die im engeren Sinn gottesdienstliche Nutzung seit längerem schon zahlenmäßig weit übertrifft und einen weitaus größeren Personenkreis erreicht als der in ihnen sonntäglich gefeierte Gottesdienst.

Diese umfassende Leistung des Kirchengebäudes hängt mit einer Eigenschaft zusammen, die nach Michail Bachtin künstlerischen Gebilden zukommt, die von ihm als Genre bezeichnet werden. Michail Bachtin schreibt 1970:

„In den Genres [der Literatur und des Sprechens] sammeln sich im Laufe der Jahrhunderte ihres Lebens Formen des Sehens und Verstehens bestimmter Aspekte der Welt.“<sup>30</sup>

Der Kirchenraum entlastet damit die für die Feier des Gottesdienstes Verantwortlichen wesentlich. Er nimmt ihnen ab, ständig ausschließlich mit ihrem eigenen liturgischen, homiletischen oder musikalischen Gestalten für die Aktualität der Feier und ihres Gehaltes sorgen zu müssen. Ähnlich den biblischen Texten, den Liedern des Gesangbuches und den tradierten liturgischen Formen sorgt auch der Raum für eine Kontinuität, die nicht jeweils aktuell neu geschaffen werden muss, sondern bereits vorhanden ist und in Gebrauch genommen werden kann.

Kirchenraum und Gottesdienst stehen in einem komplexen wechselseitigen Beziehungsverhältnis, dessen Kraft nicht unterschätzt werden darf. Wird der Gottesdienst selbst als eine künstlerischen Prozessen analoge Gestaltungsaufgabe begriffen, dann entfällt die Möglichkeit, Architektur und Kunst als dessen äußere Voraussetzungen oder Dekor zu verstehen. Die verschiedenen Künste wirken jeweils in der Gestaltung eines selbst als Kunstwerk verstandenen Gottesdienstes zusammen.

Bereits Wilhelm Löhe hatte diese Trennung zwischen den äußeren Voraussetzungen des Gottesdienstes und seinem eigentlichen Vollzug überwunden. Mit seiner Begründung der Paramentik als praktisch-theologischer Lehre

---

30 Michail Bachtin, Kulturgeschichte und Literatur (1970), in: Sinn und Form 48, 1996, S. 769–773, Zitat: S. 771.

des den Gottesdienst bereitenden und nicht mehr vorbereitenden Handelns vollzog er eine entscheidende Weichenstellung. Der Kirchenraum ist mehr als die äußere Voraussetzung der gottesdienstlichen Feier. Er stellt vielmehr einen wesentlichen Konstitutionsfaktor des Gottesdienstes dar. Raum und Gottesdienst spielen zusammen. Der Gottesdienst gestaltet den Raum und umgekehrt der Raum den Gottesdienst. Gottesdienstliches Geschehen ist raumabhängig und raumproduktiv zugleich. Aus diesem Zusammenspiel heraus entwickelt sich die jeweils neue Form. Gottesdienst wird nicht als etwas zuvor Feststehendes auf einen Raum hin appliziert, sondern entfaltet sich jeweils im Raum zusammen mit ihm als eine neue Einheit. Die räumliche Dimension stellt eine wesentliche Grundform liturgischen Handelns dar.

Jeder Raum ist ein Individuum und hat Auswirkungen auf den darin gefeierten Gottesdienst. Gottesdienst ist gestaltendes Handeln von Menschen mit Leib und Seele im Kirchenraum. Es gibt kein raumunabhängiges gottesdienstliches Geschehen. Der Raum ist nicht allein funktionale Hülle der in ihm agierenden menschlichen Körper, sondern zugleich auch Medium, Steuerungsinstrument und Umfriedung für das sich in ihm und mit ihm vollziehende Geschehen.

Raumerfahrungen im Gottesdienst werden jedoch meist unbewusst tradiert und müssen erst in die Ebene des Bewusstseins erhoben werden. Raumwirkung und Raumrezeption sind deshalb bewusst in das Nachdenken über den Gottesdienst zu integrieren. Die Beziehung zum Kirchengebäude bestimmt somit wesentlich die Beziehung zum Gottesdienst.

Räume verbinden sich mit dem gottesdienstlichen Geschehen zu einer Einheit, die im Raum noch lange nach der aktuellen gottesdienstlichen Nutzung in Gestalt von Spuren aufbewahrt bleibt. Die Spuren der gottesdienstlichen Nutzung, die im Raum aufbewahrt sind, gewähren der gottesdienstlichen Feier Orientierung, Sicherheit und Halt. Sie leisten die Verbindung zur Gemeinschaft der Heiligen, indem sie gestalthaft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer neuen Einheit im erlebten Gottesdienst verbinden.

Gottesdienstgestaltung ist zwar eine immer neu zu leistende Aufgabe. Sie vollzieht sich in der Verortung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dass gottesdienstliche Spuren überwiegend körpersprachlich gelesen und entziffert werden müssen, verdeutlicht, dass die gottesdienstliche Feier Körperarbeit am Leib Christi darstellt. Jegliches gottesdienstliche Erleben führt daher über die menschlichen Körper zur sinnhaften Wahrnehmung der Feiernenden. Auf gleiche Weise stützen die Spuren aber auch die persönliche Andacht im Kirchenraum, indem sie diese mit dem Nutz der übrigen Nutzungsspuren verbinden und mit dem Gottesdienst auf eine Erfahrungsebene stellen und sie integrieren.

Räumliche Kompetenz, so eine der Konsequenzen aus meinen Überlegungen, muss als Teil gottesdienstlicher Kompetenz gelten. Wesentlich bisher nahezu ausschließlich liturgischen Texten und Handlungen zugeschriebene Leistungen des Gottesdienstes sind wieder dem Raum zu überlassen. Der Kirchenraum ist als Gestaltungsfaktor in den Gottesdienst einzubeziehen. Gottesdienstliche Kompetenz schließt Raumhandeln ein. Für die Planung von Gottesdiensten bedeutet dies, in der vorbereitenden Imagination das Gottesdienstgeschehen nicht nur als Ablaufhandeln, sondern auch räumlich und damit körper- und bewegungsbezogen vorwegzunehmen und im Kirchenraum wie im Umgang mit seiner Ausstattung zu verorten.

Der römisch-katholische Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards spricht vom Kirchenraum als einem „Liturgen“. Gottesdienst, der lernt, vom Dienst des Kirchenraumes Gebrauch zu machen, gewährt dem Kirchenraum als Liturgen seine eigenständige Mitarbeit und lernt dessen Mitgestaltung zu schätzen. Die Individualität des jeweiligen Kirchenraumes kann dabei wie eine eigenständige Persönlichkeit wahrgenommen, geachtet und geschätzt werden. Es kommt zu einer Intensivierung der Wahrnehmung dessen, was präreflexiv schon immer gestaltend mitwirkt:

„Der Kirchenraum ist nicht bloß Objekt liturgischer Feier, sondern auch Subjekt: er spielt mit, er ist selber ‚Liturge‘.“<sup>31</sup>

Wiedergewonnene liturgische räumliche Kompetenz schließt auch die Rückkehr der Verstorbenen in den Kirchenraum ein. Trauerfeiern und die Verstorbenen sind wieder in den Kirchenraum zurückzuholen. Auch im Kirchengebäude besteht die Möglichkeit der Aufbahrung des Sarges. Historische Kirchengebäude mit materialen Spuren des Totengedenkens wie Epitaphien oder Grabplatten halten die Erinnerung an diese Funktion des Kirchengebäudes wach und gewähren mit den Erinnerungszeichen solcher exemplarischen Gräber im Kirchenraum den Verstorbenen Raum. Gegenwärtige Trauernde können neu daran anknüpfen.

Räumliche Kompetenz ermöglicht auch Einsichten für den Umgang mit Sozialformen im Gottesdienst: Der Raum vermag eine Verbindung zu leisten, die weder durch die Sitzordnung, das Gestühl oder die körperliche Nähe der Feiernden hergestellt werden muss. Nicht Liturginnen und Liturgen ha-

---

31 Albert Gerhards, Der Kirchenraum als „Liturge“. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: Kohlschein/Wünsche (Hg.), Heiliger Raum, Münster 1998, S. 225–242, Zitat: S. 242.



ben durch die Sitzordnung im Gottesdienst die Verbindung der Gemeinde zu einer Gemeinschaft zu leisten, sondern können dies dem Raum selbst überlassen.

Die wesentliche Leistung des Kirchenraumes besteht darin, im Gottesdienst die Gemeinschaft der Heiligen gestalthaft erfahr- und erlebbar zu machen. Gottesdienst feiern vollzieht sich dabei im Kirchenraum als einem zukunfts-offenen Raum. Der Raum als spirituelles Potential hält den Weg zum zukünftigen Gottesdienst offen, der seinen Zielpunkt im endzeitlichen himmlischen Gottesdienst findet.

### **Ein literarischer Ausblick: Halldór Laxness' Kirchspielchronik**

Der 1976 erstmals veröffentlichte kleine Roman des isländischen Schriftstellers Halldór Laxness (1902–1998), Literaturnobelpreisträger des Jahres 1955, rankt sich um den 1838 erfolgten Abriss der in der Nähe von Reykjavik gelegenen Mosfellskirche und die in sie eingelagerten skurrilen Lebensgeschichten der Bewohner des Mosfell-Kirchspiels. Halldór Laxness skizziert die Ignoranz der zeitgenössischen protestantischen Pfarrer gegenüber dem Phänomen Kirchenraum und beschreibt das untergründige Weiterwirken des dem Erdboden gleichgemachten Kirchengebäudes bis zu seiner Wiedererrichtung 1965 durch die wunderbare Fügung einer Erbschaft. So liefert der Roman wichtige Hinweise auf eine verborgene Gottesdienstgeschichte jenseits des von Pfarrern verantworteten Gottesdienstes. Er betont die Unabhängigkeit der Macht des Ortes und des Raumes gegenüber einer offiziellen und behördlich organisierten evangelisch-lutherischen Staatskirche. Der zweckrationale Umgang der dänischen Kirchenbehörden des 18. und 19. Jahrhunderts mit Kirchengebäuden vermag die Tiefenbindung menschlicher Biographien zum Kirchengebäude nicht wahrzunehmen. Die bäuerlichen Bewohner des Kirchspiels verwahren den von der Kirchenobrigkeit gering geschätzten Schmuck des heiligen Ortes. Halldór Laxness kann so die Eigendynamik der material fundierten religiösen Beziehungen aufzeigen. Das Kirchengebäude bleibt noch lange nach seinem Abriss existent in den Lebensgeschichten und den in den Bauernhäusern versteckt gehaltenen heiligen Geräten wie dem Abendmahlskelch, der Glocke, der Taufschale und der Taufkanne des zerstörten Kirchleins. Am Ende steigt dann das abgerissene Kirchengebäude wieder wie vom Himmel herab. Halldór Laxness zeichnet so ein Loblied auf die Widerspenstigkeit des Kirchengebäudes gegenüber einer binnenkirchlich-funktionalisierten Frömmigkeit und ihrer

theologischen Richtigkeit. Für ihn ist die Beziehung zum Kirchengebäude darüber hinaus auch unabhängig von einem im konventionellen kirchlichen Sinn persönlichen Glauben. Er führt dies am Beispiel des Stefan Torláksson vor, der von seiner Umwelt ungeahnt sein gesamtes Vermögen testamentarisch für den Wiederaufbau der Mosfellskirche verfügt. So macht Halldór Laxness auf einen erweiterten Gottesdienstbegriff aufmerksam. Dieser steht dem engen der Pfarrerschaft und der Kirchenvorsteher gegenüber und ist in den bäuerlichen Bewohnern des Mosfell-Kirchspiels exemplarisch repräsentiert. Hören Sie zum Abschluss einige Sätze aus dem letzten Kapitel des Romans:

*„Am 4. April 1963, als die neue Mosfellskirche, das Geschenk Stefan Torlákssons, eine der schönsten und am besten ausgestatteten Kirchen, die man auf Island findet, eingeweiht wurde, strömte es nur so herein mit prächtigen Geschenken. Die meisten dieser Geschenke für die neue Kirche stammten von den reichen Geschlechtern des Kirchspiels, den Nachkommen jener Menschen, die ehemals mit angesehen hatten, wie ihre alte Kirche droben auf der Höhe, auf die sie vertraut hatten, dem Erdboden gleichgemacht wurde. Jetzt freute sich eine neue Generation über die Kirche ihrer Vorfahren, die sich wieder auf demselben Platz wie ehemals erhob, oder richtiger gesagt, die von dem ‚berühmten Acker‘ wieder herabgestiegen war, wo sie eine Zeitlang über dem Mosfellsdal gethront hatte [...] Ende dieses miraculösen Buches.“<sup>32</sup>*

---

32 Halldór Laxness, Kirchspielchronik. Ins Deutsche übertragen von Fritz Nothardt, Göttingen 2005, S. 109 und S. 112.

# 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

Bümmersieder Tredde 158 a

26133 Oldenburg

Tel.: (0441) 4 851 075

E-Mail: referat5-okr@

ev-kirche-oldenburg.de

3.

Schatzmeister:

Dr. Michael Winckler

Kurfürstenstr. 4

32423 Minden

Tel.: (0571) 20 577

Fax: (0571) 85 937

4.

Generalsekretär:

Pfr. Dr. Rainer Stahl

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 78 70-0

Fax: (09131) 78 70-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

*Weitere Mitglieder:*

5.

Pastor Gunnar Berg

Föhler Weg 7

25917 Leck

Tel.: (04662) 884 447

Fax: (04662) 884 715

E-Mail: GunnarBerg-Leck@web.de

6.

OKR Norbert Denecke

Lutherisches Kirchenamt

Richard-Wagner-Str. 26

30177 Hannover

Tel.: (0511) 62 61-223

Fax: (0511) 62 61-411

E-Mail: denecke@velkd.de

7.

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

8.

Pfr. Sebastian Führer

Dammweg 2

OT Großdrebnitz

01877 Bischofswerda

Tel.: (03594) 706 746

E-Mail: sfuehrer@online.de

9.

Pfr. Wolfgang Hagemann

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w\_hagemann@freenet.de

10.

Pastor i. R. Peter Helms

Dorfstr. 38

19246 Lassahn

Tel.: (038858) 22 863

11.

Pfr. Norbert Hintz

Hauptstr. 13

27412 Wilstedt

Tel.: (04283) 982 012

Fax: (04283) 982 015

E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

12.

Prof. Dr. Rudolf Keller

Fliederstr. 12

91564 Neundettelsau

Tel.: (09874) 66 646

E-Mail: DrRudolfKeller@web.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 Sparn  
Kochstr. 6  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 85 222-15 (dienstl.)  
(09131) 57 618 (priv.)  
E-Mail: [wrsparn@theologie.uni-erlangen.de](mailto:wrsparn@theologie.uni-erlangen.de)

18.  
Pfarrer Dr. Andreas Wöhle  
Hauptausschuss des DNK/LWB  
Diemershaldenstr. 45  
70184 Stuttgart  
Tel.: (0711) 21 59-364  
E-Mail: [lwb@diakonie.de](mailto:lwb@diakonie.de)

*Zur ständigen Teilnahme an den  
Sitzungen eingeladen:*

Dekan em. Walter Hirschmann  
Dorfstr. 9  
95503 Pittersdorf  
Tel.: (09201) 95 420  
E-Mail: [walter.hirschmann@gmx.de](mailto:walter.hirschmann@gmx.de)

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: [muellerdd@compuserve.de](mailto:muellerdd@compuserve.de)

## 2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

[www.martin-luther-bund.de](http://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](mailto: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](mailto: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  
8 215 527-00 (BLZ 763 400 61)

## II. BUNDESWERKE UND ARBEITSZWEIGE

### Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift:  
Fahrstr. 15  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 78 70-0  
Studentenheim: (09131) 78 70-27  
(09131) 78 70-17

E-Mail:  
[heime@martin-luther-bund.de](mailto:heime@martin-luther-bund.de)

Ephorus:  
Prof. Dr. Walter Sparn  
Kochstr. 6  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 85 222-15 (dienstl.)  
(09131) 57 618 (priv.)

E-Mail: [wrsparn@theologie.uni-erlangen.de](mailto:wrsparn@theologie.uni-erlangen.de)

Studienleiter:  
N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegsergebnisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee. Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die regelmäßige Abendmahlsfeier. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine

theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, v. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, dass sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind. Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen Gästezimmer bereit. Regelmäßig werden Sprachkurse für evangelische Theologen und kirchliche Mitarbeiter aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

**Studentenheim St. Thomas**

Fahrstr. 15  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 78 70-0  
Studentenheim: (09131) 78 70-17  
E-Mail:  
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:  
Prof. Dr. Walter Sparr (s. o.)

Studienleiter:  
N. N.

*Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD*

Exekutivsekretär:  
N. N.

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 kennen lernen. 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 Neundettelsau  
Tel.: (09874) 6 899 353  
Fax: (09874) 1315

RaiffeisenVolksbank Neundettelsau  
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Ansbach  
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel  
3 118 100 (BLZ 520 604 10)

alle unter: Martin-Luther-Verein Neundettelsau, mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Ausendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maß die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB)

verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

**Sendschriften-Hilfswerk**

Geschäftsstelle:  
Hannelene Jeske  
Fahrstr. 15  
91054 Erlangen  
Tel.: (09131) 78 70-0  
Fax: (09131) 78 70-35  
E-Mail:  
shw@martin-luther-bund.de

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 abzuhelfen. 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 – selbstständig 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:

Freimund-Verlag  
Ringstr. 15  
91564 Neuendettelsau  
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

Stellvertretende Vorsitzende:  
Helmut Mohr  
Garlesstr. 27  
95152 Selbitz  
Tel.: (09280) 97 511  
Fax: (09280) 97 510  
E-Mail: helmut.mohr@jomos.de

Pfr. Dr. Wenrich Slenczka  
Lilienthalstr. 91  
85077 Manching  
Tel.: (08459) 32 820  
Fax: (08459) 328 217  
E-Mail:  
Ev.Kirche.Manching@t-online.de

Schriftführer:  
Pfr. i. R. Wolfgang Reinsberg  
Hans-Appel-Str. 6a  
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

RaiffeisenVolksbank Neuendettelsau  
516 007 (BLZ 765 600 60)

Sparkasse Ansbach  
760 700 914 (BLZ 765 500 00)

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel  
3 118 100 (BLZ 520 604 10)

Geschäftsstelle:  
„Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“  
Haager Str. 10  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 6 899 353  
Fax: (09874) 1315  
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiter:  
Dipl. Rel.-Päd. Gerhard Lachner

### 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

Schriftführer:  
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  
Ezestr. 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-Lieβ 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  
Primmelweg 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)

### 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: Marles02@yahoo.de

Kassenführer:  
Kirchenamtmann Stefan Schlotz  
Sudetenstr. 44 a  
31224 Peine  
Tel.: (0511) 1 241 249 (dienstl.)  
E-Mail: Stefan.Schlotz@evlka.de

Stellvertr. Kassenführer:  
Kirchenamtsrat i. R.  
Friedrich Korden  
Badenstedter Str. 15  
30449 Hannover  
Tel.: (0511) 446 969

Beratendes Vorstandsmitglied:  
OLKR i. R. Dr. Axel Elgeti  
Löwenstr. 20  
30175 Hannover  
Tel.: (0511) 283 060

Evang. Kreditgenossenschaft (EKK)  
616 044 (BLZ 250 607 01)

**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 Schmidtpott  
Am Pfarrhaus 4  
35274 Kirchhain-Großseelheim  
Tel.: (06422) 1650 (d)  
(06422) 850 747 (p)

E-Mail:  
pfarramt.grosseelheim@ekkw.de

*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  
Zum Berggarten 27  
34130 Kassel  
Tel.: (0561) 7 398 196

Geschäftsführer:  
Rentamtsleiter Jörn Kring  
Auf der Burg 2  
35066 Frankenberg  
Tel.: (06451) 71 943-17  
E-Mail:  
kring.kra.frankenberg@ekkw.de

Ev. Kreditgenossenschaft Kassel  
0 002 810 (BLZ 520 604 10)  
Martin-Luther-Bund in Hessen

**7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)**

Vorsitzender:  
Pastor Martin Jürgens  
Hauptstr. 20  
23899 Gudow  
Tel.: (04547) 707 785  
(04547) 291  
Fax: (04547) 707 784  
E-Mail: sumapfarrer@web.de

Stellvertr. Vorsitzender:  
Pastor i. R. Peter Helms  
Dorfstr. 38  
19246 Lassahn  
Tel.: (038858) 22 863

Kassenführerin:  
Margarethe Goebel  
Schulstr. 1  
23879 Mölln  
Tel.: (04542) 6097

Schriftführer (kommissarisch):  
Reinhard Meike  
Schulstr. 36  
23899 Gudow

Vertreter des  
Kirchenkreisvorstandes:  
Jürgen Holst  
Parkstr. 6  
23899 Gudow  
Tel.: (04547) 643  
E-Mail:  
Juergen.B.H.Holst@t-online.de

Beisitzer:  
Pastor Joachim Kurberg  
Kirchweg 4  
21039 Börnsen

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  
E-Mail: referat5-okr@  
ev-kirche-oldenburg.de

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:  
OKR Thomas Schlichting  
Tschaikowskistr. 20  
04105 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  
OT 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  
Tröbigauer Str. 5  
01877 Schmölln

Bettina Hanke  
Bienertstr. 49  
01187 Dresden

Pfr. Dr. Carsten Rentzig  
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 Zaske  
Bergkirchener Str. 30  
31556 Wölpinghausen  
Tel.: (05037) 2387  
Fax: (05037) 5039  
E-Mail: rz2000@t-online.de

Stellvertretender Vorsitzender:  
Dr. Michael Winckler  
Kurfürstenstr. 4  
32423 Minden  
Tel.: (0571) 20 577  
Fax: (0571) 85 937

Schatzmeisterin:  
Angelika Fehrmann  
Landeskirchenamt  
Herderstr. 27  
31675 Bückeburg  
Tel.: (05722) 96 015  
E-Mail: LKA-Bueckeburg@t-online.de

#### 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 Bückeburg  
Tel.: (05722) 4465  
Fax: (05722) 4401

Landeskirchenkasse,  
Volksbank Bückeburg  
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  
Führer Weg 7  
25917 Leck  
Tel.: (04662) 884 447  
Fax: (04662) 884 715  
Mobil: (0172) 4 568 451  
E-Mail: GunnarBerg-Leck@web.de

2. Vorsitzende:  
Pastorin Maïke Bendig  
Via Francesco Nullo 10/17  
16147 Genua  
ITALIEN  
Tel.: (0039) (010) 3 776 446

Schriftführerin:  
Pastorin Birgit Mahn  
Am Markt 22  
25541 Brunsbüttel  
Tel.: (04852) 6333  
E-Mail: birgitmahn@gmx.de

Kassenführerin:  
Marjje Berg  
Spierling 1  
25917 Stadum  
Tel.: (04662) 881 790  
E-Mail: tante-berg@foni.net

#### Beisitzer:

Pastor em. Peter Rechel  
Ollnsstr. 124  
25336 Elmshorn  
Tel.: (04121) 4 916 947

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  
Widerholplatz 4  
73230 Kirchheim/Teck  
Tel.: (07021) 9 203 021  
Fax: (07021) 9 203 050

E-Mail:  
Dekanatamt@evki-kirchheim.de

Stellvert. Vorsitzender:  
Pfr. i. R.  
Dr. Gottfried H. Rothermundt  
Geislinger Str. 19  
73312 Geislingen-Türkheim  
Tel.: (07331) 43 768  
Fax: (07331) 947 368  
E-Mail: nuseroth.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@arcor.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 Walldorfhäslach  
Tel.: (07127) 18 703  
E-Mail:  
Eberhard.Vollmer@zugbus-rab.de  
ae.vollmer@gmx.de

Postbank Stuttgart  
13 800-701 (BLZ 600 100 70)

Landesbank Baden-Württemberg  
2 976 242 (BLZ 600 501 01)

Evang. Kreditgenossenschaft  
Stuttgart  
416 118 (BLZ 600 606 06)

#### 14. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB (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

### BRASILIEN

#### 1. Comunhão Martin Lutero

Präsident:  
Pastor Dr. Osmar Zizemer  
Rua Erwin Manzke, 5705  
Vila Itoupava  
89095-400 Blumenau/SC  
BRASILIEN

Vizepräsident:  
Pastor Dr. Henrique Krause  
Caixa Postal 02  
89120-000 Timbó  
BRASILIEN

1. Schriftführerin:  
Denise Goldacker Graef  
Rua José Joos, 159  
89063-150 Blumenau/SC  
BRASILIEN

2. Schriftführerin:  
Diác. Regina Krauser  
Caixa Postal 7101  
89239-970 Pirabeiraba-Joinville/SC  
BRASILIEN

1. Schatzmeister:  
Pastor Egberto Schwanz  
Caixa Postal 1072  
89239-970 Jaraguá do Sul/SC  
BRASILIEN

2. Schatzmeister:  
Pastor Anildo Wilbert  
Caixa Postal 28  
89251-970 Jaraguá do Sul/SC  
BRASILIEN

Geschäftsführer/Geschäftsstelle:  
Pastor em. Friedrich Gierus  
Caixa Postal 6390  
89068-970 Blumenau/SC  
BRASILIEN  
Tel.: (+55) (47) 3 371 110  
E-Mail: cml@centrodeliteratura-iedb.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 Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präsident:  
Hans Barth  
12, rue des Cigognes  
67330 Neuwiller-les-Saverne  
FRANKREICH  
Tel.: (+33) 388 700 019  
Fax: (+33) 388 700 577  
E-Mail: h.barth@wanadoo.fr

#### 4. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:  
José Bliok  
23, avenue de l'abreuvoir  
78170 La Celle St Cloud  
FRANKREICH  
Generalsekretärin:  
Le pasteur 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  
P. O. Box 233  
Windhoek  
NAMIBIA  
Tel.: (+264) (61) 224 294  
Fax: (+264) (61) 221 470  
E-Mail: delk@namibnet.com

## NIEDERLANDE

### 6. Luther Stichting

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. Luther Stichting, 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: evangfuersten@aon.at

Bundeschäftsführer:  
Diakon i. R. Günter Winterbauer  
Sevcikgasse 23 c  
1230 Wien  
ÖSTERREICH  
Tel.: (+43) (1) 6 996 670  
Mobil: (+43) (676) 7 419 759  
E-Mail: mlb-wint@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:  
Rosalia Kaltenbacher  
Sevcikgasse 23 c  
1230 Wien  
ÖSTERREICH  
Tel.: (+43) (1) 6 996 670  
Mobil: (+43) (676) 7 419 759  
E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

#### 2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung  
(s. o.) und

Bischof Mag. Herwig Sturm  
Severin-Schreiber-Gasse 3  
1180 Wien  
ÖSTERREICH  
Tel.: (+43) (1) 4 791 523-26  
Fax: (+43) (1) 4 791 523-10  
E-Mail: bischof@okr.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  
Fischertratten 4  
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./Fax: (+43) (512) 2874-32  
E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:  
Pfr. Mag. Frank Schießmann (s. o.)  
Wien:  
Pfarrerin Mag.  
Dorothea Haspelmath-Finatti  
Erzherzog-Karl-Str. 145–147  
1220 Wien  
ÖSTERREICH  
Tel.: (+43) (1) 2 822 140  
Fax: (+43) (1) 2 822 140-4  
E-Mail: evang.donaustadt@aon.at

**Ehrenmitglieder:**

Pfr. Mag. Horst Lieberich  
 Zollamtsrat i. R. Wilhelm Müller  
 Pfr. Mag. Karl-Heinz Nagl

Postscheckkonto:  
 PSK Wien 7.824.100 (BLZ 60 000)  
 BIC: OPSKATWW,  
 IBAN: AT74600000007824100

**SCHWEIZ****8.****Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein**

Präsident:  
 Henry Newman  
 Grubstr. 1  
 5300 Turgi-Wil  
 SCHWEIZ  
 Tel.: (+41) (0) 56 2 102 353  
 Fax: (+41) (0) 56 2 102 350  
 E-Mail: mlb.ch@gmx.ch

Vizepräsident:  
 N. N.

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: kloseguenter@bluewin.ch

2. Schriftführer/Adressen und Versand:  
 Günter Schulz  
 In der Schwerzi 58  
 8617 Mönchaltorf  
 SCHWEIZ  
 Tel.: (+41) (0) 1 9 481 413

**Beisitzer:**

Brigitte Fritz  
 Höhenstr. 45  
 4125 Riehen/BL  
 SCHWEIZ  
 Tel.: (+41) (0) 61 6 018 244

**Obleute für die Gemeinden:**

Basel:  
 Dr. Jutta Busch  
 Holbeinstr. 77 A  
 4051 Basel  
 SCHWEIZ  
 Tel.: (+41) (0) 61 2 816 469

Bern:  
 Günter Klose (s. o.)

Vaduz:  
 Pfarrerehepaar  
 Catharina und Hartwig Janus  
 Eggsweg 10  
 9490 Vaduz  
 FÜRSTENTUM LIECHTENSTEIN  
 Tel.: (+423) 2 322 515

Zürich:  
 Gerhard Raible (s. o.)

Postkonto:  
 Martin-Luther-Bund  
 8057 Zürich  
 Nr. 80-5805-5

**SÜDAFRIKA****9.****Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)**

Leiter:  
 Bischof Dieter Lilje  
 P. O. Box 7095  
 1622 Bonaero Park  
 SÜDAFRIKA  
 Tel.: (+27) (11) 973-1851  
 Fax: (+27) (11) 395-1862  
 E-Mail: liljed@elksant.co.za

Sekretariat (Heidi Hartung):  
 elksant@elksant.co.za

Studentenleiter und Dozent:  
 Pastor Georg Scriba  
 11 Thorngate Road  
 Hayfields

3201 Pietermaritzburg  
 SÜDAFRIKA  
 Tel.: (+27) (33) 260-6067  
 Fax: (+27) (33) 260-6069  
 E-Mail: scriba@nu.ac.za

Geschäftsführer:  
 Erwin Dedekind  
 P. O. Box 7095  
 1622 Bonaero Park  
 SÜDAFRIKA  
 Tel.: (+27) (11) 973-1851  
 Fax: (+27) (11) 395-1862  
 E-Mail: erwinded@hixnet.co.za

**TSCHECHIEN****10. Lutherova společnost (Luthergesellschaft)**

www.luther.cz  
 V Jirchářích 152/14  
 11000 Praha 1 – Nové Město  
 TSCHECHISCHE REPUBLIK  
 E-Mail:  
 martin@luther.cz

Vorsitzender:  
 Dr. Jaromír Neumann  
 Adresse s. o.

2. Vorsitzender:  
 Pfarrer David Jurech  
 Adresse s. o.  
 Tel.: (+420) (724) 239 762  
 E-Mail: jurech@luther.cz

Sekretär:  
 Pfarrer Dr. Dušan Tillinger  
 Adresse s. o.  
 Tel.: (+420) (721) 369 750  
 E-Mail: tillinger@luther.cz

Konto:  
 Nr. 193 849 608/0300  
 ČSOB, Jungmannova 15, Praha 1  
 BIC: CEKOCZPP  
 IBAN:  
 CZ 1 803 000 000 000 193 849 608

## 11. Vereinigung Martin Luther in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7  
73701 Český Tesín  
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:  
Pfr. Martin Pietak  
Soubezna 1163/6  
73535 Horní Sucha  
TSCHECHISCHE REPUBLIK  
Tel.: (+420) (596) 426 342  
E-Mail: martin.pietak@centrum.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  
Amt des Evangelischen  
Militärbischofs  
Muraközy utca 17  
1025 Budapest  
UNGARN  
Tel.: (+36) (1) 3 450 253  
Fax: (+36) (1) 3 450 254  
Mobil: (+36) (30) 8 150 718  
(+36) (20) 8 244 616  
E-Mail: lacknerp@freemail.hu  
pal.lackner@lutheran.hu

András Wiszkidenszky  
Robogó utca 19  
1172 Budapest  
UNGARN  
Tel.: (+36) (1) 2 564 905

Geschäftsführer:  
Pfr. Rezső Weltler  
Peterfy S. u. 5  
9025 Győr  
UNGARN  
Tel.: (+36) (96) 524 902  
Fax: (+36) (96) 550 689

Bankkonto:  
Halaszi Takarek Győr  
Nr. 58 600 324-11 127 240

## V. ANGESCHLOSSENE KIRCHLICHE WERKE

### 1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V., Neuendettelsau (gegr. 1849)

[www.gesellschaft-fuer-mission.de](http://www.gesellschaft-fuer-mission.de)

Geschäftsstelle:  
Christian-Keyßer-Haus  
Missionsstr. 3  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 68 934-0  
Fax: (09874) 68 934-99  
E-Mail:  
[info@gesellschaft-fuer-mission.de](mailto:info@gesellschaft-fuer-mission.de)

1. Vorsitzender:  
Pfr. Detlev Graf von der Pahlen  
Schottenanger 13  
97082 Würzburg  
Tel.: (0931) 417 894

2. Vorsitzender:  
Pfr. Albrecht Immanuel Herzog  
Missionsstr. 3  
91564 Neuendettelsau  
Tel.: (09874) 68 934-0

3. Vorsitzender:  
Pfr. Dr. Bernhard Sokol  
Blücherstr. 26  
86165 Augsburg  
Tel.: (0821) 719 761  
Fax: (0821) 7 191 389

### 2. Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V.

[www.luther-akademie.de](http://www.luther-akademie.de)

Geschäftsstelle:  
Domhof 34  
Postfach 1404  
23904 Ratzeburg  
Tel./Fax: (04541) 3757

Präsident:  
Präsident i. R. Dr. theol. h. c.  
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. em. Dr. Oswald Bayer  
Kurhausstr. 138  
53773 Hennef  
Tel.: (02242) 918 951

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  
Kreuzriethe 1  
31234 Edemissen-Abbensen

## Ehrenvorsitzender:

Pastor Siegfried Springer  
Freiherr-v.-Stein-Str. 1  
37242 Bad Sooden-Allendorf

*Beisitzer:*

Artur Axt  
Lothringer Weg 42  
33102 Paderborn

Leonhard Maisner  
Ina-Seidel-Weg 8  
72336 Balingen

Eduard Penner  
Wacholderweg 28  
38547 Calberlah

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 i. R. Siegfried Matzke

Straße der Jugend 61 d  
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**

[www.lutheranireland.org](http://www.lutheranireland.org)

Pastors Corinna and  
Dr. Johannes Diestelkamp

Lutherhaus  
24 Adelaide Road

Dublin 2

IRLAND

Tel./Fax: (+353) (1) 6 766 548

E-Mail:

[lutheranchurch@eircom.net](mailto:lutheranchurch@eircom.net)

## **Anschriften der Autoren**

Bischof Dezső Zoltán **Adorjáni**  
Konsistorium der  
Ev.-Luth. Kirche in Rumänien  
B-dul 21 Decembrie 1989 nr. 1  
400105 Cluj  
RUMÄNIEN

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  
BRASILIEN

Professor em. Dr. Hermann **Brandt**  
Am Weihersbach 33  
91074 Herzogenaurach

Professor Dr. Klaus **Fitschen**  
Theologische Fakultät  
der Universität Leipzig  
Otto-Schill-Str. 2  
04109 Leipzig

Gábor **Fónyad**  
Pretsch-Gasse 21/1/13  
1110 Wien  
ÖSTERREICH

Professor Dr. Rudolf **Keller**  
Fliederstr. 12  
91564 Neuendettelsau

Dekan Professor Dr. Hans **Klein**  
Prot. Theol. Institut  
Strada General Magheru 4  
550185 Sibiu-Hermannstadt  
RUMÄNIEN

Landesbischof em.  
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.  
Sperlingstr. 59  
91056 Erlangen

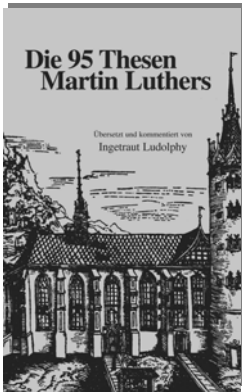
Erzbischof Andres **Pöder**  
Magdaleena 12  
00130 Tallinn  
ESTLAND

Professor Dr. Klaus **Raschzok**  
Schaitbergerstr. 18  
91522 Ansbach

Oberkirchenrat i. R.  
Dr. h. c. Claus-Jürgen **Roepke**  
Irminfriedstr. 19  
82166 Gräfelfing

Professor Dr. Notger **Slenczka**  
Annabergstr. 60  
55131 Mainz

Pfarrer Tomáš **Tyrlík**  
73953 Tranovice 288  
TSCHECHIEN



Wieder erhältlich:

## **Die 95 Thesen Martin Luthers**

Übersetzt und kommentiert  
von Ingetrud Ludolphy

39 Seiten, kart., € 3,-  
ISBN 978-3-87513-030-0

2017 feiern wir das 500. Jubiläum der Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers. Die hier vorliegende, lange bewährte Edition mit kommentierenden Informationen gibt den Text dieser Thesen authentisch an die Hand. Bis heute ist im Gespräch zwischen den Kirchen die Frage des Ablasses Thema. Deshalb ist der Einstieg Luthers in seinen eigenen reformatorischen Erkenntnisprozess, der mit diesen Thesen markiert ist, auch weiterhin wesentlich:

„Jeder wahre Christ, sei er lebendig oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche, von Gott ihm auch ohne Ablassbrief gegeben“ (These 37).

Dieser „Klassiker“ des Martin-Luther-Verlags ist jetzt – in neuem, handlichem Format, aber zum gleichen Preis – endlich wieder erhältlich!

  
**Martin-Luther-Verlag**

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: [verlag@martin-luther-bund.de](mailto:verlag@martin-luther-bund.de)