

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2013

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Hans-Martin Weiss

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 60 • 2013



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN

2013

**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 978-3-87513-180-2

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2013

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes
von Hans-Martin Weiss

Redaktion: Rainer Stahl, Erlangen

Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Schmidt & Buchta GmbH & Co. KG, Helmbrechts

| Inhalt

Hans-Martin Weiss
Zum Geleit7

Hans-Martin Weiss
Festpredigt zu 125 Jahre Martin-Luther-Bund in Hamburg11
11. März 2012, St. Petri

Dorothea Haspelmath-Finatti
Was geschieht im Abendmahl?17
Bibelarbeit über 1. Korinther 11,17–34

THEOLOGIE

Folker Siegert
Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlstheologie23
Vom historischen Jesus zu Luthers Abendmahlsbekenntnis

Dorothea Sattler
Abendmahlstheologie und Abendmahlspraxis50
Eine römisch-katholische Perspektive

Walter Sparr
Das Abendmahl –
ein aktuelles theologisches und kulturhermeneutisches Thema67

Hans Klein
Friedenssehnsucht und Friedenssicherung88
Biblich-theologische Überlegungen – Zwölf Thesen mit Erläuterungen

Harald Bretschneider
„Schwerter zu Pflugscharen“107
Die Friedensbewegung in der DDR in den 80er Jahren

Harald Bretschneider
Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive (DDR)114
Vortrag auf der Jugendvorversammlung des LWB am 14. Juli 1984

Rainer Stahl
Unsere Welt als Welt ohne Waffen?129
Bibelarbeit zu Joël 4,1–3.9–17 und Micha 4,1–5/Jesaja 2,1–5

ÖKUMENE

Pál Lackner
Die Möglichkeiten der Seelsorge an Soldaten – und ihre Grundlegung. .171

René Krüger
Biblische Theologie des Widerstands gegen die Raubtierimperien186

Dieter Brandes
Heilende Erinnerung.209
Die Initiative „Healing of Memories“ ist weltweit aktiv

DIASPORA

Zoltán Csepregi
Die neu begonnene ungarische Lutherausgabe.217

Heinrich Wittram
Kleine evangelisch-lutherische Gemeinden in Lettgallen.235

Miloš Klátik
Leonhard Stöckel243
Persönlichkeitsprofil 1510–Juni 1560

Carsten Linden
Die Gründung der deutschsprachigen evangelisch-lutherischen
Kirchengemeinde in Port Elizabeth (Südafrika) und ihr erster Pastor . .261

Gliederung des Martin-Luther-Bundes284
Anschriften der Autoren296

Hans-Martin
Weiss

Zum Geleit

Liebe Leserin, lieber Leser,

im Jahr 2013 können wir am 1. Juli daran erinnern, dass vor 490 Jahren die ersten Märtyrer der lutherischen Sache gestorben sind. An jenem Tag des Jahres 1523 wurden in Brüssel die beiden Augustinermönche Heinrich Vos und Johannes van den Esschen verbrannt, weil sie Luthers theologischen Überzeugungen gefolgt waren und diese unerschrocken vertreten hatten. Jenes Schicksal seiner Ordensmitbrüder hat Martin Luther tief erschüttert. Dieser Erschütterung hat er dadurch Ausdruck gegeben, dass er ein Lied – sein erstes Lied – gedichtet hat und damit seine große Liedproduktion eröffnete.¹ Und sie hat dazu geführt, dass er von der Bedeutung seines Wirkens für die Kirche ganz neu überzeugt wurde – wenn sogar andere Menschen bereit sind, für die Positionen zu sterben, die er erarbeitet und entdeckt hat.

Ganz unbeabsichtigt wird diese bewegende Traditionslinie mit dem vorliegenden Jahrbuch aufgenommen, das Vorträge der Tagungen unseres Martin-Luther-Bundes im Herbst 2011 und im Januar 2012 umfasst und Texte, die uns angeboten worden sind bzw. die wir für unser Jahrbuch gewinnen konnten.

Der erste theologische Komplex wird durch Beiträge auf der Tagung in St. Pölten zum Thema „Abendmahl“ gebildet, durch die dieses Thema hochinteressant exegetisch (Folker Siegert), systematisch-theologisch (Walter Sparr), ökumenisch (Dorothea Sattler) und meditativ (Dorothea Haspelmath-Finatti) aufgenommen wird. Damit ist die Grundlage aller Opferbereitschaft von uns Christen in den Blick genommen, nämlich das Opfer unseres Herrn, das uns im Heiligen Abendmahl persönlich zugeeignet wird.

¹ An dieser Stelle sei auf den Beitrag von Dick Akerboom in unserem Jahrbuch des Jahres 2008 hingewiesen: „Ein neues Lied wir heben an“. Über die ersten Märtyrer der Reformation und die Ursprünge des ersten Liedes von Martin Luther, *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 55, 2008, 63–82.

Der zweite theologische Komplex ergibt sich durch die Veröffentlichung von Beiträgen auf der Tagung in Seevetal zum Thema „Friedenszeugnis“, die wiederum exegetisch und systematisch-theologisch (Hans Klein), spezifisch exegetisch (Rainer Stahl) und von den Herausforderungen der Militärseelsorge her argumentieren (Pál Lackner). In diesem Zusammenhang sind zwei besondere Veröffentlichungen gelungen: Jetzt konnte der Beitrag von Harald Bretschneider auf der Tagung unseres Martin-Luther-Bundes im November 2009, die wir zusammen mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn und dem Lutherischen Weltbund in Révfülöp am Balaton durchgeführt hatten, veröffentlicht werden. Und es ist gelungen, seinen Beitrag auf der Jugend-Vorvollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Sommer 1984 in Budapest für die Veröffentlichung zu erhalten und hier erstmals zu dokumentieren. In diesem Sachkomplex veröffentlichen wir auch einen Vortrag von Prof. Dr. René Krüger vor verschiedenen Auditorien in Südamerika, auch an einer römisch-katholischen Hochschule, gehalten, den uns der Autor dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat.

Sodann eröffnet dieses Jahrbuch ein Vorhaben, von dem wir hoffen, dass es uns in den kommenden Jahren immer wieder gelingen wird: Der Beitrag von Prof. Dr. Zoltán Csepregi aus Budapest stellt ein besonderes Projekt einer unserer Partnerkirchen im Vorbereitungsprozess auf das Gedenkjahr der Reformation 2017 dar, nämlich die Neuausgabe von Texten Martin Luthers in modernem Ungarisch.

Drei weitere Beiträge erhellen geschichtliche Aspekte unserer Partnerkirchen und ihrer Gemeinden – die Untersuchung von Carsten Linden zur Entstehung der Gemeinde in Port Elizabeth in Südafrika und dem bewegenden Lebensschicksal ihres ersten Pfarrers, die Skizze zur Geschichte der lutherischen Gemeinden in der damaligen Region Lettgallen, heute eines Teils der Diözese Daugavpils in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland, von Heinrich Wittram und schließlich die interessante Darstellung von Leben und Werk eines der Väter der Evangelischen A. B. Kirche in der Slowakei, nämlich von Leonhard Stöckel durch Miloš Klátik.

Der Beitrag von Dieter Brandes zum Versöhnungsprozess zwischen verschiedenen Kirchen in Europa und dessen Verwurzelung in Versöhnungsprozessen weltweit, besonders in Südafrika, zeigt, dass die Erinnerung an Schmerzen der Vergangenheit zugelassen werden, aber auch weitergeführt werden muss zu gemeinsamem Zeugnis des Glaubens heute – gerade seitens derjenigen Kirchen, die früher aneinander schuldig geworden sind. Das dürfte doch auch die Grundlage dafür bieten, wie in diesem Jahr an die Ermordung von Heinrich Vos und Johannes van den Esschen und vieler anderer in ganz unterschiedlichen geschichtlichen Zusammenhängen erinnert

werden könnte – nämlich gemeinsam und hoffentlich versöhnt mit unseren römisch-katholischen Schwestern und Brüdern. Dazu sei erinnert an den Gottesdienst im Petersdom in Rom im März 2000, bei dem die römisch-katholische Kirche um Vergebung und Verzeihung für Sünden der Vergangenheit gebetet hat. Aufgenommen sei hier das zweite Wechselgebet in jenem Gottesdienst:

Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, der heutige Papst Benedikt XVI.: „Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen. Hilf uns, Jesus Christus nachzuahmen, der mild ist und von Herzen demütig.“

Der damalige Papst, Johannes Paul II.: „Herr, du bist der Gott aller Menschen. In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen. Indem sie dem großen Gebet der Liebe nicht folgen, haben sie das Antlitz der Kirche [...] entstellt. Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“²

Ich grüße alle Freunde und Förderer der lutherischen Diaspora-Arbeit mit dieser Folge des Jahrbuchs. Ich bitte Sie um Unterstützung unserer Arbeit in einer Zeit, in der das lutherische Bekenntnis neuen Bewährungsproben ausgesetzt ist.

Erlangen, Regensburg,
am 2. Sonntag im Advent 2012

Dr. Hans-Martin Weiss
Regionalbischof
im Kirchenkreis Regensburg
Präsident des Martin-Luther-Bundes

² Vgl. „Wir bitten um Verzeihung“. Das „Mea Culpa“ von Papst Johannes Paul II. für die Sünden der katholischen Kirche im Wortlaut, Süddeutsche Zeitung 60, 13. 3. 2000, 10.

Hans-Martin
Weiss

Festpredigt zu 125 Jahre
Martin-Luther-Bund in Hamburg

11. März 2012, St. Petri

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

Lasst uns in der Stille beten.

Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege (Psalm 119,105).

Ich lese einen Abschnitt aus dem 147. Psalm:

Der HERR baut Jerusalem auf und bringt zusammen die Verstreuten Israels. / Er heilt, die zerbrochenen Herzens sind, und verbindet ihre Wunden. / Er zählt die Sterne und nennt sie alle mit Namen. / Unser Herr ist groß und von großer Kraft, und unbegreiflich ist, wie er regiert. / Der HERR richtet die Elenden auf und stößt die Gottlosen zu Boden. / Singt dem HERRN ein Danklied und lobt unsern Gott mit Harfen, / der den Himmel mit Wolken bedeckt und Regen gibt auf Erden; der Gras auf den Bergen wachsen lässt, / der dem Vieh sein Futter gibt, den jungen Raben, die zu ihm rufen. / Er hat keine Freude an der Stärke des Rosses und kein Gefallen an den Schenkeln des Mannes. / Der HERR hat Gefallen an denen, die ihn fürchten, die auf seine Güte hoffen. / Preise, Jerusalem, den HERRN; lobe, Zion, deinen Gott!

Liebe Gemeinde von St. Petri in Hamburg,

„Singt dem Herrn ein Danklied“, heißt es in dem eben verlesenen Psalm. Das haben wir in diesem Gottesdienst getan, und das werden wir in diesem Gottesdienst tun.

An dieser Stelle möchte ich Ihnen danken, dass wir heute in Ihrer Gemeinde Gäste sein können und mit Ihnen das Jubiläum von 125 Jahren Martin-Luther-Bund in Hamburg feiern können.

Der Martin-Luther-Bund in Hamburg ist Mitglied im weltweit wirkenden Martin-Luther-Bund. Er hat seinen Sitz in Erlangen. Der Martin-Luther-Bund ist das Diasporawerk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Lutherische Gemeinden, die in einer Situation der Zerstreuung, in einer Diasporasituation, leben, werden über den Martin-Luther-Bund unterstützt. Das können Gemeinden in Deutschland, Osteuropa oder Übersee sein.

Mit Gemeinden, deren Gemeindeglieder sehr zerstreut leben und zu tun haben, dass sie zusammenfinden, habe ich viel zu tun: Ich besuche sie als Regionalbischof regelmäßig. Im Bayerischen und im Oberpfälzer Wald gibt es Regionen, da gehören gerade einmal fünf Prozent der Bevölkerung zur evangelischen Kirche.

Diaspora, Zerstreuung, das ist die Realität des evangelischen Gemeindelebens in vielen Regionen der Welt.

Die Diaspora-Existenz von Christen – auch die von evangelisch-lutherischen Christen! – ist immer wieder eine mühsame. Schon in einer Darstellung der Regensburger Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg steht zu lesen: „Die Anfänge der Gemeindebildung in der Diaspora waren nicht leicht; Treue und Standhaftigkeit waren nötig, das Glaubenserbe [...] zu wahren.“ Diaspora-Christen bedurften seit jeher der Hilfe und Unterstützung.

Und doch verhält es sich mit Diaspora-Christen keineswegs so wie mit jemandem, der ohne fremde Hilfe nicht zurechtkommt. Das Gegenteil ist der Fall! Wahr ist, dass Diaspora durchaus eine recht kräftige und wirkungsvolle Existenzweise bedeuten kann.

Von Anfang an war ja christliche Existenz, war christliche Kirche wesensmäßig Diaspora-Existenz. Und so ist es auch heute nichts Ungewöhnliches, wenn lutherische Christen ihren Glauben an das befreiende Wort Gottes in Gestalt von Diaspora-Gemeinden leben und dabei ihr Licht leuchten lassen unter den Menschen.

Aber was heißt Diaspora eigentlich genauer? Das Wort „Diaspora“ ist längst zu einem beliebten, mitunter metaphorisch gebrauchten Begriff geworden. Seine Bedeutung schwankt dann zwischen nüchterner Situationsbeschreibung, Rückzugspessimismus und hoffnungsfrohen Prognosen. Gegenüber eher gesellschaftspolitischen Deutungskategorien ziehen wir als Christen eine biblisch-theologische Bestimmung vor.

Diaspora – das ist ein altes Wort: Schon im griechischen Alten Testament wird es gebraucht, z. B. im Psalm 147. Aus ihm will ich noch einmal einige Verse lesen:

Der HERR baut Jerusalem auf und bringt zusammen die Verstreuten Israels. / Er heilt, die zerbrochenen Herzen sind, und verbindet ihre Wunden. / Er zählt die Sterne und nennt sie alle mit Namen. / Unser Herr ist groß und von großer Kraft, und unbegreiflich ist, wie er regiert. / Der HERR richtet die Elenden auf und stößt die Gottlosen zu Boden. / Singt dem HERRN ein Danklied und lobt unsern Gott mit Harfen.

Diasporagemeinden leben oftmals unter sehr einfachen Bedingungen. Die Gotteshäuser sind längst nicht so stattlich wie die Hamburger Hauptkirchen oder meine Heimatkirche – die Dreieinigkeitskirche in Regensburg. Manchmal ist das Wohnzimmer eines Gemeindegliedes der Ort, an dem sich die Gemeinde sammelt, um das Wort Gottes zu hören.

Da gibt es schöne Einfachheit, aber auch bedrückende Schlichtheit. Manchmal leiden Christen in der Diaspora unter solchen Verhältnissen. Dann trifft man aber auch an solchen Orten Menschen, die wirken getroster und im Glauben gestärkter als ihre Mitchristen in Gegenden, in denen es sich fast von selbst versteht, dass man als evangelischer Christ lebt.

Gerade Christen in der Diaspora können ein Gespür dafür entwickeln, dass sie letztlich nicht allein oder verstreut sind, sondern Teil sind einer großen Gemeinschaft, von der es heißt: Eines Tages führt sie der Herr zusammen.

Diese Erfahrung verbindet die Christen in der Diaspora ganz stark mit dem Volk Israel. Über Jahrhunderte hinweg hat dieses Volk in der Zerstreuung, in der Diaspora, gelebt. Nie hat es in diesen Zeiten das Zusammengehörigkeitsgefühl verloren. Nie hat es die Zuversicht verloren, dass der Herr einmal sein Volk in seiner Stadt Jerusalem zusammenführen wird.

Für uns Christen ist Jerusalem das Synonym für die himmlische Stadt Gottes. Dort haben wir Bürgerrecht. Dort werden wir zusammengeführt und versammeln uns vor dem Angesicht Gottes. Dort ist alle Zerstreuung aufgehoben. Niemand wird dort allein und verlassen sein.

Unter diesem Blick nimmt sich vieles, was wir hier als Diaspora betrachten, ganz anders aus. Die evangelische Diaspora in Ostbayern ist eine konfessionelle Diaspora – keine an sich christliche Diaspora. Und nicht nur in Bayern, sondern auch an vielen anderen Orten der Welt ist das ökumenische Miteinander der Christen so gut, dass das Empfinden der konfessionellen Minderheit, eine Randgruppe zu sein, immer wieder abgelöst wird von der Erfahrung: „Wir sind über alle Unterschiede und Grenzen hinweg Brüder und Schwestern.“

An verschiedenen Orten stellen sich solche Erfahrungen eher spärlich ein. Gerade dort gilt es, die Hoffnung und die Zuversicht zu nähren, dass Gott einmal alles zusammenführt, was jetzt noch getrennt ist.

Im 147. Psalm hören wir das große Versprechen Gottes, dass er die zerbrochenen Herzen heilt und ihre Wunden verbindet. Auch dieses Versprechen weist in die Zukunft, auf die Christen und Juden hoffen. Und sie weist in die Gegenwart. In vielen Ländern, in denen evangelische Christen in der Diaspora leben, herrscht Not. Die Tristesse des Alltags, hohe Kriminalität, schlimmer Rauschgiftkonsum und eine hohe AIDS-Sterblichkeit bedrücken z. B. die Ukraine und fordern von den Christen viel Einsatz in Diakonie und Seelsorge. Und in nicht wenigen Diasporagemeinden gilt es, die Hoffnung zu kräftigen gegen die Depression des Alltags. Deshalb unterstützen wir z. B. mit der diesjährigen Diasporagabe des Martin-Luther-Bundes die Arbeit der christlichen Sommerlager in Lebzazhe in Süd-Russland. Sie finden statt unter dem Namen „Hoffnung“ und führen jedes Jahr viele junge Menschen aus einem bedrückenden Alltag in eine fröhliche und Lebensmut gebende Gemeinschaft.

Gehen wir von Süd-Rußland wieder hin zu unserem Psalm. Dort heißt es von Gott: *Er zählt die Sterne und nennt sie alle mit Namen.*

Der Kontakt mit den Christen in der weltweiten Diaspora lebt vom Besuchen und Begegnen. Viele Mitglieder der regionalen Martin-Luther-Bünde und -vereine machen sich auf die Reise und besuchen die Freunde und Partner in der Diaspora, und auch die Gegenbesuche sind über die Jahre häufiger geworden. Bei den Bundesversammlungen und Studientagen des Martin-Luther-Bundes kommt es stets zu internationalen Begegnungen, und besonders unser Generalsekretär Dr. Stahl ist häufig auf Besuchsreisen unterwegs.

Solche Begegnungen fördern neben der konkreten Arbeit an Projekten das Gefühl der Zusammengehörigkeit in Gottes weiter Schöpfung. Sie lassen uns ahnen, dass einer das All umfasst und zu allem, was er geschaffen hat, als ein Retter und Helfer steht.

Unser Herr ist groß und von großer Kraft, und unbegreiflich ist, wie er regiert.

Einige der Regionen, denen wir durch die Diasporaarbeit verbunden sind, haben eine schwere Geschichte hinter sich – die verheerenden Folgen der Verbrechen Hitlers und Stalins haben diese Gegenden bis heute gezeichnet.

Wie lässt sich da den Worten trauen: *Unser Herr ist groß und von großer Kraft, und unbegreiflich ist, wie er regiert.*

Das Ende des Kalten Krieges und viele friedliche Entwicklungen seither können schon die Zuversicht nähren, dass es unbegreiflich ist, wie gut Gott regiert und wie er schlimmen Schaden heilen kann.

Lassen Sie uns noch zwei Psalmverse mit den Erfahrungen von Christen in der Diaspora zusammenbringen: *Der HERR richtet die Elenden auf und*

stößt die Gottlosen zu Boden. / Singt dem HERRN ein Danklied und lobt unsern Gott mit Harfen.

Gott stößt die Gottlosen zu Boden – das war zu Zeiten Hitlers und Stalins keine durchgängige Gegenwartserfahrung. Heutzutage ist es ähnlich, und es gibt auch heute viele entmutigende Erfahrungen, die der Hoffnung entgegenstehen, dass Gott ein Reich des Friedens aufrichten wird. Und dennoch gibt es viele Christen, die gestalten die Gegenwart und die Zukunft so, dass sie von der Hoffnung auf das kommende Gottesreich fest ausgehen – gegen alle Widerstände, gegen alle dem entgegenstehende Erfahrung.

Mich bewegt in diesem Zusammenhang ganz besonders ein Referat von Erzbischof Runcie von Canterbury, das ich von ihm bei der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 2006 in Porto Alegre in Brasilien gehört habe. Er sprach damals tief bewegt vom ausdauernden Dienst, den Christen an vielen Orten der Welt für den Frieden leisten. Er verwies darauf, wie entsagungsvoll und wie zunächst wenig aussichtsreich solcher Dienst sein kann und wie er dennoch mit Ausdauer geschieht.

Ich finde gerade das ein Zeichen dafür, welch Segen von christlicher Diaspora weltweit ausgehen kann. Dafür können wir Gott von Herzen danken und ihm Psalm- und Loblieder singen.

Als wir vor zwei Jahren in Neuendettelsau das 150-jährige Jubiläum des Martin-Luther-Vereins in Bayern gefeiert haben, da waren musizierende Gäste aus der Diaspora dabei, ein temperamentvoller Frauenchor aus der Ukraine und zwei brillante Gitarristen aus Brasilien.

Mir zeigten beide, wie vielstimmig, bunt und fröhlich wir in der weltweiten lutherischen Kirche Gott loben und preisen können.

Wie schön, dass Gott uns Lutheraner über die ganze Welt verstreut hat.

Diaspora – Zerstreuung – kann wirklich zum Segen werden.

Amen

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

Dorothea
Haspelmath-Finatti

Was geschieht im Abendmahl?

Bibelarbeit über 1. Korinther 11,17–34¹

Dies aber muss ich befehlen: Ich kann's nicht loben, dass ihr nicht zu eurem Nutzen, sondern zu eurem Schaden zusammenkommt.

Zum Ersten höre ich: Wenn ihr in der Gemeinde zusammenkommt, sind Spaltungen unter euch; und zum Teil glaube ich's.

Denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden.

Wenn ihr nun zusammenkommt, so hält man da nicht das Abendmahl des Herrn.

Denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken.

Habt ihr denn nicht Häuser, wo ihr essen und trinken könnt? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, die nichts haben? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? Hierin lobe ich euch nicht.

Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach's und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis.

Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.

Wer nun unwürdig von dem Brot isst oder aus dem Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn.

¹ Gehalten am 12. Oktober 2011 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes, St. Pölten, 10.–12. Oktober 2011.

Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch.

Denn wer so isst und trinkt, dass er den Leib des Herrn nicht achtet, der isst und trinkt sich selber zum Gericht.

Darum sind auch viele Schwache und Kranke unter euch, und nicht wenige sind entschlafen.

Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet.

Wenn wir aber von dem Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht samt der Welt verdammt werden.

Darum, meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, so wartet aufeinander.

Hat jemand Hunger, so esse er daheim, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt. Das andre will ich ordnen, wenn ich komme.

In der Mitte die Quelle, aus der wir leben, essen und trinken. In der Mitte Liturgie und Ritus. Im Mittelpunkt das Empfangen des Heiligen und das Weitergeben.

Dies gilt gegen alle Einwände, die im Namen des Evangelisch-Seins oder des Luthertums die Bibel oder den Inhalt des Glaubens gegen die liturgische Form ausspielen, oft mit großer Leidenschaft. Paulus ändert seinen Ton, als er den Korinthern die Quelle, aus der auch sie leben, vor Augen stellt. Er wechselt vom Ton der Ermahnung zum Ton der liturgischen Feier. „Ich aber“, so leitet er den entscheidenden mittleren Abschnitt ein. Er spricht in der Verantwortung des Apostelamtes mit den folgenden Worten Gottes Wirklichkeit und unsere Wirklichkeit „zusammen“, denn er hat das, was nun kommt, nicht aus eigenem Gutdünken oder aus eigenem Forschen, sondern es ist empfangenes Gut, empfangen nicht von Menschen (wenn auch durch Vermittlung von Menschen), sondern von „dem Herrn“, unserem Gott. Empfangen von Gott her, von außen, von außerhalb unserer Möglichkeiten, und weiterreichen an die anderen Menschen, die uns als unsere Nächsten anvertraut sind: Nichts weniger als das ist „Tradition“, ist Liturgie, ist der Ritus der christlichen Kirche. Das höchste Gut, den Schatz, die Quelle, das Heilige empfangen und weiterreichen – nichts weniger als das ist, was im Abendmahl geschieht: „Ich aber habe vom Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot ...“

Gegen alle, die in der Liturgie leeren Ritus vermuten, gilt: Mitten in der Bibel stehen die Worte, die aus dem Ritus empfangen sind und die nur im Ritus weitergegeben werden wollen. Die Bibel selbst wird lebendiges Gotteswort, wenn Menschen mit Atem und Stimme sie lesen oder, der

Heiligkeit der Feier entsprechend, singen. So dringt der Ton an die Ohren, und der Hauch des Atems berührt die Gemeinde – denn wir empfangen den Glauben sinnlich, mit allen Sinnen. Darum auch gehen die Wellen der Emotionen so hoch, wenn wir um die Angemessenheit der Feier ringen.

Paulus ringt mit den Korinthern um die Angemessenheit ihrer Feier. Dies tut er im ersten und im letzten Teil seiner Abhandlung, in deren Mittelpunkt die liturgischen Worte stehen. Er ringt um die rechte Unterscheidung von Alltäglichem und Heiligem, von Innerem und Äußerem der liturgischen Feier. Die Gemeinde in Korinth bestand aus solchen, die zeitig zur Versammlung der Gemeinde erscheinen konnten, und aus solchen, denen zeitiges Erscheinen nicht möglich war, die „nichts hatten“. Paulus kritisiert die Unordnung der gottesdienstlichen Versammlung: Diejenigen, die erst spät kommen können, bekommen fast nichts mehr zu essen, wohl nur das Brot der eigentlichen liturgischen Feier, und so bleiben gerade die Ärmsten der Gemeinde hungrig zurück. Die anderen, die früh kommen, sind schon betrunken, bevor die liturgische Feier beginnt. Jeder nimmt sich, was er erreichen kann, jedem das Seine. Paulus schreibt bitter: Das ist nicht das Abendmahl des Herrn. Die Gemeinde ist nicht der Eine Leib, wenn jeder nur auf das Seine schaut. Dem entspricht, dass es Spaltungen gibt und: „αἰρέσεις“ (hairéseis). Das Wort meint damals noch nicht, was wir unter Häresie verstehen, unter Irrlehre. Es meint, „nach dem Eigenen greifen“, „sich nehmen, was man für sich selbst erreichen kann“. Jedem das Seine. Das ist nicht das Mahl des Herrn.

Während solche Häresie keinen Ort hat in der christlichen Gemeinde, sind „Spaltungen“ zwar auch zu beklagen, aber sie haben einen Sinn: „damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden“. In der Kirche muss gerungen werden. Christenmenschen suchen mit Leidenschaft danach, dem Willen ihres Herrn zu entsprechen in ihrer liturgischen Feier, in der Formulierung des Bekenntnisses, im rechten barmherzigen Handeln. Weil wir glauben mit Leib und Seele, mit Körper und Verstand, mit allen Sinnen, mit unseren Emotionen, darum ist auch unser Ringen um das rechte Christenleben und die angemessene Ausrichtung des Weges der ganzen Kirche so emotional und so leidenschaftlich. So, wie wir bei diesen Theologischen Tagen um die angemessene Feier des Abendmahles ringen, um Wein oder Traubensaft, um die Stellung der Beichte im Verhältnis zur Mahlfeier, um die Zulassung zum Mahl, um die Vorbereitung der Kinder. Die Emotionen entsprechen dem Glauben, den wir mit allen Sinnen empfangen und leben.

Bis in die heutige Zeit und in unsere Gespräche hinein haben die Ausführungen des Paulus über das Abendmahl hier im Korintherbrief vor allem ein Gefühl ausgelöst, nämlich Angst: „Wer nun unwürdig von diesem Brot isst oder aus diesem Kelch trinkt, der wird schuldig sein am Leib und

Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch. Denn wer so isst und trinkt, dass er den Leib des Herrn nicht achtet, der isst und trinkt sich selber zum Gericht.“ Man kann sich das Abendmahl selber zum Gericht trinken. Dieser Satz beängstigt Menschen bis heute. Auch darum haben wir hier so viel über das Verhältnis von Beichte und Abendmahl und über die Zugangsbedingungen zum Abendmahl gesprochen. Paulus spricht aber von dieser Unwürdigkeit in diesem bestimmten Zusammenhang: Es geht ihm ganz gewiss nicht um eine allgemeine Vermahnung, sondern um die Situation in Korinth, wo das Verhalten mancher Christen in der gottesdienstlichen Versammlung dem, was die Gemeinde als Leib Christi verkörpert, auf verletzende Weise widerspricht. Das Ergebnis, zu dem Paulus am Schluss kommt, ist darum auch nicht: „Fürchtet euch, seid zerknirscht, haltet regelmäßig Beichte“, sondern schlicht: „Darum, meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, so wartet aufeinander.“

Immer noch fragen wir danach, welches die Zugangsbedingungen zum Abendmahl sind. Leicht entsteht so der Eindruck, als ob wir Menschen über die Gültigkeit und die Wirksamkeit des Abendmahls entscheiden, als ob durch unsere Entscheidungen der Wille Gottes zum Ziel kommt oder nicht.

Gerade in der evangelischen Kirche besteht diese Gefahr bei der Gestaltung der gesamten gottesdienstlichen Feier. Wir „bieten“ Gottesdienste „an“. Wir fragen nach dem Geschmack möglicher Gottesdienstbesucher. Wir hoffen auf bessere Besucherzahlen durch passend gestaltete Gottesdienste. Wir hoffen auf eine abnehmende Zahl von Austritten. – Letztlich sind es unsere Werke, die über den Fortbestand der Kirche entscheiden, darüber, ob Gottes guter Wille ans Ziel kommt oder nicht. Martin Luther dagegen hat einen anderen „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ benannt, nämlich die Rechtfertigungslehre: Es ist die Gnade und Liebe unseres Gottes allein, die die Kirche rettet. Diese Gabe können wir nur im Glauben empfangen. Und selbst der Glaube ist Geschenk unseres Gottes.

Was nun den Gottesdienst betrifft, so können wir als Evangelische in katholischen, orthodoxen und auch anglikanischen liturgischen Feiern eine „empfangende“ Haltung erkennen: Der Gottesdienst dieser Traditionen ist viel mehr eine „empfangene Gabe zum Weitergeben“ als der Gottesdienst unserer evangelischen Wirklichkeit.

Diesseits und jenseits des Atlantiks hat sich in diesem Sinne die „Liturgische Theologie“ entwickelt, die den Gottesdienst als eine Grundlage der Theologie in den Mittelpunkt stellt, ganz wie Paulus die Worte, die er „von dem Herrn empfangen“ hat. Manche Theologen, wie der Amerikaner David Fagerberg aus der lutherischen Tradition und der italienische katholische

Theologe Salvatore Marsili, nennen diese Theologie sogar „*Theologia prima*“. Marsili war leidenschaftlicher Schüler Karl Barths: Alles ist Gottes Tun allein, auch im Gottesdienst. Nichts ist so leer wie ein leerer Ritus, eine Geist-lose Liturgie. Bei solcher Radikalität stellt sich allerdings die Frage, wie denn Gottes rechtfertigende Gnade mit uns Menschen in Kontakt kommen kann, wie wir etwas erfahren und spüren können von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, von der verwandelnden Gnade des Abendmahles, wenn alles nur Gottes Tun ist. Der orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann sprach von dieser Verwandlung der Gemeinde, die in der eucharistischen Feier geschieht: Viel zu lange hätten westliche und östliche Theologen darüber nachgedacht, was bei der Wandlung *mit den Elementen* geschieht. Es geht aber vielmehr darum, dass Gott *die Gemeinde* verwandelt zu dem hin, was sie werden soll, und durch sie die ganze Menschheit und schließlich die gesamte Schöpfung. Was im Gottesdienst geschieht, ist die Transformation des Kosmos in die Königsherrschaft des Dreieinigen Gottes hinein und nichts weniger. Es bleibt die Frage: Auf welche Weise sind wir Menschen beteiligt? Welche Rolle spielt unser subjektives Erleben, wenn es nur auf das wirkmächtige Tun unseres Gottes ankommt?

Der gegenwärtige Versuch, dieser Frage eine Antwort zu geben, geschieht unter dem Stichwort „Leiblichkeit“. Giorgio Bonaccorso leitet das Pastoral-liturgische Institut in Padova. In seinem Buch „Il corpo di Dio“ zeigt er, wie wir Menschen mit Emotionen, Wissen und Bewusstsein ausgestattet sind. Im Ritus werden all diese Fähigkeiten auf vielfache Weise miteinander in Beziehungen gesetzt, und dies bewirkt Reichtum und Dichte des Erlebens. In der christlichen Liturgie verbindet sich unser Gott als der Fleischgewordene mit unserem leib-seelischen Leben. Im Essen und Trinken und indem wir uns baden lassen im Bad der Taufe, empfangen wir ihn, empfangen wir Glauben und können von hier aus als Glaubende leben. Empfangen und Weitergeben sind eins, wie Einatmen und Ausatmen. Maria und Martha sind eins, sagt Bonaccorso. Innen und außen, Gottes Welt und unsere Welt, sind ineinander verwoben: „Er wechselt mit uns wunderbar, Fleisch und Blut nimmt er an“. Ganz in diesem Sinn ist auch das Buch von Bernd Wannenwetsch geschrieben, das eine liturgische Ethik begründet: „Gottesdienst als Lebensform“.

So kommt zum Ziel, was Paulus den Korinthern eindringlich vor Augen stellt, nämlich dass alltägliches und gottesdienstliches Leben ineinander verwoben und durch die eucharistische Gabe immer mehr befruchtet werden. Nicht unsere angestrenzte Bemühung rettet den Gottesdienst oder die Kirche. Die Rettung dringt von Gottes Leib durch unsere Leiber hin zur Verwandlung der Welt: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“

Literatur:

- Bayer, Oswald, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992.
- Bonaccorso, Giorgio, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Assisi 2006.
- Fagerberg, David, *Theologia Prima. What is Liturgical Theology?* Chicago ²2004.
- Grillo, Andrea, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*, eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck, APTh 49, Göttingen 2006.
- Haspelmath-Finatti, Dorothea, *Theologia Prima – Liturgical Theology as an Ecumenical Challenge to Lutheran Worship Practice*, in: Kristin Johnston Lergen (Hg.), *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 48,4, Winter 2009.
- Lang, Friedrich, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen/Zürich 1986.
- Marsili, Salvatore, *Liturgia e teologia liturgica*, in: Domenico Sartore/Achile M. Triacca (Hg.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Cinisello Balsamo 1988.
- Schmemmann, Alexander, *Introduction to Liturgical Theology*, New York 1966.
- Wannenwetsch, Bernd, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.

Folker
Siegert

Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlstheologie¹

Vom historischen Jesus zu Luthers
Abendmahlsbekenntnis

1. Einleitung

Das Thema des Abendmahls und insbesondere das der lutherischen Abendmahlslehre ist mir als Neutestamentler und Judaist an unerwarteter Stelle begegnet: Von der Frage nach den Quellen des Johannesevangeliums, zu der ich im Umkreis meines Instituts unerwartete Hilfe fand,² kam ich auf Antworten, die bis auf den historischen Jesus zurückführten, den angeblich so unauffindbaren. Manche Frage, die Albert Schweitzer in seiner resignierend geschriebenen *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* offen gelassen hatte,³ hat im Laufe des 20. Jahrhunderts Antworten gefunden, nicht nur aus der von Schweitzer noch nicht benutzten Logienquelle, sondern neuerdings auch aus den immer deutlicher werdenden Sonderquellen des Lukas- und

1 Diesen Vortrag hielt der Autor anlässlich der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Was geschieht im Abendmahl?“ vom 10.–12. 10. 2011 in St. Pölten, Österreich.

2 Sie hat sich niedergeschlagen bei S. Bergler, Von Kana in Galiläa nach Jerusalem. Literarkritik und Historie im vierten Evangelium, Münster 2009 (bes. S. 427–441, deutscher Lesetext der *Seimeia*-Quelle).

3 Sein Versuch, ein *Leben Jesu* zu schreiben (seine theologische Dissertation 1901), endete resignierend in der – immerhin monumental geratenen – Geschichte solcher Versuche (seine neutestamentliche Habilitation 1908, seit der 2. Auflage 1913 unter dem Titel *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*). Weder hat er sich Harnacks erstmalige Rekonstruktion der Logienquelle (1907) zu eigen gemacht, noch über die Quellen des Johannesevangeliums (nämlich Zeichenquelle und Passionsbericht) diejenigen Fortschritte gehaut, die seit Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann auf diesem Gebiet gemacht worden sind. Ein Forschungsbericht aus meiner Feder soll in der Theologischen Literaturzeitung erscheinen.

des Johannesevangeliums.⁴ In dem Maße, wie es der Forschung gelungen ist, diese Sonderquellen separat darzustellen, bekommen wir nun auch in den Evangelien Texte zu fassen, die gleich alt sind mit der Abendmahls-Paradosis des 1. Korintherbriefs (11,23 b–25). Damit werden Rückschlüsse möglich auf das, was Jesus „in jener Nacht“ ursprünglich gesagt und getan hat.

Das Erstaunliche für mich als Neutestamentler war, seit ich mich auf diese *historische* Frage einließ, dass es gerade die Abendmahlsszene ist, die uns auch die *theologische* Frage beantwortet, welches wohl der Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem von der Kirche verehrten Christus war und ist. Gerade wenn man das Abendmahl nicht nur als Zeichen für etwas Vergangenes oder auch Zukünftiges auffasst, sondern als sinnlich fassbare Gegenwart des Leibes Christi damals und heute wieder, erhält man diesen Zusammenhang in einer gedanklich sauberen Form. Man muss sich nur klar machen, was „Leib“ in diesen Texten heißt. Die aus biblischem Sprachgebrauch zu gewinnende Grundeinsicht besagt, dass damit etwas Räumliches gemeint ist, aber nicht unbedingt etwas Materielles – um wegzukommen von all den Vexierfragen, die die mittelalterliche Diskussion um diese Fragen verzerrt haben, ja auch von jenen Missverständnissen zwischen den Reformatoren, die von der Leuenberger Konkordie zwar überbrückt, aber noch nicht gänzlich ausgeräumt sind.

Besonders hilfreich bei diesen Fragen ist das Johannesevangelium, auch wenn dort kein eigentlicher Einsetzungsbericht zu lesen steht. Der Evangelist der Inkarnation gibt uns aber in seinen Passions- und Osterperikopen wichtige Hilfen bei der Frage, wie wir uns Jesus „im Fleische“ einerseits und andererseits dann den Auferstandenen, der gleichfalls Jesus heißt, aber nicht mehr im Fleische lebt, denken sollen. Aus dem Johannesevangelium, dem Evangelium der Inkarnation, bestätigt sich Luthers Auffassung der *Leiblichkeit* Christi, des Auferstandenen, und zwar gerade im Unterschied zu Calvin, der meinte, auch das *Fleisch* Jesu befinde sich jetzt im Himmel und wir sollten ihm dort eines Tages fleischlich begegnen.⁵ In Klammern wird hierbei Joh 6,51 b–57 verbleiben, ein sprachlich wie inhaltlich isolierter Text, den wir gesondert werden behandeln müssen; in Klammern verbleiben ferner gewisse Passagen bei Lukas, in denen versucht wird, den Auferstehungsleib als etwas Materielles, Irdisches hinzustellen. In einer mythischen Sprache, wie Lukas sie immer wieder gebraucht, ist der Unterschied zwischen unserer materiellen Welt und jener anderen, die wir das Jenseits nennen, nicht respek-

4 Ein Forschungsbericht hierzu wird in der Theologischen Literaturzeitung erscheinen.

5 Institutio 3, 25,7; vgl. unten Anm. 37.

tiert. Doch selbst Lukas bietet dazu wieder die Alternativen, wie an der Emmaus-Perikope noch zu zeigen sein wird.

Die dogmatische Frage, im Hinblick auf die wir die Texte lesen werden, ist die des Zusammenhangs zwischen dem Nazarener als einer durchaus charakteristischen, unverwechselbaren Person mit dem kirchlich verehrten „Herrn“ und „Christus“. Welche Identität gibt es zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des kirchlichen Gottesdienstes? – Zahlreiche jüdische Jesusforscher kennen ja durchaus den Ersteren,⁶ haben aber zu dem Letzteren keine Beziehung. Auf ihn aber, den im Abendmahl gegenwärtigen Christus, soll unsere Betrachtung hinführen.

2. Jesu letztes Mahl nach den ältesten Berichten: sieben Thesen

Beginnen wir in der Geschichte. Die Abendmahlsszene in ihren diversen Formen gehört zu den ältesten Überlieferungsstücken des Neuen Testaments, ist sie doch auch durch einen Paulusbrief schon aus der ersten Christengeneration bezeugt (1 Kor 11,23 b–25). Eine Rückübersetzung der Worte Jesu in dessen eigene Muttersprache, das Aramäische, ist ohne weiteres möglich; in Verbindung mit der Geste des Brechens und Austeilens und in Verbindung mit den Osterberichten, die wir freilich einbeziehen müssen, wird sie uns das Nötige sagen. Die so zu gewinnenden Ergebnisse werden, in sieben Thesen ausgedrückt, folgende sein:

1. Was Jesus am Abend des 6. April 30 n. Chr. (= Abend des 14. Nisan nach jüdischem Kalender) gesagt und getan hat, lässt sich ermitteln, ebenso, wie er es angesichts seines damals schon erwarteten Todes meinte. Kern der Szene ist das Brotbrechen und -austeilen unter den Worten: *den garmi*, „das ist mein (= so geht es meinem) Leib (= mir selbst)“.
2. Wie es dazu kam, dass seine Anhänger diese Worte und vor allem auch diese Geste wiederholten und damit einen Ritus daraus machten, lässt sich aufgrund der Osterüberlieferungen plausibel machen: Man feierte in der geglaubten Gegenwart des Auferstandenen. Solcher Glaube stützt sich auf seine eigenen Worte.

⁶ Ein Beispiel unter mehreren ist P. Winter, *Der Prozess Jesu*, 1961 (1974), insbesondere auf der Schlussseite die persönliche Bemerkung dieses der Schoa entkommenen, vom Christentum überaus enttäuschten Historikers.

3. Um die Identität des von der Kirche verehrten und im Abendmahl gegenwärtigen Christus mit dem irdischen Jesus denken zu können, kommt alles darauf an, dass man, biblischer Sprache und biblischer Anthropologie getreu, einen Unterschied macht zwischen „Fleisch“ (als dem Vergänglichen) und „Leib“ (als dem Räumlichen). Nur Ersteres ist als materiell definiert, Letzteres nicht.
4. Die einzige Ausnahme von dieser Sprachregel, die sich in den Evangelien findet, ist eine nicht den alten Überlieferungen zugehörige Dialogpassage, Joh 6,51 b–59, ein sprachlich isolierter Text, der weithin als Zusatz erkannt wird. Genau diese Passage ist es aber auch, worüber sich Luther und die Schweizer Reformatoren und nachmals Calvin missverstanden haben.
5. Die Inkarnation ist auf die Lebenszeit Jesu begrenzt, am deutlichsten gerade im Johannesevangelium. In Joh 19,34 zerfällt Jesu irdischer Leib, sein „Fleisch“ also, mit der Kreuzigung (Hervorfließen von Blut und Wasser); die Fleischwerdung endet an diesem Punkt bzw. mit der Grablegung, die die Verwesung dieses Fleisches nicht hat aufhalten können (gegen Apg 2,31, ein Zitat, das der Nachprüfung nicht standhält).
6. Als Auferstandener jedoch und als ewig, ja immer schon Lebender behält Jesus – wie gerade lutherische Theologie betont, gestützt auf die Episteln – seine Menschheit, benannt „Leib“ im Sinne der Wahrnehmbarkeit. Diese ist ja schon von den Osterperikopen ausgesagt und ist erneut aussagbar vom Gesamtgeschehen des Abendmahls.
7. Nicht in der Materie des Ausgeteilten, sondern in der Geste des Austeilens ist der himmlische Christus gegenwärtig. Nicht wir können ihn „dingfest“ machen (Fehler des Substanzdenkens), sondern er ist es, der uns berührt und uns – als Gemeinde – zu seinem Leib macht und zu seiner zeitlichen Darstellung auf Erden.

Zu These 1: Was geschehen ist und gesagt wurde, können wir wissen

Um zunächst Ort und Zeit zu sichern und festen Fuß in der Geschichte zu fassen:⁷ Der Tod Jesu war der Tag des Schlachtens der Passalämmer (Mk 14,12; vgl. 1 Kor 5,7). Dieser ist im mosaischen Kalender bestimmt als der

⁷ Das Folgende zehrt von folgenden Vorarbeiten: F. Siegert (und S. Bergler), Synopse der vorkanonischen Jesusüberlieferungen (SIJD 8/1), 2010; Ders., Das Leben Jesu. Eine Biographie aufgrund der vorkanonischen Überlieferungen (SIJD 8/2), 2010, v. a. aus dem jeweiligen Anhang.

Tag, an welchem (nach dem Sonnenuntergang) der erste Frühjahrsvollmond erscheint; es ist der 14. Nisan im jüdischen Kalender als genaue Mitte einer Mondphase. Da es nach übereinstimmenden Angaben der Evangelisten im Falle Jesu ein Freitag war (Joh 19,31; Mk 15,42 parr.), bleibt in der fraglichen Zeit, also unter Pilatus (26–36) und ehe Paulus aktiv wurde, nur das Jahr 30: In diesem Jahr trifft die angegebene Konstellation zu; es ist nach gregorianischem Kalender der 7. April 30 n. Chr.⁸

Damit ist es kein Passa-Mahl. Es wäre anachronistisch, heute dessen Elemente in die christliche Abendmahlsfeier einzutragen, wenngleich besonders Lukas dazu schon Ansätze zeigt. Die Verbindung verläuft vielmehr, wenn man sie historisch nimmt, zwischen dem *Tod* Jesu an jenem 14. Nisan und dem Schlachten der Passalämmer. Das hat nicht erst der vierte Evangelist so gewollt, sondern schon Paulus bekam es gesagt: „Unser Passa wurde geschlachtet, Christus“ (1 Kor 5,7).

Der Vorabend aber, der uns jetzt besonders angeht, ist nach jüdischem Kalender derselbe Tag; nach unserem westlichen Kalender zählt er als Donnerstag, 6. April 30 n. Chr. Dies ist im christlichen Kalender der so genannte „Gründonnerstag“, an welchem in lutherischer Liturgie letztmalig vor Ostern das Abendmahl angeboten wird. In reformierter hingegen, wo man in alledem nur Symbole sieht, und auch in gewissen Teilen des Katholizismus mag es anders sein. Nur der Samstag, Tag der Grabesruhe Christi, ist in der ganzen Christenheit ein Tag ohne jegliche Feier.

Die Teilnehmer: Das letzte Mahl Jesu fand statt mit einer Reihe von Anhängern, über die wir eine symbolisch auf zwölf gesetzte, im Kern immerhin zweifelsfreie Namensliste haben: Mk 3,16–19 parr. Keiner der dort Genannten ist selbst unser Berichterstatter; alle Evangelien bedienen sich anonymen Erinnerungen. Eine Ausnahme davon macht nur die Erwähnung bestimmter Frauen als Zeuginnen für die Osterszenen.

Hier aber, an diesem Freundesmahl Jesu, waren Frauen nicht beteiligt. Die Situation war ja, modern gesprochen, diese: Man hatte einen Raum bekommen, aber kein Personal. Die Regel war ja, dass Männer, zumal unverheira-

8 Siegert, *Das Leben Jesu*, a. a. O. (wie Anm. 7), 21, Anm. 39. In Richtung auf diese „johanneische“ Datierung des Todes Jesu sammelt sich derzeit der Konsens; auch der zweite Band von Joseph Ratzingers *Jesus-Buch* pflichtet diesem Datum bei. Die Datumsangabe von Lk 3,1 erhält damit ihre Bestätigung: Dort liegt der Beginn des Wirkens Jesu im 15. Jahr des Tiberius (Regierungszeit 14–37 n. Chr.), also im Jahr 29 n. Chr. Dass Jesu Wirken insgesamt nur ein Jahr dauerte, ist uns bei Irenaeus 2, 22,5 überliefert, in einer Paradosis, die er selbst – aufgrund des redaktionell veränderten Johannes-Textes, den wir nur haben – nicht mehr glauben möchte.

tete, abends nur von solchen Frauen Gesellschaft hatten, die zu ihren Familien gehörten.

So sind also in den Berichten die Zwölf (oder wie viele es waren) unter sich. Nicht einmal der Gönner ist erwähnt, dessen *belle étage* sie hier benutzen dürfen. Wahrscheinlich hat er gefehlt, sonst hätte es nicht während des Essens noch Jesus auffallen können, dass die Begrüßungsgeste des Fußewaschens ausgefallen war. Umso wirkungsvoller wird diese dann in dem johanneischen Bericht (Joh 13) von Jesus selbst nachgeholt.

Der Ablauf: Im johanneischen Passionsbericht, der die verlässlichsten Angaben enthält, ist Jesu letztes Mahl schlicht „ein Abendessen“ (*deipnon* ohne Artikel, Joh 13,2) – unter Freunden, ohne vorgegebene Symbolik. Die Verwechslung dieser Nacht mit der so genannten Seder-Nacht (des Passafestes nämlich) bei Markus und den ihm folgenden Synoptikern beruht auf dem in Mk 14,12 zu fassenden Irrtum, das Schlachten der Lämmer finde am ersten Tag des Frühjahrsfestes (des Festes der Ungesäuerten Brote) statt; es geschieht aber, ja es endet in jedem Fall (wenn es der Masse wegen mehrtägig war) am Tag vor dem ersten Festtag, wie wir aus allen sonstigen Quellen wissen.

Auch die Fußwaschungsgeste, die uns Joh 13,2–12 berichtet, ist in keiner Weise vorgeprägt; Jesus versieht spontan einen der Dienste, die sonst einer Magd zugefallen wären.

Als unnötig und unwahrscheinlich abzuweisen ist überdies der gelegentlich vorkommende Vergleich mit spezifisch-pharisäischen Privatmahlzeiten.⁹ Auch nur mit einem Satz sei erwähnt, dass es im Urchristentum Freundschaftsmähler gab (und seither gibt), *agape* geheißen (in diesem Sinn kann auch pluralisch von *agapai* gesprochen werden):¹⁰ Auch dies sind Anlagerungen, die den Kern der Szene – der hier allein interessiert – nicht betreffen.

Beim Essen oder wohl eher schon gegen Ende – die betreffenden Angaben stehen teils im Partizip des Präsens, teils in dem des Aorists – ergreift nun Jesus ein Brot (vermutlich ein ganz gewöhnliches) und teilt es mit Worten, die gleich noch zu bedenken sind.

9 Gruppen von „Gefährten“ (*haverim*) pflegten in dem Bewusstsein zusammen zu speisen, dass das Mahl ganz „koscher“ und von den verwendeten Naturalien der Zehnt korrekt abgeführt worden war. Derlei Sorgen sind bei Jesus nicht zu erwarten, dem Wanderer von Ort zu Ort, der seinen Jüngern die Regel gegeben hatte: *In diesem Haus aber bleibt, esst und trinkt, was von dort kommt* (Q 10,7).

10 2 Petr 2,13; Jud 12. Zur Sache vgl. 1 Kor 11,17–22.33; J. Schröter, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), 68 f.

Welche Worte sich mit dem Kelch verbanden und ob dessen Herumgeben davor erfolgte oder danach oder beides, darüber gehen die Berichte auseinander. Luthers Übersetzung betont das Adverb *hosautos* („desselbigengleichen“) von 1 Kor 11,25/Lk 22,20 im Blick auf den Disziplinarstreit mit der Römischen Kirche, die den Laien (Nichtklerikern) den Kelch nicht zulassen wollte. Lukas selbst aber macht uns unsicher in der Erwähnung eines Kelches sowohl vor wie nach dem Brot (V. 17 und V. 20). Bei der vorgängigen Platzierung wirkt nochmals ein jüdischer Ritus herein, ein zum Sabbatabend (und nicht zum Donnerstag) gehöriger: der des Kiddusch, der „Heiligung“ des ersten Schluckes Wein und des ersten Bissens Brot beim Sabbatabendessen, der sich bis zum heutigen Tage in dieser Reihenfolge vollzieht. Das ist aber keine historische Angabe; historisch ist, dass wir uns am Abend vom Donnerstag zum Freitag befinden, und das ist kein Sabbatabend. Hier haben bei den diversen Evangelisten Erweiterungen stattgefunden, deren Rückbau uns, im Gefolge der Untersuchungen Jean-Marie van Canghs, beim Brot allein als Kern der Szene ankommen lässt. Das Kelchwort mitsamt der es begleitenden Geste ist, will man historisch genau sein, erst sekundär und nachösterlich hinzugekommen, auf zwei verschiedene Arten, weswegen sich zwei verschiedene Stellen im Ablauf dafür finden.¹¹

Natürlich ist anzunehmen, dass Jesus auch den Kelch herumgab, irgendwann und vielleicht auch öfters; doch ob er diese Gelegenheit zu einer zum Brot parallelen Symbolhandlung nutzte, bleibt fraglich. Es ist allerdings für die Symbolik des Ganzen nicht entscheidend. Die Geste mit dem Kelch wäre eine Verstärkung, aber kein neues Element.¹²

Im Übrigen hat das Brot dadurch, dass es gebrochen wird,¹³ noch einen zusätzlichen Grad an Deutlichkeit: Das Brechen hat negativen, das Verteilen dann aber einen positiven Sinn, den wir uns zunächst in der Ursprungssitua-

11 Details bei Siegert/Bergler, Synopse, a. a. O. (wie Anm. 7), Anhang, 136 ff. Wir schweigen von den Varianten des „westlichen“ Lk-Textes, die z. T. das Kelchwort wieder zum Verschwinden bringen.

12 Hierzu insbes. van Cangh, „L'évolution“, und „Le texte primitif“ (ebd.). Sollte, wie D.-A. Koch annimmt, es sich „bei den Einsetzungsworten um eine katechetische und nicht um eine liturgische Tradition“ handeln, so wäre die Parallelisierung von Brot- und Kelchwort von mnemotechnischem Interesse, als Amplifikation einer Erinnerung; s. Koch, „Die eucharistischen Gebete“ 204 f. – Zu Verdoppelungen aus darstellerischem Interesse s., mit Beispielen aus Philon, Philonenko, „Ceci ...“, 181.

13 Im liturgischen Nachvollzug liegt hier der Vorteil der Hostie. Hingegen hat das in vielen reformierten Gemeinden übliche geschnittene Brot (statt des gebrochenen in der Bibel) keinen Vorläufer, nicht einmal im Alten Testament. Die „nach Gottes Wort reformierte“ Kirche hat sich durchaus eigene Kultsatzungen erlaubt.

tion klarmachen werden. Wein hingegen würde man als Jude nicht mehr trinken, sobald er als „Blut“ bezeichnet wurde (Tabu seit Gen 9,4). Solange die Szene sich noch innerhalb des Judentums abspielt, muss eine historische Inanspruchnahme der Texte vorsichtig sein. Nur wenig, aber gerade das Wichtigste, kann wörtlich gelten.

Was hat Jesus gesagt? Der älteste Beleg, in vielen Agenden bis heute wörtlich zitiert, steht in 1 Kor 11,23 b–25. Dort heißt es (in möglichst wörtlicher Übersetzung):

Unser Herr Jesus, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, nahm er Brot, (24) brach es nach der Danksagung und sprach: *Das ist mein Leib*, der für euch: Dies tut zu meinem Gedächtnis. (25) Ebenso auch den Kelch nach dem Abendmahl; er sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr es trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Der harte Kern dieser „Abendmahlsparadosis“ sind die Worte *Das ist mein Leib*, wobei „der für euch“ schon weniger sicher ist, weil es nicht aus dem Aramäischen kommen kann (s. u.). Von den Schwierigkeiten des Kelchworts haben wir eben gehört. Van Cangh, auf den wir uns hier stützen, gibt das Wachstum der Abendmahlsüberlieferung folgendermaßen an:¹⁴

1. Brotbrechen, „Das ist mein Leib“, Austeilung des Brotes;
2. (nachösterlich, aber noch in der aramäischsprachigen Urgemeinde): Herumgeben auch des Kelches (in Analogie zu jüdischen Hausriten); hier hat auch das vorgängige Kelchwort seinen Ursprung;
3. (in der griechischsprachigen Urchristenheit): *Das ist mein Blut* zu dem erst nach dem Brot gereichten Kelch sowie die „für-euch“-Formel, ob sie sich nun einmal finde oder beide Male.

Zum Vergleich die Mk-Fassung (Mk 14,22–25):

Und während sie aßen, nahm er Brot, dankte, brach es und gab es ihnen und sprach: Nehmt, *das ist mein Leib*. (23) Und er nahm einen Becher, dankte, gab (ihn) ihnen, und sie tranken alle daraus, (24) und er sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut [(das) des Bundes], das vergossen wird für viele. (25) Amen, ich sage euch: Nicht mehr werde ich trinken vom Erzeugnis des Weinstocks, bis zu jenem Tag, wo ich es neu trinken werde im Reich Gottes.

Auch hier ist der unbestritten älteste Kern der Überlieferung das Brotwort. Das Kelchwort weicht von Paulus ab und variiert sogar innerhalb der Mk-

14 Ders., „Le texte primitif“, bes. 273 (wie Anm. 12).

Handschriften.¹⁵ Genauso unsicher ist dann auch die Erwähnung des „Bundes“, syntaktisch unklar im Griechischen und mit Varianten belastet. Unser Bemühen soll darum dem Brotwort gelten.

Machen wir die Probe einer Rückübersetzung ins Aramäische! Entgegen allen derzeit modernen Versuchen, Jesus hebräisch sprechen zu lassen, ist allein dies eine wissenschaftliche Probe. Die Spezialuntersuchung von Joachim Jeremias, die hier meist zitiert wird,¹⁶ begeht hier einen Anachronismus, der sie unbrauchbar macht: Sie übersetzt Paulus und nicht Jesus. Auf der Suche nach einem Wort, das die inklusive Bedeutung des paulinischen *soma Christou* hat („Leib“ für eine „Körperschaft“ von Personen), verfällt Jeremias auf Aramäisch *b'esar, bisra'*, „Fleisch“, obwohl dieses Wort in übertragenem Sinn „Mensch (als vergängliches Geschöpf)“ meint (so Dalmans Wörterbuch),¹⁷ dann auch die Geschlechtsteile (wie *basar* im Hebräischen).

Der Vorgängerversuch des großen Aramaisten, Palästinakundlers (und übrigens auch entfernten Amtsvorgängers meiner selbst im Institutum Judaicum Delitzschianum), Gustaf Dalman,¹⁸ gibt hingegen für das Brotwort: *den hu' gufi*. Die Verstärkung *hu'* (als ausdrückliche Copula) kann man einklammern; sie mag Luthers Betonung von „das ist“ geschuldet sein, ändert aber nichts an der Art von Prädikation, die wir noch feststellen werden (als metaphorische Aussage und nicht in Aristoteles' 1. Kategorie gehörig).

Unterstützt wird Dalman durch seinen eigenen Vorgänger und Lehrer Franz Delitzsch, der in seiner hebräischen Übersetzung des Neuen Testaments¹⁹ zu 1 Kor 11,24 *ze gufi* schreibt; in Mk 14,22: *ze hu' gufi*. Die Übersetzung von Salkinson/Ginzburg²⁰ hingegen möchte *ze hu' v'çari* vorschlagen, also vom „Fleisch“ Jesu reden, was weder wörtlich ist noch für die Ursprungssituation wahrscheinlich. Es kommt nicht einmal aus Paulus, sondern es entspricht (um an das eingangs Gesagte zu erinnern) der Auffassung

15 Was die gegenwärtig verbreitetste kritische Ausgabe (von Aland/Aland, 27. rev. Aufl., 1993) bietet, ist ein sichtlich zusammengeflackter, den Regeln griechischer Syntax widerstrebender Satz, der nicht erkennen lässt, ob „mein Blut“ gemeint ist oder „das Blut meines Bundes“ (wie eigentlich korrekter zu übersetzen wäre).

16 J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1935),⁴1967.

17 G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch,²1922 (³1938 u. ö.).

18 Ders., Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passamahl, am Kreuz, 1922 (u. ö.), 129, 145.

19 F. Delitzsch (Übers.), *Sefer hab-b'rit ha-ḥadaša* [¹²1901], Nachdr. 1962.

20 I. Salkinson (Übers.), *Hab-b'rit ha-ḥadaša*, hg. C. D. Ginsburg [1886], Nachdr. London o. J. (zusammen mit der King James Version bzw. – alternativ – mit der Übersetzung von Louis Segond).

Calvins vom Fleisch Christi im Himmel. In Mk 14,22 finden wir bei Salkinson den gleichen Fehlgriff und übrigens auch hier das *ze* verstärkt durch ein *hu*'.

Die im Aramäischen gängigen Wörter für „Leib“ sind *guf* oder *gerem*.²¹ Beide lassen sich versuchen, ohne gleich bei der paulinischen Theologie ankommen zu wollen. In Dalmans Wörterbuch erfahren wir, dass sowohl *gufa*' als auch *garma*' (also beide Begriffe mit Artikel) eine metaphorische Verwendungsweise haben, sogar in Form einer so genannten lexikalisierten, also kaum noch empfundenen Metapher. Beide sind nämlich Ersatzwörter für das im Aramäischen sonst unbekanntes Abstractum „Wesen“ oder „Person“. Zu *gerem*, aramäisch *garma*', erfahren wir zusätzlich, dass suffigiertes *garmi* nicht nur wörtlich „mein Leib“ heißen kann, sondern eher und ganz schlicht: „ich“ (als betontes Personalpronomen),²² entsprechend hebräisch 'ačmi „mein Gebein = ich selbst“. So tritt denn neben das bereits akzeptable *den gufi* ein vielleicht noch idiomatischeres *den garmi*. In gleicher Art, umschreibend für sich selber, für „ich“, hat Jesus vom „Menschensohn“ geredet, z. B. in Q 9,58 oder (weniger sicher, dafür inhaltlich interessanter) in Mk 14,21 u. ö.²³

Die so gewonnene Rückübersetzung lässt sich in die berichtete Situation nahtlos einfügen. Jesus spricht *von sich*, so wie er sich jetzt leibhaftig im Kreise seiner Jünger befindet.

Und was ist gemeint? Unabhängig, wie hoch wir deren metaphorischen Charakter veranschlagen wollen, ist die Textpragmatik bestimmbar: *Anlässlich* und *anhand* dessen, was Jesus austeilt, deutet er sein eigenes Ende an. Die Konfrontation mit der Jerusalemer Priesteraristokratie war ja längst da, und das „Hosianna“ vom letzten Laubhüttenfest war seit einem halben Jahr verklungen.

Um uns hier noch etwas tiefer in die Situation zu versetzen: Das, was Markus in Kap. 11–15 berichtet, vom Einzug Jesu bis zu seiner Kreuzigung, jener merkwürdige Umschlag von „Hosianna“ zu „Kreuzige ihn“, hat sich ja keineswegs in einer einzigen Woche abgespielt. Kein Evangelist behauptet das. Unsere Karwoche ist es, die das darstellerisch auf sieben Tage verkürzt. Doch gehören das Hosianna-Singen und die Palmwedel (die *lulavim*) auf das spätsommerliche Laubhüttenfest, und nur dahin. Ein ganzes Winterhalbjahr

21 Auch *pigra*' ist versucht worden (s. u.), ein Wort, für das Dalman die Bedeutung „Leichnam“ angibt. Das wäre, auch wenn es als Rückschluss seitens aramäischsprechender Christen belegbar ist, für unsere Zwecke zu eng.

22 Vgl. engl. somebody für „irgendwer“, synonym zu someone.

23 Aramaistisches über „Menschensohn“ als betontes „Ich“ bei F. Siegert, *Das Evangelium des Johannes. Wiederherstellung und Kommentar*, Göttingen 2008, 700.

hat Jesus in der Umgebung von Jerusalem zugebracht und hat das von Johannes dem Täufer als unmittelbar bevorstehend angekündigte Gottesreich in „Zeichen“ vorweggenommen: Wenn nicht bald sichtbar etwas passierte, wodurch die Situation von ganz Israel von Grund auf besser würde, war er verloren und musste als Verbreiter von falschem Alarm gelten und als Störer der öffentlichen Ruhe.

Man musste kein Prophet sein, um in der Situation, in die Jesus sich bis hier gebracht hat, Todesahnungen zu hegen. Ganz wie einst Hermann Samuel Reimarus, wie Albert Schweitzer und mancher ehrliche Exeget nach ihnen es sagte, so ist der Befund auch für uns: Jesus rechnet, politisch gesehen, mit seinem *Scheitern*. Man kann ihn sogar entschuldigen, denn die große Bußbewegung, auf die es schon dem Täufer angekommen war, die war nicht erfolgt. Wenn nun, wie uns vielfach versichert und auch konkret erzählt wird, Jesus ein so ausnehmend guter Menschenkenner war, dann kannte er unschwer auch schon die Gedanken eines *Judas*. Der wollte – so dürfen nun auch wir seine Gedanken lesen – nicht länger auf einen sichtbaren Anbruch des Reiches Gottes warten. Er suchte ein Mittel, um Jesus mit der politischen Macht zu konfrontieren, sozusagen als Test auf seine Messianität.

In dieser Situation kündigt Jesus nun seinen Tod an, mit einer Geste, die kaum missverstanden werden konnte und von der wir uns nur noch fragen werden, was sie *darüber hinaus* besagt.²⁴ Dalman schreibt:

Liest man Jesu Wort: *den hu' gufi*, ohne weitere Ergänzung, so kann es für die Jünger nur heißen: „Dies Brot, das ich in Stücke breche und verteile, ist mein Leib, dem offenbar Ähnliches widerfahren soll und der also auch bestimmt ist, zerbrochen und an sie verteilt zu werden.“

Was nochmals die Verstärkung betrifft, die insbesondere für die Mk-Fassung durch Einfügen der Copula vorgeschlagen wird: *den hu' gufi* (und nachher auch: *den hu' idmi*): Die Vieldeutigkeit, die auch mit der griechischen Copula *estin* verbunden ist, lässt sich damit nicht vermeiden. Die Betonungen der Umgangssprache haben keine direkte Relation zur Substanzkategorie des Aristoteles.²⁵ Hier liegt Luthers Irrtum in seinem Streit mit Zwingli 1529. Der Irrtum Zwinglis wiederum besteht in der Annahme, Joh 6,63 („Das Fleisch nützt zu nichts“) spreche vom Abendmahl. Wovon dieser Satz über-

24 A. a. O. (wie Anm. 17), 131.

25 Man müsste schon im Griechischen (und nur da geht es) das ἔστιν als ἔστιν akzentuieren, was aber in den griechischen Manuskripten, soweit im kritischen Apparat erkennbar, nicht gemacht wird.

haupt spricht, ist im kanonischen Text freilich nur schwer zu erkennen.²⁶ Ursprünglich, im Kontext der Speisung der Fünftausend, zielte er wohl auf die angebliche Davidssohnschaft Jesu, in dem Sinne nämlich, dass Jesus sich mit dergleichen Ansprüchen gerade *nicht* zu legitimieren suchte.²⁷

Was noch das „für euch“ betrifft, das gerade für lutherische Theologie sehr wichtig wäre, so ist, auch wenn die Bezeugung in den griechischen Texten sehr gut ist, aus dem Blickwinkel der Rückübersetzung ins Aramäische ein Negativbefund zu verzeichnen: So seltsam es klingt, aber die aramäische Sprache hat kein Wort für „für“ (gr. *hyper* mit Genitiv; hebr. *b'ad*). Hier müsste unbedingt ein Verbum hinzutreten, etwa: „gegeben für ...“, „vergossen für ...“ – wie ein Teil der Bezeugung es ja auch sagt und wie die aramäischen Evangelienübersetzungen, die wir ja haben, es ausnahmslos sagen. Das „für euch“ ist in dieser Kürze also Zutat einer bereits griechisch sprechenden Christenheit.

An der sachlichen Berechtigung des „für euch“ ist hierbei gar kein Zweifel: Die Geste des Verteilens hatte es bereits ausgedrückt. Umso klarer wird daraus, dass eine unverkürzte Theologie des Abendmahls nicht nur die Worte berücksichtigen muss, sondern auch die Gesten. Oberste Theorie-Ebene ist hier nicht die Semantik oder auch die Syntax, sondern die Handlungstheorie.²⁸

Zu These 2: Der Übergang zum Ritus setzt das Ostergeschehen voraus

Wie wurde aus einem zunächst einmaligen Erlebnis ein Ritus? – Die Wiederholungsformel, die schon Paulus bietet, ist kirchlichem Gebrauch zuzuschreiben, und was sonst noch an rituellen Elementen hinzukommt. Dazu gehört auch der „Bundes“-Begriff, den nur ein Teil der Überlieferungen einbringt, der paulinisch-markinische. Das sind so genannte Interpretamente, interpretierende Zusätze. Diese kommen sämtlich aus nachösterlicher Perspektive. Ab jetzt sind die Ostererscheinungen zur Erklärung mit einzubeziehen.

Beginnen wir auch hier wieder mit dem Historischen. Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den Osterüberlieferungen ist der angegebene Tag. Es ist der dritte Tag nach der Kreuzigung, ab morgens früh. In dem gemeinanti-

26 Fragt man nach bei Calvin, findet man die Stelle in der *Institutio* nicht zitiert und in seinem Johanneskommentar zur Stelle in Joh 6 nur mit vagen Auskünften versehen, die nichts zur Abendmahlsfrage beitragen.

27 So Siegert, *Evangelium des Johannes* (wie Anm. 23), 337 f.

28 Näheres hierzu bei F. Siegert, *Das Leben Jesu*, a. a. O. (wie Anm. 7), 267–270.

ken Siebenerrhythmus der Woche und in dessen Planetensymbolik war dieser Tag der Sonne, antik maskulin: Helios, zugeordnet.²⁹ Es ist der künftig so zu nennende „Herrentag“, *dies dominica*, französisch *dimanche*. Diese Wortbildung ist, anders als das Wort „Herrenmahl“, noch nicht bei Paulus bezeugt, wohl aber in Offb 1,10 und in Didache 14,1. Auf ein regelmäßiges Begehen dieses Tages deutet bereits Joh 20,26, wo die Jünger „am achten Tag“ nach den ersten Ostererscheinungen erneut versammelt sind. An diesem Tag, und nicht nur einmal im Jahresrhythmus, feierte man die Gegenwart des erhöhten Herrn.

Darüber hinaus besteht sogar eine gewisse Chance, dass der Ort der ersten Zusammenkünfte der Jerusalemer Judenchristen, jenes in Apg 1,13 erwähnte Obergeschoss, noch heute bestimmbar ist, und zwar als der auch „Davidsgrab“ benannte Standort einer der sieben judenchristlichen „Synagogen“.³⁰ Genauer geht es um diejenige, die auch die hadrianische Zerstörung überstand und der zuliebe auch der Name „Zionsberg“ vom alttestamentlichen Zion dorthin wechselte, bis zum heutigen Tag.

Zu These 3: „Leib“ ist nicht „Fleisch“

Wir kommen zu der nicht mehr nur exegetischen, sondern auch dogmatisch zu klärenden Frage nach der Identität Jesu mit dem kirchlich verehrten, d. h. im Abendmahl heute gegenwärtigen, Christus. Im Anschluss an die Osterperikopen, die auf historische Befragung hin mit Sicherheit nur so viel besagen, dass hier der Anfang der Kirche liegen muss, fragen wir uns: Was heißt „Gegenwart des erhöhten Herrn“? Was hat der Jesus der Geschichte mit dem Christus des Glaubens zu tun? Gibt es eine Identität, und welche wäre das?

Es mag ja vermessen erscheinen, eine Betrachtung über den himmlischen Christus und die Modalitäten seiner eventuellen Gegenwart anstellen zu wollen; aber es ist das Bekenntnis der Kirche, das hier in aller Bescheidenheit auszulegen ansteht. Dieses ist ja nicht erdacht, sondern beruht auf einem Wort Jesu selbst,³¹ wenn Sonntag für Sonntag in den Kirchen bekannt wird: „Er sitzt zur Rechten Gottes; von dort wird er kommen [...]“ Wir fragen: Wer? Und woher?

29 In Verbindung mit Mal 3,20 führte das zu einer neuen Christus- (und Caesaren-) Symbolik: „Sonne der Gerechtigkeit“.

30 Zu „Synagoge“ für judenchristliche Kirchen s. Jak 2,2, zu der Stelle in Jerusalem Siegert, *Leben Jesu* (wie Anm. 7), 220.

31 Mk 14,62 f parr.; dazu Bekenntnisformeln: Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1 u. a.

Die Kirche bekennt: „Er sitzt zur Rechten Gottes“: Dort aber, so lehrt nun schon das Neue Testament an vielen noch zu nennenden Stellen, ist er kein *deus otiosus*, kein untätiges, weltentrücktes höheres Wesen, sondern er ist unter den Christen gegenwärtig, vor allem im Sakrament des Abendmahls. In welchem Sinne ist das zu verstehen?

In einer zunächst einmaligen Geste Jesu, die nachösterlich zum Ritus wurde, liegt die historisch aufweisbare *Nahtstelle zwischen dem Leben Jesu und dem Gottesdienst der Kirche*. Denn die Kirche hat die Geste Jesu wiederholt, auch seine Worte, hat diese ausgeweitet und beides zu einem neuen Ritus ausgebaut, den das Judentum nicht hatte. Darum fragen wir: Wie verhält sich der „Leib Christi“, der im Abendmahlsritus weltweit angeboten wird, früher wie heute wie künftig, zu demjenigen Leichnam, den Joseph von Arimathaea einst beerdigte – und dann aber auch zu jener Gestalt, die in Joh 20,17 sagt: „Fass mich nicht an?“

Hier muss zunächst ein materialistisches Missverständnis zurückgewiesen werden. Der lukanische Petrus verkündet zwar den Jerusalemern Jesu Auferstehung mit dem Zusatz: „Sein Fleisch sah keine Verwesung“ (Apg 2,31, aus Ps 16[15],10). Das ist jedoch – Lukas möge es mir verzeihen – kein gelungenes Beispiel biblischer Theologie. Weder im Hebräischen noch in der Septuaginta ist an dieser Psalmenstelle von „Fleisch“ die Rede. Ja schlimmer noch: es hier einzutragen, wäre ein Verstoß gegen sonstigen biblischen Sprachgebrauch.

In biblischer Sprache beider Testamente ist fast ausnahmslos ein klarer Unterschied zwischen *Leib* und *Fleisch* (griechisch *soma* vs. *sarx*) festzustellen. Zwar mag, was den Gegenstandsbereich angeht, die so genannte „Extension“ des Begriffs, genau dasselbe gemeint sein, dieselben Menschen; ihre Bezeichnung erfolgt aber unter verschiedenem Aspekt (also mit verschiedener „Intension“).³² „Leib“ ist das, womit wir kommunizieren, also trotz seiner Beschränktheit etwas Werthaltiges, wogegen „Fleisch“ unter dem Gesichtspunkt der Begrenztheit, insbesondere der Schwäche und der Vergänglichkeit, gesehen wird.³³ Wenn also „der Logos Fleisch wurde“ (Joh 1,14), so ist damit eine tiefe Erniedrigung gemeint, und es ist schon in der

32 In der Semantik mit „s“ geschrieben. In die Pragmatik hingegen gehört die Intention (sc. eines Sprechers).

33 Das klar gesehen zu haben, ist eines der bleibenden Verdienste von Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 200 f u. ö. Beiseite bleiben können aus biblischem Blickwinkel die augustinischen (auch schon philonischen) Assoziationen von „Fleisch“ mit „Sexualität“ und „Sünde“. Das „Begehren des Fleisches“ laut Gal 5,16 f ist wahrhaft nicht nur eines.

Wortwahl die zeitliche Begrenztheit der Inkarnation – nämlich auf ein nicht einmal langes Menschenleben – ausgesagt. Lukas hat das an anderer Stelle auch berücksichtigt, in der Emmaus-Perikope (Lk 24,13–35), wo der unerkannte Begleiter in dem Moment verschwindet, in dem es ans Essen geht. Ebenso auch die Szene am See Genezareth in Joh 21,1–14: Der nachösterliche Jesus gibt die Speise, vielleicht „ist“ er sie sogar (mit einem s), aber er isst nicht mit (mit zwei s). Er zeigt sich in Umrissen, ist sogar jetzt wieder als „Wort“ vernehmbar; aber materiell ist er nicht.

Unter „Körper“ versteht sich in erster Linie, und selbst im abstraktesten Sinne (in der Geometrie), etwas räumlich Umgrenztes. Für menschliche Wahrnehmung ist es dann auch etwas raum-zeitlich Begrenztes; denn zumindest unsere Wahrnehmung ist so beschaffen, wie seit Immanuel Kant bekannt ist³⁴ und wohl nicht mehr bestritten wird. Christi Leib ist also zunächst einmal das, womit er menschliche Stimme und Gebärden hatte: Die „Entäußerung“ des Logos (Phil 2,7) ist in dieser Hinsicht, nämlich was Kommunikation angeht, sogar eine Steigerung gewesen. Gott gibt sich Gestalt und Stimme. So übrigens auch heute – durch „Christi Leib“, die Kirche, und am meisten in ihrem Gottesdienst.

Was aber ist zu halten von der Behauptung einer *Ubiquität* (oder Omnipräsenz, Allgegenwart) des himmlischen Leibes Christi?³⁵ Versteht man sie raumfüllend, hat man einen Körper, der groß ist wie der Kosmos (ähnlich dem „kosmischen Gott“ der hellenistischen Philosophen) oder groß wie der Himmel (so in Calvins vom antiken Weltbild abhängiger Gotteslehre), womit dann aber die Definition eines „Körpers“, räumlich begrenzt zu sein, aufgehoben und gar nichts mehr gesagt ist. Also ist „Allgegenwart“ nicht so aufzufassen, als wäre ein Überall-zugleich-Sein gemeint, sondern – mit Luther – eine Gegenwart überall da, wo sie sich denn *ereignet*.³⁶ Das ist weniger, als man von Gott dem Schöpfer aussagt, und ist doch mehr und ist deutlicher, nimmt man es im Sinne der Kommunikation mit uns Menschen.

Christus als „Himmelskörper“ – der Fehler dieser Vorstellung lag schon darin, dass sie statisch ist. Auf das Abendmahl jedenfalls lässt sie sich nicht anwenden (was Calvin deshalb auch nicht tut). Doch schleicht sich diese

34 Kritik der reinen Vernunft, B 38 f u. ö.

35 Die Einwände reformierter Theologie gegen diesen Begriff finden sich bei O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, 2 Bde., 1955/1962, I 500 f; II 707–709. Hier werden die für die Gegenwart angeblich nicht lösbaren Fragen der Eschatologie aufgebürdet.

36 W. Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. 1, 1931, 274 f; Ders., Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik (1940, 1941), hg. v. E. Kinder 1965, 380–382.

Vorstellung an anderer Stelle in die Dogmatik ein, nämlich als Rückgriff auf den paulinischen Begriff des Auferstehungsleibes, den es ja an Christus zu exemplifizieren gilt. Da wird nicht selten, im Nachgang zu den schon benannten lukanischen Stellen, der Inkarnierte, wie wenn er sein Fleisch behielte (in einem Zustand „ewiger“ Konservation etwa), in den Himmel geschickt. Dass Jesus in Lk 24,40–43 bei einer erneuten Erscheinung Essen verlangt und gebratenen Fisch verzehrt, die vorhergehende Emmaus-Szene unnötig vergrößernd, ist in Joh 21,9–13 dadurch ausgeglichen, dass, in Beibehaltung der johanneischen Unberührbarkeit des Auferstandenen, dieser zwar nach Essen fragt, es dann aber den Jüngern gibt. Sinnvoll aussagen lässt sich demgegenüber eine himmlische „Menschheit“ Christi nur in abstrakteren, immateriellen Begriffen.

Lange Zeit missverständlich war nun auch jene Formulierung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die von der Antike bis 1971 eine „Auferstehung des Fleisches“ in Aussicht stellte. Schon Luther musste sich das umdenken in eine leibliche Auferstehung.³⁷ Heute lautet der liturgische Text: „Auferstehung der Toten“, und man hat für das Wie den Begriff „Leib“ zur Verfügung im Sinne von etwas Umgrenztem, Wiedererkennbarem (s. u. 6).

Mit diesem Abrücken von einem „Fleisch“ der Auferstehung erledigt sich nun auch der seit der Antike zu hörende,³⁸ auch mir im Seminar noch zu Gehör gekommene Vorwurf, die Christen seien Menschenfresser. Von einem „Fleisch“, das gegessen werden könnte oder sogar müsste, redet nur eine einzige, dem Johannesevangelium gewaltsam zugefügte Bibelstelle, vor deren Verwendung in der Dogmatik die folgende These nur warnen kann:

37 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Stuttgart 1930, 659, 31–41: „Quod autem hic ponitur Auferstehung des Fleisches, ‚carnis resurrectionem‘, ne hoc quidem valde apte et bene lingua nostra vernacula expressum est. Etenim ‚carnem‘ audientes, non latius memoria nostra quam in sepulchrum usque protenditur. Verum recte et genuine loquendo Germanice diceremus Auferstehung des Leibs oder Leichnams, hoc est ‚corporis resurrectionem‘.“ – Damit erübrigt sich dann auch die einstmals ernsthaft diskutierte Frage, was die Auferweckten – die nach Thomas v. Aquin, S. th. 3, Suppl., 81,3 c, ihr Geschlecht behalten – damit anfangen sollen. Auch an Calvin freilich müsste die Frage noch gerichtet werden, der eine Auferstehung mit Haut und Knochen propagiert und selbst die Vorstellung, es würden neue Körper sein, als „ungeheuerlichen Irrtum“ brandmarkt (Institutio 3, 25,7). Die Antwort Jesu von Mk 12,18–27 parr. ist da vergessen.

38 Vgl. Justin, Dialog 10,1.

Zu These 4: Joh 6,51 b–59, ein Zusatz, verletzt biblische Sprachregeln

„Leib“, so war der Befund, ist in biblischer Sprache nicht „Fleisch“, jedenfalls nicht, wo der Sprachgebrauch der Regel folgt. Keine lutherische Agende sagt: Wir essen das Fleisch des Menschensohnes; sondern: Wir werden Teil an seinem Leib. – Johannes Oekolampadius und Zwingli jedoch bestritten in Marburg Luthers Abendmahlslehre mit dem Zitat aus Joh 6,63: *Das Fleisch nützt zu nichts*. Diese Stelle, deren Sachbezug wir unten noch klären werden, ist der übergangslose³⁹ Widerspruch gegen ihren oberen Kontext, nämlich die von Calvin dann bevorzugte Passage Joh 6,51 b–59: Dort wird von einem „Kauen“ (τρώγειν) des „Fleisches“ Jesu gesprochen, welches heilsnotwendig sei. Diese Stelle ist isoliert; nirgends sonst fordert Jesus zum Fleischessen auf, und schon gar in dieser Zuspitzung.⁴⁰ Heute, nach zweihundert Jahren historisch-kritischer Exegese, geht eine Mehrheitsmeinung dahin, Joh 6,51 b–59 einen Zusatz sein zu lassen, der nicht in der (sonst ja bemerkenswert konsistenten) Sprache des Evangelisten gehalten ist. Wie könnte es auch sonst sein: Erst bietet Jesus sein „Fleisch“ zu essen, ja verlangt es zu kauen; dann aber mahnt er: „Das Fleisch nützt zu nichts“ (Joh 6,63)? Da ist offenbar die „Brot“-Metapher von Joh 6,51 a (noch Johannes Chrysostomos bezieht sie, ihrem oberen Kontext gemäß, auf die Lehre Christi im Ganzen)⁴¹ mit Hilfe eines Zusatzes ins Sakramentale gezogen worden.

Die Gegner Luthers wählten hier je nach Geschmack. In Calvins *Institutio* ist Joh 6,63 nicht mehr im Register vertreten. Umso einseitiger aber versucht er nun, eine johanneische Abendmahlslehre zu geben; dafür hat er fatalerweise

39 Das Murren der Jünger in V. 60–62 ist inhaltlich keine Hilfe, ist auch nur der durch Einschub deplatziert gewordene Anschluss an 6,51 a.

40 Zur Auslegungsgeschichte von Joh 6 in Bezug auf das Abendmahl s. W. Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (1940), hg. v. E. Kinder, Hamburg 1956, 373–378. Man behilft sich mühsam, ohne etwas Klares aus V. 51 b–59 zu lernen. Besser wäre gewesen, zuzugeben, dass die Steigerung von *soma* zu *sarx*, die ja nur hier im Neuen Testament stattfindet, keine Steigerung mehr ist, sondern eine Auflösung der biblischen Semantik. Nicht jedes Skandalon (wie Elert das euphemistisch nennt und auf die *manducatio indignorum* bezieht) ist eine Botschaft. Man vergleiche innerhalb des Joh. Corpus den völlig konfuse Vortrag über Sünde und Sündlosigkeit in 1 Joh 1,6 ff; 3,4 ff, der offenbar von denselben Leuten stammt.

41 Homilia 45 in Johannem; vgl. Augustin, In Joh., tract. 26 bis § 10, ehe in § 11 der Themenwechsel geschieht. – In umgekehrtem Verhältnis zur Unklarheit dieser Stelle, allein schon was ihren Sachbezug betrifft, steht die Masse an Literatur, von der vor hundert Jahren schon Albert Schweitzer beklagte, es könne sie niemand mehr bewältigen (zit. bei Siegert, *Evangelium des Johannes*, 322 [wie Anm. 23]).

fast nur Joh 6,51 b–59 zur Verfügung. Diese Passage widerspricht dem sonst so „geistigen“ Johannesevangelium so sehr, dass man es sogar nachvollziehen kann, wie Calvin den Wortsinn von griechisch τρώγειν (eigentlich „kauen, mampfen“) ablehnt. Damit lehnt er freilich auch Luthers Hermeneutik ab, die darin bestand, nur von solchen Stellen auszugehen, die sich im Wortsinn nehmen lassen. Das ist eigentlich eine Regel der Fairness. Schon Thomas von Aquin hatte gesagt: *Ex tropicis locutionibus non est assumenda argumentatio*⁴², „auf übertragene Redeweisen lässt sich keine Beweisführung gründen“. Zwingli und Bullinger haben es in Marburg 1529 versucht.

Ganz unmetaphorisch aber leitet Calvin sodann die Vorstellung eines himmlischen Leibes, ja sogar „Fleisches“ Christi aus demselben Kapitel Joh 6 ab. Dahinter steckt die naive (wenn auch von Augustin bereits propagierte) Vorstellung, Christus sei im Fleisch seiner Inkarnation gen Himmel gefahren. Natürlich, so malt man es; aber ist das gültige Theologie?

Schon der Abendmahlsstreit des Mittelalters litt an einer unglücklichen Einengung auf die Materialität des Auszuteilenden. Der Erlanger Dogmatiker Werner Elert, der ein sehr profunder Kenner der Dogmengeschichte war, bemerkt zu Ratramnus, einem Teilnehmer des ersten Abendmahlsstreits, der sich viel später in der von Innozenz IV. 1215 dogmatisierten Transsubstantiationslehre auswirkte, Folgendes:⁴³

Für Ratramnus ist [...] charakteristisch, dass er zwischen dem „geschichtlichen“ Leib, d. h. dem geborenen, gestorbenen und begrabenen, auf der einen Seite und dem auferstandenen Leib, der zur Rechten des Vaters ist, keinen Unterschied macht.

Dieser Fehler wurde wieder und wieder begangen. Wenn Ratramnus sagt, Christi Leib sei „oben“, also könne er nicht „unten“ sein beim Abendmahl, ist das ein weiterer Fehler, und zwar genau jener, den Zwingli und Calvin wiederholt haben: Denn was „oben“ und was „unten“ sein soll, ist in der Theologie, der lutherischen zumindest, nicht dieselbe Frage wie in der Kosmologie – und selbst da sind „oben“ und „unten“ relative Bestimmungen geworden, auf unseren Standpunkt auf der Erde bezogen.

Doch selbst wenn man jetzt von einem Innen und einem Außen im Kosmos sprechen wollte, bezogen auf die Erde als den uns gegebenen Mittelpunkt, käme man dem „Himmel“ nicht näher, den die lutherische Theologie

42 „Aus übertragenen Redeweisen ist keine Argumentation zu gewinnen“; zit. bei Weinrich, „Metapher“, 1180.

43 Elert, Glaube (wie Anm. 40), 380. Dort bis 381 oben auch das Folgende. Als Gegenstück aus reformierter Tradition vgl. Weber, Dogmatik II (wie Anm. 35), 758.

meint. Der ist dem Sirius oder dem Andromedanebel nicht näher als dem nächsten Kirchturm, lässt sich doch seine Entfernung nicht in Metern messen und nicht in Lichtjahren, sondern ist qualitativer Art. Das hat übrigens Johannes von Damaskus, der erste Autor einer kompletten christlichen Dogmatik, im 8. Jahrhundert schon gesagt, nämlich: „Alles ist von Gott gleich weit entfernt, nicht in räumlicher, sondern in qualitativer Hinsicht“⁴⁴. Die Dogmatik des Damaszeners ist den Wittenberger Reformatoren, wie wir noch sehen werden, gut bekannt gewesen. Die haben sowieso lieber auf Griechisches zurückgegriffen als auf das dazwischen gekommene Latein und waren bemüht, eine gesamtkirchlich gültige Theologie aufzustellen.

Zu These 5: Die Inkarnation ist auf die Lebenszeit Jesu begrenzt

Ein weiterer Unterschied, ein eigentlich theologischer, ist nun mit zu berücksichtigen: Der irdische Leib Jesu ist nicht schon der des Erhöhten. Das ist nicht immer klar gesehen worden; Elert beispielsweise hat es aber. Er sagt: „Es ist doch ein Unterschied, ob der Leib noch zum Tode bestimmt ist oder ob er den Tod überwunden hat“⁴⁵. Elert weiter:

1 Kor 15,42 ff.53 sagt deutlich, daß, was jenseits des Todes verheißen ist, keine Dublette der kosmischen Existenz, sondern in jeder Beziehung deren Gegenteil sein soll. Es ist also von vornherein unstatthaft, auf den Leib des erhöhten Christus die Kategorien kosmischer Leiblichkeit anzuwenden.

Also: Die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus wird nicht von seiner Materialität gewährleistet, auch wenn Lukas sich das gelegentlich in mythischem Angleichen von Diesseits und Jenseits so hinstellt. Identitäten, biblisch gesehen, bestimmen sich jedoch eher, wenn nicht überhaupt, über die *Namen*.

Was nun gerade Namen betrifft: Die Schlüsselszene hierzu im ganzen Neuen Testament ist jenes „Mariam!“ – „Rabbuni!“, worin sich der Auferstandene im Johannesevangelium überhaupt erst erweist (Joh 20,16). Als „Herr Jesus Christus“ verehrt ihn die Gemeinde in Antwort auf jene Erscheinungen (Phil 2,11 u. ö.). Aus den Osterbegegnungen schließt sie, Gott habe „dem Gesalbten, Jesus“ (so wörtlich Phil 2,5) „den Namen gegeben,

44 Lat. Konventionstitel: De fide orthodoxa 1, 13: Πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπω ἀλλὰ Φύσει.

45 Elert, Glaube (wie Anm. 40), 380 f.

der über alle Namen ist“ (V. 9). Dieser Name ist nicht der Jesus-Name, woran der Pietismus denkt; den hat der Nazarener schon vor seiner Geburt erhalten. Sondern es ist fast schon Gottes eigener: zwar nicht jenes artikellose *KYRIOS*, das seit der Septuaginta den unaussprechlichen Gottesnamen vertritt, aber doch *ho kyrios*, zu übersetzen: „mein/unser Herr“. ⁴⁶ Jesus selbst hatte als Gebetsanrede des Unnennbaren das „Abba, Vater!“ aufgebracht (Joh 17,6.26), zu übersetzen mit: „mein Vater“ (für ihn), „unser Vater“ (für uns). Jetzt aber, nach Ostern, wo er selbst als der Verherrlichte angerufen wird, wird er als „unser Herr“ angerufen. Er ist Gottes uns zugewandtes, auch im Himmel noch menschliches Gesicht – in Erfüllung der Menschensohn-Vision von Dan 7,13, mag diese nun jemals stattgefunden haben oder nicht.

Die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus stellt sich sinnfällig im Abendmahl dar. „Christi Leib, für dich gegeben“, besagt jene Identität, nach der wir fragten. Die Abendmahls Worte sind ein Sprechakt im Namen (im Auftrag, in der Bevollmächtigung) des Erhöhten; zugleich sind es Worte des historischen Jesus, des Inkarnierten, an den wir uns erinnern und dessen Dienst für uns wir beanspruchen dürfen. Das war ein Dienst der Versöhnung mit Gott und der Vorwegnahme des Gerichts in dessen Erleiden, und er vergegenwärtigt sich in jener Begegnung, die „im Namen“ Christi mit eben diesem Christus stattfindet. Der Name, keine Materie, gewährleistet die Identität über die Zeiten hinweg.

Um bei Johannes zu bleiben: Die Ostertexte in Joh 20 besagen: Der inkarnierte *Logos*, der – wie das gleichfalls ihm gebührende Prädikat „Gottessohn“ besagt – unverweslich war, ersteht auf. Nicht das Fleisch ist es, dem etwa Ewigkeit geschenkt und nunmehr ein anderer Lebensraum angewiesen wird. Insofern ist die Frage, ob und für welche Art von Nachprüfung das Grab Jesu etwa leer gewesen ist, nur unter Verweis auf Visionsschilderungen beantwortbar: ⁴⁷ Man sah von dem Leichnam nichts mehr als die Tücher, die ihn umhüllten hatten. Dogmatisch ist diese Frage ohne Belang, da sie dem „Fleisch“ Christi gilt, Fleisch und Blut, Haut und Knochen, also dem, was nach Joh 19,34 dem Verfall preisgegeben war. Die Inkarnation – von der ja

46 Vgl. W. Förster, ThWNT 3, 1087,38 f; zum Philologischen F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster 2001, 380–382. Aramäisch ist das *marang'*, transkribiert in 1 Kor 16,22 und Didache 10,6. Die Urkirche, v. a. im Heidenchristentum, folgte Jesus im Gebrauch der Alltagssprache auch für das Gebet.

47 Die römische Wache von Mt 27,62–66 ist erfunden, wie schon Hermann Samuel Reimarus nachwies mit dem schlagenden Argument: Hätte das Urchristentum davon gewusst, hätte mehr als ein Evangelist davon sprechen müssen.

gerade Johannes am deutlichsten spricht – endet am Kreuz; ihr toter Rest kommt ins Grab. Was aufersteht, weil es gar nicht getötet werden konnte, ist der Logos, der Gottessohn, der Ungewordene; es ist das „Leben“ (griechisch *zoē*) im vormaligen Inkarnierten.

Auf die Frage, wo der Leichnam Christi nach seiner Beerdigung geblieben sei, ist wohl die einfachste Antwort: wo er war. Er gehörte dem alten Aeon an und verbleibt ihm auch. So wie für die Herkunft des Gottessohnes von vor aller Zeit, so gilt auch für seine Rückkehr in die Ewigkeit jener jetzt endlich sinnvoll werdende Satz: „Das Fleisch nützt zu nichts“ (Joh 6,63). *Wir* sind es vielmehr, die in den Sakramenten die Eigenschaft empfangen, auf irdische Weise Christi Leib zu sein. „Fleisch“ – wenn denn danach gefragt sein sollte – sind ihm gegenüber dann wir.

Der Pietismus hingegen spricht von einem himmlischen Jesus, als sei die Himmelfahrt nur ein Adressenwechsel gewesen. Da ist der qualitative Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits nicht beachtet. Freilich konnten Stellen wie Röm 14,14, die Berufung auf „den Herrn Jesus“, jetzt im Himmel, dazu Anlass geben, einen fleischlichen Menschen Jesus im Himmel anzunehmen. Doch wenn man⁴⁸ bedenkt: Die Vorstellung eines himmlischen Jesus mit Blut in den Adern,⁴⁸ welches er beim Abendmahl, dank seiner Ubiquität, zu trinken gebe, ist eine dermaßen derbe und überdies unnötige Remythisierung des Neuen Testaments, dass sie den Rang einer Kirchenlehre nicht verdient. Sie kehrt denn auch in den nachreformatorischen Dogmatiken nur noch in Bruchstücken wieder, und wäre es in der Form, dass – so schon bei Calvin – ein „im Fleische“ gen Himmel gefahrener Christus dort draußen, fernab, das Ende der Welt abwartet, um zur Parusie wiederzukommen;⁴⁹ diese soll ja dann keine zweite Inkarnation mehr sein.

48 Die alten Dogmatiker denken manchmal nicht, was sie schreiben. Bei Thomas v. Aquin, S. th. 3, 75,2, ad 1, lässt Gott (Deus) „sein“ (suum) Blut in die Verwandlung eingehen. Zugegebenermaßen finden sich aber auch in der altlutherischen Orthodoxie, zu unserer Frage etwa bei Nikolaus Selnecker, befremdliche Ausflüge in das nicht Denkbare.

49 Weber, Dogmatik II (wie Anm. 35), 708, referiert diese Vorstellung, um sie abzulehnen, und steigert sich bis zur Ablehnung des in 1 Kor 15,35–45 (vgl. Kol 2,9; Eph 4,10) doch ganz eindeutigen paulinischen Befundes, wenn er behauptet: „Die Vorstellung eines ‚himmlischen‘ Leibes Christi ist dem Neuen Testament fremd.“ Was er dann noch über die Parusie sagt (II, 750–752), lässt das Verhältnis dieses dann plötzlich Erscheinenden zum einstmaligen Menschgewordenen völlig im Unklaren. Anders Elert, Glaube (wie Anm. 40), 530: Der Menschgewordene und auch in der Auferstehung Mensch gebliebene erfüllt in dem, was wir „Parusie“ nennen, seine Sendung an ganzen Kosmos.

Zwischenbemerkung über Auferweckung und Auferstehung

Hier ist abermals ein sprachlicher Unterschied von Interesse, der im griechischen Neuen Testament deutlicher ist als in dessen Übersetzungen. Die paulinischen und synoptischen Schriften haben als alte Kerygma-Formel: Christus „wurde auferweckt“ (griechisch *egerthe*, nach Schulgrammatik eine Passivform): so die Engel am Grab (Mk 16,6), so die den Römern gegenüber wiederholte Formel in Röm 4,25 (vgl. 6,4 usw.).⁵⁰ Das so ins Deutsche zu übersetzen, ist jedoch ein missverständlicher Hebraismus, und die Passivform ist nur eine scheinbare. Sie hatte in der Volkssprache der Zeit Jesu das so genannte Medium zu ersetzen, eine Mittelform zwischen Aktiv und Passiv, die vornehm-literarisch geworden war und möglichst vermieden wurde. Wo Luther, einem richtigen Gefühl folgend, übersetzt: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,20), steht im Griechischen wieder so eine scheinbare Passivform. Die Beispiele im Neuen Testament sind Legion. Es ist keine Passivität gemeint, sondern ein Beteiligtsein.

Im Falle der Osterbekenntnisse ist nun der Befund ganz besonders deutlich. Seit der Septuaginta war es üblich, das hebräische und aramäische *qum* „aufstehen“ zu übersetzen mit *egeiresthai*, wovon die Vergangenheitsform lautet: *egerthe*, „er erhob sich“. So finden wir es gleich in Gen 41,4.7 *egerthe Pharao*: (Lutherbibel richtig: der Pharao „erwachte“) und an Dutzenden von weiteren Stellen, wo kein Auferwecktwerden gemeint ist, sondern neutral: ein Aufwachen. Oder vollends Num 10,35 (Septuaginta): *egertheti*, *Kyrie*: Hier übersetzt bestimmt niemand mit „Werde auferweckt“ oder auch nur „Lass dich aufwecken, HERR“; sondern es bedeutet: „erheb dich, HERR“.

Der vierte Evangelist, der über alle drei Sprachen der Bibel verfügt (er kennt Hebräisch wie Aramäisch wie Griechisch),⁵¹ vermeidet diese Missverständlichkeit; er spricht ausschließlich von einem „Auferstehen“ (*anastasis*, Verbum *anhistanai*) des in Jesus inkarnierten Logos. Dies ist, als *Ereignis* dargestellt, ein Synonym zu dem oben schon genannten johanneischen Hauptbegriff „Leben, ewiges Leben“ (griechisch *zoē*), wobei das Substantiv auch seinen Sinn hat als Bezeichnung eines unverlierbaren *Zustandes*. Jesus setzt seine „Seele“ (das ist sein kreatürliches Leben) ein, um etwas Besseres

50 Hieraus ergibt sich dann auch: Das Handeln von Gott Vater an seinem Sohn in Röm 8,11 ist in ebenso mythischer Sprache dargestellt wie sein Dialog mit ihm in dem Lutherlied EG 341, Str. 5 (aus Phil 2,6). Der Subjekt-Objekt-Unterschied ist anthropomorph gedacht und darum uneigentliche Theologie. Die Schönheit von Bildern, sprachlichen wie materiellen, hat ihre eigene, nichtsemantische Wahrheit.

51 Siebert, *Evangelium des Johannes* (wie Anm. 23), 128–134.

beizubehalten, genauer gesagt: zurückzuerhalten, nämlich ewiges Leben. In gleichnishafter Rede tut er das als „Hirte“ für seine „Schafe“ (Joh 10,17). Das ewige Leben, das er immer schon hatte und dabei zusätzlich erwarb, ist für uns ein Geschenk (Joh 12,25) – übermittelt durch eben diesen Logos, das hörbare Evangelium.

Die Sakramente bekräftigen das spürbar und auf sinnliche Weise gegenüber jedem Einzelnen. Wer sich nach Calvins Prädestinationslehre ein Leben lang fragen müsste: Bin ich erlöst? – und wenn ja, woher kann ich das wissen? –, kriegt eben auf diese Frage eine positive Antwort und eine sinnfällige Zusicherung.

Zu These 6:

Der himmlische Christus: nicht „Fleisch“, nicht „Geist“, aber Leib

Fragen wir nun weiter, in welcher Weise „unser“ Herr, der himmlische Christus, Lebenden oder Gestorbenen begegnet. Wäre da nicht *Das ist mein Leib* als im Präsens zu wiederholende Zusage (wir insistieren jetzt auf dem Tempus in *das ist*, semitisch: auf dem Nominalsatz), so würde sich christliche Theologie nicht erkühnen, an diesem uns dargebotenen Zipfel den Saum des großen Mantels zu ergreifen. Und wie in der Berufungsvision des Jesaja, so gilt auch hier: Nicht wir sind es, die zupacken; *sondern er ist es, der uns berührt* (vgl. Jes 6,7, dort aber visionär). Auf solche Weise bleibt selbst in der Körperlichkeit solcher Berührung die Transzendenz gewahrt.

Calvins Ansicht, der Heilige Geist habe die Gegenwart Christi abgelöst (so versteht er das „Weggehen“ Jesu in Joh 16,7), ist demgegenüber zu eng. Er übersieht, was der johanneische Jesus im selben Kontext (des Abschiedsdialogs nämlich) gleichfalls sagt: „Ich komme zu euch“ (Joh 14,15–18.28 f). Jesus ändert also nur die Modalität seiner Gegenwart; aus dem irdischen Jesus wird der „himmlische“, räumlich nicht mehr festgelegte Kyrios.⁵² Die Identität bleibt gewahrt; an der Materialität jedoch ist nichts gelegen. Bei alledem ist dann, nach dem bekannten Wort Friedrich Christoph Oetingers, „Leiblichkeit das Ziel der Wege Gottes“. Die Offenbarung zielt auf ein universales Gottesvolk, und zwar nicht als unterschiedslose Masse, sondern als Vielfalt von „Namen“, Individuen, Einzelgeschöpfen. Das ist der Sinn der beiden biblischen Sakramente.

52 Vgl. *ho kyrios* mit Bezug auf Jesus in Joh ab 20,2, als kultischer Anruf 20,28.

Für kirchliche Lehre empfiehlt sich weiterhin die Regel: *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, „Das Wirken der Dreieinigkeit nach außen hin ist ungeteilt“. Darin ist sich lutherische Theologie mit Thomas von Aquin einig. Calvin hingegen begrenzte die Gegenwart des nachösterlichen Christus auf einen Himmel, der noch weiter außen liegt als derjenige, den wir sehen oder mit Teleskopen erspähen; erst als Richter, meint er, werden wir ihn wieder zu sehen bekommen.⁵³ Er versucht dann noch so zu differenzieren, dass der himmlische Christus zwar seinen Erdenleib (sein „Fleisch“) mitgenommen habe, welches uns entrückt bleibe; „nach seiner Herrlichkeit“ aber sei er bei uns gegenwärtig (*praesentia majestatis*) – was immer das dann heißen soll. Man erfährt es nicht auf den 45 Seiten dieses sehr mühsamen Kapitels, dessen 17. Paragraph eine hässliche Polemik ist gegen das, was Luther am heiligsten war, der *Christus praesens* im Abendmahl.

Die lutherische Dogmatik pflegt in ihrer Lehre von der Allgegenwart Christi einen anderen Begriff von Transzendenz, einen qualitativen und unräumlichen, wie wir oben schon sahen (zu These 4). Materielles dabei zu denken, kommt schon gar nicht in Frage. Unter „Himmel“ (englisch wäre das: *heaven*) wird im Luthertum kein räumliches Oben oder Außen verstanden. Der himmlische Leib des Erhöhten „befindet“ sich (wenn das Wort denn passt) jenseits von Raum und Zeit. Der Gottessohn bleibt Menschensohn, bleibt Mensch in einer verklärten Form, wie sie ja bezeugt ist in 1 Kor 15,35–45 („Erstling der Entschlafenen“), Kol 2,9 und Eph 4,10. Calvin hingegen ließ noch nicht einmal die gottesdienstliche Gemeinde einen Leib Christi sein, sondern vermochte nur eine durch den Heiligen Geist vermittelte Gegenwart Christi zu denken.⁵⁴ Dass über alle Worte hinaus das Abendmahl die deutlichste Präsenz Gottes, genauer: Christi, im Diesseits sei, dafür hat sein Weltbild keinen Platz.

53 Institutio 4, 17,30. – Das Lehrstück vom Richteramt Christi (2 Kor 5,16) wird zum Missverständnis, wo man dieses von dem Richteramt Gottes (Röm 14,10) etwa trennt. Elert, Glaube (wie Anm. 40), 529 f, hierzu: Uns Christen begegnet auch da, im Weltgericht, Gott „in Christus“. Johannes hat hiervon in 5,19–24 eine Auffassung, die den „auf den Wolken“ wiederkommenden Menschensohn theologiegeschichtlich bereits ablöst.

54 Institutio 4, 17,12.18.

Zu These 7: Die Gegenwart Christi im Abendmahl

Diese These braucht nun keine Erläuterung mehr: Nicht in der Materie des Ausgeteilten, sondern in der Geste des Austeilens ist der himmlische Christus gegenwärtig. Nicht wir können ihn „dingfest“ machen (Fehler des Substanzdenkens), sondern wie gesagt: *Er ist es, der uns berührt* und uns – als Gemeinde – zu seinem Leib macht und zu seiner zeitlichen Darstellung auf Erden.

Wenn wir nun mit diesem Ergebnis das vergleichen, was in der Leuenberger Konkordie⁵⁵ formuliert wurde, so finden wir in Art. 15 die Aussage:

Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus *in* seinem *für alle dahingegebenen Leib und Blut* durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.

Das klingt sehr fromm; aber in den hier kursiv gesetzten Worten steckt ein Denkfehler. Der damals dahingegebene Leib ist uns nicht mehr greifbar – liege es nun daran, dass er zerfiel (Johannes) oder dass er jenseits der Sterne auf uns wartet (Calvin). Johannes sagt uns: Er ist vergangen; den kriegen wir nicht mehr zu fassen. Nicht einmal jene Erscheinungen der Wundmale, von denen Joh 20,20 berichtet, haben sich wiederholt. Man muss also in dem Leuenberger Text zu dem, was folgt, seine Zuflucht nehmen: „durch sein verheißendes Wort“ teilt sich der himmlische Christus mit – da sind wir zunächst auf die Auffassung Zwinglis reduziert. Und weiter heißt es: „mit Brot und Wein“; da ist von dem „in, mit und unter“ der lutherischen Formel gerade das „mit“ übrig geblieben und könnte rein illustrativ gemeint sein.

Man merkte offenbar, dass das nicht reicht; so folgen nach einer neuen Überschrift die Art. 18 und 19, wo der vorhin zitierte Satz wiederholt und sodann hinzugefügt wird:

So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.

„Vorbehaltlos“ ist hier ein großes Wort, wenn auch kein deutliches. Es ist nicht klar, in welchem Maße die reformierte Seite ihre Vorbehalte hat fallen lassen. Ich höre hier die Sprache des Barthianismus heraus: vollmundig und

55 Leicht nachzulesen im Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, 908,15.

ungenau⁵⁶ – so wie schon Calvin in seiner *Institutio* in der Rechtfertigungslehre, ja auch in der Abendmahlslehre, Luther zu steigern versucht,⁵⁷ das aber in einem Angriff auf seine Glaubensgewissheit. Wir merken es ja eben schon an dem Beispiel: Wie will man behaupten, der Leib der Kreuzigung kehre im Abendmahl wieder? *Denkbar* ist das doch nur als Erinnerung, und damit sind wir wieder bei Zwingli.

Die Stärke lutherischer Theologie – um diese nun in die Waagschale zu werfen – liegt nicht in den Übertreibungen und liegt auch nicht in der offenen oder heimlichen Verneinung; sie liegt in klaren Positionen. Als Lutheraner können wir uns die eben zitierte Formel zu eigen machen, indem wir das unbestimmte, eigentlich nur eine Verneinung enthaltende Wort „vorbehaltlos“ ersetzen und verdeutlichen durch ein: „sinnlich“ oder „sinnfällig“ – sofern nämlich der Leib Christi, des Auferstandenen, der nach unserer Überzeugung überall zu sein vermag, auch unsere sterblichen, materiellen Leiber berührt, in sie eingeht und dabei uns die Gewissheit gibt, dass ein jeder und eine jede von uns nun Teil von ihm ist. Diese Gewissheit aber, hier sind die Einschränkungen des Art. 19 der Konkordie völlig korrekt, kommt nicht als Substanz zu uns, nicht stofflich oder auch, wie das Lateranum wollte, quasi-stofflich, sondern die Gegenwart Christi ereignet sich sinnfällig in Form einer Handlung, im Rahmen einer Liturgie. Es ist ein Geschehen in Zeit und Raum, auch wenn wir glauben, dass es dereinst von Zeit und Raum gelöst sein soll.

3. Schluss

Von historischen Fragen sind wir ausgegangen; mit einer historischen Frage können wir schließen: Was war die Geburtsstunde des Christentums? Jesus selbst war ja, wie man sich seit Franz Overbeck immer wieder klarmacht, nicht der erste Christ. Wie schnell sich ein Glaube an ihn und eine Verehrung seiner Person, die den Tempelkult überflüssig machte, herausbildete, muss hier aber nicht untersucht werden. Wichtig ist nur, den Anhaltspunkt zu

56 Das schließt nicht aus, dass derlei Formeln einstmals auch in lutherischer Dogmatik gängig sein konnten: Wilhelm (G.) Baier, *Compendium theologiae positivae* (Letztaufgabe 1694, Nachdr. 1864), ein sonst eher zurückhaltender Theologe, schrieb auf S. 547, Buchst. c, zu unserer Frage Ähnliches.

57 Näheres bei F. Siegert, *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Göttingen 2012, Register unter „steigern“; „Rhetorik“. Die Vorstellung ist: auch ohne klaren Sachbezug sollten Worte „wirken“.

benennen, der zu solcher Verehrung führte und sogar zur Öffnung dieses Gottesverhältnisses für Nichtjuden – Letzteres mit weltweiter Wirkung.

Der Übergang liegt in den – verschieden berichteten, aber jedes Mal Selbstlosigkeit zeigenden – Gesten Jesu, angefangen von jener, die in Kana den Wein fließen ließ, und über weitere Speisungen und Heilungen bis hin zu seinem letzten Mahl mit den Jüngern, dessen feststellbare Details und dessen Symbolik wir jetzt kennen. Aus allen Berichten, so sahen wir, geht hervor, dass Jesus seinem Tod, den er schon ahnte (kein Reich Gottes kam, sondern eine Anklage gegen ihn), einen Nutzen für die Jünger zuschrieb, theologisch gesprochen: eine Heilsbedeutung.⁵⁸ Die wurde in einer Formel, deren Wachstum sich von einer aramäischen über diverse griechische Formen hinweg rekonstruieren lässt, zum Kristallisationskern einer neuen Liturgie. Dass das Brot nicht nur zerbrochen, sondern *ausgeteilt* wird, ist die gute Seite dieser Geste, die zum Wiederholen berechtigte.

Führte uns die Rekonstruktion der Abendmahlsszene in die Einmaligkeit eines datierbaren Geschehens, so ist das, was wir über die Ostererscheinungen Jesu erfahren, sehen wir denn ab von gelegentlich vorkommender mythischer Pseudo-Materialität, als Antwort auf die Frage geeignet, wie man dieses Geschehen zum erneuten Ereignis werden lassen konnte und kann bis zum heutigen Tage. Schon kurz nach dem Erschrecken über den Tod Jesu wurde das Mahl nachgefeiert, und in der Geste des Austeilens wird er selbst gegenwärtig geglaubt. Seine Gegenwart wird als freundliche Berührung dankbar empfangen. In der wiederholten Geste des Austeilens und in der Wiederholung der Worte Jesu erfährt die Kirche die Gegenwart des damals Gestorbenen, jedoch immer schon und ewig Lebenden. Dazu hat nicht nur die Erinnerung an jene Nacht beigetragen und auch nicht nur, was über Begegnungen mit dem Auferstandenen zu erfahren war, sondern ebenso stark die Erinnerung an sein gesamtes Leben unter seinen Jüngern. Darum sind uns außer den Episteln die Evangelien so wichtig.

Seither ist nun der dritte Tag nach Jesu Tod, der Sonntag, der Haupttag der christlichen Woche, auf welchen seither – um dieses doppelten Ursprungs willen – die Abendmahlsfeier vorzugsweise gelegt wird. Der Leib Christi, das *corpus mysticum*, ist bei dieser Gelegenheit die Gemeinschaft all derer, die „mit Brot und Wein“, wie die Leuenberger Konkordie wenigstens sagt, mit seinen Worten und seiner Geste ihn selbst in sich aufnehmen, ja ein Teil an ihm werden.

58 „Heil“ sei hier gesamtbiblisch definiert als eine gedeihliche Beziehung zu Gott. Wie weit sich diese irdisch abbildet und verwirklicht, ist damit nicht festgelegt.

Dorothea
Sattler

Abendmahlstheologie und Abendmahlspraxis

Eine römisch-katholische Perspektive¹

I. HINFÜHRUNG: Liturgie und Diakonie im biblischen Vorbild

Das Gedächtnis Jesu Christi ist der Grund jeder eucharistischen Feier. Vielfach hat Jesus Mahl gehalten: mit Sünderinnen und Sündern, mit den Jüngerinnen und Jüngern vor seinem Tod und am Ostermorgen. Bei der Formung der eucharistischen Liturgie hat das Letzte Abendmahl eine besondere Bedeutung erhalten. Glaubende aller Konfessionen haben Bilder im Sinn, wenn sie an das Letzte Abendmahl Jesu denken. Von unseren menschlichen Vorstellungen ausgehend, können wir das damalige Geschehen vergegenwärtigen. Unsere Erkenntnisquellen sind dabei primär die biblischen Überlieferungen – fünf an der Zahl: Paulus (vgl. 1 Kor 11,23–25), die drei synoptisch zu lesenden Evangelien Markus (vgl. Mk 14,22–25), Matthäus (vgl. Mt 26,26–29), Lukas (vgl. Lk 22,15–20) und auch Johannes (vgl. Joh 13,1.30) schildern ein Mahl kurz vor Jesu Tod. Jesu Deuteworte über Brot und Wein werden von Paulus und den Synoptikern je unterschiedlich überliefert. Johannes erzählt von diesem Mahl in Verbindung mit einer Fußwaschung – Sinnbild der Diakonie.

In einem Bild von Thomas Zacharias ist all das versammelt, was die biblischen Schriften erzählen: Die Chronologie der Ereignisse im Johannes-Evangelium kann nach vielfacher exegetischer Auskunft Anspruch auf historische Plausibilität erheben, weil Johannes Jesu Tod zu dem Zeitpunkt

¹ Vortrag, gehalten bei der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes vom 10.–12. 10. 2011 in St. Pölten, Österreich, zu dem Thema „Was geschieht im Abendmahl?“

annimmt, als die Pascha-Lämmer im Tempel geschlachtet werden, und nicht erst am Paschafest selbst, wie die Synoptiker annehmen.² Die Synoptiker geraten mit ihrer Schilderung der Zeitfolgen in Konflikt mit der jüdischen Paschafesttradition, da kaum zu erwarten ist, dass ein Todesurteil an diesen Festtagen vollstreckt wird. Nach dem Johannes-Evangelium stiftet Jesus die Fußwaschung als eine Zeichenhandlung, die die Glaubenden zu seinem Gedächtnis tradieren sollen. Jesus sagt: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe“ (Joh 13,15).

Über die Zusammengehörigkeit von Diakonie und Liturgie ist in den beiden Jahrtausenden nach Jesu Tod viel geschrieben worden.³ Die Besinnung auf diese Dimension des Geschehens hat ökumenische Relevanz. Real präsent wird der Menschensohn Christus Jesus bei seiner Parusie nach dem Gerichtsgleichnis in Mt 25,31–46 in den geringsten seiner Brüder und Schwestern, deren Hunger und Durst Menschen stillen, deren Nacktheit sie bedecken und deren Fesseln sie lösen. Keine andere Motivation hat dies als allein der Anblick der Not leidenden Menschen. Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl meint immer auch dies: Präsentsetzung des ethischen Anspruchs christlicher Existenz in der Nachfolge Jesu.

Thomas Zacharias hinterlässt ein Bild vom Letzten Abendmahl, auf dem Jesus, der Petrus die Füße wäscht, dieselbe Farbe Orange und auch dieselbe Körperform wie das Lamm hat, das auf dem großen Tisch zum Mahl bereitliegt. Der Tisch könnte auch eine Tür sein, deren oberer Balken mit Blut bestrichen ist. Der Künstler möchte sagen: Jesus ist das wahre Paschalamm, das eine, wahre Opfer. Brot und Becher erscheinen fast wie Beigaben. Die systematisch-theologische Reflexion rekonstruiert heute das Abendmahlsgeschehen in Zuordnung zu und in Abgrenzung von der jüdischen Mahltradition zur Zeit Jesu, bei der zumindest in der Gedächtnisfeier des Pascha gerade nicht das Brotbrechen und auch nicht das Becherkreisen die sinntragenden Zeichenhandlungen waren, sondern das Lamm, die Bitterkräuter und das ungesäuerte Brot. Da bereits die frühen christlichen Gemeinden damit begonnen haben, die jüdische Praxis der Deutung gerade dieser Zeichen zu verändern,

2 Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 359–385, bes. 373–376.

3 Vgl. Benedikt Kranemann/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg/Basel/Wien 2006. Diese Veröffentlichung ist aus Anlass des 65. Geburtstages des römisch-katholischen Liturgiewissenschaftlers Klemens Richter erschienen, der in seinen Schriften den Zusammenhang zwischen Liturgie und Diakonie immer wieder in neuen Zusammenhängen besprochen hat. Vgl. dazu exemplarisch: *Soziales Handeln und liturgisches Tun. Das Beispiel des Leipziger Oratoriums*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), 65–78.

ist nach Einschätzung vieler Generationen von Theologen und Theologinnen nur eine schlüssige Begründung möglich: die Erinnerung an Jesu eigenes Handeln bei der Deutung des Brotbrechens und des Becherkreisens. Jesus selbst hat das gebrochene Brot und den kreisenden Becher den Aposteln und damit der gesamten apostolischen Kirche als Versöhnungszeichen angeboten. Trotz oder gerade wegen des baldigen Zerbrechens seines Leibes und des Erstarrens seines vergossenen Lebensblutes am Kreuz stiftet er eine zweifache Zeichenhandlung, die Versöhnung mit Gott symbolisiert: Das geteilte Brot stärkt alle, und der Becher, an dem alle teilhaben, verbindet alle. Ein doppeltes Gemeinschaftszeichen ist Sinnbild der Eucharistie.

Den im biblischen Vorbild gelegten Spuren gilt es nun zu folgen: Ich beginne mit dem Hinweis auf die Irritationen, die durch philosophische Anleihen bei der Deutung der biblischen Erzählungen vom Letzten Abendmahl Jesu über die Jahrhunderte ausgelöst wurden, und versuche, ihren bleibenden Sinn anzusprechen (Teil II). Ich erinnere sodann an die Arbeiten am Begriff der Realpräsenz, die in Gestalt von Unterscheidungen in historisch spezifischen Situationen geleistet wurden (Teil III). Ich versuche danach, den Ertrag der jahrzehntelangen ökumenischen Bemühungen um eine Konvergenz in der Thematik zu sichten (Teil IV). Ich formuliere schließlich am Ende Perspektiven im Umgang mit der Thematik – Perspektiven auch auf der liturgischen Handlungsebene (Teil V).

II. IRRITATIONEN:

Biblische Sprechweisen und philosophische Überlegungen

Heilsame und auch nachhaltig wirksame Irritationen haben über alle nachchristlichen Jahrhunderte hinweg die menschlichen Bemühungen ausgelöst, durch Anleihen bei philosophischen Konzepten dem Verständnis dessen näherzukommen, was die biblischen Überlieferungen meinen, wenn sie – etwa mit Paulus – Jesus sagen lassen: „Das ist mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24). Und: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11,25). Aber machen solche Sätze nicht doch philosophische Klärungen unabdingbar notwendig? Es ist dabei von Seinsverhältnissen die Rede. In Verbindung mit einer sprachlichen Äußerung wird eine ontologische Auskunft, eine Seinskunde formuliert, die der Wirklichkeit – vordergründig betrachtet – nun gar nicht zu entsprechen scheint. Identität auf der Seinsebene besteht augenscheinlich nicht: Jesus ist weder einfachhin gleichzusetzen mit gebrochenem Brot, noch ist er ein Becher mit Wein – und dennoch wird eine Identität

zwischen Jesus und den Gaben von Brot und Wein auf der Seinsebene beansprucht. Wie lässt sich dies verstehen?

Bevor ich mit den konfessionellen Traditionen und unter Berufung auf die gegenwärtigen ökumenischen Konvergenzen auf diese Frage eine Antwort zu geben versuche, möchte ich zunächst kurz – und gewiss nur in Auswahl – an die Zögerlichkeiten sowie die Reserven erinnern, die vom christlichen Altertum an Menschen empfunden haben, die sich vor die Aufgabe gestellt sahen, mit Bezügen auf die in den jeweiligen Epochen jeweils favorisierten philosophischen Zugänge intellektuell verantwortete Beschreibungen der eucharistischen Realpräsenz Jesu Christi vornehmen zu sollen. Diese Erinnerungübung soll mehr sein als ein retardierendes Moment in diesem Beitrag. Intellektuelle Bescheidenheit ist in der Eucharistietheologie – vom Sachgegenstand her betrachtet – mental angemessen.

1. Lange schon vertraute Einsichten

Die Theologiegeschichte hat mehrere Streitsituationen um das rechte Verständnis der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl erlebt.⁴ Immer wieder ging es dabei letztlich um die Frage, wie Realität im Zeichen zu denken ist. Dies ist die Fragestellung, die im 9. Jahrhundert Paschasius Radbertus im vierten Kapitel seiner Schrift „De corpore et sanguine Domini“ im Kontext des ersten Abendmahlsstreits explizit behandelt hat: Paschasius Radbertus stellte sich der Frage, ob das „Sakrament des Kelches“ „im Bild“ (in figura) oder „in Wirklichkeit“ (in veritate) geschieht. Während bei Paschasius die Tendenz besteht, figura und veritas zu identifizieren – im Sinne des eucharistischen Realismus in der Tradition des Metabolismus des Ambrosius –, verteilte sein Kontrahent im ersten Abendmahlsstreit Ratramnus – im Sinne des eucharistischen Symbolismus in der Tradition des Augustinus – für eine rein bildhaft zu verstehende Weise der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi. Sehr weitsichtig bringt Paschasius Radbertus in diesem Streit die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten, die eucharistische Wesensverwandlung gedanklich zu erfassen, zum Ausdruck. Er schreibt: „Fragst du nach dem Wie, wer könnte es erklären oder in Worte fassen? Sei vielmehr überzeugt, dass das Wie in Christi Kraft liegt, das Wissen im Glauben, die Ursache in der Macht, die Wirklichkeit im Willen. Denn Gottes Macht wirkt sich gegen die

4 Vgl. zur Traditionsgeschichte aus jüngerer Zeit: Helmut Hoving, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

Natur und weit über die Fassungskraft unseres Verstandes hin aus. Darum bleibe man bei der Kenntnis der Heilslehre, halte den Glauben an das Sakrament der Wahrheit fest, denn in alldem ‚wandeln wir im Glauben und nicht im Schauen‘ (2 Kor 5,7).⁵ Viele Interpreten haben sich später an diese Worte des Paschasius Radbertus erinnert – in jüngerer Zeit nicht zuletzt Joseph Ratzinger⁶ in seinen frühen Beiträgen zum Verständnis der Transsubstantiationslehre.

2. *Notwendige Erinnerung im Reformationszeitalter*

Die Formulierung des Paschasius Radbertus, dass die Vorstellung von der realen Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Mahlgaben weit über die Fassungskraft des menschlichen Verstandes hinausgeht, könnte auch von Martin Luther sein. Die Erinnerung an diese alte Erkenntnis war im Reformationszeitalter notwendig. Es ist durch einen Bericht von Osiander an den Rat von Nürnberg überliefert, dass Martin Luther an einer Stelle, an der er während des Marburger Religionsgesprächs 1529 bei Nachfragen zu seiner Beschreibung der eucharistischen Wirklichkeit in Argumentationsnöte geriet, gesagt haben soll, „vernunft, philosophia und mathematica“ seien nicht geeignet, über den Sinn und Unsinn der Einsetzungsworte Jesu Christi beim Abendmahl zu entscheiden.⁷ Früher schon – 1520 beispielsweise in „De captivitate Babylonica praeludium“⁸ – hatte Luther die Rezeption des Aristoteles durch Thomas von Aquin in der Eucharistielehre als Gefangenschaft der Kirche in den Fesseln der Philosophie beklagt. Luther will das reine Wort der Schrift wieder zur Geltung bringen. Jesus Christus habe den Aristoteles nicht gekannt, sagt Luther. Menschlicher, philosophischer Vorwitz (Sophisterei) führt vom Glauben weg. Reicht es nicht aus, die biblischen Überlieferungen vom Abendmahl zu lesen? Dort heißt es doch: Dies ist mein Leib – dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut. Jenseits der Detailfrage, welches philosophische Denkmodell je angemessen sein könnte, das eucharistische Geheimnis angemessen zu erfassen, stellt sich somit viel grundlegender die

5 Vgl. Paschasius Radbert, *Vom Leib und Blut des Herrn*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln/Trier 1988, 25–28, hier 28.

6 Vgl. Joseph Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 147 (1967), 129–158.

7 Vgl. Dietrich Korsch (Hg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005, 106, Fußnote 19.

8 WA 6, 497–573.

Frage, ob die menschliche Vernunft mit ihrer philosophischen Bildung je geeignet sein könnte, das Geheimnis der eucharistischen Realpräsenz zu erfassen.

3. *Die „Sophisterei“ auch heute dennoch nicht lassen können*

Ist menschliche Bescheidenheit heute angesagt? Wer die neuesten Veröffentlichungen zur Thematik der Eucharistie anschaut, wird diesbezüglich sehr erstaunt sein: Es gibt offenkundig ein hohes Interesse von Seiten der neueren Philosophie – weniger der Theologie – sich mit der Thematik der eucharistischen Realpräsenz zu befassen.⁹ Philosophen besprechen die eucharistische Präsenz Jesu Christi. Dabei gelten insbesondere phänomenologische Zugänge in einer neuen „Theologie der Enthüllung“ als aussichtsreich, aus den alten Spuren der Transsubstantiationslehre herauszufinden und sich mit geschulter Einfältigkeit wieder „den Sachen selbst“ zuzuwenden. Auf den eucharistischen Zusammenhang hin bezogen, heißt dies: sich „dem Geschehen selbst“ zu öffnen. Nicht allen Rezipientinnen und Rezipienten will einleuchten, was der Vorteil eines solchen philosophisch geprägten phänomenologischen Zugangs zur eucharistischen Realpräsenz sein könnte. Die neue Aufmerksamkeit auf die Zeitlichkeit im Geschehen der Begegnung zwischen Gott und Mensch jedoch erscheint vielen bei diesem Ansatz als hilfreich. Die Aktualpräsenz, nicht nur die Personalpräsenz, kommt dann in besonderer Weise zur Geltung. Bei aller Wertschätzung der Phänomenologie sind mir persönlich Zugänge sehr viel näher, die – wie vor allem Jean-Luc Marion es tut¹⁰ – auf die Wirklichkeit als Gabe aufmerksam machen. Eine Gabe Gottes gilt es anzunehmen, nicht zu erklären, so Marion. In einem neueren Beitrag wird die Sichtweise von Jean-Luc Marion in hilfreicher Weise so zusammengefasst: „Eucharistische Präsenz ist eine andere Gegenwart: es ist eine ereignishaft, eine adventhafte Präsenz, die immer auch Abwesenheit und Verbergung bedeutet und die sich daher immer auch entzieht. Es handelt sich um eine geschichtliche Präsenz, die vom innergöttlichen Leben, von der Erinnerung an Leben, Tod und Auferstehung, von der Gegenwart Christi und seinem erneuten Kommen – der Präsenz der Parusie – her zu verstehen ist. Es ist mithin eine gabenhafte Präsenz, auf die eucharistisch – dank sagend – zu

9 Vgl. Holger Zaborowski, *Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie*, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003), 580–584.

10 Vgl. exemplarisch Jean-Luc Marion, *Réaliser la présence réelle*, in: *La Maison-Dieu* 225 (2000), 19–28; Ders., *Dieu sans l'être. Hors-texte*, Paris 1982.

antworten ist. Die Theologie sieht sich hier, in diesem unmittelbaren Bezug von Gabe und Dank, vor die Auf-Gabe gestellt, selbst praktisch zu werden, in Wort und Tat ihren Glauben zu bezeugen und Gegenwart christologisch fundiert als Gabe zu verstehen.“¹¹

Ziehen die herkömmlichen philosophischen Anleihen bei der Substanzontologie oder der relationalen Ontologie diese Grundsicht in Zweifel – oder sind sie nicht vielmehr mit einem ganz anderen Problem befasst, nämlich jenem, wie eine *Wandlung* der Gaben Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi je zu verstehen und zu beschreiben sein könnte? Gottes Präsenz ist eine Gabe – das bestreitet im Ernst wohl niemand. Doch in welchem Verhältnis steht diese Gabe Gottes zu den Mahlgaben – zu dem gebrochenen Brot und zu dem kreisenden Becher mit Wein?

Auf diese Frage möchten die jüngeren eucharistischen Theologien durch ihre Anleihen bei der Philosophie eine Antwort wagen, wenn sie vor dem Hintergrund linguistischer Erkenntnisse sprachpragmatisch argumentieren. Dabei gilt, dass nur durch eine Erschließung der Intention der Sprachhandlung der Sinn des Gemeinten erkannt werden kann. Der Suche nach einer angemessenen Bestimmung des Seins des Seienden – der Grundaufgabe der Ontologie – kommt im eucharistischen Kontext entgegen, dass die Verfasser der biblischen Schriften in der Tradition hebräischer Seinsaussagen stehen, die – nicht selten unter völligem Verzicht auf die Kopula, nämlich die entsprechend konjugierte Form des hebräischen Verbs *hajah* für „sein“ – Identifikationen aussprechen, um Handlungen zu bewirken: „Gott – mein Fels“ – dies ist in der Selbstaussage eines Beters oder einer Beterin eine Vertrauensbekundung, darin ein Zeugnis und eine Ermutigung für andere. Nicht wenige Theologinnen und Theologen empfinden heute Wertschätzung für solche sprachphilosophischen Zugänge zur realen Präsenz Jesu Christi im eucharistischen Mahlgeschehen.

III. UNTERSCHIEDUNG: Das Geschehnis und die Begriffe davon

Eine Unterscheidung zwischen dem Ereignis und den Begriffen davon ist bei jeder Reflexion auf ein Geschehnis erforderlich. Dieser Gedanke schließt an die vorausgegangenen an. Die Erinnerungen an die philosophischen Zugänge

11 Holger Zaborowski, *Enthüllung und Verbergung*, a. a. O. (wie Anm. 9), 583.

zur Realpräsenz im Abendmahl legen offen, dass Anstrengungen des Begriffs in jeder Zeit unter neuen Voraussetzungen wieder zu unternehmen sind. Auch die römisch-katholische Tradition kennt diese Unterscheidung zwischen Geschehnis und Begriff grundsätzlich und auch konkret in der Eucharistielehre: Wenn das Trienter Konzil (1545–1563) das in Begriffen gefasste Denkmodell der „Transsubstantiation“ als „aptissime“ bezeichnet¹² – als „am besten geeignet“ – dann meint dies: unter den gegenwärtigen Angeboten am ehesten für das Verständnis hilfreich. Dies schließt nicht aus, dass es zu anderen Zeiten und unter anderen Voraussetzungen des Verstehens bessere Denkmodelle gibt. Noch grundsätzlicher gefasst, gilt mit den Worten von Johannes Paul II.: „Im Dialog stößt man unweigerlich auf das Problem der unterschiedlichen Formulierungen, mit denen die Lehre in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausgedrückt wird [...]. Angesichts von Lehrformeln, die von jenen in der Gemeinschaft, der man angehört, üblichen abweichen, gilt es zunächst natürlich zu klären, ob die Worte nicht einen identischen Inhalt meinen.“¹³ Johannes Paul II. benennt als ein Beispiel für eine auf der Grundlage dieser hermeneutischen Erkenntnis erreichte Annäherung der christlichen Konfessionsgemeinschaften die in jüngerer Zeit entstandenen Erklärungen zu Fragen der Christologie, in denen orientalisch-orthodoxe Kirchen und die Römisch-Katholische Kirche eine Konvergenz im Bekenntnis zu Jesus Christus feststellen, ohne sich gemeinsam an die vom Konzil von Chalzedon verwendete Terminologie der Zweinaturen-Lehre zu binden. Dieser Vorgang könnte zuletzt im eucharistischen Kontext aus lutherischer Sicht einige Unruhe auslösen. Müsste aber nicht auch die Zweinaturen-Lehre in der Christologie unter dem Grundverdacht der „Sophisterei“ stehen? Wie dem auch sei – jedenfalls kennt auch die römisch-katholische Lehrtradition die Unterscheidung zwischen dem Geschehen und dem zeitlich bedingten, menschlichen Begriff von diesem.

12 Vgl. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien⁴³ 2010, Nr. 1652 (künftig zitiert als: DH).

13 Johannes Paul II., *Ut unum sint*. Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 121, Bonn 1995, 29 (Nr. 38).

1. *Bibeltheologische Reflexionen*

Die Grundlage aller weiteren konfessionellen wie auch ökumenischen Überlegungen zum Verständnis der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl sind die biblischen Aussagen. Schon ein rascher Blick in die vier biblischen Texttraditionen, die die Worte überliefern, die Jesus bei seinem Letzten Abendmahl im Kreis der Jünger gesprochen haben könnte, zeigt jedoch, dass eine Harmonisierung der Aussagen kaum möglich ist. Die Menschen, die die Erinnerung überliefern, sind in den Deutungen selbst präsent. Eine historische Rekonstruktion der ursprünglichen Worte ist vielfach versucht worden und hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Immer – so ist der sich aufdrängende Verdacht – sind auch solche nachträglichen Erschließungen von geschichtlichen Begebenheiten nicht völlig frei von eigenen konfessionellen Interessen.

Noch immer gilt die alte These als begründet, dass die Mahlgesten Jesu – das Brotbrechen und das Becherkreisen – historisch stärker gesichert sind als die Worte, die Jesus gesprochen haben könnte. Die Unterscheidung zwischen Geschehnis und Begriff wäre dann in gewisser Weise auf Jesus selbst und sein Handeln zurückzuführen. Könnte es sein, dass auch er dem im Zeichen wirksamen Geschehen mehr traute als seinen Worten?

Es gibt in der exegetischen Literatur eine recht beständige Zuversicht, zumindest das Brotwort „Das ist mein Leib“ als authentisch jesuanisch zu erweisen. Auch die Becherhandlung – Jesus gibt ja seinen eigenen Becher in die Runde, ohne selbst aus ihm zu trinken – erscheint historisch gesichert. Die Worthandlungen in Verbindung mit den Zeichenhandlungen bedeuten: Das bin ich – das bin ich mit meiner gesamten Lebensgeschichte, ich Jesus, den ihr erlebt habt; dies ist meine Person mit meinem bald bevorstehenden tödlichen Lebensgeschick – gebrochen wie Brot und gekeltert wie Wein. In dieser zeichenhaften Doppelhandlung geschieht vorausgehend eine Deutung des gewaltsamen und blutigen Todes Jesu, durch den Gott sich dennoch nicht daran hindern lassen wird, erlösende Gemeinschaft mit der sündigen Schöpfung zu bewahren. Diese doppelte eucharistische Zeichenhandlung ist eine mit Nachdruck verkündigte Verheißung der Versöhnungsbereitschaft Gottes – trotz allem, was bald geschehen wird. Die eucharistische Feier verkündigt Gottes unverbrüchliche Bundestreue, seine niemals aufgegebene Beziehungswilligkeit – trotz allem. Das bin ich – so bin ich – ihr wisst es ja durch das Leben mit mir – das sagt Jesus den Jüngern: So bin ich: bereit dazu, das Leben mir nehmen zu lassen zum letzten, endgültigen, untrüglich verlässlichen Erweis der Versöhnungsbereitschaft meines Gottes, zu dem ich bald heimkehre.

2. *Anstrengungen in historischen Streitsituationen*

Welche Schwierigkeiten noch immer gegeben sind, in Streitsituationen, die über Generationen bestehen, erst einmal mit großer Gelassenheit aufeinander zu hören, wurde mir bei einer internationalen Tagung bewusst, zu der die „Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche“ nach Oberursel eingeladen hatte. Die Leuenberger Konkordie war das Thema der Tagung – und damit – wie zu erwarten – der Streit um die lutherische und reformierte Abendmahlslehre.¹⁴ Wie tief die Gräben zwischen den reformatorischen Bekenntnisgemeinschaften im weltweiten Kontext in der Abendmahlslehre noch immer sind, kam in manchen Beiträgen zur Sprache. Die Abendmahlslehre als Grundlage einer Bekenntnisgemeinschaft ist mehr als der Gegenstand einer theologischen Kontroverse. Die konfessionelle Identität steht in Frage, die Erinnerung an Personen und an ihren Lebenseinsatz für die Wahrheit – und oft damit verbunden die Weigerung, damalige Kontroversen als heute versöhnt zu betrachten. Wenig war zu spüren von der menschlichen Zurücknahme in der Möglichkeit der Beschreibung der eucharistischen Realpräsenz. Ernüchtert bin ich nach Hause zurückgekehrt – als eine, die sich in der dort wenig komfortablen Lage vorfand, als eine römisch-katholische Theologin die Leuenberger Konkordie mit ihrer ja recht vage gefassten Formulierung, im Abendmahl schenke „sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“¹⁵ verteidigen zu müssen – oder besser: zu wollen. Warum möchte ich eine solche Redeweise verteidigen? Gewiss vor allem deshalb, weil ich um die Menschen weiß, die sich bemüht haben, eine solche Formulierung gemeinsam zu finden. Grundlegend dabei ist, dass die Präsenz Jesu Christi in seinem Leib und Blut in Verbindung mit den Mahlgaben Brot und Wein verkündigt wird. Können wir als Menschen mehr sagen? Müssen wir die offenen Dispute um die Fragen der Christologie und der Pneumatologie notwendig einbringen in die Lehre vom Abendmahl? Die römisch-katholische Tradition ist an dieser Stelle einen anderen Weg gegangen – zu einem Zeitpunkt, an dem sie noch nicht belastet war mit dem späteren, letztlich christologisch motivierten Disput zwischen der lutherischen und der reformierten Konfession.

14 Vgl. Werner Klän/Gilberto da Silva (Hg.), Die Leuenberger Konkordie im innerlutherischen Streit. Internationale Perspektiven aus drei Konfessionen, Göttingen 2012.

15 Leuenberger Konkordie, Nr. 18, in: Wenzel Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollen Text, Frankfurt 1985, 17.

Die Transsubstantiationslehre implizierte die von Thomas von Aquin vollzogene Rezeption der aristotelischen Unterscheidung von Substanz und Akzidenzien in der Eucharistietheologie.¹⁶ Dies hat in der damaligen Zeit neue Möglichkeiten eröffnet, die vermeintliche Alternative zwischen einem symbolischen und einem realen Verständnis der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi zu überwinden: Im Modell der Transsubstantiation wird eine Wandlung der Substanz (des Wesens) eines Seienden beschrieben, bei der die Akzidenzien (die äußere Wirklichkeit, die menschlicher Erkenntnis im Sehen, Schmecken und Fühlen zugänglich ist) unverändert bleiben. Übersehen wird oft, dass nicht nur die *qualitas*, sondern gewiss auch die *quantitas* zu den Akzidenzien gehört: Von einer räumlich gedachten Gegenwart Jesu Christi in den Mahlgaben kann also auch aus römisch-katholischer Sicht nicht gesprochen werden. Folgenreich wirkte sich aus, dass es in der scholastischen Spekulation schon bald zu weitreichenden Überlegungen über den Verbleib der Substanz von Brot und Wein nach der Wandlung kam. Die Vorstellung, die Akzidenzien von Brot und Wein könnten ohne deren Substanz vorhanden sein, verlor in dem Maße an Plausibilität, als sich insbesondere im spätmittelalterlichen Nominalismus dinglich-konkrete Vorstellungen auch bei der Rede von der eucharistischen Substanz einstellten. Das rechte Verständnis der Transsubstantiationslehre setzt somit die Kenntnis der aristotelischen Sinnbestimmung der Begriffe Substanz und Akzidens voraus – eine Bedingung, die bereits im vorreformatorischen Zeitalter nicht mehr uneingeschränkt erfüllt war und in der nachtridentinischen Zeit zunehmend verloren ging.

3. *Ökumenische Bemühungen um die Arbeit an Begriffen*

Die in den 80er Jahren angestregten ökumenischen Bemühungen um den Begriff der eucharistischen Realpräsenz haben gezeigt, dass man im Reformationszeitalter drei Lehrgestalten in dieser Frage unterscheiden kann:¹⁷ die lutherische, die römisch-katholische, an Thomas von Aquin orientierte, und die reformierte. Alle drei Lehrgestalten haben theologische Stärken und Schwächen; sie haben Gemeinsamkeiten und signifikante Unterschiede.

Das primäre Anliegen Martin Luthers bei seiner Ablehnung des Begriffs „Transsubstantiation“ war es, sich gegen den scheinbar von den altgläu-

16 Vgl. *Summa theologica* III q 75–77.

17 Vgl. Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986 (*Dialog der Kirchen* 4), bes. 104–108.

bigen Theologen erhobenen Anspruch zur Wehr zu setzen, sie verfügten über ein philosophisches Denkmodell, das die eucharistische Gegenwart Jesu Christi erklären könne. Martin Luther leugnete nach meiner Kenntnis weder die „reale“ Präsenz des Erhöhten in der eucharistischen Feier noch die Vorstellung von der „Wandlung“ (mutatio) der Mahlgaben. Er erklärte die Möglichkeit der „realen“ Präsenz Jesu Christi beim eucharistischen Mahl unter Rückgriff auf den Gedanken der „Ubiquität“ auch der menschlichen Natur Jesu Christi – wenn Gott es so will. Luther bevorzugte zudem das Denkmodell der „Konsubstantiation“, das vom Erhalt der „Substanz“ des Brotes und des Weines auch nach ihrer Verwandlung in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi ausgeht. Luther wollte auf diese Weise dem Augenschein Rechnung tragen, nach dem die Brotgestalt und die Weingestalt auch nach der Wandlung ja fortbestehen. Luther verkannte allerdings, dass die scholastische Bestimmung des Begriffs Substanz gerade nicht die sinnlich erfahrbare, äußere Erscheinung der Dinge meinte, sondern ihr inneres Wesen, ihr eigentliches Sein.

Die reformierte Tradition lehrt – im Anschluss an Huldrych Zwingli und Johannes Calvin – ebenfalls die wahre Gegenwart des erhöhten Herrn, wenn die Gemeinde Mahl feiert. Anders als die lutherische Theologie lehnt die reformierte jedoch die Vorstellung der „Ubiquität“ des nach seiner Auferweckung erhöhten Gottessohnes ab und argumentiert stattdessen im eucharistischen Zusammenhang pneumatologisch: Im Heiligen Geist wird der beim Vater vollendete Christus im Mahlgesehen präsent.

In den ökumenischen Gesprächen über die Denkmodelle zur Beschreibung der eucharistischen Präsenz Jesu Christi kam es zu einer wechselseitigen Wertschätzung aller Anliegen. So ist die ökumenische Methode am aussichtsreichsten: erst einmal verstehen, was die anderen Traditionen meinen erkannt zu haben, daran sich erfreuen und gewiss auch weiterfragen. Heute geht die ökumenische Theologie davon aus, dass es nicht nur eine Nähe zwischen der lutherischen und der thomistischen Sicht gibt – vor allem in der Bindung der Präsenz der gesamten Person Jesu Christi an die Mahlgaben –, sondern auch eine große Nähe zwischen der römisch-katholischen und der reformierten Sicht – vor allem in der Akzentuierung der pneumatologisch zu beschreibenden Anwesenheit des erhöhten Jesus Christus – einer Überzeugung, die in den beiden Epiklesen in der Eucharistiefeier zum Ausdruck kommt.

Neben Bemühungen um historisches Verstehen suchen darüber hinaus alle christlichen Traditionen heute nach einem Denkmodell, das den unterschiedlichen Anliegen in der gegenwärtigen Zeit entgegenkommt. Am aussichtsreichsten erscheint mir in diesem Zusammenhang immer noch der Rückbe-

zug auf die relationale Ontologie – die Bestimmung des Seins des Seienden durch seinen gestifteten Bezugszusammenhang. Diesbezüglich hat Bernhard Welte¹⁸ 1960 in einem viel beachteten Beitrag zum Eucharistieverständnis die Überlegung eingebracht, das Sein der eucharistischen Mahlgaben von der Beziehung her zu verstehen, die Jesus selbst zwischen ihnen und seinem Leidensgeschick gestiftet hat. Es gibt nichts an sich. Es ist alles, was ist, immer in einem Bezugszusammenhang, der konstitutiv für das eigene Sein ist: In der Vergegenwärtigung des von Jesus gestifteten und im Heiligen Geist erneuerten Bezugszusammenhangs von gebrochenem Brot und geteiltem Becher mit dem zu Tode gequälten Leben Jesu, an dem teilzuhaben Versöhnung mit Gott feiert, in diesem liturgischen Geschehenszusammenhang wandeln sich die Gaben – sie sind nun stiftungsgemäß nicht mehr nur Brot und Wein.

IV. ERKENNTNISSE:

Erreichte christlich-ökumenische Konvergenzen

Nur in knapper Form kann ich auf weitere inzwischen erreichte ökumenische Konvergenzen aufmerksam machen.

1. Das eine „Opfer“ Jesu Christi wird real präsent

Zu den der Ökumene angesichts der Kontroversen im 16. Jahrhundert aufgetragenen Themen gehört das Verständnis der Eucharistie/des Abendmahls als „Opfer“. Grundlegende Übereinstimmungen konnten dabei erreicht werden:¹⁹ Das eine Opfer, das Kreuzesopfer Jesu Christi, seine liebende Lebenshingabe, wird in der Mahlfeier der Gemeinde sakramental gegenwärtig in Gestalt einer den Ursprung repräsentierenden Gedächtnisfeier. Das eucharistische „Opfer“ ist die sakramentale Vergegenwärtigung der liebenden Lebenshingabe Jesu Christi in der (Mahl-)Feier und im Leben der Kirche. Die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Selbstopfers Jesu Christi in seinem Leben und Sterben ist die unbestrittene Grundlage aller Überlegungen zum

18 Vgl. Bernhard Welte, *Zum Verständnis der Eucharistie*, in: Ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 459–467 (Erstveröffentlichung 1960).

19 Vgl. Karl Lehmann/Edmund Schlink (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, Freiburg/Göttingen 1983 (Dialog der Kirchen 3).

Opfercharakter der Eucharistie. In der Handlung des Abendmahles und in den deutenden Worten wird diese freiwillige Hingabe Jesu Christi wirksam erinnert und vergegenwärtigt. Die Eucharistiefeier ist kein Opfer in sich, neben oder zusätzlich zum Kreuzesopfer Jesu Christi. Es war uneinsichtig von den Vätern des Trienter Konzils, die Frage der sakramentalen Gegenwart in einem von der Opferthematik gesonderten Text zu behandeln. So konnte der Eindruck entstehen, als könnte die Person Jesu Christi ohne inneren Zusammenhang zu ihrem Lebensopfer in der Eucharistie präsent werden. Aus gegenwärtiger systematisch-theologischer Perspektive wird heute einmütig festgehalten: Personalpräsenz ist immer auch Aktualpräsenz. Offen ist in der Ökumene die Frage, ob angemessen von einer Teilhabe der eucharistiefeiernden Gemeinde an der Lebenspreisgabe Jesu gesprochen werden kann. Die römisch-katholische Tradition sagt Ja zur Teilhabe – nicht zur Mitwirkung – bewirkt durch Gottes Geist: Teilhabe an dem Geschehen auch durch die eigene Lebenspreisgabe in der Nachfolge Jesu.

2. *Pneumatologisch begründete Vergegenwärtigung*

Wie in anderen Bereichen – insbesondere in der ökumenischen Ämterlehre – sind pneumatologische Überlegungen auch der ökumenischen Eucharistielehre wichtig: Sie nehmen jene Belastung weg, die durch den Gedanken entstehen könnte, dass Menschen die eucharistischen Mahlzeiten verwandeln. Auch nach römisch-katholischer Sicht ist es Gottes Geist – und nicht etwa der Priester –, der die verheißene Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl bewirkt. Pneumatologische Überlegungen lassen die das Gedächtnis feiernde Gemeinde solidarisch erscheinen im Gegenüber zum göttlichen Erinnerer, dem Geist. An dieser Stelle bietet es sich in besonderer Weise an, an die reiche Tradition der epikletisch fundierten Liturgie in der Orthodoxie zu erinnern. Die Möglichkeiten, dieses pneumatologische Potential in die ökumenische Eucharistielehre einzubringen, scheinen noch nicht ausgeschöpft zu sein.

3. *Zusammengehörigkeit von Gehalt und Gestalt der eucharistischen Feier*

Einig ist die ökumenische Eucharistielehre auch darin, dass Gehalt und Gestalt der eucharistischen Feier einander zu entsprechen haben. Das Studium der liturgischen Ordnungen für die Feier von Abendmahl und Eucharistie ist zu einer wichtigen ökumenischen Übung geworden. Da gibt es manches zu beklagen – nicht zuletzt in der römisch-katholischen Liturgie, in meiner eige-

nen Tradition also, in der es noch immer Gabengebete gibt, die den Eindruck erwecken, als könne die versammelte Gemeinde durch die Hände des Priesters (wem?) Gott (wen?) Jesus Christus als Opfer darbringen. Was ist das für ein theologischer Unsinn! Forschungen zur Geschichte der Gabengebete haben die Erkenntnis gefestigt, dass bei diesen Gebeten ursprünglich an die Darbringung von Gabenopfern durch die Gemeindemitglieder gedacht war, ohne deren Geschenke die eucharistische Feier nicht mit Brot und Wein hätte stattfinden können. Gabenopfer der Gemeinden stehen in einem ganz anderen Zusammenhang als die Frage, ob die Gemeinde Gott ein Opfer darbringt. Gewiss wird es auch in den reformatorischen Liturgien Aspekte geben, die dem eigenen theologischen Anspruch nicht gerecht werden. Heute sind die christlichen Konfessionsgemeinschaften zu einer wechselseitigen Kritik in diesem Zusammenhang gefordert. In der Ökumene ist die Frage offen, ob es (als Zielperspektive) einmal eine einheitliche Gestalt der Liturgie geben sollte oder es nicht angemessener wäre, die christliche Gemeinde durch unterschiedliche Liturgien zu bereichern. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht Grundelemente der christlichen eucharistischen Liturgie bei jeder Feier zu bewahren sind: die Schriftlesungen, die Präfation, die Epiklese, das Mahl mit Brot und Wein.

V. PERSPEKTIVEN:

Handlungsoptionen für die nächsten Zwischenzeiten

Es gibt aus meiner Sicht zwei ökumenisch weiterführende Handlungsoptionen für die nächsten, wohl noch länger dauernden Zwischenzeiten, in denen angesichts der derzeitigen kirchenoffiziellen römisch-katholischen theologischen Einschätzung der evangelischen Ämter keine Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft möglich sein wird, obwohl auch im Blick auf die Frage der apostolischen Gründung der Ämter inzwischen weitreichende Konvergenzen erzielt wurden.²⁰ Was tun ökumenisch engagierte Menschen in den vermutlich noch langen Zwischenzeiten?

20 Vgl. Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt 2009; Theodor Schneider/Gunther Wenz (Hg.), Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 1, Freiburg/Göttingen 2002; Dorothea Sattler/Gunther Wenz (Hg.), Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 2 u. 3, Freiburg/Göttingen 2006 u. 2008, Internationale Studie und drei Bände ÖAK.

1. *Option für eine ökumenische eucharistische Ethik*

Im Sinne des Paulus und seiner Ermahnungen an die Gemeinde von Korinth darf die eucharistische Liturgie nicht als ein Geschehen betrachtet werden, bei dem die Bedürftigkeit der Ärmsten der Armen aus dem Blick gerät. Es erscheint daher nicht als ein Ausweichen, nicht als eine Notlösung, wenn sich Menschen in ökumenischer Verbundenheit vereinbaren, für das tägliche Brot aller Menschen zu sorgen. Gemeinsam miteinander Christus in den Armen zu erkennen: Das geschieht bereits in ökumenischer Verbundenheit.

2. *Sensibilität angesichts der konfessionellen Verletzlichkeiten*

Im Kontext der beiden Ökumenischen Kirchentage 2003 und 2010 sind Anregungen formuliert worden,²¹ deren Beachtung die gewachsene ökumenische Sensibilität im Bereich der eucharistischen Liturgien zum Ausdruck bringen könnte. Warum ist die Gabe des Weinbechers an alle noch immer keine Regelgestalt in den römisch-katholischen eucharistischen Feiern? Dringlich muss die Römisch-Katholische Kirche über die stiftungsgemäße Verwendung der Gaben zum Mahl – und nicht zum Betrachten, zum Zeigen und zum Segnen – nachdenken. Es gibt eine neue Begeisterung für die Praxis der eucharistischen Anbetung, die in keiner Weise kongruent ist zu den Ergebnissen der bisherigen ökumenischen Gespräche. Was motiviert Jugendliche zur eucharistischen Anbetung? Es fehlen empirische Studien zu dieser Fragestellung. Dankbar hat die Römisch-Katholische Kirche wahrgenommen, dass von evangelischer Seite ein sorgsamer, stiftungsgemäßer Umgang mit den Mahlgaben – etwa auch durch die Überbringung an Kranke – in Erwägung gezogen und mancherorts bereits praktiziert wird. So kommen wir einander näher.

21 Vgl. Dorothea Sattler, Zu Seinem Gedächtnis. Anregungen für die Gestaltung von Abendmahlsliturgien und Eucharistiefeiern in Anerkennung der in ökumenischen Gesprächen erreichten Annäherungen, in: *Bewahrt im Namen Gottes – gesandt in die Welt. Materialheft zu den konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend des Ökumenischen Kirchentags 2003*, hg. v. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003, Berlin 2003, 43–46; *Ökumenisch sensibel Abendmahl und Eucharistie feiern*, hg. v. 2. Ökumenischer Kirchentag München 2010 e. V., München 2010, 5–12.

3. *Gemeinsam die verantwortlichen Dienste achten*

Gemeinsam sollten wir dafür Sorge tragen, dass Dienste und Ämter in der eucharistischen Liturgie Achtung erfahren. Wer ordiniert ist, handelt nicht aus eigenem Antrieb, sondern er oder sie stellt sich in den Dienst der Verkündigung des sich selbst präsent setzenden Gottes. Auch nach der römisch-katholischen Lehre²² wird Jesus Christus im verkündigten Wort real präsent. Der Dienst der Verkündigung ist umfassender als allein der Dienst des Vorsitzes bei der Eucharistie zu verstehen. Auch das eucharistische Gedächtnis ist Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Wort und Sakrament sind wechselweise aneinander verwiesen.

Nach-Bild: Jesus und der (gute) Verbrecher

Ein Nachbild, ein vielleicht nachhaltig nachgehendes Bild möchte ich am Ende der Überlegungen betrachten: Hermann Kunkler²³ hat ein Kunstwerk gestaltet, bei dem das Wort des Erbarmens Jesu mit dem reuigen Mitgekreuzigten, mit dem „guten Schächer“, zum Ort der Stiftung der Eucharistie wird: Der gebrochene Leib Jesu hat brotrunde Gestalt, das Blut fließt in einen Becher. Sieben Amethyste – im Sinne der Edelsteinkunde heilsam wirkend bei Heimweh – zieren das Kreuz: drei Edelsteine vertikal und vier horizontal. Jesus Christus ist das Sakrament Gottes. Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist in Menschengestalt erschienen. Ohne christologisch-soteriologische, rechtfertigungstheologische sowie pneumatologische Reflexion wird es keinen angemessenen Zugang zum Sakrament der Eucharistie geben. Das Gedächtnis des einen Kreuzesopfers Jesu Christi und die Frage der Realpräsenz lassen sich in der theologischen Reflexion nicht trennen. Das haben wir in der römisch-katholischen Tradition inzwischen wieder gelernt. Daher gibt es allen Grund, der reformatorischen Tradition für die nachdrückliche Erinnerung an diese alte theologische Erkenntnis Dank zu sagen.

22 Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 7. Vgl. dazu auch Franziskus Eisenbach, *Die Gegenwart Christi im Gottesdienst*, Mainz 1982.

23 Bild dokumentiert und besprochen in: Paul Deselaers (Hg.), *Und doch ist Hoffnung. Gedanken zu und von Johannes Bours*, Freiburg/Basel/Wien 1992, bes. 227–232.

Walter
Sparn

Das Abendmahl –
ein aktuelles theologisches
und kulturhermeneutisches Thema¹

**1. Ein Anstoß für die müden Kirchen:
Kulturhermeneutik des Abendmahls**

1.1 Zu den guten Erfahrungen meiner Lebensgeschichte gehört, dass die gottesdienstliche Feier des Heiligen Abendmahls und ihre theologische Reflexion einen Aufschwung genommen hat, wie er in den rationalistischen und praktizistischen 1960er Jahren nicht zu erwarten war. Überraschend war das zumal für jemanden, der in einer württembergischen Gemeinde aufgewachsen war, in der das Abendmahl zwei Mal im Jahr (oder doch drei Mal?), überdies nahezu abgetrennt vom so genannten Hauptgottesdienst, gefeiert wurde. Das hat sich, Gott sei Dank, deutlich zum Besseren verändert. Freilich ist noch nicht deutlich, wie sich dynamische und retardierende Faktoren dieser Entwicklung austarieren, ob sie in den Kirchen eher zentrierend oder doch zentrifugal wirken, ob sie die Ökumene fördern oder eher hindern und ob sie den Übergang von der Generation der kirchlich sozialisierten Alten zur jüngeren, religionskulturell fast nicht mehr gebildeten Generation erleichtern oder erschweren.

Ein etwas zweischneidiges Gefühl meldet sich auch angesichts der Entwicklungen seit etwa zehn Jahren an. Im Gefolge der Kirchenkonstitution des Vaticanum II machten die ökumenischen Gespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen einschließlich der lutherischen klar, dass die Verständigung über das Sakrament des Altars

¹ Diesen Vortrag hielt der Autor anlässlich der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Was geschieht im Abendmahl?“ vom 10.–12. 10. 2011 in St. Pölten, Österreich.

einen wesentlichen Faktor jeder wünschbaren Ökumene darstellt; auch die Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen von 1973 bekräftigte das. In den 1980er Jahren schien sich ein Konsens herauszubilden, wie ihn dann Wolfhart Pannenberg in seiner Systematischen Theologie III von 1993 formulierte. Dieser Ökumeniker verknüpfte reformierte, lutherische und römisch-theologische Anliegen (diese Reihenfolge spiegelt auch zunehmendes Gewicht) so, dass das Herrenmahl als „anamnetische Christusrepräsentation der Gemeinde im Geist“² von allen Beteiligten verstanden werden konnte. Mehr noch, auf der Linie des Konvergenzdokuments von Lima („Taufe, Eucharistie und Amt“, 1982) wurde eine ökumenische Liturgie („Lima-Liturgie“) vorgeschlagen und öfters auch realisiert. Auch das Evangelische Gottesdienstbuch von 2000 hat einige wichtige Elemente dieser ökumenischen Konvergenz aufgenommen. So schien es realistisch, dass drei wichtige ökumenische Institute die revolutionäre Konsequenz zogen: „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich“ (2003).³

Diese Möglichkeit ist von den Kirchenleitungen beider Konfessionen leider nicht ergriffen worden. Das römische Lehramt hat in der Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* von 2003 unmissverständlich daran erinnert, dass das Selbstbild der römisch-katholischen Kirche, vor allem im Blick auf ihr Weihepriestertum, so unmittelbar mit der Feier der Eucharistie verknüpft ist, dass diese Kirche selbst das christliche „Grundsakrament“ darstellt und in der Feier der Eucharistie daher *exklusiv* das „Ursakrament“ Jesus Christus gegenwärtig. Das evangelische Angebot eucharistischer Gastfreundschaft, wie es die Orientierungshilfe der EKD von 2003 impliziert, geht hier völlig ins Leere, denn es beruht auf der Überzeugung, dass nicht (nur) die jeweilige Kirche, sondern entscheidend, die konfessionellen Trennungen mindestens *pro loco et tempore* relativierend, Jesus Christus selbst an seinen Tisch einlädt – damit aber auch den Vollmachtsanspruch jeder Kirche auf sich hin relativiert und alle Kirchen nebeneinander vor sich stellt.

2 So zusammenfassend Heinrich Assels Forschungsbericht „Abendmahl und Kirche. Begriff und Begehung realer Präsenz“, in: Verkündigung und Forschung 51, Gütersloh 2006, 20–38. Assel verweist nicht nur auf W. Pannenberg, sondern zurecht auch auf römisch-katholische Pendanten, z. B. Thomas Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg 2001, 245–265.

3 Centre d'Études Oecuméniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a. M. 2003; vgl. auch Johannes Brosseder, Hans-Georg Link (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003.

Die evangelische Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft macht diese Begründung für das römische Lehramt eher noch weniger annehmbar – um den Preis, dass die hie und da von römisch-katholischen Priestern angebotene und praktizierte Gastfreundschaft (z. B. in Erlanger Universitätsgottesdiensten) die Kluft zwischen bischöflichem Lehramt und gemeindlicher bzw. pastoraler Praxis vergrößert. Freilich ist zu befürchten, dass die Selbstvergewisserung der institutionellen Kirchen, wie sie unter missverständlichen Parolen wie „Ökumene der Profile“ neuerdings betrieben wird, die produktive Herausforderung an den Rand drängt, die in der römisch-katholischen Theologie und Praxis der Eucharistie auch für evangelische Christen liegt.

1.2 Für den Theologen ist es in der aktuellen, durchaus unbefriedigenden Lage ermutigend, dass sich seit den 1990er Jahren nicht nur evangelische und römisch-katholische Fachgenossen neu auf das Abendmahl besonnen haben. Unbeeindruckt von der Zerrissenheit der theologischen Diskussionen sind *Kulturwissenschaftler* unterschiedlicher Disziplinen und konfessioneller Zugehörigkeit auf den religiösen Ritus aufmerksam geworden, weil sie ihm große Bedeutung für das Verstehen nicht nur religiöser, sondern überhaupt kultureller, d. h. hier: verdichteter symbolischer und kommunikativer, Praxis zuschreiben.⁴ Sie gehen nicht von den theologischen Deutungen des Altarsakramentes aus (natürlich nehmen sie solche zur Kenntnis), sondern zunächst von beobachtbarer, erzählbarer und deutbarer Praxis. Ihre Frage, was denn da geschehe,⁵ hat dennoch (oder vielleicht weil sie in einer Außenperspektive gestellt wird) erhebliche theologische Einsichten erbracht. Diese sind geeignet, die mangelnde Erschließungskraft einer dogmatisch korrekten, aber erfahrungsarmen Abendmahlstheologie zu verbessern – und sie nicht zuletzt an eigene, aber vergessene oder verdrängte Einsichten zu erinnern.

Bezogen auf die wichtigsten Aspekte der Abendmahlsfeier sind es vor allem vier Komplexe, für die kulturwissenschaftliche Innovationen zu verzeichnen sind.

4 Der Ausdruck „Kulturwissenschaften“ hat in letzter Zeit den älteren Ausdruck „Geisteswissenschaften“ ersetzt und das aus vielen guten Gründen, auch theologischen, denn letzterer Ausdruck (der auch nur hundert Jahre alt ist) liegt auf der Linie einer dualistischen (platonischen oder gar cartesianischen) Trennung von materieller Natur und „höherem“ Geist. Zur wissenschaftsmethodischen Einführung vgl. Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar 2003.

5 In der Theologie wird selten so gefragt, vgl. aber Michael Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart 1999.

Erstens, einem lange gut lutherischen Begriff, dem der *Realpräsenz*, ist überraschend neue Plausibilität zugewachsen, zum Teil im Kontext kunsttheoretischer Überlegungen, zum Teil in der kultur- und literaturwissenschaftlichen Kritik an der (post-)modern allzu fraglos gewordenen Rückführung aller kulturellen Phänomene auf verstehende Repräsentation, d. h. methodisch: auf Hermeneutik; Auslöser der Diskussion waren vor allem George Steiner und Jean-Luc Nancy.⁶ Dass und wie Phänomene des Gegenwärtig-werdens immer auch leibhafte Aspekte haben, wird in der neueren Phänomenologie, die den selbsterlebten Leib in seiner ihn sinnlich prägenden Umwelt zum Thema hat, ebenfalls theologisch erheblich beschrieben.⁷

Schon früher hat sich, zweitens, ein Diskurs über die religiösen und profanen Phänomene des (u. U. als Sündenbock stellvertretenden) *Opfers* entwickelt. Da die moderne Abschaffung solch archaischer Gewalt offensichtlich gescheitert ist, sind nicht nur Kulturgeschichte und Literaturwissenschaft, sondern auch die Sozialwissenschaften und die Philosophie mit diesem Thema befasst; Auslöser der auch in der Theologie, speziell in der Christologie, intensiv geführten Debatte waren der klassische Philologe Walter Burkert und, publikumswirksam, der Kulturanthropologe René Girard.⁸

Dazu kam, drittens, eine ebenfalls schon länger, vor allem in der analytischen Sprechtheorie untersuchte Eigenschaft der menschlichen, speziell der gesprochenen Sprache: ihre nicht nur informative oder deskriptive, sondern überdies performative Wirksamkeit, die Tatsache, dass konkretes *Sprechen* auch als solches auch und manchmal vornehmlich ein *Handeln* ist. Diese durch Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie und John L. Austins Sprechakt-Theorie eingeführte Perspektive⁹ ist in der Theologie zunächst in der Homiletik rezipiert worden, erst jüngst auch in der Abendmahlstheologie. Noch jetzt klagen Soziologen über die „Qualen religiöser Rede“ in der Kir-

6 George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990 (engl. 1989); Ders., *Grammatik der Schöpfung*, München 2001 (engl. 1990); Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford 1993.

7 An Maurice Merleau-Ponty anknüpfend vor allem Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a. M. 2000.

8 Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; Ders., *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1982; René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1998 (franz. 1982); Ders., *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1999 (franz. 1985).

9 John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (1972), Stuttgart 2007 (engl. *How to do things with words*, Oxford 1962, 21989); vgl. Michael Kober, *Art. Sprechakt/Sprechhandlung*, in: RGG⁴, Bd. 7, Tübingen 2004, 1623f.

che, weil Prediger nicht imstande sind, ihr Evangelium sprachlich angemessen, eben performativ, zum Ausdruck zu bringen und wirken zu lassen.¹⁰

Ebenfalls in weitem Horizont steht, viertens, die neue Aufmerksamkeit auf das Phänomen der kollektiven, für den Bestand jeder Gesellschaft wesentlichen Erinnerung und auf deren Pflege in unterschiedlichen, oft problematischen Formen von Erinnerungs- oder *Gedächtniskulturen*; die produktivsten Autoren hierzulande sind Aleida und Jan Assmann.¹¹ Für die Theologie, die einer Erinnerungsreligion verpflichtet ist, sollte dies immer schon ein Thema sein; es war dies in der Moderne aber eingeschränkt auf geschichtliches Bewusstsein und historische Arbeit und überlagert vom eschatologischen Interesse. Das hat wichtige Aspekte des Umgangs mit Tradition vergessen lassen, z. B. die nicht immer linearen Prozesse ihrer Kanonisierung, Dekanonisierung und Rekanonisierung; Prozesse, die stets auch mit der Ausübung von Macht und der Aneignung oder Ausstoßung von Fremdem verbunden waren. Vor allem ist der neue interdisziplinäre Diskurs von hohem Interesse für das bessere Verstehen der Abendmahlsfeier, zu deren Konstitutiva es ja in jeder Hinsicht gehört, den Satz Jesu zu (re-)zitieren: „Solches tut zu meinem Gedächtnis“.

Apropos „interdisziplinär“: Gegen manche zäh sich haltende Vorurteile markiert die neuere Fortentwicklung der „Geisteswissenschaften“ zu „Kulturwissenschaften“ und die Ergänzung ihrer historisch-kritischen bzw. empirisch-analytischen Methoden durch Kulturhermeneutik der Theologie gar nichts ab, als müsse sie ihre Binnensicht auf das Christentum nivellieren zugunsten einer „neutralen“ Außenperspektive. Der so genannte *cultural turn* aller mit ideeller oder materieller Kultur befassten Disziplinen hat nicht zuletzt das jetzt allgemein akzeptierte Ergebnis gehabt, dass es eine solche „neutrale“, d. h. eine zeit-, orts- und personenunabhängig allgemeine, Perspektive nicht und nirgendwo gibt. Eine solche könnte allenfalls lehramtlich, womöglich sanktionsbewehrt durchgesetzt werden (wie leider auch in evangelischen Kirchen geschehen) – sie nimmt dann aber nicht mehr wahr, was ist, sondern eigentlich nur, was ihrer Meinung nach sein soll.

10 Vgl. Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011 (franz.: *Jubiler. Sur les tournements [!] de la parole religieuse*, Paris 2010).

11 Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000. Einen Überblick über die Diskussion gibt Astrid Ertl, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart 2005.

In diesem interdisziplinären Sinne möchte ich im Folgenden bei drei Aspekten des Vollzugs des Heiligen Abendmahls theologische und kulturhermeneutische Erkenntnisse verbinden.¹²

2. „Dies ist ...“: Die Konstitution von Wirklichkeit im Abendmahl

2.1 Martin Luther hat sein Verständnis des Abendmahls einerseits im Gegenüber zur scholastischen Theorie der Transsubstantiation der Elemente Brot und Wein in Leib und Blut Christi herausgebildet, andererseits im Gegenüber zur Auffassung Ulrich Zwinglis, dass das Abendmahl primär ein Gedächtnismahl sei und die Elemente den Leib und das Blut Christi bezeichnen oder, wie man auch sagen kann, symbolisieren. Um die Begründung dafür, dass Christus im Abendmahl *realiter* anwesend sei, nicht auf nichttheologische Vorannahmen stützen zu müssen (wie das die Theorie der Transsubstantiation mit der aristotelischen Unterscheidung von „Form“ und „Materie“ tat), konzentrierte sich Luther ganz auf die Verheißung Christi, ausgesprochen in den Einsetzungsworten: „Das ist mein Leib ...“, und versuchte exegetisch zu zeigen, dass dieses *est* kein Tropus sei, d. h. nicht bloß uneigentlich, bildlich gemeint und also nicht *significat* besage, sondern wörtlich gemeint sei – schließlich habe Christus auf Brot und Wein gezeigt (wie das indexikalische „dies“ in der Tat belegt). Entsprechend hat Luther die traditionelle Signifikationshermeneutik nicht befolgt.¹³

Das „ist“ in jenem Satz hat aber auch nicht mehr seinen Alltagssinn, d. h. es bezeichnet nicht „physische“ (wir würden sagen: dingliche) Wirklichkeit, sondern bezeichnet für Luther eben kraft des Sprechens Jesu Christi eine ganz neue, „sakramentale“ Wirklichkeit. Daher hat er seit „Vom Abendmahl Christi“ (1528) die exegetische Argumentation um eine christologische ergänzt: um die These, dass der zur Rechten Gottes erhöhte Gottmensch Christus überall in der Welt gegenwärtig sein könne. Denn Christus sei auch seiner menschlichen Natur nach, die nämlich unlösbar mit der göttlichen Natur verbunden ist, nicht im (räumlich oben situierten) Himmel eingeschlossen, son-

12 Vgl. Walter Sparn, Einleitung zu: Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (Hg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, 11–22; zum Überblick vgl. Iris Dörmann, Christoph Jamme (Hg.), Kulturwissenschaften. Konzepte Theorien, Autoren, München 2007.

13 Plakativ in einer Tischrede: „Signum philosophicum est nota rei absentis, signum theologicum est nota rei praesentis“: WA TR 4, 666 (Nr. 5106).

dern könne als ganzer Christus im Abendmahl gegenwärtig sein und sei dies immer dann und dort, wo seiner Verheißung „Dies ist mein Leib“ gedacht und ihr jetzt und hier geglaubt wird.¹⁴

Die konfessionelle Unterscheidung dieser Sicht auch von derjenigen Johannes Calvins¹⁵ in Art. VII (Vom heiligen Abendmahl) der Konkordienformel von 1577 beruhte ebenfalls auf den beiden Begründungen aus der wörtlichen Exegese der *verba testamenti* und aus der einzigartigen Beschaffenheit der Person Christi;¹⁶ Art. VII unterstellt, was in Art. VIII (Von der Person Christi) in einer antinestorianisch bzw. kyrillisch orientierten, d. h. die Personseinheit betonenden, Christologie ausgeführt wird.¹⁷ Die christologische Argumentation gewann seit ihrer Zuspitzung durch Johannes Brenz zunehmend das Übergewicht, und umgekehrt wurde das „neue Dogma“ der „Ubiquität“ (auch) des Leibes Christi schon von den Philippisten, Schülern Philipp Melancthons, erst recht von den calvinistischen Theologen abgelehnt.¹⁸

Die christologische Erweiterung der Abendmahlstheologie hatte allerdings die Folge, dass sich die Begründung für die *praesentia realis et substantialis* (auch) des Leibes Christi, wie das jetzt hieß, und für das leibhaftige Empfangen (auch) des Leibes Christi (*manducatio oralis*) ein Stück weit ablöste vom sakramentalen Vorgang des Empfangens selbst und bereits in der Lehre von der Person Christi, der *unio personalis sive hypostatica* der göttlichen und der menschlichen Natur, erreicht wurde – dem Werk Christi und dem Einsetzungswort bereits zugrundeliegend. Innerhalb der Abendmahlslehre in engeren Sinne hatte das die Folge, dass das theologische Gewicht auf die *unio sacramentalis* des Leibes und Bluts Christi mit den irdischen Elementen Brot und Wein fiel, so dass der performative Cha-

14 Vgl. Notger Slenczka, Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: Dietrich Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79–98; zusammenfassend Dorothea Wendebourg in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 414–423; Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 245–248; historisch am genauesten jetzt Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 519–541.

15 Zusammenfassend Wim Janse in: Herman J. Selderhuis, Calvin Handbuch, Tübingen 2009, 338–349; vgl. auch Jan Rohls, Geist und Zeichen. Die reformierte Abendmahlslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Korsch (wie Anm. 14), 53–78.

16 Formula Concordiae, Solida Declaratio Art. VII: BSLK 970–1016.

17 FC, SD Art. VIII: BSLK 1017–1049.

18 Vgl. die klassische Untersuchung von Theodor Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie, Gütersloh 1969; die Folgelasten und -einsichten analysiert Jörg Baur, Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie (1977), in: Ders., Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 204–289.

rakter des Sprechens Christi zurücktrat. Das *est* wurde mit anderen Worten primär als Kopula eines Aussagesatzes aufgefasst, eines Aussagesatzes, der entweder wahr oder falsch war: *Sind* die sakramentalen Elemente Leib und Blut Christi oder sind sie es *nicht*?¹⁹

Die sakramentstheologische und christologische Arbeit der lutherischen Orthodoxie verstärkte in polemischer Fixierung auf den calvinistischen Gegner die Gewichtung der theoretischen Aspekte des Themas und band die Reflexion eng an Explikationsmöglichkeiten des zeitgenössischen Denkens, vor allem der Logik und der wieder eigens eingeführten Metaphysik. Ge-rechterweise muss man jedoch sagen, dass die lutherischen Theologen diese philosophischen Disziplinen nicht unkritisch gebrauchten, vielmehr im Blick auf theologische Erfordernisse modifizierten.²⁰ Im Blick auf das Abendmahl erläuterten sie den „mystischen“ Charakter der Einheit des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen und den „mystischen“ Charakter der Aussage, dass diese Elemente Leib und Blut Christi *sind*: Diese *praedicatio sacramentalis* ist eine eigentliche Aussage, doch weder eine essentielle noch eine akzidentelle Feststellung, sondern die Behauptung der mystischen Kopräsenz der in diesem Satz verbundenen, an sich ganz disparaten Substanzen. Anders gesagt, das *est* zeigt hier nicht essentielle Einheit an, sondern ist *index unitatis existentialis*.²¹

2.2 Diese überraschend moderne, aber wirklich alte Einsicht erlangte freilich nicht wirklich die Oberhand; bestimmend blieben die Vorgaben der Logik und Metaphysik – Vorgaben, die bis heute das unbedachte Durchschnittsdenken bestimmen: Etwas ist oder ist nicht, es ist dies und nicht etwas anderes, eine Aussage über Dinge ist falsch oder wahr usw. Eine solche, wie man heute sagt: binäre Logik und Metaphysik prägen auch heute noch lutherische Christen, die meinen, die Einsetzungsworte seien entweder „realistisch“ oder aber „symbolisch“ zu verstehen, und reformierte Christen, die meinen, diese Worte seien entweder „dinglich“ (mit „magischer“ Tendenz)

19 Diese Verschiebung wird besonders in der von Jacob Andreae verfassten Epitome deutlich, die das Thema jeweils in Ja-/Nein-Alternativen formuliert, hier BSLK 796 f.

20 Vgl. Walter Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976; die Aufsätze zur lutherischen Abendmahlslehre und Christologie von Jörg Baur, in: Ders., *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 117–289.

21 So Balthasar Meisner, *Philosophia sobria I*, Wittenberg 1611, 147; vgl. Walter Sparn (wie Anm. 20), 65ff, hier 81f.

oder aber „geistig“ zu verstehen. Beide Alternativen sind falsch – jedenfalls am Maß der lutherischen Tradition (m. E. auch der calvinistischen) gemessen. Allerdings hat die lutherische Orthodoxie, auf den Gegner fixiert, dazu beigetragen, dass man seither die „Realpräsenz“ Christi vor allem mit der sakramentalen Beschaffenheit der irdischen Elemente verknüpft.

Die Plausibilität dieser Explikation ist aber längst verblasst, spätestens mit dem bislang von niemandem widerrufenen Ende der alteuropäischen Substanzmetaphysik und der modernen Relativierung der zweiwertigen Logik. Man kann das etwa an dem inflationären Gebrauch von Formeln wie „in, mit und unter“ sehen. Diese Formel sagt nichts Klares aus über die Konsubstanziation, die sie nach wie vor, immer noch an den Elementen als solchen orientiert, unterstellt.²² Verdeckt durch diese Metaphorik wird die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl vielmehr verschoben zur Frage nach dem *Verstehen* des Abendmahls. Das ist selbstverständlich eine wichtige Frage; aber sie ersetzt nicht selten den Glauben an die Gegenwart und den Empfang Jesu Christi im Abendmahl, als sei unser Verstehen dieses Abendmahls die Bedingung der Gegenwart Christi. Deren Bedingung ist vielmehr, dass die Einsetzungsworte Christi im Vollzug des Abendmahls wiederholt werden, weil sie, als Worte Christi, bewirken, was sie sagen (und dies erst ist Gegenstand des Glaubens).

Auf genau diesen Sinn des Abendmahls konzentriert sich die jüngste kulturhermeneutische Diskussion: Sie nimmt das Abendmahl als eine rituelle Handlung wahr, die nicht nur etwas zu verstehen gibt, in der vielmehr performativ gesprochen wird, in der sich daher die Präsenz des Sprechers und Gebers ereignet. Diese, wohlgemerkt: nicht dogmatisch postulierte, sondern am beobachteten Phänomen gewonnene These wendet sich zugleich kritisch gegen die moderne Hermeneutik seit Friedrich Schleiermacher, die in der postmodernen, konsequenten Fassung an die Stelle der obsoleten Substanz- und Subjektmetaphysik tritt. So sieht prominent Gianni Vattimo die christliche Botschaft als religiöse und ethische Kenosis (Entäußerung) der potenziell gewalttätigen Macht, als Säkularisierung der machtaffinen Metaphysik an und versteht die Heilsgeschichte überhaupt als Interpretationsgeschichte.²³

22 Insofern war der damalige (nicht häufige) Gebrauch von „una cum/zusammen mit“, „in und unter“ (Großer Katechismus: BSLK 709, 24 f) oder „sub, cum, in/unter, mit, in“ (FC, SD Art. VII, 35: BSLK 983, 15 f) nicht unangemessen.

23 Das Ergebnis ist, dass Glaube zum „Glauben des Glaubens“ oder „Glauben, dass man glaubt“ („Credere di credere“, 1996) wird, wie der italienische Titel von Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, lautete; vgl. auch Ders., *Jenseits des Christentums* (After Christianity, 2002), München 2004, bes. 83 ff, 142 ff.

Der Vorwurf gegen diese Form der Hermeneutik besteht darin, dass die gesamte Wirklichkeit nur noch als Gegenstand unseres Verstehens von Sinn wahrgenommen wird; die Wirklichkeit, die uns begegnet und vielleicht noch nicht oder nie ins sinnhafte Verstehen eingeholt werden kann, wird ihres Charakters als begegnende, andere, ja fremde Wirklichkeit beraubt. An die Stelle von kontingenter *Präsenz* eines unverfügbaren Anderen tritt unsere hermeneutische *Repräsentation* dieses Anderen, das eben dadurch schon zum Eigenen gemacht wird.²⁴

These und Kritik sind natürlich ihrerseits eine hermeneutische Praxis, aber eine solche, die nicht von vornherein die Perspektive des Verstehens zur einzig möglichen totalisiert und so das Sakrament als Repräsentation von etwas versteht, was nicht das Sakrament selbst, sondern etwas an sich Abwesendes ist. Es geht also um die „Grenzen der Interpretation“²⁵ und um die Erkundung dessen, wodurch dem Zugriff unseres Sinnverstehens Grenzen gesetzt werden: durch die Gegenwart von etwas, was sich selbst zeigt und erst aufgrund dessen uns etwas *als* etwas sinnvoll zu verstehen gibt. Auch in der modernen Bedeutungskultur „funktionieren“ gewisse kulturelle Vollzüge nur so, dass sie nicht Abwesendes bloß bedeuten, sondern das Bedeutete selbst sind, das in sprachlichen oder nichtsprachlichen Zeichen kommuniziert wird. Das gilt für die ethische Dimension der Kultur, z. B. für das Phänomen sozialer Anerkennung („Ehre“): Die symbolische Interaktion des Grüßens *bedeutet* nicht nur Anerkennung, sondern *ist* diese bzw. ist ihre Verweigerung. Entsprechendes gilt aber vor allem in der ästhetischen und der religiösen Dimension von Kultur; der Ritus des Abendmahls wird hier als besonders evidentes Phänomen von *Präsenzkultur* betrachtet.²⁶ Gelegentlich wird dem reformatorischen Verständnis der Vorwurf gemacht, dass es, wie die Metaphysik, dem Sinn des Phänomens einen höheren Wert beimesse als seiner

24 Auf die Vereinnahmung der Anderen auch in seiner körperlichen Fremdheit durch eine solche Hermeneutik weist auch die neuere Phänomenologie hin, z. B. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006.

25 So schon ein Vertreter der Gruppe, zu der auch G. Vattimo gehört, der aber nicht zufällig auf fiktionale Texte („Der Name der Rose“) setzt: Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992; Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1988, 21997.

26 So Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004 (zum Abendmahl 46 ff, 105 ff u. ö.); Ders., *The Powers of Presence*, Stanford 2004; sowie die Beiträge von Hans Ulrich Gumbrecht, Mladen Dolar, Eric Santner und Slavoj Žižek im Schwerpunkt „Präsenz“ der Zeitschrift für Kulturphilosophie, Hamburg 2009/1, 7–64.

materiellen Präsenz („Schmecken“ und „Genießen“) – das dürfte für den calvinistischen und für den neuprotestantischen Strang nicht falsch sein.²⁷

Methodologisch gesehen bedeuten diese Anregungen eine *phänomenologische* Revision der hermeneutischen Fixierung auf Sinn zugunsten der eigenständigen Wahrnehmung sinnlich-leibhafter Erfahrungen – Erfahrungen, die nicht durch Sinnverstehen initiiert werden und die sich dem hier möglichen Verstehen nur auf dem längeren Weg einer „dichten Beschreibung“ (so der ethnologische Terminus²⁸) erschließen.

3. „Dies ist ...“: Die Konkretheit sakramentaler Wirklichkeit im Abendmahl

3.1 So sehr Luther gegen die Alloiosis, die Veränderung Zwinglis, auf der „wörtlichen“ Bedeutung des *est* in den Einsetzungsworten Christi beharrte, so klar war ihm zugleich, dass dies nur richtig ist, wenn man es auf konkretes, hier und jetzt erklingendes Sprechen bezieht, dass es sich also um einen mit einer Zeigegeste („dies“) verbundenen indexikalischen Satz handelt. Darauf zielte auch seine Argumentation im Marburger Gespräch von 1529, wonach *hoc est* nicht abstrakt logisch (und metaphysisch), sondern grammatisch und rhetorisch verstanden werden müsse, der „Logik“ der Sprache entsprechend, die auf neue Erfahrungen reagiert, indem sie die alten Wörter z. B. synekdochisch oder analogisch gleichsam öffnet. Unterstellt ist dabei, dass das Sprechen ein Machtträger sein kann, und das gewiss, wenn es Christi Wort ist. Denn dieses Wort ist, wo es konkret ergeht, „ein Machtwort, das da schafft, was es lautet“²⁹. Daher ist die Wahrheit der Einsetzungsworte Christi, seine „Realpräsenz“, wahr in ihrem sakramentalen Gebrauch: *in usu*, wie die lutherische Formel lautet, die vor allem gegen römisch-katholische Tabernakelfrömmigkeit und Fronleichnamsprozessionen und deren Begründung in

27 Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik (wie Anm. 26), 11, 46 ff; vgl. Stefanie Ertz u. a. (Hg.), Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit, Berlin 2011.

28 Eingeführt wurde er von Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. ⁴1995 (zur Religion 44 ff); Ders., Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten, München 1997.

29 Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528): StA 4, 51. Dass entsprechend Gottes Machtwort mit Seufzen und Bitten verbunden ist, stellt zurecht heraus Oswald Bayer (wie Anm. 14), 103 f.

der (ganz in der Substanzmetaphysik verbleibenden) Transsubstantiationslehre steht.³⁰

Die lutherische Orthodoxie, die ihre Abendmahlslehre ja auch logisch und metaphysisch zu plausibilisieren suchte, hat gleichwohl nicht überspielt, dass die Einsetzungsworte deshalb „ungewöhnlich“ und „mystisch“ sind, weil sie „Zeigesätze“ sind, *praedicationes exhibitivae sive deicticae*, die genau und nur im zeigenden Sprechen bewirken, was sie sagen – gegen den Augenschein. Deshalb definierte sie das Abendmahl als „werdend Seiendes“, d. h. Handlung (*actio*), in der sich Christus mittels Wort und Zeichen selbst mitteilt; deshalb ist es Sakrament nur *in usu*, und wahre sakramentale Aussagen beziehen sich stets auf diese, im Sprechen der Einsetzungsworte und Zeigen der Elemente vollzogene sakramentale Handlung.³¹

Dieses lutherische Abendmahlsverständnis weist eine Schwäche auf, die als solche freilich erst in der aufklärerischen Neuzeit und deren nominalistischem Verständnis der Sprache als eigentlich bloß instrumentellem Medium von Information zutage trat. Sie besteht darin, dass der lutherische Begriff des Zeichens der augustinischen Signifikationshermeneutik zugehört, d. h. der zweistelligen Relation von *res* und *signum*. Dies passt nicht wirklich zu der Auffassung, dass das Sakrament keine *res* ist, sondern eine *actio*, und dass der Vollzug des Sakraments nicht nur Verstehen des Bezeichneten ist, sondern die dreistellige Beziehung von Zeige- und Zeichenhandlung, von Sprechen und von Empfangen des anwesend Bezeichneten. Die drohende Verkürzung wollte Luther mit Ausdrücken wie Zeichen, „in Gottes Wort gefasst und daran gebunden“³², sichtlich vermeiden; gleichwohl kam es dann oft zur abstrakten Entgegensetzung von Wort und Sakrament, bis heute z. B. in der Form: evangelische „Kirche des Wortes (des Ohrs)“ versus katholische „Kirche des Sakraments (des Auges)“ – eine durchaus irreführende Vereinfachung.

Das reformatorische Verständnis des Evangeliums als performativem Zuspruch rückt *Wort* und *Sakrament* vielmehr in eine gemeinsame Perspektive; sie bilden Pole auf einer gleitenden Skala unterschiedlicher Kommunikationsformen des Evangeliums. Sie treten daher stets zusammen auf, freilich in unterschiedlicher Gewichtung, aber nie ganz alleine; auch im Abendmahl ist jedes Sprechen zugleich Handlung (sogar schon durch Gestik und Mimik

30 So FC, SD, Art. VII, 85–87: BSLK 1001,1 ff; gegen die Anbetung der Hostie ebd., Art. VII, 108: BSLK 1010, 16 ff, u. ö.

31 „... vis illa [Sacramenti] omnis in agendo posita est“: Balthasar Meisner (wie Anm. 21), 121; vgl. Walter Sparn (wie Anm. 20), 51 f, 74–78.

32 So etwa im Großen Katechismus: BSLK 709, 31 f.

des Sprechers), und das Handeln wird durchs Sprechen bestimmt, „ins Wort gefasst“, wie Luther sagt. Das bedeutet nicht zuletzt, dass der Vollzug des Abendmahls das Verstehen und das Jenseits des Verstehens in einen Zusammenhang bringt, dass also hermeneutische Aktivität und passive Präsenzerfahrung (je nach Verfassung des Empfängers unterschiedlich gewichtet) Momente des Empfangens Christi sind. Die theologische Rezeption der kulturanalytischen Diskussion kann also nicht „Repräsentation“ durch „Präsenz“ schlicht ersetzen wollen; wohl aber darf sie sich daran erinnern lassen, dass das lutherische Abendmahlsverständnis auf das Mehr von „geschmeckter“ Präsenz Christi gegenüber verstehender Repräsentation Christi, auf das Mehr des *est* gegenüber dem *significat* zielt.³³

3.2 Lutherisches Abendmahlsverständnis sollte daher die bloß zweistellige Hermeneutik des Zeichens korrigieren durch eine *Zeichentheorie* oder Semiotik, die dem Handlungscharakter des Abendmahls besser entspricht. Versuche hierzu gab es, seit die metaphysische Grundlage der augustinischen Signifikationshermeneutik, die Substantialität der bezeichneten *res*, in Wegfall gekommen war, also seit der Aufklärung. Der bislang m. E. beste Versuch einer dreistelligen Zeichentheorie wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht zufällig im Kontext des pragmatischen, an konkreten Erfahrungen und Handlungsvollzügen orientierten Denkens von dem amerikanischen Philosophen Charles Sanders Peirce vorgelegt, dessen Semiotik sich in der formalen Logik, in der Naturphilosophie und in der Religionsphilosophie als überaus nützlich erwiesen hat.³⁴ Für die Theologie ist besonders wichtig, dass Peirce alle Erkenntnis in einem Relationengeflecht platziert, das er mittels einer phänomenologischen Kategorienlehre als unseren geschöpflichen Erfahrungsraum beschreiben kann. Das bedeutet etwa, dass der Glaube an Gott (und die Liebe) nicht in der Alternative von „idealistischer“ Behauptung und „empirischer“ Bestreitung hängen bleibt und dass Glaube und Wissen nicht vermischt, aber auch nicht gegeneinander ausgespielt werden müssen.

33 Das zeigt sprachlich etwas überbordend, der Sache nach gleichwohl vorbildlich Joachim von Soosten, Präsenz und Repräsentation, in: Dietrich Korsch (wie Anm. 14), 99–122.

34 Sehr knapp Helmut Pape, Art. Peirce, Charles Sanders, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 1080; ratsam ist die Lektüre der beiden Peirce-Artikel von Helmut Pape und Hermann Deuser in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26, Berlin/New York 1996, 164–170 bzw. 170–176. Hermann Deuser verdankt sich auch die deutsche Ausgabe und Kommentierung von Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 1995.

Die Theologie des Abendmahls kann aus Peirce' semiotischem Realismus erheblich Gewinn ziehen, vor allem durch die Überwindung falscher Alternativen, z. B. der „cartesianischen“ Trennung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen, aber auch positiv. Man kann nun den Abendmahlsritus als ein bewegtes Relationengefüge beschreiben, das nicht nur Zeichen (Signifikant) und Bezeichnetes (Signifikat), sondern auch Zeichenverwender (Interpretanten) einschließt. So wird das Abendmahl als ein Prozess erfasst, in dem Christi Worte, irdische Elemente und menschliches Verhalten in zeitlich sich erstreckenden Handlungen interagieren und ikonische (abbildende), indexikalische (verweisende) und symbolische (verstehens- und verhaltensbestimmende) Bezüge verknüpfen. Man kann den Glauben an die Realpräsenz Christi im Gebrauch und der Erfahrung des Abendmahls so viel besser verständlich machen (auch in seinem Zusammenhang mit dem Glauben an Gott den Schöpfer) als im Kontext der einstigen Semiotik und Metaphysik.³⁵

Der Zeichengeber Christus ist nicht in ferner Vergangenheit abwesend, sondern setzt, indem er wörtlich und gestisch zitiert werden darf, denselben Prozess wie einstmals in Gang und vergegenwärtigt sich so selbst immer neu.³⁶ Unsere Epiklese des Heiligen Geistes erbittet den Zusammenhang des Gedächtnisses des Leidens Christi (ikonisch), der Identifikation von Christus mit den Elementen (indexikalisch) und des leibhaft realen Essens als schöpferische Überwindung des Grabens zwischen menschlichem Subjekt und dem, was nun nicht mehr Objekte des Menschen sind, sondern der Raum und die Zeit der Gegenwart seines Schöpfers und Erlösers (symbolisch³⁷).

Eine ebenfalls nicht aus der Theologie kommende, im Blick auf das Abendmahl kundige und theologisch bedenkenswerte Initiative, die *Ontosemiologie* Jochen Hörischs, betrachtet das Abendmahl unter kulturhermeneutischen Gesichtspunkten auch als ganzheitlichen Vorgang und fragt, ob und wie hier die Logik des Seins und die Logik der Zeichen, der Bedeutung und des Sinns zusammenfallen; die theologische Relevanz dieses Versuchs erkennt man daran, dass der Autor einen christologischen Titel wählt: „Das Wort

35 Vgl. Hermann Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, bes. 46 ff, 170 f; ausführlicher Ders., *Semiotik und Sakrament*, in: Ders., *Gott: Geist und Natur*, Berlin/New York 1993, 174–198.

36 Dieses Spezifikum des Wittenberger Weges im Unterschied zum römischen und zum Zürcher Weg stellt besonders klar heraus (allerdings ohne Bezug auf die neue Semiotik) Dietrich Korsch, *Einleitung*, in: Ders. (wie Anm. 14), 11–18.

37 Notabene: „Symbolisch“ heißt nicht „bloß symbolisch“ im Gegensatz zu „objektiv“, „real“ usw.! Gegen diese landläufige nominalistische Reduktion von Sprache und Zeichenereignissen muss man festhalten, dass die Kategorie des Symbols (wie auch die des Rituals) das Medium der kreativen Präsenz Jesu Christi bezeichnet.

ward Fleisch – Das Abendmahl als ontosemiologisches Leitmedium.“³⁸ Er macht insbesondere auch auf die mediale Funktion aufmerksam, die den semiotischen Prozessen im Abendmahl zukommen, und rückt diese in eine Reihe von Leitmedien, d. h. solchen Medien, die den gesamtgesellschaftlichen Prozess langfristig strukturieren. Diese sind Gott (in Gestalt des sakramental Inkarnierten), Geld (im Sinne des Kapitalismus) und die modernen Medien: die zu glaubende Hostie, die zu bezahlende Münze und die zu lesende CD-Rom. Allerdings ist Hörisch der Auffassung, dass die so lange faszinierende sakramentale Behauptung, dass Sein sinnvoll ist und Sinn wirklich existiert, in dem Maße erodiert, wie Geld für funktionale und die neuen Medien für simulative Korrelationen von Sein und Sinn sorgen.³⁹ Auch wenn die Hostie nicht mehr das allgemein konvertible Verkehrsmittel ist, so besteht doch auf dem *theatrum*, welches das Abendmahl ohne Zweifel auch darstellt,⁴⁰ die Möglichkeit fort, lebensweltliche Paradoxien und Aporien (Ausweglosigkeiten) kreativ zu bestehen – und im gelingenden Fall entlässt es die Mitspieler in die Pflicht, den religiösen, nämlich götzendienerischen, Charakter der konkurrierenden Medien zu benennen.

4. „Solches *tut* ...“: Die Inklusivität der sakramentalen Wirklichkeit

4.1 Die Realpräsenz Jesu Christi im Vollzug des Abendmahls, so hat Martin Luther oft und oft betont, ist seine Selbstvergegenwärtigung, eine Gabe, die keinerlei Bedingung auf Seiten der Empfänger dieser Gabe hat. Christi Machtwort hat jedoch nichts Gewalttätiges, weil es ein Zuspruch ist, und bezieht daher alle Hörer dieses Worts und alle Empfänger seiner Gabe in einen gemeinsamen Raum und eine gemeinsame Zeit ein. Diesen gemeinsamen Raum könnte man phänomenologisch eine Atmosphäre, ein Milieu, mit Blick auf ihren semiotischen Charakter auch einen *Resonanzraum* nennen.

Das schöpferische Wort Christi ruft den Glauben hervor, der „empfängt“ und „fasst“, was es gibt; und eben dadurch verleiht es dem Glaubenden

38 Jochen Hörisch, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009, 304–320; vgl. schon Ders., *Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*, Frankfurt a. M. 2004.

39 Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a. M. 1992.

40 Dass das Abendmahl als Ritus eine Inszenierung darstellt und ein (Welt-)Theater konstituiert (ähnlich wie das Theater des Rechts), betont zurecht Joachim von Soosten (wie Anm. 33), 99 f.

auch ein schöpferisches Vermögen. Es äußert sich darin, dass er das „für euch“ der Worte und Zeichen Jesu Christi als „für mich“ interpretiert und die „Wortzeichen“ Brot und Wein mit eigenem Mund empfängt. Dies ist aber keine Leistung im Sinne eigenmächtigen Wollens und Handelns – weshalb Luther vehement ablehnt, die eigene „Würdigkeit“ zur Bedingung der Teilnahme am Abendmahl zu machen, und das „Begehren“ der Gabe Christi als solches für hinreichend erklärt.⁴¹ Aber innerhalb des Resonanzraumes, den Christi Wortzeichen aufspannt, entfaltet der darin evozierte Glaube eine *Responsivität*, in welcher das passive Empfangen und das aktive Aneignen zwei Aspekte des *Mitschwingens* in der lebendigen Gegenwart Christi sind – in einem Geschöpf, das als solches ja mitsingt, „wenn alles singt“ (nicht zu vergessen, dass der Schöpfer in den Elementen, die ja keine toten Dinge im Sinn des Dualismus von Geist und Materie sind, bereits aktiv präsent ist). Luther hat die Rolle der glaubenden Antwort bekanntlich sehr hoch eingeschätzt, wenn er davon sprach, dass der Glaube Gottes Gottsein zwar nicht als solches, wohl aber in ihm, dem Glaubenden, erschaffe: *fides creatrix divinitatis, non in persona sua, sed in nobis*.⁴²

„Solches tut ...“ hat daher zwei Bedeutungen, die man nicht vermischen sollte. Die innerliche, die kein Werk, sondern ein Geschenk ist, und die äußerliche, die sich auf die menschlichen Handlungen bezieht, die eine Abendmahlsfeier inszenieren, sozial und organisationell, nicht zuletzt finanziell. Diese Handlungen sind aber auch nicht beliebig möglich, denn sie sind kulturell überaus voraussetzungsreich. Das hat vor allem zwei Aspekte, einen synchronen und einen diachronen. Der erstere besagt, dass eine Abendmahlsfeier nur zustande kommt, wenn sich dafür eine Gruppe findet, die sich die Gemeinschaft bringen oder erneut bringen lassen will, welche die Gemeinschaft des Brotes und des Kelches vollzieht (auf jeden Fall vollzieht: *manducatio oralis!*). Auch wenn, wie bei uns, dies pastoral und liturgisch routinisiert ist, ist es beileibe keine Banalität, wie man ja leicht an der wechselnden Häufigkeit der Feier des Abendmahls und der Teilnahme am Abendmahl ablesen kann. Der diachrone, nicht weniger wichtige Aspekt besagt, dass ein

41 Martin Luther, Großer Katechismus: BSLK 714–724. Luther macht sogar das Fehlen der Empfindung der eigenen Bedürftigkeit als Motiv für den Gang zum Abendmahl stark, ebd., 722 f.

42 Martin Luther, Galaterbrief-Vorlesung 1535: WA 40 I, 360,5; zum Zusammenhang des menschlichen *cor fingens* vgl. Oswald Bayer (wie Anm. 14), 159 f. – Die Korrelation der Macht der performativen Anrede und der Macht der Antwort expliziert anhand des phänomenologischen Begriffs der Responsivität v. a. Joachim von Soosten (wie Anm. 33), 111 ff, 120 f. Vgl. Bernhard Waldenfels (wie Anm. 7), Kap. VIII (365–393).

Abendmahl das Gedächtnis Jesu Christi erneuert – auch das ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Denn sich an vergangene Zeiten, Personen und Ereignisse erinnern zu können, hat sehr viele kulturelle Voraussetzungen, die wegfallen können, wenn sie nicht in jeder Generation übernommen, erneuert und weiterüberliefert werden. Man stelle sich nur vor, die Heilige Schrift wäre uns nicht mehr zugänglich oder wir könnten sie nicht lesen, weil wir ihre Sprache nicht verstehen! Wir feiern das Abendmahl vielmehr nicht zuletzt als Träger eines kulturellen Gedächtnisses.

Eine der eindrucklichsten neueren Entwicklungen in den Kulturwissenschaften ist die auch methodisch gezielte Aufmerksamkeit darauf, dass das *kulturelle Gedächtnis* eine wesentliche Bedingung für das orientierte Leben und Handeln, ja schon für die Selbstwahrnehmung einer Gesellschaft ist; im inzwischen bekannten Schlagwort: „Ohne Herkunft keine Zukunft“. Die fortlaufende Bildung des kulturellen Gedächtnisses, in dem die überlieferten Werte, Normen, Kanones, Stile, Kompetenzen usw. gespeichert sind und in diesem Bildungsprozess erneuert und verändert werden, das ist die breit angelegte Aufgabe jeder Generation – nicht nur die Aufgabe der eigens dafür angestellten Lehrer und Lehrerinnen, die den Kindern Lesen und Schreiben beibringen.⁴³ Natürlich sind auch Pfarrer und Pfarrerinnen wichtige Akteure in diesem Prozess, nicht bloß als Lehrer des moralisch Guten, sondern auch und noch mehr als Verkündiger des Evangeliums und seiner Distanz zu dieser Welt.

Im Blick auf das Abendmahl ist unter den Anstößen der jüngsten kulturwissenschaftlichen Arbeit die Einsicht wichtig, dass das kulturelle Gedächtnis nicht nur ein intellektuelles Phänomen ist, sondern auch *leibhafte* Substrate oder Objekte erzeugt, in deren praktischer Einschätzung und Handhabung es sich fortbildet, also „Denkmäler“ im weitesten Sinne des Wortes. Die Bibel ist ein solches Denkmal, und dass sie geschrieben ist, d. h. hermeneutische Kompetenz erfordert, ist ein Charakteristikum christlicher Erinnerungskultur. Sodann ist die Erkenntnis wichtig, dass viele soziale Interaktionsformen des Erinnerns nötig sind, um die nachwachsende Generation traditions- und zugleich innovationsfähig, d. h. (relativ) frei, zu eigenverantwortlichem Leben zu bilden; und dass nicht alle Formen des Erinnerns geeignet sind, die Balance von Freiheit und Bindung zu erneuern. Hier ange-

43 Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006. In RGG⁴ „Gedächtnis“ nimmt nur der religionswissenschaftliche Teilartikel, Bd. 3, Tübingen 2000, 523–526, Notiz von der neuen, mit dem Ethnologen Maurice Halbwachs einsetzenden Entwicklung (geschrieben von Jan Assmann!).

messen zu entscheiden, ist nicht einfach. Was unterscheidet beispielsweise die christliche Abendmahlsfeier, in der des Opfers des gekreuzigten Christus gedacht wird, von einer Totenfeier, in der des heldenhaften Todes von Märtyrern der „guten“ Sache mit Blutfahnen, Trommeln und Treue-Gelöbnissen gedacht wird?⁴⁴

Die liturgisch vorgesehene Antwort ist klar. In der Gemeinschaft am Tische Christi sprechen wir: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir“, und im selben Atemzug: „und deine Auferstehung preisen wir“.

4.2 Zu den theologisch bedenkenswerten Themen der Kulturwissenschaften, die hier nicht unerwähnt bleiben dürfen, gehören ihre historischen und soziopsychologischen Analysen des religiösen und überhaupt kulturellen Phänomens des *Opfers*.⁴⁵ Denn beim Abendmahl ist zwischen den Konfessionen nach wie vor strittig, ob es das Lebensopfer, das Jesus Christus am Kreuz erbracht hat, am Altar reinszeniert oder ob die Gegenwart Christi in seiner Selbstmitteilung als Gekreuzigter und Auferstandener besteht.

Der entscheidende Grund für die Ablehnung der römisch-katholischen Messfeier durch alle Reformatoren seit Luthers *De captivitate babilonica Ecclesiae* (1520) war das Verständnis des Abendmahls als Messopfer, d. h. als unblutige Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz durch die Kirche bzw. den geweihten Priester, und die Verwaltung (auch) der nun am Altar erworbenen Verdienste und Gnadenschätze. Die theologische Begründung dieser Ablehnung lag vor allem in der Rechtfertigungslehre (*sola gratia, solo Christo, sola fide*), aber auch in der Kennzeichnung des Opfers Christi als „ein für allemal“ geschehen in Hebr 9–11.⁴⁶

Freilich wurde in der lutherischen Frömmigkeit das von Christus am Kreuz für alle Menschen erworbene Verdienst nicht nur, aber auch in der Vergeltungs- und Strafologik des juristischen Begriffs der Gerechtigkeit, d. h. im Modell Anselm'scher Satisfaktionstheorie, verstanden. So wäre freilich die Rechtsförmigkeit des Gottesverhältnisses, d. h. die Überordnung des Ge-

44 Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; hier auch Fallbeispiele: *Deutsche Opfernarrative*, 183 ff; *Erinnerung an den Holocaust*, 235 ff.

45 Vgl. Philippe Borgeaud, Art. *Opfer*, I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 570–572; Christoph Gestrinch, Art. *Opfer*, III. Religionsphilosophisch, ebd., 583–585.

46 Bekenntnismäßig fixiert in CA XXIV: BSLK 91–94; Schmalkaldische Artikel II, 2: BSLK 416–419. Vgl. Hans Jorissen, Art. *Meßopfer*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg i. B. 2009, 178–184.

setzes über das Evangelium, auf Dauer gestellt worden, wenn nicht seinerzeit das trinitarische Bild Gottes noch in Kraft gewesen wäre. Denn dies bedeutete ja, dass Christi Opfer am Kreuz kein *sacrificium* in dem Sinne war, dass eine Person A (Vater) eine andere Person B (Sohn) im Blick auf eine vor A (oder C) zu erbringende Sühne getötet hätte, sondern ein Lebensopfer, das Gott selbst „tötete“, wie es in dem Vers von Johann Rist (1641) hieß: „O große Not! Gott selbst liegt tot. Am Kreuz ist er gestorben [...]“⁴⁷ Der trinitarische Glaube und die lutherische (!) Christumystik ließen es auch zu, dass das Drama zwischen Gott und Gott so beschrieben werden konnte wie z. B. von Paul Gerhardt in „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“⁴⁸.

Beide Horizonte verblassten im Pietismus und in der Erweckung des 19. Jahrhunderts, und nun konnte, ja musste jenes Drama missverstanden werden als blutiges, gewalttätiges, Leben verbrauchendes Opfer eines unschuldigen Dritten durch Gott im Rechtsstreit mit den Sündern. Dieses sadistische Missverständnis des Kreuzestodes Christi ist auch unter „konservativen“ Christen leider häufig und ein unermüdlich wiederholtes Argument von Nichtchristen gegen das Christentum.⁴⁹ Dagegen half und hilft freilich gar nicht, wenn die Rede vom Zorn Gottes, der durch Christi Opfertod besänftigt werden musste, überhaupt für obsolet erklärt und diese (gewiss anthropomorphe) Metapher aus dem Gottesbegriff einfach ausgeschieden wird, wie im Neuprotestantismus geschehen.

Vielmehr muss man (1) Hebr 9–11 klar und eindeutig dahingehend interpretieren, dass Christi Opfer nicht deshalb vollkommener ist als die Tempelopfer, weil es Tieropfer durch ein Menschenopfer ersetzen würde, sondern weil es die religiöse Opferlogik – Sühne mittels einer Opfergabe – zum endzeitlichen Ende bringt: Diese Opferlogik ist für das Gottesverhältnis überhaupt ungeeignet.⁵⁰ Und (2) muss man ernst nehmen, dass Christus das Opfer und der Opfernde („Hohepriester“) zugleich ist: Er opfert sich selbst, indem er die tödliche Gewalt widerstandslos erleidet und so den mimetischen (und

47 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen 80, 2; in Str. 1 von Friedrich von Spee (1628) wird „Gott des Vaters einigs Kind“ ins Grab getragen, und danach wurde im 19. und 20. Jahrhundert Str. 2 modifiziert: „Gotts Sohn liegt tot“ (schon in EKG 73, 2).

48 1647, Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen 83,1 f.

49 Repräsentativ z. B. Herbert Schnädelbach: DIE ZEIT Nr. 20, 11. 5. 2000, S. 41 f: „Die Rechtfertigung als blutiger Rechtshandel“.

50 Vgl. Frances M. Young, Art. Opfer IV. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin/New York 1995, 271–278; Ingolf U. Dalferth, Art. Opfer VI. Dogmatik, ebd., 286–293, zum exegetischen Befund 290–292.

faszinierenden!) Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt unterbricht und den Sündenbock-Mechanismus außer Kraft setzt.⁵¹ Wenn man das undifferenzierte deutsche Wort „Opfer“ richtig benutzt, muss man sagen: Christi Tod ist kein Opfer im Sinne von *sacrificium*, sondern ein Opfer im Sinne von *offertorium*, d. h. eine freie Hingabe seines Lebens für seine Mitmenschen; er ist aber auch Opfer im Sinne von *victima* seiner Mitmenschen, die ihn umbrachten, gar als Sündenbock einsetzen wollten (Joh 11,50). Christi Selbstopfer unterscheidet sich von dem auch von anderen Menschen vollzogenen Opfer ihres Lebens für andere dadurch, dass er es in der Einheit mit Gott dem Vater erbrachte. Eine Wiederholung des Lebensopfers Christi ist daher, in welcher Form auch immer, gänzlich deplatziert; das Abendmahl darf ausschließlich metaphorisch „Dankopfer“ genannt werden.⁵²

Die Herausforderung durch die religions- und kulturhermeneutische Analyse des Opfers wird in letzter Zeit nochmals intensiviert durch die phänomenologische Analyse des kulturell und auch religiös universalen Vorgangs des Tauschs von materiellen oder symbolischen *Gaben*.⁵³ Der kulturelle Sinn dieses Gabentauschs liegt in der in ihm vollzogenen gegenseitigen Anerkennung (auch als Verschiedene); ohne diese Tauschökonomie würden menschliche Gesellschaften weder in sich noch untereinander fortbestehen, sondern anarchisch zerfallen. Die auch in der Theologie jetzt intensiv diskutierte Frage lautet, ob und wie die Logik des Tauschs im Verhältnis des Christen zu Gott statthat; ein Nein als Antwort beleuchtet im Kontrast die Lehre von Rechtfertigung *gratis*, ohne verdienstliche Vorleistung oder Gegengabe, neu. Das Abendmahl lässt sich vor diesem Hintergrund als die völlig unverhältnismäßige, überschüssige, überfließende „reine Gabe“ verstehen, in der die

51 Vgl. zuletzt René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München/Wien 2002, 135–226.

52 Ausführliche Argumentation bei Walter Sparn, „Eph' hapax“. Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 50 (2008), 216–237; dieser Aufsatz und die folgenden Aufsätze dokumentierten ein internationales und interdisziplinäres Symposium zum Thema „Opfer“. Vgl. Christoph Gestrich, Art. Opfer, IV. Dogmatisch, V. Ethisch, in: *RGG*⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 585–589; Reinhard Messner, Art. Opfer, VI. Liturgisch, ebd., 589–591.

53 Vgl. Heinz Mürmel, Oswald Bayer, Art. Gabe, in: *RGG*⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, 444 f.; der wohl wichtigste Autor ist der Philosoph Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Vendôme 1997; im Hintergrund stehen soziologische Befunde von Marcel Mauss und philosophische Überlegungen von Martin Heidegger, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Vgl. Michael Gabel, Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg/München 2007.

Ökonomie des Gabentauschs in ihrer objektivierenden Blickfixierung aufgerufen und für das Gottesverhältnis völlig außer Kraft gesetzt wird – mit der analogen Umorientierung des zwischenmenschlichen Verhältnisses auf die Feindesliebe, die ja keinen Dank zu erwarten hat.⁵⁴

Nicht nur in der evangelischen Theologie hat sich eine solche „Phänomenologie der Gabe“ entwickelt, sondern auch, ja noch vorher, in der römisch-katholischen Theologie und ihrem religionsphilosophischen Umfeld; Jean-Luc Marion war der inspirierende Autor.⁵⁵ Der anfangs beklagte ökumenische Stillstand in der Abendmahlsfrage wird jedenfalls von dieser Seite her aufgebrochen. Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass sich die Theologie durch die Ghettoisierung im Eigenen (in Sachen „Gabe“ ist dies Eigene noch keineswegs erschöpfend beschrieben⁵⁶) schadet, dass der Austausch mit kulturhermeneutischen Initiativen sie vielmehr sowohl zum ökumenischen Dialog fähiger als auch ihres Spezifischen gewisser macht.

54 Vgl. Ingolf U. Dalferth, Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe (2005), in: Michael Gabel, Hans Joas (wie Anm. 52), 159–191; Risto Saarinen, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville 2005; Theodor Ahrens, Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a. M. 2008.

55 Jean-Luc Marion, Die Phänomenalität des Sakraments. Wesen und Gegebenheit, in: Stefan Nowotny, Michael Staudigl (Hg.), Perspektiven des Lebensbegriffes, Hildesheim 2005, 201–217.

56 Denn „Gabe“ ist „ein Urwort der Theologie“, so pointiert Oswald Bayer, Art. Gabe (wie Anm. 52), 445; das Evangelium als „kategorische Gabe“: vgl. Ders., Martin Luthers Theologie (wie Anm. 14), 53, 90, 230 und pass.

Hans
Klein

Friedenssehnsucht und Friedenssicherung

Biblisch-theologische Überlegungen

Zwölf Thesen mit Erläuterungen¹

1. Vorbemerkung

Wenn man daran geht, über Frieden in der Bibel nachzudenken, liegt das Thema „Friedenssehnsucht und Friedensverheißung“ oder „Friedensverheißung und Friedensstiftung“ näher. Es wurde das oben genannte Thema gewählt, weil das Referat Menschen vor Augen hat, die als Soldaten den Frieden sichern sollen. Würde über Friedensverheißung und Friedensstiftung gesprochen, so bestünde die Gefahr, den für die Sicherung des Friedens Verantwortlichen ein schlechtes Gewissen zu machen, was nicht im Sinne der Gesamtbotschaft der Bibel sein kann. Die Sicherung des Friedens ist kein eigentlich biblisches Thema, aber sie ist Aufgabe jener Soldaten und Offiziere, die dazu ausgesandt werden. Auch für die Arbeit der Polizei eines Landes gibt es keine Anweisungen in der Bibel. Dennoch wollen auch sie ihre Aufgabe im Sinne der Bibel verrichten. Im Neuen Testament werden zwei Offiziere in ihrem Glauben als vorbildlich beschrieben, der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1–10) und der Hauptmann Kornelius (Apg 10). Wie sie ihre Funktion als Militärs ausgeführt haben, wird nicht berichtet. Johannes der Täufer weist die Soldaten an, von ihrem Sold zu leben und keine Raubzüge zu unternehmen (Lk 3,14). Dass sie im Krieg ihren Vorgesetzten folgen müssen, wird vorausgesetzt.

¹ Vortrag beim Symposium des Martin-Luther-Bundes in Seevetal, 23.–25. Januar 2012, unter dem Thema: „Friedensethik heute zwischen Grundsatzpositionen und der Seelsorge an Soldaten“.

2. Einleitung

Wir beginnen unsere Betrachtung mit der Anführung zweier sehr bekannter Texte der Bibel, die das Thema Frieden ansprechen. Sie werden im evangelischen Gottesdienst Sonntag für Sonntag gebraucht:

- der Kanzelgruß:
*„Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater,
und unserm Herrn Jesus Christus“* (Röm 1,7; 1 Kor 1,3 u. ö.)

- und der aaronitische Segen:
*„Der Herr segne dich und behüte dich,
der Herr lasse leuchten sein Angesicht über dir und sei dir gnädig,
der Herr erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden“*
(Num 6,24–26).

Es handelt sich nicht nur um Segenswünsche, sondern auch um Segensangebote, die denen gelten, die sie annehmen. Darum wird im Anschluss an den aaronitischen Segen im 4. Buch Mose festgehalten: „So sollst du meinen Namen über sie legen, dass ich sie segne“ (Num 6,27). Wer den Segen annimmt, ist gesegnet, wer sich Frieden zusprechen lässt, hat Frieden bekommen.

Beide Texte zusammengenommen zeigen an, wie wichtig für die Christen der Friedenswunsch ist, wie groß die Sehnsucht, im Frieden zu leben, und das nicht nur für den jeweiligen Einzelnen, wie es der Kanzelgruß ausspricht, sondern für die ganze Gemeinde, für ein ganzes Volk, wie es der aaronitische Segen voraussetzt.

Damit kann unser Nachdenken über den Frieden beginnen. Es geschieht anhand von zwölf Thesen.

These 1:

Die schrecklichen Weltkriege des vergangenen Jahrhunderts haben weltweit eine Sehnsucht nach Frieden und Friedenssicherung hervorgebracht, die unser gesamtes Leben seither bestimmt. Dass das Wort „Frieden“ im Munde der Mächtigen etwas anderes bedeutet als im Verständnis der Bedrückten, musste neu gelernt werden.

Die Kriege und Massenvernichtungen des vergangenen Jahrhunderts haben ein bis dahin nicht bekanntes Ausmaß angenommen. Alle Krieg führen-

den größeren Staaten, die Vereinigten Staaten von Amerika vielleicht ausgenommen, haben einen unheimlichen Schrecken bekommen. Die Absicht, das den Krieg initiiierende Deutschland und das verbündete Japan so zu treffen, dass sie nicht mehr wagen, einen Krieg zu beginnen, ist gelungen.² Auch die Sowjetunion, die unerwartet siegreich hervorgegangen ist und um ihre Grenzen Pufferstaaten einnehmen konnte, hat keine Tendenz gezeigt, einen weiteren Krieg zu führen, auch wenn sie unterschwellig Befreiungsbewegungen unterstützte. Sie hat eine Friedensideologie gefördert, auch wenn sie subversiv den Kommunismus verbreiten wollte. Ich bin mit der Parole: „Wir kämpfen für den Frieden“ aufgewachsen, die unter jedem amtlichen Akt, auch jedes Gesuch, geschrieben werden musste. Das Standbild vor den Vereinten Nationen, das die Verwandlung der Schwerter in Pflugscharen darstellt, ist von der Sowjetunion gestiftet worden. Mit dieser Friedenspropaganda sollte der *status quo* gesichert werden. Aber der Ruf nach Frieden, von der Zivilgesellschaft besonders in der damaligen DDR aufgegriffen als ein Protest gegen die Aufrüstung mit den SS-20-Raketen, vereinigte bald Ost und West und wurde so zur Bewegung, die den Fall der Mauer und damit die große Wende in Europa mit sich brachte.³

Das hat der Friedensbewegung, die sich in den 80er Jahren rasch ausbreitete, einen enormen Auftrieb gegeben. Die Baseler Konferenz für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (1989) hat eine nachhaltige Wirkung gehabt, zumal die Wende im selben Jahr erfolgte. Ein Eintreten in Kriegshandlungen war für einen evangelischen Theologen und für viele Christen in Mittel- und Osteuropa undenkbar. Dass die Sicherung dieses Friedens zuweilen auch Kampfhandlungen einschließt, weil „der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt“, um mit Schiller zu reden,⁴ wurde beim Nachdenken über den Frieden in den letzten 50 Jahren gerne ausgeblendet.

Erst langsam haben wir uns wieder bewusst gemacht, dass die Suche und Forderung nach Frieden im Munde der Mächtigen etwas anderes bedeutet als im Munde des Bedrückten. Der Bedrückte oder Benachteiligte wünscht sich Frieden erst, wenn ihm Recht widerfahren ist, wenn er in einer Friedensordnung lebt, die seine vitalen Erwartungen erfüllt, der Mächtige aber möchte seine Macht erhalten und einen Frieden durchsetzen, der ihm

2 Einen solchen vernichtenden Schlag, der den Gegner hindern soll, an eine Vergeltung auch nur zu denken, findet sich bereits in dem berühmten Lamechlied Gen 4,23 f.

3 Näheres darüber in Joachim Garstecki, Die Friedensarbeit der Kirchen in der DDR und die friedliche Revolution, *EvTheol* 721 (2011), 357–375.

4 Friedrich Schiller, *Wilhelm Tell*, 4.3.

seine Macht sichert. Daraus ergibt sich: Sicherung des Friedens ist nur möglich innerhalb einer Friedensordnung, in der Gerechtigkeit herrscht, in einer Ordnung, in der einem Maximum von Bürgern ein Maximum an Freiheit zur Selbstentfaltung gewährt wird und die Lebensgrundlagen einigermaßen gesichert sind.

3. Friedenssehnsucht (Thesen 2–6)

These 2:

Die Sehnsucht nach Frieden ist tief in der Seele des Menschen verwurzelt. Es ist gleichzeitig Sehnsucht nach Freiheit zur Selbstentfaltung und nach Gerechtigkeit im Umgang mit den Mitmenschen.

Die Sehnsucht nach Wohlergehen und damit nach Frieden ist allen Menschen eigen. Dies auch darum, weil Frieden im umfassenden Sinn des Wortes kaum auf lange Zeit erlebt werden kann. Das Leben selbst ist in ständiger Bewegung, und darum sind unruhige Zeiten eigentlich das Normale. Umso größer wird dann die Sehnsucht nach Ruhe oder Frieden, weil damit die Möglichkeit der Selbstentfaltung gegeben ist. Man wünscht sich den nötigen Freiraum, den Platz unter der Sonne, ein ruhiges, ungebrochen fließendes Leben, in dem man bei seiner Arbeit und in seinem Vorhaben nicht gestört wird. Das drückt sich in der Wendung „lass mich in Frieden“ oder „lass mich in Ruhe“ aus, vom Engländer kaum zufällig als *let me alone* wiedergegeben. Der entsprechende Freiraum aber ist zumindest zum Teil von anderen besetzt. Und das führt zu Konflikten. Diese aber erhöhen die Sehnsucht nach Ruhe und Frieden.

Weil Frieden sich nicht von selbst versteht, muss zu seiner Erhaltung etwas getan werden, es muss etwas geschehen. Dafür gibt es die Ordnungen, die das Leben der Menschen untereinander regeln. Sie wollen Gerechtigkeit möglich machen, ohne die es keinen Frieden geben kann. Durch solche Ordnungen wird versucht, den Frieden zu erhalten und zu sichern. Damit wird aber nur der äußere Rahmen, die Grundvoraussetzung für den Frieden geschaffen. Dieser äußere Rahmen aber ist von den Gegebenheiten der jeweiligen Großwetterlage abhängig und darum dem Wandel der Zeit unterworfen.

These 3:

Das Wort „Frieden“ hat eine umfassende und für das Leben einer Gemeinschaft entscheidende Bedeutung. Es kann damit der Zustand der Ruhe im Gegensatz zu Streit und Krieg gemeint sein, eine erwartete Friedensordnung oder gar eine Heilsordnung. Das war schon in der Antike so.

Der altgriechische Tragiker Aischylos lässt sein Drama „Die Eumeniden“ in dem bemerkenswerten Satz ausklingen: „Frieden kündet nun als Eumeniden Pallas Bürgern, denn so hat es Zeus, so hat es Moira gewollt.“ Und der etwas später wirkende Aristophanes wirbt in seinem Drama „Lysistrate“ auf lustige Weise für den Frieden in einem für ihn unsinnigen Bruderkrieg. Die Römer waren stolz auf ihre *pax romana*, die mit Militärgewalt verteidigte römische Gesellschaftsordnung, die Frieden und Sicherheit (*pax et securitas*, vgl. 1 Thess 5,3 εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) versprach, eine Sicherheit, die freilich nur den freien Bürgern in voller Breite zugutekam und eine Last für die beherrschten Völker und für die unfreien Sklaven darstellte.⁵ Die Griechen verstanden Frieden (εἰρήνη) als ruhiges, vom Krieg verschontes Leben (εἰρήνη καὶ ἡσυχία)⁶, aber wiederum nur für die freien Bürger wirklich ertragreich. In Israel sah man im םלש (schalom) den Zustand des Wohlbefindens⁷ und damit des Heiles, nicht nur im Gegensatz zum Krieg, sondern als Leben unter Gottes Führung in einer von ihm behüteten Welt. Im Neuen Testament ist Frieden (εἰρήνη) weitgehend als versöhnte zwischenmenschliche Beziehung (Mt 5,9; Mk 9,50) und dann, besonders beim Apostel Paulus, als Frieden mit Gott (Röm 5,1) und somit als Seelenfrieden verstanden,⁸ wie es im griechischen Raum damals noch in der Stoa begriffen wurde.⁹ Der Evangelist Lukas kündigt mit der Geburt Jesu eine neue Friedensordnung (Lk 2,14) der Welt an.

Dies zeigt die Breite in der Bedeutung des Begriffs „Frieden“ in der Antike an. Auch im Deutschen wird das Wort für weit mehr gebraucht, als uns bewusst ist. Das wird daran deutlich, dass wir auch von Befriedung sprechen und den Zaun zum Nachbarn hin als Umfriedung bezeichnen. Frieden ist demnach auch als ruhiger Raum, nicht nur als Zustand des Wohlergehens begriffen. Denn zu den Voraussetzungen eines Lebens in Wohlergehen bedarf

5 Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 19–71.

6 Werner Förster, *Der griechische εἰρήνη-Begriff*, ThWNT II, 398–400, 399,8.24 f.

7 Gerhard von Rad, םלש im AT, ThWNT II, 400–405, 400, 35–38.

8 Näheres zum Begriff „Frieden“ im NT bei Viktor Hasler, Art. εἰρήνη, EWNT I, 957–964.

9 Hartmut Beck/Bernd Wander, Art. Friede, ThBLNT I (1997), 543–547, 543.

es auch eines geschützten Raumes. Man kann darum Frieden als den Zustand des Zu-frieden-Seins verstehen. Im Russischen wird für Frieden und Welt dasselbe Wort *мир/mir* gebraucht. Das zeigt, dass die Russen die Welt als ruhig und unaggressiv gesehen haben. Aggressiv ist der Mensch. Aber die Welt ist nur Welt, wenn sie im Frieden bleibt.

These 4:

Streit und Krieg gehören nach der Bibel zum Leben auch des Gottesvolkes hinzu, von den Anfängen in der Kainsgeschichte bis zu dem Abschluss in der Offenbarung des Johannes – wenn auch zu dessen unerwünschtem Teil.

Bereits die Kainsgeschichte (Gen 4,1–16) setzt einen Streit mit tödlichem Ausgang voraus. Als Teil der Urgeschichte will sie vermitteln, dass Aggression und Selbstdurchsetzungswille zum Mensch-Sein gehören. Das Zusammenleben der Menschen wird in Israel darum durch die Gebote und das Gesetz, die Tora, geregelt. Von einem Verteidigungskampf gegen eine Angriffscoalition berichtet die Abrahamsgeschichte in Gen 14. In den Büchern von Josua bis 2 Könige gibt es sowohl Berichte über Angriffskriege zur Landnahme als auch über Verteidigungskämpfe. In der gesamten Antike versteht man die Kampfhandlungen als Aktionen zur Beseitigung der Chaosmächte. Das wird in Ps 2 und in anderen Königspsalmen ausgesprochen. Der König ist Garant einer Friedensordnung.

Die Revolte des Jehu ist hier besonders nachdenkenswert. Im Krieg Nord-Israels mit den Aramäern wird Jehu von Elischa als neuer König gesalbt und tritt alsbald kämpferisch seine Herrschaft an (2 Kön 9). Auf die Frage des Joram: „Ist es Frieden?“ antwortet Jehu: „Was ist das: Ist es Frieden bei den Buhlereien deiner Mutter Isebel?“ (2 Kön 9,22). Joram hat den Krieg mit den Aramäern im Blick, die er als für Israel bedrohlich ansieht, Jehu sieht den Baalskult der Isebel als für Israel als Gottesvolk bedrohlich an. „Friede“ ist an dieser Stelle nicht gebunden an die Beseitigung der Bedrohung von außen, sondern an jene von innen. Friede ist nur möglich, wenn Israel dem einen Gott dient, ausschließlich dient.

Eine ähnliche Sicht begegnet auch in dem Lobgesang des Zacharias, in dem die Befreiung des Gottesvolkes, diesmal von „Feinden“, d. h. von einer fremden Macht, besungen wird, die dem Schwur Gottes vor Abraham entspricht, dass Israel „befreit von den Feinden, ohne Furcht ihm dienen kann in Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (Lk 1,73 f).

Jesus setzt kämpferische Handlungen als normal voraus (Lk 14,31 f). Sie werden ihm zum Bild überlegter Nachfolge. Aber es ist nicht der An-

griffskrieg, der im Gleichnis angesprochen ist, sondern der Beginn eines Verteidigungskampfes, der genau überlegt sein will. Zum Bild vom Turmbau, das vorher gebracht wurde (Lk 14,28–30), wäre die Überlegung über einen Angriffskrieg passender, weil dort eine Aktivität beschrieben wird, aber in Jesu Vorstellung ist offenbar nur ein Verteidigungskampf beheimatet, auch der Turm dient allenfalls zur Verteidigung, wenn nicht an einen Wohnturm im Weinberg gedacht ist (vgl. Jes 5,3).

Die synoptische Apokalypse (Mk 13,5–37; Mt 24,4 ff; Lk 21,6 ff) und die Offenbarung des Johannes sehen einen Endkampf der Vollendung vorausgehen, einen Streit, der sich vor den Augen der Zeitgenossen oder demnächst ereignet. Er wird aber nicht von Israeliten geführt. Sowohl das Gottesvolk des Alten Testaments als auch dasjenige des Neuen Testaments ist im Endkampf passiv.

These 5:

Für Israel ist „Frieden“ ein ganz zentrales Wort. Man begrüßt sich mit dem Friedenswunsch. Frieden wird mit Gott verbunden. In angespannten Zeiten ist „Friede“ das entscheidende Desiderat. In der Spätzeit wird er heiß erwartet.

Dem Friedenswunsch wird in der Bibel mit dem Friedensgruß Rechnung getragen. Ursprünglich als Zeichen, dass man dem Begegnenden Gutes und nichts Böses will, wird er zum Ausdruck des Wunsches nach einem gesegneten Leben für den Angesprochenen. Das gilt auch für den Abschiedsgruß. „Gehe hin in Frieden“ meint: Gehe als Gesegneter heim. Das zeigt, dass die Beziehung mit dem Nächsten in Ordnung geblieben oder in Ordnung gekommen ist.

Für das Gottesvolk Israel ist „Frieden“ nach der Landnahme nur möglich, wenn das Gottesverhältnis in Ordnung ist. Nach dem Richterbuch sendet Gott die Feinde, die Israel bedrücken, wenn sie von ihm abfallen. Erst wenn sich Israel wieder Jahwe zuwendet, schickt er einen Richter als Retter, der Israel von der Fremdherrschaft befreit (vgl. Ri 2,11–16). Der Friedenswunsch wird nach diesem Konzept nur erfüllbar, wenn Israel bei seinem Gott bleibt. Frieden und Wohlergehen hat das Gottesvolk, wenn es Jahwe die Treue hält.

Der Friedenswunsch artikuliert sich damit auch mit der Hoffnung auf einen König nach Gottes Herzen. Die Verheißung in Jes 9,1–6 kündigt die Geburt eines Königs an, der die Assyrer vertreibt und als „Friedefürst“ seine Herrschaft antritt. Nach Jes 11,1–4 wird der erwartete König recht richten und die Frevler mit dem Hauch seines Mundes (also mit einem Befehl) ver-

nichten und damit Frieden bringen, auch wenn das Wort dort nicht fällt. Nach Micha 5,4 wird der erwartete König „unser Friede sein“, gemeint ist Frieden im Sinne von „Heil“.

In der Zeit der babylonischen Bedrohung ist die Sehnsucht nach Frieden sehr groß. Falsche Propheten verkünden den Frieden (2 Kön 22), sie sagen „Friede, Friede, wo kein Friede ist“ (Jer 6,14; 8,11; vgl. 8,15; Hes 13,10.16).

Schon vorher hatte Jesaja vor Waffengebrauch gewarnt:

„Durch Stille-Sein und Hoffen wäret ihr stark.
Aber ihr habt nicht gewollt.
Ihr spracht: Auf Rossen wollen wir fliegen,
darum werdet ihr fliehen“ (Jes 30,15 f).

In Israel wächst das Bewusstsein, dass Frieden und Gerechtigkeit zusammengehören (Jes 32,17; 48,18; Ps 85,11). Beides wird durch Jahwe aufgebracht. Es wird erwartet, dass Gott die Mächte, die Israel bedrohen, stürzt, wie die Fremdvölkersprüche (Am 1,3–2,3; Jes 13 u. ö.) zeigen. Es kann auch durch den Perserkönig Kyros geschehen, der als der Gesalbte Jahwes proklamiert wird (Jes 45,1). Gott wirkt durch den von ihm auserwählten König zum Frieden und Heil für Israel, seinem Volk.

Im späten 5. Jahrhundert v. Chr., vor allem nach den Perserkriegen, entdecken die vorsokratischen Sophisten in Griechenland, dass man auch mit Worten „schlagen“ kann. Es entstehen die Progymnasmata, die rhetorischen Übungen vor den Leibesübungen, und nachher die Schulen. An die Stelle des Kampfes tritt die Rhetorik, die Auseinandersetzungen auf friedliche Weise klären hilft, aber auch das Nachdenken über den im Krieg angerichteten Schaden, besonders von Aischylos, in seinem Drama „Die Perser“ herausgestellt. Israel erwartet in dieser Zeit den Frieden immer mehr als Frucht seiner Gottesbeziehung von Jahwe selbst. Es verspricht sich eine Heilszeit, „in der letzten Zeit“, wo der Gottesberg alle anderen Berge überragt (Jes 2,2), wodurch klar ist, dass der Gott Israels Herr der Welt ist, was zur Folge hat, dass alle Völker zum Zion strömen, nun nicht mehr, um das Gottesvolk zu bekämpfen, sondern sich von Jahwe Weisung erteilen zu lassen. Jahwe, der Gott Israels, wird, so wird erwartet, allem Kämpfen ein Ende bereiten, was dann zur Folge hat, dass die Menschen ihre teuren Waffen in Ackergeräte umarbeiten und niemand mehr Kriegführung lernt (Jes 2,2–4; Micha 4,1–3).

Aber es gibt auch die andere Sicht, wonach im Endkampf die Pflugscharen zu Schwertern und die Rebmesser zu Lanzen umgeschmiedet werden sollen, Frieden also nur durch die Beseitigung der bösen Feinde erreicht werden kann (Joël 4,10).

Diese Sicht bleibt aber eine Einzelstimme. Der Prophet Sacharja verkündet: Es soll „nicht durch Heer oder Macht, sondern durch meinen Geist geschehen“ (Sach 4,6), und meint damit den Einsatz Serubbabels für Israel, ein deutliches Zeichen, wie man sich von dem alten Verständnis absetzt. Noch deutlicher geschieht es Sach 9,9 f, wo mit dem Kommen des „neuen Königs“ die Streitkräfte abgeschafft werden und Frieden aufgebaut wird. Die Ergänzung von Jes 11,1–4 durch 6–9 erwartet sogar eine Befriedung der gesamten Schöpfung.

These 6:

Das neutestamentliche Gottesvolk feiert mit Zacharias die Befreiung von den Feinden und die Eröffnung des Weges des Friedens. Die römische Herrschaft wird erst in der Offenbarung des Johannes als Satansherrschaft angeprangert.

In dem Lobgesang des Zacharias wird Gott für die Befreiung des Gottesvolkes von der Last der Fremdherrschaft gepriesen, die bewirkt hat, dass das Volk Gott dienen kann. Die Gemeinde fügt diesem Hymnus (Lk 1,68–75) durch den Mund des Zacharias eine Vorschau auf das Wirken des Täufers an (1,76–79). Der äußerliche Frieden, der durch die Unabhängigkeit des Staates Israel gesichert erscheint, wird ergänzt durch einen „Weg des Friedens“ (1,79), den ganz verinnerlichten Gottesdienst im Leben nach den Anweisungen des Täufers und dann Jesu.

Jesus erwartet die Gottesherrschaft, nicht irdischen Frieden. So kann er aussprechen, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Zerwürfnis, Streit (Mt 10,30–34 f; Lk 12,51–53).

Die ausgesandten Missionare bieten mit dem Friedensgruß in den Häusern (Mt 10,12; Lk 10,5 f) Gottes Heil, den Segen der angebrochenen Herrschaft Gottes an. Da die Römer den Gottesdienst der Israeliten und dann auch der Christen zur Zeit des Lukas nicht störten, ist christliches Leben im Dienste Gottes nach Lukas auch innerhalb der *pax romana* möglich. Das sieht die Offenbarung des Johannes ganz anders, in der Rom als Babylon und als Tier aus dem Abgrund, also als Chaosmacht, erscheint, die ungewöhnliches Leid herbeiführt (Offb 13). Der Seher der Offenbarung hat die unangenehme Seite der *pax romana*, die Gewaltherrschaft, zu spüren bekommen, Frieden kann nach dieser Sicht nur werden, wenn diese Macht verschwunden ist (Offb 19,19–21). Und das kann sich der Schreiber nur am Ende der Zeiten denken. Frieden in dieser Welt im Sinne eines geordneten sicheren Wohlbefindens ist nicht mehr möglich. Die Sehnsucht nach solchem Frieden, nach ewigem Frieden bei Gott, ist gewaltig.

4. Friedenssicherung (Thesen 7–11)

These 7:

Friedenssicherung klingt nur in der Frühzeit Israels an, als Israel unabhängig war. Frieden sichern heißt, die Ordnung wiederherzustellen und zu erhalten. Das tun die Richter, es wird als Aufgabe des Königs angesehen. Damit Frieden erhalten bleibe, ist Streit, zuweilen auch Krieg, notwendig.

Friedenssicherung wird in der Bibel nur indirekt thematisiert, und zwar als Aufgabe des Königs. Seine Aufgabe besteht darin, Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen, und das bedeutet Schutz und Rettung für die Armen und Elenden. Darin soll er weltweit wirken. Voller Friede, so wird vorausgesetzt, ist erst möglich, wenn ein einziger König herrscht. Psalm 72 hält dieses Konzept fest:

„Gott, gib dein Gericht dem König
und deine Gerechtigkeit dem Königssohn,
dass er richte dein Volk mit Gerechtigkeit
und deine Elenden mit Recht.
Lass die Berge Frieden bringen für das Volk
und die Hügel in Gerechtigkeit [...]
Er soll herrschen von einem Meer bis ans andere
und von dem Strom bis zu den Enden der Erde“
(Ps 72,1–3.8).

Garant des Friedens zwischen den Völkern und der Menschen untereinander ist der König nach Gottes Willen, der auch dafür sorgt, dass die Gedrückten Hilfe, die Armen und Elenden Rettung finden.

Das kann dann auch Gott selber sein, weil er Israels König ist:

„Wie lieblich sind auf den Bergen
die Füße des Boten, der Frieden verkündet
des guten Boten, der Rettung verheißt,
der zu Zion sagt: Dein Gott ist König“
(Jes 52,7, vgl. Nah 2,1).

Wie nahe Gott und Friede zusammengehören, zeigt die Aufschrift, die Gideon auf den von ihm gebauten Altar anbringt: „Jahwe ist Friede“ (Ri 6,24).

Und darum kann mit der Gabe des Geistes aus der Höhe Friede angekün-
digt werden:

„Und der Ertrag der Gerechtigkeit wird Friede sein
und die Dienstleistung der Gerechtigkeit
Ruhe und Sicherheit in Ewigkeit“ (Jes 32,17).

Gerechtigkeit ist als Friedensordnung verstanden. Frieden und Gerechtigkeit gehören zusammen. Der König oder Gott selbst als König garantieren beides. Dort, wo Gerechtigkeit herrscht, ist auch der Friede gesichert, und wenn Gottes Hilfe bei denen ist, die ihn fürchten, „küssen sich Gerechtigkeit und Frieden (Ps 85,11). Das bedeutet, dass Friede und Gerechtigkeit dort walten, wo Jahwes Gebote gehalten werden:

„Wenn du doch auf meine Gebote geachtet hättest,
wäre dein Frieden wie ein Fluss,
und deine Gerechtigkeit wie die Wellen des Meeres“
(Jes 48,18).

Friede kann nur gesichert werden, wenn die Mächtigen auf die Bedürftigen und Schwachen Rücksicht nehmen. Es muss also auch in Israel, wie in der gesamten Antike, dem Bösen gewehrt werden. Das bedeutet immer auch, dass Gott seine Friedensordnung aufrichtet, indem er die Gewaltigen stürzt und die Elenden aufrichtet, wie das Magnifikat festhält, auch wenn das Wort „Frieden“ nicht gebraucht wird:

„Er stürzt die Gewaltigen vom Thron
und erhöht die Niedrigen.
Die Hungernden füllt er mit Gütern
und lässt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,52f).

Bei der Geburt des Retters, bei der „Frieden auf Erden“ verkündet wird (Lk 2,14), wirkt diesen Wandel der Situation und damit die Friedenssicherung Gott selbst. Das steht im Kontrast zu den Proklamationen der Kaiserzeit, besonders der des Augustus, die mit dem Herrscher den Weltfrieden¹⁰ und das goldene Zeitalter gekommen sehen.¹¹

10 Vgl. die Inschrift von Halikarnass, 8 f, und jene von Prienne, 36. Texte bei: Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik, Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, NTOA 82, Göttingen 2009, 122–126.

11 Vergils 4. Ekloge, Horaz, Camina 5. Texte bei Johannes Leipoldt/Walter Grundmann, Umwelt des Urchristentums II. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967, 108 f. 113. Weitere Texte und Erläuterungen bei S. Schreiber, Weihnachtspolitik (wie Anm. 10), 25–62.

An einer einzigen Stelle des Neuen Testaments wird die Frage nach der friedenssichernden Macht des Kaisers oder Gottes gestellt, bei der Frage der Schriftgelehrten und Herodesleute, ob man dem Kaiser Steuer zahlen soll (Mk 12,13–17). Der Gedanke der Gegner ist: Wenn der Kaiser den Frieden sichert, muss man sich seiner Forderung unterwerfen, wenn Gott es tut, muss man es nicht. Jesu Antwort zeigt, dass er keine Alternative sieht: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. D. h., insofern der Kaiser materiell den zeitlichen Frieden sichert, ist ihm Steuer zu bezahlen, aber die völlige Unterwerfung gilt Gott, dessen Bild der Mensch trägt. Er sichert den ewigen Frieden.

These 8:

Die Jünger Jesu werden als Friedensstifter selig gepriesen. Sie werden zur Feindesliebe angehalten. Aber die Liebe darf nicht das Böse ignorieren, weil es dann überhand zu nehmen droht, wodurch Liebe im Sinne einer aufhelfenden Kraft immer weniger möglich ist. Jesus hat auch das Wehe über Menschen ausgesprochen.

Als Friedensstifter wirken heißt, Mittel und Wege zur Versöhnung Entzweiter zu suchen. Das kann aber nicht nur darin bestehen, dass man einen Mittelweg, einen Kompromiss findet. Es heißt auch, Gott durch sich wirken zu lassen, weil alles Tun der Seinen letztlich sein Werk ist (vgl. Jes 26,12; 1 Kor 4,7). Bei solchem Friedenshandeln kann man auch zwischen die Parteien geraten und zerrieben werden. Friedensstifter sind darum immer persönlich gefährdet. Zuweilen ist es nötig, die Streitenden auf die Basis des Evangeliums, der zehn Gebote oder anerkannter Ordnungen zu rufen, wenn beide sich verloren haben. Denn Streit macht auch blind. Im konkreten Einzelfall wird der Christ auf Vergeltung verzichten und lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun (1 Petr 3,17). Darin befindet er sich in der Nachfolge Jesu: „Der nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, nicht drohte, als er litt“ (1 Petr 2,23). Auch hierin gilt es, das Kreuz zu tragen.

Grundlage aller Friedensbestrebungen kann nur das Doppelgebot der Liebe sein. Feindesliebe ist der Extremfall der Nächstenliebe. Denn der Feind ist näher getreten als der Nächste, nämlich zu nah. Er hat verletzt. Das Evangelium bietet allen Menschen Gottes Gnade an. Auch denen gegenüber, die ihm ferne geblieben sind. Wenn Psalmen darüber sprechen, dass der Beter die Gottlosen hassen soll (Ps 11,5; 101,3 u. ö.), kann das ein Christ nicht mehr. Er ist gerufen, Gottes Liebe allen Menschen zu bringen. Auch denen, die ihm

zu nahe getreten sind, ihm, dem Gotteskind. Diese Gotteskindschaft wird damit durchgehalten.

Aber die Liebe ist immer auch in der Gefahr, zum Deckmantel der Bosheit zu werden, wie in 1 Petr 2,16 von der Freiheit ausgesprochen wird. Sie muss das Böse als Böses ernst nehmen und zumindest aufdecken, weil sie andernfalls zur Vermehrung des Bösen beiträgt und damit wieder die Nächsten schädigt, indem sie als auf helfende Liebe versagt. Besonders bei der Lüge wird dies virulent. Darum fordert der Epheserbrief, dass die Christen wahrhaftig sind in der Liebe (Eph 4,15).

Schwieriger ist es, wenn der so genannte „Feind“ Unrecht an anderen verübt hat. Die Weherede, die auch Jesus verwendet, überlässt wie die Rache psalmen die Strafe Gott: Gebt Raum dem Zorn Gottes.

These 9:

Der Apostel Paulus proklamiert den Frieden mit Gott in der Rechtfertigung der Glaubenden. Frieden ist ein eschatologisches Gut, im Heiligen Geist präsent. Jesus spendet den Jüngern nach Johannes den Frieden zu, den die Welt nicht geben kann. Das ist gesicherter Friede.

Die Probleme des Friedens und des Krieges unter den Völkern haben Paulus nicht beschäftigt. Weil er mit dem Bestand dieser Welt für lange Zeit nicht gerechnet hat (1 Kor 7,31), konnte er die irdischen Gegebenheiten als irrelevant ansehen (1 Kor 7,29–31). So kann er auch, freilich an einer einzigen, unspezifischen Stelle, zur Unterordnung unter die römische Obrigkeit aufrufen (Röm 13,1–7). Für ihn ist der Frieden mit Gott zentral. Er wird durch die Versöhnung mit Gott in seinem Rechtfertigungshandeln aufgrund des Glaubens erlangt (Röm 5,1). Frieden mit Gott wird mit dem Evangelium angeboten. Dementsprechend rät Paulus: „Ist es möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12,18). „Die Frucht des Geistes ist Frieden“ (Gal 5,22), das Gottesreich ist Frieden und Gerechtigkeit, im Heiligen Geist bereits präsent (Röm 14,17). Dementsprechend soll es auch keinen Streit in der Gemeinde geben. Beim Abendmahl muss man auf die Armen achten. Die Gemeindeglieder sind in Christus gleich. Trennung der Ehepartner, freilich nicht Wiederverheiratung, ist möglich, wenn die andere Seite den Glaubenden in seiner neuen Existenz nicht erträgt, weil Gott zum Frieden berufen hat (1 Kor 7,15). Der Epheserbrief jubelt über die Einheit der Kirche aus Juden und Griechen, in denen Christus die Verkörperung des Friedens ist (Eph 2,14). Der Gedanke eines anhaltenden Streites, einer militanten Rivalität oder gar einer kämpferischen Handlung ist so weit gerückt,

dass der Epheserbrief sogar von einer geistlichen Waffenrüstung sprechen kann und in solchem Zusammenhang aufruft, das Evangelium des Friedens zu verkünden (Eph 6,15).

Dass sie eine Weltverantwortung haben, wird erst viel später wahrgenommen. Auch der Hebräerbrief rät noch, aus der Welt auszuziehen, wenn es nicht anders geht (Hebr 13,13 f).

These 10:

Sicherung des Friedens ist in der Christenheit garantiert, wenn sich keiner höher achtet, als es sich gebührt, wenn sich die Großen in den Dienst der Kleinen stellen.

Jesus hat angewiesen, dass die Jünger nicht nach Macht streben. Er hat dem Herrschaftsbedürfnis der Mächtigen, die Völker unterjochen, den Dienst in Schwachheit gegenübergestellt.

„So ist es unter euch nicht,
sondern wer groß unter euch wird,
sei euer Diener;
und wer erster unter euch sein will,
der sei aller Knecht“ (Mk 10,43 f).

Das ist als Maßstab innerhalb der Kirche wichtig. Aber auch hier muss sich der Christ bewusst sein, dass er getreten wird, wenn er auf Rechte verzichtet. Die Welt schätzt Selbsterniedrigung nicht, wie sie das Kreuz nicht als Zeichen des Segens verstehen kann.

Innerhalb der Welt gilt zunächst für den Soldaten der Rat des Täufers, niemanden zu berauben und sich mit dem Lohn abzufinden (Lk 3,14). Matthäus schärft ein: „Wer das Schwert zieht, wird durch das Schwert fallen“ (Mt 26,52). Man kann diese Sentenz als Aufforderung zum Verzicht auf jede Wehr verstehen. So ist sie bei Matthäus gedeutet. Aber man kann sie auch weisheitlich verstehen: Wer sich auf Kriegsgeschäfte einlässt, muss mit dem Äußersten rechnen. Bonhoeffer hat sich darauf eingelassen. Und für die Mächtigen in der Welt bedeutet das, dass sie gerufen sind, nie die Elenden zu vergessen. Das Vorbild der Anweisungen für den König im Alten Testament gilt für die irdischen Herrscher gleicherweise. Friede kann nur erhalten bleiben, wenn die Elenden nicht zu kurz kommen.

These 11:

Frieden im Sinne einer Erfüllung der Friedenssehnsucht lässt sich auf dieser Erde nicht sichern. Immer wird es auf dieser Erde Sehnsucht nach Frieden geben.

Dies hat der Evangelist Lukas besonders deutlich herausgestellt. Bei Jesu Geburt verkündigen die Engel den Frieden auf Erden. Beim Einzug in Jerusalem jubeln die Anwesenden mit dem Spruch: „Friede sei im Himmel“ (Lk 19,38). Und der ans Kreuz gehende Jesus klagt: „O, wenn du doch erkannt hättest, was zu deinem Frieden dient“ (19,42). Friedenssicherung bleibt Aufgabe: „Soviel an euch liegt [...]“ (Röm 12,18). Christen strecken sich nach dem ewigen Frieden aus, haben hier den zugesprochenen Frieden mit Gott und halten, so gut es geht, Frieden mit den Mitmenschen. Sie beten für den Frieden in der Welt, damit sich Gottes Wille erfülle und alle „zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4).

Christen wissen aber auch, dass sie ihren eigenen Glauben nicht absolut setzen dürfen, weil das wiederum zu Streit führt. Das kann geschehen, wenn man die geistliche Waffenrüstung, von der Eph 6,10–17 spricht, auf die irdische Situation bezieht und das Evangelium nicht nur verkündigt, sondern mit Macht durchsetzen will. Das entspricht aber dem Evangelium nicht. Kämpfen darf man nur, um die Bedrängten zu schützen; für das Evangelium kann man sich allenfalls einsetzen. Und das mit dem Wort und dem eigenen Leben. Da ist das Neue Testament über alttestamentliche Erwartungen, wie sie besonders bei Jehu bezeugen, hinausgewachsen.

Die Bemühung um Erhaltung und Sicherung des Friedens ist nicht in erster Linie eine christliche, sondern eine weisheitliche, weil die Sehnsucht danach allen Menschen ins Herz geschrieben ist. Darum sind die Chancen dafür nicht schlecht, das Gelingen aber liegt daran, inwieweit sich die Weisheit durchsetzen kann. Einst hatte Israel gehofft, dass Gott sich durch die Weisung, die Thora, und das Prophetenwort durchsetzt und auf diese Weise Frieden macht (Jes 2,2–4). Heute dürfen wir darauf bauen, dass Gott den Trägern der Verantwortung Weisheit ins Herz gibt, seine Welt ohne große Kriege und ohne Zerstörung der Natur zu erhalten.

5. Zusammenfassung

These 12:

Die Sicherung des Friedens ist ein umfassendes Geschehen, an dem sich alle Menschen, vor allem die Christen, aber auch alle sozialen Einrichtungen, der Staat und die Weltorganisationen einbringen müssen. Dem Einzelnen darf sie von außen nicht aufgebürdet werden, er kann zwar im Extremfall mehr leisten als die Gesellschaft, aber nicht auf Dauer und nicht in größerem Ausmaß.

Frieden erfasst das gesamte Leben in allen seinen Dimensionen als:

- Frieden mit Gott, Seelenfrieden, individueller Frieden,
- Frieden mit dem Nächsten, Frieden in der Gemeinschaft, in der Gesellschaft,
- Frieden zwischen den Völkern.

Alle Menschen sind davon betroffen, und das Eine geht ohne das Andere nicht oder nur begrenzt. Man kann keinen inneren Frieden haben, wenn das Verhältnis zum Nächsten nicht stimmt, und man kann schwerlich inneren Frieden finden, wenn das eigene Volk im Krieg mit einem anderen ist. Frieden geht den ganzen Menschen an, in allen seinen Beziehungen, in seinem Verhältnis zu Gott und zum Nächsten, die Völker mit einbegriffen.

Der Garant des Friedens ist im Alten Testament der König und als König seines Volkes und der Welt Gott selbst. Auf unsere Situation übertragen heißt das: Es ist Aufgabe des Staates, den Frieden zu garantieren. Wenn der Staat Ordnungen und Gesetze schafft, die das Zusammenleben der Menschen untereinander regeln, kann er dem Frieden mit dem Nächsten die rechten Voraussetzungen schaffen. Und er kann im Grundgesetz die religiöse Freiheit garantieren und damit den Rahmen geben, in dem Frieden mit Gott möglich ist. Den Weltfrieden kann nur eine Staatengemeinschaft sichern.

Man kann auch so formulieren:

- Das Grundgesetz garantiert die Möglichkeit des Seelenfriedens durch die Proklamation religiöser Freiheit. Aber nur durch eine Befriedung mit Gott und dem Gewissen, bei einer inneren Befriedung also, kann man Frieden weitergeben.
- Die Ordnungen des Staates (Gesetze) sind der Rahmen, in dem sozialer Friede möglich ist, Friede mit dem Nächsten, Friede in der Gesellschaft.
- Den Frieden in der Welt kann nur die UNO sichern. Sie kann es aber nur, indem sie sich einerseits auf die Seite der Unterdrückten stellt und andererseits den Mächtigen ihre Grenzen zeigt. Schon Jes 2 und Micha 4 sehen den Weltfrieden an die Einhaltung der Thora gebunden. Nur wo Gottes-

und Nächstenliebe gleichzeitig die Voraussetzung der Friedensarbeit sind, hat eine solche auch im Weltmaßstab einigermaßen Chancen.

Aber es kommt auch hier auf den Einzelnen an. Innerhalb des von Gesetzen und Ordnungen gegebenen Raumes kann nur der als Friedensstifter wirken, der im Konfliktfall beide Seiten versteht und, weil er tief im Glauben seinen Seelenfrieden gefunden hat, sich für die Lösung des Konfliktes bemüht, indem er beiden Seiten hilft, Angst überwindet und den Streitenden zeigt, dass sie nicht im Kampf, sondern im friedlichen Zusammenleben Gottes Willen entsprechen. Friedensstifter können in Ausnahmefällen für den Frieden so eintreten, dass sie sich selber dafür opfern, manchmal auch, indem sie Übeltäter bestrafen. Das darf aber nie im eigenen Interesse geschehen.

Friedenssicherung ist Ordnungssicherung, nun nicht zu Gunsten der herrschenden Klasse, sondern für die Vielen. Es gilt, ein maximales Wohl für ein Maximum von Menschen zu bewirken und dabei immer an die Benachteiligten zu denken. Aber dabei ist auch auf die Natur zu achten. In Ps 72 ist Frieden mit den Völkern und mit der Natur eine Einheit. Auch in der 4. Ekloge Vergils:

Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden.
Selbst der Wiege entspringt ein Kranz von schmeichelnden

Blumen.

Schwinden wird auch die Schlange, der Gifte tückische Kräuter
schwinden; es spenden in Fülle die Wiesen Assysiens Balsam.¹²

Echte Versöhnung ist nur möglich, wenn der Starke nachgibt, wie es Gott mit uns tat. Wenn der Schwächere nachgeben muss, führt das zur Festigung der Macht des Starken. Das ist nicht von Dauer. Stark ist, wer das erste Wort zur Versöhnung findet. Christen als Gotteskinder sollten dazu stark genug sein. Und jene Staaten, in denen das Christentum tief verwurzelt ist, sollten solche Stärke auch entwickeln.

Ganz erreicht man Frieden auf dieser Welt nicht, weil die Aggressionen nicht aus der Welt zu schaffen sind. Der Platz an der Sonne ist immer begehrt und immer umstritten. Darum ist Weltbefriedung nie Wirklichkeit, aber eine anzustrebende Möglichkeit. Die Friedenssehnsucht wird bleiben. Aber auch die Sehnsucht von Einzelnen oder von Gruppen, sich emporzuschwingen und damit die Chancen der Anderen zu verringern. Darum be-

12 A. a. O. (wie Anm. 11), 108.

darf es ordnender und friedensstiftender Kräfte. Und die Bereitschaft zum Verzicht. Ein solcher kann aber nicht gefordert, er kann nur erbracht werden. Wenn unser Christentum zum Durchbruch kommen will, geschieht es nur über den Verzicht, über das Kreuz, über die Feindesliebe. Christen werden darum nichts tun, was dem Evangelium widerspricht. Und sie werden für die Vielfalt der Möglichkeiten immer offen bleiben. Versucht werden muss, einen Rahmen zu schaffen, in dem es zur Befriedung der Konflikte kommen kann. Das kann nur mit den Konfliktpartnern geschehen. Ein diktiert Friede ist kein wahrer und darum auch kein dauerhafter Friede. Alle Friedenskräfte sind zu stärken. Aber nicht zur Machterhaltung, sondern für das Wohl möglichst vieler. Und vielleicht ist ein Rat noch zu berücksichtigen: Aggressionen sollte man nur dort loslassen, wo man sinnvoll um Vergebung bitten kann. Frieden ist nicht durchzuhalten ohne immer neue Versöhnung oder mindestens Verständigung.

Christen sollten sich aber auch immer vor Augen halten, dass Gott es ist, der im Weltgeschehen operiert, auch wenn es durch Menschen geschieht. Im Urteil der Bibel greift er ein, wenn die Überheblichkeit der Menschen zu groß ist. Als Nachfolger Gottes und Jesu heißt für uns Friedenssicherung auch Sorge dafür, dass die Tyrannen nicht alles zerstören und die Armen und Elenden nicht unter ihnen zu leiden haben. Eine Weltpolizei ist darum für einen Theologen nicht nur vertretbar, sondern auch wünschenswert.

6. Abschluss

Es sei mir abschließend gestattet, nochmals zwei sehr bekannte Bibelworte zu zitieren. Jesus verhiess bei seinem Abschied seinen Jüngern:

„Den Frieden lasse ich euch,
meinen Frieden gebe ich euch.
Nicht gebe ich, wie die Welt gibt.
Euer Herz erschrecke nicht
und fürchte sich nicht“ (Joh 14,27).

Gesagt wird dieser Zuspruch Jesu solchen Menschen, die auch aus der Synagoge herausgeworfen werden (Joh 9,22; 16,2) und von ihrer Umwelt Unfrieden und Aufkündigung der Gemeinschaft erleben können. Sie sollen in ihm Frieden haben, in einer Welt, in der Bedrängnisse herrschen, in einer Welt, die von ihm überwunden ist (Joh 16,33).

Und der Apostel Paulus schreibt den Philippern:

„Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft,
bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus“

(Phil 4,7).

Dieser Satz, der als Segenswunsch erscheint, ist eigentlich eine Zusage,¹³ denn er hat ein Verbum im Futurum, das in der Lutherbibel allerdings als Konjunktiv übersetzt wird. Korrekt wiedergegeben lautet es: „wird bewahren“ oder „wird behüten“. Wo Herzen und Sinne in Christus Jesus „bewahrt“ und „behütet“ sind, da kehrt wahrhafter Friede ein inmitten einer Welt, in der man sich immer wieder fürchten muss und auch immer neu erschrickt. Es ist Frieden auch bei der Arbeit der Friedenssicherung, die ohne Schuldgefühle kaum zu leisten ist, der Friede Gottes, den wir immer neu als Geschenk erhalten können und der uns in Christus Jesus zugesagt ist.

13 So mit Gerhard Friedrich, *Der Philipperbrief*, NTD 8, Göttingen 1981, 169.

Harald
Bretschneider

„Schwerter zu Pflugscharen“

Die Friedensbewegung in der DDR
in den 80er Jahren¹

„Gott sei Dank!“, sage ich zuerst. Es waren die Wahrheit und Kraft des biblischen Wortes und die gnädigen Zufälle von geschichtlichen Ereignissen als Ausdruck von Gottes Güte, die maßgeblich zur friedlichen Revolution, zur Einheit Deutschlands und zum Abbau des Eisernen Vorhangs in Europa geführt haben.

Zwei Bibelworte haben mich bei dem Vortrag 1984² und auch heute 2009 geleitet. Micha 4,3: „In den letzten Tagen [...] wird von Zion Weisung ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem. Er wird unter großen Völkern richten und viele Heiden zurechtweisen in fernen Landen. Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen.“

Das zweite Wort ist Gottes Antwort auf Salomos Gebet zur Weihe des Tempels, 2. Chronik 7,14: „Wenn dann mein Volk, über das mein Name genannt ist, sich demütigt, dass sie beten und mein Angesicht suchen und sich von ihren bösen Wegen bekehren, so will ich vom Himmel her hören und ihre Sünde begraben und ihr Land heilen.“

Auch vielen Menschen ist zu danken!

Es ist mir ein Bedürfnis, der gastgebenden Kirche und dem ungarischen Volk zu danken.

1 Vortrag zur Jubiläumskonferenz des LWB mit Blick auf seine Vollversammlung im Jahr 1984 „Brot und Hoffnung“ und zu den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 17. 11. 2009 in Révfülöp in Ungarn.

2 Vgl. dessen erstmalig gedruckte Dokumentation im Anschluss an diesen Vortrag, für die ich dem Martin-Luther-Verlag danke.

Ich danke allen politisch Verantwortlichen, die Grenzen durchlässig machten und den „Eisernen Vorhang“ geöffnet haben. Mein Dank gilt denen, die damals den in Ungarn angekommenen Ausreisewilligen geholfen und sich den damit verbundenen Spannungen und Aufregungen gestellt haben.

Viele Menschen in der DDR wussten einfach nicht mehr weiter. Sie versprachen sich von einer Reise nach Ungarn mögliche Lösungen. Schon in früheren Jahren hatten viele bei den Urlauben in Ungarn die größere Freiheit gespürt und sie für Begegnungen mit Verwandten und Freunden genutzt. Auch viele Christen trafen sich mit den Partnergemeinden aus der Bundesrepublik.

Besonders danke ich dem Lutherischen Weltbund (LWB). Es war ein großer Wurf, die VII. Vollversammlung des LWB in den Ostblock zu legen und eine Jugendvorversammlung voranzustellen. Dadurch hatten Jugendliche aus den Ländern des Ostblocks, also auch aus der DDR, die Chance, jungen Christen aus aller Welt zu begegnen und sich mit der Arbeit des LWB vertraut zu machen. Mit dieser Entscheidung hat der LWB dem Ökumenischen Rat der Kirchen den Rang abgelaufen. Er hat dafür gesorgt, dass auch die Nöte und Probleme derjenigen Christen aus dem Osten zur Sprache kommen konnten, die sonst keine Ausreisegenehmigung erhalten haben.

Dank zu sagen ist vor allem dem damaligen Jugendkoordinator des LWB, Alf Idland. Sein Gespür für das Befinden der Jugendlichen in der DDR und seine genaue Kenntnis des von der Kirchlichen Jugendarbeit initiierten wirklichen Impulses der Friedensdekaden waren entscheidend, dass ich – als maßgeblicher Initiator – für ein Hauptreferat „Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive“ gebeten worden bin. Er hatte die Entwicklung genau beobachtet und den Machtmissbrauch des Staates empfunden. Er ist leider viel zu früh verstorben. Wir sollten seiner gedenken.

Schließlich danke ich den Verantwortlichen des Lutherischen Weltbundes unter Dr. Risto Lehtonen und der geistlichen Leitung der ungarischen lutherischen Kirche, besonders den damals jungen Theologen wie Dr. Tamás Fabiny oder Dr. Pál Lackner, dass sie meinen Vortrag auf der Jugendvorversammlung zur VII. Vollversammlung des LWB zu „Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive“ mitgetragen haben.

Die Jugendlichen haben meine Ausführung mit viel Beifall bedacht. Die Vertreter aus den Ländern des Ostblocks haben zu dem Mut gratuliert, so offen auch die „Machtfrage“ anzusprechen. Die westlichen Medien haben mich bestürzt, dass ich den Vortrag für die Medien freigebe. Ich konnte mich vor Wünschen zu Interviews kaum retten.

Aber er hat auch zu großen Problemen und vielen Bedrängnissen geführt. Er brachte Auseinandersetzungen zwischen der lutherischen ungarischen

schen Kirche und dem ungarischen Staat, wie mich der damalige Bischof Zoltán Káldy wissen ließ.

Bei meiner Rückkehr in die DDR wurde ich wie ein „Aussätziger“ behandelt, den man nicht wieder einreisen lassen wollte. Der sächsische Landesbischof Dr. Johannes Hempel musste beim Staatssekretär für Kirchenfragen antreten und sich rechtfertigen, warum er nicht Einfluss auf den Inhalt des Vortrags genommen hat. Das Ministerium für Staatssicherheit leitete einen „Differenzierungsprozess“ ein, bei dem Pfarrer, die Positionen der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) vertraten, meine Untragbarkeit der Kirchenleitung und der Synode antrugen. Ich sollte als Landesjugendpfarrer abgelöst werden. Aber die Kirchenleitung hat sich dem nicht angeschlossen.

Heute sind viele sehr froh, dass ich damals die marxistische These – „Die Machtfrage ist geklärt“ – öffentlich und international in Frage gestellt habe. Diese These ist Ausdruck der Tatsache, dass menschliche Macht vergöttert und Gottes allmächtiges Handeln in der Geschichte ignoriert werden.

Unter dem Zeichen des Weckers versuchte ich, besonders Jugendliche aufzuwecken und anzuzeigen, was die Stunde geschlagen hat.

Das Zeichen der Hochspannung (Blitz) sollte die tödlichen Gefahren der Militarisierung, des Wettrüstens und der Massenvernichtungsmittel einprägsam visualisieren, mit denen sich die Großmächte mit ihren jeweiligen Verbündeten in Ost und West feindlich gegenüberstanden. Zwar gab es auch große Bemühungen zur Abrüstung auf beiden Seiten, aber die Eigeninteressen der Großmächte am Machterhalt waren größer als das Vertrauen zueinander. Das machte Verständigung und Abrüstung so kompliziert. Ich formulierte wörtlich: „Mein Thema zwingt mich, über den verantwortlichen Umgang mit Macht nachzudenken.“

Ausgehend von den Propheten Amos und Micha schlussfolgerte ich: „Unverantwortlicher Umgang mit der Macht, selbstsüchtige Gier und Begehrlichkeit sind Schuld von Menschen. Sie machen die Gesellschaft mürbe und zerbrechlich. Menschen gehen an sich selbst und ihrem eigensüchtigen Tun zugrunde.“

Anschließend habe ich die Propheten Micha und Amos zitiert, die den Machtmissbrauch öffentlich kritisieren, weil er zum Gottesgericht und zur Zerstörung der menschlichen Gemeinschaft führt: Sie sahen unverantwortlichen Umgang mit der Macht:

- „Habgier und Brutalität der Reichen, die das Volk aussaugen (Micha 2,1.2). Sie reißen friedlichen Menschen den Mantel herunter und nehmen arglose Wanderer gefangen, als wäre Krieg (Micha 2,8)
- Bestechlichkeit der Richter und der Manipulierbarkeit des Rechts (Micha 3,1–9)

- Lug und Trug im ökonomischen Geschäft (Micha 6,10–16 und 7,2)
- Unaufrichtigkeit im täglichen Miteinander und sittlicher Verfall (Amos 2,7 b)
- Bestechlichkeit der geistlichen Leiter bei der gottesdienstlichen Praxis (Amos 2,8)
- Menschenhandel und Missachtung der Schwachen (Amos 2,6).“

So formulierte ich damals.

Schließlich habe ich unter dem Zeichen des Hilfspostens (Verkehrszeichen mit rotem Kreuz) berichtet, wie der Glaube an das Kreuz Jesu Christi und seine Auferstehung besonders auch jungen Menschen das Rückgrat stabilisiert und Mut zur Zivilcourage macht. Sie haben mit über 200 000 Lesezeichen und den 100 000 Aufnehmern der Friedensdekaden der Evangelischen Kirchen des Bundes der Kirchen in der DDR mit „Schwerter zu Pflugscharen“ das Thema des Gewaltverzichtes in die Schulen und auf die Straßen getragen. Ich berichtete von den über 15 000 Bausoldaten, die trotz großer Nachteile den Dienst mit der Waffe verweigerten, und über die 7500 Totalverweigerer, die für diese Entscheidung bereit waren, sich einsperren zu lassen.

Der große Beifall nach dem Vortrag zeigte, dass sich die Jugendlichen zumindest aus der DDR und dem Ostblock verstanden fühlten. Sie hatten die „heruntergerissenen Mäntel“ sofort als die abgerissenen Aufnäher gedeutet und in den „arglosen Wanderern“ verhaltensauffällige Jugendliche gesehen, die die Polizei als „unsichere Elemente“ verdächtige, die besonders intensiv kontrolliert und häufig zugeführt wurden.³ Beim „Menschenhandel“ dachte jeder an den bezahlten Freikauf von politischen Gefangenen, mit denen die DDR die wirtschaftlichen Defizite zu minimieren versuchte.

Das von mir vorformulierte und von der gesamten Jugendvorversammlung beschlossene Dokument „Wir möchten die Vollversammlung des LWB bitten [...] wir klagen [...] wir bezeugen“ wurde einstimmig verabschiedet und schließlich von der Vollversammlung aufgenommen.

So hat dieser Vortrag einerseits zwar viel Ärger gebracht, aber andererseits viele Menschen ermutigt. Er hat damit letztlich geholfen, die friedliche Revolution vorzubereiten. Das will ich in zehn Thesen belegen:

1. Die friedliche Revolution ist nicht vom Himmel gefallen, sie hatte einen langen Vorlauf. Sie ist „Inkarnation“, „Fleischwerdung und Verkörperung“, des biblischen Wortes.

3 „Zuführen“ war ein Fachbegriff für eine kürzerzeitige Inhaftierung durch die Polizei.

Die Verkündigung weckte verbindlichen Glauben. Dieser führte zu ethischen Konsequenzen im persönlichen Leben und zum Mut zur Zivilcourage. Prophetische Worte trafen unmittelbar die Situation, so dass Menschen in der Schule und auf der Straße darüber zu sprechen begannen und davon berührt waren.

2. Die friedliche Revolution war kein „glorreicher Schachzug“ kirchlicher oder politischer Führung. Aber basierend auf biblischem Grund und angesichts der maroden geschlossenen Gesellschaft DDR kam es zu sozial-ethischem und gesellschaftspolitischem Handeln. Der Bürgermut wuchs, gegen Unfreiheit, Bevormundung, Willkür und Lüge zu protestieren. „Gott sei Dank“ kam es zu einem Aufbruch ohne Gewalt aus der Mitte unseres Volkes.

3. Durch ein wunderbares Zusammentreffen von geschichtlichen Ereignissen gab es Chancen zur Veränderung:

Dazu zählen die Reformbewegungen Gorbatschows (Glasnost und Perestroika), die Entwicklungen in Polen, die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE), die wirtschaftliche Katastrophe in der DDR, der Mut der Bürgerrechtler und bewegter Bürger, die Wirkung der unzähligen Ausreisekandidaten, die Öffnung der Grenzen durch die Ungarn und Tschechen, aber auch das energische politische Geschick der damaligen Bundesregierung mit Hans-Dietrich Genscher und Helmut Kohl. Dazu gehört aber auch, dass sich einige politisch verantwortliche Kommunisten gegen eine gewaltsame Lösung des gesellschaftlichen Konflikts entschieden haben.

Das alles war nicht planbar und organisierbar. Es ist Geschenk und Ausdruck von Gottes Güte.

4. Die Vorgeschichte schrieben viele, Junge und Alte, Christen und Nichtchristen, Mutige und Angepasste, Gefangene und Freie.

Es waren Worte und Taten, Gebete und Akte der Zivilcourage, Widerstand und Ergebung, kirchliche Verlautbarungen und mutige Lebensäußerungen von Bürgern, die oft danach in den Gefängnissen eingesperrt waren.

5. Couragierte Christen, aber auch thematisch interessierte und nach Lebenssinn suchende Nichtchristen trafen sich zunehmend in thematischen Gruppen unter dem Dach und im Schutzraum der evangelischen Kirche. Die frei machende biblische Botschaft inszenierte den Prozess der „Entschüchterung gegen jegliche Art der Bevormundung“.

Da die staatlichen Instanzen nicht zum Dialog fähig und bereit waren, entwickelten sich die Gruppen immer stärker zur Opposition. Das führte

schließlich zur Revolution der Kerzen und Gebete, auf die die DDR nicht vorbereitet war.

6. Die Kirche war die einzige gesetzlich legitimierte, aber nicht in die Machtmechanismen des Staates integrierte gesellschaftliche Größe.

Sie hielt die „Gottesfrage wach“, nahm zu „Lebensfragen des Volkes Stellung“ und kümmerte sich barmherzig um Menschen in Bedrängnis und mit Behinderungen. Dem Evangelium entsprechend gab es in der Kirche demokratische Strukturen bei der Wahl in verantwortliche Ämter in Jugendkreisen, Kirchenvorständen und Synoden. In den Gemeindekreisen wie in den Gremien wurde eine demokratische Gesprächskultur (in der Gesprächsleitung und im Umgang der Gesprächspartner miteinander) eingeübt und praktiziert. Insofern bot die Kirche lange Zeit Übungsfelder für den nach der Revolution beginnenden Aufbau des demokratischen Gemeinwesens.

7. Weder Anpassung noch Widerstand, weder Kollaboration noch Konfrontation charakterisieren die Haltung der Kirche.

Die Kirche war insgesamt keine bestechliche, manipulierbare, ferngelenkte Institution, auch wenn es verschiedentlich sehr „menschelte“.

Die Kirche rang um die richtige Ortsbestimmung in einer Gesellschaftsordnung, der sie nicht besonders lieb war. Dieses Ringen ging vom „Überwintern“ über den Wunsch nach einer veränderbaren Gesellschaft bis zur Enttäuschung über die ideologische Verkrustung.

Es ging von der Suche nach der Stadt Bestem und dem Mut, Vertrauen zu wagen, bis zur Enttäuschung über die geschlossene Gesellschaft.

Häufig, aber besonders 1989, waren es die Angst und Sorge vor brutaler Gewalt infolge einer verunsicherten Regierung und einer strapazierten Bevölkerung, die zur Zurückhaltung mahnten. Das Gewaltmonopol sollte so lange wie möglich respektiert werden, um ein Blutbad zu verhindern.

8. Die Erinnerung an die friedliche Revolution nötig zu dankbarer und zugleich kritischer Bestandsaufnahme.

Bei aller Wertschätzung des Engagements und des Mutes der bekannten, häufig gezeigten und zitierten Bürgerrechtler dürfen die vielen Bürger nicht vergessen werden, die – demokratisch bewegt und durch den Glauben ermutigt – namenlos zur friedlichen Revolution beigetragen haben.

9. Erinnerung an die friedliche Revolution nötig, weder die Bedeutung von Buße, Umdenken und Umkehr als Grundhaltung des Glaubens noch Gottes Güte in den Zufällen des Zusammentreffens von geschichtlichen Ereignissen

zu vergessen. Sie rührten zur Einmischung des Glaubens, zur mutigen Präsenz in der Krise. Dadurch wurden Kirchen zu Orten der Volksversammlung und kirchliche Mitarbeiter zu Vermittlern im Dialog.

10. Auch wenn die dankbare Freude über die gewaltlose Revolution und über die Einheit Deutschlands überwiegt, ist gegenwärtig in ganz Europa wache Aufmerksamkeit nötig. Gottes Wort verhilft zu einer gewissen Distanz gegenüber der bedrängenden Gegenwart und eröffnet neue Perspektiven. Es befreit davon, die Ansprüche und Zwänge der Marktwirtschaft mit dem scheinbar unumstößlichen Gesetz notwendiger Gewinnmaximierung zu vergöttern.

Die Zehn Gebote und die Bergpredigt als Grundlagen der Gesetzgebung aller europäischen Staaten sind ein „Moralkapital“, das beherzigt werden will. Es hilft dem Leben wie der Wirtschaft zur Gesundung. Es dient zwar vordergründig weniger der Gewinnmaximierung, aber es führt zu einer die Welt erhaltenden und Wert schaffenden Sinnorientierung.

Es fördert den sozialen Grundkonsens, der maßgeblich ist für den Frieden in unserer Gesellschaft und in der Welt.

So gilt auch gegenwärtig, was in 2. Chronik 7,14 geschrieben steht:

„Wenn dann mein Volk, über das mein Name genannt ist, sich demütigt, dass sie beten und mein Angesicht suchen und sich von ihren bösen Wegen bekehren, so will ich vom Himmel her hören und ihre Sünde begraben und ihr Land heilen.“

Harald
Bretschneider

Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive (DDR)

Vortrag auf der Jugendvorversammlung des
LWB am 14. Juli 1984

Liebe Freunde! Liebe Schwestern und Brüder!

100 km nördlich von Berlin in Boizenburg steht ein Haus aus dem 17. Jahrhundert. Über der Tür steht „Gott behüte dieses Haus und die gehen ein und aus“. Darunter „Rat der Gemeinde“ „Deutsche Volkspolizei“. In der DDR-Zeitschrift „Eulenspiegel“ war ein Bild davon abgedruckt und mit der Unterschrift versehen: „Immer dieses Abschieben der Verantwortung“.

Zunächst wollte ich dieses Referat nicht halten. Erstens gibt es viel kompetentere Referenten. Zweitens: Nach der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver kann zu diesem Thema kaum etwas Neues und Präziseres gesagt werden. Aber jenes Bild hat mich beeindruckt. Ich möchte die Verantwortung nicht abschieben.

Ein Sprichwort sagt: Die Wiederholung ist die Mutter aller Weisheit. Deswegen wage ich, Gedanken von Vancouver aufzugreifen. Junge Menschen sind besonders von den Fragen zu Frieden und Gerechtigkeit betroffen. Deshalb möchte ich von meinen Gedanken und Erfahrungen erzählen. Ich hoffe, dass das Gespräch miteinander uns zum Leben ermutigt. Ich möchte dem Lutherischen Weltbund (LWB) und ganz besonders der Kirche in Ungarn dafür danken, dass diese Jugendversammlung möglich geworden ist und wir hier miteinander Gemeinschaft haben, durch gegenseitige Information unseren Horizont erweitern können und durch das Zeugnis des Glaubens uns gegenseitig stärken können.

Das Zeichen der Gerechtigkeit ist die Waage. Auf der einen Waagschale sind wir mit unserer Erde, auf der anderen Seite wiegen die Vernichtungsmittel. Was wiegt stärker? Es steht auf der Kippe.

Von der Ökologie wissen wir etwas vom biologischen Gleichgewicht. Wenn ein Fluss umkippt, hat die Giftmenge überhandgenommen. Fische ster-

ben. Pflanzen folgen ihnen. Das Wasser stinkt. Wenn ein Fluss umkippt, ist es eigentlich kein Fluss mehr, sondern eine Müllkippe.

Unsere Erde steht auf der Kippe. Die Schad- und Giftstoffe der Hochrüstung und des Unrechts nehmen überhand. Menschen verzweifeln am Leben. Sie möchten davonlaufen. Sie gehen kaputt. Es stinkt auf der Erde. Und Gott sagt uns in 5. Mose 30,19: „Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, damit ihr das Leben erwählt und am Leben bleibt, ihr und eure Nachkommen, indem ihr den Herrn, euren Gott, liebt und seiner Stimme gehorcht und ihm anhängt.“

Die Lebensgefährdung verschlägt uns die Sprache. Jugendliche wählen Zeichen, um sich auszudrücken. An drei Zeichen möchte ich Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive entfalten.

1. Der Wecker

Der Wecker will uns aus unserer Müdigkeit und Resignation aufwecken.

Die meisten Menschen sind betroffen von der Stationierung der neuen Raketenysteme in Ost und West und den Folgen, die sich abzeichnen. Einige können das strapazierte Wort „Frieden“ nicht mehr hören. Viele sind ratlos und beklagen vor Gott und der Welt, dass es zu dieser Entwicklung gekommen ist,

- obwohl sich Politiker um die Fortführung vertrauensbildender Maßnahmen bemühen,
- obwohl sich Kirchen für die weltweite Abrüstung einsetzen,
- obwohl Menschen mit großem persönlichen Einsatz ihr Friedenszeugnis ausrichten.

Resignation macht sich breit. Ohnmacht lähmt. Die Freuden und Sorgen des Alltags überlagern unsere Angst. Die gefährliche Situation gerät in Vergessenheit. Dass trotz menschlicher Vergesslichkeit noch immer Leben möglich ist, lässt etwas von Gottes Treue ahnen. Sie bietet die Chance, unser Leben zu bedenken. Sie gibt Atem, gegen die Vernichtung anzuleben. Wir müssen das irrsinnige Vernichtungspotential abbauen. Es ist notwendig, den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit und von Rüstung und Umwelt zu erkennen.

Der Wecker zeigt an, was die Stunde geschlagen hat. Wir dürfen nicht nur an unseren inneren Frieden denken. Christusbekenntnis und Wirklichkeitserkenntnis, Beten und Tun des Gerechten sind die zwei Beine, auf denen christliches Friedenszeugnis steht. Frère Roger schreibt in dem Brief aus Haiti: „Wirst du solidarisch mit allen, die er dir anvertraut, ein Ferment

des Vertrauens und des Friedens sein? Geh zu den Quellen des lebendigen Gottes, bete [...] und denke daran: Was ihr getan einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan.“

Der Wecker ermuntert uns. Wir wissen um unsere begrenzte Kraft. Wir wissen auch, dass Gott selbst Frieden und Gerechtigkeit vollenden wird. Das berechtigt uns nicht, die Hände in den Schoß zu legen und darauf zu warten, bis Frieden kommt. Helmut Gollwitzer hat das in einer großartigen Geschichte erzählt:

„In der Mitte des vorigen Jahrhunderts geschah es in einem Staat im Mittelwesten der Vereinigten Staaten, dass während einer Sitzung des dortigen Parlaments ein fürchterliches Unwetter heraufzog. Es wurde stockdunkel. Die Lichter gingen aus. Einige schrieten vor Angst: ‚Das Ende der Welt ist herbeigekommen.‘ Sie wollten nach allen Richtungen auseinanderlaufen. Da rief der Präsident des Parlaments: ‚Meine Herren‘ (Frauen waren damals noch nicht im Parlament), ‚es gibt nur zwei Möglichkeiten: Entweder unser Herr kommt noch nicht, dann gibt es keinen Grund, mit der Arbeit aufzuhören. Oder unser Herr kommt. Dann soll er uns an der Arbeit finden. Die Arbeit geht weiter.‘“

Der Wecker will uns aufwecken aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit gegenüber den Nöten unserer Welt. Bei einer Andacht mit den Delegierten der Jugendversammlung hatte ich Steine und Lichter ausgelegt. Der indische Bruder Raju Shalem wollte alle Steine nehmen und ablegen. Uns hat das die vielen Lasten seines Volkes vor Augen geführt.

Wir haben Verantwortung für die eine ganze Welt

In Vancouver ist es gelungen, ein gemeinsames Problembewusstsein zwischen Ost und West und Nord und Süd zu schaffen. Die Gerechtigkeit für die Dritte Welt und die Notwendigkeit der Friedenssicherung im Ost-West-Konflikt lassen sich nur gemeinsam lösen.

Wettrüsten im Ost-West-Konflikt geht immer auf Kosten der Dritten Welt.

Es ist unverantwortlich, menschliche Kraft darauf zu konzentrieren, dass wir uns gegen den Tod durch Androhung von Tod sichern. Der Götze militärischer Rüstung und Sicherheit zerstört die Voraussetzung, den Armen Brot und den Unterdrückten menschliche Würde zu geben.

Den Skandal des weltweiten Panoramas an menschlichem Elend zu übersehen und einseitig den Aspekt der atomaren Bedrohung zu bedenken, würde die Strukturen der Ungerechtigkeit festschreiben. Es ist die Frage, wie lange sich das Menschen gefallen lassen. Immer mehr Menschen auf unserer Erde

werden gefangen gehalten, gefoltert, ihrer Religionsfreiheit beraubt, bespitzelt, mit Gewalt verschleppt, zwangsumgesiedelt oder ins Exil getrieben. Das ist eine Litanei des Todes. Wir müssen aufwachen und den tödlichen Irrtum erkennen, als könnten wir das Leben gewinnen, indem wir das Töten perfektionieren.

Allan Boesak¹ hat in Vancouver darauf hingewiesen, dass die Friedensfrage heute im Zentrum des Evangeliums steht.

In der Bibel werden Frieden und Gerechtigkeit nicht voneinander getrennt. Friede bedeutet nie nur Abwesenheit von Krieg, sondern schließt die aktive Gegenwart von Gerechtigkeit ein. Im Zusammenhang der heutigen Tageslosung der Herrnhuter Brüdergemeine heißt es bei Jesaja 32,17 und 33,5–6: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird Friede sein und der Ertrag der Gerechtigkeit ist Ruhe und Sicherheit [...] Der Herr wird Zion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllen, und du wirst sichere Zeiten haben: Reichtum an Heil, Weisheit und Klugheit.“

Meine Schwester aus Indien, Frau Aruna Gnanadason, wird dazu ausführlicher sprechen.

2. Vorsicht Hochspannung – Lebensgefahr

Dieses Thema zu bedenken macht nötig, dass ich die Ost-West-Problematik beschreibe.

Die Großmächte USA und UdSSR mit den Staaten, die zu den Blocksystemen der NATO bzw. des Warschauer Vertrages gehören, haben unterschiedliche Gesellschaftssysteme (Kapitalismus und Sozialismus). Sie haben unterschiedliche ökonomische Strukturen, politische Zielsetzungen und Ideologien. Kernpunkte dieser unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen sind vor allem die Ordnungen im Wirtschaftsleben, das Demokratie- und Rechtsverständnis, der sich daraus ergebende Aufbau der Staaten und die Wertung der Menschenrechte.

Dahinter stecken unterschiedliche Wertesysteme, wie sie z. B. in sozialistischer Planwirtschaft und freier Marktwirtschaft oder in der Rolle des Individuums und des Kollektivs bzw. der Gemeinschaft deutlich werden.

¹ Allan Aubrey Boesak (* 23. Februar 1945 in Kakamas, Kapprovinz) ist ein südafrikanischer reformierter Pastor, Theologe, Anti-Apartheid-Aktivist und zeitweise auch Politiker (Quelle: Wikipedia).

Besondere Schärfe entsteht durch den Absolutheitsanspruch, mit dem sich beide Systeme gegenüberstehen. Die wirtschaftlichen Interessengegensätze, das Ringen um Einflusssphären, der Zugang zu Rohstoffquellen und Absatzmärkten und nicht zuletzt die innenpolitische Stabilität bilden den Hintergrund für alle politische und ideologische Auseinandersetzung. Die Sorge um die jeweilige Sicherheit des eigenen Systems, Bedrohungs- und Umklammerungsängste durch das andere System haben zum Wettrüsten geführt und durch die atomare Bewaffnung die Existenz der Erde gefährdet. Militärpolitische Konzepte wie „Verteidigung durch Abschreckung“, „Gleichgewicht der Kräfte“ u. a. als Mittel zur eigenen Sicherheit und zur Friedenssicherung haben einigermaßen zu Waffenruhe in Europa geführt. Aber es ist zu einer Eskalation des Wettrüstens gekommen. Sie geht nicht nur auf Kosten der Gerechtigkeit der Dritten Welt. Sie führte auch zu einer ungeheuren Anhäufung des Waffenpotentials. Und sie führte zu einer neuen Qualität von Waffen mit dem bestialischen Namen „Massenvernichtungsmittel“. Dadurch ist vor allem die nördliche Halbkugel zu einem hochexplosiven Pulverfass geworden, das alles Leben gefährdet. Mit den Massenvernichtungsmitteln demonstrieren wir Menschen unsere maßlose Arroganz vor Gott. Aber er allein ist der Herr und hat über Leben und Tod zu bestimmen.

Mit der Rüstung im All stellt sich die Frage der All-Macht in ganz neuer Weise. In der Unsicherheit und Aussichtslosigkeit der heutigen Situation spiegelt sich Gottes Urteil über unsere menschliche Vermessenheit.

Für viele ist nicht mehr der mögliche oder vorhandene Gegner die eigentliche Bedrohung. Die Massenvernichtungsmittel selbst sind die Gefahr für das Leben dieser Erde. Mit dem Herstellungsvermögen der Massenvernichtungsmittel sind wir über unser Verantwortungsvermögen hinausgewachsen. Wir stehen unter dem Fluch, uns selbst liquidieren zu können. Wir sind zu Knechten unserer eigenen Produkte geworden. Die Freiheit unseres Handelns ist bedroht durch die Sachgesetze unserer Produkte. Nicht wir haben die Massenvernichtungsmittel, sondern die Massenvernichtungsmittel haben uns. Ein Computer kann über Einsatz und Nichteinsatz entscheiden. Ein Kurzschluss kann das Chaos auslösen, ohne dass es eines bewussten Entschlusses von Verantwortlichen bedürfte ...

Angesichts dieser schrecklichen Gefährdung ist es Mitte der siebziger Jahre zwischen den Weltmächten und ihren Verbündeten zu einem Entspannungsprozess gekommen. Die „Konferenzen über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ (KSZE) in Helsinki und Madrid, die Abrüstungsverhandlungen über ausgeglichene Reduzierungen konventioneller Waffen und Truppenstärken, die Genfer Verhandlungen über die Begrenzung bzw. den Abbau der nuklearen Mittelstreckenraketen basierten auf der Suche nach

vertrauensbildenden Maßnahmen. Sie dienten dazu, die Gefahr der atomaren Selbstentzündung des Pulverfasses Erde zu verringern und die Lebensgefahren einzugrenzen. Aber sie sind gescheitert. Die Eigeninteressen der Großmächte waren größer als das Vertrauen.

Aber die waffentechnologische Entwicklung ging weiter. Sie verstärkte wiederum die destabilisierenden Effekte.

Die Vergrößerung der Treffsicherheit, die drastische Verringerung der Vorwarnzeiten, die Entwicklung neuer nuklearer Gefechtsfeldwaffen (SS 20 und Pershing II) haben das bestehende annähernde Gleichgewicht einschneidend verändert. Das neue Ungleichgewicht hat zur Nachrüstung geführt. So ist es zu dem Beschluss der Stationierung amerikanischer Mittelstreckenraketen in Westeuropa und zur Vorbereitung und Aufstellung operativ taktischer Raketen der Sowjetunion in Osteuropa gekommen.

Wie ungeheuer kompliziert das ist, machte mir ein Freund deutlich. Er hatte am 11. 11. 1983 mit den sowjetischen und amerikanischen Diplomaten in der DDR gesprochen.

Der stellvertretende Botschafter der UdSSR in der DDR hatte ihm den Standpunkt seines Landes in sechs Punkten erläutert:

1. Sicherung des Friedens geschieht durch das Gleichgewicht der Kräfte.
2. Momentan gibt es eine sowjetische Überlegenheit der Raketen auf dem Lande. Aber die USA seien zu Wasser und zur Luft überlegen.
3. Dieser gegenwärtige Stand gewährt ein annäherndes Gleichgewicht.
4. Wenn die Pershing II in Westeuropa aufgestellt werden, dann bringt das ein so großes amerikanisches Übergewicht, dass eine Nachrüstung nötig ist.
5. Die Amerikaner hatten seit den Freiheitskriegen keinen Krieg im eigenen Land. Das große Leid der UdSSR im Zweiten Weltkrieg darf sich nicht wiederholen.
6. Die Invasion in Grenada zeigt, was die Amerikaner wollen.

Die Botschafterin der USA in der DDR hatte ihm im anschließenden Gespräch Folgendes erklärt:

1. Wir Amerikaner wollen das Gleichgewicht der Kräfte.
2. Die UdSSR hat ein Übergewicht auf dem Land.
3. Wir sind zwar in Luft und Wasser überlegen, aber die Treffsicherheit und Zielgenauigkeit der SS 20 zwingt uns zur Nachrüstung.
4. Wir brauchen die Pershing II, um die UdSSR zur Abrüstung zu zwingen.

5. Präsident Ronald Reagan will den Frieden. Der Antiamerikanismus in Europa ist enttäuschend.
6. Der kirchliche Rat, Vertrauen zu wagen, hilft nicht. Politiker müssen mit Fakten rechnen. Der Abschuss des koreanischen Flugzeugs durch die UdSSR zeigt deutlich die Situation.²

Die in die Vertragssysteme eingebundenen beiden deutschen Staaten sind durch diese Hochrüstung besonders betroffen. Nicht nur wegen ihrer gemeinsamen Geschichte und ihrer gemeinsamen Schuld am letzten Weltkrieg, sondern auch wegen der Anhäufung des Vernichtungspotentials auf den Territorien ihrer Länder.

Deswegen hat die Leitung von Aktion Sühnezeichen an die Botschaften der UdSSR und der USA in der DDR einen Brief geschrieben. Darin heißt es:

„Auf deutschem Boden ist das Blut sowjetischer und amerikanischer Soldaten vergossen worden. Auf deutschem Boden stehen Grabsteine Ihrer Gefallenen. Daran sollten Sie denken, wenn Sie heute auf diesem Boden Raketen stationieren. Der Boden ist nicht mehr frei für Raketen. Er ist besetzt durch Ihre Toten, die gegen den gemeinsamen Feind gefallen sind.“

Mich beeindruckten die politischen Aktivitäten, mit denen sich einige europäische Politiker nach dem Stationierungsbeschluss und nach der Mitteilung über die Aufstellung neuer Raketen politisch um „Schadensbegrenzung“ bemühen. Sie versuchen, die Stationierung möglichst rückgängig zu machen, Entspannungspolitik fortzusetzen und den Ost-West-Dialog fortzuführen. Ich freue mich, dass ich das auch von den Politikern meines Landes sagen kann.

Frieden und Gerechtigkeit in der Ost-West-Perspektive ist aber nicht nur im Zusammenhang der lebensgefährlichen Bedrohung durch die atomare Hochrüstung und ihre Forschung und ihre Tests zu bedenken.

Die Kosten für die Rüstung und die Bindung physischer und geistiger Potenzen zur Entwicklung und Herstellung neuer Waffen verhindern die Lösung vieler Fragen der Gesundheitsfürsorge, der Bildung usw. Wissenschaft und Technik werden immer mehr zu Instrumenten der Weltbemächtigung im Interesse schrankenlosen Verfügens und Habenwollens. Die Ausbeutung der Erde ohne Rücksicht auf Verluste hat lebensgefährdende Folgen. Die technische Entwicklung war die Voraussetzung für die Erhöhung unseres

2 Korean Airlines Flight 007 war die Flugnummer einer zivilen Boeing 747 der Korean Air Lines, die durch einen Abfangjäger der sowjetischen Luftverteidigung wegen Verletzung des Luftraumes am 1. September 1983 über internationalen Gewässern westlich der Insel Sachalin abgeschossen wurde. Alle 269 Personen an Bord kamen zu Tode (Quelle: Wikipedia).

Lebensstandards. Erst langsam spüren wir die Nebenwirkungen wie die Vergiftung der Atmosphäre, das Absterben des Waldes, die Verseuchung des Wassers. Unsere ökologische Verantwortung verbietet uns den Sicherheitsluxus des Wettrüstens. Der Mensch als Ebenbild Gottes wird erniedrigt zum Objekt der Beherrschung durch den Menschen. Die Veruntreuung seiner Haushalterschaft über die Schöpfung gefährdet das Leben und die Substanz des Glaubens.

Die Technisierung und Automatisierung der wirtschaftlichen Ordnung macht Millionen von Menschen arbeitslos und schafft ungeahnte Belastungen der Wirtschaft auch bei Vollbeschäftigung.

Ich traf kürzlich einen Jugendlichen. Er trug ein T-Shirt, auf dem stand: „Das war’s, Leute!“ Dieser Werbeträger der Apokalypse war in der Mikroelektronik beschäftigt. Er arbeitete an der Entwicklung von Mikroprozessoren. Was ist durch diese Entwicklung alles möglich geworden? Aber diese kleinen Mikroprozessoren tragen zugleich wesentlich zur Arbeitslosigkeit bei. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach Recht und Unrecht, nach Frieden und Gerechtigkeit in ganz neuer Weise.

Mein Thema zwingt mich, über den verantwortlichen Umgang mit Macht nachzudenken. Deswegen habe ich mich mit den Propheten des Alten Testaments beschäftigt. Sie zeigen:

1. Macht ist eine Gabe Gottes, mit der Menschen verantwortlich umgehen müssen.
2. Verantwortlicher Umgang mit Macht wird nicht nur von Politikern und Wissenschaftlern, sondern von jedem einzelnen Menschen erwartet.
3. Machtmissbrauch führt zum Gottesgericht und zur Zerstörung der Gemeinschaft von Menschen.

Unverantwortlicher Umgang mit Macht, selbstsüchtige Gier und Begehrlichkeit sind Schuld von Menschen. Sie wirken sich so aus, dass Gesellschaft mürbe und zerbrechlich wird und Menschen an sich selbst und ihrem eigensüchtigen Werk zugrunde gehen. Sehr deutlich nennen die Propheten Micha und Amos Gründe für den Unfrieden und die Ungerechtigkeit durch unverantwortlichen Umgang mit Macht:

- Habgier und Brutalität der Reichen, die das Volk aussaugen (Micha 2,1.2). Sie reißen friedlichen Menschen den Mantel herunter und nehmen arglose Wanderer gefangen, als wäre Krieg (2,8).
- Bestechlichkeit der Richter und Manipulierbarkeit des Rechts (3,1.2.9).
- Lug und Trug im ökonomischen Geschäft (6,10–16; 7,2).

- Unaufrichtigkeit im täglichen Miteinander und sittlicher Verfall (Amos 2,7 b).
- Bestechlichkeit der geistlichen Leiter bei der gottesdienstlichen Praxis (2,8).
- Menschenhandel und Missachtung der Schwachen (2,6).

Wie sehr wir alle davon betroffen sind, kann ich an meiner eigenen Entwicklung feststellen. Ich gehöre zu denen, die am 13. Februar 1945 aus den Trümmern eines zerbombten Hauses in Dresden geborgen worden sind. In meiner Grundschulzeit lernte ich, nie wieder eine Waffe in die Hand zu nehmen. Als ich mich zum Studium bewarb, hieß es: Wenn du die Vergünstigung eines Architekturstudiums in Anspruch nehmen willst, musst du dich freiwillig zur Armee verpflichten. Vor Wochen erlebte ich einen Elternabend meines Sohnes, bei dem es um den Wehrunterricht in der Schule ging. Hinterher sagten mir Eltern: „Es ist gut, dass Sie etwas gesagt haben. Wir können doch nichts sagen; wir müssen an die Entwicklung unserer Kinder denken.“ Es ist wahr: Wir müssen uns um die Entwicklung unserer Kinder sorgen. Aber es ist unrecht, wenn wir auf unsere Sorgen mehr hören, als dem Worte Gottes zu gehorchen. Wir werden manipulierbar. Es fehlt uns an Zivilcourage.

Ihr seid sicher wie viele junge Menschen an Frieden und Gerechtigkeit besonders interessiert und besonders betroffen. In vielen, vielen Gesprächen mit jungen Menschen höre ich immer wieder: Wir sind die Soldaten, die im Ernstfall mit dem Leben bezahlen müssen. Unsere berufliche Entwicklung macht uns besonders abhängig.

Wir haben Angst vor der gefährlichen Militarisierung in aller Welt, die die Überlebenschancen der jungen Generation keinesfalls vergrößert.

Wir haben kein Verständnis für große Worte der Friedenspolitik, die nicht gedeckt sind durch kleine Zeichen der Abrüstung.

Die Beendigung aller militärischer Ausbildung in Schule und Beruf wäre ein solches Zeichen, ohne dass die Verteidigungsfähigkeit beeinflusst würde.

Wir ahnen die Legitimations- und Motivationskrise des Wehrdienstes. Wir hören, wie außenpolitisch zur Abrüstung gedrängt wird. Die Dringlichkeit wird mit dem mörderischen Charakter der atomaren Rüstung begründet. Bei der Werbung zu militärischen Berufen und zur militärischen Ausbildung wird diese Gefährlichkeit verharmlost und sachfremd z. B. mit einem Studienplatz motiviert.

Wir empfinden die Diskrepanz zwischen der Information der Massenmedien über die Friedensbewegung in anderen Ländern und der diskreten Diskriminierung von Friedensengagement im eigenen Land als friedens-, mitunter sogar als staatsgefährdend.

Wir erleben langjährige Wehrerziehung, die wenig Zuversicht der Politiker in die Verwirklichung ihrer eigenen Abrüstungsvorschläge entdecken lässt.

Kein Wunder, dass viele Jugendliche sich besonders mit Fragen des Gewaltverzichts, des Wehrdienstes und der Wehrdienstverweigerung beschäftigen. Sie wollen durch ihr Leben Zeichen setzen für eine Welt ohne tödliche Bedrohung und Ungerechtigkeit. Dabei äußern sie sich mitunter sehr kritisch, auch gesellschaftskritisch. Nach meiner Erfahrung richten sich diese Äußerungen meist nicht gegen die Gesellschaft, sondern gegen Verteidigungskonzepte, die im Angesicht eines atomaren Holocaust einem Selbstmord der Menschheit gleichen.

Sensible und für gesamtgesellschaftliche Probleme wache Jugendliche ziehen sich nicht ins Privatleben zurück. Sie sind bereit, Verantwortung zu übernehmen. Deswegen lohnt es sich, den Aktivitäten und Signalen von Jugendlichen besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

3. Hilfsposten

Frieden und Gerechtigkeit kann ich nicht bedenken, ohne von der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes versöhnendes Handeln zu sprechen. Sie bildet das Wurzelbett in unserer Arbeit. In Röm 5,1–5 heißt es: „Gerecht gemacht aus Glauben haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn. Durch ihn haben wir auch Zugang zur Gnade erhalten, in der wir stehen, und rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis, denn wir wissen, Bedrängnis wirkt Geduld, Geduld aber wirkt Bewährung, Bewährung Hoffnung, Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden.“

Das heißt, Gott lässt Gnade vor Recht ergehen. Christus, angeklagt der Anstiftung zum Frieden, macht uns fähig zum Frieden mit Gott und der Welt. Sein Aufstand ermöglicht uns weltweite Versöhnung trotz aller Schwierigkeiten und trotz allen Versagens.

Wer aus der Rechtfertigung lebt, erhält Scharfblick für Präsenz, Ahnung von Unentrinnbarkeit und Mitbeteiligtsein und Kraft zum Handeln. Der sich um sich selbst drehende Mensch mit gebrochenem Rückgrat wird stabilisiert durch das Kreuz Jesu und zum Leben mit Christus befähigt. Er rechnet mit der Gültigkeit der Verheißung: „Ich lebe, und ihr sollt auch leben“ (Joh 14,19).

Daraus erwächst eine Leidenschaft für ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit.

- Sie setzt starke dauerhafte Impulse gegen alle Formen des Unrechts. Sie ist Menschen eigen, die nicht nur analysieren und argumentieren, sondern auch meditieren und beten können. Weil sie nicht nur auf ihre Kraft bauen, können sie Rückschläge besser verkraften und in anderen Zeiterwartungen rechnen.
- Diese Leidenschaft für Frieden und Gerechtigkeit ist im Glauben gegründet. Sie stört den Halbschlaf der Gleichgültigkeit. Sie schärft den Blick für alle menschliche Vermessenheit und erkennt die lebensgefährdenden Nebenwirkungen des lange Zeit vergötterten Fortschritts.
- Diese Leidenschaft verschweigt auch eigene Schuld nicht. Sie erkennt das „Bombenleben“ als falsche Koalition mit dem Tod und übt sich in Buße und Umkehr.
- Sie ist zum Leiden bereit. In der Nachfolge Jesu erleben Menschen, dass die vielfältigen Todesbedrohungen nur durch Aufopferung zu begrenzen sind.

Daraus folgen Lebenszeichen:

- Da ist der echte Mut von Menschen, die die vielfältigen Todesbedrohungen erleben und dagegen protestieren. Dieser scheinbar hoffnungslose Einsatz Einzelner hat ansteckende Wirkung. Er schafft eine anstößige Unruhe. Sie setzt Menschen in Bewegung. Sie führt zu einer weltweiten Verbindung derer, die friedlich und nicht gewalttätig, fröhlich und nicht fanatisch, liebend und nicht hassend leben. Ihre Zeichen sind nicht vergeblich. Ich denke an die freeze-Bewegung in den USA,³ an den Friedensmarsch der norwegischen Frauen,⁴ an die Proteste der sizilianischen Bauern gegen den Rüstungsstützpunkt in Comiso.⁵ Ich denke an die Hunderttausenden, die in Bonn für den Frieden demonstrierten.⁶ Ich denke an die Jugendlichen, die in Dresden in der Kreuzkirche waren und die bewusst den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ trugen.

3 Sie engagierte sich für ein Einfrieren der atomaren Rüstung.

4 Er verließ von Kopenhagen nach Paris im Juni 1981 gegen die Stationierung von Atomraketen in Westeuropa.

5 Ab dem 24. März 1982 übernahm die US Air Force den Flugplatz *Comiso Air Base*. Im Rahmen des NATO-Doppelbeschlusses wurden dort 112 Marschflugkörper (Cruise Missiles) mit atomaren Gefechtsköpfen stationiert (Quelle: Wikipedia).

6 S. u. S. 134.

- Solche Lebenszeichen erkenne ich, wo Menschen es wagen, gegen die Litanei des Todes, gegen Friedlosigkeit, Diskriminierung, Bespitzelung und Verschleppung aufzubegehren.
- Solche Lebenszeichen sehe ich in der Unfähigkeit zur Anpassung an den Zynismus der Vernunft des allgemein Zumutbaren angesichts der Diskrepanz zwischen Hunger und Hochrüstung, Rohstoffverknappung und Wegwerfgesellschaft.

Als gerechtfertigte Kinder Gottes können wir bewusst Verantwortung übernehmen. Unsere Glaubenserkenntnisse müssen wir in politikfähige Schritte umsetzen. Solche Mitverantwortung führt oft zu schuldhafter Verstrickung mit den Mechanismen der Macht. Trotzdem müssen wir sie wagen. Die Beiträge der Kirchen zum Thema gemeinsame Sicherheit, vertrauensbildende Maßnahmen und zur Interdependenz sind gelungene Beispiele für die politische Umsetzung von Glaubenserkenntnissen.

Viele Jugendliche haben sich für einen Friedensdienst im sozialen Bereich engagiert. Sie setzen ein Zeichen, wenn sie nach ihrem Wehrdienst in Krankenhäusern und Altersheimen freiwillig einen 19. Monat ableisten. Junge Menschen haben versucht, ihr eigenständiges Friedenszeugnis in den staatlichen Friedensaktivitäten einzubringen.

Manche Christen haben im Rahmen der Christlichen Prager Friedenskonferenz politische Verantwortung wahrgenommen. Andere versuchen durch zeichenhafte Aktionen im Rahmen der Gesetzlichkeit öffentlich wirksam zu werden. Sie schließen z. B. persönliche Friedensverträge mit Menschen anderer Länder. Sie versuchen damit „Abrüstung von unten“. Sie erklären, nicht aufeinander zu schießen. Sie beabsichtigen, durch gegenseitige Information Verständnis und Vertrauen zwischen den Partnern und damit den Staaten zu fördern.

Es ist sehr schwer, eigenständiges christliches Friedenszeugnis so zu formulieren und zu praktizieren, dass es weder vereinnahmt noch als staatsfeindlich ausgelegt werden kann. Trotzdem ist es nötig, immer neu zu versuchen, Glaubenserkenntnisse in politikfähige Schritte umzusetzen.

Am wichtigsten ist die Stellung der Kirche und der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln und zum Wehrdienst.

Unstrittig ist, dass der Einsatz von Atomwaffen christlich nicht gerechtfertigt werden kann. Da gilt das Nein ohne jedes Ja.

Uneinigkeit herrscht in der Frage, ob Christen aktiven Wehrdienst als Friedensdienst leisten können. In einer Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen von 1965 ist der Wehrdienst ohne Waffen als Bausoldat als deutlicheres Zeugnis des Friedenswillens Gottes für diese Welt formuliert wor-

den. Manche verweigern den Wehrdienst völlig. Sie geraten mit dem Gesetz in Konflikt. Sie sind bereit, ins Gefängnis zu gehen. Sie leben nach einer Ethik, die in Zukunft die herrschende sein muss, wenn wir überleben wollen. Die Entscheidungen jedes Einzelnen sind Gewissensentscheidungen. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang der Beschluss der Bundessynode der Evangelischen Kirchen in der DDR vom September 1983 zur Friedensverantwortung. Darin heißt es:

„Wir kommen dem Aufruf der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates nach und erklären, „dass sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und dass solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muss“.“

Dieses Urteil trifft ein Denk- und Verhaltenssystem, in das wir alle eingebunden und an dem wir mitschuldig sind. Unsere Treue zum Evangelium und unser christlicher Gehorsam zwingen uns zur Umkehr und zum Dienst am Leben.

Die Absage an Geist und Logik der Abschreckung ist unumgänglich. Wir hoffen, dass diese Absage Bewegungsraum für eine Politik erschließt, die uns schrittweise aus den Zwängen des Abschreckungssystems herausführt und ein auf Gerechtigkeit gegründetes System gemeinsamer Sicherheit zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd möglich macht. Das Nein zur Praxis der Abschreckung schließt für uns die in Vancouver formulierte Überzeugung ein, „dass Christen Zeugnis davon ablegen sollten, dass sie es ablehnen, sich an einem Konflikt zu beteiligen, bei dem Massenvernichtungswaffen oder andere Waffen, die wahllos alles zerstören, eingesetzt werden“.

Wir unterstreichen mit gleichem Gewicht die Bitte der Vollversammlung an die Kirchen, „ihre Regierungen dringend aufzufordern, das Recht zur Verweigerung des Militärdienstes aus Gewissensgründen anzuerkennen und die Möglichkeit zu einem gewaltfreien Ersatzdienst zu schaffen“.

Die Sehnsucht nach Frieden macht schöpferisch. Aus solcher Sehnsucht ist die Friedensdekade der Evangelischen Kirchen in der DDR entstanden. Jedes Jahr arbeiten Jugend- und Gemeindegruppen über ein bestimmtes Thema der Friedensverantwortung. In diesem Jahr heißt es: „Leben gegen den Tod“. Plakate, Lesezeichen, Leporellos (Faltblätter mit kurzen Andachten zum täglichen Gebrauch) sorgen für Öffentlichkeitswirkung. Es ist bewegend für mich, wie das Signum der Friedensdekade „Schwerter zu Pflugscharen“ das Friedenszeugnis der Bibel so ins Gespräch gebracht hat, dass Menschen auf der Straße darüber zu sprechen begannen.

Aus solcher Sehnsucht nach Frieden haben von Mitte September bis Mitte November 1983 Christen aus vielen Dresdner Kirchgemeinden Tag und

Nacht für den Frieden gebetet. Im Gebet sahen sie eine dem Christen gemäße Aktivität, ein Zeichen des Friedens und der Hoffnung aufzurichten.

Aus dieser Gebetskette ist ein Brief an den Staatsratsvorsitzenden der DDR entstanden. Darin heißt es: „Wir wissen, dass die Gedanken Jesu, vor allem im Blick auf die Nächsten- und Feindesliebe, bisher für undurchführbar, ja für unvernünftig gehalten worden sind. Im Angesicht einer tödlichen Rüstungsspirale jedoch könnte in ihnen ein Impuls der Befreiung entdeckt werden [...], damit der tödliche Automatismus zerbrochen wird.“

Auch das Fasten für den Frieden ist in solcher Sehnsucht gegründet. Junge Leute versammeln sich mit Schlafsack und Luftmatratze in der Kirche. Sie fasten einen Tag oder eine Woche. Sie versuchen damit, ein Zeichen eines neuen Lebensstiles für Frieden und Gerechtigkeit zu setzen. Andere nehmen Kerzen und Blumen. Sie sind für sie ein Zeichen für Licht und Leben gegen Dunkelheit und Tod. Sie rechnen mit der Zusage „Lass dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2 Kor 12,9).

In vielen Friedenswerkstätten und Seminaren wird eine ganz intensive Schulungsarbeit zu Fragen von Frieden und Gerechtigkeit geleistet. In dem Friedensseminar Königswalde z. B. ging es zuletzt um „die Bergpredigt und politische Friedensverantwortung“.

Ich wollte wecken, indem ich auf den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit in Ost und West und Nord und Süd aufmerksam gemacht habe.

Ich wollte auf die Lebensgefahr hinweisen, in der wir im Ost-West-Konflikt stehen, und dabei Fragen von Frieden und Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang bedenken.

Ich wollte berichten, wie unsere Kraft für ein eigenständiges christliches Friedenszeugnis aus Gottes Rechtfertigung kommt.

Da ich hier nur anreißen konnte, möchte ich den Gedanken eines Friedensforums engagierter Friedensarbeiter, vor allem auch von der Basis, unterstützen. Dem apokalyptischen Bild einer Nuklearkatastrophe müsste die Vision einer Friedensordnung entgegengesetzt werden.

Ich möchte vorschlagen, die Vollversammlung zu bitten

- sich überall in der Welt für die Entflechtung von Schule/Ausbildung und Wehrerziehung als Zeichen des Abrüstungswillens einzusetzen,
- sich gegen die Diskriminierung der Wehrdienstverweigerer und der eigenständigen Friedensarbeit auszusprechen,
- die nukleare Forschung und die Tests zu stoppen,
- die Hilferufe der Jugend genau so deutlich zu hören wie die Sorge um die eigene Existenz.

Vorschlag der Regionalgruppe Europa

Wir möchten die Vollversammlung des LWB bitten

- die lauten und leisen Hilferufe der Jugendlichen wenigstens genauso zu hören wie die Sorgen um die Existenz der Kirchen.

Wir klagen:

- * über die Leiden der Hungernden,
 - * über das Schweigen der Hoffnungslosen,
 - * über die Ängste der Bespitzelten,
 - * über die Schreie der Geschlagenen,
 - * über die Ketten der Gefangenen.
- die Frage von Gerechtigkeit und Frieden zwischen Ost und West und Nord und Süd *gemeinsam* zu bedenken; ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden, und ohne Frieden gibt es keine Gerechtigkeit;
 - dem Missbrauch von Macht durch ungerechte Strukturen zu widerstehen, sich für verantwortlichen Umgang mit Macht einzusetzen und geistliche Kriterien dafür zu erarbeiten;
 - sich für einen Forschungs- und Teststopp nuklearer und konventioneller Waffen auszusprechen und sich für eine Rücknahme der Mittelstreckenraketen in West- und Osteuropa zu bemühen;
 - sich für die Möglichkeit eines Zivildienstes für Menschen einzusetzen, die aufgrund ihrer Gewissensentscheidung nach einer Ethik zu leben versuchen, die in Zukunft sein muss, wenn wir überleben wollen;
 - sich für Friedenserziehung in Schule und Ausbildung einzusetzen, die Versöhnung und Freundschaft unter allen Völkern beinhaltet und damit ein Zeichen der Echtheit des Abrüstungswillens bekundet.

Wir bezeugen, dass die aus diesen Bitten erkennbare Leidenschaft für das Leben aus dem Evangelium von Gottes versöhnendem Handeln erwächst. Es ist

- * Hoffnung für die Ohnmächtigen,
- * Mahnung für die Mächtigen,
- * Warnung für die Schwerhörigen,
- * Befreiung für die Bedrängten,
- * Kraft für die Schwachen.

Unsere Welt als Welt ohne Waffen?

Bibelarbeit zu Joël 4,1–3.9–17 und
Micha 4,1–5/Jesaja 2,1–5¹

1. Heranführungen

Erlauben Sie mir, dass ich mit zwei ganz unterschiedlichen Überlegungsgängen beginne – mit einer ganz kurzen Frage nach den Chancen der Abrüstung und mit einer Reflexion über unsere Beziehung zur Bibel, genauer: zum Alten Testament.

1.1 Zuerst also Informationen zu konkreten Schritten der Abrüstung.

1.1.1 Unsere Beziehung zu Waffen – und ich darf die Deutschen in unserem Kreis besonders ansprechen – ist durchaus ambivalent. So hat der Rüstungsexportbericht unserer Bundesregierung für das Jahr 2010 zwar festgestellt, dass die „strengen Regeln der Exportkontrolle unverändert“ gelten: „Genehmigungen wurden erst nach eingehender Prüfung im Einzelfall erteilt, nachdem sichergestellt wurde, dass deutsche Rüstungsgüter nicht für Menschenrechtsverletzungen missbraucht werden oder zur Verschärfung von Krisen beitragen.“ Und ist der „Gesamtwert der Einzelausfuhrgenehmigungen für Rüstungsgüter [...] im Jahr 2010 gegenüber dem Vorjahr um ca. 290 Millionen Euro [...] zurückgegangen“². Aber dennoch ist die Bundesrepublik Deutschland der drittgrößte Waffenexporteur der Welt.³

1 Diese Bibelarbeit wurde am 24. und 25. Januar 2012 bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal zu dem Thema „Friedensethik heute zwischen Grundsatzpositionen und der Seelsorge an Soldaten“ vorgetragen.

2 Vgl. die Pressemeldung vom 7. 12. 2011: <http://bmwi.de/BMWI/Navigation/Presse/pressemitteilungen>.

3 So entsprechend einer Nachricht vom 15. 3. 2010: F. Rötzer, Deutschland ist drittgrößter Waffenexporteur, vgl. auch: G. Repinski, Deutsche Waffen für die Welt vom 7. 12. 2011, und: Deutsche Waffen für die Welt, FOCUS 39/2012, 70–73.

1.1.2 Zugleich aber leben wir vor dem Hintergrund schon beachtlicher Abrüstungsbemühungen:

So hebe ich die Meldung in den „heute-Nachrichten“ des ZDF vom 26. Oktober 2011 hervor, dass in den USA die letzte B-53-Bombe demontiert worden ist, eine Bombe, die die 600-fache Zerstörungskraft der Hiroshima-Bombe hatte: „Spezialisten trennten am Dienstag [also am 25. Oktober 2011 – Hinweis von mir] in Texas die rund 136 Kilogramm Sprengstoff vom radioaktiven Uran.“⁴ In diesem Zusammenhang habe ich vor kurzem mit Interesse von dem Programm „Megatons to Megawatts“ Kenntnis bekommen, durch das bis 2013 „500 Tonnen hochangereicherten russischen Urans einer zivilen Verwendung“ in Atomkraftwerken in den USA zugeführt werden.⁵

So nenne ich sodann nur ganz abgekürzt die wichtigsten Abrüstungsverträge in der Zeit seit den großen politischen Veränderungen zwischen Ost und West:

2010 die Unterzeichnung eines neuen Abrüstungsabkommens zwischen den USA und Russland, das ein Nachfolgeabkommen für START I von 1991 darstellt;

das SORT-Abkommen – Strategic Offensive Reductions Treaty – von 2002 zwischen den USA und Russland, wodurch die Atomwaffenarsenale konkret reduziert werden;

die Vereinbarung zur Meldung von Raketen-Abschüssen aus dem Jahr 2000, das die Atomkriegsgefahr reduzieren helfen soll;

den Teststoppvertrag CTBT – Comprehensive Test-Ban Treaty – von 1996, der darauf zielt, die Entwicklung und den Erwerb von Kernwaffen zu verhindern;

den START-II-Vertrag – Strategic Arms Reduction Talks – von 1993 zwischen den USA und Russland, der z. B. den Verzicht auf landgestützte Interkontinentalraketen und Mehrfachsprengköpfe vorsieht, und

den START-I-Vertrag – Strategic Arms Reduction Talks – von 1991, durch den weit reichende Raketensysteme signifikant reduziert werden sollten.⁶

4 Vgl. auch die im Internet verfügbare Dokumentation unter: <http://www.welt.de/politik/ausland/article13681389/USA-zerstoeren-ihre-letzte-Mega-Atombombe>.

5 Vgl.: Bomben heizen USA ein, FOCUS 2/2012, 88–89.

6 Vgl. die im Internet verfügbaren Dokumentationen unter: www.phoenix.de und www.nzz.ch/nachrichten/politik/international/usa_russland_abruestungsvertrag.

So erinnere ich daran, dass viele Waffensysteme der früheren Nationalen Volksarmee der damaligen DDR vernichtet worden sind. Das war eine Aktion, bei der auch wir Laien in dieser Sache begriffen haben, dass es heute mit Umschmieden nicht einfach getan ist, sondern dass komplizierte technische und materielle Maßnahmen ergriffen werden müssen, um Waffen unschädlich zu machen.

Alle diese Verträge und Waffenzerstörungen haben die Welt nicht von Waffen befreit – diese werden weiterhin produziert und auch exportiert –, aber sie haben doch das Bewusstsein gestärkt, dass wir unsere Welt – was die Bewaffnung anbelangt – verändern müssen und verändern können.

1.2 Und nun die Blickwendung zum Grundsatzproblem „Bibel“.

1.2.1 Als Aufgabe habe ich mir vorgenommen, heute und morgen zwei biblische prophetische Worte wahrzunehmen und zu diskutieren, die uns ganz unterschiedlich nahe sind:

Das eine ist in vielfältiger Weise bekannt, Ihnen allen sicher schon oft begegnet – wenigstens in Form des Mottos: „Schwerver zu Pflugscharen“. Diese Weissagung kommt zweimal fast identisch in der Bibel vor – in Micha 4 und in Jesaja 2. Beide Aussagen und Aspekte ihrer Wirkungsgeschichte wollen wir uns ansehen.

Das andere Wort sagt genau das Gegenteil: „Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser zu Speeren!“ (Joël 4). Ob diese Weissagung direkt mit derjenigen im Michabuch und im Jesajabuch im Gespräch ist, wissen wir nicht genau.

Spannende Gegensätze tun sich auf – innerhalb unserer einen Bibel, innerhalb des einen Alten Testaments!

1.2.2 Aber sogleich stellt sich eine viel grundsätzlichere Frage, der wir nicht ausweichen können, wenn wir diese beiden Weissagungen lesen, verstehen und zu uns in ein Verhältnis setzen wollen, die Frage: Was ist für uns das Alte Testament?

Als Lutheraner haben wir ein Altes Testament, das – wie es Ulrich Körtner vor knapp zwei Jahren unvergleichlich gesagt hat – ein „Hybrid“ darstellt: „Die Schrift, auf welche sich die reformatorischen Kirchen berufen, ist streng genommen nicht der Ausgangspunkt, sondern das Produkt der Reformation, nämlich ein aus hebräischem Umfang und griechischer Struktur gemischter, jedoch in einer dritten Sprache – sei es Deutsch, Englisch oder sonst eine lebende Sprache – dargebotener Kanon. Bei der reformierten und der lutheri-

schen Bibel handelt es sich nicht um die Übersetzung eines feststehenden Urtextes, sondern um die protestantische Version eines christlichen Kanons, die überhaupt nur in Form von Übersetzungen existiert.“⁷

Hierzu darf ich ganz knapp für uns alle erläutern: Die eigentliche christliche Bibel ist das Neue Testament zusammen mit dem Alten Testament in seiner griechischen Sprachgestalt, der so genannten Septuaginta. Auf diese Septuaginta haben auch alle Verfasser der Schriften des Neuen Testaments zurückgegriffen. Diese griechische Bibel hat zum Teil eine andere Ordnung der biblischen Bücher als die Hebräische Bibel: In ihr steht das Zwölfprophetenbuch vor den Propheten Jesaja bis Daniel, nicht nach ihnen. Diese Bibel weist zum Teil im Textbestand auf andere hebräische Sätze, als die Hebräische Bibel sie hat, dokumentiert also eine andere Wortüberlieferung. Und diese Bibel hat beim Übersetzungsvorgang vom Hebräischen ins Griechische an vielen Stellen neu gedeutet. Grundsätzlich müssen wir aber festhalten, dass diese griechische Bibel ursprünglich auch eine jüdische Bibel war, nur von Juden für Juden und für die Öffentlichkeit hergestellt.⁸ Sie ist aber durch die Übernahme seitens der frühen Kirche und durch die Beziehung zum Neuen Testament der Kirche zu einem Teil der christlichen Bibel geworden.

Neben dieser christlichen Bibel gibt es für unser Altes Testament die Hebräische Bibel unserer jüdischen Nachbarn. Diese Bibel ist natürlich in vielem mit der griechischen Bibel identisch, sie ist aber an manchen Stellen entscheidend anders. Die Reformatoren haben nun die Texte der Hebräischen Bibel zum alttestamentlichen Teil der reformatorischen Bibel gemacht – diesem „Hybrid“, wie der Wiener Theologe Ulrich Körtner sagt. Als reformatorischer Theologe bin ich auch am hebräischen Alten Testament ausgebildet. Und unsere deutsche Bibelübersetzung fußt für die alttestamentlichen Bücher auf dem hebräischen Text.

1.2.3 Und eine weitere wichtige Herausforderung ist anzusprechen: Wie gelten die Aussagen des Alten Testaments für uns heute? Zugespitzt auf die prophetischen Texte dieses Alten Testaments – wir wollen hier keine Grundsatzklärung gewinnen – sei die These in den Raum gestellt: Eine direkte Aktualisierung dieser prophetischen Aussagen des Alten Testaments

7 U. H. J. Körtner, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision, 31. Vgl. auch meine grundsätzliche Reflexion in: Kirche und Synagoge. Ein Votum aus lutherischer Sicht, 483–507.

8 Vgl. F. Siebert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 29.

ohne Bezug zu Christus und zur Kirche ist nicht möglich.⁹ Viele aktualisieren aber solche Weissagungen – auch die unseren – durchaus direkt als Chance für alle Menschen, egal, ob diese glauben oder nicht, egal, was sie glauben, nämlich auch ohne Bezug zu Christus und zur Kirche. Aber vielleicht ist das falsch!

Deshalb habe ich nachgesehen: Unsere Bibelstellen in Joël 4 und Micha 4 oder Jesaja 2 werden in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht erwähnt. Aber im Neuen Testament werden sie an einigen Stellen aufgenommen, immer – bitte das nicht vergessen! – in der griechischen Textgestalt und in der Interpretation durch die Übersetzung ins Griechische:

1.2.3.1 Schauen wir zuerst auf den Text im Joëlbuch: Dort gibt es in Kapitel 4 bzw. 3 den Vers 15:

- 15a „Sonne und Mond haben sich verfinstert,
b und ihren Glanz haben die Sterne verloren.“

Dieser Vers wird in neutestamentlichen Aussagen zitiert, die auch – wie Joël – über die Endzeit reden, ein Ende aller Geschichte visionär vor unseren Augen erstehen lassen:

„Sogleich nach der Bedrängnis jener Tage
wird sich die Sonne verfinstern
und der Mond seinen Schein nicht mehr geben,
und die Sterne werden vom Himmel fallen“

(Matthäus 24,29 a.b α).

9 Vgl. eine briefliche Erwägung von F. Siegert: „Prophetien nicht auf Christus hinlaufen zu lassen, sondern direkt auf eine Situation dreitausend Jahre später, das würde ich selber nicht machen. Mein Eindruck ist, dass die Propheten Israels für die jeweils bevorstehende Zukunft gesprochen haben, und wenn deren Schüler es für unbestimmte Zeiten öffnen wollten, dann vielleicht aus der Meinung heraus, das Angekündigte sei doch nicht eingetroffen. Da wird aber dann die hyperbolische Sprache der Propheten meistens missverstanden“ (Brief vom 5. 12. 2011).

„Und ich schaute:
 Als es das sechste Siegel öffnete [...] und die Sonne wurde schwarz wie ein Trauergewand, und der ganze Mond wurde wie Blut, und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde wie die Winterfrüchte vom Feigenbaum, wenn er vom Sturmwind geschüttelt wird“

(Offenbarung 6,12–13).

Wie der Joëltext eine endzeitliche Ereignisfolge anspricht, jenseits aller Diesseitigkeit und Geschichte – das werden wir noch sehen –, so ist er auch von den neutestamentlichen Autoren aufgegriffen worden.

1.2.3.2 Aus Micha 4 und Jesaja 2 in der Textgestalt der griechischen Bibel wird eine spezifische Phrase im Neuen Testament aufgenommen und diese mit einem Zitat aus Joël 3 bzw. 2 verbunden. In der Predigt des Petrus nach dem Pfingstereignis werden beide Hoffnungen aktualisiert:

„Und es wird geschehen in den letzten Tagen, so spricht Gott, da werde ich von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch [...]“

(Apostelgeschichte 2,17 a).

Hier wird der Beginn der Existenz der Kirche gleichgesetzt mit dem Beginn der Endzeit, die bald münden wird in das Gericht Gottes über alles Leben. Und für diese Endzeit sowie für die Existenzform „christliche Kirche“ wird die große Weissagung von Micha 4 und Jesaja 2 kurz aufgenommen, so dass sie durch alles Gesagte hindurch klingt. Allerdings aufgenommen in der Neudeutung seitens der Übersetzung ins Griechische: „in den *letzten* Tagen“.

1.2.4 Es gibt also zwei Wege:

1.2.4.1 Einmal wird immer wieder versucht, diese Prophetien direkt auf die eigene Gegenwart zu beziehen und sie für das eigene Leben als unmittelbar gültig zu verstehen.

Als Beispiel sei aus einer Predigt zu Jesaja 2 vom 14. August 2011 zitiert, als dieser Text als Predigttext aufgegeben war: „Ich sah mich auf einem großen Platz mitten in Bonn, das war 1981, zur großen Friedensdemonstration. Ja, damals kam etwas in Bewegung. Das Wort aus dem Propheten Micha

sah man auf tausenden von Hemden und Fahnen, auf Luftballons und Autoaufklebern. [...] im Osten rumorte es bereits, und in Mutlangen verteilten wir Rosen an amerikanische Soldaten. Wir hatten Lust auf Frieden, auf eine gerechtere Welt, auf eine ‚neue‘ Welt.“¹⁰

1.2.4.2 Zum anderen wird die Überzeugung vertreten, dass diese Weissagungen direkt mit uns gar nichts zu tun haben und uns gar nichts versprechen. Sondern wir können nur über den christlichen Glauben, über die christliche Lebensexistenz und in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Jesus Christus eine Beziehung zu diesen Hoffnungen gewinnen.

Auch hierzu kann ich aus einer Predigt des vorigen Jahres zitieren – übrigens interessanterweise aus der Predigt eines Alttestamentlers (das sollte uns schon sehr zu denken geben!): „Kein Mensch und keine menschliche Organisation können aber die Aufgabe ausfüllen, die nach unserem Predigttext Gott übernehmen wird. [...] Und doch hat Gott bereits begonnen, die Vision in unserem Predigttext zu erfüllen, freilich nicht wörtlich. Der Tempelberg in Jerusalem ist nicht höher als damals [...] Gott ist auch nicht mehr auf dem Tempelberg in Jerusalem in besonderer Weise bei den Menschen, sondern er ist ihnen überall nahe, wo die Botschaft von Jesus verkündigt wird. An dieser Botschaft sollen sie erkennen, dass er der wahre Gott ist, und in dieser Botschaft empfangen sie seine Weisung.“¹¹

2. Der Ort dieser prophetischen Texte in der Bibel

Ich habe die Bedeutung der griechischen Bibel als dem alttestamentlichen Teil unserer christlichen Bibel benannt, aber auch die Notwendigkeit, mit der Hebräischen Bibel im Gespräch zu sein. Dies sei jetzt für unsere Weissagungen konkret angedeutet – mit der Frage danach, welches Aussageziel das jeweilige System vermitteln möchte.

Hierbei ist zuerst darauf hinzuweisen, dass das Zwölfprophetenbuch als ein Buch Ganzes, als Einheit, verstanden wurde – so durch die Juden, die die

10 Reiner Kalmbach, in: Online-Predigten und Göttinger Predigten. Ich war an jenem Sonntag, dem 14. 8. 2011, in meiner Kirche zum Gottesdienst gegangen – in die Neustädter- und Universitätskirche in Erlangen. Dann habe ich die Predigten der „Göttinger Predigten im Internet“ und der „Online-Predigten“ zur Kenntnis genommen und außerdem zwei Meditationen – eine war diejenige im Feste-Burg-Kalender.

11 Ludwig Schmidt, in: Göttinger Predigten.

hebräische Textfassung und Anordnung der einzelnen Propheten geordnet haben, so auch durch die Juden, die die griechische Textfassung und deren eigene Anordnung der Prophetentexte zu verantworten haben.

2.1 Für die Bücherabfolge in der Septuaginta, in der griechischen Bibel, gilt aller Wahrscheinlichkeit nach: Sie stellt einen bewussten und eigenständigen Entwurf dar. Bei ihr werden Hosea, Amos und Micha als datierte Bücher zuerst geboten und dann die nicht datierten Schriften danach.¹²

Im Ergebnis dieser Ordnung der Bücher begegnet erst die nun endzeitlich gedeutete Vision im Michabuch, und dann trifft der Leser sogleich auf die Vision des Joëlbuches. Hier wird erst berichtet, dass in der Endzeit die Nationen friedvoll zum Tempelberg in Jerusalem pilgern und sich dort Schlichtung ihrer Konflikte holen und darauf hin ihre Waffen zu Erntegeräten umschmieden. Und am Schluss des direkt folgenden Joëlbuches wird genauso für die Endzeit die Aufforderung berichtet, das Erntegerät zu Kriegswaffen umzugestalten, um dann bedrohlich gegen den Ort in der Nähe Jerusalems (?) vorzugehen, der bestimmt ist, um dort durch das richtende Reden des Gottes Jahwe in die Schranken gewiesen zu werden.

In dieser Abfolge ist eine absolute und nicht mehr überbietbare Friedenssituation entstanden, die von nun an als große Hoffnungsvision dasteht. Allerdings ist diese Hoffnungsvision ganz elementar gebunden an den Jahweglauben und an den Ort Jerusalem und Juda und darf in keiner Weise von diesen Bedingungen gelöst werden. Insofern liegt hier keine Hoffnung für uns vor – für uns aus Russland, aus Polen, aus Litauen, aus Lettland, aus Deutschland.

Einer der Prediger vom 14. August 2011 hat diese Bindung an Jerusalem sehr ironisch zum Ausdruck gebracht: „das ist für manche – sieht man sich die heutige Lage in Israel und Jerusalem an – wie eine Karikatur des Friedens. Muss ich nicht extra beschreiben, jede/r kann’s nachlesen, im Fernsehen sich anschauen.“¹³

2.2 Wie ist nun der Entwurf in der Hebräischen Bibel strukturiert? Hier wird bei der fortlaufenden Lektüre des Zwölfprophetenbuches zuerst die Endzeitvision gelesen, die im Joëlbuch steht, also die Vision der Mobilisie-

12 Vgl. A. Schart, *Septuaginta Deutsch*, Band II, 2277 f.

13 Axel Denecke, in: *Online-Predigten*.

rung aller Gewaltressourcen und dann ihre Erledigung durch das Gerichtshandeln, zu dem der Gott Israels, Jahwe, antritt und in dessen Ergebnis das Volk dieses Gottes, die Juden, ihre friedvolle Geborgenheit in Jerusalem und Juda finden werden. Danach trifft der Leser auf die Vision, die im Michabuch steht und die eine ganz anders geartete Bewegung aller Nationen zum Berg des Tempels beschreibt, eine schon friedliche Bewegung, eine Bewegung, die motiviert ist durch die schiedsrichterliche, schlichtende Fähigkeit des Gottes Israels. Und im Ergebnis dieser Bewegung werden dann alle noch vorhandenen Waffen zu landwirtschaftlichen Geräten umgewandelt und eine neue Lebenssituation für alle geschaffen, eine gute Zeit vor der Endzeit.

Aber auch diese visionär entstandene Welt ist an Bedingungen geknüpft und darf von diesen Bedingungen nicht gelöst werden – das ist meine tiefe Überzeugung. Nur drei der Prediger des 14. August 2011, deren Predigten ich zur Kenntnis genommen habe, haben ausdrücklich den Zusammenhang zu Jerusalem und zu Israel zur Sprache gebracht. Hier wird ja keine allgemein menschliche Hoffnung verheißen, sondern eine Hoffnung, die an Israel, an Jerusalem hängt: „Wie soll das wahr werden? Angesichts des Teufelskreises von Rache und Vergeltung im Nahen Osten gestehe ich offen: Ich weiß es nicht. Ich weiß es so wenig, wie ich mir noch im Jahr 1988 vorstellen konnte, dass die Mauer zwischen beiden Teilen Deutschlands jemals verschwinden würde.“¹⁴

3. Joël 4 bzw. Joël 3 eine Friedensvision?

Zu beiden Bibeltexten, die wir uns ansehen werden, muss ich eine Vorbemerkung machen: In einer Vorfassung meiner Bibelarbeiten hatte ich den Gedanken, die Texte im Ganzen sowohl nach der hebräischen Textfassung als auch nach der griechischen Textfassung zu dokumentieren. Das führt aber sicher zu weit, weshalb ich Ihnen in deutscher Übersetzung den Wortlaut der hebräischen Textfassung biete und nur zu zwei Phänomenen die konkreten Formulierungen der griechischen Bibel jeweils kursiv in eckigen Klammern mit angebe – und zwar zur Terminologie „Volk“ sowie „Nation“ und zur zeitlichen Einordnung:

14 Christian Möller, Feste-Burg-Kalender.

- 1a „Denn sieh, in jenen Tagen und in jener Zeit,
da ich das Geschick Judas und Jerusalems wende,
2a versamble ich alle Nationen [*alle Nationen*]¹⁵,
b und ich werde sie hinabführen in das ‚Tal Jahwe richtet‘
[עמקיהושפט],
c und dort werde ich mit ihnen ins Gericht gehen
wegen meines Volks [*meines Volks*]¹⁶ und Erbbesitzes Israel,
d den sie unter die Nationen [*unter die Nationen*]¹⁷ zerstreut haben.
e Und mein Land haben sie verteilt,
3a und über mein Volk [*mein Volk*]¹⁸ haben sie das Los geworfen,
b und die Knaben haben sie eingetauscht gegen die Hure,
c und das Mädchen haben sie verkauft für Wein,
d und dann haben sie getrunken! [...]
9a Ruft dies aus unter den Nationen [*unter die Nationen*]¹⁹:
b Erklärt den Krieg für heilig!
c Setzt die Helden in Bewegung!
d Herkommen,
e heraufkommen sollen alle Krieger!
10a Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern
b und eure Winzermesser zu Speeren!
c Der Schwächling sage:
d Ich bin ein Held!
11a Beeilt euch
b und kommt, all ihr Nationen [*all ihr Nationen*]²⁰ ringsumher!
c Dann werden sie sich versammeln.
d Dorthin, Herr, führe deine Helden hinab.
12a In Bewegung werden sie gesetzt,
b damit hinaufziehen die Nationen [*die Nationen*]²¹
in das ‚Tal Jahwe richtet‘ [עמקיהושפט].
c Denn dort werde ich Platz nehmen, um zu richten all die Nationen
[*alle Nationen*]²² von ringsum.

15 Im Hebräischen: כל הגוים, im Griechischen: παντα τα εθνη.

16 Im Hebräischen: עמי, im Griechischen: του λαου μου.

17 Im Hebräischen: בגוים, im Griechischen: εν τοις εθνεσιν.

18 Im Hebräischen: עמי, im Griechischen: του λαου μου.

19 Im Hebräischen: בגוים, im Griechischen: εν τοις εθνεσιν.

20 Im Hebräischen: כל הגוים, im Griechischen: παντα τα εθνη.

21 Im Hebräischen: הגוים, im Griechischen: παντα τα εθνη.

22 Im Hebräischen: כל הגוים, im Griechischen: παντα τα εθνη.

- 13a Legt die Sichel an,
 b denn die Ernte ist reif,
 c kommt,
 d steigt herab,
 e denn die Kelter ist gefüllt.
 f Die Becken fließen über,
 g denn ihre Bosheit ist groß.
- 14a Menschenmenge an Menschenmenge im ‚Tal der Dreschwalze‘
 [עמקהחרוץ],
 b denn nahe ist der Tag des Herrn im ‚Tal der Dreschwalze‘.
- 15a Sonne und Mond haben sich verfinstert,
 b und ihren Glanz haben die Sterne verloren.
- 16a Und der Herr wird brüllen vom Zion,
 b und von Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen,
 c und Himmel und Erde erbeben.
 d Der Herr aber ist Zuflucht für sein Volk [*sein Volk*]²³
 e und eine Burg für die Israeliten.
- 17a Und ihr werdet erkennen,
 b dass ich der Herr bin, euer Gott,
 c der auf dem Zion wohnt, auf meinem heiligen Berg.
 d Und Jerusalem wird heilig sein,
 e und Fremde werden nicht mehr hindurchziehen“
 (Joël 4,1–3.9–17).²⁴

3.1 Der erste Teil dieses Wortes nennt als Ziel des Heranziehens aller fremden Nationen das Gericht über sie im symbolischen „Tal Jahwe richtet“ und als Gründe für den Zorn Gottes über diese Nationen die Deportation Judas durch sie, ihr Wegnehmen des Landes Judas, ihr Verkaufen der nächsten Generation der Juden. Der zweite Teil nennt die Methode: Alle Nationen sollen mobilisiert werden und in das „Tal Jahwe richtet“ kommen, das zugleich das „Tal der Dreschwalze“ ist, um dort konfrontiert zu werden mit dem Wort Gottes, mit seinem richterlichen Urteilen.

23 Im Hebräischen: לעמי, im Griechischen: του λαου αυτου. In „Septuaginta Deutsch“, 1194, werden beide Begriffe mit „Volk“ und „Völkern“ wiedergegeben. M. Buber und F. Rosenzweig, Die Schrift 3, geben die Begriffe mit „Volk“ und „Weltstämme“ bzw. „Stämme“ wieder.

24 Die Übersetzungen werden vor allem nach „Zürcher Bibel 2007“ geboten. Die Satzordnungen entsprechen den Entscheidungen von W. Richter, Biblia Hebraica transcripta.

Diesen Gedanken des göttlichen Gerichts unterstreiche ich: „Denn dort werde ich Platz nehmen, um zu richten all die Nationen von ringsum“ (Vers 12 c). Auf dieses Gericht kommt es hier an. Das ist das Ziel der Vision. Diesem Gericht ist alles untergeordnet. Darauf ist alles ausgerichtet. Gerade auch das Umschmieden des Erntegeräts zu Waffen!

3.2 Wie wird sich dieses Reden und Richten Gottes durchsetzen? Das wird nicht gesagt. Welche Lage wird eintreten? Auch das wird nicht gesagt. Klaus Seybold fragt: „Wird danach Friede auf Erden sein?“²⁵

Ich vermute: Indem noch der Schwächste zum heldenhaften Krieger ausgebildet und eine totale Mobilisierung umgesetzt wird – die Nationen haben nun doch keine Erntegeräte mehr, können also für ihr Essen nicht mehr sorgen! –, gibt es nach dem Urteilsspruch Jahwes keinerlei Gefährdung mehr für Juda und Jerusalem. Das sind das Ziel und die Absicht dieser Vision! Es geht ihren Autoren um „Evangelium“ für Juda und Jerusalem.

3.3 Dazu dient auch eine ganz eindeutige und klare Terminologie: Wenn hier von Juda, von den Juden, geredet wird, begegnet der Begriff יְהוּדָא – „Volk“ (im Griechischen: $\lambda\omicron\sigma\varsigma$), und wenn von den anderen Völkern geredet wird (also von uns!), begegnet der Begriff עַמִּים – „Nation“ (im Griechischen: $\epsilon\theta\nu\omicron\varsigma$).

Das Achten auf diese terminologische Entscheidung lehrt, dass es dieser Weissagung um Israel geht. Ziel des Heranrückens der Nationen in kriegerischer Absicht wird es sein, dass Israel erkennt, dass Jahwe sein Bundesgott ist²⁶ und Jerusalem dann (!) heilig sein wird. Eine Weissagung also, die auch für die Juden meines Erachtens völlig ausständig ist.

3.4.1 Für ein richtiges Verständnis der biblischen Texte ist immer die Beachtung ihres literarischen Zusammenhangs wichtig – das sei an dieser Stelle zugleich für alle Texte hervorgehoben, die wir lesen werden. Die Tradition einer „punktuellen“ Auslegung – auch bezogen auf bestimmte Texteinheiten, also „Perikopen“ – wird überwunden zugunsten des Verständnisses des Zusammenhangs innerhalb eines Buches und sogar darüber hinaus. Die „diachrone“ Differenzierung eines Textzusammenhanges – also die Unterscheidung von möglicherweise „originalen“ Prophetenworten und redaktionellen

25 K. Seybold, in: Erklärt – der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, 1828.

26 H. W. Wolff, BK AT XIV/2, 98.

Bearbeitungen – hat ihre Bedeutung. Sie ist aber durch die „synchrone“ Erfassung der Textintentionen zu ergänzen – also nicht nur die Erfassung der vielleicht zu rekonstruierenden Intention eines Propheten, der dem Buch den Namen gegeben hat, darf im Mittelpunkt stehen, sondern die Erfassung der Intention der Endgestalter des ganzen Buches, also der Intention des Endwerkes.

3.4.2 Was bedeutet das für unseren Text aus dem Joëlbuch? Zu Beginn von Kapitel 4 bzw. 3 steht eine Zeiteinordnung – „in jenen Tagen und in jener Zeit“ (Joël 4/3,1 a) –, die einmal bezogen ist auf den gerade gelesenen direkt folgenden Text der Wendung des Geschicks von Juda und Jerusalem (Joël 4/3,1 b), die darin bestehen wird, dass in den Tälern „Jahwe richtet“ (Joël 4/3,2.12) und „Dreschwalze“ (Joël 4/3,14) alle militärische Macht der Welt gebannt werden wird.

Zugleich ist diese Zeiteinordnung auch rückbezogen auf die in Kapitel 3 (in der Septuaginta sind das die Verse 28–32 im 2. Kapitel) verheißene Geistausgießung auf alle Menschen, die in Jerusalem zu Bewahrung und zu Rettung führt:

„Jeder aber, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet“
(Joël 3,5 a–b/2,32 b–c).

Diese Schilderung der Geistausgießung wiederum ist mit ihrem beginnenden „und danach“ (Joël 3,1 a/2,28 a) auf die Heilszusagen bezogen, die in Kapitel 2 benannt werden:

„Und mein Volk [*mein Volk*]²⁷ wird niemals mehr zuschanden werden.
Und ihr werdet erkennen, dass ich in Israels Mitte bin
und dass ich, der Herr, euer Gott bin und keiner sonst.
Und mein Volk [*mein ganzes Volk*]²⁸ wird niemals mehr
zuschanden werden“
(Joël 2,26 b.27).

Deshalb kann das Joëlbuch ausklingen mit einer reichen Naturschilderung und einer Zukunftsaussage für Juda, denn alle Nationen, alle אֻמִּים, sind in ihrer möglichen Bedrohung für Juda und Jerusalem ausgeschaltet:

27 Im Hebräischen: אֵלֶּם, im Griechischen: ο λαος μου.

28 Im Hebräischen: אֵלֶּם, im Griechischen: πας ο λαος μου.

„Ägypten wird verwüstet
und Edom wird zur öden Wüste
wegen der Gewalttat gegen die Judäer [...]
Juda aber wird für immer bleiben
und Jerusalem von Generation zu Generation“

(Joël 4/3,19 a–b.20).

Das Joëlbuch orientiert also auf eine endzeitliche Bereinigung und Klärung der Weltverhältnisse entsprechend den Interessen Jahwes und seines Volkes, also von Juda und Jerusalem. Alle Nationen kommen nur insofern in den Blick, als sie als Gefährdungen für Israel und Juda ausgeschaltet werden. Weiter wird über sie nicht reflektiert.

3.5 Welche Beziehung hat diese Vision zu uns Christen und haben wir Christen zu ihr? Die für mich nahe liegende Antwort lautet: Für uns als Christen hat diese Vision keinerlei Bedeutung. Sie ist – wie ich oben kurz angedeutet habe – nur mit Blick auf das Bild vom Verfinstern der Gestirne in endzeitlichen Aussagen des Neuen Testaments aufgenommen worden, also in unsere absolute Zukunft gerückt, so dass ihre Bilder für die Bewältigung des Glaubens in der jeweiligen Gegenwart – für uns: heute im Jahr 2012 oder 2013 – irrelevant sind.

Mit dieser großen Gerichtsvision liegt also keine Hoffnung vor, die Christen auf sich beziehen könnten. Und schon gar keine Hoffnung für Menschen aus Nationen und Schichten, die den Gott Israels nicht kennen. Ich wiederhole: Es wird hier nur über Juda und Jerusalem nachgedacht. Für sie bringt diese Vision durch Krisen hindurch, durch das Gericht hindurch (!), Trost und Hoffnung. Die Nationen haben die richterliche Zurechtweisung durch den Gott Israels zu gewärtigen.

In der vorbereitenden Diskussion zu meiner Bibelarbeit bin ich zu diesem Gedankengang auf ein Christuswort hingewiesen worden:

„Amen, amen, ich sage euch:
Wer mein Wort hört
und dem glaubt, der mich gesandt hat,
hat ewiges Leben
und kommt nicht ins Gericht,
sondern ist hinübergegangen aus dem Tod in das Leben!“

(Johannes 5,24).

Meine Bibelarbeit wird in die entscheidende Frage münden, inwiefern wir als Christen zum „Volk“ gehören, nicht mehr zu den „Nationen“. An dieser Stelle sei nur ein vorläufiger Hinweis gegeben: Wir nichtjüdischen Christen erfahren von Gott nur über Jesus. Und damit erfahren wir von Gott durch einen, besser: durch den, der alles Gericht Gottes auf sich gezogen und von uns abgewendet hat! Liegt darin nicht eine immense Kraft zu unserer eigenen Friedensfähigkeit? Sollten wir als Christen nicht fundamental anders friedensfähig sein als nichtchristliche Menschen?

4. Micha 4,1–3 als Friedensvision! – mit einem Seitenblick auf Jesaja 2,2–4

4.1 Der biblische Text, dem wir uns stellen wollen, hat so grundlegend gewirkt, war so aktuell und überwältigend, dass es notwendig ist, sich zuerst diese aktuellen Annäherungen aus verschiedener Zeit bewusst zu machen:

4.1.1 Ich bin kein Fan von Michael Jackson. Aber doch ist es mir wichtig, auf den Text eines Songs von ihm hinzuweisen. 1991 hat er den Song „Heal the World“ – „Heile die Welt“ – geschrieben, aus dem ich einige Zeilen zitieren darf:

“We could fly so high
let our spirits never die
In my heart I feel
you are all my brothers
Create a world with no fear
together we’ll cry happy tears
see the nations
turn their swords into plowshares
We could really get there
if you cared enough
for the living make a little space
to make a better place
Heal the world
make it a better place
for you and for me
and the entire human race.”

„Wir könnten so hoch fliegen
 Lass unseren Geist nie sterben
 In meinem Herzen fühle ich
 Dass ihr alle meine Brüder seid
 Erschafft eine Welt ohne Angst
 Wo wir zusammen Freudentränen weinen
 Zusehen wie die Nationen
 Ihre Schwerter zu Pflugscharen machen
 Wir könnten es wirklich schaffen
 Wenn du dich genug mühst
 Für die Lebenden mach einen kleinen Raum
 um einen besseren Ort zu schaffen
 Heile die Welt
 Mach sie zu einem besseren Ort
 Für dich und für mich
 und die ganze menschliche Rasse.“²⁹

Damit hat Michael Jackson – der vielleicht Zeuge Jehovas war, so dass diese Art der Aneignung durchaus überraschend ist – bewusst eine Bewegung aufgenommen, die in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ganz bestimmend und prägend gewesen ist – und er hat sie als innerweltliche Aufgabe für uns, für die heutige Generation, interpretiert.

4.1.2 Einen Schritt weiter in die Vergangenheit: Auf Initiative des damaligen Predigers an der Schlosskirche Wittenberg und Dozenten am dortigen Evangelischen Predigerseminar, Friedrich Schorlemmer, wurde im September 1983 eine symbolische Aktion durchgeführt: Der Kunstschmied Stefan Nau schmiedete ein Schwert in einen Pflug um und ließ so praktisch und emotional nachempfinden, was in der biblischen Weissagung steht.³⁰ Diese Aktion bezieht sich auf zwei Zusammenhänge zurück – natürlich auf die biblischen Texte, die das Umschmieden von Schwertern verheißen, dann aber auch auf eine Skulptur, die die Sowjetunion den Vereinten Nationen geschenkt hatte.

29 Übernommen aus www.magistrix.de. Die dort gegebene deutsche Übersetzung habe ich geringfügig überarbeitet.

30 Die Aktion ist photographisch dokumentiert, zu sehen in: P. Maser, Die Kirchen in der DDR, 57. Vgl. auch R. Eckert und K. Lobmeier, Schwerter zu Pflugscharen, 5–11.

4.1.3 Dieser Umschmiedeaktion voraus ging die Entwicklung und Verbreitung des Aufnehmers „Schwerner zu Pflugscharen“. Die Abbildung zeigt die Erstfassung auf einem Lesezeichen aus dem Jahr 1981 mit dem Symbol, das damals so dramatische Wirkungen gezeigt hatte.

Es war im Laufe des Jahres 1980 vom sächsischen Landesjugendpfarrer Harald Bretschneider in bewusster Aufnahme der Skulptur von Jewgenij Wutschetitsch und der biblischen Quelle entworfen und über zweihunderttausendfach als Lesezeichen und Aufnehmer auf Vliesstoff gedruckt worden. Das Bedrucken dieses Stoffes „zählte als Textiloberflächenveredelung und brauchte keine Druckgenehmigung in der DDR“. ³¹ Hier wurde also eine Lücke in den Bestimmungen genutzt. Deshalb konnte die Druckerei Abraham Dürninger in Herrnhut dieses Symbol herstellen, ³² das dann auf anderen Stoff aufgenäht werden musste – z. B. auf einen Ärmel der Kutte. Um dieser Zusammenhänge willen bekam das Produkt auch die sprachlich merkwürdige Bezeichnung „Aufnehmer“.

Harald Bretschneider stellte nachträglich klar: „Wir wollten ein Zeichen wählen, was biblische Grundlage hatte, damit es tatsächlich ein kirchliches Zeichen sein konnte. Und wir wollten ein Zeichen wählen, das sowohl im Osten wie auch im Westen stand und das kein geringerer als Nikita Chruschtschow dem christlichen Abendland geschenkt hatte.“ ³³



31 H. Bretschneider, in: Aus Glauben verantwortlich leben, 70. Am 31. Oktober 2011 wurde Harald Bretschneider, der ja schon bei einer Tagung des Martin-Luther-Bundes Referent war (2009 in Révfülp, vgl. in diesem Band 107–113), durch den EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider mit der Martin-Luther-Medaille 2011 ausgezeichnet. Verteidigungsminister Thomas de Maizière hielt die Laudatio (vgl. H. Krille, Glaube und Heimat 45, 6. 11. 2011, 2).

32 Für die Angabe der Firma vgl. J. Coburger, Online-Predigten. Auch hier verweise ich auf R. Eckert und K. Lobmeier, a. a. O. (wie Anm. 30), 14 f.

33 H. Bretschneider, bei: P. Maser, ebd. (wie Anm. 30).

Ich zitiere Bruder Bretschneider weiter: „Jugendliche haben die Aufnäher mutig getragen. Bei Auseinandersetzungen in Schule und Öffentlichkeit haben sie besonnen das Friedenszeugnis der Bibel so ins Gespräch gebracht, dass Menschen auf der Straße darüber zu sprechen begannen. Sie waren bereit, Schwierigkeiten auf sich zu nehmen, und haben dem christlichen Friedenszeugnis Hände und Füße gegeben.“³⁴

„Ab November 1981 wurden Jugendliche gezwungen, die Aufnäher zu entfernen. Polizisten und ‚Pädagogen‘ schnitten sie aus Jacken heraus, wenn Jugendliche es nicht freiwillig taten. Wenn Jugendliche sich weigerten, kam es zu Exmatrikulationen an Hoch- und Erweiterten Oberschulen, zu Versetzungen, zu Nichtzulassung zum Abitur, zur Verweigerung einer Lehrstelle, zum Schulverbot wie zur Hinderung am Betreten des Betriebes.“³⁵

Drei Stimmen aus dem Osten Deutschlands seien hierzu zitiert:

Der damalige Visitator des Aufsichtsbezirks Mitte in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, OKR Hans Schäfer, hat in einer Predigt in der Peter-und-Pauls-Kirche in Weimar, der so genannten „Herderkirche“, am Sonntag, dem 2. Mai 1982, dem Sonntag Jubilate, ausgeführt:

„Im Augenblick gibt es einen Streit zwischen Christen und der Staatsmacht über das Abzeichen ‚Schwerter zu Pflugscharen‘. Ihr habt das alle verfolgt und vielleicht sogar selbst erlebt. [...] Dadurch kommen Christen nicht nur in äußere Schwierigkeiten, sondern auch in innere Anfechtung. [...] Wenn nun also Christen, insbesondere Glieder der Jungen Gemeinde, dadurch in Schwierigkeiten kommen, werden sie leicht zur Resignation verführt. Sie sagen dann etwa: ‚Alles gute Wollen hat ja doch keinen Sinn!‘ Da müssen wir den Vertretern der Staatsmacht entgegentreten: Es ist nicht nur töricht, sondern höchst gefährlich, Bürger mit gutem Willen in solche Resignation zu führen. Unseren jungen Gemeindegliedern aber sagen wir: Ihr geht aus diesem Streit nicht ärmer und schwächer hervor, sondern stärker, erfahrener und fester im Glauben. Darum braucht ihr nicht zu resignieren. [...] Denn wir Christen resignieren vor allem deshalb nicht, weil wir den Sieg Gottes vor uns haben. Was ich eben geschildert habe, ist schon ein Sieg Gottes.“³⁶

34 H. Bretschneider, a. a. O. (wie Anm. 31), 70 f.

35 A. a. O., 71.

36 H. Schäfer, In der Hitze des Gefechts, 3 f.

Am 21. 12. 2011 hat mir Bruder Schäfer³⁷ telephonisch mitgeteilt, dass ihm nach jenem Gottesdienst ein Mitarbeiter des Rates des Bezirkes Erfurt gesagt habe, dass die Parteileitung, also die Bezirksleitung Erfurt der SED, diese Predigt wahrgenommen habe. Mehr war ihm nach so vielen Jahren nicht mehr erinnerlich.

Mich selbst haben damals große Zweifel erfüllt. Zehn Jahre später, 1992, habe ich diese in meinem Referat „Abrüstung. Gedanken eines Alttestamentlers zu einer Überlebensfrage“ an der damaligen Kirchlichen Hochschule Leipzig öffentlich zugegeben: „Im Herbst 1982 – merkwürdigerweise habe ich das bis heute nicht vergessen – hat mich einmal die Sorge darüber nicht einschlafen lassen, was für Versprechungen wir in ehrlicher Treue gegenüber dem von uns so verstandenen Zeugnis der Bibel eigentlich machen.“ „Was würden wir als Kirche den jungen Menschen sagen können, wenn in ein paar Jahren eine gewisse Abrüstung wirklich werden würde, aber jedenfalls kein völliges ‚Umschmieden aller Schwerter‘? Hätten wir da nicht leichtsinnig Hoffnungen geweckt, die wir gar nicht erfüllen können?“³⁸

Und eine nachträgliche Bewertung aus dem Jahr 1993: „Der Verfolgungswahn der SED, der freilich seine Berechtigung hatte, machte harmlose Ereignisse und Handlungen zu Akten des Widerstands. Als kirchlich eingestellte Jugendliche mit dem Aufnäher ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ in der Öffentlichkeit erschienen, machten die Sicherheitsorgane Jagd auf sie, um ihnen die Abzeichen abzutrennen.“ Ja, es sind Jugendliche von der Polizei bedrängt worden, wenn sie „nur“ an der Stelle des Kuttensärmels, an der der Aufnäher aufgenäht hätte sein können, ein kreisrundes Loch gemacht hatten und sich so mit denen solidarisierten, denen die Polizei den Aufnäher gewaltsam herausgeschnitten hatte! Dies „waren die letzten verzweifelten Versuche des SED-Regimes, eine verlorene Position zu halten. Jede neue Maßnahme der Verhinderung rief nur neuen Willen zum Handeln auf den Plan, so daß aus dem Widerstehen der Widerstand und schließlich die Revolution hervorg[en].“³⁹

37 Er ist am 24. 1. 2012 im Kreise der Familie seines Sohnes verstorben, während die Tagung in Seevetal stattfand. Deshalb darf ich diese Bibelarbeit seiner Erinnerung widmen, war Oberkirchenrat Schäfer für mich doch eine ganz wichtige Person auf meinem Weg in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen!

38 R. Stahl, in: Forschungsstelle Judentum, Mitteilungen und Beiträge 5, 4 f. Ich kann mich nicht erinnern, dass ich 1982 bewusst die kirchliche Entscheidung zur Kenntnis genommen hätte, auf das Zeichen „Schwerter zu Pflugscharen“ zu verzichten (vgl. auch R. Eckert und K. Lobmeier, a. a. O. [wie Anm. 30], 20 f.).

39 Zitate aus: Karlheinz Blaschke, in: Der Umbruch in Osteuropa, 79.

4.1.4 Der sowjetische Bildhauer Jewgenij Wiktorowitsch Wutschetitsch – Евгений Викторович Вучетич – war Schöpfer z. B. des sowjetischen Ehrenmals in Berlin, das am 8. Mai 1949 eingeweiht wurde, und der beiden Riesenstatuen der „Mutter Heimat“ in Wolgograd, von 1963 bis 1967 geschaffen, und in Kiew, begonnen 1972, dann 1981, Jahre nach seinem Tod, eingeweiht. Er hat 1957 auch das Denkmal „Schwerter zu Pflugscharen“ geschaffen, das die Sowjetunion dann 1959 der UNO geschenkt hat.⁴⁰ Drei dieser Skulpturen sind als Teile einer Trilogie gedeutet worden: Die „Mutter Heimat“ in Wolgograd übergibt das Schwert zum Kampf, der Befreiungskrieger in Berlin zerstört mit dem Schwert das Hakenkreuz, und der Schmied von New York schmiedet nach dem siegreichen Kampf aus dem Schwert einen Pflug.⁴¹

Auf dem Sockel des New Yorker Denkmals (s. Abb.) steht die Schenkungsaussage: „Gift of Union of Soviet Socialist Republics to the United Nations 1959“ – „Geschenk der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken an die Vereinten Nationen 1959“ und die inhaltliche Aussage: „We shall beat our swords into plowshares“ – „Wir sollen unsere Schwerter in Pflüge umschmieden“. Hier wird ein Symbol der Friedenshoffnung aller Völker nach dem schrecklichen Zweiten Weltkrieg präsentiert und zugleich eine Botschaft der siegesgewissen Sowjetunion verkündet, die sich auf Erfolgskurs wähnte und nur zu gewinnen glaubte, wenn alle ihren Friedensangeboten entsprechen würden. Die Figur ist also mit Sicherheit Ausdruck eines konkreten politischen Optimismus auf Seiten ihrer Schöpfer und Schenker.

Sie transportiert aber auch die alte Weissagung und Hoffnung aus der Bibel. Eine Frage ist dazu interessant: Wie mag der Künstler auf dieses Bibelwort gekommen sein?

Ich vermute einmal, dass sich hier vielleicht seine frühere christliche Sozialisation, geboren war er am 15./28. Dezember 1908 in Jekaterinoslaw (jetzt Ukraine), und auf alle Fälle seine Bibelkenntnis ausgewirkt haben, die bei Künstlern unterstellt werden kann.

Vielleicht gab es aber auch einen äußeren Anstoß, der dann zum künstlerischen Prozess in ihm geführt hat, so dass er das Kunstwerk entwickeln und schaffen konnte: Der damalige Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche, Aleksej I., hat in seinem Weihnachtsschreiben des Jahres 1951, also von Januar 1951, das Bibelwort vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen und der Spieße zu Sicheln zitiert und mit einer interessanten Gesichtssicht verbunden: „Diese ersehnte Zeit entfernt sich oder nähert sich

40 Zu den Einzelheiten vgl. die Angaben unter „Wikipedia“ zu Jewgeni Wutschetitsch: http://de.wikipedia.org/wiki/Jewgeni_Wiktorowitsch_Wutschetitsch.

41 R. Kessler, HThKAT, 189.

in Abhängigkeit von dem Willen der Menschen zum Frieden, von dem alles Böse und die Unwahrheit überwindenden Trachten der Menschen nach dem Guten und der Wahrheit.“⁴²

Aber das Kunstwerk vermittelt diese alte Weissagung nur indirekt, nur ganz verborgen. Denn es weist in keiner Weise auf seine Quelle hin, und es thematisiert nicht, dass die Möglichkeit des Umschmiedens von Waffen nur gedacht wird vor dem Hintergrund einer grundlegenden Veränderung der Welt. Oder tut es das doch? Indem sie nicht ausführlich argumentiert – was eine Plastik ja auch gar nicht kann –, zeigt diese Skulptur durchaus, dass



sie von dem Gedanken geprägt ist, dass in der Sowjetunion die Zeitenwende schon Wirklichkeit geworden ist, die in der biblischen Quelle vorausgesetzt wird. Die Sowjetunion als Erfüllerin biblischer Hoffnungen?

4.2 Und nun endlich zum biblischen Text in seiner Form im Michabuch:

- 1a „Und es wird geschehen auf der Rückseite der Tage
[in den letzten Tagen]⁴³,
b da wird der Berg des Hauses des Herrn fest gegründet sein,
der höchste Gipfel der Berge,
c und er wird sich erheben über die Hügel.
d Und Völker⁴⁴ [Völker]⁴⁵ werden zu ihm strömen,
2a und viele Nationen⁴⁶ [viele Nationen]⁴⁷ werden hingehen
b und sagen:

42 Zitiert nach: Bischof Joann Wendland, *Wesen und Wirken*, 28.

43 Im Griechischen steht hier: *ἐπ' εσχάτων των ημερων*.

44 Jes 2,2: „alle Nationen“.

45 Im Griechischen: *λαοι*.

46 Jes 2,3: „viele Völker“.

47 Im Griechischen: *εθνη πολλα*.

- c Kommt
 d und lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn,
 zum Haus des Gottes Jakobs,
 e damit er uns in seinen Wegen unterweise
 f und wir auf seinen Wegen gehen.
 g Denn vom Zion wird Weisung ausgehen
 h und das Wort des Herrn von Jerusalem.
 3a Und er wird für Recht sorgen zwischen vielen Völkern⁴⁸
*[vielen Völkern]*⁴⁹
 b und mächtigen Nationen⁵⁰ *[starken Nationen]*⁵¹ Recht sprechen,
 bis in die Ferne.⁵²
 c Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden
 d und ihre Speere zu Winzermessern.
 e Sie werden das Schwert nicht erheben, keine Nation gegen eine
 andere *[keine Nation gegen eine andere]*⁵³,
 f und das Kriegshandwerk werden sie nicht mehr lernen.
 4a Und ein jeder wird unter seinem Weinstock sitzen und unter
 seinem Feigenbaum,
 b und da wird keiner sein, der sie aufschreckt,
 c denn der Mund des Herrn der Heerscharen hat gesprochen!
 5a Obgleich alle Völker⁵⁴ *[alle Völker]*⁵⁵ gehen, ein jedes,
 im Namen des eigenen Gottes,
 b gehen wir aber im Namen des Herrn, unseres Gottes,
 für immer und alle Zeit!“

(Micha 4,1–5).⁵⁶

48 Jes 2,4: „zwischen den Nationen“.

49 Im Griechischen: λαων πολων.

50 Jes 2,4: „vielen Völkern“.

51 Im Griechischen: εθνη ισχυρα.

52 Die letzte Passage fehlt in Jes 2,4.

53 Im Griechischen: εθνος επ εθνος.

54 Erstaunlicherweise hier ׀ַמִּי – „Völker“ und nicht, wie zu erwarten, ׀ַיְי – „Nationen“.

55 Im Griechischen: παντες οι λαοι! In der Übersetzung der „Septuaginta Deutsch“, 1187, wird zwischen den Begriffen differenziert und entweder „Volk“ oder „Nationen“ übersetzt. M. Buber und F. Rosenzweig, a. a. O. (wie Anm. 23), geben das Hebräische mit den Begriffen „Völker“ und „Stämme“ wieder.

56 Die Satzzuordnungen entsprechen wieder den Entscheidungen von W. Richter, Biblia Hebraica transcripta.

4.2.1 Immer einmal gibt es Formulierungen im Alten Testament, die uns zeigen, dass die Verfasser Israels und Judas grundlegend anders gedacht haben als wir, grundlegend anders gedacht haben als die griechische Kultur. Wir denken – in Nachfolge der griechischen Kultur – mit dem Verlauf der Zeit und meinen, wir würden die Vergangenheit im Rücken haben und aus der Gegenwart heraus in die Zukunft sehen. Vielleicht ist das aber eine Selbsttäuschung. Denn wir wissen nicht, was der nächste Augenblick bringen wird. Das hebräische Denken fühlt sich orientiert auf die Vergangenheit, es sieht vor sich die Ereignisse, die abgeschlossen sind, die waren. Ein so orientierter Mensch wendet der Zukunft seinen Rücken zu. Er weiß, in der Zukunft kann er gar nichts sehen. Er kann nur in die Vergangenheit blicken. Die Zukunft liegt hinter ihm. In diesem Sinn ist das hebräische **וְהָיָה בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים** gemeint: wörtlich also – wie ich es formuliert habe: „Und es wird geschehen auf der Rückseite der Tage.“⁵⁷

Entsprechend der Logik dieses Denkens ist nicht gesagt, wann das Angekündigte geschehen wird. Das wissen die Verfasser nicht. Denn sie können es ja nicht sehen. Es ist ja hinter ihnen. Es kann also weit in der Zukunft sein: Der „hebr. Text [hat] eine ferne Zukunft im Visier“.⁵⁸ Das Angekündigte könnte aber auch unmittelbar bevorstehen: Der „hebr. Text [hat] eine Zukunft im Blick [...], die einige Zeit nach dem Auftreten des jeweiligen Propheten liegt“.⁵⁹

Im Sinne dieses Schillerns ist versucht worden, die hebräische Wortform im Deutschen wiederzugeben: Martin Buber und Franz Rosenzweig haben formuliert: „Geschehen wirds in der Späte der Tage“. Die neueste Zürcher Bibel formuliert „und in fernen Tagen wird [...]“.⁶⁰

Aber die russische Übersetzung lautet „И будет в последние дни“ – „und es wird in den letzten Tagen geschehen“. Das entspricht der Neudeutung, die diejenigen Juden vorgenommen haben, die ihre heiligen Texte ins Griechische übersetzten: „Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμῶν“ – „Und in den letzten Tagen wird [...] sein“ Damit haben die Übersetzer der Septuaginta-Fassung des Michabuches nicht einfach einen hebräischen Ausdruck

57 Vgl. R. Kessler, a. a. O. (wie Anm. 41), 183, der von „das Hintere der Tage“ spricht und diese Begrifflichkeit dahingehend versteht, dass sie ein Ende meine, hinter das man nicht blicken kann.

58 H. Utzschneider, Septuaginta Deutsch, Band II, 2363, vgl. auch 2372.

59 A. Schart, Septuaginta Deutsch, Band II, 2284 f.

60 Vgl. M. R. Jacobs, The Conceptual Coherence of the Book of Micah, 145: Es ist eine „remote future“ gemeint, eine Zeit in der Geschichte.

durch einen entsprechenden griechischen ersetzt,⁶¹ sondern sie haben die Blickrichtung umgedreht – orientiert an der Blickrichtung des griechischen Denkens – und wirklich etwas „Letztes“, „Äußerstes“, „Unterstes“ zur Sprache gebracht.⁶² Diese vom griechischen Denken geprägte Textfassung ist unsere christliche Bibel!

4.2.2 Der Text meiner Übersetzung gibt an, wo die Textfassung, die heute im Jesajabuch steht, eine andere Begrifflichkeit im Zusammenhang mit „Volk“ und „Nation“ hat. Weder die Fassung im Jesajabuch noch diejenige im Michabuch ist von der Klarheit geprägt, die wir bei unserem Text im Joëlbuch gelernt hatten. $\square \nu / \lambda \alpha \sigma$ ist noch nicht ausschließlich für Israel reserviert, und $\imath \imath / \epsilon \theta \nu \sigma$ ist noch nicht eindeutig ein nichtisraelitisches Volk. Vielleicht kann man daraus schließen, dass die Weissagung von der friedlichen Wallfahrt der Nationen zum Zion aus einer etwas älteren Zeit stammt.⁶³ Mit Sicherheit aber ist sie erst nach der Rückkehr aus dem Exil entwickelt worden, führt uns also vielleicht in das beginnende 5. Jahrhundert vor Christus.⁶⁴

Ihr Hintergrund ist also wohl die Auseinandersetzung mit der Situation im persischen Großreich. Der Tempel in Jerusalem war ja mit Unterstützung und Förderung der persischen Oberhoheit wieder aufgebaut worden. Er war so zu einem der vielen Provinzheiligtümer geworden, die die Regierenden in Persepolis rekonstruieren ließen, um den Untertanen – modern gesagt – Kristallisationspunkte ihrer Identitäten zu geben. Dieses Programm wird mit der hier vorliegenden Vision überwunden und mit einer ganz neuen Bedeutung unterlegt: Der Zion und Jerusalem sind jetzt das Zentrum der Welt! Nicht Persepolis! Von seiner Entstehung an liegt also in unserer Vision eine kritische Kraft gegen andere Machtzentren in unserer Welt als Jerusalem.⁶⁵

61 Jes 2,2 heißt in der Septuaginta: „Ὅτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις“ – „Es wird in den letzten Tagen [...]“

62 H. Utzschneider, a. a. O. (wie Anm. 58), 2372, vgl. auch 2363.

63 Mit diesem Hinweis unterziehe ich meine Position von 1992 einer Kritik. Damals hatte ich erwogen, Mi 4 und Jes 2 als Ausdruck der Auseinandersetzung mit Joël 4 zu deuten, und den Ausdruck „auf der Rückseite der Tage“ als eschatologischen Begriff verstanden (vgl. Forschungsstelle Judentum, Mitteilungen und Beiträge 5, 13).

64 Vgl. H. W. Wolff, BK AT X/1, 88–90, und D. Michel, Texte zur Bibel 11, 50. J. Wöhrle, BZAW 389, entwickelt gerade auf Grund der unterschiedlichen Terminologie – „Volk“, „Nation“ – die These, dass der Text in Jes 2 ursprünglich und nach Mi 4 übernommen worden sei (346–349), allerdings erst im 3. Jahrhundert vor Christus (s. u.). Vorher hatte R. Kessler, a. a. O. (wie Anm. 41), 179 f, die Position entwickelt, dass die Michatradition der ursprüngliche Ort dieser Vision sei.

65 Vgl. R. Kessler, a. a. O. (wie Anm. 41), 182. Vgl. auch W. A. H. Beuken, HThKAT, 90.

4.2.3 In jedem Fall hat der Gott Israels die Initiative. Er wird die erste Voraussetzung schaffen, dass nämlich der Zion, der niedriger ist als z. B. der Ölberg östlich von ihm, „höher ragen“ wird als alle Berge der Welt – eine Bildrede darüber, dass die Staaten in ihrer Politik nun erstmals auf Jerusalem schauen werden.

4.2.4 Mir fällt in der Sekundärliteratur, bei der Rezeption heute, eine Unstimmigkeit auf: Mal wird davon geredet, dass der Gott des Zion Streitfragen schlichten wird, mal wird davon geredet, dass die Nationen vom Zion aus Tora, Weisung, erhalten werden. Welche Position ist die richtige?

Alles entscheidet sich daran, wie die Sätze in den Versen 2 c–h und 3 a–b zugeordnet werden. „Kommt und lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs, damit er uns in seinen Wegen unterweise und wir auf seinen Wegen gehen“ (Vers 2 c–f) ist mit Sicherheit als wörtliche Rede der Nationen gedacht, die sich auf den Weg nach Zion machen wollen. „Und er wird für Recht sorgen zwischen vielen Völkern und mächtigen Nationen Recht sprechen, bis in die Ferne“ (Vers 3 a–b) ist mit Sicherheit die Antwort Gottes vom Zion her auf den Wunsch der Nationen.

Wie werden aber die Aussagen „denn vom Zion wird Weisung ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem“ (Vers 2 g–h) zugeordnet? Die Problematik lässt sich an Hand einer modernen Übersetzung hervorragend demonstrieren – an Hand der „Bibel in gerechter Sprache“:

Der Übersetzer des Michabuches – Rainer Kessler – versteht diese Aussage nicht mehr als Wunsch der Nationen, sondern als eine Art Kommentar, als allgemeingültige Feststellung.⁶⁶ Das hat zur Folge, dass über die Bedeutung von Rechtssystemen als Verwirklichung von „Weisung“ und „Wort“ reflektiert werden kann.⁶⁷

Die Übersetzer des Jesajabuches – Matthias Millard und Beate Schmidtgen – ordnen diese Aussage noch der Wunschformulierung der Nationen zu. Für sie beginnt die Erfüllung der menschlichen Erwartungen mit der Verheißung des schlichtenden Handelns des Gottes des Zion! Es wird also etwas sehr Konkretes verheißen: Der Gott des Zion, Jahwe, wird die Konflikte, die die Völker mitbringen und die zwischen ihnen bestehen, schlichten. „Ge-

66 Vgl. auch seinen Kommentar zum Michabuch in HThKAT, 177. Sodann verweise ich auf „Die Heilige Schrift“ von Naftali Herz Tur-Sinai. Genauso deuten H. W. Wolff, a. a. O. (wie Anm. 26), 82, den Textbestand in Mi 4 und H. Wildberger, BK AT X/1, 75, den Textbestand in Jes 2 und öffnen damit die Türen zu grundsätzlichen Erwartungen heute.

67 Vgl. nur den Gedankengang bei W. Pannenber, Rheinischer Merkur, 4. 2. 1983, 22.

meint ist V. 4 somit nicht ein Gericht Gottes über die Völker, sondern ein Schiedsgericht Gottes zwischen den Völkern, mit dem er ihre Konflikte schlichtet.⁶⁸ In der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig: „Richten wird er dann zwischen der Völkermenge, ausgleichen unter mächtigen Stämmen bis in die Ferne hin.“⁶⁹

Ich tendiere zu dieser zweiten Möglichkeit und meine, dass in Vers 2 noch keine Zusage enthalten ist. Diese beginnt erst mit dem nüchternen und scheinbar geringen Schlichten Gottes, das in Vers 3 verheißen wird.

4.2.5 Für dieses Schlichten gilt nun: Der Gott Jahwe – nicht aber sein Volk oder seine Gemeinde – wird es sein, der Konflikte schlichtet.

Hier wollte ich ursprünglich nur mit einem Nebensatz auf Vorgänge in unserem Land hinweisen. Sie waren aber so interessant, dass es sich doch lohnt, die Dinge ausführlicher anzusprechen, besonders auch, weil sie ein besonderes Licht auf die alte Hoffnung auf eine Schlichtung werfen:

Im Zusammenhang mit dem Bahnprojekt „Stuttgart 21“ hat die Schlichtung durch Heiner Geißler gerade nicht dazu geführt, dass die Kontrahenten ihre Meinung zurückgestellt oder revidiert hätten.⁷⁰ Die Volksabstimmung zu diesem Thema am 27. November 2011 ist erstaunlich eindeutig ausgegangen: Zwar war klar, dass ein Drittel aller Wahlberechtigten, also 33,33 % = 2,5 Millionen Stimmen, nötig gewesen wäre, um das Bahnprojekt zu verhindern. Es haben sogar 41,2 % für den Ausstieg votiert – aber nur von den abgegebenen Stimmen bei einer Wahlbeteiligung von 48,3 %! Gegen den Ausstieg haben dagegen 58,8 % gestimmt, also für den Weiterbau votiert.⁷¹ Insofern hat die absolute Mehrheit der Stimmberechtigten für den Weiterbau gestimmt, weshalb dieser nun auch stattfinden muss.⁷²

Damit ist das Schlichtungsbemühen in den Hintergrund getreten und eigentlich nicht mehr von Bedeutung, weil es nichts mehr zu schlichten

68 R. Albertz, *Mit Gott ist zu rechnen*, 59.

69 Genauso kann auch unsere Luther-Bibel verstanden werden.

70 Vgl. W. Ruf, *MUT 527*, 35–38: Hierbei gehe es auch „um einen Musterfall demokratischer Verständigung [...], sozusagen um die Frage, ob und wie heute und hierzulande verschiedenste Interessen und Positionen im Hinblick auf eine für alle annehmbare Lösung ausgeglichen werden können. Die Chancen dafür stehen allerdings nicht gut, auch die demnächst wohl stattfindende Volksabstimmung verspricht keine Befriedung von ‚Deutschlands teuerstem und dümmstem Großprojekt‘“ (35 f).

71 Vgl. „Politik & Wirtschaft“ vom 27. 11. 2011, 21.25 Uhr.

72 Vgl. Welt Online: <http://www.welt.de/politik/deutschland>. Dieser Entscheidung werden sich die Grünen beugen (müssen) (vgl. ZDFheute und die Süddeutsche: „Özdemir fordert S21-Gegner zum Einlenken auf“).

gibt. Aber es sieht so aus, als ob die Gegner von „Stuttgart 21“ weiter agieren wollen: „Die als hartleibige Gegner geltenden ‚Parkschützer‘ wollen ihren Widerstand fortsetzen.“⁷³ Ein erster Erfolg ist ein Urteil des Verwaltungsgerichts in Mannheim vom 16. Dezember 2011, durch den der Bau wegen Problemen mit dem Grundwasserspiegel erst einmal gestoppt worden ist.⁷⁴

An diesem Beispiel wird klar, dass die Hoffnung auf Konfliktschlichtung,⁷⁵ die auch innerhalb von Nationen zwischen Interessengruppen notwendig werden kann, voraussetzt, dass alle Parteien die überragende Autorität des Schlichters anerkennen und sich ihr beugen. Überzeugungsarbeit und Einsichtigmachung von Lösungen durch den Schlichter ist nicht alles. Besonders dann, wenn einzelne Parteien ideologisch vorgeprägt sind. Dann kann Schlichtung kaum funktionieren, dann wird Widerstand weitergeführt. Wie ein vor der Volksabstimmung in Baden-Württemberg gegebener Kommentar zu den Vorgängen um „Stuttgart 21“ von den Erfahrungen der Auseinandersetzung um den Bau der „Startbahn West“ am Frankfurter Flughafen her festhielt: „Auch wir Startbahn-Gegner mussten einsehen, dass unser Aufstand keinen Erfolg hatte. Diese Ohnmacht mussten wir schlucken, das gehört zur Demokratie. Doch wir haben gelernt, den Kampf mit juristischen Mitteln fortzusetzen.“⁷⁶

Die im Michabuch und im Jesajabuch enthaltene Weissagung bringt nicht die Vision andauernder juristischer Klageschritte zur Sprache, sondern be-

73 D. Seher und D. Freudenreich: „Stuttgart-21-Gegner wollen weiter demonstrieren“. Vgl. auch P. Unfried, „Die Rückkehr der alten Macht“.

74 Vgl. ZDFheute und die Nachricht: Mannheim: Wieder Baustopp auf S 21-Baustelle vom 16. 12. 2011. Zu vergleichen ist auch der Kommentar von A. Wörner, Deutlicher Warnschuss vom 16. 12. 2011.

75 Nur als Anmerkung sei an dieser Stelle auf eine Entwicklung in der Luther-Bibel hingewiesen: Die originale Fassung lautet in Vers 3 a–b: „Er wird unter großen Völkern richten, und viel Heiden strafen in fernen Landen“ (WA DB 11/2, 279, vgl. auch zu Jes 2,4: WA DB 2, 3 und DB 11/1, 31). R. Albertz vermutet, dass Luther hier an Joël 4,12 c gedacht und die Vorstellung eines Endgerichtes eingetragen hat (a. a. O.; wie Anm. 68). Von einem solchen Endgericht ist hier aber nicht die Rede! Die von uns verwendete Revision der Luther-Bibel von 1984 lautet: „Er wird unter großen Völkern richten und viele Heiden zurechtweisen in fernen Landen.“ Hier ist die Vorstellung des Gerichts zwar abgeschwächt, aber doch noch vorhanden, die im hebräischen Text gerade nicht vorliegt. Diese Übersetzung entspricht eher der Interpretation unseres Textes, die er in der Septuaginta erfahren hat: „Er wird richten zwischen vielen Völkern und zurechtweisen starke Nationen bis weithin“, wengleich dort das „Richten zwischen den Völkern“ (κρίνει ανα μεσον λαων πολλων) auch ausgesagt wird.

76 P. Härtling in: H. Kistenfeger und B. Schindler, FOCUS 47/2011, 38.

nennt die Hoffnung, dass mögliche Konfliktpartner auf die Durchsetzung der eigenen Interessen wirklich verzichten und sich ganz dem Schlichtungsurteil des Gottes Jahwe unterwerfen. Sie tun dies, weil sie die Macht dieses Gottes erkennen, denn sie haben begriffen, dass „der Berg des Hauses des Herrn fest gegründet [ist], der höchste Gipfel der Berge“ (Mi 4,1 b), weil sie die Macht dieses Gottes anerkennen, denn sie werden sagen: „lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs“ (Mi 4,2 d). Ohne solche Anerkenntnis von Macht und Autorität des Schlichters Jahwe, des Gottes Jakobs, ginge es nicht! Nur diese Anerkenntnis wird es sein, die zu wirklicher Lösung der Probleme zwischen den Nationen führen wird – so die Überzeugung unseres anonymen Schöpfers dieser Weissagung und die Überzeugung der anonymen Verwalter der heiligen Überlieferung Judas, denen wir die Kenntnis dieser Weissagung verdanken.

Und erst, wenn die Nationen die Schlichtung des Gottes des Zion in die Wirklichkeit umgesetzt haben, dann werden Waffen unnötig und können zu Erntewerkzeugen umgearbeitet werden! „Klar ist, daß hier nicht ein politisches Programm gemeint ist, nicht etwas, was Menschen mit ihren Kräften durchsetzen können. Die Voraussetzung für diesen Friedenszustand wird ja deutlich genug genannt: JHWH selber wird Recht sprechen, JHWH selber wird Schiedsrichter sein für zahlreiche Nationen, deshalb werden Kriege aufhören.“⁷⁷

4.3 Auch zu diesem prophetischen Text ist der nähere Zusammenhang zu beachten: Die Situation im Michabuch ist so, dass wir gleichzeitig synchron und diachron arbeiten müssen, also die Aussagen der heute vorliegenden Textschicht erheben, zugleich aber auch Erkenntnisse über frühere Fassungen des Buches mit zu berücksichtigen haben.⁷⁸

4.3.1 Micha 3 enthält als einziges Kapitel des Michabuches mit Sicherheit echte Worte des Propheten des 8. Jahrhunderts vor Christus. Diese sind stilisiert in drei Auftrittsskizzen in Mi 3,1–4.5–8.9–12, die das absolute „Nein“ Gottes über Juda und Jerusalem aussprechen. Jenseits dieser Worte kann es eigentlich Hoffnung nicht mehr geben. Aber nach der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, also in der Zeit des Exils, oder auch in der Situation des stark beeinträchtigten Lebens in Juda und Jerusalem nach dem babylonischen Sieg sind den Michaworten sie bestätigende und aktualisieren-

77 D. Michel, a. a. O. (wie Anm. 64), 52.

78 Vgl. hierzu grundlegend meinen Aufsatz in: Theologische Versuche XVIII, 7–44.

de Sprucheinheiten hinzugefügt worden: Mi 4,9–10.11–13.14 bis hinein ins 5. Kapitel: „Gott wird durch Exil und Katastrophe hindurch neues Leben gestalten. Deshalb lohnt es sich, zu ihm zu beten, sich bei diesem Gebet selbst zu verändern und sich der Lebensmacht Jahwes zu unterstellen.“⁷⁹

Zwischen das absolute „Nein“ und die Ansage erster Hoffnung wird ein totales Hoffnungsbild eingestellt, das Hoffnungsbild von der Erhöhung des Tempelberges über alle Berge und von der Umwandlung der Kriegsmaschinerie in landwirtschaftliches Gerät, eine Art Vorzeichen, das für den hoffnungsvollen, aber auch nüchternen und schweren Neuanfang einen großen Horizont einbringt. Dies war möglich, weil die Exilsexistenz der eigenen Vorfahren als die Verwirklichung des Gerichts verstanden worden ist, das die alten prophetischen Gerichtsworte angekündigt hatten. Nun war mit dem Gericht vor Augen – es wird ja in die Vergangenheit gesehen – eine neue Orientierung auf Zukunft möglich.

Zwei Bezüge zu dem älteren Zusammenhang sind besonders wichtig: Die große Vision zu Beginn von Micha 4 gilt nur in Erinnerung an das absolute „Nein“ über eben diesen Zion:

„wer Zion baut mit vergossenem Blut
und Jerusalem mit Unrecht [...]
darum wird euretwegen der Zion umgepflügt zum Feld,
und Jerusalem wird zu Trümmerhaufen
und der Tempelberg zu überwucherten Höhen“
(Micha 3,10.12).

Und diese Vision gilt in Vorausschau auf bleibende Gefahren und Hoffnungen:

„Nun aber haben sich viele Nationen [*viele Nationen*]⁸⁰ gegen
dich versammelt;
sie, die sagen: Sie soll entweiht werden [...]
Sie aber kennen nicht die Pläne des Herrn [...]
Steh auf und drisch, Tochter Zion“
(Micha 4,11 a–c.12 a.13 a–b).⁸¹

79 A. a. O., 34.

80 Im Hebräischen: גוים רבים, im Griechischen: εθνη πολλα. M. Buber und F. Rosenzweig, a. a. O. (wie Anm. 23), haben: „Stämme in Menge“. In der Übersetzung der „Septuaginta Deutsch“, 1188, steht: „zahlreiche Nationen“.

81 Vgl. R. Kessler, a. a. O. (wie Anm. 41), 179 f.

Insofern gibt schon der biblische Text die entscheidende Leseanleitung: Jede positive Rezeption hat sich zu bewähren an der Frage, welche Hoffnungen für die Israeliten, für die Juden, erfüllt werden! Und später – für unsere Situation als Christen aus vielen Nationen –: welche Hoffnungen für dieses neue Volk aus vielen Nationen, für uns also, erfüllbar scheinen.

4.3.2 Nun sei doch auch direkt Jesaja 2 ins Auge gefasst: Das zuerst Irritierende ist ja, dass in Jes 2,1 nach Jes 1,1 noch einmal eine Überschrift gegeben wird. Sie ist zwar leicht unterschiedlich von der am Buchbeginn, reklamiert aber die folgenden Worte unter dem Begriff „das Wort“, „der ׀ַבֵּר“, für „Jesaja, den Sohn des Amoz“. Wie ist dieses Phänomen zu deuten?

Eine alte Deutung sei einmal in Erinnerung gerufen: Bernhard Duhm hatte 1902 aus dieser Gegebenheit den Schluss gezogen, dass sich Jesaja 2–4 „als ein älteres selbständiges Jesajabuch zu erkennen“ gebe.⁸² Allerdings hatte er diesem Buch Jes 2,2–4 nicht zugeordnet, sondern für jünger gehalten! Heute wird aber meist eine ganz andere Deutung vertreten: dass nämlich diese Überschrift dazu diene, die folgende, auch im Michabuch belegte Vision, dieses *eine* „Wort“, für den Propheten Jesaja ausdrücklich in Anspruch zu nehmen.⁸³

Folgende Gesamtrekonstruktion kann vertreten werden: Ein erstes Jesajabuch, das die Kapitel 1 und 6,1–9,6 umfasste, ist erweitert worden durch 2,1–5,30 und 9,7–11,16 und 12.⁸⁴ Die Redaktoren hatten also schon ein Jesajabuch vor sich. Sie konnten den Auftakt dieses Buches mit unserem Kapitel 1 nicht verändern. Sie haben aber vor ihre eigenen Zusätze eine neue und eigenständige „Leseanleitung“ gesetzt, eine Aussage, die den Verstehenshorizont angibt, von dem her sie alles Folgende verstanden wissen wollen. Deshalb haben sie diesen Verstehenshorizont auch direkt auf Jesaja und damit auf Gott zurückbezogen. Diese Einleitung gehört also bei ihnen zur Weissagung, die auch im Michabuch begegnet, konstitutiv hinzu:

- 1 „Das Wort, das Jesaja, der Sohn des Amoz, geschaut hat über Juda und Jerusalem:
- 2a Und es wird geschehen auf der Rückseite der Tage [*in den letzten Tagen*]⁸⁵,
- b da wird fest gegründet sein der Berg des Hauses des Herrn, der höchste Gipfel der Berge,

82 B. Duhm, HAT III, 1, VIII.

83 O. Kaiser, ATD 17, 60.

84 Vgl. H. Seebaß, NBL II, 316.

85 Im Griechischen: *εν ταϊς εσχάταις ημεραις*.

- c und erhoben über die Hügel.
 d Und es werden alle Nationen⁸⁶ [*alle Nationen*]⁸⁷ zu ihm strömen.
 3a Und viele Völker⁸⁸ [*viele Nationen*]⁸⁹ werden hingehen
 b und sagen:
 c Kommt
 d und lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn,
 zum Haus des Gottes Jakobs,
 e damit er uns in seinen Wegen unterweise
 f und wir auf seinen Wegen gehen.
 g Denn von Zion wird Weisung ausgehen
 h und das Wort des Herrn von Jerusalem.
 4a Und er wird für Recht sorgen zwischen den Nationen⁹⁰
 [*zwischen den Nationen*]⁹¹
 b und vielen Völkern⁹² [*vielen Völkern*]⁹³ Recht sprechen.⁹⁴
 c Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden
 d und ihre Speere zu Winzermessern.
 e Sie werden das Schwert nicht erheben,
 keine Nation [*keine Nation*]⁹⁵ gegen eine andere,
 f und das Kriegshandwerk werden sie nicht mehr lernen.
 5a Haus Jakob, kommt,
 b und lasst uns gehen im Licht des Herrn“

(Jesaja 2,1–5).

Das ist das Ziel. Alles, was dann folgt, ist von diesem Ziel her zu verstehen, ist also Leid und Problematik in der Zwischenzeit, Leid und Problematik, die überwunden werden wird von diesem Heil, das vom Tempel Jahwes ausgehen wird. Das gilt zum Beispiel schon für den nächsten Satz:

86 Mi 4,1: „und Völker“.

87 Im Griechischen: *παντα τα εθνη*.

88 Mi 4,2: „viele Nationen“.

89 Im Griechischen: *εθνη πολλα*.

90 Mi 4,3: „zwischen vielen Völkern“.

91 Im Griechischen: *μεσον των εθνων*.

92 Mi 4,3: „mächtigen Nationen“.

93 Im Griechischen: *λαον πολυν*.

94 Mi 4,3 hat den Zusatz: „bis in die Ferne“.

95 Im Griechischen: *εθνος επ εθνος*. Bei diesem Text übersetzt die „Septuaginta Deutsch“, 1232, die Begriffe mit „Völkerschaften“ und „Volk“. M. Buber und F. Rosenzweig, a. a. O. (wie Anm. 23), verwenden wieder „Weltstämme“ und „Völker(menge)“.

6a „Denn aufgegeben hast du dein Volk, das Haus Jakob [...] [Denn er hat sein Volk entlassen, das Haus Israels ...]“
(Jesaja 2,6).

Im positiven Sinn steht unsere Weissagung in Korrespondenz zu den Aussagen in Jes 10,33–11,16!⁹⁶ Der Erhöhung des Zion über alle Berge entspricht die Erniedrigung des Hohen:

„und die Höhen der Hügel sind in Stücke geschlagen,
und was hoch ist, wird niedrig sein“
(Jesaja 10,33 b).

Und dem schlichtenden Urteilen Gottes entspricht die Begabung des Sprosses aus dem Baumstumpf Isais:

„Und auf ihm wird der Geist des Herrn ruhen [...] und er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, und nicht entscheiden nach dem, was seine Ohren hören: Den Machtlosen wird er Recht verschaffen in Gerechtigkeit [...] Und mit dem Knüppel seines Mundes wird er das Land schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten“
(Jesaja 11,2.3 b–c.4 a.c–d).

Von der zweiten Säule des Spannungsbogens in der Konstruktion des Jesajabuches fällt zugleich – Sie haben es sofort gespürt! – Licht auf Joël 4. Uns war unklar geblieben, wie das Richten Gottes und sein „Brüllen“ denn wirken können. Sie schaffen eine eigene Wirklichkeit, gegen die selbst die am besten Bewaffneten machtlos sein werden.

Und noch ein weiterer Bezug sei genannt, ein Bezug über die bisher in den Blick getretene Jesaja-Sammlung hinaus: Durch die Verbindung mit den Texten des so genannten Zweiten Jesaja⁹⁷ werden wir auf die Entsprechung in Jesaja 60 aufmerksam:

96 Vgl. R. Albertz, a. a. O. (wie Anm. 68), 61.

97 Ich folge jetzt der modernen Auffassung, dass es keinen Tritojesaja gegeben hat, sondern dass die Buchsammlung des Jesaja verbunden worden ist mit einer Buchsammlung, deren Kern prophetische Worte eines unbekanntenen Propheten im babylonischen Exil sind (vgl. K. Schmid, in: Grundinformation Altes Testament, 327–333).

„Und Nationen [*Nationen*]⁹⁸ werden zu deinem Licht gehen
 und Könige zu deinem strahlenden Lichtglanz.
 [...] denn die Schätze des Meeres wenden sich dir zu,
 die Reichtümer der Nationen [*Nationen und Völkerschaften*]⁹⁹
 kommen zu dir.
 [...]
 Und du wirst die Milch der Nationen [*Nationen*]¹⁰⁰ trinken,
 und an der Brust von Königen wirst du trinken.
 Dann wirst du erkennen,
 dass ich, der Herr, dein Retter bin
 und dein Erlöser, der Starke Jakobs. [...]
 Und Frieden mache ich zu deiner Wache
 und Gerechtigkeit zu deiner Obrigkeit“
 (Jesaja 60,3.5 e–f.16.17 e–f).

Hatte die Weissagung in Micha 4 (Jesaja 2) eigentlich offengelassen, was Israel selbst vom Kommen der Nationen und ihrer Bitte um Schlichtung ihrer Konflikte habe, so wird hier deutlich, dass eine friedvolle Welt nur mit Nutzen für Israel gedacht wird.¹⁰¹

5. Die Aussagen von Micha 4,5 und Jesaja 2,5

Zu Beginn hatte ich herausgearbeitet, dass es zwei Wege bei der Aneignung dieser prophetischen Hoffnungen gibt – der eine sieht in ihnen Zusagen und Versprechungen, die allgemein allen Menschen gelten und von allen Menschen erwartet werden können, der andere Zusagen und Versprechungen, die nur der Gemeinde Gottes gelten, die nur im Zusammenhang mit dem Versuch des Glaubens an Gott erhofft werden können. Waren die Endzeitbilder aus Joël 4 schon als Bilder deutlich geworden, die ganz auf den zweiten Weg

98 Im Hebräischen: ׀ׁׁ, im Griechischen: εθνη. Die „Septuaginta Deutsch“, 1281 f, hat „Völkerschaften“.

99 Im Griechischen: εθνων και λαων.

100 Im Hebräischen: ׀ׁׁ, im Griechischen: εθνων. M. Buber und F. Rosenzweig, a. a. O. (wie Anm. 23), haben wieder „Weltstämme“.

101 Zur Interpretation vgl. K. Koenen, WMANT 62, 138. 142 f, der aber noch von der Existenz eines Tritojesajabuches ausgeht. Ergänzend sei festgehalten, dass R. Kessler, a. a. O. (wie Anm. 41), 182, Jes 60, Hag 2,1–9 und Sach 8,20–22 als Hintergrund für die Weissagung in Mi 4/Jes 2 benennt.

weisen und dort nur für die Jahwegemeinde im Umfeld von Jerusalem gelten können, so sind meiner Meinung nach auch die Hoffnungsbilder aus Micha und Jesaja nur von einer glaubenden Gemeinde aufnehmbar. Nur eine glaubende Gemeinde kann in ihrem Sinn heute schon zu leben beginnen:

5.1 Gibt es im Bibeltext einen Anhalt für aktuelle Rezeptionen – wobei der Ausdruck „Rezeption“ natürlich ganz unangemessen, blutleer und theoretisch ist –, also besser: für eine Aneignung, eine Aufnahme und eine hoffnungsvolle Proklamation im Heute?

Ja! Dieser Anhalt wird geboten durch eine optimistische Aufnahme der großen Weissagung im biblischen Text selbst:

„Obgleich alle Völker gehen, ein jedes,
im Namen des eigenen Gottes,
gehen wir aber im Namen des Herrn, unseres Gottes,
für immer und alle Zeit!“

(Micha 4,5).

„Haus Jakob, kommt und lasst uns gehen im Licht des Herrn!“

(Jesaja 2,5).

5.2 Beide Sätze nehmen das in der Weissagung Gehörte auf. Es ist am einleuchtendsten, sie „als liturgische Antwortformel[n]“ zu deuten.¹⁰² Sie zeigen also einmal, dass der werdende Bibeltext in gottesdienstlichen Versammlungen gelesen wurde und die Gemeinde auf ihn geantwortet hat. Diese Antwort ist dann in den Text mit eingetragen worden. Es wird also ein lebendiger Dialog erkennbar. Und als Ausdruck eines solchen Dialogs sollten diese Sätze auch verstanden werden: Die Gemeinde macht deutlich, dass sie das Gehörte nicht nur als ferne Weissagung und unkonkrete Hoffnung aufnimmt, sondern dass sie es als wirklich lebensnotwendig rezipiert, schon jetzt versucht, danach zu leben.

5.3 Die liturgische Antwort im Jesajabuch spricht diese Gemeinde als „Haus Jakob“ an, erinnert sie also an die Geschichten um den Jakob, den Vater von zwölf Söhnen, die Sinnbilder der Gemeinschaft Israels sind (Gen 29,31–30,24), und zugleich an den Jakob, der im Ringen am Jabbok den Namen

102 Vgl. A. Deissler, Zwölf Propheten II, 51.

„Israel“ erhält (Gen 32,23–33). Diese Antwort definiert in ganz spezifischer Weise die Gemeinschaft der Antwortenden als Gemeinschaft Israels!

Die liturgische Antwort im Michabuch definiert das angesprochene „wir“ ganz von seiner Beziehung zur Gottheit her: „im Namen des Herrn, unseres Gottes“. Sie bringt damit aber dieselbe Überzeugung zum Ausdruck, die im Jesajabuch sozusagen mit der genauen „Hausnummer“ ausgesagt wird: Es geht um die Gemeinschaft „Israel“, es geht um die Juden. Das müssen wir ganz klar sehen.

5.4 Die Antwort, die im Michabuch angefügt ist, geht von einem merkwürdigen Kollektivbewusstsein aus, das auch noch auf jeweils eine Gottheit orientiert ist. Ist es realistisch, dass jedes Volk nur einen und eigenen Gott hat? Werden alle eines Volkes diesem einen und eigenen Gott zugehören wollen? Ist das Leben nicht viel differenzierter und bunter? Diese Fragen nimmt ein Wort auf, das in der Jesaja-Tradition bewahrt worden ist. Es stellt das Zentrum des klar strukturierten Kapitels 26 des Jesajabuches dar, nämlich die Verse 11 bis 15, und in dessen Zentrum der wieder klar strukturierte Vers 13:

- 11 (A) „Herr, hoch erhoben ist deine Hand – sie sehen es nicht!
Der Eifer für das Volk [*Volk*]¹⁰³ –
sie werden ihn sehen und sich schämen!
Das Feuer – es wird deine Feinde verzehren!
- 12 (B) Herr, du wirst uns Heil schaffen,
denn auch all unsere Taten hast du für uns vollbracht.
- 13 (C a) Herr, unser Gott,
(C b) neben dir haben andere Herren uns beherrscht,
(C a') dich allein, deinen Namen preisen wir!
- 14 (B') Tote werden nicht lebendig, Schatten stehen nicht auf.
Darum hast du sie heimgesucht und vernichtet und jede
Erinnerung an sie getilgt.
- 15 (A') Noch mehr hast du der Nation¹⁰⁴ gegeben, Herr,
du hast die Nation¹⁰⁵ zahlreicher gemacht,
hast dich verherrlicht und alle Grenzen des Landes erweitert“¹⁰⁶
(Jesaja 26,11–15).¹⁰⁷

103 Hier steht im Hebräischen – wie zu erwarten – אֱלֹהִים, im Griechischen λαός.

104 Hier steht wirklich im Hebräischen אֱלֹהִים.

105 Auch hier steht אֱלֹהִים.

106 Im Griechischen ist hier eine ganz andere Aussage entwickelt worden: „Füge ihnen weiterhin Übles zu, Herr, füge weiterhin Übles allen Angesehenen der Erde zu!“

107 Vgl. zu dieser Strukturkenntnis: R. Kegler, ZAW 120, 2008, 529.538.

Die zentrale Aussage darf ich noch einmal in der unvergleichlichen sprachlichen Gewalt der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig zitieren:

- 13 a „Du, unser Gott,
 b gemeistert haben uns Herrn außer dir, –
 a' einzig dein, deines Namens gedenken wir.“

Hier wird die Kompliziertheit des Lebens deutlich. Vielfältigen Zwängen sind die Jahwegläubigen, die Juden, ausgeliefert. Die Verhältnisse sind alles andere als einfach und gleich bleibend. Aber doch wollen diejenigen, die sich hier äußern, die Verbindung zu Gott, genauer: zu Jahwe, in ihrem Leben bewahren.

5.5 Ob das auch uns von unseren christlichen Voraussetzungen aus gelingen kann? Ich meine, wir müssen dies hoffen, denn nur diesen Weg der Aufnahme dieser Prophetie als Gemeinschaft der Kirche gibt es für uns!

Als Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, als Gemeinde Gottes warten wir nicht, bis für alle Menschen eine solche Veränderung deutlich wird, dass sie gar nicht anders können, als sich auf die Wirklichkeit Gottes einzulassen, sondern wir leben schon heute ganz vom Glauben an die Macht und den Friedenswillen Gottes her. Wir lassen uns von der Verborgenheit Gottes nicht beirren. Wir setzen – ich darf das so säkular sagen – ganz auf die „Karte“ der Macht Gottes.

Jetzt greife ich zurück auf meinen letzten Gedankengang zur Joëlprophezie: Wir nichtjüdischen Christen sollten uns zu wirklich friedensdienendem Reden und Handeln ermutigen lassen: Insofern Gott uns zu Christen gemacht hat, in seine besondere Gemeinschaft gerufen hat, will er uns als Gruppe, als Kirche, die ganz auf dem Pfad des Friedens ist.

Das möchte ich ansatzweise durchbuchstabieren:

5.5.1 Die liturgischen Antworten in unseren Bibeltexten nehmen die Verheißung der Schlichtung durch den Gott des Zion so auf, dass sie eine Selbstverpflichtung zu einem Gehen „im Namen Jahwes/des Herrn“ (Micha 4) und eine Selbstverpflichtung zu einem Gehen „im Licht Jahwes/des Herrn“ (Jesaja 2) aussprechen. Das ist mehr als die Akzeptanz einer Schlichtung. Das spielt auf das religiöse Wissen der Juden an und fordert dazu auf, im Sinn dieses Wissens zu leben, dieses Wissen nicht nur Theorie sein zu lassen, sondern lebendige Praxis im Alltag.

Unsere kirchliche Tradition hat sich entschieden, als inhaltliche Ausprägung dieses besonderen Wissens Israels den Dekalog, das Zehnwort, die Zehn Gebote, zu rezipieren, deren Kenntnis ich hier voraussetzen darf. Deren Festlegungen geben einen Rahmen dafür, wie friedensstärkendes Handeln von uns Christen ausgehen kann.

5.5.2 In diesen liturgischen Antworten schimmert sodann eine soziologische Erscheinungsform hindurch: nämlich diejenige einer „Gemeinde“, also einer Gruppe innerhalb des Volkes, die konsequenter die Glaubensentscheidungen der Religion des Volkes lebt, als es das ganze Volk tut. Alle, die versuchen, die Anregungen von Micha 4,5 und von Jesaja 2,5 aufzunehmen, müssen sich als eine solche Gemeinde konstituieren.

Dies sei nun beispielhaft für uns Christen angedeutet:

„Ihr habt gehört, dass gesagt wurde:
Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.
Ich aber sage euch:
Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen,
so werdet ihr Söhne und Töchter eures Vaters im Himmel“
(Matthäus 5,43–45 a).

Die Gemeinde dieses „Vaters im Himmel“, die aus der Gemeinschaft des Volkes dieses Gottes und aus Gemeinschaften von Menschen ganz anderer Nationen gebildet sein kann, wird durch ein Verhalten begründet, das das Verhalten und Wollen Gottes aufzunehmen versucht.

Wie es ein Prediger vom 14. August 2011 gesagt hat: „Die frohmachende Botschaft solcher Gedanken über Pflugscharen und Sicheln ist [...] nicht die große andere Welt, von der wir ständig träumen und predigen müssten [...] [Sie] ist für mich jene Begegnung mit Gott, die uns Mut macht, die Dinge hier einmal zu drehen und zu wenden und anders anzugehen.“¹⁰⁸

Ein solches Verhalten ist nur möglich im Vertrauen auf die wahre Macht dieses sich so „unsinnig“ in Liebe äußernden Gottes! Wollen wir uns auf diesen Weg wagen? Das wird jedenfalls ein Weg sein, auf dem jegliche nationale Loyalität überwunden ist zugunsten der Loyalität gegenüber denen, die mit einem zusammen den Weg dieses Wagnisses zu gehen versuchen, mit denen zusammen wir das neue Volk Gottes bilden. Für uns steht dann nicht mehr unser Weg als Russen, als Polen, als Litauer, als Letten, als Deutsche im

Vordergrund. Sondern wir gehen einen neuen Weg: nämlich jeden Tag mutig auf den Wegen, die sich uns eröffnen, wenn wir begriffen haben,

dass „Gott von Anfang an darauf bedacht war,
aus allen Nationen¹⁰⁹
ein Volk¹¹⁰ für seinen Namen zu gewinnen“

(Apostelgeschichte 15,14)!

Wer die Hoffnung hat, dass es die Gemeinschaft derer ist, die an Christus glauben, dass es die Kirche ist, die sich als befähigt begreifen darf, diese Friedensvision schon heute in die Wirklichkeit umzusetzen – wer außer ihr sollte es auch sein (?) –, diejenige, derjenige muss sich aber folgender Konsequenz bewusst sein:

Dies kann nur eine Kirche sein, die sich tatsächlich und grundlegend und ihr ganzes Leben strukturierend als „Volk“ Gottes aus verschiedensten „Nationen“ begreift, die die Verbundenheit mit den Mitchristen aus anderen Nationen über die Solidarität mit den Menschen aus der eigenen Nation stellt. Dann, auf diesem Weg im Licht Gottes, auf diesem Weg im Namen Gottes kann Frieden gestaltet werden!

6. Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

- Biblia Hebraica Stuttgartensia 7: Liber Jesaiae, hg. v. D. Winton Thomas, Stuttgart 1968.
 Biblia Hebraica Stuttgartensia 10: Liber XII Prophetarum, hg. v. K. Elliger, Stuttgart 1970.
 Biblia Hebraica transcripta, hg. v. W. Richter, 7. Jesaja und 10. Kleine Propheten, Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.7 und 33.10, St. Ottilien 1993.
 Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, Stuttgart 1898 und ²⁶1979.
 Septuaginta, Volumen II: Libri poetici et prophetici, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart ⁸1965 (1935).

109 Hier natürlich: εἰς ἔθνην!

110 Und hier: λαόν!

6.2 *Bibelausgaben*

- Bibel in gerechter Sprache, hg. v. U. Bail u. a., Gütersloh 2006 – M. Millard und B. Schmidtgen (Jesaja), Kl. Butting (Joël), R. Kessler (Micha).
- Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета. Москва 1999.
- Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Jerusalemer Bibel, Leipzig 1969.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984, Berlin/Altenburg²1990.
- Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner), Neuhausen/Stuttgart³1997.
- Die Schrift 3. Bücher der Kündigung, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, 8. Auflage der Ausgabe von 1958, Stuttgart 1992.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus und M. Karrer, Stuttgart 2009.
- Zürcher Bibel. 2007, Zürich³2009.

6.3 *Lexikon- und Wörterbuchartikel*

- Deissler, A.: Art. Joël, NBL II, 1995, 348.
- Art. Joël (Buch), NBL II, 1995, 348–350.
- Jenni, E.: Art. יוֹאֵל *'hr* danach, THAT I, 1971, 110–122.
- Jeremias, J.: Art. Prophetenbücher, RGG⁴, Band 6, 2003, 1708–1715.
- Kessler, R.: Art. Micha/Michabuch, RGG⁴, Band 5, 2002, 1201–1203.
- Meeteren, N. van: Art. Zwölfprophetenbuch, NBL III, 2001, 1232–1235.
- Schmid, K.: Art. Jesaja/Jesajabuch, RGG⁴, Band 4, 2001, 451–456.
- Seebaß, H.: Art. יְהוֹשָׁפָט, ThWAT I, 1973, 224–228.
- Art. Jesaja, NBL II, 1995, 314–315.
- Art. Jesaja (Buch), NBL II, 1995, 315–318.
- Seybold, K.: Art. Joel/Joelbuch, RGG⁴, Band 4, 2001, 511–512.
- Wehrle, J.: Art. Micha, NBL II, 1995, 794–796.
- Art. Micha (Buch), NBL II, 1995, 796–801.

6.4 *Kommentare*

- Beuken, W. A. H.: Jesaja 1–12, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Deissler, A.: Zwölf Propheten I, II und III, Leipzig 1985 und 1990 (Neue Echter Bibel).
- Duhm, B.: Das Buch Jesaja, HAT III, 1, Göttingen 1902.
- Kaiser, O.: Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Berlin 1984.
- Kessler, R.: Micha, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Kilian, R.: Jesaja 1–12, Neue Echter Bibel, Würzburg 1986.
- Schmid, K.: Jesaja, in: Erklärt – der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2010, 1372–1479.

- Seybold, K.: Joel, in: Erklärt – der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2010, 1820–1829.
- Wälchli, St.: Micha, in: Erklärt – der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2010, 1860–1872.
- Wildberger, H.: Jesaja, BK AT X/1, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Wolff, H. W.: Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK AT XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Dodekapropheten 4. Micha, BK AT X/1, Neukirchen-Vluyn 1982.

6.5 Sekundärliteratur

- Albertz, R.: Einführung und Auslegungen, in: Mit Gott ist zu rechnen, Ausgewählte Texte aus dem Buch des Propheten Jesaja, 50. Bibelwoche 1987/1988, Berlin 1987.
- Behrends, H.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Göttinger Predigten im Internet zum 14. 8. 2011 – www.predigten.uni-goettingen.de.
- Biberger, B.: Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14, BBB 161, Göttingen 2010.
- Bischof Joann Wendland: Wesen und Wirken des Hochheiligen Patriarchen Alexius von Moskau und ganz Rußland im Jahrzehnt 1950 bis 1960, Berlin 1961.
- Blaschke, K.: Formen des Widerstandes in der DDR, in: Der Umbruch in Osteuropa, hg. v. J. Elvert und M. Salewski, HMRG, Beiheft 4, Stuttgart 1993, 65–81.
- Bomben heizen USA ein, FOCUS 2/2012, 88–89.
- Bretschneider, H.: Schwerter zu Pflugscharen – Friedensdekaden, in: Aus Glauben verantwortlich leben. Wirkungen evangelischer Jugendarbeit in Kirche und Gesellschaft, hg. v. G. Bemm und K. Schmucker, Hannover 1999, 69–72.
- Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie: Rüstungsexportbericht für das Jahr 2010 – <http://bmwi.de/BMWI/Navigation/Presse/pressemitteilungen> vom 7. 12. 2011; vgl. den Bericht selbst unter <http://bmwi.de/.../ruestungsexportbericht-2010>.
- Coburger, J.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Online-Predigten zum 14. 8. 2011 – <http://predigten.evangelisch.de>.
- Denecke, A.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Online-Predigten zum 14. 8. 2011 – <http://predigten.evangelisch.de>.
- Deutsche Waffen für die Welt. Weil die Bundeswehr spart, suchen die heimischen Rüstungsfabrikanten Kunden im Ausland, FOCUS 39/2012, 70–73.
- Dopffel, H.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Online-Predigten zum 14. 8. 2011 – <http://predigten.evangelisch.de>.
- Eberhardt, B./Stockhausen, A. von: Joel, in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg. v. M. Karrer und W. Kraus, Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2381–2387.
- Eckert, R./Lobmeier, K.: Schwerter zu Pflugscharen. Geschichte eines Symbols, Bonn 2007.
- Gaede, G.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Göttinger Predigten im Internet zum 14. 8. 2011 – www.predigten.uni-goettingen.de.
- Hager, H.: Friedens-Gipfel, Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern, Rothenburg o. d. T., 14. August 2011, 1.
- Jackson, M.: Heal the World: www.magistrix.de/lyrics/Michael%20Jackson.

- Jacobs, M. R.: The Conceptual Coherence of the Book of Micah, JSOT Supplement Series 322, Sheffield 2001.
- Kalmbach, R.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Online-Predigten zum 14. 8. 2011 – <http://predigten.evangelisch.de>, zugleich in: Göttinger Predigten im Internet zum 14. 8. 2011 – www.predigten.uni-goettingen.de.
- Kegler, R.: Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26,19, ZAW 120, 2008, 526–546.
- Kistenfeger, H./Schindler, B.: Wer steigt aus? FOCUS 47/2011, 36–38.
- Koenen, K.: Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie. WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Körtner, U. H. J.: Gegeben und bezeugt – Systematisch-theologische und rezeptions-ästhetische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hg. v. Kirchenamt der EKD, Amt der UEK, Amt der VELKD, Hannover 2010, 15–43.
- Kriener, T.: Völkerwallfahrt zum Zion – heute – praktisch, in: Bibel und Kirche 51, 1996, 166–167.
- Krille, H.: Friedens- und Singebewegung. Luthermedaille 2011 verliehen und Themenjahr „Reformation und Musik“ eröffnet, in: Glaube und Heimat 45, 6. November 2011, 2.
- Leyk, W.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, 14. 8. 2011, Erlangen, Neustädter- und Universitätskirche.
- Mannheim: Wieder Baustopp auf S 21-Baustelle – <http://www.swr.de/nachrichten> (16. 12. 2011).
- Maser, P.: Die Kirchen in der DDR, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2000.
- Michel, D.: Einführung und Auslegungen, in: Aufmerksam mitgehen. Der Prophet Micha, Texte zur Bibel 11, 58. Bibelwoche 1995/96, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Möller, Chr.: Andacht zu Jesaja 2,4, Feste-Burg-Kalender zum 14. 8. 2011.
- Pannenberg, W.: Die Angst schafft keinen Frieden. Was das Jesaja-Wort „Schwerter zu Pflugscharen“ einst bedeutet hat und heute noch bedeutet, Rheinischer Merkur, 4. 2. 1983, 22.
- PHOENIX – <http://www.phoenix.de/content/295799> (22. 8. 2011).
- Politik & Wirtschaft: Stuttgart-21-Gegner scheitern bei Volksentscheid: <http://www.express.de/politik-wirtschaft/streit-um-bahnhof-stuttgart-21-gegner-scheitern> (27. 11. 2011).
- Repinski, G.: Deutsche Waffen für die Welt – <http://www.taz.de> (7. 12. 2011).
- Rötzer, F.: Deutschland ist drittgrößter Waffenexporteur – <http://www.heise.de> (15. 3. 2010).
- Ruf, W. J.: Haupt- und Nebensachen. Anmerkungen zur Lage im Lande, 5. Folge, MUT 527 (Oktober 2011), 28–39, bes. 35–38.
- Schäfer, H.: In der Hitze des Gefechts. Predigten und Vorträge in der DDR, Selbstverlag 2011.
- Schart, A.: Das Zwölfprophetenbuch als redaktionelle Großeinheit, ThLZ 133, 2008, 227–246.
- Dodekapropheten. Das Zwölfprophetenbuch, in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg. v. M. Karrer und W. Kraus, Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2275–2286.
- Schmid, K.: Hintere Propheten (Nebiiim), in: Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, hg. v. J. Chr. Gertz, Göttingen 2006, 303–401.

- Schmidt, L.: Predigt zu Jesaja 2,1–5, Göttinger Predigten im Internet zum 14. 8. 2011 – www.predigten.uni-goettingen.de.
- Schwendemann, W.: Weisung vom Zion (Mi 4,1–5), in: *Bibel und Kirche* 51, 1996, 163–165.
- Seher, D./Freudenreich, D.: Stuttgart-21-Gegner wollen weiter demonstrieren: <http://www.derwesten.de/politik/stuttgart-21-gegner-wollen-weiter-demonstrieren> (28. 11. 2011).
- Siebert, F.: Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster 2001.
- Stahl, R.: Abrüstung. Gedanken eines Alttestamentlers zu einer Überlebensfrage, in: *Kirchliche Hochschule Leipzig, Mitteilungen und Beiträge, Forschungsstelle Judentum, Leipzig* 1992, 3–17.
- Theologische Arbeit in der Krise. Beobachtungen zu einem Ausschnitt der Micha-Überlieferung, in: *Theologische Versuche XVIII*, hg. v. J. Rogge und G. Schille, Berlin 1993, 7–44.
 - Krieg und Gewalt. Aphorismen zu einer aktuellen und uralten Kette von Herausforderungen, in: *Radost' z teologie, FS Igor Kišš*, hg. v. J. Grešo und M. Klátik, Bratislava 2004, 237–251.
 - Revision der Ordnung der gottesdienstlichen Lese- und Predigttexte – Ja! Persönliche Anmerkungen zum laufenden Prozess in unseren Kirchen, in: *Kirche und Synagoge. Ein Votum aus lutherischer Sicht*, hg. v. F. Siebert, Münster 2012, 483–507.
- Die Süddeutsche: <http://www.sueddeutsche.de/politik/stuttgart-oezdemir-fordert-s-gegner-zum-einlenken> (28. 11. 2011).
- Unfried, P.: Die Rückkehr der alten Macht: <http://taz.de/Stuttgart-21-nach-Volksabstimmung> (28. 11. 2011).
- USA und Russland unterzeichnen Abrüstungsvertrag. Nachfolge für START-Abkommen von 1991: www.nzz.ch/nachrichten/politik/international/usa_russland_abruestungsvertrag (22. 8. 2011).
- Utzschneider, H.: Michaias. Micha, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, hg. v. M. Karrer und W. Kraus, Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2362–2380.
- Welt online: <http://www.welt.de/politik/ausland/article13681389/USA-zerstoeren-ihre-letzte-Mega-Atombombe> (26. 10. 2011).
- Abstimmungsschlappe für Stuttgart-21-Gegner: <http://www.welt.de/politik/deutschland> (30. 11. 2011).
- Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Jewgeni_Wiktorowitsch_Wutschetitsch (16. 8. 2011).
- Wöhrle, J.: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen, BZAW 389, Berlin/New York 2008.
- Wörner, A.: Deutlicher Warnschuss, Stuttgart 21, Stuttgarter Zeitung, Samstag, 17. 12. 2011 – <http://www.stuttgarter-zeitung.de>.
- ZDFheute: <http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt>: Grüne beugen sich S 21-Volksentscheid (30. 11. 2011).

Pál
Lackner

Die Möglichkeiten der Seelsorge an Soldaten – und ihre Grundlegung¹

1. Vorbemerkungen:

An der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert galten zwei Formationen als Vorreiter der Ökumenischen Bewegung: „Faith and Order“ und „Praktisches Christentum“. Die erste arbeitete auf hochtheologischem Niveau, die zweite im Alltag. Erlauben Sie mir, dass ich heute, von dieser Analogie her startend, erst einmal einige Bemerkungen von der Alltagsrealität her mache und mich dann mit den Fragen der Theologie beschäftige.

1.1 Die Militärseelsorge ist kein theoretisches Phänomen, sondern eher ein in der Wirklichkeit existierendes Arbeitsfeld der Kirche, das von kirchenrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und völkerrechtlichen sowie politischen Faktoren sehr beeinflusst ist und von historischen Ereignissen auch nicht verschont geblieben ist.

1.2 Die Militärseelsorge ist allgemein eine Randerscheinung der Kirche, die meistens nicht alle Merkmale der Volkskirche umfasst – z. B. Gemeinden, Kirchenvorstände, Kinderarbeit, Seniorenarbeit, Diakonie – und mit einer durchschnittlich wesentlich jüngeren Population arbeitet, die in Friedenszeiten physiologisch viel gesünder ist als die Gesamtbevölkerung. Aktuell arbeiten wir noch mit mehr Männern als mit Frauen.

¹ Vortrag am 25. 1. 2012 bei der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal bei Hamburg. Der Autor war von 2005 bis 2011 leitender Militärseelsorger für alle evangelischen Soldaten in der ungarischen Armee.

1.3 Die Militärseelsorge hat meistens keine Vertretung in der Synode, weswegen ihre Erfahrungen kaum Einfluss auf die strategischen Entscheidungen der Kirchen (bzw. Kirchenleitungen) haben.

1.4 Die Militärseelsorge arbeitet normalerweise in einem sehr stark interkonfessionell, international, aber auch interreligiös determinierten Kontext, indem die Zusammenarbeit seitens des Militärs sehr erwünscht ist.

Exkurs: Im Einsatz stellt man Gottesdiensträume und Abendmahlsgeräte fast automatisch auch für die anderen zur Verfügung. Im Kosovo wollte ich einmal mit den ungarischen Soldaten Abendmahlsgottesdienst feiern. Der italienische Padre hat sofort einen Termin gefunden, und seine pragmatischen Fragen lauteten: „Weiß oder rot?“ – der Wein. „Klein oder groß?“ – Hostien und Kelch. An hohen Festtagen sind ökumenische Wortgottesdienste sehr populär. Am „International Christmas Service 2010“ in Mazār-i Scharif hat der in diesem ISAF-Lager stationierte amerikanische Feldrabbiner mit seiner Frau teilgenommen. Danach haben sich beide begeistert nicht nur für die Einladung bedankt, sondern auch für die Vorbereitungsarbeit und für die gute Gemeinschaft. Das wäre in Ungarn heutzutage immer noch kaum vorstellbar gewesen.

1.5 Bei diesem Arbeitsfeld ist der missionarische Aspekt sehr groß, aber die Militärseelsorge ist keinesfalls nur als Missionsorganisation einzustufen!

1.6 Die ethischen Herausforderungen im militärischen Umfeld brauchen oft eine rasche Antwort, die möglichst nicht zu kirchensprachlich (kompliziert und theoretisch) sein darf.

1.7 Die Beurteilung der Militärseelsorge in der Gesellschaft, aber auch in der Politik, hängt von der allgemeinen Beurteilung der Kirche(n) und des Militärs ab. Die ist aber mit einer mathematischen Formel nicht modellierbar.

1.8 Das In-Anspruch-Nehmen der Seelsorge ist freiwillig bis auf den Unterricht, der Teil der Ausbildung ist. In Afrika hat die Seelsorge oft die Aufgabe bekommen, die AIDS-Aufklärungskampagne zu führen oder sie zumindest zu koordinieren.

Nur ein Fall ist bekannt, bei dem der Gottesdienstbesuch keine Möglichkeit, sondern eine wöchentliche Pflicht ist: bei der Schweizer Garde in Rom.

2. Quellen für Informationen

Es war gar nicht einfach, Daten und Informationen von vielen Ländern und/oder Militärseelsorgesystemen zu bekommen. Die meisten Kirchen bieten auf ihren Web-Seiten kaum Hinweise über diesen Bereich, die Verteidigungsministerien ebenso kaum. Gelegentlich sind Informationen sprachlich stark verschlüsselt: Ich habe keine Übersetzerprogramme gefunden, die z. B. Suaheli auf Deutsch oder Englisch übersetzen können. Von Suaheli–Ungarisch habe ich gar nicht erst geträumt ...

In manchen Fällen konnte ich nur indirekte Hinweise in Jahresberichten ermitteln – der Generalpfarrer Südafrikas habe sich mit den Nachbaroberpfarrern aus Namibia, Botswana usw. getroffen, oder die französische Militärseelsorge bemühe sich um die Einrichtung neuer Organisationen in französischsprachigen Ländern Afrikas. Es ist auch unumstritten, dass Einflüsse von früheren Kolonialmächten auf die ehemaligen Kolonialgebiete nicht nur im Typ der Uniformen oder im Rangsystem zu sehen sind, sondern besonders in den Formen der Organisation, in den Philosophien, bei den Anwendungen oder Doktrinen greifbar sind.

Gelegentlich musste ich in öffentlich zugänglichen Meldungen von Nachrichtendiensten forschen,² ich denke jetzt nicht an Reuters ...

3. Statistik

Aktuell (Neujahrstag 2012) bestehen auf der Erde 198 unabhängige Staaten – nicht alle sind Mitglieder der UN. Die wenigen Staatsgebilde ohne internationale Anerkennung³ sowie diejenigen, die einen Assoziierungsvertrag haben,⁴ können wir jetzt einfach vergessen. Vom Rest haben

- 23 Staaten keine Armee, logischerweise ist die Problematik der Militärseelsorge in ihnen irrelevant.
- Drei Staaten sind offiziell (noch) atheistisch.⁵
- Sechs Staaten sind zwar nicht mehr offiziell atheistisch,⁶ aber sie haben keine Militärseelsorge.

2 CIA Fact-book.

3 Transnistrien, Südossetien etc.

4 Niue, Cook-Insel etc.

5 China, Kuba, Nordkorea.

6 Kirgisien, Moldawien, Montenegro, Mosambik, Nicaragua und Weißrussland.

- 27 Staaten haben eine zu mehr als 90 % islamische Bevölkerung, de facto (oft aber auch de jure) existiert in diesen Ländern keine christliche Seelsorge.
- In 25 Staaten findet man eine christliche Minderheit unter 10 %.
- Je zwölf Staaten haben ganz kleine Armeen oder eine zu komplexe religiöse Situation; in fünf sind beide Beobachtungen zutreffend.
- Man kann vier laizistische Länder ohne Seelsorge finden.⁷
- Militärseelsorge ist in drei Ländern auf dem Balkan⁸ und in fünf weiteren in Afrika in Planung, außerdem findet in zweien eine Neuorganisation statt⁹.
- In Israel gibt es nur das Feldrabbinat, aber keine christliche Seelsorge. Also finden wir bis dato auf alle Fälle in 70 Ländern Militärseelsorge.

Wir können dieses Arbeitsergebnis auch noch ein wenig analysieren oder differenzieren:

- Nur römisch-katholische Seelsorge findet man 23-mal,
- nur orthodoxe Seelsorge sechsmal¹⁰
- und eine ausschließlich methodistische Seelsorge im Pazifikinselstaat Fiji.
- Wir Lutheraner sind in den drei skandinavischen Königreichen in der Monopollage.¹¹
- Einheitsorganisationen, die ohne Parallelstrukturen arbeiten und nur auf christlichen Kirchen basieren, findet man in 18 Staaten, davon vier ohne evangelischen Anteil.
- Nur Monotheisten bilden drei Strukturen, aber auch drei mit noch anderen Weltreligionen zusammen.
- Mindestens zwei Seelsorgeorganisationen arbeiten in 13 Militärs, davon fünf nur christlich, auch fünf nur monotheistisch und in drei Fällen auch Seelsorgeorganisationen seitens zweier Weltreligionen.

Um die Vielfalt des ökumenischen Hintergrundes der Militärseelsorge zu charakterisieren, habe ich die christlichen Kirchen in fünf Gruppen eingeteilt: orthodox, römisch-katholisch, anglikanisch, evangelisch, freikirchlich. Jetzt – ganz grob – rechne ich die alten Ostkirchen zur Orthodoxie, innerhalb

⁷ Z. B: Mexiko.

⁸ Albanien, Bulgarien und Serbien.

⁹ Elfenbeinküste, Uganda.

¹⁰ Armenien – eigentlich: Alte Ostkirche –, Georgien (Grusien), Griechenland, Russland, Ukraine und Zypern.

¹¹ Dänemark, Norwegen und Schweden.

der römisch-katholischen Kirche differenziere ich nicht zwischen den Riten. Mit der Gruppe „evangelisch“ werden die Lutheraner, die Reformierten und die Unierten erfasst, die Methodisten gehören aus osteuropäischer Sicht zu den Freikirchen, obwohl sie in Österreich oder in Deutschland – offiziell – „evangelisch-methodistisch“ heißen.

Ein bisschen Kombinatorik: Aus fünf Mitgliedern kann man theoretisch 32 Varianten erstellen ($= 2^5$).¹² Davon ist schon fast die Hälfte deutlich geworden. Bei der rein christlichen Seelsorge existiert keine, in der anglikanische und orthodoxe Elemente gleichzeitig anwesend wären. Dieses Phänomen hat eher einen geografischen als einen theologischen Grund, denn beide Kirchen arbeiten bei den interreligiösen Organisationen zusammen. Übrigens kann man keinen rein anglikanischen Aufbau finden!

4. Fallbeschreibungen

Ökumene bedeutet (auch) hier keine Gleichberechtigung. Vergleiche Finnland, wo alle hauptamtlichen Militärpfarrer (und selbstverständlich alle Amtsträger) Lutheraner sind; die orthodoxen sind nur nebenamtlich angestellt – was übrigens dem Proporz und den orthodoxen Ansprüchen völlig entspricht.

In Rumänien ist die Situation umgekehrt: Innerhalb der orthodoxen Dominanz arbeiten zwei Vollzeitprediger aus Freikirchen, interessanterweise haben die ungarischen oder die deutschen Protestanten bisher keine Stelle bekommen!

Ganz klar ist, dass solche Konstruktionen auf Grund staatlicher Entscheidung zustande kommen und überhaupt nicht auf Grund theologischer Überlegungen.

Wenn ein offizieller Rat hinter der Militärseelsorge steht, ist die Lage theoretisch einfacher, aber tatsächlich die Zusammenarbeit zwischen Lutheranern und Pfingstlern in Frankreich oder Adventisten und Orthodoxen in der Slowakei – nur um die Grenzpositionen zu nennen – nicht immer einfach oder völlig reibungslos – denken wir an solche Kernfragen wie das Liedgut, die Liturgie, das Taufverständnis und die Abendmahlspraxis.

In Slowenien sind die römischen Katholiken und die Lutheraner in derselben Organisation zusammengefasst, in der theoretisch auch die Orthodoxen und die Muslime mitarbeiten könnten, wenn die üblichen und üblen Sicher-

12 Von 00000 bis 11111.

heißschwierigkeiten – Staatsbürgerschaft, Sprachgebrauch usw. – die Lage nicht erschwert oder praktisch blockiert hätten.

In Lettland hat die lutherische Kirche die Leitung der Seelsorge aus welchen Gründen auch immer den Baptisten überlassen. Heute sind zwei römisch-katholische Priester, zwei lutherische Pastoren und vier baptistische Prediger in der Seelsorge aktiv, was den statistischen Anteilen gar nicht widerspricht!

In der Tschechischen Republik ist die Kirchenzugehörigkeit am niedrigsten in ganz Europa, etwa nur ein Drittel der Bevölkerung. Deswegen haben die Kirchen dort alle gemeinsam eine Seelsorge organisiert, in der die Stellen etwa in der statistischen Größenordnung der Teilnehmerkirchen verteilt sind. Die Orthodoxen, die römischen Katholiken, die Böhmisches Brüder, die Hussiten und die Freikirchen arbeiten hier friedlich in einer Minderheitssituation zusammen.¹³ Wenn der Oberpfarrer römisch-katholisch ist, kommt der religiöse Berater des Verteidigungsministers aus einer evangelischen Kirche und umgekehrt. Eigentlich wurden auch die Juden zur Mitarbeit eingeladen, sind aber mit Hinweis auf die eigenen Mitgliedszahlen dankend ferngeblieben.

Außerhalb unseres alten Kontinents finden wir noch vier Seelsorgeorganisationen mit interessantem ökumenischen Hintergrund:

Jamaika: Freikirchen und Anglikaner (in der Karibik ist eher der „Low-Church“-Charakter zu finden),

Süd-Sudan: Anglikaner und römische Katholiken (während des Bürgerkrieges spontan zu Stande gekommen),

Zimbabwe: ebenso, mit Freikirchen (überwiegend lokaler Herkunft),

Australien: alles Mögliche in relativ vielen Kirchenformationen, aber ohne die Orthodoxen, deren Mitgliederzahl sehr niedrig ist.

5. Parallele Wege

5.1 Christlich: Die Koexistenz von nur römisch-katholischer und evangelischer Militärseelsorge ist um den Bodensee herum üblich: In der Schweiz ist selbstverständlich der Reformierte Kirchenbund der Ansprechpartner des Staates, in Deutschland die EKD, in Österreich die Evangelische Kirche A. und H. B.

13 Seit kurzem stellen die Lutheraner einen Militärgeistlichen (aus der Schlesischen Evangelischen A. B. Kirche in der Tschechischen Republik).

In der Slowakei arbeitet neben der erwähnten ökumenischen Seelsorge in Militär, Polizei und Justiz ein römisch-katholisches Ordinariat mit dem gleichen Arbeitsbereich.

Polen ist jetzt das einzige Land, in dem drei christliche Militärseelsorgeorganisationen arbeiten – römisch-katholisch, orthodox und evangelisch (mit überwiegend lutherischem Anteil). Das Wort Gleichberechtigung habe ich hier gar nicht benutzt ...

5.2 Monotheistisch: Zurzeit gibt es keine Organisation, in der die beiden Weltreligionen Christentum und Judentum zusammenarbeiten. In Ungarn sind offiziell der römisch-katholische, der protestantische und der jüdische Arbeitszweig der Militärseelsorge gleichgestellt. Geld und Planstellen werden im Verhältnis 50 zu 40 zu 10 aufgeteilt, die Einsätze aber im Verhältnis 45 zu 55 zu 0. Im protestantischen Bereich sind nur Reformierte und Lutheraner angestellt. Jetzt nehme ich mir aber die Freiheit, in diesem Fall über Gleichheit und Brüderlichkeit nicht viel zu erzählen ...

Mit dem Islam arbeitet man in den letzten zwei Jahrzehnten im Seelsorgebereich praktisch zusammen. In Bosnien-Herzegowina sind vor ein paar Jahren offiziell römisch-katholische, orthodoxe und islamische Seelsorgeorganisationen eingerichtet worden. Ich bin sehr neugierig, wie dieses sehr spezielle Gebilde dort funktionieren wird. Übrigens wird in 15 Tagen die „23. International Military Chiefs of Chaplains Conference“ in Sarajewo stattfinden.¹⁴

Römisch-katholisch, evangelisch, jüdisch und islamisch als Vier-Band-Struktur ist in Frankreich und den Niederlanden in Gebrauch. Christen, Juden und Moslems bilden in Kanada eine Einheit. In Ghana sind Christen und Moslems in eine Gruppe integriert.

5.3 Alle Weltreligionen in einem findet man in den Vereinigten Staaten, die Seelsorge ist aber aufgeteilt nach den Teilstreitkräften (Armee, Marine inklusive Marineinfanterie und Luftwaffe). Christen und Hindus arbeiten in Süd-Afrika zusammen. Süd-Korea hat römisch-katholische, protestantische (überwiegend mit Charismatikern besetzt), buddhistische und – einzigartig – auch konfuzianische Seelsorgeorganisationen.

14 Theoretisch für die NATO, aber die Amerikaner laden nicht nur die „Partnership-for-Peace“-Länder ein, die mit der NATO militärisch zusammenarbeiten, ohne selbst Mitglied zu sein, sondern sehr eigenwillig auch Vertreter von anderen Seelsorgeorganisationen oder Kirchen.

Christen, Moslems und Hindus bilden separate Seelsorgeorganisationen in Indonesien. In Belgien ist die Spannweite am breitesten: römische Katholiken, Protestanten, Juden, Moslems, Hindus arbeiten autonom, neben den Humanisten.

6. Selbstdefinitionsversuche der Seelsorge

6.1 Christlich

Orthodox: Es ist keine Konzilsentscheidung betreffs der Militärseelsorge zu finden. Das bis dato letzte panorthodoxe Konzil tagte 1583 in Jerusalem. Wegen des byzantinischen Staats- und Kirchenbegriffs ist die liturgische Bedienung von Soldaten selbstverständlich. Die Rolle der Orthodoxie in der Pflege des Nationalbewusstseins ist eindeutig, aber oft stehen hinter den nationalistischen Spannungen auch Kirchenmänner.

Römisch-Katholisch: Die römische Tradition versteht die Mailänder Vereinbarung (irrtümlich Edikt) von 313 als Grund der Militärseelsorge. Eine andere Urquelle ist das *Decretum Gratiani* aus dem 6. Jahrhundert. Besonders das II. Vatikanische Konzil hat sich mit dieser Frage beschäftigt:

„Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“¹⁵

Papst Johannes Paul II. hat im Jahr 1986 seine Apostolische Konstitution „*Spirituali militum curae*“ herausgegeben. Das Konzil hatte den Willen geäußert, dass ein Militärvikariat eingerichtet werden solle, denn die Seelsorge an Soldaten sei ein wichtiger Dienst der Kirche. Laut der Konstitution sind die römisch-katholischen Militärseelsorgeorganisationen mit den Diözesen gleichberechtigt, um die seelsorgerliche Begleitung von Soldaten (und Soldatenfamilien) einerseits zu intensivieren, andererseits eindeutig in der Kirche zu integrieren. Die Militärbischöfe sind exempt, also direkt dem Papst unterstellt, aber gleichzeitig vollberechtigte Mitglieder von Bischofskonferenzen, obwohl sie nicht immer hauptamtlich sind.¹⁶

15 Gaudium et Spes, Nr. 79.

16 Deutschland, Indonesien, Belgien.

Anglikanisch: Wegen des Staatskirchencharakters und mit ihm zusammenhängend dem Beamtenstatus ist die Aufgabe der Militärseelsorge automatisch geregelt. Die Briten haben immer Pfarrer in Auslandsvertretungen – egal ob die Gemeinschaft zivil, militärisch oder gemischt ist.

Evangelisch: Die Standpunkte der verschiedenen evangelischen Kirchen sind wie auf fast allen Gebieten sehr unterschiedlich, geografisch, aber auch zeitlich differenziert. Wenn eine Seelsorge lange Tradition hat (in Schweden über 400 Jahre!), dann hat das Kirchenvolk viel nähere Beziehungen zu ihr, als dass bei Neugründungen der Fall ist.

Freikirchlich: Die kleineren Kirchen sehen hier eine große Möglichkeit für die missionarische Tätigkeit.

6.2 Jüdisch

Feldrabbiner, die eine – meist kleinere – selbständige Organisation bilden, findet man außer in Israel in Belgien, in Frankreich, in den Niederlanden und in Ungarn. In die Einheitsstruktur in den angelsächsischen Ländern sind sie integriert. Der bisherige Leitende Feldrabbiner in Ungarn (Brigadegeneral i. R. Dr. Róbert Fröhlich) hat öfter erwähnt, dass „die Seelsorge [...] kein Begriff für uns [ist]. Ein Rabbiner ist zuerst Richter, besonders in Ritualfragen, dann Schriftgelehrter (Lehrer), danach vielleicht noch Prediger. Wenn du alle religiösen Vorschriften erfüllst, ist bei dir alles in Ordnung, du brauchst keine Seelsorge.“ Einfacher: Der Rabbiner ist Berater, kein Seelsorger. (Wenn die wenigen jüdischen Soldaten in Ungarn Karriere- oder Existenzfragen haben, fragen sie oft den evangelischen Militärggeistlichen, nicht als Pfarrer, sondern als Ratgeber, Kamerad oder Freund.)

6.3 Islamisch

Beim Islam ist die Situation sehr ähnlich: Ein Feldimam ist zuständig für die rituellen Angelegenheiten, inbegriffen die Halal-Verpflegung. Er ist Vorbeter. Die persönliche Begleitung ist auch hier unbekannt. Übrigens: Die ersten europäischen Feldimamstellen wurden nach der Annexion von Bosnien-Herzegowina in der k. u. k.-Monarchie organisiert (entsprechend der damaligen Amtssprache: „systematisiert“), vier in Bosnien, die fünfte in Wien ... Wenn der Islam als einzige Religion in einer Armee präsent ist, werden die Vertreter Religionsoffiziere genannt.

6.4 Humanisten

Sie nennen sich in Belgien und den Niederlanden Seelsorger, aber für mich handelt es sich hierbei um einen atheistischen Religionsersatz, mit dem ich nichts anfangen kann (und will ...).

7. Einzelheiten

Jetzt will ich einzelne Punkte nennen, die mosaikartig die Diskussionspunkte, aber auch die Möglichkeiten der Militärseelsorge zeigen.

7.1 Erscheinung

7.1.1 Uniform: Die meisten Militärpfarrer sind Uniformträger, mindestens im Einsatz. Weder die Soldaten noch die Einheimischen verstehen den Unterschied zwischen Uniform und Schutzkleidung, besonders wenn beide Stücke aus dem gleichen Bekleidungsraum kommen. Die meisten Soldaten verstehen die Uniform als Zeichen der Zusammengehörigkeit und der Solidarität: „Der Pfarrer ist doch Soldat wie wir, trägt dieselbe (unbequeme) Bekleidung.“ Das zeigt eindeutig, dass der Militargeistliche zum Soldaten gehört, kein Fremder, kein Besucher, kein Journalist und kein Politiker ist. Laut Völkerrecht ist es nötig, Uniform zu tragen, um unter dem Schutz der Genfer Konventionen zu stehen.

7.1.2 Rang: Das Bild des Militärpastors ist hier am buntesten:

a) Zivil – Deutschland (im Einsatz gelegentlich als Quasioffizier eingestuft, ein Pfarrer trägt auf seinem Ausweis das Kürzel „CIV“ (Civilian – Zivilist), der andere „OF-4“ Oberstleutnant, entsprechend der Besoldungsgruppe A 14).

b) Zivil im Offiziersstatus – Royal Marine, Vereinigtes Königreich.

c) Mit einer eigenen Rangabzeichenstruktur (Pfarrer – Dekan – Bischof) arbeitet man in Finnland.

Exkurs: Wenn der Bataillonskommandant und sein Stellvertreter außer Gefecht sind, muss der Pfarrer die Führung übernehmen – deswegen stehen die finnischen Kollegen nicht unter dem Schutz des Internationalen Roten Kreuzes.

d) Die Pfarrer sind mit anderen „nicht-originalen“ Soldaten wie Sanitätern, Buchhaltern, Psychologen in einem den Gehaltsklassen entsprechenden Rangschemata eingepasst – so in Slowenien; der Leiter der Seelsorge dort (römisch-katholisch) trägt römisch XIII an der Schulter – hoffentlich ist er nicht abergläubisch –, die evangelische Oberpfarrerin XI, der einzige Pfarrer aktuell IX.

e) Alle Pfarrer tragen den gleichen Rang: Hauptmann Armeeseelsorger – so in der Schweiz. Pfarrer im normalen Rangschemata haben wir in Norwegen, in den USA, in Ungarn, in Polen, in den Niederlanden usw.

f) Die Pfarrer tragen das normale Rangabzeichen, haben aber eine eigene Anrede in Österreich.

Auch hierzu ein Exkurs: Es stellt eine schöne Herausforderung für die Rekruten dar, bis sie wissen, ob ein Oberstleutnant als Oberstleutnant, als Oberfeldarzt, als Oberfeldveterinär, als Oberfeldapotheker, als Militäroberpfarrer (evangelisch) oder als Militärsuperior (römisch-katholisch) anzureden ist.

Normalerweise zeigt der Offiziersrang: Der Pfarrer hat eine universitäre Ausbildung, gewisse Arbeitserfahrung, er ist von Amts wegen Ansprechpartner der militärischen Führung. In meiner aktiven Militärzeit hat man mich mit meinem militärischen Rang (Oberst, später Brigadegeneral) nur im Generalstab und nur an Sitzungen oder bei Festen angedredet, in Gesprächen mit „Pfarrer“ („Bischof“), „Padre“, sogar auch „Alter“. Gelegentlich, bei ganz persönlichen Gesprächen, haben mich auch Offiziere aus meiner Altersgruppe (plusminus zehn Jahre) als „Onkel Paul“ angedredet.

Wieder ein besonderer Hinweis: In Ungarn ist dies bei größerem Altersunterschied in der Grundschule, in der Familie oder im Freundeskreis die übliche Form: „Onkel“ und „Großonkel“. Es handelt sich hierbei um ein echtes Zeichen eines Vertrauensverhältnisses. (Bei Ärzten läuft es ähnlich: Als Kranker benutzt man nicht den Rang, etwa „Herr Stabsarzt, Stabsunteroffizier X meldet: Ich habe 38,2° C Fieber“, sondern „Herr Doktor, ich habe Fieber“, oder „Doc, mir geht’s schlecht.“)

7.1.3 Befehlsgewalt: Abgesehen von der erwähnten finnischen Situation ist die Militärseelsorge nicht in die Befehlskette integriert, sondern hat eine eigene. Der Befehl ist kein Zeichen von Willkür, sondern eine eindeutige Aufgabe mit klarer Verantwortung! „Herr Dekan, Sie gehen im Sommer nach Afghanistan in Einsatz – das ist mein Befehl Nr. 23/2011.“ Gleichzeitig bedeutet dies: „Ich tue mein Bestes, um Sie so vorzubereiten und auszurüsten, dass Sie die Aufgabe bei möglichst besten Bedingungen erfüllen können.“

nen und Ihnen alles Mögliche gegeben und organisiert wird, dass Sie diese Mission möglichst ohne Schaden überleben.“ (Bei uns in der ungarischen Militärseelsorge ist als Zeichen der Fraternität die Anrede „Du“ üblich, aber in offiziellem Schriftverkehr benutzt man selbstverständlich das „Sie“.)

7.1.4 Waffe: Dies ist eine große Frage. Bei manchen Seelsorgeorganisationen ist eine Waffe verboten, bei manchen ist sie Pflicht. Ich will jetzt keine große Diskussion eröffnen, ich mache jetzt nur drei Bemerkungen:

- Sehr schlimm ist es, wenn Waffentragen fakultativ ist, also der Pfarrer entscheiden kann, ob er will oder nicht. Denn das wird innerhalb der Seelsorge Spannungen generieren, aber auch um den Pfarrer: „Wer trägt und wer nicht? Warum trägt er oder sie oder warum nicht?“
- Ich war laut der ungarischen Gesetze keinesfalls zum Selbstschutz verpflichtet, aber ich war verpflichtet, Kranke oder Verwundete zu schützen! Es ist moralisch eine Herausforderung, so unbewaffnet im Einsatz zu sein, dass sich eine bewaffnete Gruppe (drei bis acht Männer) um meine Sicherheit kümmern muss. Nach Meinung meiner Personenschützer stellt eine unbewaffnete Person immer die größte Gefahr für uns dar!
- In Europa haben Oberste Gerichtshöfe kein Recht mehr, jemanden zum Tode zu verurteilen. Dieses Recht haben auch die Synoden nicht. Ich glaube, und damit waren wir Pfarrer und Rabbiner im Einsatz fast alle einverstanden, dass man die Möglichkeit haben muss zu entscheiden, ob man sich von einem wilden Hund zu Tode beißen lässt oder durch Extremisten den Qualtod empfangen will oder eher den Freitod wählt ...

7.2 *Bedeutung für das Militär*

Eine der wichtigsten Aufgaben des Pfarrers ist es, zu beschwichtigen oder ein Gegengewicht zu sein. Weil der Seelsorger nicht in der Befehlskette steht, kann, soll und muss er oft in manchen Fragen gegenüber dem entsprechenden Leiter einen theologisch oder moralisch begründeten Gegenstandspunkt vertreten. In den überwiegenden Fällen sind die Offiziere dafür sehr dankbar, dass man auch andere Argumente als die rein militärischen ins Spiel bringt.

7.3 *Bedeutung für die Soldaten*

7.3.1 Ich muss darauf hinweisen, dass die Soldaten heute in einer sehr spezifischen Lage sind:

Obwohl in vielen Ländern in der Armee (auch in Marine und Luftwaffe) Freiwillige dienen, stellt dies doch in vielen Fällen den einzigen Ausweg aus der Arbeitslosigkeit dar. In Ungarn kommt die Hälfte der Mannschaftsdienstgrade aus dem nordöstlichen Gebiet des Landes, wo die soziale Lage hoffnungslos ist. Diese Leute leben 300 bis 400 Kilometer von ihren Familien entfernt und können sie monatlich nur einmal besuchen. (Ein hoher Prozentsatz der bayerischen Gebirgsjäger kommt aus Sachsen ...)

In den Einsatz geht man nach Aussage der Politiker freiwillig. Auf dem Papier stimmt das. Aber wegen der Personalknappheit ist die Freiwilligkeit kaum durchzuführen. Bei uns dauert eine Periode sechs Monate, bei UN-Missionen zwölf – heutzutage in beiden Fällen wegen des akuten Zustandes des Militärbudgets ohne Urlaub!

Exkurs: Dazu das Zitat eines Brigadegenerals: „Weißt du, in den letzten 15 Jahren war ich zwölfmal im Einsatz. In dieser Zeit habe ich hintereinander zwei Ehefrauen und zwei Lebenspartnerinnen gehabt. Jetzt bin ich Single und ausgebrannt.“

Die Ferne, das Heimweh, die Wochenendfamilie sind solche Faktoren, die nicht nur ein Beileidsgefühl von uns benötigen, sondern aktive Solidarität, eine spezielle Art der Diakonie, für die die relativ neuen Seelsorgestrukturen noch nicht reif sind, weder was das Personal anbelangt noch mit Blick auf die Organisation, über die finanziellen Mittel gar nicht zu reden. Familienbegleitung, Konfliktbeseitigung sind dafür die Grundlinien. Dies ist sehr kompliziert: Wenn ein Soldat aus Nordostungarn (wo es keine Militärpfarrestelle mehr gibt) normalerweise im Westen arbeitet, jetzt aber als Aushilfe mit einer Gruppe aus dem Süden im Einsatz ist, dazu noch mit einem Luftwaffenpfarrer sprechen muss, dann sind die Informationswege lang und schwach ...

7.3.2 Mit der Gefahr zu leben, ist nicht leicht, aber man kann es erlernen. Alles aus Routine zu machen, ist aber noch schlimmer. In dieser Situation hat der Pfarrer die große Möglichkeit, aber auch die Verantwortung, für die Soldaten aus dem Alltag hinauszeigende Programme zu veranstalten, nicht immer religiös, aber möglichst immer mit Werten: Filme, Musik, Spiele oder Diskussionen sind sehr hilfreich und gemeinschaftsbauend. Vor einigen Jahren haben wir im Kosovo in der Karwoche zusammen Bachs Johannespassion von einer CD gehört. Der Text wurde entsprechend den Zuhörern in Ungarisch, Italienisch, Deutsch und Slowenisch ausgeteilt. Etwa 30 Soldaten waren zusammen, überwiegend Akademiker. Am Ende haben sich zwei Italiener, der Arzt und der Priester, mit Tränen in den Augen für dieses Erlebnis

bedankt, weil sie keine Ahnung davon hatten, dass Bach auch kirchliche Musik geschrieben hat!

7.3.3 Die Feste strukturieren die sonst monotone Zeit eines Einsatzes. Die sieben Arbeitstage in der Woche oder die 24 Arbeitsstunden am Tag machen viele Worte überflüssig, wie die Bezeichnung des Wochentages oder des Monats: „Wenn es Fisch zum Frühstück gibt, dann ist Freitag – also Gottesdienst.“

Die Feste einer Nation sind sehr wichtig, aber die internationalen noch wichtiger. NATO und EU sind maßgebend, haben aber bisher noch keine Feste generiert. Das Kirchenjahr ist noch immer die einzige übernational oder überkonfessionell gültige Zeitordnung – abgesehen von Kalenderdiskussionen. Wir sind alle fern von Zuhause, feiern aber denselben Christus. An solchen Tagen kann man mit der Militärseelsorge viel mehr Leute erreichen als sonst. Wenn mehrere Chöre gegründet werden, um den anderen etwas aus dem eigenen Liederschatz zu zeigen, passiert es, dass weiterhin zu den Gottesdienst Teilnehmer kommen, auch wenn das eigentliche Fest längst vorüber ist.

7.3.4 Ich weiß nicht, ob Sie über die Unterkunftsmöglichkeiten der Soldaten im Einsatz informiert sind. Allgemein lebt man – Gott sei Dank – nicht immer in Zehn- bis Zwanzigmann-Zelten. Ein 20-Fuß-Container ist die Grundeinheit: Ein General oder zwei Oberste oder drei Soldaten (in Zeiten des Wechsels: vier) wohnen in diesem 24 m³ großen Raum. Wenn man in unterschiedlichen Schichten arbeitet, ist die Lage sehr konfliktreich: Einer will schlafen, der andere per Internet mit der Familie sprechen, der Dritte muss die Ausrüstung instand halten – es ist einfach zu viel. Oft sind die kirchlichen Räume (Gebetszelt, Kapelle, Kirche) die einzigen Zufluchtmöglichkeiten, wo man in der Stille und für sich allein sein kann – oder vielleicht mit dem Herrgott im Dialog. Ich habe ein paar Mal erlebt, dass während des ungarischen Gottesdienstes Soldaten in anderen Uniformen hereinkamen, eine Kerze entzündeten, einige Minuten dasaßen, vielleicht beteten und dann zum nächsten Einsatz oder zur nächsten Aufgabe gingen. In einer Feldkirche ist höchstens 20 Stunden Gottesdienst in der Woche, aber es ist wichtig, dass sie die üblichen 148 Stunden für alle offen ist!

7.3.5 Seit dem Sündenfall lebt der Mensch in einer Welt, in der alles von der Sünde überschattet ist. Profanität ist nie frei von Sünde. Übrigens: Die Sakralität ist auch nie frei von ihr, aber beinhaltet die Anwesenheit Gottes, womit sie die einzigartige Chance hat, den Menschen in der vergänglichen

Welt – in unserem Fall den Soldaten, besonders im Einsatz – das einzig Bleibende zu zeigen.

Als Soldat habe ich ein paar Mal gehört, es gehe um Leben und Tod. Als Theologe muss ich präzisieren: Es geht um Tod und ewiges Leben.

René
Krüger

Biblische Theologie des Widerstands gegen die Raubtierimperien¹

Rechtfertigung allein aus Glaube, allein aus Gnade

Für die aus der Reformation stammenden Kirchen ist die Rechtfertigung allein aus Glaube – *sola fide* –, allein aus Gnade – *sola gratia* – nicht nur der zentrale Begriff ihrer Theologie, sondern die Rechtfertigungslehre ist das zentrale Bekenntnis. Es handelt sich um den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Es ist der erste und wichtigste Artikel der Kirche der Reformation. Artikel IV der Augsburger Konfession hält dieses Verständnis der evangelischen Botschaft fest, so auch die Schmalkaldischen Artikel in II,1.

Die zentrale Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hat direkte Auswirkungen auf das Leben der Gläubigen und der Kirche selbst als Gemeinschaft und Institution, und zwar auch in Bezug auf die mit Füßen getretenen Rechte des Nächsten. Zeitlich, kulturell und geistlich sehr weit entfernt – so will's uns scheinen – von der Frage Luthers nach einem gnädigen Gott und noch viel weiter von der Zeit Jesu, in der viele Menschen von der inhaltlich gleichen Frage umgetrieben wurden, was man denn tun müsse, um das ewige Leben zu erhalten, leben wir heute in einer Welt des totalen Marktes, in der wahrlich andere Fragestellungen, Gegebenheiten und Wertvorstellungen vorherrschen. Für die einen, wie sie zu noch mehr Reichtum, Prestige, Status, Macht und Luxus kommen können; für die anderen – und das ist weltweit die absolute Mehrheit –, wie sie überhaupt überleben

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Autor im Bibelmuseum in Mexiko City (Mexiko, Januar 2012), auf einer Versammlung des Lateinamerikanischen Kirchenrates mit Regierungsvertretern in Quito (Ecuador, Februar 2012) und an der Katholischen Universität in Córdoba (Argentinien, März 2012) gehalten hat. Die Übersetzung stammt vom Autor.

können. Den einen geht's um den Ausbau ihrer Beteiligung an der Spaßgesellschaft, den anderen um die Rettung des nackten Lebens. Dazwischen gibt es je nach Land und Gesellschaft noch eine Mittelschicht, die nach oben „schielt“ und von „unten“ angenagt und verunsichert wird und die sich Sorgen darum macht, nun auf immer mehr Dinge verzichten zu müssen.

Ganz in der Tiefe dieser hin- und herwogenden Strukturen und Sorgen und quer durch die lange Geschichte hindurch gibt es jedoch einen roten Faden, der die Zeit Jesu, die Reformation und unsere heutige Wirklichkeit miteinander verbindet, so dass die Verkündigung von Jesu Tod am Kreuz für uns und seiner Auferstehung direkt mit der Aufgabe der christlichen Kirche verbunden werden kann.

Die Ausgrenzung, die Aufhebung der Rechte des Nächsten, die Unterdrückung der Würde der Menschen, die Gewalt, die Verarmungs- und Verelendungsmechanismen haben mit Machtgier und Ausbeutung zu tun. Dies ist so nicht immer offensichtlich, denn oftmals verstecken sich diese Wurzeln hinter ideologischen, religiösen und kulturellen Erklärungen. Luther sprach vom *homo incurvatus in se ipsum*, von dem in sich gekrümmten Menschen, vielleicht noch plastischer: vom in sich selbst hineingekrümmten Menschen. Das ist die Grundhaltung der Sünde. Da es dabei um eine direkte Verbindung zwischen der Loslösung von Gott und der Trennung von den Mitmenschen geht, hat diese nicht nur wegen des Lateins etwas altertümlich klingende Formulierung nichts von ihrer brisanten Bedeutung verloren. Das in sich selbst (hinein) Gekrümmtsein ist ein treffendes Bild für die Grundhaltung des Egoismus, der sich in vielfältiger Weise auslebt. Die sichtbarsten und gemeinschaftsschädlichsten Formen sind die Gier nach immer mehr Besitz und Macht; die Spekulation, die nur auf persönliche Bereicherung aus ist; die geizige Anhäufung von Werten, ohne soziale Verantwortung zu übernehmen. Wie es so treffend im 1. Timotheusbrief formuliert ist: die Geldgier, eine Wurzel alles Übels (1 Tim 6,10).

Der Bezug auf das Handeln und die Verkündigung Jesu Christi, auf seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung, auf die kostenlose Gnade – in theologischer Formulierung: auf die Rechtfertigung allein durch Glaube, allein aus Gnade – ist ein entscheidendes Instrument (um es mal so zu nennen) zur Überwindung nicht nur unseres eigenen in uns selbst Gekrümmtseins, sondern auch zur Entlarvung jeder Ideologie und jedes sozialen und wirtschaftlichen Handelns, die die Menschen nur nach ihrer Produktion und ihrer Kaufkraft bewerten und dabei völlig ihren Wert als Geschöpfe Gottes verkennen und ausblenden.

Ein aufmerksames und erneutes Lesen und Erfassen der biblischen Botschaft ist von grundlegender Wichtigkeit für diesen Prozess der eigenen

Erkenntnis, für diesen Prozess zu einem Befreitsein durch Gott hin, zu einer neuen Haltung und zu einem neuen Handeln, zur Befreiung von der Anbetung des Geldgötzen und zu einer Haltung, mit der die Menschen ihren Wert nicht durch ihre Leistungsfähigkeit und ihre Vergeudungskapazität erhalten, sondern durch ihre Existenz als Gottesgeschöpfe und durch den Zuspruch der freien Gnade. Durch die Heilige Schrift führt uns Gott sowohl zur zentralen Bedeutung des Werkes Jesu Christi wie auch zu mehreren wichtigen Aspekten, die in den vergangenen Jahrzehnten vor allem durch die theologische Hermeneutik in Lateinamerika hervorgehoben wurden: zu dem Einsatz Gottes für die Ausgegrenzten, zu der herausragenden Rolle der Ausgegrenzten selber bei der Formulierung der Theologie und der Redaktion der biblischen Schriften, zu dem Ruf zum Engagement mit den schwachen Gliedern und den Opfern der Gesellschaft, zu dem Zuspruch der Würde als Kinder Gottes gegen alle soziale Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Und damit ergibt sich als geschichtliche Konstante der theologische Widerstand gegen sämtliche Systeme und Strukturen, die die Menschen unterdrücken, sei es in Ägypten, Israel, Babylon, Seleukia, Rom, Jerusalem oder wo auch immer. Dabei trifft das im Kreuz offenbarte Gericht die einen und die anderen an verschiedenen Orten der Geschichte. Für die einen ist es ein Gnadenwort, das sie zur freudigen Teilnahme an Gottes Werk der Gerechtigkeit, des neuen Lebens und der Würde aller Menschen ruft; für andere ist es ein Gerichtswort, das sie zur Umkehr ruft, so dass auch das Gericht zur Durchsetzung des helfenden, heilenden und rettenden Willens Gottes beiträgt. Somit sind wir alle vor die Herausforderung gestellt, die in Kreuz und Auferstehung offenbarte Gerechtigkeit Gottes als Opfer, Mitopfer, Täter und Mittäter im Glauben anzunehmen und uns durch sie verwandeln zu lassen. Wer diese Gerechtigkeit annimmt, wird und ist gerechtfertigt und auf den Weg der Solidarität gestellt.

Zerstörerische Machtstrukturen

Lateinamerika trägt sehr hart an den Folgen einer fünfhundertjährigen Geschichte, in der ein Gewaltregime das andere ablöste. Eroberung eines ganzen Kontinents durch die Iberer, Massenmord an der Bevölkerung, Unterdrückung, Ausbeutung, Ausgrenzung, totale Abhängigkeit, dann nach der politischen Unabhängigkeit vor zweihundert Jahren wirtschaftliche Abhängigkeit vom englischen Imperium und im 20. Jahrhundert von den USA. Dazu Kriege, Korruption, Klientelismus, Unmündigkeit – das sind erschreckende Konstanten einer langen Kette von Gewaltherrschaft in immer wie-

der neuen Erscheinungsformen. Deshalb besteht auch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Aussagen über ein Imperium, die von Menschen gemacht werden, die den Imperialismus erleiden, und den Aussagen, die aus Wörterbüchern und chronologischen Tabellen zusammengestellt werden. Ein Blick auf Afrika, Asien und den Pazifik erweitert das Bild erheblich, denn zu den iberischen Mächten (Spanien und Portugal) kommen in der imperialen Zeit noch Frankreich, Deutschland, Holland, Italien, Belgien, Russland, Japan und später die Sowjetunion hinzu.

Wir dürfen aber auch nicht übersehen, dass es auch immer wieder viele Lichtblicke gab: unermüdliche Verkündigung des Evangeliums, soziale Verantwortung, Diakonie, Einsatz für die Schwachen, prophetische Anklage der Gewaltherrschaft, Suche nach Alternativen.

Durch die biblische und reformatorische Betonung der Abschaffung der Notwendigkeit aller Opfer und in Treue zur Bedeutung der Theologie des Kreuzes steht die weltweite Kirche – nicht nur in Lateinamerika – immer wieder vor der Herausforderung, die freie Gnade Gottes zu verkündigen und die Menschen zur Umkehr zu rufen, sich mit den Opfern zu solidarisieren und ihnen Schutzraum zu gewähren. Ausgehend vom intensivsten Moment von Gottes Menschwerdung in Christus, verbindet sich unsere Menschwerdung mit der Solidarität mit der ständig wachsenden Mehrheit der Schwachen, Verarmten und Ausgegrenzten, um von ihnen zu lernen und ihnen zu dienen.

Dabei stoßen wir unausweichlich auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturen, die die Menschen im „weichsten“ Fall verführen und im schlimmsten knechten und zerstören. Die Vernichtung der Lebensbedingungen durch die Zerstörung der Umwelt gehört geradezu zum Paradox eines solchen Systems, in dem die Macht Habenden den Ast absägen, auf dem alle – sie auch – sitzen. Die geschichtliche Erscheinung der schlimmsten Systeme und Regime waren und sind die Imperien, die mit totaler Machtausübung verbunden sind und von denen sogar oftmals eine erschreckende Faszination ausgeht, weil zu dieser Ausübung die Selbstdarstellung der eigenen Größe durch eine bis ins letzte Detail durchdachte und ausgefeilte Werbung gehört. Das Naziregime hatte ein Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda mit einem Propagandaminister, der das gesamte kulturelle Panorama zu kontrollieren und zu lenken hatte. Der Stalinismus brachte ebenfalls die gesamte Landschaft unter seine Macht. Das römische Imperium verführte die Massen zur Anbetung des Imperators und damit des ganzen Systems durch einen Propagandaapparat, der in der Offenbarung durch das zweite Tier dargestellt wird (Offb 13,11–17). Dazu gehörten u. a. auch glänzende und blutige Spiele, die den Sadisten im Menschen ansprachen.

Gottes heilender und rettender Wille kollidiert somit mit Machtstrukturen, deren Ziel nicht der Friede, nicht die Erfüllung des Menschseins und nicht die Solidarität auf Erden sind, sondern deren Folgen eben all das abbauen, vermindern und zerstören, was zum Menschsein gehört. Höchst spannend ist es, diese Kollision geschichtlich und theologisch in den biblischen Schriften zu verfolgen. Der Widerstand des Volkes Gottes gegen bedrückende Mechanismen und Strukturen artikuliert sich in biblischen Zeiten auf zwei miteinander verbundenen Ebenen: die gegen solche Gegebenheiten erhobene Anklage und die Verkündigung von Alternativen zusammen mit dem Versuch, sie im praktischen Leben umzusetzen. Dadurch entstand theologisch begründeter Widerstand gegen die Imperien. Von höchster Aktualität ist die Tatsache, dass in der Bibel Alternativvorschläge für die Gestaltung des Lebens, des Glaubens und der Gemeinschaft immer in Opposition zu imperialen Entwicklungen, Strukturen und imperialer Unterdrückung entstanden sind.

Doch zunächst noch ein Wort zum Thema „Imperium“ oder „Imperien“ allgemein, bevor wir einen kurzen Durchgang der wichtigsten Meilensteine dieses langen Wegs ansehen.

„Imperium“: für manche ein heikler Begriff

Seitdem das Wort *Imperium* in den Text des Sektionsberichtes „Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit“ der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra, Ghana, 2004 aufgenommen und nach langem Ringen fast einstimmig vom Plenum verabschiedet wurde, hat dieser Begriff manche Kirchenleitungen, Gemeinden, Christinnen und Christen in der nördlichen Hemisphäre der Welt beschäftigt.² In Lateinamerika hingegen gehört der Begriff seit vielen Jahrzehnten zum Vokabular der wirtschaftlichen und politischen Analyse und ebenso zur Begrifflichkeit der Theologien der Befreiung, denn seit der Ablösung des britischen Imperialismus durch die wirtschaftliche und militärische Politik der Vereinigten Staaten von Amerika wird diese Politik ganz selbstverständlich als *Imperialismus* bezeichnet.

2 Es gibt viele gedruckte und digitale Veröffentlichungen der Accra-Unterlagen. Siehe z. B.:

http://reformierter-bund.de.webs.jalb.de/side.php?news_id=77&part_id=0&navi=1;

http://reformiert-info.de/side.php?news_id=124&part_id=0&navi=1;

http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/themen/accra/infopakett/05_bund_fuer_gerechtigkeit_de.pdf (am 30. 9. 2012 eingesehen).

In Accra ist der Gebrauch des Imperiumsbegriffes eindeutig mit der Analyse des globalisierten, neoliberalen Weltwirtschaftssystems verbunden und kann nicht losgelöst von dieser Beziehung betrachtet werden. Diese Analyse stellt in Punkt 6 fest:

„Die tieferen Wurzeln der massiven Bedrohung des Lebens sind vor allem das Produkt eines ungerechten Wirtschaftssystems, das mit politischer und militärischer Macht verteidigt und geschützt wird. Wirtschaftssysteme sind eine Sache von Leben und Tod.“

In Punkt 9 wird die globale Krise des Lebens in direkter Verbindung mit der Entwicklung der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung analysiert, die auf folgenden Überzeugungen beruht:

- „– Ungehinderter Wettbewerb, schrankenloser Konsum, ungebremstes Wirtschaftswachstum und die Anhäufung von Reichtum sei das Beste für die ganze Welt;
- Privateigentum beinhalte keine soziale Verpflichtung;
- Finanzspekulation, Liberalisierung und Deregulierung des Marktes, Privatisierung öffentlicher Versorgungsbetriebe und nationaler Ressourcen, ungehinderter Zugang für ausländische Investitionen und Importe, niedrigere Steuern und ungehinderter Kapitalverkehr schaffen Wohlstand für alle;
- soziale Verpflichtungen, der Schutz der Armen und Schwachen, Gewerkschaftsleben und zwischenmenschliche Beziehungen sind dem Wirtschaftswachstum und der Kapitalakkumulation untergeordnet.“

In Punkt 11 wird schließlich ausgeführt,

„dass die gegenwärtige Welt-(Un)Ordnung auf einem außerordentlich komplexen und unmoralischen Wirtschaftssystem beruht, das von (einem) Imperium verteidigt wird. Unter dem Begriff ‚Imperium‘ verstehen wir die Konzentration von wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen.“

Dann geht die Analyse zum Bekenntnis des Glaubens über, wobei nach dem Festhalten am Schöpfergott in Punkt 19 die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung verworfen wird:

„Darum sagen wir Nein zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird. Nein aber auch zu allen anderen Wirtschaftssystemen, einschließlich der Modelle absoluter Planwirtschaft, – die Gottes Bund verachten, indem sie die Notleidenden, die Schwächeren und die Schöpfung in ihrer Ganzheit der Fülle des Lebens berauben. Wir weisen jeden Anspruch auf ein wirtschaftliches, poli-

tisches und militärisches Imperium zurück, das Gottes Herrschaft über das ganze Leben umzustürzen versucht und dessen Handeln in Widerspruch zu Gottes gerechter Herrschaft steht.“

Im *Brief aus Accra* wird ebenfalls eindeutig die gleiche Imperiumsbe-grifflichkeit verwendet:

„Wir stellen fest, dass die Welt heute im Schatten eines unterdrückerischen Imperiums lebt. Damit meinen wir die geballte Macht dieser alles durchdrin-genden wirtschaftlichen und politischen Kräfte auf der ganzen Welt, die die Kluft zwischen Reichen und Armen vergrößern. [...]

Bei dieser Generalversammlung haben wir uns intensiv mit der gegenwärtigen Bedrohung des Lebens, insbesondere mit dem wirtschaftlichen Neoliberalismus und der Arroganz imperialer Kräfte beschäftigt.“

Bekannt ist, dass das Wort *Imperium* gegen den Widerstand einiger Vertreter der Kirchen Europas in die Dokumente aufgenommen wurde. Da der Begriff jedoch ein bedeutendes geschichtliches Gewicht hat und keineswegs ein Neologismus ist, muss gefragt werden, warum in Europa die heutige Anwendung manchen so schwerfällt. Sicherlich wurde auch in Europa die schon seit einigen Jahren laufende Diskussion, bei der mit dem Wort gearbeitet wird, verfolgt. Es gibt ausgezeichnete Literatur auf Deutsch und auf Englisch zu den imperialen Formen des globalen, neoliberalen Finanzkapitalismus.³ Ebenso gibt es auf exegetischem Gebiet eine Fülle von Arbeiten, die die neutestamentliche Botschaft im Kontext des Widerstandes gegen das römische Imperium untersuchen. Mehrere Studien bringen diesen Komplex dann auch mit dem amerikanischen Imperium in Beziehung.⁴

3 Noam Chomsky, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*, New York (2003) 2004; Chalmers Johnson, *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*, New York 2004; Mohssen Massarrat, *Amerikas Weltordnung. Hegemonie und Kriege um Öl*, Hamburg 2003; Republikanischer Anwältinnen- und Anwälteverein/Holtfort-Stiftung (Hg.), *Strafanzeige*, Rumsfeld u. a., Hannover 2005; Jean Ziegler, *Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung*, München 2005. Ferner den Klassiker von Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich (1951) 1998. Trotz des Datums der Erstauflage ist das Buch von höchster Aktualität. Franz Hinkelammert, *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*, Bogota 2003.

4 Aus der großen Menge der Arbeiten zum imperialen Kontext der neutestamentlichen Botschaft nur einige bekannte Beispiele: Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, und Richard A. Horsley/John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and the Messiah. Popular Movements in the Time of Jesus*, New York 1988.

In der Ökumene haben die drei bedeutenden Weltorganisationen Lutherscher Weltbund (LWB) (Winnipeg 2003), Reformierter Weltbund (RWB) (Accra 2004) und Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) (AGAPE-Vorbereitungsdokument, Porto Alegre 2006)⁵ eindeutig darauf hingewiesen, dass das neoliberale, kapitalistische, imperiale Weltwirtschaftssystem die Hauptursache der weltweiten Verarmung und der Bedrohung und Vernichtung des Lebens darstellt. Indem sich die hohe Ökumene auf die Seite der ausgegrenzten Opfer des Systems gestellt hat, hat sie eine Herausforderung aufgebaut, die auf allen Kirchen- und Gemeindeebenen aufzunehmen ist. Dies ist für viele aus der Reformation stammende Südkirchen bereits seit längerer Zeit brennend aktuell, denn in dieser Situation leben sie, darin verkündigen sie ihre Botschaft, in diesem Umfeld dienen sie den Menschen.

Der globale Süden (mit Einschluss des im Norden gegenwärtigen Südens), der in Winnipeg, Accra und Porto Alegre ausdrücklich zu Wort kam, entlarvt mit scharfer Klarheit die historischen Wurzeln des gegenwärtigen Systems, indem er auf die Eroberung der Kontinente durch Europa, die Sklaverei, den Kolonialismus und den Imperialismus hinweist. Im gleichen Zug wird das Imperium (im Sinne Accras als Konzentration von wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen) als *die* Macht entlarvt, die den totalen Markt durchsetzt und stützt. Ebenso wird auch immer wieder deutlich gesagt, dass das Hauptfundament der Verarmungs- bzw. Bereicherungsmechanismen in der Verabsolutierung des Privateigentums und der Verträge im konkurrenzgetriebenen Markt und in der Akkumulation liegt.

Imperien und Imperialismus in den vergangenen anderthalb Jahrhunderten

So wie in vielen Bereichen führen auch hier wenn nicht alle, so doch viele Wege nach Rom. Dabei ist die etymologische Begriffsbestimmung vom Lateinischen her nur ein kleines Bausteinchen. Vor allem interessiert uns hier die historische Struktur des Imperiums.

Zum Bezug auf die heutige Zeit vgl. Richard A. Horsley, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Navarra 2003.

5 Die diesbezüglichen Texte können auf den Webseiten der Organisationen eingesehen werden.

Mit *Imperium* wurde im alten Rom zunächst der Oberbefehl, d. h. die höchste militärische, zivile und richterliche Gewalt bezeichnet. Die geografische Ausweitung der römischen Interessen hat dann auch zum Gebrauch des Wortes zur Beschreibung einer geografischen und administrativen Einheit geführt. Und so bezeichnete schließlich *Imperium* das riesige Kaiserreich und ebenso ein Weltreich.

Imperator (von *imperare* = *befehlen*) war zunächst ein Ehrentitel für den siegreichen Feldherrn in Rom, vermutlich ab 209 v. Chr., verliehen durch Akklamation des Heeres. Caesar wurde 44 v. Chr. der Titel vom Senat als erblicher Namensbestandteil verliehen. Octavian benutzte ihn als Pränomen (38 v. Chr.), aber auch als Titel. Als Pränomen wurde er regelmäßig von den Kaisern seit Vespasian (69–79 n. Chr.) genutzt.

Neuzeitlich wurde *Imperium* als Begriff erstmals für die den nationalen Machtbereich überschreitenden Großmachtbestrebungen Napoleons gebraucht, später vor allem für die englische Politik des kolonialen Weltreichs. Von *Imperium* wurde der Begriff *Imperialismus* abgeleitet. Der Ausgangspunkt moderner Imperialismustheorien ist beim englischen Liberalen und Pazifisten John A. Hobson (*Imperialism*, 1902) mit seiner Analyse des englischen Imperialismus zu finden. Später folgten weitere Theorieentwicklungen.⁶

Die Expansion europäischer Industriemächte in Afrika, Asien und Lateinamerika mit eindeutig wirtschaftlichen Zielen und die dazugehörige Ideologie etwa ab 1880 und bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 werden oft als *neuer Imperialismus*, *Zeitalter des Imperialismus*, *klassischer Imperialismus* oder *Hochimperialismus* bezeichnet.⁷ Der Höhepunkt des Zeitalters des Imperialismus war die faktische Aufteilung der Erde unter diese Mächte um 1900. Es fand ein aggressiver Konkurrenzkampf bei der Bildung neuer Kolonien statt, und es entwickelte sich eine Ideologie der rassistischen Überlegenheit. Das britische Imperium war die größte Kolonialmacht der Geschichte mit Kolonien auf allen bewohnten Kontinenten. Die beherrschten Gebiete umfassten zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehr als zwei Fünftel

6 Siehe hierzu Wolfgang J. Mommsen, Imperialismustheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen, Göttingen²1980.

7 Die Literatur zum Thema ist riesig. Siehe eine konzentrierte Übersicht über diese Epoche bei David K. Fieldhouse, Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, Fischer Weltgeschichte 29, Frankfurt am Main 1977; Imanuel Geiss, Geschichte griffbereit. Band 6: Epochen. Die universale Dimension der Weltgeschichte, Hamburg (1979) 1981, S. 415–428; Rudolf von Albertini (Hg.), Moderne Kolonialgeschichte, Köln 1970.

der von Land bedeckten Erdoberfläche und ein Viertel der Weltbevölkerung. Die Bedeutung dieser Kolonialmacht führte dazu, dass Englisch heute die wichtigste Verkehrs- und Handelssprache der Welt ist. Die britische Kolonialpolitik hatte den Zweck, die wirtschaftlichen Interessen des Mutterlandes durchzusetzen. Nach und neben England betrieben die Länder Frankreich (Afrika), Deutschland (Kolonialimperium, Flottenpolitik, ein deutscher „Platz an der Sonne“ [von Bülow 1897]), Russland (Panslawismus), Japan (1895) und die USA (1898) Kolonial- und Imperialpolitik.

Die „Lebensraum“-Politik verwandelte auch den Nationalsozialismus zum Imperium. Die Sowjetpolitik wies ebenfalls starke imperiale Tendenzen auf, von daher die Bezeichnung *Sowjetimperialismus*. Ein Sonderkapitel stellt der Sozialimperialismus als „Export der sozialen Frage in die Kolonien“ dar.

Die Vorgeschichte des gesamten europäischen Imperialismus ist die Expansion Europas in Übersee ab 1492 mit der Gründung ausgedehnter Kolonialreiche und der Ausbeutung des Sklavenhandels und der Sklavenarbeit. Der Begriff *Imperialismus* überschneidet sich in mehreren Punkten mit *Kolonialismus*. Der Unterschied besteht im abgedeckten Zeitraum: Der *Kolonialismus* umfasst die gesamte koloniale Expansion seit Beginn des 15. Jahrhunderts, der *Imperialismus* beginnt mit der Industrialisierung und umfasst auch indirekte Herrschaftsformen.

Nach der starken Erschütterung durch den Ersten Weltkrieg leitete der Zweite Weltkrieg den Dekolonialismus ein, wobei die Unabhängigkeit vieler neuer Staaten meistens nur eine formale politische war, während sich die wirtschaftliche Abhängigkeit noch weiter vertiefte, hatten doch die Kolonien in Übersee die Funktion gehabt, im Rahmen des entstehenden kapitalistischen Weltmarkts Rohstoffe und Arbeitskräfte für die Zentrumsländer zu liefern und Absatzmärkte für deren Industrieprodukte zu stellen. Die Infrastrukturen an Eisenbahnen, Häfen, Straßen (und im 20. Jahrhundert auch an Flugplätzen, Elektrizitätsversorgung und Medien bis hin zum Internet) dienten vorrangig dem Abtransport der Landesprodukte und der Kontrolle der Bevölkerung. Heute kommen die internationale Finanzspekulation und der Transfer der Gelder von Süd nach Nord durch die Außenschulden hinzu.

Geschichtlich bezeichnet *Imperialismus* somit das staatliche Streben nach politischer, militärischer und wirtschaftlicher Vorherrschaft über andere Länder und dessen faktische Durchsetzung eben durch politische, militärische und wirtschaftliche Machtmittel.

Es geht um die Ausdehnungs- und Machterweiterungspolitik einer Großmacht, die die Kontrolle über ihre Grenzen hinaus ausüben möchte, auf ein Land oder mehrere, die sich weigern, sich dieser Kontrolle zu unterwerfen, und dabei den Kampf an den wichtigsten Fronten verlieren.

Als ausdrückliche Motive der Machterweiterungspolitik können ökonomische, nationalistische, soziale, bevölkerungspolitische, sozialpolitische und geistig-kulturell-religiöse Gründe verwendet werden; wesentlich ist jedoch die wirtschaftliche Ausbeutung.

In erweiterter Anwendung bezeichnet der Begriff jegliche Expansion großen Stils von Mächten zu allen Zeiten. Er wird auch in Varianten als diffamierender Kampfbegriff benutzt: kultureller Imperialismus, Markt- und Sozialimperialismus usw.

Die heftigen Auseinandersetzungen, die die heutige Anwendung des Imperiumsbegriffs und vor allem die Diskussion in Accra ausgelöst haben, sind auf dem Hintergrund der europäischen Kolonial- und Imperialgeschichte zu sehen. Sollte hier auch Verdrängung im psychologischen Sinn mit im Spiel sein? Vor allem, weil die faktischen Konsequenzen, die aus der ethischen Umsetzung des Begriffs auf die heutige Weltpolitik gezogen werden müssen, eine starke Umverteilung des Reichtums von „oben“ nach „unten“ und damit den Abbau vieler Privilegien beinhalten würde.

Hinzu kommt, dass im deutschen Sprachbereich nicht immer allen bewusst ist, dass die traditionelle Formel „Deutsches Reich“ für das kaiserliche Deutschland in anderen Sprachbereichen sofort imperiale Assoziation hervorrief. Die englische und ebenso die spanische Bezeichnung für *kaiserlich* lautet *imperial*, und das traf ja genau auf die Bestrebungen der deutschen Kolonial- und Flottenpolitik zu, während die deutsche Bezeichnung diesen Charakter eher verschleierte. Eventuell verbirgt sich auch hier noch ein kleiner Anteil des heutigen Befremdens vor dem Gebrauch des Begriffs *Imperium*. Und das, obwohl im Deutschen der Begriff *Kaiser* für das Oberhaupt des Imperiums eine direkte Übernahme des lateinischen Wortes *Caesar* ist.⁸ Was hier vielleicht manchen als Wortklauberei oder -spielerei erscheinen könnte, sitzt jedoch oft tief in der symbolischen Darstellung der Welt, die sich bestimmte Bevölkerungsschichten konstruieren oder die ihnen geliefert werden.

Die Teilnahme der USA an den beiden Weltkriegen bildete ihren Einstieg in den Weltimperialismus und schließlich die Übernahme und Vertiefung dieser Ausbeutungspolitik nach der Aufteilung der Welt in die zwei großen Einflusszonen *West* unter US-amerikanischer und *Ost* unter sowjetischer Kontrolle. Nach dem Zusammenbruch der UdSSR blieben die USA als mächtigste Macht bestehen, wodurch sich ihr Streben nach der Weltmacht

8 Die drei bedeutendsten politischen Gebilde dieser Epoche mit einem Kaiser an der Spitze waren Imperien: Deutschland, Russland (*Zar*) und Japan (*Tenno*).

nur noch offensichtlicher darstellen konnte. Und damit steht das Thema *Kapitalismus, universale – globale – Weltmacht* und damit *Imperium*, auf der Tagesordnung.

Und genau das passt in das Schema des Imperiumsbegriffes. Dazu gibt es ein Dokument in den USA, geschrieben von militärischen Vordenkern wie Paul Wolfowitz, Dick Cheney, Donald Rumsfeld u. a. im Rahmen des *Project for the New American Century* (Projekt für das neue Amerikanische Jahrhundert).⁹ Nachdem sie (mit Francis Fukuyama u. a.) schon 1997 ein „Statement of Principles“¹⁰ veröffentlicht hatten, brachten sie 2000 ein Strategiepapier unter dem Titel „Rebuilding America’s Defences. Strategy, Forces and Resources for a new Century“ heraus.¹¹ Darin wird unverblümt die Strategie entwickelt, die US-Hegemonie aufrechtzuerhalten und weltweit auszubauen, wozu auch „präventive“ Kriege und die Kontrolle der letzten internationalen öffentlichen Güter, Weltraum und Internet, gehören.

Schon ein erster Blick auf die Semantik dieses Dokuments erweist, dass diese Vordenker die USA als Weltmacht in der Nachfolge des Römischen Reiches verstehen. *Expressis verbis* wird dort unter dem Stichwort *Pax Americana* (die Anspielung auf die *Pax Romana* oder *Pax Augusta* des Römischen Reiches kann nicht übersehen werden) im Begriffshorizont einer imperialen Perspektive argumentiert: „American global leadership“, „American geopolitical leadership“, „Global reach, global power“, „American global influence and military preeminence“, „Control the new ‚International commons‘ of space and cyberspace“, „America rules the waves“ usw.

9 Dies ist die Ankündigung des Projekts:

“The Project for the New American Century is a non-profit educational organization dedicated to a few fundamental propositions: that American leadership is good both for America and for the world; and that such leadership requires military strength, diplomatic energy and commitment to moral principle.

The Project for the New American Century intends, through issue briefs, research papers, advocacy journalism, conferences, and seminars, to explain what American world leadership entails. It will also strive to rally support for a vigorous and principled policy of American international involvement and to stimulate useful public debate on foreign and defense policy and America’s role in the world. William Kristol, Chairman.”

Vgl. <http://www.newamericancentury.org/> (eingesehen am 30. 9. 2012).

10 Vgl. <http://www.newamericancentury.org/statementofprinciples.htm> (eingesehen am 30. 9. 2012).

11 Vgl. <http://www.newamericancentury.org/RebuildingAmericasDefenses.pdf>, in: <http://www.newamericancentury.org/publicationsreports.htm> (eingesehen am 30. 9. 2012).

So weit zur theoretischen Grundlage. Die Ausführungen zur praktischen Umsetzung würden hier zu weit führen, viel davon wurde und wird durch die Medien weltweit bekannt gemacht.

Dass sich imperiale Politik spiegelbildlich in Selbstmordattentaten der Terroristen wiederholt, gehört zur grausigen Realität der imperialen Durchsetzung der Logik der totalen Vernichtung der Feinde. Imperien und Terror können nie Hoffnung, sondern nur Tod verbreiten. Sie sind keine zwei entgegengesetzten Dämonen, sondern die beiden Masken desselben Dämons. Auf beiden Seiten steht hinter der Todespolitik eine universale Legitimationsstruktur, als ausführendes Organ einer höheren „Mission“ zu handeln. Imperialmächte und Terrorbewegungen haben immer ihre Raubzüge und Mordtaten als selbstlosen, missionarischen Einsatz für das Wohl der Mehrheit dargestellt und begründeten damit religiös die gewalttätige Durchführung ihrer Politik auf fundamentalistische Weise.

Die Auseinandersetzung des Volkes Gottes mit imperialen Gewaltstrukturen

Bei der folgenden panoramaartigen Durchsicht geht es nicht um Modelle, die einfach zu kopieren wären. Es geht um den Erweis, dass das Volk Gottes im Hören auf Gott nach theoretischen und praktischen Alternativen gesucht und damit erwiesen hat, dass ein anderes Zusammenleben entsprechend Gottes Willen möglich ist. Die verschiedenen Etappen auf diesem Weg beinhalten wichtige Impulse, die uns bei unserer eigenen Suche nach Alternativen und bei deren Aufbau ermutigen können.¹² Die betreffenden Bibeltexte sind eben keine einfachen Proteste einer vom Glück minder bedachten religiösen

12 Wir verwenden hier Daten, Gedanken und Ausführungen, die in folgenden Werken entwickelt werden: Ulrich Duchrow/Reinhold Bianchi/René Krüger/Vincenzo Petracca, *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburg 2006; Ulrich Duchrow, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh/Mainz 1994; Zweiter Teil: „Biblische Erinnerungen an die Zukunft des Lebens“. Noch Folgendes sei vermerkt: Im engeren Sinn ist das römische Imperium das erste geschichtliche Gebilde, das diesen Namen voll verdient; bei unserer Durchsicht erlauben wir uns, damit auch frühere Machtgebilde und -blöcke zu bezeichnen, deren hervorstechenden Merkmale die Eroberung anderer Völker, Ausbeutung, Raub und Gewaltherrschaft waren.

Sondergruppe, sondern nach biblischem Zeugnis Gottes Stimme, die durch Propheten, Priester, Organisatoren, Leiter, Denker, Apostel, Missionare und ganz zentral durch Jesus Christus selbst verkündigt wird.

Raus aus Ägypten

Auch wenn nach den Schriften Abraham am Beginn des Volkes Israels steht, war es doch die Erfahrung des Auszugs aus Ägypten mit dem Bundesschluss am Sinai, die dem Volk Gottes die notwendige Konsolidierung vermittelte, um sich als größere Einheit zu verstehen und zu organisieren. Die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei unter dem sich göttlich darstellenden Pharao und die Vereinigung mit Bauern, die aus der Tributabhängigkeit in Kanaan ausbrachen, führten zur Bildung einer Kontrastgesellschaft mit internem Stammeszusammenhalt und Solidarität zwischen den Stämmen. In dieser frühen Phase der Geschichte (etwa zwischen 1250 und 1000 v. Chr.) wurden größere Entscheidungen von der autonomen Versammlung des Volkes Gottes getroffen, die damit eine gewissermaßen nationale Alternative zu Ägypten und anderen Machtblöcken darstellte. Ihr Ziel bestand in der Erhaltung von Freiheit und Gerechtigkeit, die durch Gottes Gesetz ermöglicht wurden, um so die Vorteile des Bundes behalten zu dürfen. In Krisenmomenten traten Richter/Retter auf den Plan, es gab jedoch keine herrschende Instanz.

Demgegenüber gründeten die anderen Reiche ihre Macht im Rahmen der asiatischen Produktionsweise auf Zwangsarbeit und hohen Tributen. In Israel hingegen gab es weder Zwangsarbeit noch Abgaben. Die Produktion war Subsistenzwirtschaft und zielte auf das ab, was man heute als Ernährungssouveränität bezeichnet.

Das eigene Königssystem

Diese Epoche führte zur nationalen Konstitution der Stämme als ein Volk mit einem König in leitender Funktion. Nach kurzer Zeit brach diese Einheit in zwei Königreiche auseinander, Israel im Norden und Juda im Süden, die sich quasi parallel entwickelten. Das Nordreich hielt sich bis zum Jahr 722 v. Chr., als die Assyrer ihm mit der Eroberung und Zerstörung der Hauptstadt Samaria und der Verschleppung der Bevölkerung ein Ende setzten; das Südreich wurde von den Babyloniern erobert, die 586 v. Chr. Jerusalem eroberten und zerstörten und einen wichtigen Teil der Bevölkerung ins Exil nach Babylon brachten.

Während der Königszeit hatte das Land eine fundamentale Bedeutung für die Identität des Volkes Gottes.

Im 8. Jahrhundert v. Chr. kam eine neue Wirtschaftsform auf, die sich auf Privateigentum und Geldmechanismen gründete, und zwar zunächst in Griechenland, dann aber schnell sich ausbreitend im ganzen Alten Orient.¹³ Kurz zusammengefasst ging sie davon aus, dass diejenigen, die von ihrem Eigentum verliehen, ein Recht hatten, Zinsen zu nehmen. Außerdem musste der Schuldner, der sich zum Beispiel nach einer schlechten Ernte Saatgut lieh, sein eigenes Eigentum, vor allem Land, als Sicherheit verpfänden. Wenn er dann – zum Beispiel nach erneuter schlechter Ernte – nicht zurückzahlen konnte, verlor er sein Land und musste Kreditsumme und Zinsen als Schuldklave abarbeiten. Das führte schnell zu einer Spaltung und Entsolidarisierung in der Gesellschaft. Auf der einen Seite entwickelten sich Großgrundbesitzer, auf der anderen Arme, Landlose und Schuldklaven. Gleichzeitig mit diesen Eigentumsmechanismen entstand das Geld. Es diente nicht nur der Abwicklung der Schuldverhältnisse, sondern auch dem Tausch und der Akkumulation von Reichtum.

Als diese neue Wirtschaftsform *das Alte Israel* erreicht, stehen sofort *Propheten* auf – als erster Amos – und kündigen dem Land Unheil an, „weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht des Schwachen beugen“ (Am 2,6–7). Damit nehmen sie sofort die Perspektive der Opfer auf. Sie erinnern dabei an das Urdatum Israels, die Befreiung aus der Versklavung in Ägypten durch Gott, den Herrn (Am 3,2; vgl. Ex 3 ff). Gott trat damals als Befreier der Unterdrückten und sozial Deklassierten („Hebräer“ genannt) und als Entmächtiger der Imperien in die Geschichte und bleibt diesem Ruf treu bis zum letzten Buch der hebräischen Bibel (Buch Daniel) und ebenfalls bis zum letzten Buch der christlichen Bibel, der Offenbarung des Johannes. Abstrakt ausgedrückt, sagt dieser biblische Ansatz: Jeder sozialen, wirtschaftlichen und politischen Asymmetrie, die die Menschen in Mächtige und Ohnmächtige spaltet, in Täter und Opfer, tritt Gott entgegen, indem er die Schwachen stärkt und die Mächtigen von ihren angemäßen Thronen holt. „Gott stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“, singt Maria in ihrem – vom Evangelisten Lukas programmatisch ge-

13 Vgl. Ulrich Duchrow/Franz Hinkelammert, *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel (2002) ²2005, Kap. 1.

meinten – Magnificat-Lied, als sie mit Jesus schwanger geht (Lk 1,52–53). Genau dies meinen die biblischen Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Richten“ Gottes – im Unterschied zum griechisch-römischen Begriff des „Jedem das (ungleich verteilte) Seine“. Die Propheten nehmen diesen roten Faden auch in dem neuen Kontext der entstehenden Eigentums-Geldwirtschaft auf. Ein weiteres frühes Beispiel dafür ist der Prophet Jesaja, der diesen sozio-ökonomischen Spaltungsmechanismus nicht nur im Blick auf das Unrecht an den Verarmenden beschreibt, sondern auch im Blick auf die sich dadurch Bereichernden: „Weh euch, die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld fügt, bis kein Platz mehr da ist und ihr allein im Land ansässig seid“ (Jes 5,8).

Im Gegenzug zu diesen Spaltungsmechanismen entwickelt die Thora präventive und korrigierende Gesetze, die für Ausgleich sorgen. Sie sind orientiert an der Vision einer Ökonomie, in der alle genug zum Leben haben. Das Bundesbuch (Ex 21–23), das Deuteronomium als Ganzes und die Priesterschrift mit dem Heiligkeitgesetz im Levitikus schreiben diese Gesetze fest. Unter anderem halten sie fest, dass das Land nicht als absolutes Eigentum zur Ware gemacht und angehäuft werden darf, denn es gehört Gott und damit allen zu einem erfüllten Leben (Lev 25,23), und dass die Glieder des Volkes Gottes nicht zu Sklaven gemacht werden dürfen, denn Gott selbst hat sie aus der Sklaverei befreit (Lev 25,42).

In dieser Entwicklung wird das Königssystem selbst von den Propheten in die Kritik genommen, und schließlich wird ihm sein Untergang angekündigt. Auch die Korruption des religiösen Systems gerät ins Kreuzfeuer der prophetischen Kritik. Die Boten Gottes verkündigten unermüdlich die Notwendigkeit der Umkehr und schließlich auch des Neuanfangs.

Assyrier und Babylonier schlagen zu

Während der Königszeit hat das Volk Gottes immer stärker das erdrückende Gewicht der mesopotamischen Imperialpolitik zu spüren bekommen. Assyrien und dann das neubabylonische Reich haben ihre Erweiterungsansprüche mit Tributen, Feldzügen, Umsiedlungspolitik, Exil und Krieg durchgesetzt.

Im Jahr 722 v. Chr. wurde ein beträchtlicher Teil der Bewohner des Nordreichs Israel, d. h. faktisch neuneinhalb Stämme, nach Assyrien verschleppt, nachdem Tiglatpileser mehrere Städte (Ijjon, Abel-Bet-Maacha, Janoach, Kedesch, Hazor), die Gebiete von Gilead und Galiläa und das Territorium von Naftali erobert (2. Kön 15,29) und Sargon II. Samaria vernichtet hatten (2. Kön 17,6). Die Politik der Exilierung, verbunden mit der Zwangs-

umsiedlung, die hier zum ersten Mal angewendet wurde, umfasste vor allem die führenden Schichten der Bevölkerung und die qualifizierten Handwerker und hatte zum Ziel, nationale oder lokale Widerstände zu verhindern.

Nach einer ersten Deportation der Bewohner des Südreichs durch die Babylonier im Jahr 597 v. Chr. (2. Kön 24,8–17) kamen dann zehn Jahre später, 587–586 v. Chr., die Zerstörung Jerusalems und des Tempels unter Nebukadnezar II. und die große Deportation (2. Kön 25,1–21 und Jer 52). Fünf Jahre danach gab es nochmals eine kleinere Deportation.

Bis zum Exil waren – für das Südreich betont – der Besitz des Landes, die königliche Institution der davidischen Dynastie und der Tempel auf dem Zion die institutionellen Fundamente des Volkes Gottes gewesen. Das Exil zertrümmerte diese Grundlagen buchstäblich und machte die Erfüllung der Verheißungen rückgängig, d. h., die Verheißungen selbst erwiesen sich geradezu als gegenstandslos. So ein massiver Eingriff musste natürlich auch das Gottesverständnis betreffen und womöglich Gott „erledigen“. Aber genau das Gegenteil trat ein. Israels Glaube wuchs, indem ein neues Gottesverständnis erarbeitet wurde.

Die Exulanten leisteten eine höchst interessante theologische Arbeit, mussten sie doch in Mesopotamien, ausgehend von einer Besinnung über ihre Herkunft und ihre Bestimmung, ihre Identität neu aufbauen, und dazu gehörte nun mal wesentlich ihr Glaube. In diesem Prozess sollte dann auch ihre Religion nicht einfach die gleiche bleiben, sondern einen wichtigen Umbildungsprozess durchmachen. Indem die Deportierten Gott „wieder entdeckten“, entdeckten sie auch wieder sein und ihr Gesetz. Sie betonten dabei ganz besonders das *Sabbatgebot*, das ihnen als Zeichen der Zugehörigkeit zu Gott mit ganz zentraler Bedeutung galt (Ex 20,8–11). Zur Entwicklung des Sabbatbrennpunktes gesellte sich die Betonung der *Beschneidung* als Zeichen des Bundes.

Inhaltlich fallen interessante Aspekte des theologischen Widerstands gegen die Machtblöcke auf. Die Befreiung von der Sklaverei und das Gebot der wöchentlichen Sabbatruhe sind zwei Ausdrücke des heilenden Willens Gottes gegen jedwede Art von Unterdrückung. Es geht um die Würde der Arbeit, die mit der Notwendigkeit der Ruhe verbunden ist. Jeder versklavenden Arbeit wird somit ein Riegel vorgeschoben.

Das Sabbatjahr (Ex 23,10–11; Lev 25,1–7) und das Erlassjahr (Lev 25,8–55) sind in den gleichen Gedanken des Landes als Eigentum Gottes, der Freiheit und der Notwendigkeit der Ruhe verankert. Beide Institutionen stehen am Anfang einer sozialen Gesetzgebung. Sie setzen der Ausbeutung der Erde enge Grenzen, fordern Freiheit für die Menschen und die Wiederherstellung sozialer Gerechtigkeit.

Ein weiterer Aspekt der Theologie des Widerstands war die Polemik gegen den Götzendienst, wie es Jeremia 10 und 44 und vor allem Deuterocesaja in Jesaja 40,18–21 und 44,6–21 bezeugen. Der Monotheismus beinhaltet ein antiimperiales Moment, da er dem König (sei es dem babylonischen oder welchem auch immer) das Recht der Anmaßung abspricht, (ein) Gott zu sein. Der Herrscher darf nicht einmal als Vertreter des babylonischen Marduks gelten, weil Marduk ein Nichts ist, ein falscher Gott, ein Götze. Gibt es keinen solchen Gott Marduk, so hat auch kein Herrscher das Recht, sein Vertreter auf Erden zu sein.

Die Herausarbeitung des strengen Monotheismus vertiefte sich damit durch die Konfrontation mit den religiösen Angeboten der feindlichen Großmacht, denen die Juden in dieser Diaspora ausgesetzt waren. Dieser Monotheismus wurde nicht „von oben“ verordnet, sondern er kam von unten und von verbannten und ausgegrenzten Menschen, die weiterhin auf ihren „traditionellen“ Gott hofften, auch wenn sie lernen mussten, dass dieser Gott sie mit dem Exil bestraft hatte, und die an ihm gegen all den ins Auge fallenden und an die Gefühle appellierenden Prunk der babylonischen Mardukreligion und ihrer imperialen Machtentfaltung festhielten: Tempel, Prozessionsstraßen, Bildnisse, pompöses Wesen.

Zur Theologie des Widerstands gehörten auch Trost, Verkündigung von Neuanfang und neue Verheißungen. Hesekiel und dem so genannten Deuterocesaja verdanken die Exulanten oder zumindest ein Großteil von ihnen theologische Reflexion und geistliche Erneuerung, weil das Exil nicht als das Ende der Vergangenheit aufgefasst wurde, sondern als der Beginn der Zukunft. Das beinhaltete auch eine gewisse Öffnung gegenüber den anderen Völkern.

In der Nische des Perserreichs

Im Jahr 539 v. Chr. wurde Babylonien von Kyros II., dem König von Persien, erobert, und das große Imperium Marduks brach buchstäblich über Nacht zusammen. Die Perser entwickelten eine neue Politik in Bezug auf die unterjochten Völker. Sie waren an Produktion und damit an Tributen und Steuern interessiert; und sie sahen ein, dass die verschiedenen Völker dazu ihre Identität pflegen mussten, die ihnen von ihrer eigenen Kultur, ihren Gesetzen und ihrer Religion vorgegeben war. So erlaubte Kyros die Rückkehr der Juden in ihr Land und den Wiederaufbau des Tempels (2. Chr 36,22–23; Esra 1,1–4). Nun sind jedoch nicht alle der im babylonischen Exil lebenden

Juden in die alte Heimat zurückgekehrt. Sehr viele – eventuell sogar die Mehrheit – blieben freiwillig in Babylonien und in Seleukia am Tigris.

Von diesem Zeitpunkt an und bis 333 v. Chr. hat „Israel“¹⁴ durch eine tief greifende Besinnung auf Gottes Gesetz eine neue Gesellschaftsordnung aufgebaut, die sich in einer Art politischer und religiöser Nische des Perserreichs halten konnte. Zwar stand sie unter Tributzwang, konnte aber gewissermaßen halbautonom unter geistlicher Leitung der Priester und Leviten Alternativen zur „Normalität“ der Imperien verwirklichen.

Theologische Arbeit leistete die so genannte deuteronomistische Bewegung, die hinter dem Deuteronomistischen Geschichtswerk mit seiner Königskritik wie auch hinter der Überarbeitung der Jeremia Worte mit der Sozialkritik steht. Bei dem Geschichtswerk ragt das Anliegen hervor, die Menschen zu Gottes Weisung zurückzurufen und damit den Synkretismus mit den Göttern der Nachbarmächte zu vermeiden; den Zweiten, die sich in die Jeremiaüberlieferung eingebracht haben, geht es um interne Gerechtigkeit. Erhielten die Vertreter der anderen Mächte ihre Legitimierung durch ihre Götzen, so bedeutete das Götzendienstverbot auch eine ideelle Entmachtung dieser Mächte und ihrer Ansprüche.

Unter der Gewaltherrschaft des hellenistischen Seleukidenreichs

Die schlimmste Gefahr für die religiöse und kulturelle Identität Israels, vor allem des jüdischen Gemeinwesens um Jerusalem herum – die Exulantengemeinschaften in Mesopotamien und Ägypten waren differenziert betroffen –, erwuchs aus der Machtherrschaft des hellenistischen Herrschers Antiochus IV. Epiphanes. Mit dem Seleukidenreich endete schlagartig der Kompromiss Israels mit dem Perserreich, weil dieses zerschlagen worden war und die Nachfolger des siegreichen Alexanders eine vollkommen andere Politik einführten. Die Seleukiden setzten sehr hohe Abgaben fest und sahen sehr bald ein, dass Israel seinen Widerstand religiös artikulierte und dass sie diesen vernichten mussten, um die geforderten Abgaben zu bekommen. Die von Antiochus IV. durchgeführten Gewaltmaßnahmen der Hellenisierungspolitik, zu denen das Totalverbot der Treue zu Gott, die physische Ausrottung der Praktikanten des jüdischen Glaubens, die Entweihung des Jerusalemer

14 Bei den Neudeutungen durch die Theologen Judas in den letzten Jahren des Königreichs und im Exil (s. o.) waren auch wichtige Glaubenstraditionen des Nordreichs Israel rezipiert worden, so auch der Begriff „Israel“ für das jüdische Volk, so dass er jetzt auch als Begriff für die Juden gebraucht wird.

Tempels und die von einigen jüdischen Kreisen begrüßte Hellenisierung der Stadt gehörten, riefen allerdings erst recht den Widerstand anderer Sektoren der Bevölkerung hervor. Er artikuliert sich in verschiedenen Bewegungen, die von der bewaffneten Aktion der schließlich siegreich hervorgehenden Makkabäer und anderer über passivere Formen der Verweigerung (Dan 3) bis zu starken apokalyptischen Erwartungen (mehrere Texte im Danielbuch u. a. m.) reichten. Der bewaffnete Widerstand gewann 164 v. Chr. Jerusalem zurück, weihte den Tempel erneut und führte schließlich zur Bildung eines unabhängigen jüdischen politischen Gebildes. Der Gewaltherrscher war kurz zuvor auf einer Plünderungsreise verstorben.

In Daniel 7,13–14 wird das Kommen eines *wie eines Menschen Sohnes* beschrieben, dem Macht, Ehre und Reich gegeben werden. Diese Gestalt war für verschiedene Interpretationen offen, unter denen die messianische an einen kommenden Messias denkt (dies wird dann im Neuen Testament weitergeführt und auf Jesus Christus bezogen) und eine korporative an die Verkörperung des Volkes Gottes. Wie dem auch sei, die Gestalt hat ein *menschliches Aussehen*, ein *menschliches Gesicht*, das sich absolut von den grauenhaften Raubtieren abhebt, die in Daniel 7 die aufeinander folgenden Mächte darstellen: Babylonier, Meder, Perser und Griechen.

Daniel 7 spricht auch vom *Reich Gottes*, das den Sieg über die Raubtierreiche davontragen und sie restlos ersetzen wird. Daniel 12 bringt schließlich die Verheißung der Auferstehung mit doppeltem Ausgang ein: zu ewigem Leben für die einen und zu ewiger Verdammnis für die anderen.

Klar ist, dass hier der apokalyptische Text die Gewissheit verkündigt, dass Gott die Bestialität der imperialen Raubtierreiche überwinden und der Menschheit (*alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen*, Daniel 7,14) den Aufbau eines anderen Lebens mit menschlichem Gesicht ermöglichen wird. Die Menschwerdung der Menschen durch Gottes Willen erhält dadurch eine universale Dimension. Durch den „Menschensohn“ ruft Gott die zu Menschen Gewordenen aus ihrer peripheren Situation der Unterdrückung zum Zentrum seiner Aktion. Daniel 7 ff drückt somit Gottes letztes Wort über die politischen Raubtiergebilde aus – also über die Imperien –, und dieses Wort ist ein Gerichtswort.

Rom: das Imperium schlechthin

Das römische Imperium war das am Besten organisierte und damit auch das brutalste in allen Beziehungen, denn außer seinem politischen, militärischen und wirtschaftlichen Unterdrückungs- und Ausbeutungsapparat hat es einen

ausgefeilten ideologischen Apparat auf die Beine gestellt, um mit der entsprechenden Ideologie die wirtschaftliche, militärische, soziale und politische Macht zu untermauern. Die Parodie des Drachens und der beiden wilden Tiere der Offenbarung ist die radikalste theologische Kritik dieser doppelten Herrschaft über Leib, Geist, Seele, Gefühle und Willen der Menschen. Das Erste der beiden wilden Tiere stellt den römischen Kaiser dar; das Zweite den Propagandaapparat des Imperiums. Mit seiner treffenden Beschreibung der Machtgrößen und ihres Funktionierens hat Johannes eine faszinierende Form der Vermittlung von Gottes zerschmetterndem Gericht über das Imperium entwickelt, indem er zugleich den Triumph des Lammes verkündigte, mit dem der gekreuzigte und auferstandene Herr gemeint ist (Offb 5).

Diese Verkündigung hat ihre Wurzeln in Jesu Predigt und Handeln. Indem Jesus die Mächtigen seiner Zeit hinterfragte und zugleich Gemeinschaft mit Verzweifelten, Kranken, behinderten Menschen, Umkehrenden, Suchenden und Schwachen aufbaute, hat er seine Überzeugung ausgedrückt, dass das Reich Gottes auch unter den schwierigsten geschichtlichen Umständen ansatzweise Konturen in gemeinschaftlichen Freiräumen annehmen kann, in denen Verzagte, Sünder, Verachtete und Verarmte Erfüllung finden können und in denen die ungerechten Verhältnisse der Gesellschaft nicht wiederholt werden. Genau das wird mit dem griechischen Begriff *Koinonia* gemeint und findet seinen höchsten Ausdruck im Inhalt der Lehre, im Abendmahl, das Gemeinschaft mit Christus und untereinander schafft, und im Gebet (Apg 2,42).

Es gibt ein „Nach den Imperien“

Die Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung des Kommens und der Herrschaft Jesu Christi zum Heil der Menschen, der Ruf zum Glauben an ihn und in die Nachfolge in einer lebendigen Gemeinschaft. Es gehört zum Wesen dieses Auftrags, das verkündigte und im Glauben erfasste Heil in Jesus Christus in einem neuen Leben Gestalt werden zu lassen, zu dem auch der Aufbau von solidarischer Gemeinschaft gehört.

Dabei ist es von wesentlicher Bedeutung, das die Menschen betreffende Leid und die Not klar formulieren zu können; die Haltungen, Mechanismen und Strukturen zu erkennen, die solches Leid hervorrufen; öffentlich zu verkündigen, dass dies nicht Gottes Wille ist, und eine alternative, von der Solidarität, Gegenseitigkeit und Geschwisterlichkeit geprägte Gemeinschaft

aufzubauen. Und zu diesen Leid schaffenden Strukturen gehören nun einmal die imperialen Machtblöcke.

Die Aufnahme des Imperiums begriffes bedeutet keineswegs, die Menschen einer Nation oder Gruppe von Nationen zu verdammen oder ihnen gar den Untergang zu wünschen. Das wäre zudem glatter Selbstmord, weil das Imperium ja inzwischen seine Netze und seinen Einfluss auf die ganze Welt ausgebreitet hat und wir alle Teil des Imperiums sind – wenn auch nicht herrschender, aber sicher beeinflusster und „kolonisierter“ Teil.

Der hier äußerst kurz gehaltene Durchgang durch den biblischen-theologischen Widerstand gegen die damaligen Imperien zeigt, dass das Volk Gottes im Laufe dieser Geschichte bestimmte Inhalte dieser Theologie besonders betont hat: die Befreiung aus der Sklaverei, den absoluten Monotheismus, den Wert des Gesetzes, die Gerechtigkeit, die Verwerfung der Geld- und Reichtumsherrschaft, die Würde der Arbeit und der Ruhe, den Schutz der schwachen Glieder der Gesellschaft, die Gnade und die Vergebung, den Aufbau von gemeinschaftlichen Schutzräumen, den Triumph Gottes über alle Mächte des Todes und des Bösen.

Zusätzlich zu einer besseren Erfassung der weltweiten Gegebenheiten beinhaltet die theologische Verarbeitung des Imperiums begriffes und die biblisch-theologische Auseinandersetzung mit den imperialen Mächten auch eine Stärkung des Glaubens und der Hoffnung. Der biblische Glaube hält am Fall aller Imperien fest. Und auch wenn dies immer wieder vor uns liegt und wir über lange Strecken hinweg unter den harten Gegebenheiten der Imperien zu leben haben, wird es doch ein „Nach den Imperien“ geben, denn die Imperien sind nur eine Erscheinung dieser Welt und nie ihre Wahrheit.

Die aussagekräftigste Ankündigung der Überwindung aller Widrigkeiten ist die Botschaft der Auferstehung. Nachdem das *Imperium Romanum* mit der brutalen, imperialen Kreuzigungsstrafe sein letztes Wort über Jesus von Nazareth gesprochen hatte, kam Gottes Wahrheit: die Auferweckung Jesu Christi von den Toten. Es gibt also ein „Nach dem Imperium“. Diese Gewissheit erreicht ihre literarisch stärkste und wirksamste Ausdrucksform in den Bildern der Offenbarung des Johannes vom Fall Babylons (Offb 18,2) bis zum Ende von Tod, Leid, Geschrei und Schmerz (Offb 21,4) und zur ewigen Vereinigung von Braut und Bräutigam.

Dies zu glauben und den Menschen zu verkündigen, beinhaltet jedoch auch, in Opposition zum jeweiligen Imperium zu treten. Die Verkündigung des Evangeliums als Alternative zur imperialen Macht kann nicht den Agenten des Imperiums selbst und der „Theologie des Wohlstands“ überlassen werden oder gar einem Imperium des Terrors. Sie muss „von unten“ aus geschehen, als biblisch-reformatorische Theologie des Kreuzes, die durch das

Kreuz auf die Auferstehung blickt; von Menschen, die sich von Gott berufen fühlen, seine Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit in ihrem Leben und in ihrem Umfeld wahr werden zu lassen.

Es wird ein „Nach den Imperien“ geben, wenn wir uns aufmachen, die Bedingungen dazu durch Gottes Werk in und unter uns Wirklichkeit werden zu lassen. Christliche Hoffnung ist kein bloßer Wunschtraum für eine andere Zukunft, sondern die Überzeugung, dass das „Danach“ durch Christi Auferstehung bereits in diese Welt gekommen ist und dass es sich lohnt, ihm nachzuleben. Dass wir dazu eingeladen sind, ist Gnade. Daran zu glauben und darauf zu vertrauen, ist Gnade. Eine unverdiente Gnade Gottes.

Dieter
Brandes

Heilende Erinnerung

Die Initiative „Healing of Memories“
ist weltweit aktiv

„Das Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung“ – davon bin ich, württembergischer Pfarrer und Initiator des internationalen Projekts „Healing of Memories“ (HoM) – Heilung der Erinnerungen –, überzeugt. Auf meine Anregung hin machte sich das Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) das Projekt 2004 zu eigen, das den biblischen Versöhnungsauftrag umsetzen will. Mittlerweile ist HoM in verschiedenen Ländern Osteuropas, in Irland und Norwegen aktiv und eng mit weiteren Initiativen in Südafrika und anderen Weltregionen verbunden. Die wissenschaftliche Begleitung liegt beim Konfessionskundlichen Institut in Bensheim.

Jede menschliche Gesellschaft stützt ihre Identität auf Erinnerungen in Geschichtsschreibung und Kulturgeschichte. Erinnerung verbindet mit den Lebenden wie mit den früheren Generationen. Und auch Christen brechen in der Eucharistie das Brot und trinken den Wein „in Erinnerung an Jesus Christus“. So ist in den Kirchen das Bekenntnis der Väter und Mütter zum Bekenntnis der Söhne und Töchter geworden. Erinnerungen halten gute Erfahrungen des Zusammenlebens fest. Sie halten aber auch schmerzliche Erfahrungen fest, die der Heilung bedürfen, des „Healing of Memories“. HoM ist deshalb ein Prozess zur Aufarbeitung aktueller Verletzungen nach Unterdrückung, Gewalt, Krieg und Völkermord, aber auch zur Überwindung von Verletzungen zwischen Völkern und Kulturen, die über Jahrhunderte tradiert wurden.

Südafrika als Ursprungsland von HoM

„Die Notwendigkeit von Heilung und Versöhnung in unserer zerrissenen Welt kann nicht genug betont werden.“ Mit diesem Leitsatz begann eine Healing-of-Memories-Konsultation im September 2010 in Kapstadt in Südafrika, dem Ursprungsland von HoM. Mit der zu Ende gehenden Apartheid Anfang der 90er Jahre beherrschten dort zwei grundsätzliche Fragen Politik und Gesellschaft: „Wie können die Grundbedürfnisse einer bis dahin gespaltenen Gesellschaft befriedigt werden?“ und „Wie gehen wir mit der Vergangenheit um?“ Bereits 1993 war ein „Traumazentrum für die Opfer von Gewalt und Folter“ gegründet worden, das die im selben Jahr gegründete „Truth and Reconciliation Commission (TRC)“ (Wahrheits- und Versöhnungskommission) mit Michael Lapsley als Seelsorger begleiten sollte, der durch ein Bombenattentat 1990 beide Arme und ein Auge verloren hatte.

Da jedoch nur wenige Betroffene an den TRC-Sitzungen teilnehmen konnten, entstanden zusätzlich „Healing-of-Memories-Workshops“, damit die enormen psychischen Verletzungen vieler weiterer Menschen eine Plattform bekamen. 1998 wurde das „Institute for Healing of Memories“ in Kapstadt mit Michael Lapsley als Direktor und dem Vorsitzenden der TRC, Bischof Desmond Tutu, als Stifter gegründet. Inzwischen sind in Südafrika andere Zielgruppen und Themen ins Blickfeld getreten: von Fremdenhass betroffene Flüchtlinge aus den Nachbarländern Südafrikas, von der AIDS-Pandemie Betroffene oder Opfer und Täter häuslicher Gewalt.

Einige weitere Beispiele, die bei der HoM-Konferenz in Kapstadt vorgestellt wurden, sollen aufzeigen, dass allein im südlichen Afrika kaum zählbare ungeheilte Wunden der Vergangenheit Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung aktuell blockieren und dringend der Heilung der Erinnerungen bedürfen. Aber auch in anderen Ländern Afrikas wie Uganda, Ruanda, Sudan, Äthiopien, Kongo oder Somalia warten nicht minder starke Verletzungen auf Heilung.

In Lesotho zum Beispiel haben die christlichen Kirchen nach 30 Jahren gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, Hass und Bürgerkrieg 2009 ihre Rolle als Mediatoren zwischen den verfeindeten politischen Parteien gefunden und Versöhnungs- und Mediationsrunden mit Politikern aufgenommen. Malawi trägt noch immer tiefe Wunden als ein über Jahrhunderte geprägtes Durchgangsland für Sklaven aus dem südlichen Afrika nach Tansania. Aber auch nach der Unabhängigkeit von Großbritannien 1964 herrschten 30 Jahre Terror und Willkür unter der Diktatur einer Einheitspartei. 1992 legte ein Hirtenbrief der römisch-katholischen Bischöfe dort den Grundstein für einen Demokratisierungsprozess. 1994 wurden erstmals Mehrparteien-Wahlen ab-

gehalten. Die Kirchen engagieren sich heute insbesondere auch mit einem Projekt in der Aidsarbeit: „Healing the wounds of HIV“, denn zwölf Prozent der Bevölkerung sind infiziert.

Morde an Aborigines und Zwangsadoptionen in Australien

Im „neuen Kontinent“ Australien veranstalteten die Siedler im 19. Jahrhundert regelrechte Treibjagden auf die bis dahin etwa 600 000 Ureinwohner (Aborigines) und setzten Prämien für deren Tötung aus. Die verbliebenen 80 000 wurden 1953 bis 1964 den Atombombenversuchen der Briten in der Wüste Südaustraliens ausgesetzt – ohne Schutzmaßnahmen. Erst 1960 erhielten die Aborigines volle Bürgerrechte und ihre ursprünglichen Stammesterritorien zurück. Allerdings warten sie trotz des am 26. Mai 1998 erstmals veranstalteten nationalen „Sorry Day“ bis heute vergeblich darauf, dass auch die Regierung offiziell um Verzeihung bittet.

Und noch ein anderes Thema war über Jahrzehnte tabu: Zwischen 1910 und 1970 wurden etwa 100 000 Kinder von Aborigines aus ihren Familien in den Reservaten zwangsweise entfernt und zur Adoption freigegeben. Die Uniting Church in Australia (UCA) hat mit Versöhnungs-Programmen unter dem Titel „Cannot be told before it time“ begonnen. Gemeinsam mit dem „Uniting Aboriginal and Islander Christian Congress (UAICC)“ hat sie auch das Projekt „Marumali Journey of Healing“ aufgenommen, um die mühsame, weil kaum dokumentierte Geschichte der Zwangsadoptionen aufzuarbeiten.

Das Erbe von Kolonialismus und Diktatur in Brasilien

Der römisch-katholische Pater Leonel Narvaez formulierte 2002 in einem Healing-of-Memories-Seminar in Kolumbien: „Before we can disarm a country, we need to disarm the heart“ (Bevor wir ein Land entwaffnen können, müssen wir sein Herz entwaffnen). Das gilt auch für Brasilien. Dort lebten zur Zeit der portugiesischen Eroberung zwischen zwei und sechs Millionen Angehörige indigener Völker. Nach Genozid, Hungerkatastrophen durch Landvertreibung und Krankheiten leben in Brasilien heute nur noch etwa 300 000 Indigene. Im 19. Jahrhundert wurden hier etwa 3,5 Millionen afrikanische Sklaven angesiedelt. Heute leben die 200 Millionen Menschen in Brasilien in einer gemischten Kultur. Fast 50 Prozent sind Afro-Brasilianer „mit den Schmerzen der Sklaverei in ihrer Seele“, wie es auf einer Tagung im Jahr 2009 hieß. Dazu kommt ein großes Gefälle zwischen Arm und Reich.

So ist die Gesellschaft heute belastet von den Schmerzen der Vergangenheit (Sklaverei, Genozid, Unterdrückung, Folter und Mord während der Diktatur), verbunden mit ungeheilten Wunden der Gegenwart aus sozialer Ungerechtigkeit, Kriminalität, Armut und häuslicher Gewalt. 1981 bauten engagierte Laien und römisch-katholische Ordensmitglieder im Widerstand gegen die Militärherrschaft in São Paulo das Menschenrechts- und Bildungszentrum CDHEP auf, das in Kursen zunächst Zeichen gegen die Diktatur setzte. Nach dem politischen Wechsel 1985 engagierte es sich gegen Gewalt, soziale Armut und Ausgrenzung. Längst hat CDHEP weitere Beispiele in anderen Regionen Brasiliens inspiriert. Seit 2005 etwa gibt es Workshops mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, um über Vergebung und Versöhnung zu sprechen. Daran haben im CDHEP in São Paulo in drei Jahren rund 250 Erwachsene und 1000 Kinder teilgenommen.

Europa im 20. Jahrhundert – vielfältige Konflikte

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war in Europa geprägt von Kriegen und Völkermord in einem nie gekannten Ausmaß. Es waren teilweise „alte historisch aufgestaute Rechnungen“, die Menschen unterschiedlicher Kultur, Ethnie, Sprache und Konfession zu millionenfachem Mord, zu Schändung, Folter und Vertreibung verleitet haben – und damit Gräben des Hasses aufgerissen haben.

In Deutschland ebnete das Stuttgarter Schuldbekennnis von 1945 den Weg zur Versöhnung im Osten mit Kirchen in Polen, Tschechien, Ungarn und der Slowakei und im Westen mit Frankreich, den Benelux-Staaten, Großbritannien, Dänemark und anderen.

Bereits Mitte der 50er Jahre boten polnische und deutsche Bischöfe einander „geschwisterlich die Hand“. In derselben Zeit wurde im Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Tschechischen Ökumenischen Rat betont, dass Versöhnung immer auch gegenseitige Versöhnung beinhaltet, und so konnte gemeinsam sowohl der Gräueltaten der Nazis in Tschechien und der Slowakei gedacht werden als auch der Vertreibung der Deutschen aus Osteuropa.

Ausgehend von der Frage „Was muss geschehen, um diese geschichtlichen Verkettungen zu beenden?“ bei der Konsultation „Versöhnung in Europa“ konnte 1998 schließlich auch aufgearbeitet werden, dass Verletzungen zwischen Menschen, Kulturen und Völkern nicht nur in den Kriegen des 20. Jahrhunderts ihren Ursprung haben. Sie reichen häufig weit in die Ge-

schichte zurück wie etwa zwischen orthodoxen, griechisch-katholischen (unierten) und römisch-katholischen Kirchen und Christen im Lebensraum Ukraine, Belarus und Polen bis in die Zeit der Brester Jurisdiktion von 1596, der Gründung der Brester Union der Griechisch-Katholischen Kirche.

Bereits 1988 hatte ein Prozess „Reconciling Memories“ (Versöhnende Erinnerungen) in der Konfliktregion Irland/Nordirland begonnen. Zehn Jahre später schrieben Alan D. Falconer und Joseph Liechty, die beiden „Väter“ des Prozesses: Die Aufgabe christlicher Kirchen sei es, „die Beziehung der Bevölkerungsgruppen untereinander zu analysieren [...] und die Rolle sowie die Verantwortung der Kirchen im Versöhnungsprozess zu benennen“.

Im Oktober 2004 setzt der Prozess „Healing of Memories zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen“ auch in Südosteuropa ein. HoM-Südosteuropa ist ein Gemeinschaftsprojekt der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (CPCE) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Kooperation mit den historischen orthodoxen und protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen sowie der griechisch-katholischen Kirche Rumäniens und mit Beteiligung der jüdischen Föderation und der muslimischen Muftiatur sowie Repräsentanten von Minderheiten wie Roma, Ungarn, Armenier, Tataren, Türken und anderen.

Zunächst begann HoM in Rumänien als einem Brückenland zwischen den historischen Kulturräumen West-, Ost- und Südosteuropa. Aber Rumänien ist auch ein Grenzland, in dem sich viele konfessionelle, kulturelle und nationale Abgrenzungen und Spannungsfelder zwischen west- und osteuropäischer Kultur ablesen lassen. 1000 Jahre Trennung von Ost- und Westkirchen, 500 Jahre ungarische Herrschaft in Siebenbürgen und 400 Jahre osmanische Herrschaft in Süd- und Ostrumänien bilden bis heute ungeheilte Verletzungen ab.

Auch die im letzten Jahrhundert vorgenommenen Teilungen und Zuordnungen zwischen Österreich und Ungarn und seinen Nachbarn, aber auch zwischen den Volksgruppen der damals neu gebildeten Staaten Jugoslawien, Slowakei und Ukraine sind bis heute unaufgearbeitet und nicht überwunden. Das zeigen die neuen Grenzverläufe nach dem Friedensvertrag von Trianon 1920 mit der Aufteilung von Habsburg-Ungarn auf die neuen Staaten Ungarn, Österreich, Tschechoslowakei, Jugoslawien sowie der Abtretung großer Gebiete an Italien, die Ukraine und Rumänien.¹

¹ Eine Karte der neuen Grenzen findet sich z. B. unter: <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/egyeb/terkep/aushun19/aushun19.gif>.

Ebenso unaufgearbeitet sind auch die Verletzungen aus dem Zweiten Weltkrieg und aus der kommunistischen Diktatur in Südosteuropa. 2008 entstand die ökumenische interkulturelle Stiftung „Reconciliation in South East Europe“, die Versöhnungsprozesse in anderen Ländern Südosteuropas wie Bosnien-Herzegowina, Ukraine, Bulgarien, Serbien durchführt.

Drei Schritte im heilenden Versöhnungsprozess

„Geschichtliche Tiefenströme“ prägen die Identität von Völkern und Regionen und liefern über eine lange Zeit hinweg in der Regel unbewusst in gewachsenen Erinnerungen und Einstellungen auch die Muster und Bilder, mit denen gegenwärtige Erfahrungen gedeutet und eingeordnet werden. Deshalb müssen Versöhnungsprozesse sowohl auf persönlicher Ebene als auch zwischen Religionsgemeinschaften und Kulturen den sensiblen gemeinsamen Gang durch die jeweils andere Sicht der individuellen Kultur, Ethnie, Sprache und Geschichte einschließen.

Heilendes Erinnern ist ein „Prozess der Generationen“, der drei Schritte umfasst: einen gemeinsamen Gang durch die Geschichte, das Anteilnehmen am Schmerz der anderen und eine gemeinsame Vorbereitung der Zukunft.

„Einander die eigene Geschichte zu erzählen“ (HoM-A) ist für alle Beteiligten ein intensiver Schritt, bei dem jeder sowohl die eigene Geschichte erzählt, als auch die des anderen hört und respektiert. „Die Wahrnehmung gegenseitig zu bestätigen“ impliziert, den Schmerz der anderen in Worten nachvollziehen zu können und zu sagen: „Ich verstehe, warum du verletzt bist“ – und ich rechne meine eigenen Verletzungen dagegen nicht auf. „Die Darstellung der anderen in eigenen Worten zu wiederholen“ bedeutet, Verletzung und Leid der anderen Seite mit eigenen Worten auszudrücken und sagen zu können: „Wir sind nicht nur jeder für sich durch parallele geschichtliche Epochen gegangen, sondern wir sind gemeinsam durch die Geschichte gegangen.“

Das „Anteilnehmen am Schmerz der anderen“ (HoM-B) wird in besonderer Weise auf Erfahrungen von Verfolgung, Unterdrückung, Folter und Mord bezogen. Es gilt, eine in Generationen aufgebaute „Tiefenschicht von Erinnerungen und Vermutungen“ (geschichtliche Tiefenströme) durch sensible seelsorgerliche Prozesse in einer geschwisterlich entwickelten Dialogkultur aufzuarbeiten. HoM-B wird in der Regel im ersten Teil mit ökumenisch oder interreligiös gestalteten Fortbildungen als „Interkulturelle Kommunikation, Seelsorge und Mediation“ für Multiplikatoren realisiert. In einem zweiten

Teil folgen regionale Seminare mit Co-Moderation der ausgebildeten Multiplikatorinnen und Multiplikatoren und dem Ziel der Förderung gegenseitigen Respekts und interreligiöser bzw. interkultureller Toleranz zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser, kultureller, (mutter-)sprachlicher und nationaler Tradition. Unterschiedliche Traditionen werden nicht aufgehoben, Gemeinsamkeiten in Sprache, Tradition, Religion sowie gemeinsame gesellschaftliche Aufgaben werden jedoch besonders betont.

Die Phase „Gemeinsam die Zukunft gestalten“ (HoM-C) schließlich wird in respektvoller gemeinsamer Wahrnehmung von Verantwortung der Kirchen, Konfessionen, Religionen und Kulturen in und für die Gesellschaft realisiert. Dabei stärkt gemeinsames Handeln über die Grenzen von Religion, Kultur und Sprache hinweg jedoch auch die eigene Identität und ist von Vorteil für alle („Win-Win-Situation“). In Südosteuropa bedeutet das beispielsweise die gemeinsame Realisation von Projekten zwischen Roma und Religionsgemeinschaften, zwischen Juden und Christen und die Verantwortung der Religionsgemeinschaften („Ministry of Reconciliation“) für bis heute „ungeheilte Wunden“ als Wirkung des Friedensvertrags von Trianon.

Als eine Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) einmal das nationalsozialistische Vernichtungslager in Theresienstadt (Tschechien) besuchte, wurde sie von einem Juden namens Juri mit den Worten empfangen: „Das Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung.“² Und Desmond Tutu schreibt in seinem Buch „No Future Without Forgiveness“ – inspiriert durch einen Besuch im Konzentrationslager Dachau: „Wer die Vergangenheit vergisst, ist dazu verdammt, sie zu wiederholen.“ Damit das nicht geschieht, ist HoM überall auf der Welt aktiv.

Literatur

Healing of Memories. Dialog über die gemeinsame Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien, epd-Dokumentation Nr. 40/2005.

Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, hg. v. Dieter Brandes und Olga Lukacs, Cluj Napoca/Leipzig²2011.

2 Dieses Wort geht zurück auf den jüdischen Gelehrten Israel ben Eliezer/Baal Shem Tov (1698 oder 1700–1760), den Gründer des polnischen Chassidismus: „Das Exil besteht in einer langen Dauer des Vergessens. Aber im Gedenken besteht das Geheimnis der Erlösung“ (Hinweis d. Hg.).

Telling Stories of Hope. Reconciliation in South East Europe compared to world-wide experiences, Festschrift in Honour of Rev. Dieter Brandes to his 65th Birthday, hg. v. Olga Lukacs und Vasile Grajdian, Cluj Napoca/Leipzig 2010.

www.healingofmemories.ro (englisch): Homepage HoM Südosteuropa.

www.healingofmemories.co.za (englisch, Teile auf deutsch): Homepage HoM Südafrika.

www.healingthroughremembering.org (englisch): Homepage HoM Nordirland.

www.creativespirits.info/aboriginalculture/politics/stolen-generations.html (englisch)
über Zwangsadoptionen in Australien.

Zoltán
Csepregi

Die neu begonnene ungarische Lutherausgabe

*„Denn auch alles ander schreiben in und zu der
Schriftt, wie Johannes zu Christo, weisen sol,
wie er spricht: ‚Ich mus abnemen, Dieser mus
zunemen.‘“ (WA 50,657,20–22)*

Jubiläumsstimmung in Ungarn

Mit viel Freude bereitet sich die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn (ELKU) auf das Reformationsjubiläum 2017 vor. Die von der Landessynode ins Leben gerufene Gedenkkommission bringt die Pläne der einzelnen Kirchengemeinden, Institutionen und Gremien in Einklang, damit die Gedenkfeier auch im öffentlichen und kulturellen Leben Ungarns entsprechendes Gehör findet.¹

Nach dem Muster der Lutherdekade in Deutschland organisiert die Gedenkkommission auch in Ungarn thematische Jahre (allerdings mit einer etwas abgeänderten Thematik) mit Ausstellungen, wissenschaftlichen Tagungen, Missionsveranstaltungen und Publikationen. Entsprechend dem Jahr für Jahr wechselnden Profil finden außerdem Preisausschreiben für Schüler statt. 2012 war z. B. – von der Thematik der deutschen Lutherdekade abweichend – das Jahr „Reformation und Frauen“, 2013 folgt – hier in Einklang mit dem Programm der EKD – das Thema „Reformation und Toleranz“.

Bis 2017 gibt es Pläne, ein öffentliches Denkmal im Zentrum von Budapest an einem wichtigen Verkehrsknotenpunkt zu errichten sowie eine Landesausstellung zu organisieren und ein Musikstück zu komponieren. Bis zum

1 Über die Jubiläumspläne der ELKU berichtet Bischof Tamás Fabiny im Lutherischen Dienst 2/2011, Sondernummer „Ungarn“, 22.

Jubiläumsjahr wird auch das Evangelisch-Lutherische Landesmuseum im Herzen der Hauptstadt erweitert und erneuert werden, wo u. a. das Original von Martin Luthers „Letztem Willen“ aufbewahrt und ausgestellt ist. Unter Mitwirkung von berühmten Künstlern wird ein Zeichentrickfilm gedreht, der in 15 Episoden Luthers Leben darstellt.² Nach dem Vorbild des Projektes „Weg des Buches“³ der Schwesterkirche in Österreich versucht man, den kirchlichen Tourismus zu fördern und die Gemeinden zu mobilisieren.

Wie vor Jahrhunderten der Buchdruck zur Verbreitung der reformatorischen Lehre enorm beigetragen hat, so kann heute die digitale Welt ähnliches leisten. Diese Erkenntnis hat in der ELKU zu einem großangelegten Programm geführt. Im Rahmen der Ungarischen Evangelisch-Lutherischen Digitalen Bibliothek⁴ werden Handbücher, Grundwerke und Zeitschriften theologischen, bibelwissenschaftlichen und kirchengeschichtlichen Inhalts im Volltext digitalisiert und damit frei zugänglich gemacht – bisher im Umfang von rund 100 000 Seiten. Mit dieser Bibliothek verknüpft wird die Ungarische Evangelisch-Lutherische Bibliographie aufgebaut, in der sowohl Buchpublikationen als auch Zeitungsartikel und Aufsätze aufgearbeitet sind.⁵

Es gibt seit einigen Jahren im Vorfeld des Reformationsjubiläums an der Lutherischen Theologischen Universität in Budapest das Projekt, sämtliche lutherischen Pfarrer seit der Reformation im ehemaligen Königreich Ungarn mit ihren Lebens-, Studien- und Amtsdaten zu erfassen und diese Daten der Forschung zugänglich zu machen. Ein ähnliches Projekt, nur größeren Ausmaßes, gibt es am Institut für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig für die Pfarrer Sachsens.⁶

Seit der Reformation ist die Verbindung zwischen dem Ungarischen Reich und Deutschland im Hinblick auf die theologische Ausbildung sehr eng. Die meisten Pfarrer erhielten in Deutschland ihre Ausbildung. Diese enge Verbindung riss niemals ab, bis dahin, dass es Pfarrer gab und gibt, die Dienst sowohl in Ungarn als auch in Deutschland taten und tun.

2 Kóhádi, Dóra: Rajzban nem lesz könnyű ábrázolni. Beszélgetés Richly Zsolttal az első Luther-rajzfilmről (Es wird nicht leicht sein, in Zeichnungen darzustellen. Ein Gespräch mit Zolt Richly über den ersten Luther-Zeichentrickfilm), in: Credo 16 (2010), Heft 3–4, 125–129 = Credo 17 (2011), Sonderheft, 33–44; Lackfi, János: A lelkiösméret szava. Epizód Luther Márton életéből – animációs forgatókönyv (Die Stimme des Gewissens. Eine Episode aus dem Leben von Martin Luther – Animationsdrehbuch), in: Credo 16 (2010), Heft 3–4, 130–136 = Credo 17 (2011), Sonderheft, 38–44.

3 Vgl. Lutherischer Dienst 3/2010, 14–16, sowie www.wegdesbuches.at.

4 <http://medit.lutheran.hu>.

5 <http://humanus.bibl.u-szeged.hu/human/meb>.

6 Vgl. www.pfarrerbuch.de.

Die schon gesammelte Erfahrung und mehrere tausend Biogramme ausnützend, soll in dem angestrebten ungarischen Projekt in Zusammenarbeit zwischen dem Leipziger Institut und der Lutherischen Theologischen Universität in Budapest zum einen die ungarische Datenbank vervollständigt und zum anderen die Daten technisch so aufbereitet werden, dass sie im Internet abrufbar werden. Neben dem dadurch sehr viel schnelleren Zugriff auf diese Daten würden so auf einem zentralen Themenfeld (Pfarrer-, Eliten- und Bildungsforschung) die wechselseitigen Beziehungen zwischen Deutschland und Osteuropa sichtbar gemacht werden können. Vor allem könnte so die Diasporaarbeit von Deutschland aus in ihrer jeweils zeitbedingten Funktionalität sichtbar gemacht werden.

Vorgeschichte der Lutherausgabe

Das größte Unternehmen der Gedenkkommission ist aber zweifellos eine neue, wissenschaftlich anspruchsvolle ungarische Lutherausgabe in zwölf thematischen Bänden (Luther Válogatott Művei = LVM) unter der Leitung des Systematikers András Reuss, der Literaturwissenschaftler Tibor Fabiny und Gábor Itzés sowie von mir als Kirchenhistoriker. An den über 100 Bänden der Weimarer Ausgabe (WA) gemessen, ist sie zwar eine knappe Auswahl, kann jedoch ein bedeutender Fortschritt in der ungarischen Luther-Rezeption werden. Eine ähnliche Reihe in sechs Bänden ist 1904 bis 1917 erschienen – von dem Pressburger Theologieprofessor Endre Masznyik (1857–1927) redigiert und hundert Jahre lang als ein maßgebliches Handbuch gebraucht (die heute als echte Rarität gilt).⁷ Der wissenschaftliche Wert und der literarische Einfluss jenes Werkes sind zwar unumstritten, der Zweck der Auswahl und die ganze Konzeption sind jedoch längst überholt. Das damalige Unternehmen kann als ein Tribut an den Zeitgeist des so genannten Kulturprotestantismus interpretiert werden, d. h., es wurde durch die politische Rivalität und den theologischen Streit zwischen römischen Katholiken und Evangelischen bestimmt.

Die Masznyik-Edition hat mit Vorliebe Lutherschriften abgedruckt, in denen der Reformator die römische Kirche kritisiert und seinen theologischen Standpunkt gegen Rom abgrenzt, darunter freilich solche Grund-

7 D. Luther Márton Művei (Dr. Martin Luthers Werke), hg. im Auftrag der ungarischen Luther-Gesellschaft von Endre Masznyik. Bde. 1–6. Budapest; Pozsony, 1904–1917.

werke wie die Adelschrift („An den christlichen Adel deutscher Nation“, 1520) und „Evergreens“ wie der Freiheitstraktat („Von der Freiheit eines Christenmenschen“, 1520). Es fehlen aber grundsätzlich die Bibelauslegungen und die Predigten, die die Leser zu Luthers Zeiten mit größtem Eifer zur Kenntnis nahmen, die – mit Bernd Moellers Worten – Luther zu Luther gemacht haben⁸ und auch heute von Theologen hoch geschätzt und von Laien gern gelesen werden. In der Masznyik-Edition waren ursprünglich zwei weitere Bände eben mit diesem erbaulichen Inhalt vorgesehen, die aber während des Ersten Weltkrieges aus finanziellen Gründen nicht erscheinen konnten. So ist diese Ausgabe der vorhergehenden Jahrhundertwende formell unvollendet und inhaltlich einseitig geblieben.

Um das streitsüchtige Lutherbild zu korrigieren, versuchte man – zuerst durch vereinzelte, leider sehr kurzlebige Unternehmungen in den 1930er Jahren, zuletzt im Rahmen der Tätigkeit des Luther-Bundes in Ungarn in den 1990er Jahren – Luthers seelsorgerliche Stimme in Heftreihen aufklingen zu lassen. Diese kürzeren Veröffentlichungen haben aber bisher nicht zu einer übergreifenden Auswahl geführt.⁹ Die neue Reihe (die LVM) beseitigt also in dieser Thematik einen langjährigen Mangel.

Bereits durch die ersten Veröffentlichungen vor achtzig Jahren waren die wichtigsten Züge der ungarischen Luther-Renaissance vorgezeichnet: 1. Verbreitung von Schätzen aus Schreibtischschubladen und alten Bücherregalen und 2. Veröffentlichung von erbaulichen und exegetischen statt polemischen oder dogmatischen Schriften.¹⁰ Der zweite Aspekt war nicht zuletzt deshalb wichtig, weil die Luther-Ausgabe von Masznyik, wie erwähnt, seinerzeit hauptsächlich auf einem Rom-kritischen, kulturprotestantischen und kirchenreformatoren Konzept aufbaute.

1991 entstand in Budapest der Luther-Bund in Ungarn – unter anderem mit dem Ziel, populärwissenschaftliche und wissenschaftliche Werke zu veröffentlichen und Vortragsreihen, Konferenzen und Lesefreizeiten zu Luthers Werken zu organisieren. Nicht zuletzt deswegen ist die von Anfang an be-

8 Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers, in: Zeitschrift für Historische Forschung 15 (1988), 65–92 = in: Ders.: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationgeschichte, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 2001, 15–41.

9 Ausführlicher dazu: Csepregi, Zoltán: Von der Lutherstatue bis zum Lutherfilm: Ein Vierteljahrhundert Lutherrezeption in Ungarn (1983–2008), in: Lutherjahrbuch 75 (2008), 169–202.

10 Vgl. Csepregi, Zoltán: Luther-renaissance a bibliakutatásban: 80 éve született Muntag Andor professzor (Lutherrenaissance in der Bibelforschung: Vor 80 Jahren wurde Prof. Andor Muntag geboren), in: Lelkipásztor 78 (2003), 257–258.

stehende Nüchternheit des Bundes besonders zu schätzen, denn er strebte nicht die Herausgabe einer neuen Luther-Edition an, sondern gründete eine Heft- und eine Buchreihe („Ungarische Lutherhefte“ bzw. „Ungarische Lutherbücher“). Deshalb war nicht zu befürchten, dass ein zu groß gesteckter Rahmen mit kurzfristig angefertigten und hastig lektorierten Übersetzungen und Abhandlungen gefüllt werde.

Die Hefte vertreten zwar unterschiedliche Stile, Übersetzungsprinzipien, Interessen und wissenschaftliche Grundlagen (theologisch bzw. philologisch), aber alle sind sorgfältig redigiert und bieten hervorragende Lektüre mit informativen Vorworten. Obwohl Heftreihen meistens an eine breitere Leserschaft gerichtet sind, weisen einige Nummern weit über diesen populärwissenschaftlichen Rezeptionskreis hinaus.

Arbeit an der neuen Edition (LVM)

In der LVM bilden die einzelnen Bände thematische und gattungsspezifische Einheiten. Besondere Bände sind den Predigten, den Briefen, den Tischreden, den Streitschriften, den Bibelkommentaren und anderem gewidmet. Die Hälfte der Übersetzungen stand den Herausgebern entweder handschriftlich oder gedruckt bereits zur Verfügung, sowohl in der Masznyik-Edition als auch in den erwähnten Heftreihen. Jede frühere Übersetzung wird jetzt aufs Neue mit dem Original verglichen, nicht nur, um mögliche Fehler und Missverständnisse der Vorgänger auszumerzen, sondern deswegen, weil sich die alten Übersetzer oft auf unzuverlässige Vorlagen gestützt hatten, auf Texte, die sie gerade zur Hand hatten. Manchmal stößt der Lektor auf Lücken von einigen Absätzen oder sogar von Seiten. Darüber hinaus müssen die manchmal hundert Jahre alten Versionen sprachlich aufgefrischt werden. An den theologischen Schriften arbeiten Theologen, aber an Werken anderer Gattungen ist auch die Arbeit von anderen Fachleuten, Germanisten oder Philologen willkommen. Unter den Übersetzern finden sich ältere und jüngere; während erstere für eine langjährige Erfahrung stehen, lassen letztere auf eine lange Kontinuität der Arbeit hoffen.

Bei der zeitlichen Planung der Edition entschied die Nachfrage. Zuerst erscheinen die Bände, die vermutlich auf die größte Lesererwartung stoßen. Gattungen, die auf dem ungarischen Büchermarkt bisher fehlten, Themen, die unverdient vernachlässigt waren, werden in der Redaktion bevorzugt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, welche Nummer die Bände auf ihrem Rücken tragen.

Der 2011 erschienene Band 5 enthält deutsche, für Laien bestimmte Bibelauslegungen, Bibelvorreden, Trostschriften und Traktate über das Beten. Diese Werke haben einmal zum literarischen Erfolg von Luther in seiner Zeit wesentlich beigetragen, jede frühere Auflagenzahl übertroffen und fast alle damals Lesekundige im deutschen Sprachraum erreicht. Meines Erachtens sind sie auch heute die bestens lesbaren, leicht verständlichen Schriften Luthers, die die immer aktuellen Fragen des christlichen Lebens erörtern.

Stellvertretend für die Übersetzer möchte ich einen bereits verstorbenen und einen lebenden besonders hervorheben. Aus dem Blickwinkel des Redakteurs betrachte ich die Magnificat-Auslegung („Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt“, 1521) als das Herz und den Höhepunkt des Bandes. Dank der hervorragenden Übersetzung durch den früheren Erlanger Studenten und jetzigen Pfarrer unserer Kirche Sándor Percze hält der Leser einen flüssigen und stilistisch wertvollen Text in der Hand, der den überwältigenden Schwung und die Leidenschaft der Argumentationen des Originals getreu wiedergibt. Das Gegenstück des Magnificat ist in mehrfacher Hinsicht die dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen gewidmete *Tessaradecas consolatoria* („Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“, 1520). Die erstmals 1942 erschienene Übersetzung von Jenő Virág (1905–1981) lobt die Leistung einer vorangegangenen Generation. Virág, der seinerzeit auch eine biographische Sammlung von Luther-Dokumenten, hauptsächlich aus den Tischreden, herausgab,¹¹ löste die kompliziertesten Aufgaben dank seines feinen Gehörs, seines reichen Wortschatzes und seiner zuverlässigen historischen Kenntnisse mit glänzender Sicherheit.

Der Inhalt von Band 5 kann umschrieben werden mit Frömmigkeitsliteratur, Erbauungsliteratur, spirituelle Lesestoffe. Der Titel „Bibelübersetzung, Trösten, Gebet“ nennt die drei zentralen Themen, um welche sich die 18 Schriften scharen, die auch miteinander in mehrfacher Verbindung stehen. In der Sammlung fällt ein besonderes Gewicht auf den „jungen“ Luther, den lehrenden Prediger und den beliebten Exegeten. Der gemeinsame Nenner dieser Schriften ist die Volkssprache, die Leserschaft durch Laien. Man findet hier nicht die leidenschaftliche Kirchenkritik, die Luther sonst so eigen war. So verwundert es nicht, dass keines dieser Stücke aus den oben beschriebenen Gründen Eingang in die Masznyik-Edition vor hundert Jahren gefunden hat. Dieser Gattung wandte sich vor allem die so genannte Luther-

11 Virág, Jenő: Dr. Luther Márton önmagáról (Dr. Martin Luther über sich selbst), ¹1937; zuletzt ⁷2006.

Renaissance in den 1920er Jahren zu. Die spirituellen Schriften spielten auch in den erwähnten ungarischen Hefreihen die Hauptrolle. Diesem Umstand war es zu verdanken, dass die Hälfte des Inhalts von Band 5 bereits in ungarischer Übertragung vorlag; nur die andere Hälfte musste eigens übersetzt werden.

Besonderheiten der ungarischen Edition LVM

Es ist eine verständliche Besonderheit der LVM, dass sie alle Ungarn betreffenden Aussagen Luthers bieten möchte, d. h. alle Tischreden des Reformators, in denen ungarische Angelegenheiten zur Sprache kommen, alle Briefe, die an Adressaten aus Ungarn gerichtet wurden, schließlich alle so genannten Türkenchriften, die dadurch inspiriert waren, dass das Osmanische Reich Ungarn eroberte. So liest man natürlich in dem 2011 erschienenen Band 5 die „Vier tröstliche[n] Psalmen an die Königin zu Ungarn“ (1526). Dieses Werk spielt für die ungarische Luther-Rezeption zweifellos eine herausragende Rolle. Leider wurde der Text, abgesehen von der berühmten Empfehlung an Königin Maria, bisher kaum oder gar nicht zitiert, obwohl er bereits 1926 in ungarischer Übersetzung erschienen war.

Aber die LVM ist nicht nur auf dieser Ebene Ungarn verpflichtet. Die Edition versucht, die volle Rezeptionsgeschichte der abgedruckten Lutherschriften in Ungarn zu erschließen. Es werden alle früheren Übertragungen – handschriftliche oder gedruckte, fragmentarische oder vollendete – zu Rate gezogen und ausgewertet. Darüber hinaus sammeln die Herausgeber literarische Daten – wann das fragliche Werk in Ungarn zuerst gelesen, zitiert oder imitiert wurde. Schließlich folgt eine hoffentlich lückenlose ungarische Bibliographie der betreffenden Schrift. Aus dem Vergleich der gesammelten Versionen wird deutlich, dass jeder frühere Versuch die jetzige Edition mindestens mit einem treffenden Ausdruck bereichern konnte. Auf der anderen Seite gelangte keine bereits kontrollierte Übertragung unangetastet in die Presse, sondern jede wurde während der Kollation sowohl sprachlich als auch inhaltlich verbessert. In der Haupteinleitung zu Band 5 wird darum zehn lebenden und ebenfalls zehn längst verstorbenen Mitarbeitern gedankt, ohne die die Edition viel ärmer gewesen wäre.

Innerhalb der einzelnen Bände folgen die Stücke meist in chronologischer Ordnung. Diese Reihenfolge kann von der Ordnung der WA abweichen, in der – durchaus richtig – als Hauptkriterium das Datum des Erstdruckes gilt. Darum werden dort die nie gedruckten, nur handschriftlichen Werke

Luthers automatisch hinten eingeordnet (wie im Falle der „Etliehen Fabeln aus Aesopo“, aus der Coburger Zeit 1530). Die LVM verwendet hingegen die nachweisbare Entstehungszeit als Ordnungsprinzip. So folgen hier Schriften unmittelbar aufeinander, an denen der Reformator gleichzeitig oder nacheinander arbeitete. Von der Chronologie abweichend stehen die „Vorrede Luthers zum 1. Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften“ (1545) an der Spitze der Gesamtedition in Band 1 und sein deutsches Gegenstück („Der Erste Teil der Bücher D. Mart. Luth. Vorrede D. Martin Luther“, 1539) am Anfang des zuerst erschienenen Bandes 5 als natürliche Wegweiser.

Das strikt chronologische Prinzip musste auch im Falle der Bibelvorreden – die Luther im Laufe von zwei Jahrzehnten verfasste, ergänzte oder ganz mit einem neueren Vorwort ersetzte (1522–1545) – ganz aufgegeben werden. Hier war es geraten, die Reihenfolge der biblischen Bücher im Alten und Neuen Testament einzuhalten. Übrigens leistet eben in den Bibelvorreden die LVM etwas Besonderes. In Band 5 kann man nämlich sämtliche Vor- und Nachworte, die Luther zur deutschen Bibel schrieb und die heute in der WA stehen, ungekürzt in ungarischer Übersetzung finden. Damit wird z. B. die beliebte und mehrmals aufgelegte Auswahl¹² Heinrich Bornkamms (1901–1977) im Umfang übertroffen.

Die Übersetzerin der Bibelvorreden, Szilvia Szita, setzte sich nach eigenen Angaben die früheren Tischredenübertragungen des Dichters László Márton, ein Bestseller im Lutherjahr 1983,¹³ zum Ausgangspunkt und stilistischen Vorbild. Dadurch gelang es ihr einerseits, einen genießbaren Text mit literarischen Ansprüchen zu schaffen, andererseits spricht sie auch die Leser der neuen Edition in einer (leicht archaisierenden, stilvoll erzählenden) Sprache an, die diese bereits als Luthers ungarische Sprache kennen gelernt hatten.

An die Luthertexte schließt sich ein vielfältiger Apparat an, der dem Leser als Orientierungshilfe dient: ein umfangreiches Literaturverzeichnis, Bibelstellenregister, Personen- und Ortsregister, schließlich ein hierarchisch gegliedertes, theologisch aufgebautes Sachregister. Besonders Letzteres hat die Herausgeber viel Zeit und Arbeit gekostet – aber hoffentlich nicht vergeblich, erleichtert es nämlich ungemein das Nachschlagen von Stellen in den oft langen und ununterbrochen strömenden Texten. Als eine weitere Orientierungshilfe sind den ungarischen Übersetzungen die laufenden WA-

12 Bornkamm, Heinrich (Hg.): Luthers Vorreden zur Bibel, Hamburg ¹1967, Göttingen ³1989.

13 Luther, Martin: Asztali beszélgetések (Tischreden [ungar.]), ausgewählt, zusammengestellt, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von László Márton, Budapest 1983.

Seitenzahlen beigegeben, und alle im Apparat vorkommenden Lutherzitate und -hinweise werden auch als WA-Stellen nachgewiesen.

Es geht jeder Übersetzung eine knappe Einleitung voraus, in der die Entstehungs- und möglichst auch die Rezeptionsgeschichte des Werkes geschildert wird. Falls nötig, charakterisiert der Herausgeber die als Vorlage dienende Variante und definiert das Verhältnis zu früheren Übertragungen. In den Einleitungen spiegelt sich meist der Forschungsstand der WA wider, aber manchmal versucht der Herausgeber, anhand der Fachliteratur einiges daran zu ergänzen und zu korrigieren.

Es wäre ideal, jährlich einen Band zu publizieren: So würde Band 12 mit den Indizes 2022 herauskommen. Mit vereinten Kräften wäre das auch zu schaffen, aber weder die Gedenkkommission noch der Verlag (der Lutherverlag in Budapest) laden sich das als Prestigefrage auf. Beiden liegt die Qualität mehr am Herzen. Der erste Band der WA musste damals auf einen Befehl des Preußenkönigs und deutschen Kaisers Wilhelm I. pünktlich am 10. November 1883 aus der Druckerei kommen¹⁴ – bis heute spürt man ihm die ungünstigen Wirkungen der Eile ab. Die Herausgeber der LVM – ebenfalls für die Zukunft arbeitend – möchten Ähnliches vermeiden.

Als Vorspann des Bandes 5 ist – wie erwähnt – Luthers Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften („Der Erste Teil der Bücher D. Mart. Luth. Vorrede D. Martin Luther“, 1539) zu lesen. Hier äußert der Reformator seinen verblüffenden Wunsch, dass alle seine Bücher ungeschrieben geblieben wären. Denn es befremde ihn die historische Erfahrung, dass die Theologen mit ihren Arbeiten mehrere Bibliotheken füllen, anstatt die Schrift zu studieren. Mit seiner Bibelübersetzung habe er selbst das Ziel verfolgt, die Aufmerksamkeit auf das Bibellesen statt auf das Schreiben zu lenken. „Denn auch alles andere Schreiben in und zu der Schrift weisen soll, wie Johannes zu Christo, wie er spricht: Ich muss abnehmen, dieser muss zunehmen“ (Joh 3,30) – wie es im Motto dieses Aufsatzes heißt. Möge die Konzentrierung auf die Bibelauslegung in Band 5 und in weiteren Bänden der Reihe diese Hoffnung Luthers erfüllen!

14 Köpf, Ulrich: Die Weimarer Lutherausgabe – Rückblick auf 126 Jahre Wissenschaftsgeschichte, Lutherjahrbuch 77 (2010), 221–238, hier 225.

Anhang: Übersicht über die zwölf Bände der begonnenen ungarischen Lutherausgabe (LVM)

Halbfett = eine früher nicht erschienene Übersetzung

Kursiv = verkürzter Abdruck einer bereits erschienenen Übersetzung

Band 1: Der Streit: Disputationen mit Konsequenzen

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA ¹⁵	WA-Stelle
753	Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischer Schriften, Wittenberg 1545	54,179–187
75	Disputationsthesen für B. Bernhardi 1516	1,145–151
263	Disputatio contra scholasticam theologiam 1517	1,224–228
721	Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (95 Thesen) 1517	1,233–238
638	Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518	1,525–628
276	Disputatio Heidelbergae habita 1518	1,353–374; 9,161–170
51	Acta Augustana 1518	2,6–26
738	Luthers Unterricht auf etliche Artikel 1519	2,69–73
167	Disputatio D. Johannis Eccii et pater M. Luther in studio Lipsensi futura 1519	2,158–161
173	Von den neuen Eckischen Bullen und lügen 1520	6,579–594
113	Wider die Bulle des Endchrishts 1520	6,614–629
41	Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum 1520	7,94–151
545	Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von D. Martin Luther verbrannt sind 1520	7,161–182
775	Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521	7,815–887
756	Themata de votis 1521	8,323–335
759	Propositiones disputatae Wittembergae pro doctoratu D. Hieron. Weller et M. Nik. Medler 1535	39 I, 44–62
292	Disputatio de homine 1536	39 I, 175–180
30	Wider die Antinomer 1539	50,468–477

15 In der Regel werden die Titel nach der Fassung in der Kopfleiste der WA angegeben.

Band 2: Verantwortung für die Kirche: Schriften gegen Rom

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
761	Von den guten Werken 1520	6,202–276
7	An den christlichen Adel deutscher Nation 1520	6,404–469
120	De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium 1520	6,497–573
227	Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520	7,20–38
548	Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig 1520	6,285–324
88	An den Bock zu Leipzig 1521	7,262–265
188	Auf des Bocks zu Leipzig Antwort 1521	7,271–283
190	Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emser's zu Leipzig Antwort 1521	7,621–688
503	Vom Missbrauch der Messe 1521	8,482–563
1	<i>Bulla coenae Domini 1522</i>	8,691–720
501	Von Menschenlehre zu meiden 1522	10 II, 72–92
280	Contra Henricum Regem Angliae 1522	10 II, 180–262
546	<i>Papstesel und Mönchkalb 1523</i>	11,369–385
157	An die Herren deutschs Ordens, dass sie falsche Keuschheit meiden 1523	12,232–244
486	<i>Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meissen soll erhoben werden 1524</i>	15,183–198
38	De servo arbitrio 1525	18,600–787
218	<i>Widerruf vom Fegefeuer 1530</i>	30 II, 367–390
174	<i>Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt 1531</i>	30 III, 331–388
162	<i>Donatio Constantini. Einer aus den hohen Artikeln des päpstlichen Glaubens 1537</i>	50,69–89
382	Von den Konziliis und Kirchen 1539	50,509–653
777	Wider Hans Worst 1541	51,469–572
643	Neue Zeitung vom Rhein 1542	53,404–405

Band 3: Verantwortung für die Gemeinde: Schriften für eine Neuordnung

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
108	Ein Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher 1521	7,290–298
663	Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen 1522	10 II, 11–41
178	Vom ehelichen Leben 1522	10 II, 275–304
406	Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen 1523	11,408–416
241	Ordnung eines gemeinen Kastens 1523	12,11–30
258	Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde 1523	12,35–37
575	De instituendis ministris Ecclesiae (ad senatum Pragensem Bohemiae) 1523	12,169–196
510	Formula Missae et Communions pro Ecclesia Vuittembergensi 1523	12,205–220
676	An die Rathherren aller Städte deutschen Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen 1524	15,27–53
156	Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts 1526	19,72–113
240	Ein Ratschlag, wie in der christlichen Gemeinde eine beständige Ordnung solle vorgenommen werden 1526	19,440–446
751	Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen 1528	26,195–240
49	Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530	30 II, 268–356
670	Von den Schlüsseln 1530	30 II, 435–507
675	Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle 1530	30 II, 508–588
158	Warnung an seine lieben Deutschen 1531	30 III, 276–320
745	Vermahnung D. M. Luthers in Abwesen D. Pomerani 1542	53,211–212

Band 4: Verantwortung für die Gesellschaft: Schriften gegen radikales Andersdenken, Aufruhr, innere und äußere Angriffe

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
45	Eine treue Vermahnung M. Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung 1522	8,676–687
540	Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei 1523	11,245–281
351	Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei 1523	11,314–336
664	Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi 1523	11,431–456
98	Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist 1524	15,210–221
780	Von Kaufshandlung und Wucher 1524	15,293–322
588	Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament 1525	18,62–214
67	Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben 1525	18,291–334
678	Vertrag zwischen dem löblichen Bund zu Schwaben und den zwei Haufen der Bauern vom Bodensee und Allgäu 1525	18,336–343
64	Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern 1525	18,357–361
65	Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern 1525	18,384–401
393	Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können 1526	19,623–662
679	<i>Wider die Schwarmgeister 1527</i>	23,64–283
768	Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn 1528	26,144–174
2	<i>Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, Teil III</i>	26, (261) 499–509
731	Vom Kriege wider die Türken 1529	30 II, 107–148
732	Eine Heerpredigt wider den Türken 1529	30 II, 160–197
735	Libellus de ritu et moribus Turcorum, Luthers Vorrede 1530	30 II, 205–208
283	Das 38. und 39. Kapitel Hesekiel vom Gog, Luthers Vorrede 1530	30 II, 223–236
452	Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel 1529	30 III, 110–171
733	Vermahnung zum Gebet wider den Türken 1541	51,585–625
661	Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament 1544	54,141–167

Band 5: Bibelübersetzung, Trösten, Gebet

[Luther, Martin:] Luther válogatott művei 5: bibliafordítás, vigasztalás, imádság (Luthers ausgewählte Werke Band 5: Bibelübersetzung, Trösten, Gebet), ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Zoltán Csepregi, Budapest 2011. 736 S.

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
35	Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe 1539	50,657–661
116	Die sieben Bußpsalmen 1517	1,158–220
719	Ein deutsch Theologia, das ist ein edles Büchlein von rechtem Verstand, was Adam und Christus sei, Luthers Vorrede 1518	1,378–379
742	Auslegung deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien 1519	2,80–130
234	Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunser, Vorrede 1520	7,204–229
144	Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis 1520	6,104–134
444	Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt 1521	7,544–604
376	Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll 1522	10 I, 1,8–18
520	Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken 1525	16,363–393
83	Deutsche Bibel, Vorreden zum Alten und Neuen Testament 1522–1545	WA.DB
596	Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn 1526	19,552–615
699	Ob man vor dem sterben fliehen möge 1527	23,338–379
141	Das schöne Confitemini, an der Zahl der 118. Psalm 1530	31 I, 65–182
11	Etliche Fabeln aus Aesopo 1530	50,440–460
161	Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen 1530	30 II, 632–646
595	Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens 1531–1533	38,9–17
81	Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund 1535	38,358–375

Band 6: Predigten

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
572	Postillen 1521–1544 (Auswahl)	
577	Predigten 1514–1546 (Auswahl)	
5	Ein Sermon von Ablass und Gnade 1517	1,243–246
217	Zwei deutsche Fastenpredigten 1518	1,267–277
358	Sermo de triplici iustitia 1518	2,43–47
408	Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi 1519	2,136–142
359	Sermo de duplici iustitia 1519	2,145–152
177	Ein Sermon von dem ehelichen Stand 1519	2,166–171
392	Ein Sermon von dem Gebet und der Prozession in der Kreuzwoche 1519	2,175–179
476	Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloss am Tage Petri und Pauli 1519	2,244–249
698	Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben 1519	2,685–697
115	Ein Sermon von dem Sakrament der Busse 1519	2,713–723
714	Sermon von dem Sakrament der Taufe 1519	2,727–737
655	Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Brüderschaften 1519	2,742–758
60	Ein Sermon von dem Bann 1520	6,63–75
502	Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe 1520	6,353–378
407	Ein Sermon vom würdigen Empfang des heiligen wahren Leichnams Christi 1521	7,692–697
203	Ein Sermon auf dem Hinwege gen Worms zu Erfurt getan 1521	7,808–813
684	Acht Sermon D. M. Luthers von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fasten 1522	10 III, 1–64
519	Ein Sermon und Eingang in das erste Buch Mosi 1524	12,438–452
722	Zwo Predigt über der Leiche des Kurfürsten Herzogen Friderich zu Sachsen 1525 (1. Thess. 4,13 ff)	17 I, 196–227
66	Verantwortung D. Martin Luthers auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern 1525	17 I, 264–268

192	Sermon von den Engeln 1531	32,111–121
315	Zwo Predigten über der Leiche des Kurfürsten Herzog Johann zu Sachsen 1532	36,237–270
724	Summa des christlichen Lebens, aus S. Paulo 1. Tim. 1. neulich gepredigt 1532	36,352–375
331	Predigt auf dem Schloss Pleissenburg zu Leipzig 1539	47,772–779
183	Einweihung eines neuen Hauses zum Predigtamt göttlichs Worts im kurfürstlichen Schloss zu Torgau 1544	49,588–615
648	Die letzte Predigt D. M. Luthers zu Wittenberg 1546	51,123–134
185	Vier Predigten D. M. Luthers in Eisleben gehalten 1546	51,148–194

Band 7: Briefe

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
99	Briefe (Auswahl)	WA.B
201	Erbieten (Oblatio sive protestatio) 1520	6,476–478
412–413	Ein Sendbrief an den Papst Leo X. 1520	7,3–73
133–134	Appellatio D. Martini Lutheri ad Concilium a Leone X. denuo repetita et innovata 1520	7,75–90
399	Rationis Latomianae confutatio 1521 (Widmung)	8,43–128
204	Epistel oder Unterricht von den Heiligen 1522	10 II, 164–168
378	Ursach und Antwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen 1523	11,394–400
535	Ein Brief an die Christen im Niederland 1523	12,77–80
208	Ein Sendbrief an die Gemeinde der Stadt Esslingen 1523	12,154–159
703	Ein Brief an die Christen zu Strassburg wier den Schwärmergeist 1524	15,391–397
639	Antwortschreiben an die Christen zu Reutlingen 1526	19,118–125
687	Klageschrift der Vögel gegen Wolfgang Sieberger 1534	38,292–293
782	D. M. Luthers Vermahnung zum Frieden an den Kurfürsten Johann Friedrich und den Herzog Moritz zu Sachsen und deren Landstände 1542	WA.B 10,32–36

Band 8: Tischreden

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
725	Tischreden (Auswahl)	WA.TR

Band 9: Biblische Vorlesungen I

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
646	Vorlesung über den Römerbrief 1515–16	56,3–528

Band 10: Biblische Vorlesungen II

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
228	In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1519	2,443–618
229	In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531–1535	40 I, 33–688; 40 II, 1–184

Band 11: Biblische Vorlesungen III

Nummer in Alands Hilfsbuch	Einheitstitel und Entstehungsjahr in der WA	WA-Stelle
594	Operationes in Psalmos 1519–1521 (Auswahl: Ps 1, 2, 5, 6, 8, 16, 22)	5,19–676

Band 12: Indizes

Heinrich
Wittram

Kleine evangelisch-lutherische Gemeinden in Lettgallen

Nur selten gelangen Touristen in das Gebiet am südöstlichen Rand Lettlands, in das seenreiche Latgale/Lettgallen mit seinen großen polnisch-barocken römisch-katholischen Kirchen und dazu den Turmkuppeln der orthodoxen Gotteshäuser, in eine reizvolle Landschaft mit einer seit dem 17. Jahrhundert nur sehr geringen Anzahl evangelischer Christen. Bemerkenswert für das letzte Jahr war eine Konferenz des „International Network for Baltic Church Historians (INBCH)“ vom 6. bis 8. September 2012 in Daugavpils, die in Zusammenarbeit mit dem Fachbereich Geschichte der dortigen Universität und dem evangelisch-lutherischen Bischof für Latgale, Einārs Alpe, veranstaltet wurde. Für diese Konferenz hatte ich die folgende geschichtliche Übersicht zusammengestellt, die nun im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes erscheinen kann.

Die Geschichte vom 17. Jahrhundert bis 1920

Die römisch-katholische Prägung Lettgallens hat wie in Litauen ihren Ursprung in der Gegenreformation im ausgehenden 16. und – mehrfach und 1660 im Frieden von Oliva bestätigt – im 17. Jahrhundert als einem zu Polen gehörenden Territorium, daher auch als „Polnisch-Livland“ bezeichnet. Aus dem 17. Jahrhundert sind alte römisch-katholische Holzkirchen (1670 Pilcene) und – vor allem aus dem 18. Jahrhundert – eindrucksvolle zweitürmige Barockkirchen in polnischem Stil zu besichtigen (1741 Dagda, 1761 Pasiene, 1767 Krāslava), vor allem die Basilika von Aglona als geistliches Zentrum und in jedem August als weithin ausstrahlender Pilgerort. Klöster verstärkten die geistlichen Zentren.

In der ersten Teilung Polens 1772 wurde Lettgallen Russland zugesprochen und erhielt durch eine Verstärkung durch russische orthodoxe Christen

im 18. und 19. Jahrhundert viele orthodoxe Gotteshäuser mit prächtigen Turmkuppeln, z. B. die Kathedrale der Heiligen Boris und Gleb in Daugavpils, die Kirche in Ludza und die Holzkirche in Kārsava.

Die polnisch-litauische Prägung geriet Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1904 in Konflikt mit der russischen Administration, die durch Erlasse den Druck von Büchern in litauischer und lettischer Sprache zu verhindern suchte. Sie konnte jedoch nicht verhindern, dass Schriftsteller wie der polonisierte kurländische Adlige Gustaw Manteuffel (1832–1916) durch römisch-katholisch bestimmte Kalender ein regionales lettgallisches Selbstbewusstsein verstärkten.

Schon im 18. Jahrhundert waren russische Altgläubige in dieses polnisch-litauische Grenzgebiet (wie auch an den Peipussee) geflüchtet, die in Russland unterdrückt wurden. Bei der Zählung 1843 bildeten sie unter den knapp 211 000 Bewohnern Lettgallens 12,6 % der Bevölkerung, vor allem in den Kreisen Rēzekne und Ludza. Die regulären russischen Orthodoxen umfassten 10,9 %, die römischen Katholiken 65,4 %. Die Orthodoxen verblieben in etwa der gleichen Prozentzahl bei der Volkszählung des Jahres 1897 als fast nur ethnisch-russische Bevölkerung.

Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft in Russland im Jahr 1861 zogen viele Letten, vorwiegend nach den Enttäuschungen der Konversionszeit, aus Livland nach Lettgallen, zumeist solche römisch-katholischer Konfession. Im Jahr 1897 waren von 253 307 lettischen Bewohnern Lettgallens 84,6 % römisch-katholisch, nur 2,5 % orthodox. Nationale Mischehen wurden vorwiegend innerhalb der gleichen Konfession geschlossen, „ein deutliches Indiz für die Dominanz der konfessionellen über die nationale Identität“¹. Die Zahl der Juden entsprach in etwa derjenigen der Altgläubigen (1843: 9 %, 1897: 12,8 %). Die ländliche Bevölkerung Lettgallens nahm wirtschaftlich und sozial teil an der Entwicklung in Russland, d. h. an der gegenüber Kurland (1817) und Livland (1819) zeitlich späteren Aufhebung der Leibeigenschaft (1861). Sie konnte daher im 19. Jahrhundert nicht an den Fortschritten dieser anderen baltischen Gebiete teilhaben.

Im Unterschied zu den ländlichen Gebieten trugen Stadt und Umgebung von Daugavpils (auch Ilūkste) im 19. Jahrhundert zunehmend ein multiethnisches Gepräge. 1897 lebten in Daugavpils 39,64 % Letten, 30 % Russen und Weißrussen, 20,03 % Juden und Polen. Der multinationalen ent-

1 Ernst Benz, Zwischen konfessioneller, regionaler und nationaler Identität. Die Katholiken in Lettgallen und Lettland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Nordost-Archiv, Neue Folge, Band VII/1998, Heft 2, Lüneburg 1999, S. 443–495, hier S. 447.

sprach die multikonfessionelle Zusammensetzung. Sinnfällig wird dies in Zentrumsnähe an der Ecke zweier größerer Straßen, an der fast direkt nebeneinander vier größere Kirchen stehen: eine römisch-katholische, eine orthodoxe, eine altgläubig-orthodoxe und – seit 1892 – die evangelisch-lutherische Luther-Kirche.

Evangelisch-lutherische Minderheit

Evangelisch-lutherische Christen waren in Lettgallen stets eine Minderheit. In größerer Zahl im 19. Jahrhundert waren sie allein im Kreis Daugavpils (13,3 %) fast ausschließlich Letten (Deutsche 1897 nur 1,8 %). In Lettgallen waren 1859 von 166 735 Letten 10 158 Evangelische. In ganz Lettgallen waren es 1843 5,2 %, 1897 7,5 %, die vorwiegend im Grenzgebiet zu Livland lebten. Im benachbarten östlichen Teil Semgallens (Bezirk Sēlpils) lebten 17,4 % Evangelische in Kirchengemeinden, deren kleine Kirchengebäude von zumeist evangelisch-lutherischen Gutsbesitzern in Auftrag gegeben worden waren. Über die Entstehung dieser Kirchen und die Kirchen in Lettgallen berichtet die historisch-statistische Darstellung „Die Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in Rußland“ aus dem Jahr 1911.²

Die Bedeutung von Daugavpils/Dünaburg als multiethnische Garnisonstadt hatte ab 1835 zur Folge, dass von der russischen Regierung bis 1897 ein evangelischer Divisionspfarrer eingesetzt wurde, der auch für die zivilen Evangelischen in der Stadt und ab 1860 zusätzlich im Kreisgebiet zuständig war. Sie alle zusammen bildeten eine Kirchengemeinde. 1911 bestand diese Kirchengemeinde aus 2500 Deutschen und 1500 Letten. Erik Amburgers Lexikon für die evangelischen Pfarrer in Russland enthält Angaben über die fünf Dünaburger Pfarrer: 1835–47 Christian Johann Fuchs, 1848–57 Max Johann Feierabend, 1857–69 Karl Grüner, 1870–1908 Julius Büttner (bis 1897 Divisionspfarrer), 1909–18 Karl Feldmann – alle jeweils zuständig für Letten und Deutsche.³

2 Die Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in Rußland. Eine historisch-statistische Darstellung, II. Band (Axel von Gernet), St. Petersburg 1911. Hier: Kurländischer Konsistorialbezirk, S. 190–229 (Propstei Selburg), S. 264–268 (Propstei Wilna).

3 Erik Amburger, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937. Ein biographisches Lexikon, Lüneburg und Erlangen 1998, S. 157 f.

Im historischen Lettgallen konnten nur vereinzelt evangelische Kirchengebäude von privater Hand entstehen: 1873 in Struzaniž/Strushan durch den Kaufmann E. Dahlwitz aus Rīga, in Varklane 1879 durch den Kaufmann T. Pochwalla auch aus Rīga. In Balvi konnte 1913/14 eine Kirche gebaut werden. Dass in dieser Zeit evangelisch-lutherische Kirchen in dieser Diaspora entstehen konnten, ist der 1859 von Bischof Karl Ulmann (St. Petersburg) gegründeten „Unterstützungskasse für die evangelischen Kirchengemeinden in Rußland“ zu verdanken. In der statistischen Darstellung Axel Gernets wird für jede Kirche und jedes Pastorat dieses Gebietes die jeweils gewährte Unterstützungssumme genannt:

- 1870: 2400 Rubel für die Kirche in Ludza,
- 1879: 1000 Rubel für die Kirche in Varklane,
- 1888: eine Summe für eine kleine Holzkirche in Rēzekne,
- 1896: 6000 Rubel zum Bau des Pastorats Struzaniž/Strushan,
- 1903: 1900 Rubel für den Bau des Pastorats Balvi.

Die Unterstützungskasse zahlte auch für die Anfangszeit Zuschüsse zu den Personalkosten.

1893 erhielt die Kirchengemeinde Daugavpils für den Bau der Luther-Kirche ein Darlehen in Höhe von 5000 Rubel. Mit einer Sondergenehmigung trug der deutsche Gustav-Adolf-Verein in Leipzig zum Bau der Luther-Kirche 800 Mark und bis 1898 jährlich eine Hilfe zur Schuldentilgung bei.

Die Unterstützungskasse ist auch in der Region Sēlpils (1865 mit 2200 Rubel zum Bau der Kirche in Ilūkste) und 1908 in der Vorfinanzierung des Pastorats in Sēlpils tätig geworden.

Personell vollzog sich Anfang des 20. Jahrhunderts in den beiden zuerst begründeten nördlichen Kirchengemeinden der Übergang von deutsch-baltischen zu lettischen Pastoren:

In Struzaniž/Strushan von Xaver Marnitz (1883–92) und Reinhold Hilde (1892–1908) zu Karlis Irbe (1910–20), in Balvi, das 1904 nach dem Bau des Pastorats selbständiges Kirchspiel wurde, zu Pastor Karl Lapins (1902–1904). Anschließend jedoch wurde es in einer Vakanz mit von Sēlpils aus wahrgenommenen Vertretungen für inzwischen 7000 Letten, 60 Esten und 25 Deutsche verwaltet. Die Kirchengemeinden Struzaniž/Strushan und Balvi gehörten in jener Zeit zum Propstbezirk Vilnius. Die Kirchengemeinden des Gebietes und dazu die Kirchengemeinde Krustpils/Kreuzburg (heute politisch zu Jekabpils gehörig) gehörten von 1772 bis 1920 politisch zum Gouvernement Vitebsk (Weißrussland).

Diaspora in Lettland-Lettgallen 1920–1945

Die lettischen Katholiken Lettgallens konnten um 1900 unter dem Einfluss politisch tätiger profilierter Geistlicher zu einem dezidierten nationalen Bewusstsein kommen, nachdem sich diese Geistlichen von der polnischen Dominanz im kirchlichen Leben emanzipiert hatten. Die eindeutigen Entscheidungen der Gremien in Lettgallen und die militärischen Operationen Lettlands im Einvernehmen mit Polen führten im Friedensvertrag von Rīga am 1. August 1920 zum Anschluss Lettgallens an Lettland.

In den zweieinhalb Jahrzehnten der Zugehörigkeit Latgales/Lettgallens zur Republik Lettland konnten die evangelischen Christen (etwa 4 % der Gesamtbevölkerung) ihre Bemühungen um eine gemeindliche Konsolidierung erfolgreich fortsetzen. Unter großem Einsatz der Mitglieder konnten in mehreren Orten kleine Kirchen gebaut werden: 1926 in Vilaka, 1928 im nahen Ilūkste, 1935 in Kalupe, 1936 in Krāslava, 1937 in Borne und Kārsava. Der lettische Pastor aus Balvi, Karlis Irbe (1885–1966), wirkte von 1922–1936 als Propst für Lettgallen und war von 1928–1934 zugleich Mitglied des Oberkirchenrats in Rīga. Ihm folgte als lettischer Propst von 1937–1944 Arkadijs Rumpeters (1890–1962), der zugleich Pastor in Daugavpils war.

Eine Visitation der Propstei durch den lettischen Erzbischof Teodors Grünbergs im Jahr 1935 zählte 22 kleine Gemeinden mit zwölf Kirchen und fünf Bethäusern und fünf in der Propstei tätigen Pastoren für etwa 20 000 Gemeindeglieder. Als Vertreter in Vakanzzeiten in mehreren Kirchengemeinden wirkte von 1923–27 der deutsch-baltische Pastor Oskar Striedter (1889–1943), der von 1927–1939 neben seiner Tätigkeit als Religions- und Lateinlehrer in Sesava die Kirchengemeinde Liepna betreute. Die kleine Zahl von Deutschen in Lettgallen (1930 waren es 352) hatte von 1926–1939 in Richard Rosenberg (1871–1951) in Daugavpils einen eigenen Pastor. In der Nachbarpropstei Sēlpils wirkten in den lettischen Kirchengemeinden bis 1939 vier deutsch-baltische Pastoren: Hermann Müller in Elkšņi und Sunākste, Wilhelm Gautzsch in Subate, Arved Kirstein in Ērberģe und Zalve, sowie Alfred Doellert in Nereta.

Von 1941–44 erlebte Lettgallen wie alle drei baltischen Länder die Besetzung durch die deutschen Truppen und Verwaltungsstellen, die durch die deutsche SS veranlasste schreckliche Vernichtung der Juden (1935 umfassten sie 4,69 % der Bevölkerung), 1944 dann harte Frontkämpfe, die auch zu schwerster Beschädigung der Luther-Kirche in Daugavpils führten. 1944/45 folgte die erneute Besetzung des Gebietes durch die Rote Armee, danach die Jahrzehnte der sowjetischen Kirchenpolitik. Jeweils wenige lettische Pas-

toren hatten die kleinen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden zu erhalten und zu betreuen. Sie erlebten zum Teil selbst wie die römisch-katholischen Priester Verhaftungen.

Die Situation von 1945 bis 1991

Um die Informationen zu Daugavpils wieder aufzunehmen: Pröpste waren nach dem Zweiten Weltkrieg ab 1947 Janis Rubenis, ab 1951 Leons Taivans, ab 1956 Janis Baumanis und ab 1984 Janis Berzins.

Die kleine Zahl evangelisch-lutherischer Christen in Latgale/Lettgallen hat sich in der Zeit der sowjetischen Okkupation in nur wenigen eigenen Kirchen versammeln können. Benutzbar waren damals (1980/81) nur sieben Kirchen: Balvi, Kalupe, Liepna, Līvāni, Tilža, Vilaka und wegen der Kriegszerstörung nur die Sakristei der größeren Luther-Kirche in Daugavpils. In der gesamten Region wirkte es sich noch gravierender aus als im übrigen Lettland, dass mehrere Kirchen zwangsweise zweckentfremdet waren (zu Kinos in Abrene, Kārsava, Preili, zur Sporthalle in Krāslava, zur Musikschule in Ludza, zum Klubhaus in Varakļāni, zum Geschäftshaus in Galeni). Andere Kirchen waren baufällig, einige mussten aufgegeben werden, wie wir der Darstellung von Edgars Kiploks aus dem Jahr 1981 entnehmen können.⁴ Die Wende 1991 bedeutete auch hier einen Neuanfang.

Das selbständige Lettland seit 1991

Die Mehrzahl der Kirchen konnte nach 1991 unter großen Mühen wieder ihre Zweckbestimmung zurückerhalten. Seit 2007 gibt es in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands neben den Diözesen Rīga und Liepāja die Diözese Daugavpils. Sie umfasst das frühere Latgale/Lettgallen und Teile des früheren Zemgale/Semgallen und ist die kleinste der drei lettischen lutherischen Diözesen mit 48 kleinen Kirchengemeinden, in denen 15 Geistliche tätig sind. Ihr Bischof ist Einārs Alpe, der gegenwärtig auch den Dienst des Propstes der Propstei Balvi wahrnimmt. Die andere Propstei im eigent-

⁴ Edgars Kiploks, *Luteranu draudzes Latgale*, in: *Latvijas ev.-lut. Baznīcas Gada Gramata un Kalendars 1981*, Minneapolis 1980, S. 94–116.

lichen alten Latgale ist die Propstei Daugavpils, bei der zur Zeit eine Übergangssituation besteht. Als Bischof ist Einārs Alpe ebenfalls zuständig für die ursprünglich zemgalische Propstei Sēlpils mit Propst Ainārs Spiņģis in Aizkraukle.⁵

Von Deutschland aus gibt es seit der Erneuerung der Republik Lettland 1991 von evangelischer Seite mehrere Dauerkontakte zwischen Kirchengemeinden. In einen Ort nur zehn Kilometer von der Grenze nach Russland, Vilaka, unterhält z. B. die sächsische Kirchengemeinde Rüsseina bei Meißen mit Pfarrer Dr. Joachim Hahn eine lebendige Partnerschaft. In jedem Jahr reisen Erwachsene und Jugendliche mit einem Posaunenchor nach Vilaka und empfangen von dort Gegenbesuche. Seit 2006 sind die sächsischen Partner aktiv beteiligt an umfangreichen Renovierungen und am Ausbau des Gemeindehauses in Vilaka. Sie veranstalten zusammen mit Christen aus Meißen in der Kirche in Vilaka und in der mit Meißen verbundenen Nachbargemeinde Balvi immer wieder Kirchenkonzerte. Für die deutschen Partner ist es hilfreich, dass außer Rüsseina und Meißen auch noch mehrere andere sächsische Kirchengemeinden Partner für die kleinen evangelischen Gemeinden in dieser abgelegenen Region geworden sind.

Neue Akzente in jüngster Zeit

Partnerschaften und Besuche zeigen, dass die evangelische Minderheit in Latgale/Lettgallen nicht vergessen ist. Dies wurde im Jahr 2012 durch zwei Besuche in der Diözese Daugavpils deutlich: Im Zusammenhang mit einer internationalen Besuchsreise des Lutherischen Weltbundes nach Lettland folgte der regionale Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, der ungarische Bischof Dr. Tamás Fabiny, Ende April 2012 für zwei Tage einer Einladung von Bischof Einārs Alpe und besuchte Daugavpils, führte viele Gespräche und pflanzte als symbolische Handlung Blumen bei einem Garteneinsatz am Gemeindehaus. Anfang Juni folgte der Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Dr. Rainer Stahl, einer Einladung des Diözesanbischofs und be-

5 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass bis 2009 eine administrative Reform in Lettland zum Abschluss gekommen ist, in deren Ergebnis die alten vier Regionen (Kurzeme/Kurland, Vidzeme/Livland, Zemgale/Semgallen und Latgale/Lettgallen) nicht mehr wiedergespiegelt werden, sondern das Land in neun Republik-Städte und 109 Bezirke (Novadi) gegliedert ist.

suchte innerhalb einer Woche 15 Kirchengemeinden in der Diözese.⁶ Solche Kontakte sind für die einzelnen Gemeinden und für die gesamte Diözese sowie für die ganze Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands wichtig.

6 Rainer Stahl, Lebendiger christlicher Glauben. Ein Besuch in der Diözese Daugavpils in Lettland, in: Lutherischer Dienst 48, 2012, Heft 3, S. 17–19.

Miloš
Klátik

Leonhard Stöckel

Persönlichkeitsprofil
1510 – Juni 1560¹

Im Jahr 2010 begingen wir in der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei einen bedeutungsvollen Gedenktag: Im März war der 400. Jahrestag der ersten gesetzgebenden Synode, durch die die evangelische Kirche auf dem Gebiet der heutigen Slowakei gefestigt und in erkennbare Strukturen geführt wurde.² Dies betrachten wir als ein entscheidendes Datum in der Geschichte unserer Kirche. Wir hielten eine Synode zum Gedenken daran und betonten in deren Verlauf, dass durch die ersten Gesetze, die das kirchliche Leben und seine Ordnungen regelten, alle vorangegangenen Bemühungen der Evangelischen bis zum Jahr 1610 kodifiziert und festgehalten wurden, welche die kirchliche Organisation und das Glaubensleben betrafen. Sie standen im Einklang mit Martin Luthers reformatorischem Wirken und Lehren. Ein bedeutender Motor solcher Bemühungen im Gebiet der heutigen Slowakei im 16. Jahrhundert – damals sprach man von „Oberungarn“ – war Leonhard Stöckel. Dieses bedeutenden Vaters im Glauben erinnerten wir uns am 500. Jahrestag seiner Geburt und am 450. Jahrestag seines Todes.

1 Vorgetragen am 7. Oktober 2010 bei der Wissenschaftlichen Konferenz in Bardejov (Bartfeld). Die Vortragsform wurde beibehalten, der Text für den Druck überarbeitet. Vgl. vom Autor: Leonard Stöckel – predstaviteľ reformačného humanizmu, in: Ders., *Cestou viery. Iniciatívy evanjelikov v kultúrnych dejinách Slovenska*, Liptovský Mikuláš 2011, 52–67.

2 Rozpomienka na slávnosti 400. Výročia Žilinskej Synody, hg. v. Dušan Vagaský, Liptovský Mikuláš 2011, und *Teologická vedecko-historická konferencia ECAV na Slovensku 2010 na tému Žilinská synoda 1610*, Žilina 29.–30. 6. 2010, hg. v. Miloš Klátik, Liptovský Mikuláš 2010.

1. Wer war Leonhard Stöckel?

In der weltlichen Fachliteratur erscheint er als religiöser Schriftsteller, als Pädagoge und als einer der wichtigsten Vertreter des kulturellen Lebens im Ungarn des 16. Jahrhunderts.³ Das Bartfelder Landeskind Leonhard Stöckel lebte zur Zeit des Humanismus. Es ist vor allem ihm zu verdanken, dass der Humanismus im Gebiet der heutigen Slowakei eine Form annahm, die man unter dem Schlagwort „*reformatorischer Humanismus*“⁴ zu erfassen versucht. Leonhard Stöckel war eine außergewöhnliche Persönlichkeit.⁵ Er konnte überzeugend die Beziehungen zwischen dem Christentum und der weltlichen Kultur in der Antike aufzeigen. Gerade damit wurde er zum Begründer des Humanismus und der Reformation in seiner Heimat. Mit seinen Ansichten und Arbeiten verbreitete und stärkte er in unserem Land die reformatorische Lehre Martin Luthers. Gleichzeitig beeinflusste er mit seinen Gedanken für einen langen Zeitraum die Gestaltung unserer Kultur und Bildung.⁶

Stöckels gedruckte Werke und seine nur handschriftlich überlieferten Zeugnisse sind als Quelle für das Studium seines Lebens und Wirkens greifbar und für die Erforschung der Mitte des 16. Jahrhunderts ganz wesentlich (z. B. Schriften zum Schulwesen, zu kirchlich-organisatorischen Fragen und zu Glaubensangelegenheiten sowie zum Humanismus im Ungarn des 16. Jahrhunderts). Aus ihnen können wir ein Bild von der Persönlichkeit dieses Kirchen- und Schulmanns zusammetragen: Wir erkennen in ihm einen gebildeten, vielseitigen Pädagogen, der fest in der Lehre der Reformatoren verankert war, wie er sie als Student in Wittenberg kennen gelernt und sich zueigen gemacht hatte.

3 Vgl.: Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, Martin 1992, S. 351; Evanjelická encyclopédia Slovenska, Bratislava 2001, S. 351, und: Friedrich Gottas, Art. Stöckel, Leonhard, in: RGG⁴, Band 7, 2004, Sp. 1743.

4 M. Hamada: Zrod Novodobej slovenskej kultúry, Bratislava 1995, S. 40.

5 Karl Schwarz: „Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae“. Der Melanchthonschüler Leonhard Stöckel (1510–1560) – ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum, in: Philipp Melanchthon – Praeceptor Europae. Europäische Perspektiven, 1. Schriftenreihe, Vorträge der Tagung „Philipp Melanchthon – Praeceptor Europae“ vom 16. April bis zum 18. April 2010 in Erlangen, S. 52–84. Ders.: Praeceptor Hungariae. Über den Melanchthonschüler Leonhard Stöckel (1510–1560), in: Acta collegii evangelici Prešovensis V, Prvé augsburske vyznanie viery na Slovensku a Bardejov, Prešov 2000, S. 47–68.

6 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 16–17.

2. Herkunft und Bildung

Leonhard Stöckel wurde 1510 in eine deutsche Bürgerfamilie in Bartfeld/Bardejov geboren. Der Name Leonhard hatte in der Familie Stöckel Tradition. Sein Vater, der auch Leonhard hieß, war der Stadtschmied, saß im Stadtrat und war Kurator der Stadtkirche in Bartfeld/Bardejov. In den Jahren 1512/1513 und 1520/1521 übte er auch das Amt des Bürgermeisters aus.⁷

Der Sohn Leonhard Stöckel erwarb seine Grundausbildung in seiner Heimatstadt beim Humanisten Valentin Eck (1494–1556; latinisiert Ecchius). In den Jahren 1522 bis 1526 besuchte er die Schule in Kaschau/Košice, wo er von einem englischen humanistischen Pädagogen, dem Dichter Leonhard Cox, unterrichtet wurde. Seit 1526 studierte Stöckel in Breslau/Wrocław. Nach dem Tod seines Vaters brach er das Studium aus Geldmangel ab. Er blieb in Breslau, wo er eine Stelle als Lehrer und Gehilfe bei dem Kaufmann Nicolaus Reh diger angenommen hatte. In den Jahren 1530 bis 1534 setzte er sein Studium in Wittenberg fort, wo er in nähere Beziehung zu den Reformatoren⁸ Martin Luther und Philipp Melanchthon kam.⁹ Er schrieb an¹⁰ und er erhielt¹¹ Briefe von Melanchthon. Melanchthon schrieb über ihn an den Rat der Stadt Bartfeld¹² und erhielt auch von dort einen Brief zur Person¹³ bzw. er erwähnte ihn in Briefen an andere.¹⁴ Auch berichten andere in Briefen an Melanchthon über ihn.¹⁵ In den Jahren 1534/1535 wirkte er als Rektor der Schule in Luthers Heimatstadt Eisleben. Danach kam er wieder nach Wittenberg. Hier arbeitete er für einige Zeit als Erzieher. 1539 ging er zu-

7 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

8 Aufschlussreich ist der autobiographisch gehaltene Brief Stöckels an Melanchthon vom 25. August 1544. Vgl. Melanchthons Briefwechsel Nr. 3666, in: Melanchthons Briefwechsel (MBW), Band 4, Regesten 3421–4529 (1544–1546), Stuttgart/Bad Cannstatt 1983, S. 120. [Wenn im Folgenden aus Melanchthons Briefwechsel, hg. v. Heinz Scheible, zitiert wird, dann immer nur mit der Abkürzung: MBW und der zugehörigen Nummer in dieser Edition.]

9 Heinz Scheible, Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546, in: Ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot, Mainz 1996 (= VIEG.b 41), S. 272–303, hier S. 284.

10 Briefe Stöckels an Melanchthon sind bekannt MBW 3915, 4381, 6261 und 8106.

11 Melanchthon schrieb an Stöckel MBW 3051, 3625 und 3650.

12 So MBW 2001, 2209, 2277.

13 MBW 3687 a.

14 So in MBW 3639 [2], 3695 [2], 5464 [3], 5679 [3], 9014 [4] und 9015 [2], 7258.

15 So in MBW 7456 [1].

rück nach Bartfeld, was auch Luther positiv beobachtet hat.¹⁶ Mit kurzer Unterbrechung in den Jahren 1555/1556 – er wirkte in diesen Jahren in Käsmark/Kežmarok – verbrachte er sein weiteres Leben in Bartfeld.¹⁷

2.1 Leonhard Stöckels Persönlichkeit

Unter dem Stichwort „Persönlichkeit“ verstehen wir die Einheit von Charaktereigenschaften und Fähigkeiten eines Menschen und beachten dabei zugleich die erkennbare und sich wandelnde Interdependenz mit seiner Umgebung. Leonhard Stöckels Persönlichkeit erschließt sich uns teilweise aus seiner Korrespondenz, nicht zuletzt aus den Briefen an Philipp Melanchthon. Wir gewinnen daraus das Bild eines sensiblen, liebevollen, lernbereiten und fleißigen Mannes, der der Kirche zutiefst verbunden war. Seine Tatkraft und seine festen Grundsätze in gesellschaftlichen und religiösen Fragen führten ihn oft auch auf einsame Wege: „Da, neben all der Zeit, die ich mit Lesen, Lehren und Schreiben verbringe, habe ich nur sehr wenige gute Freunde, hervorragende Männer, deren Zahl von Tag zu Tag in der Welt sinkt.“¹⁸ Stöckel schrieb mit Blick auf den Zustand der Gesellschaft und die drohende Türkengefahr: „Alle Fürsten, ohne Ausnahme, reißen sich gegenseitig mit und sind so unbeschwert, als ob der Feind in Indien oder bei den Gegenfüßlern wäre und so führen sie fast vor den Augen des Feindes untereinander Krieg, niemand gehorcht niemandem.“ Sein ganzes Erwachsenenleben kämpfte er dafür, dass trotz der großen Verwirrung in der Gesellschaft und der Gleichgültigkeit der Mächtigen der Name Jesu Christi unangetastet blieb und die ihm gebührende Ehre erwiesen bekam. Den Zustand der Kirche empfand er als sehr bedrückend. In einem Schreiben vom 12. Juni 1545¹⁹ schrieb er an Philipp Melanchthon über seine Hilflosigkeit bei der Entscheidung, die Stelle des Pfarrers in Mansfeld anzunehmen. Das Angebot nahm er schließlich nicht an: „Auf der einen Seite bewegt mich Deine und Luthers Autorität, die ich von der Gottes nicht trenne, auf der anderen Seite der Notfall unserer

16 WA.B 8, S. 406–409, Nr. 3321, vgl. dazu: Rudolf Keller, Luther als Seelsorger und theologischer Berater der zerstreuten Gemeinden, in: Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach, hg. v. Bengt Hägglund und Gerhard Müller, Erlangen 1995, S. 58–78, hier S. 72 f.

17 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

18 A. Hajduk: Leonard Stöckel život a dielo [Leonhard Stöckel, Leben und Werk], Bratislava 1999, S. 115.

19 MBW (wie Anm. 8), 3915.

Kirchengemeinden. Diese sind so einsam ohne Ausbildung, ohne Prediger, dass kein Frommer seine Tränen halten kann.“ In schwierigen Situationen resignierte Stöckel nicht. Das Leid nahm er als Lehre, die uns Menschen zur Geduld führt.²⁰

2.2 *Einflüsse auf die Formen der Persönlichkeit*

Die Einzigartigkeit von Leonhard Stöckel beruhte in seiner Fähigkeit, aus der Umgebung diejenigen positiven Einflüsse aufzunehmen, die ihn als Reformator (im Sinne der Wittenberger Richtung der Reformation) und Humanisten geformt haben. Deutlicher Einfluss auf Leonhard Stöckels Persönlichkeit kam auch aus der ganzen soziokulturellen Lage in seiner Heimatstadt. Damals gehörte Bartfeld zu den sehr gut entwickelten Wirtschaftszentren. Die günstige Lage der Stadt am Zusammenfluss der Flüsse Topl'a und Lukavica, wo sich die wichtigen Handelswege über die Karpaten von und nach Galizien, Polen und der Kiewer Rus kreuzten, bestimmte die wirtschaftliche Entwicklung Bartfelds im frühen Mittelalter. An der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert siedelten sich hier deutsche Kolonisten an. Im 14. und 15. Jahrhundert blühten Handwerk und Handel in Bartfeld auf.²¹ Durch den Handel war die Stadt wirtschaftlich mit den Ländern Europas verbunden. Daraus hatten die Einwohner natürlich auch auf dem Gebiet der Bildung einen großen Nutzen. Die starke Stellung von Handwerkern und Händlern in der Königsstadt schuf ein günstiges Klima für die Aufnahme und Ausbreitung der Reformation. Deutsche Händler brachten Luthers Schriften schon im Jahr 1517 nach Bartfeld.²² In den Jahren nach 1520 begannen in Bartfeld reformatorische Prediger ihre Arbeit. Der erste evangelische Gottesdienst nach den Prinzipien von Luthers Gottesdienstordnung, wie er sie 1523 in der „Formula missae“ entfaltet hatte, fand in Bartfeld im Jahr 1525 statt.

Auf das Gedankengut des Humanismus und der Reformation traf Stöckel schon während seiner Schulzeit in Bartfeld und Kaschau/Košice, wo humanistische Gelehrte unterrichteten. Wie schon erwähnt, arbeitete in der städtischen Schule von Bartfeld in den Jahren 1518 bis 1520 der Humanist Valentin Eck (1494–1550), der in Lindau am Bodensee geboren worden

20 A. Hajduk: a. a. O. (wie Anm. 18), S. 116.

21 Encyklopédia Slovenska I. SAV, Bratislava 1977, S. 143.

22 J. Petřík: Kapitoly z domácich a cirkevných dejín, Slovenská evanjelická bohoslovecká fakulta v Bratislave, 1969, S. 278.

war.²³ Er war ein Anhänger des Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466–1536). Ecchius schrieb lateinische Gedichte. Für die Schüler stellte er auch Lernhilfen zum Lesen antiker Autoren zusammen. Er fühlte sich von dem antiken Dichter Horaz angezogen.

Am evangelischen Gymnasium in Kaschau war der englische humanistische Pädagoge und Dichter Leonhard Cox in den Jahren 1521 bis 1525 Rektor. Cox hatte in Paris an der Sorbonne studiert und war in den Jahren 1514 bis 1517 Schüler von Melanchthon in Tübingen gewesen. Nach Abschluss seiner Studien arbeitete er als Professor in Krakau. Auf Einladung von Johannes Henckel,²⁴ dem Beichtvater der Königin Maria von Ungarn,²⁵ kam er 1520/21 nach Leutschau/Levoča, um dort zu unterrichten. Ab Dezember 1521 war er Rektor des evangelischen Gymnasiums in Kaschau.²⁶

Während seines Aufenthalts in Deutschland hörte Leonhard Stöckel die Reformatoren Martin Luther und Philipp Melanchthon. Was sie lehrten und lebten, motivierte den jungen Studenten in hohem Maß. In dieser Zeit erlebte er wichtige historische Stationen der Reformationsgeschichte mit (z. B. 1530 den Augsburger Reichstag mit Übergabe der Augsburgischen Konfession und die Gründung des Schmalkaldischen Bundes, der die evangelischen Fürsten vereinte). Das waren Schritte zur Sicherung des Lebensrechtes für den evangelischen Glauben im Imperium des streng römisch-katholischen Kaisers Karl V., die einen positiven Einfluss auf die Ausbreitung der Reformation ausübten und für eine zeitweise stabile Atmosphäre sorgten. Stöckel hat in Deutschland auch andere Formen der Reformation kennen gelernt: In Eisenach wurde er Zeuge von antinomistischen Aktivitäten, die das Alte Testament missbilligten und nur das Evangelium gelten ließen. Gegen die „Antinomer“ verfasste Luther Thesen und führte Disputationen mit ihnen.²⁷ Für

23 A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 6, und K. Schwarz: *Lumen et Reformator* (wie Anm. 5), S. 59, sowie Ders., *Praeceptor Hungariae* (wie Anm. 5), S. 50.

24 Über ihn: MBW, Band 12. Personen F–K, bearbeitet von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Corinna Schneider, Stuttgart 2005, S. 267 f, und K. Schwarz: *Praeceptor Hungariae* (wie Anm. 5), S. 52–56.

25 Rudolf Keller, *Maria von Ungarn und Martin Luther. Luthers Verbindung zur Königin*, in: Martina Fuchs/Orsolya Réthelyi (Hgg.) unter Mitarbeit von Katrin Sipfel: *Maria von Ungarn (1505–1558). Eine Renaissancefürstin*, Münster 2007 (= *Geschichte in der Epoche Karls V.*, hg. v. Martina Fuchs und Alfred Kohler, Bd. 8), S. 273–281.

26 *Encyklopédia Slovenska I. SAV* (wie Anm. 21), S. 333.

27 A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 8. Zur Sache vgl. Christian Peters, *Luther und seine protestantischen Gegner*, in: *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2005, S. 121–134, hier S. 132.

Stöckel war dies eine Erfahrung, die ihm später half, eine präzise Formulierung der Grundgedanken des Augsbургischen Bekenntnisses zu finden, die der Abgrenzung von den Reformierten diente. In Stöckels Werken spiegelte sich die Nähe zu Luther und Melanchthon wider. Seine lange Freundschaft mit Melanchthon prägte deutlich seine religiöse und kulturelle Entwicklung.

3. Leonhard Stöckel – Pädagoge

Nach der Rückkehr aus Deutschland wurde Stöckel 1539 Rektor der Stadtschule in Bartfeld.²⁸ In dieser Stellung zeigte er nicht nur pädagogische Fähigkeiten, sondern er konnte das Wesen des Pädagogenberufs mit den reformatorischen Grundsätzen und mit den Ideen des Humanismus verbinden.

3.1 Anwendung der Grundsätze der Reformation im Schulwesen

Einer der reformatorischen Grundsätze war die Betonung der Lehre und Erziehung der jungen Generation. Die Reformation nützte dem Schulwesen, der Pädagogik und der Ausbildung. Stöckels Freund Melanchthon war der Begründer der humanistisch-reformatorischen Pädagogik in Deutschland.²⁹ In Ungarn wurde Leonhard Stöckel ihr Begründer, unmittelbar nach seinem Amtsantritt an der Schule in Bartfeld organisierte er diese Pädagogik neu.³⁰ In der schulischen Praxis befürwortete er vor allem Melanchthons pädagogische Prinzipien. 1540 erstellte er an der Schule in Bartfeld als Richtlinie die „*Leges scholae Bartphensis*“, die die sächsischen Schulgesetze rezipierte und damit stark von Melanchthon geprägt war.³¹ Sie bildete die religiöse Grundlage für die Erziehung von Schulkindern. Die Schüler wurden zur Demut vor Gott angeleitet, zum Lesen der Heiligen Schrift und zum Beten. Die organisatorische Ordnung der Schule in Bartfeld war in den pädagogischen Prinzipien der damaligen Humanisten und evangelischen Pädagogen verankert.³² Zum Beispiel kennen wir Einflüsse von Johannes Sturm (1507–1589), dem Rektor des Gymnasiums in Straßburg, dessen Bildungsziel „*sapiens atque*

28 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

29 J. Petřík, a. a. O. (wie Anm. 22), S. 238.

30 Vgl. K. Schwarz: Lumen et Reformator (wie Anm. 5), S. 61–64.

31 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, a. a. O. (wie Anm. 3), S. 351.

32 A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 37.

eloquens pietas“ (kluge und beredsame Frömmigkeit) war. Stöckel hat von ihm das Prinzip der ständigen Wiederholung des Lernstoffs übernommen.³³ Stöckels schulisch-organisatorische Ordnung wurde auch von den evangelischen Schulen in Käsmark/Kežmarok, Eperies/Prešov und Kaschau/Košice übernommen.³⁴ Für seine Schüler stellte Leonhard Stöckel einen Katechismus zusammen, aus dem sie die grundlegende christliche Lehre gewinnen konnten. An Hand dieser Vorlage lernten auch die Schüler in den anderen Städten, die zu den fünf oberungarischen Städten (Pentapolitana) gehörten.³⁵

3.2 Die Anwendung der humanistischen Ideen in der Lehre

Die Schule in Bartfeld hatte drei Klassen. In der ersten Klasse wurden die Grundlagen des Lesens und Schreibens sowie des Katechismus gelegt. In der zweiten Klasse wurde die lateinische Grammatik behandelt, und die Schüler fingen an, sich mit der antiken Literatur vertraut zu machen. In der dritten Klasse nahm man neben den römischen Autoren noch die Gebiete Rhetorik, Philosophie, Physik, Astronomie, Poetik, Griechisch, Arithmetik, Musik und Gesang durch. Mit seiner Einordnung der antiken Werke ins schulische Konzept präsentierte sich Stöckel als sehr fähiger Pädagoge. Ihm war bewusst, dass sich die menschliche Persönlichkeit nicht ohne Kenntnis und Studium der weltlichen Kultur voll entwickeln kann. Im Vorwort zu den „*allgemeinen Prinzipien der christlichen Lehre von Philipp Melanchthon*“, im Jahr nach seinem Tod im Druck erschienen (Basel 1561), wurde auch dieses Problem zum Ausdruck gebracht: „Deshalb ist nicht nur irrend, sondern auch heidnisch die Meinung der Menschen, die sich ausdenken, dass die Kirche Gottes ohne Studien der Künste zurechtkommt, die sie außer den prophetischen Büchern auch in den richtigen gegründeten Schulen unterrichten. Ohne sie wird im menschlichen Geschlecht Barbarei und Unkenntnis von allen guten Sachen herrschen. Aber nichts ist weniger christlich als diese riesengroße Unkenntnis der Künste, auf die sich die wirkliche Kultur gründet“³⁶.

Stöckel wurde mit seinen Einstellungen zu den Fragen des Humanismus und der Reformation der erste Vertreter des reformatorischen Humanismus nach dem Typ Wittenbergs in unserem Gebiet. Auf der einen Seite setzte sich

33 Pedagogická encyklopédia Slovenska. SAV Bratislava 1985, S. 332.

34 O. Mészáros: *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*. SAV Bratislava 2008, S. 231.

35 A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 37.

36 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 93.

Stöckel vom Fatalismus und der stoischen Lehre ab, auf der anderen Seite betonte er, dass die antiken Schriftsteller, z. B. Cicero, Platon, Aristoteles, voller menschlicher Gedanken sind. Er schloss die Möglichkeit einer kulturellen Gesellschaft ohne die Kenntnis dieser Denker aus. Unter dem Einfluss von Melanchthon sah Stöckel den Humanismus als Synthese antiker Kulturen mit der Reformation.³⁷ In dieser Synthese ordnete Stöckel die Philosophie der Autorität der Theologie unter, dennoch kannte er auch ihre eigenständige Rolle. Die schriftlichen Belege dieser Synthese finden sich auch in Stöckels pädagogischen Werken: „*Eine Auswahl aus der Schrift über Pflichten von Cicero*“ („*Compendium Officiorum Ciceronis*“) und „*Sprüche berühmter Männer*“ („*Apophthegmata illustrium virorum*“). Im ersten passte er die stoische Ethik der christlichen Lehre an, im zweiten betonte er deren moralische Ziele.³⁸

3.3 Schulschspiele

Ein Zeichen des Zusammenwirkens von Reformation und Humanismus in Stöckels pädagogischer Tätigkeit war die Einführung von schulischen Theateraufführungen. Zu ihnen bekannte sich Stöckel während seines Aufenthalts in Deutschland. Martin Luther und Philipp Melanchthon unterstützten Theateraufführungen als eine Quelle der Frömmigkeit und Beredsamkeit. Es wurden Theaterstücke mit dem Inhalt biblischer Themen geschrieben. Sie entwickelten bei den Schülern die Fähigkeit, in der Öffentlichkeit aufzutreten, sie verbreiteten die Kenntnis des Lateinischen und der Muttersprache, außerdem festigten sie die Kenntnis der Heiligen Schrift.³⁹ Für die Bedürfnisse der Schule schrieb Stöckel ein Schulschspiel auf das biblische Thema „*Historia von Susanne*“.⁴⁰ Dieses erste Schulschspiel hatte 1556 seine ungarische Premiere in Bartfeld. Es folgten Aufführungen in anderen Städten (Kaschau, Eperies, Kremnitz/Kremnica).⁴¹

37 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 286 f.

38 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 36.

39 Vgl. A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 37, und: Slovenská Biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

40 Vgl. Márta Fata, Ungarn, das Reich der Stephanskronen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700, hg. v. Franz Brendle und Anton Schindling, Münster 2000 (= KLK 60), S. 145 f.

41 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

3.4 Zur Bewertung der pädagogischen Arbeit

Die Qualität der Arbeit eines Pädagogen ist am Erfolg seiner Schüler demonstrierbar. Stöckel war ein Befürworter der deduktiven Methode. Er erstellte die Lehrbücher, die die Schüler selbst abschrieben. Sie erhielten seine Lehrbücher der Arithmetik und Musik (*De musica*). Theoretische Fragen der Musik, die er im Lehrbuch in Form von Fragen und Antworten erklärte, nahmen die Schüler in Arithmetik durch.⁴² Stöckel hat in Bartfeld Philosophie, Recht und Theologie unterrichtet. Die Schule gewann unter seiner Leitung einen guten Ruf über die Grenzen von Ungarn hinaus, daher wurde Stöckel von seinen Bewunderern als „Praeceptor Hungariae“ (Lehrer Ungarns) bezeichnet.⁴³

Dank seiner Verdienste leistete die Schule von Bartfeld einen Beitrag im kulturell-literarischen Bereich. Stöckel widerlegte in der örtlichen Situation der Königsstadt Bartfeld die irrigen Ansichten von Erasmus von Rotterdam, der meinte, wo die Reformation hinkomme, leide darunter die Ausbildung.⁴⁴ Stöckels Schüler standen für die Ausweitung der Ausbildung in Ungarn ein. An der Schule von Bartfeld studierten die Söhne von wichtigen Bürgern und Adligen nicht nur aus der Slowakei, sondern auch aus dem Ausland. Bei Stöckel wurden die Brüder Martin, Matej und Nikolaus Rakovský, ferner Juraj Purkicher, František, Ján und Michael Révai u. a. ausgebildet. Viele von seinen Schülern haben erfolgreich ihr Studium an ausländischen Universitäten absolviert, vor allem in Wittenberg.⁴⁵ Sie übten dann verschiedene Tätigkeiten im damaligen gesellschaftlichen Leben (vor allem im kirchlichen und schulischen Bereich) aus. Einige wurden zu wichtigen humanistischen Fachgelehrten. Dazu zählt Juraj Purkicher, ein humanistischer Gelehrter (Arzt, Botaniker und Dichter). Er verfasste eine Nachdichtung des 79. Psalms und widmete sie Nikolaus Zrínsky. Dieser hatte am 8. September 1566 die Verteidiger der Festung Siget befehligt, wodurch die Türken an der Einnahme von Wien gehindert worden waren.⁴⁶

Als Stöckels Schüler gilt auch der Pädagoge Lukáš Fabinus-Popradský, Rektor der Lateinschulen in Käsmark/Kežmarok und Eperies/Prešov. Seine

42 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

43 O. Mészáros, a. a. O. (wie Anm. 34), S. 231, und K. Schwarz: Praeceptor Hungariae (wie Anm. 5).

44 J. Petřík, a. a. O. (wie Anm. 22), S. 241 f.

45 Slovenský biografický slovník V. Matica Slovenská, ebd. (wie Anm. 3).

46 B. Petrík: Evanjelická encyklopédia Slovenska. Bratislava 2001, S. 290, und L'ubomír Turčan: Dejiny Slovenska. Dátumy, Bratislava 2007.

Ansichten über die Gesellschaft und die Aufgabe der Schule äußerte Lukáš Fabinus-Popradský in der Einleitung seines Lateinlehrbuches im Geist des reformatorischen Humanismus.⁴⁷ Als Leuchte des reformatorischen Humanismus in unserem Land wird Stöckels Schüler Martin Rakovský (1535–1579) betrachtet.⁴⁸ Er stammte aus einer adligen Familie in Ungarn, die ihren Namen nach ihrem Siedlungseigentum Rakovo in Turiec bekam. Nach dem Abschluss seines Studiums in Bartfeld studierte er bei Melanchthon in Wittenberg.⁴⁹ Seine dichterische und pädagogische Bildung ist eine Symbiose von antiken und christlichen Elementen. Damit löste Martin Rakovský grundlegende ethisch-soziale und politische Fragen im Geist des Protestantismus.⁵⁰

4. Stöckels theologische Werke

Außer Stöckels pädagogischer Tätigkeit kennen wir seine als Reformator und Humanisten. Er bemühte sich auch um die Entwicklung des kirchlichen Schulwesens im gesamten Gebiet der heutigen Slowakei. Für die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei hat Stöckels Arbeit unschätzbare Bedeutung sowohl für den kirchlich-organisatorischen wie auch für den theologischen Bereich. Mit seinen Werken bestimmte er die Richtung für die evangelischen Gemeinden Augsburgischer Konfession in der Slowakei. Er legte die Grundsteine, auf denen unsere Vorfahren auf der Synode von Silein/Žilina (1610) und Rosenberg/Ružomberok (1707) bauen konnten.

Stöckel erwies sich in der Pädagogik als Anhänger der Reformation, der im Schulsystem auch die Ideen des Humanismus für die Entwicklung der Persönlichkeit der Schüler anwandte. Er konzentrierte seine theologische Arbeit auf die Verbreitung und Verteidigung der Reformation. In der Theologie und der kirchlichen Organisation wandte er klare Grundsätze der Reformation an. Er ist Autor der ersten religiösen Regeln und des Glaubensbekenntnisses der Evangelischen in Ungarn mit zum Beispiel der folgenden wichtigen Formulierung in Artikel V:

„Von der Rechtfertigung. DIeweil der Eingeborne Sohn Gottes für die Sünde deß Menschlichen Geschlechts hat müssen Leyden und Sterben / So lehren und glauben wir / das die Menschen durch ihre eigne kräfte und ver-

47 Slovenský biogragický slovník V. Matica Slovenská, Martin 1987, S. 38.

48 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 287.

49 Encyklopédia Slovenska V. Bratislava 1981, S. 30.

50 M. Hamada, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 16.

mögen den Göttlichen Zorn nicht können versöhnen / vermögen auch nicht durch sich selbst erlangen die Gerechtigkeit die für GOTT gilt. Sondern der Mensch wird from / gerecht und selig / ohn sein Verdienst / allein durch das verdienst JESU CHRISTI / wo der Mensch seine Sünde erkennt / und glaubet an den Sohn Gottes den einigen Seligmacher der Welt / welchs durch sein Opfer an dem Creutz geschehen / den Zorn Gottes gestillet / und uns mit seinem Vater im Himmel versöhnet hat [...]“⁵¹

5. Die Artikel von Sáros/Šariš

Der schlechte Zustand der Kirche beunruhigte Stöckel. Kurz nach seiner Rückkehr nach Bartfeld im Jahr 1539 stellte er fest, dass die Kirchengemeinden für gemeinsame und einheitliche Erziehung im christlichen Glauben, im religiösen Leben und in der Einhaltung der Ordnung Regeln brauchen. In dieser Zeit hatte die evangelische Kirche in unserem Land keine starke Organisation. Das religiöse Leben konzentrierte sich vor allem auf die Kirchengemeinden. Im Jahr 1540 erarbeitete Stöckel die ersten kirchlichen Regeln, die unter dem Namen „Artikel von Šariš“ (*Articuli congesti ad instaurationem ecclesiarum in comitatu Sarosiensi*) in die Kirchengeschichte eingegangen sind. Er bestimmte sie für die drei Kirchengemeinden in Šariš: Bardejov, Prešov und Sabinov.⁵² Diese Regeln unterschieden noch nicht zwischen Kirchengemeinde und Seniorat. Sie enthielten im Sinne einer Kirchenordnung 20 einheitliche Prinzipien des kirchlichen Lebens.

Im ersten Artikel legten Stöckel und seine Mitarbeiter das Schwergewicht auf die reine Lehre entsprechend der Heiligen Schrift und auf die Arbeit im Sinne von Melanchthons Werk „*Loci communes*“.

Der zweite enthielt eine Anordnung über die Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente: „Das Wort Gottes soll rein gelehrt und die Sakramente nach den Bestimmungen von Christus gereicht werden. Alles soll in der Furcht Gottes mit Würde erfolgen, Zeremonien sollen in der Sprache, die jeder versteht, durchgeführt werden.“

51 Vgl. Andrej Hajduk: Die Confessio Pentapolitana, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 29, 1982, S. 139–149, bes. S. 142. Zitiert nach dem Original: Bekenntnis Christlicher Lehr und Glaubens. Der Fünff Königlichen Freystädt in Ober Hungern / Caschaw / Leutsch / Bartfeldt / Epperies unnd Zehen, Caschaw 1613 (s. auch u., Abschnitt 7).

52 B. Petrík, a. a. O. (wie Anm. 46), S. 360.

Der dritte Artikel betraf die Tugendhaftigkeit des geistlichen Standes, damit die Pfarrer nicht allein das frühere Priesteramt kritisieren. Darin entwarf Stöckel das moralische Profil des Pfarrers: Er sollte die Kneipen und Hasardspiele meiden, er sollte sich nicht auffällig anziehen und nicht andere Dinge tun, die des Dieners Gottes unwürdig sind. Bei kirchlichen Versammlungen sollte der Pfarrer keine effektvollen oder anstößigen Reden über die Glaubensartikel, über Sakramente und religiöse Zeremonien halten.

Der vierte Artikel verwarf den Aberglauben, der fünfte war gegen den Zuzug von Anhängern Michael Servets⁵³ in die Städte gerichtet. Damit wurde dem Eindringen der Lehre des in Genf als Ketzer hingerichteten Kritikers von Johannes Calvin ein Riegel vorgeschoben.

Der sechste Artikel schrieb vor, in den Gottesdiensten die Evangelien und Episteln zu lesen.

Nach dem siebten Artikel sollten diejenigen Feiertage aufgehoben werden, die voll von Aberglauben seien. Beigefügt war eine Liste der Feiertage, die für die Verkündigung des Wortes Gottes zwingend einzuhalten seien, und über die Feier der Sakramente und das Gebet.

Der achte Artikel ordnete an, Luthers Katechismus als Unterrichtsgrundlage zu verwenden.

Der neunte und der zehnte Artikel betrafen die Taufe: Die Kinder sollten feierlich im Gottesdienst getauft werden. Taufsteine sollten in den Kirchen verbleiben und nicht aus ihnen verbannt werden. Außerdem verwarf er die Ansichten der Wiedertäufer,⁵⁴ die die Kindertaufe nicht gelten lassen wollten und stattdessen die Glaubenstaufe forderten, und der Anhänger von Servet, die die Verwendung des Taufsteins abgelehnt hatten. Er empfahl, die Kindtaufe am Sonntag zu feiern, damit die ganze Kirchengemeinde bezeugen könnte, dass ein Kind in den Kreis der Gläubigen aufgenommen wurde. So zählten alle zu Mitgliedern der Kirchengemeinde, die getauft waren.

In den Artikeln 11 bis 21 behandelte Stöckel Fragen der Eheschließung: Das Aufgebot sollte 14 Tage vor der Trauung bekannt gemacht werden. Die Verlobten sollten vor der Eheschließung zum Abendmahl kommen und über ihre Kenntnis des Katechismus Rechenschaft geben. Sie sollten gegebenenfalls über den Grad einer gegenseitigen Verwandtschaft Auskunft geben. Zur Eheschließung war die Zustimmung der Eltern erforderlich; Scheidung war verboten.

53 Vgl. Helmut Feld: Art. Servet, in: RGG⁴, Band 7, 2004, Sp. 1232 f.

54 Vgl. Hans-Jürgen Goertz: Art. Täufer, in: RGG⁴, Band 8, 2005, Sp. 92–96.

In weiteren Artikeln behandelte Stöckel die Arbeit der Pfarrer in der Kirchengemeinde: Ein Pfarrer sollte nur in seiner Kirchengemeinde, an die er durch seinen Auftrag gewiesen war, wirken und nicht gleichzeitig auch an anderen Orten. Schließlich wurden Angaben über die nötige Kompetenz der städtischen Pfarrer gemacht: Sie sollten die Pfarrer in ihrer Region schützen. Hier zeichnet sich schon ab, was später durch die Einrichtung von Senioraten geregelt wurde.

Die beiden letzten Artikel (25 und 26) erwähnten das Schulwesen: Der Rektor sollte dem Pfarrer untergeordnet werden, das heißt, der Pfarrer hatte eine Aufsichtspflicht über die Schule.⁵⁵

Aus dem Inhalt der Artikel von Šariš wird deutlich, dass ihre Autoren die reformatorischen Grundsätze respektierten sowie interne und externe Gefahren, die die Kirchengemeinden bedrohten, erkannten. In dieser Zeit kamen aus dem polnischen Territorium Anhänger von Servet. Der fünfte Artikel war also an sie gerichtet: „Wir beschwören die Brüder, dass sie einerseits den Kontakt mit Anhängern von Servet vermeiden wie auch mit allen Fanatikern, andererseits deren Schriften und Gesänge nicht annehmen. Wenn sich einige Schriften von Servet einschleichen würden, sollten sie zu dem nächsten Pfarrer gebracht und verbrannt werden“.⁵⁶

6. Die Artikel von Prešov (Eperies)

Die Verfasserschaft der Artikel von Prešov wird Stöckel zugeschrieben. Diese Artikel wurden auf der Synode in Prešov am 2. November 1546 unter dem Titel „*Cannones Synodi Eperiensis de Doctrina et Ritibus*“ angenommen. Sie enthielten 16 Artikel, die organisatorische und dogmatische Fragen betrafen. Die Artikel legten Wert auf das Augsbургische Bekenntnis und Melanchthons „*Loci communes*“. In den Kirchengemeinden sollte die reformatorische Lehre verkündigt und geglaubt werden. In dem Fall, dass jemand anderes unterrichten würde, sollten die Pfarrer den Erzdiakon (Senior) benachrichtigen. Die Artikel von Prešov bildeten die Grundlage für die zweistufige Verwaltung der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses: Seniorat und Kirchengemeinde. Auf der Synode in Prešov wählten die Ver-

55 B. Petrík, a. a. O. (wie Anm. 46), S. 360. A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 42–43.

56 Evanjelici v dejinách Slovenskej kultúry, Liptovský Mikuláš 2001, S. 22.

treter aus mehreren Städten – Spiš (Zips) und Šariš – den ersten Senior. Es wurde Michal Radašín.⁵⁷ Das moralische Profil eines Seniors bestimmte der 16. Artikel: „Der Erzdiakon (Senior) soll sich der Norm entsprechend verhalten, die in den Briefen des Apostels Paulus an Timotheus und Titus vorgeschrieben wird, dass er mit seiner Lehre nützlich ist und diese Lehre durch sein moralisches Leben bekundet.“ Die Kompetenz des Seniors bestand in der Aufsicht über die reine Lehre, in der Ordination der Pfarrer, in der Visitation der Kirchengemeinden und in der Behebung von Missständen. Die Artikel lenkten die Aufmerksamkeit auf die Errichtung von Schulen und auf die Gottesdienste. Die Kirchengemeinden sollten sich um die Bettler kümmern. Der dritte Artikel bestimmte die kirchlichen Feiertage und deren Einhaltung.⁵⁸

7. Die *Confessio Pentapolitana*

Stöckel wird auch als der Autor des ersten Bekenntnisses der evangelischen Gläubigen in Ungarn „*Confessio Pentapolitana*“⁵⁹ genannt.⁶⁰ Das Bekenntnis der fünf oberungarischen oder ostslowakischen Königsstädte Bartfeld/Bardějov, Kaschau/Košice, Leutschau/Levoča, Eperies/Prešov und Zeben/Sabinov stellt sowohl für die weltliche als auch für die kirchliche Literatur die älteste Urkunde des ungarischen Luthertums dar.⁶¹ Ausgangspunkt für die Errichtung des Bekenntnisses war ein Gesetz der ungarischen Versammlung aus dem Jahr 1548, mit dem Kaiser Ferdinand I. die Vertreibung der Ketzer – von Anabaptisten und Sakramentierern – aus dem Land verordnet hat. Mit ihrem Glaubensbekenntnis wollten die Königsstädte vermeiden, der falschen Lehre bezichtigt zu werden. Stöckel stellte ein Glaubensbekenntnis von 20 Artikeln zusammen. Mit ihnen haben die Evangelischen in der Ostslowakei ihre Eigenständigkeit von anderen reformatorischen Glaubensrichtungen betont. Sie

57 Vgl. M. Fata, a. a. O. (wie Anm. 40), S. 145.

58 B. Petrík, a. a. O. (wie Anm. 46), S. 283, und A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 18), S. 70–73.

59 Vgl. A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 51), und K. Schwarz: Lumen et Reformator (wie Anm. 5), S. 65–69.

60 Eine gründliche Erörterung der Verfasserfrage hat vorgelegt: Zoltán Csepregi: Konfessionsbildung und Einheitsbestrebungen im Königreich Ungarn zur Regierungszeit Ferdinands I., in: Archiv für Reformationgeschichte 94, 2003, S. 243–275.

61 Vgl. Slovník biogragický slovník V. Matica Slovenská, Martin 1992, S. 38, und A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 51), S. 143 f.

schlossen sich dem Augsburger Bekenntnis an, legten aber auch großen Wert auf die Regelung von Fragen der Kirchenordnung.⁶²

Die Artikel formulierte Stöckel so, wie die damalige Situation es erforderte: Er klärte, was evangelische Christen mit der römisch-katholischen Kirche gemeinsam haben, aber auch, warum beide eigene Wege gegangen waren.⁶³ Der Schwerpunkt lag auf der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.⁶⁴ Neu wurde die kritische Bewertung guter Taten und ihrer Verdienste sowie auch des Lebens der Heiligen und ihrer Anrufung gestaltet. Die „*Pentapolitana*“ betonte die Bedeutung der Taufe für Kinder und Erwachsene, die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit, Gerichte und Ordnungen. Für das Sakrament des Heiligen Abendmahls wurde betont, dass darin der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen werden. Mit diesen Artikeln distanzierte sich das Bekenntnis von der Lehre Zwinglis und der Wiedertäufer, die den Leib Christi und sein Blut nur symbolisch verstehen wollten.

Zum Beispiel Artikel VII: „Von guten Werken: WIR lehren aber vom Glauben an Christum nicht so / als solten die Christen gute Werck nicht thun / sondern das alle Kinder GOTTES schuldig sein gute Werck zu thun [...] Aber darneben lehren wir / das kein Mensch solchem schuldigen gehorsam trawen sol / als könne er Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangen / sondern das man allein trawe dem gehorsam und verdienst deß Sohnes GOTTES [...]“⁶⁵

Das erste Bekenntnis der fünf königlichen Städte widerlegt den Verdacht, seine Verfasser und Bekenner seien Anhänger Zwinglis und der Wiedertäufer.⁶⁶ Es hat diese Städte in der Lehre verbunden, und es ermöglichte ihnen ein Weiterleben und Fortbestehen aufgrund der Lehre. Gleichzeitig ist die „*Pentapolitana*“ eine authentische Aussage über ihren Autor, falls man Stöckel als solchen auch nach neueren Erkenntnissen noch bezeichnen darf. Jedenfalls bringt sie zum Ausdruck, was damals von den Evangelischen in den oberungarischen Bergstädten gedacht und gelehrt wurde. In der Formulierung der Artikel zeigt sich ein Experte, der in schwieriger Situation Probleme diplomatisch zu lösen wusste. Sie sind ein Beweis für seine tiefen Kenntnisse

62 Zur Zielsetzung der Confessio vgl. erneut Z. Csepregi, a. a. O. (wie Anm. 60), S. 263 f.

63 Melanchthon in Wittenberg wusste immerhin, dass gegenreformatorische Bemühungen, die im Auftrag König Ferdinands in den oberungarischen Städten auftauchten, mit der Confessio Pentapolitana abgewiesen werden konnten, MBW Nr. 5679.

64 S. o. S. 253 f.

65 Vgl. A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 51), S. 142. Zitiert wieder nach dem Original (auch wie Anm. 51).

66 Vgl. hierzu Z. Csepregi, a. a. O. (wie Anm. 60), S. 264 f.

der Heiligen Schrift und des Augsburgerischen Bekenntnisses. Jeder Artikel der „*Confessio Pentapolitana*“ war fest in der Lehre der Reformation verankert. Die milde Formulierung einiger Artikel hat der evangelischen Lehre nichts abgemarktet, sondern die Treue zu ihr betont, wenn sie auch einige Abgrenzungen nicht so deutlich vornimmt wie es die *Confessio Augustana* selbst getan hatte.

Zum Beispiel Artikel XI: „Von der Beicht und Absolution: DIE sonderliche Beicht / haben wir in unsern Kirchen umb dreyerley Ursachen willen behalten. Erstlich / das die Unvorstendigen möchten erforschet und unterrichtet werden. Darnach auff das die Menschhen / die sonderliche beschwerte Gewissen haben / auch sonderlichen Trost für sich entfangen möchten. Entlich das die Absolution / von Christo selbst eingesetzt / einen jeden insonderheit mitgetheilt und zugesprochen möcht werden.“⁶⁷

Die Königskommissare überprüften die „*Pentapolitana*“ am 22. und 23. August 1549. König Ferdinand I. und Bischof Anton Varenič von Eger bestätigten sie. Von der „*Confessio Pentapolitana*“ leiteten sich auch andere Glaubensbekenntnisse der Evangelischen ab: „*Confessio Montana*“ (Glaubensbekenntnis der Bergstädte) von 1559 und „*Confessio Scepusiana*“ (24 Gemeinden im Gebiet der Zips) von 1569.

8. Stöckel als Lehrer der Homiletik

In der homiletischen Lehrtradition wurde das Bild von Stöckel als Verbreiter und Verteidiger der Reformation Luthers geformt. Luthers Reformation hatte die Erneuerung der Kirche durch das Wort Gottes begründet. Die Predigt in der erneuerten Kirche wurde der Mittelpunkt des Gottesdienstes. Stöckel, der neben seinem Rektorenamt nicht auch noch Pfarrer war, hatte Erfahrung in der Verteidigung der reformatorischen Ideen. In seinem Leben hielt er es für wichtig, sich für die Verbreitung der Heiligen Schrift nach den Grundsätzen der Reformation einzusetzen. Deshalb schrieb er mehrere homiletische Werke.

Im Jahr seines Todes verfasste Stöckel Regeln für die Vorbereitung von Predigten „*Formulae tractandum sacrarum concionum*“. Seine Gelehrtheit zeigt sich in seiner umfangreichen Arbeit an dieser Postille, die lange nach seinem Tod im Jahr 1560, nämlich 1596 in Bartfeld, veröffentlicht wurde.

67 Vgl. A. Hajduk, a. a. O. (wie Anm. 51). S. 143. Zitiert wieder nach dem Original (auch wie Anm. 51).

Stöckel erarbeitete im ersten Teil Predigten zu den Episteln und im zweiten Teil Predigten zu den Evangelien. In diesen Predigten beschäftigte er sich mit der Person Jesu Christi (seiner realen Gegenwart im Abendmahl, aber auch mit der Prädestination und mit der Kirche). Die Postille enthielt viele Zitate aus der antiken Literatur; so wies er in der Einleitung zu dieser Arbeit auf die Bedeutung der antiken Denker und ihrer Arbeiten für die Humanität hin, und er formulierte apologetische Vorbehalte gegen Wiedertäufer und Sakramentierer, griff aber auch die Stoiker und die Epikureer an. Stöckels größte dogmatische Arbeit waren seine *„Annotationes in Locos communes“*⁶⁸ (Bemerkungen zu den *„Loci communes“* von Philipp Melanchthon). Stöckels Arbeit wurde 1561 zusammen mit Melanchthons *„Loci communes“* in Basel veröffentlicht. Sie stellt die Interpretation der evangelischen Reformationslehre in jener Zeit dar.

9. Schluss

Stöckels Werke sind Zeugnis dafür, dass ihr Autor ein tief religiöser und gläubiger Mensch war, den die sozialen und religiösen Probleme seiner Zeit anrührten. Bei diesen Fragen kam er immer wieder auf die Prinzipien der Reformation zurück. An der Person von Leonhard Stöckel ist faszinierend, dass er in einer Stadt, die fern der Wiege der Reformation lag, ein Werk schuf, mit dem er die Grundlagen der erneuerten Kirche der Wittenberger Richtung nach Oberungarn übertrug. So schuf er Grundlagen für die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses im Gebiet von „Oberungarn“, der heutigen Slowakei.

68 Vgl. auch K. Schwarz: *Lumen et Reformatore* (wie Anm. 5), S. 64.

Carsten
Linden

Die Gründung der deutschsprachigen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Port Elizabeth (Südafrika) und ihr erster Pastor¹

Die heutige Millionenstadt Port Elizabeth in Südafrika verzeichnete in ihrem Werden und Wachsen seit dem 19. Jahrhundert auch den Zuzug von Menschen deutscher Herkunft. Ein Teil von diesen fand sich zusammen, um ihrer gemeinsamen Herkunft in unterschiedlichen Projekten Ausdruck zu verleihen. So kam es Anfang des 20. Jahrhunderts auch zur Gründung einer deutschen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde. Die Umstände ihrer Gründung, das Wirken ihres ersten Pastors und die Auswirkungen auf seine berufliche Biographie sollen nachfolgend dargestellt werden.

1. Die Kirchengemeinde

Südafrika war seit den 1840er Jahren für etwa 30 Jahre Interessengebiet verschiedener deutschsprachiger Missionsgesellschaften.² Noch 1870 plante die kurländische Synode den Aufbau einer eigenen Mission.³ Diese Aktivitäten

1 Die 1901 gegründete Friedenskirchen-Gemeinde in Port Elizabeth ist heute eine der Gemeinden des Ostbezirks der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika (Kapkirche), die von Bischof Niels Rohwer geleitet wird. Die Gemeinde zählt nach dem „Afrikanischen Heimatkalender“ „Perspektiven 2012“ aus Namibia 134 deutsch- und englischsprachige Glieder. Weitere Predigtplätze bestehen in Uitenhage und Grahamstown. Ihr Pastor ist Felix Meylahn, der auch zur Kirchenleitung seiner Kirche gehört.

2 Paul Fleisch, Hundert Jahre lutherischer Mission, Hannover 1936, S. 34, 62.

3 A. a. O., S. 89.

fanden aber mit der Durchformung der britischen Kolonialverwaltung Grenzen. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurden die Gründungen deutschsprachiger Kirchengemeinden daher oft nicht aus den bestehenden Missionen heraus, sondern von verschiedenen deutschen Landeskirchen gesteuert. Die so gegründeten Kirchengemeinden waren nicht auf Mission gerichtet, sondern suchten die deutschen Einwanderer zu sammeln.

Der Gründung von Kirchengemeinden ging jeweils ein Prozess der Vernetzung und Gemeinschaftsbildung von Deutschen voraus, die dauerhaft in Südafrika zu bleiben beabsichtigten.

Als „Mittelpunkt deutschen Lebens“⁴ in Port Elizabeth wurde am 22. 3. 1878 die „Deutsche Liedertafel“ gegründet.⁵ Der Vereinsname verwies darauf, dass es zunächst um die Pflege der deutschen Sprache und Lieder ging. Die einige Jahre später erfolgte Umbenennung in „Deutscher Klub“ spiegelte das mittlerweile gewachsene Interesse an umfassenderer identitätsbewahrender gemeinschaftlicher Tätigkeit wider. Die höchste Mitgliederzahl konnte der Verein schon 1881/82 mit 89 Personen verzeichnen. Seitdem fiel die Zahl der Mitglieder bis 1913 kontinuierlich auf 37 ab.⁶ Hauptgrund hierfür war die Errichtung des deutschen Schutzgebietes Südwestafrika, in dessen Folge eine Abwanderung von Deutschen aus Südafrika einsetzte. Lebten Ende der 1870er Jahre 500 bis 600 Deutsche in Port Elizabeth, so waren es 1913 noch etwa 200.⁷ Die Quote der im Deutschen Klub organisierten Deutschen in Port Elizabeth blieb mit ca. 18 % jedoch relativ stabil.

Schon am 22. 3. 1880 wurde der Grundstein für ein Vereinsgebäude gelegt.⁸ Damit wurde den Deutschen ein Ort für Treffen gegeben, zugleich aber die finanziellen Mittel auf die Bewirtschaftung des Gebäudes festgelegt. Andere deutsche Aktivitäten standen sofort in Konkurrenz um Spenden und Mitgliedsbeiträge zum Deutschen Klub und konnten sich daher nicht etablieren.⁹

Mit der Herausbildung eines dauerhaft aufeinander bezogenen, an der deutschen Herkunft festhaltenden Bevölkerungsanteils in Port Elizabeth reichte das Angebot des Deutschen Klubs nicht mehr aus. Vielmehr wuchs

4 [Heinrich] Riechers, Das Deutschtum in Port Elizabeth, in: Herrmann Michaelis (Hg.), Illustrierter Süd-Afrikanischer Volks-Kalender 1913, Johannesburg 1913, S. 311.

5 Vgl. ebd. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 24. 4. 1903, S. 4.

6 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 311.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd.

9 Die wenigen anderen Vereine entwickelten kaum Aktivitäten (vgl. a. a. O., S. 313).

das Interesse an Projekten über die gemeinsame Freizeitgestaltung im Vereinsrahmen heraus. Entlang dieser Grundproblematik kam es seit Mitte der 1890er Jahre zu einer Polarisierung der Deutschen. Viele strebten die Gründung einer deutschen Volksschule an, andere die Gründung einer evangelischen Kirchengemeinde. Für die gleichzeitige Verwirklichung beider Ziele fehlten die Mittel.

Einige Jahre lang wurde jedoch eine Lösung durch Hilfe von außen herbeigeführt. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers erfuhr von dem Interesse an einer deutschsprachigen Kirchengemeinde und entsandte von der schon existierenden evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Kapstadt aus einen Hilfsgeistlichen nach Port Elizabeth.¹⁰ Zwar musste auf die formelle Gründung einer Kirchengemeinde verzichtet werden, aber der von der Landeskirche bezahlte Hilfsgeistliche stellte zumindest ein Angebot an Gottesdiensten und Konfirmandenunterricht sicher.

Ohne Widerstände wurde daher die Volksschule zeitlich parallel im Jahr 1897 „von einer Anzahl deutscher Familien“¹¹ gegründet und ihre finanzielle Grundlage aus Schulgeld und Spenden sichergestellt.

Bald nach Gründung der Schule brach der Konflikt jedoch offen auf. Äußeren Anlass gab das Verhalten des Hilfsgeistlichen, der den aktiven deutschen evangelischen Christen in Port Elizabeth zunächst „sehr gefallen“¹² hatte. Dies führte dazu, dass Spenden gesammelt wurden, um den Geistlichen fest anzustellen. Er sollte als weitere Aufgabe „die Söhne der Deutschen für die Heimatschulen in Sprachen etc. vorbereiten“¹³. Damit stand also die Schaffung einer festen Stelle und Kirchengemeinde in offenem Gegensatz zur Schule. Die „Schulfraktion“ befürchtete entweder die Gegengründung einer Schule seitens der Kirchengemeinde oder im Falle der Beteiligung des Pastors am Unterricht der bestehenden Schule eine kirchliche Kontrolle nach dem Muster der Schulaufsicht durch Geistliche in weiten Teilen des Deutschen Reichs.

Die Festanstellung des Hilfsgeistlichen war schon beschlossen, „da stellte sich heraus, daß [der Hilfsgeistliche] eine ganze Anzahl von Konfirmandinnen verführt hatte. Er war ein elender Schuft. Bei Nacht und Nebel floh er aus Kapstadt.“¹⁴ Die „Kirchengemeindefraktion“ suchte nun Hilfe bei der

10 Vgl. a. a. O., S. 315.

11 Vgl. a. a. O., S. 311.

12 Autobiographie Friedrich Grußendorfs, verfasst 1914–16, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs (im Folgenden: Grußendorf-1), S. 61.

13 Ebd.

14 Ebd.

hannoverschen Landeskirche, die sich schließlich entschloss, einen voll ausgebildeten Geistlichen mit dem Auftrag der Gründung einer evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde nach Port Elizabeth zu entsenden.

Der 1871 in Goslar geborene Pastorensohn Friedrich Grußendorf hatte 1897 sein 2. theologisches Examen nur sehr knapp bestanden und musste damit rechnen, noch einige Jahre auf eine Festanstellung in der Landeskirche zu warten.¹⁵ Als er im Sommer 1900 das Angebot der Landeskirche erhielt, zeitlich auf drei Jahre befristet nach Port Elizabeth zu gehen und damit das Recht auf eine Festanstellung zu erwerben,¹⁶ sagte er sofort zu und begab sich mit seiner Ehefrau nach Südafrika, wo beide Mitte Dezember 1900 eintrafen.¹⁷

Grußendorf war von der Landeskirche offiziell mit der Schaffung der Kirchengemeinde beauftragt; die „deutsche evangelisch-lutherische Gemeinde“¹⁸ konnte, nachdem sie seit einigen Jahren unter Leitung des Hilfsgeistlichen de facto schon existiert hatte, offiziell am 16. 5. 1901 gegründet werden.¹⁹ Sie unterstand weiterhin der hannoverschen Landeskirche, schloss sich aber 1901 auch der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode Südafrikas“²⁰ an.²¹ Im Dezember 1901 erreichte die Kirchengemeinde mit 140

15 Vgl. Personalbogen („Personalstatistische Notizen“) v. 1906, Archiv des Kirchenkreises Osnabrück, Akte Pastor Grußendorf. Autobiographisches Fragment Friedrich Grußendorfs, verfasst ca. Ostern 1939, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs (Grußendorf-2), S. 3.

16 Vgl. Königliches Landeskonsistorium (Voigts) – Grußendorf v. 18. 8. 1900. Königliches Landeskonsistorium (Voigts) – Grußendorf v. 30. 10. 1900. Beide Schreiben in: Nachlass Grußendorfs.

17 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 23. 10. 1903, S. 2.

18 Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315.

19 Vgl. ebd. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 21. 6. 1901. Der 16. 5. 1901 war Christi Himmelfahrt. Die Gründung erfolgte durch Zusammentritt eines Kirchenvorstands (vgl. Grußendorf-1, a. a. O. [wie Anm. 12], S. 66).

20 So die damalige offizielle Selbstbezeichnung, welche sich z. B. durchgehend im Impressum des Südafrikanischen Gemeindeblatts der Jahre 1901–05 findet, als dessen Herausgeber die Synode fungierte. Daneben waren abweichende Bezeichnungen üblich.

21 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 7. Gegen Riechers, der das Jahr 1902 angab (vgl. Riechers, a. a. O. [wie Anm. 4], S. 315). Im Einzelnen stellt sich der Beitritt als Prozess dar: Schon der vor Gründung der Kirchengemeinde für Port Elizabeth zuständige Hilfsgeistliche nahm an der Synode teil (vgl. Reino Ottermann, *The Centenary of the Synod. 1895–1995*, Kapstadt 1995, S. 92). Auch Grußendorf nahm noch vor dem formellen Beitritt 1901 an der Tagung des Synodalverbandes teil (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 22. 3. 1901, S. 2). Er hatte jedoch offensichtlich einen Gaststatus, denn erst im Rahmen der Tagung der Synode

Gemeindegliedern ihren personellen Höchststand,²² der sich seitdem bis 1913 kontinuierlich auf ca. 70 bis 100 reduzierte.²³ Grußendorf zählte während seiner Amtszeit (1900–1904) nur etwa 200 unterschiedliche Personen, „die überhaupt am Gottesdienst teilgenommen haben“²⁴.

Im April 1904 reiste Grußendorf mit Genehmigung der Kirchenbehörde nach Deutschland zurück.²⁵ Als Nachfolger entsandte die Landeskirche bis zum Weltkrieg noch zwei Pastoren. Hermann Müller trat die Nachfolge Grußendorfs im September 1904 an und wechselte später nach East-London.²⁶ Ihm folgte Heinrich Riechers nach, der mit der kriegsbedingten Auflösung der Kirchengemeinde im Jahr 1916 nach Deutschland zurückkehrte.²⁷

vom 27.–30. 9. 1903 wurde er ausdrücklich als neues Mitglied begrüßt (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 4. 9. 1903, S. 2; 18. 9. 1903, S. 2; 9. 10. 1903, S. 2). Außerdem erschien ein Bericht über die Kirchengemeinde von Port Elizabeth schon im Synodalbericht des Jahres 1901 (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 6). Offenkundig hatte also nicht nur Grußendorf persönlich, sondern die evangelisch-lutherische Kirchengemeinde von Port Elizabeth seit 1901 einen Gaststatus auf der Synode. Die formelle Aufnahme der Kirchengemeinde wurde 1901 jedoch lediglich vom Synodalausschuss beschlossen (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 7). Die verfassungsmäßig notwendige Zustimmung der Synode erfolgte erst im Jahr 1903 (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 9. 10. 1903, S. 7).

22 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 20.

23 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315.

24 Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 13. 1. 1904, S. 8.

25 Grußendorfs Einschiffung zur Rückfahrt war am 21. 4. 1904 (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 6. 5. 1904, S. 3). Die Kirchenbehörde wurde von Grußendorfs Resignation zwar überrascht, stimmte aber zu (vgl. Königliches Landeskonsistorium (Guden) – Grußendorf v. 21. 3. 1904, in: Nachlass Grußendorf. Grußendorf-1, a. a. O. [wie Anm. 12], S. 69). Seine Ehefrau war schon im Januar 1903 nach Deutschland zurückgereist (a. a. O., S. 68).

26 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315. Fleisch, a. a. O. (wie Anm. 2), S. 36. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 5. 8. 1904, S. 7. – Hermann Heinrich Fritz Müller, * 17. 1. 1875 in Verden, 1910–1921 3. Pfarrstelle Hannover-Kleefeld, Stephansstift (= Hannover II), 1921–1929 P. in der Fürsorge- und Erziehungsanstalt Kalandshof (Rothenburg), 1929–1932 1. Pfarrstelle in Burgdorf bei Lüneburg, zugleich Superintendent, † 2. 8. 1932 (vgl. Philipp Meyer [Hg.], Die Pastoren der Landeskirche. Bd. 1, Göttingen 1942, S. 151, 451. Ders. [Hg.], Die Pastoren der Landeskirche. Bd. 2, Göttingen 1942, S. 327).

27 Vgl. Meyer, a. a. O. (wie Anm. 26), Bd. 2, S. 92. – Heinrich Friedrich Wilhelm Riechers, * 15. 2. 1882 in Hannover-Herrenhausen, 1916 P. in Loxten (vgl. ebd.). – Der Deutsche Klub stellte schon nach anti-deutschen Ausschreitungen am 13. und 14. 5. 1915 seine Tätigkeit ein (vgl. Eastern Province Herald v. 22. 5. 1915). Vermutlich führte die zunehmende Deutschenfeindlichkeit bzw. die Abwanderung und Internierung von Deutschen auch zur Aufgabe der Kirchengemeinde.

2. Der Pastor und das Gemeindeleben 1901 bis 1904

Grußendorfs Ankunft in Südafrika fand im Spannungsfeld verschiedener Interessen statt. Er wurde von der Kirchenbehörde ausdrücklich als „Pastor der dort zu bildenden evangelisch=lutherischen Gemeinde“²⁸ nach Port Elizabeth gesandt und stand entsprechend unter Erfolgsdruck. Vor Ort erwarteten ihn die Fraktionen, von denen die „Schulpartei [...] bei weitem die größte und mächtigste“²⁹ war. Schon während der Anreise erhielt Grußendorf einen ersten Einblick in die lokalen Verhältnisse: „Die Nachrichten über Port Elizabeth waren sehr wenig ermutigend. Man hatte einfach telegraphiert, ich sollte man gleich in Kapstadt bleiben, man könnte keinen Pastor gebrauchen.“³⁰ Sein erster Kontakt in Port Elizabeth war der deutsche Konsul. Doch auch dieser hatte „uns nichts Gutes zu melden. Die Gemeinde wollte keinen Pastoren, auch gäbe es kein Lokal zum Predigen, er glaube nicht, daß aus der Gemeinde etwas würde. [...] Er selbst sei mit einer Engländerin verheiratet und auch seine erwachsenen Kinder sprächen nur englisch und gehörten zur englischen Kirche.“³¹

Da Grußendorf sonst von niemandem erwartet wurde, mietete er sich mit seiner Frau in ein Hotel ein und begann von sich aus, die Deutschen zu besuchen: „Wir fanden etwa 3 oder 4 Sorten Deutsche. Die einen waren gut deutsch aber ohne jedes Interesse für die Kirche, dabei von dem Gedanken beseelt, die Kirche würde pekuniär die Schule erdrücken oder diese in die Hände zu bekommen versuchen. Diese deutsche Schulpartei [...] bekämpfte das Zustandekommen einer Kirchengemeinde prinzipiell. [...] Ihnen gegenüber standen diejenigen, die Interesse an der Kirche hatten. [...] Die dritte Sorte waren meist stark sozialistische Arbeiter. Die vierte völlig verengländerte Deutsche, die ihren Namen schon gewechselt hatten und nichts mehr mit den Deutschen zu tun haben wollten.“³²

Dass gerade die beiden ersten Gruppen einander konsequent befehdeten, wurde schon bei Grußendorfs erstem Gottesdienst deutlich, den er als Weihnachtsgottesdienst gestaltete.

Die Teilnehmerzahl von 100 bis 120 Personen war ein großer Erfolg und wurde in den folgenden Jahren nur noch selten erreicht. Es war wohl auch

28 Königliches Landeskonsistorium (Voigts) – Grußendorf v. 18. 8. 1900, in: Nachlass Grußendorf.

29 Grußendorf-1, a. a. O. (wie Anm. 12), S. 62.

30 A. a. O., S. 63.

31 A. a. O., S. 64.

32 A. a. O., S. 63–64.

der Reiz des Neuen, der viele Deutsche zur Teilnahme veranlasste. Der Deutsche Klub stellte schon bei diesem ersten Gottesdienst und dann bis Dezember 1901 jeweils den Saal zur Verfügung, wobei diese Entscheidung „gegen den heftigen Widerspruch eines großen Teil des Clubs“³³ erfolgte. Als resistent gegen die Entscheidung des Vereinsvorstands erwiesen sich eine Gruppe junger Kaufleute, die auf ihr sonntägliches Kegeln im Raum nebenan nicht verzichteten, „und so rollten die Kegelkugeln während des Gottesdienstes nebenan. Auch die Gläser klappten mit einem vernehmlichen Prosit aneinander im Nebensaal.“³⁴ Grußendorf ließ sich davon nicht beeindrucken und „besuchte die feindlichen jungen Kaufleute, die Arbeiter in ihren Häusern, die Seeleute auf den Schiffen, die Kaufleute in Gesellschaften“³⁵, ohne auf Resonanz zu stoßen. Trotz der anfänglichen aktiven und passiven Widerstände gegen Grußendorfs Tätigkeit wurde sein pastoraler Alltag in den folgenden Jahren seitens der Schulfraktion und anderen, die an einer Kirchengemeinde kein Interesse hatten, nicht weiter berührt. Der Status war der einer gegenseitigen Nichtbeachtung.

Grußendorf konzentrierte sich daher in seiner pastoralen Tätigkeit schon seit dem Frühjahr 1901 auf „diejenigen, die Interesse an der Kirche hatten“³⁶. Außer den Gottesdiensten und Konfirmandenstunden waren seine Haupttätigkeit also die Besuche bei denjenigen, welche vor seiner Ankunft die Kirchengemeindefraktion gebildet hatten und nun den aktiven Teil der Gemeinde stellten.

Diese Beschränkung wurde aber von den aktiven Gemeindegliedern nicht hingenommen: „Die Leute wurden mutiger und vorwärts drängender als ich selbst.“³⁷ Die Initiativen zur formellen Gemeindegründung und zur Anmietung eines Raums für Gottesdienste gingen von Gemeindegliedern, nicht von Grußendorf aus.³⁸ Das Geld, welches zur Festanstellung des Hilfspredigers von diesen gesammelt worden war, konnte nun, da Grußendorf von der Landeskirche bezahlt wurde, für den Aufbau des Gemeindelebens verwendet werden. Bis November 1901 wurden ein Kirchenchor gegründet und zwei Gemeindeabende abgehalten.³⁹ Elf Jugendliche wurden konfirmiert,⁴⁰ wobei

33 A. a. O., S. 65.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 A. a. O., S. 66.

38 Ebd.

39 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 6.

40 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 6. 9. 1901, S. 2.

diese hohe Zahl wohl durch die Vakanz bedingt war, denn 1902 wurde kein Jugendlicher konfirmiert.⁴¹

Unterstellt man, dass Gottesdienstbesuch und Teilnahme am Abendmahl einen Rückschluss auf die Qualität des Gemeindelebens zulassen, so stagnierte die Entwicklung der Kirchengemeinde nach der Gründungseuphorie des Jahres 1901. Der Gottesdienstbesuch wurde in Berichten stets nur als „befriedigend“ bezeichnet, und auch die Teilnahme der Gemeindeglieder am Abendmahl war mäßig.⁴² Nach mehr als zwei Jahren Aufbauarbeit beschränkte sich noch im Januar 1904 das Angebot auf die sonntäglichen Gottesdienste und zwei Abendgottesdienste im Monat.⁴³ Der Kirchenchor trat wohl nur sporadisch aus besonderem Anlass zusammen.⁴⁴ Weitere Angebote, die sich in Kirchengemeinden Anfang des 20. Jahrhunderts üblicherweise fanden, wie Vorträge oder Bescherung von Kindern zu Weihnachten, gab es nicht. Hauptgrund war, dass genau diese Angebote schon seit Jahrzehnten festes Repertoire des Deutschen Klubs waren.⁴⁵ Grußendorf unterließ es, in offene Konkurrenz zu diesem Zentrum des Deutschen Lebens in Port Elizabeth einzutreten, und hätte damit wohl auch kaum die Gemeindeglieder auf seiner Seite gehabt. Das Verhältnis zur „Schulfraktion“ blieb dauerhaft ungeklärt. Im Januar 1904 war im Kirchenblatt in einem Nebensatz die lapidare Bemerkung, dass die Schule „mit der Kirche in keiner Verbindung steht“⁴⁶, zu lesen. Auch eine Vernetzung mit anderen Kirchengemeinden und staatlichen Stellen wurde nicht aufgebaut. Eine Ausnahme war der Besuch des deutschen Generalkonsuls in Südafrika, Lindequist, am 28. 3. 1903,⁴⁷ der jedoch auf dessen Initiative erfolgte und sich nicht wiederholte.

41 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 1. 1903, S. 2. Grußendorf erinnerte sich später, dass „die jungen Leute, die kaum deutsch konnten, bis zu 21 Jahren [...] in die Konfirmandenstunden“ kamen (Grußendorf-1, a. a. O. [wie Anm. 12], S. 65).

42 1903 wurde erstmals eine Statistik veröffentlicht und die Teilnahmen am Abendmahl als „verhältnismäßig schwach“ bezeichnet (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 1. 1903). Ähnliche Bewertungen fanden sich auch später (vgl. z. B. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 13. 1. 1904).

43 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 13. 1. 1904, S. 4.

44 A. a. O., S. 8.

45 Vgl. die entsprechenden Veranstaltungshinweise und -berichte in: Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 6, und 13. 1. 1904, S. 3.

46 Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 13. 1. 1904, S. 8.

47 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 24. 4. 1903.

Die Gemeinde hatte sich schon bei ihrer Gründung im Mai 1901 „Deutsche Friedenskirche“⁴⁸ genannt. Hierin mag sich auch der Wille zum Bau eines eigenen Kirchengebäudes widerspiegelt haben. Zunächst wurden die Gottesdienste jedoch weiterhin im Saal des Deutschen Klubs abgehalten.⁴⁹ Am 1. 12. 1901 wurde ein angemietetes eigenes Gotteshaus mit 120 Sitzplätzen eingeweiht.⁵⁰ Im Januar 1904 beschloss der Kirchenvorstand den Erwerb eines Grundstücks zum Bau eines eigenen Kirchengebäudes.⁵¹ Als in kurzer Folge im Frühjahr 1904 zwei Kirchenvorsteher verstarben und Grußendorf nach Deutschland zurückkehrte, wurde dieses Projekt jedoch zunächst zurückgestellt. 1905 wurde schließlich ein Grundstück erworben, auf dem ein Kirchengebäude errichtet werden sollte.⁵² Weil die finanziellen Mittel nicht ausreichten, begnügte man sich mit „dem Bau einer Halle“⁵³. Außerdem wurde das benachbarte Gebäude als Pfarrhaus angekauft.⁵⁴ Gottesdienste wurden seit dem Weggang Grußendorfs bis zum Eintreffen seines Nachfolgers Müller von Mitgliedern des Kirchenvorstands geleitet und waren gut besucht.⁵⁵ Grußendorfs Konzentration auf die aktiven Gemeindeglieder hatte also keine passive Gemeinde hinterlassen, sondern eine, die nun eigenständig weiteragierte. Hatte Grußendorf sich von Anfang an zunächst als Pastor etablieren und durchsetzen müssen und war er aus dieser Rolle bis zu seiner Abreise kaum herausgekommen, weil er letztlich nur den ohnehin aktiven Teil seiner Gemeinde erreichen konnte und wollte, so war die Gemeinde nun bemüht, dem Nachfolger diesen schwierigen Einstieg zu ersparen. War Grußendorfs Ankunft weitgehend ignoriert worden, so wurde sein Nachfolger am 26. 8. 1904 schon auf dem Dampfer empfangen, um „ihm das Gefühl zu benehmen, allein in der Fremde nur Fremden entgegenzutreten“⁵⁶.

48 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315. Die Aufnahme in den Synodalverband erfolgte unter der Bezeichnung „Deutsche Friedens-Kirchen-Gemeinde zu Port Elizabeth“ (Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 1. 1903, S. 2).

49 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1901, S. 6, und v. 10. 1. 1902, S. 3.

50 Es handelte sich um das ehemalige Kirchschulgebäude der St. Mary's Kirche (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 6. 12. 1901, S. 3, und v. 20. 12. 1901, S. 3). Grußendorf-1, a. a. O. (wie Anm. 12), S. 66.

51 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 13. 1. 1904, S. 8.

52 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315. Zunächst wurde ein Grundstück an der Pearsonstraße in Aussicht genommen (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 1. 1905, S. 3).

53 Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 315.

54 Vgl. ebd. Das Pfarrhaus befand sich in der Rink Street, das Kirchengebäude an der Ecke Rink Street und Park Drive (vgl. a. a. O., S. 315, 317).

55 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 5. 8. 1904, S. 7.

56 Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 9. 1904, S. 3.

In einer vom Kirchenvorstand formulierten Veröffentlichung konnte man von „Sympathie, die der erste Eindruck auf beiden Seiten hinterlassen hat“⁵⁷, lesen. Mit einer solchen Vertrauensbildung konnten sich Pastor und Gemeinde nach außen öffnen und wie schon 1901 Ansätze eines über Gottesdienste hinausgehenden Gemeindelebens inszenieren. Im September und Oktober 1904 fanden Gemeindefeste statt.⁵⁸ Der allgemeine Beschluss vom Januar 1904, einen Kirchenbau zu errichten, wurde umgesetzt.⁵⁹ Auch mit der Schule wurde nun kooperiert, was insbesondere in der Aufnahme Müllers in den Vorstand des Schulvereins zum Ausdruck kam.⁶⁰ Diese Verschränkung der Bereiche Kirchengemeinde und Schule setzte sich fort. Seit 1910 wurde der Nachfolger Müllers, Riechers, sogar dauerhaft mit der Erteilung des Religionsunterrichts in der Schule beauftragt.⁶¹ Umgekehrt wurde der Schulleiter Mitglied des Kirchenvorstands.⁶²

Weder die geselligen Veranstaltungen noch das Großprojekt eines Kirchenbaus konnten jedoch längerfristig eine größere Anzahl von Gemeindegliedern zu Aktivität ermuntern. Schon im März 1905 wurde festgestellt, dass unter den Deutschen zwar eine Bereitschaft, für den Kirchenbau und andere Projekte zu spenden, vorhanden, eine Teilnahme an angebotenen Veranstaltungen aber sehr dürftig sei.⁶³ Lediglich Bazare, eine Veranstaltungsform, bei welcher der gesellige Aspekt und das Spendensammeln zusammenfielen, sahen eine größere Zahl von Teilnehmern.⁶⁴

3. Grußendorfs weitere Aktivitäten in Südafrika

Die geringe Größe der Kirchengemeinde und das dauerhaft wenig ausgeprägte Gemeindeleben setzten Grußendorf in die Lage, sich anderweitige Beschäftigung zu suchen. Er lieferte während seiner gesamten Tätigkeit dem

57 Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 16. 9. 1904, S. 3.

58 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1904, S. 4.

59 So wurde z. B. ein Vertreter der Kirchengemeinde beauftragt, bei der Leitung der Landeskirche vorzusprechen, um die entsprechende Genehmigung und Hilfe zu erhalten (vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1904, S. 4, und v. 16. 1. 1905, S. 3).

60 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 20. 12. 1904, S. 4.

61 Vgl. Riechers, a. a. O. (wie Anm. 4), S. 314.

62 A. a. O., S. 315.

63 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 10. 3. 1905, S. 2.

64 Vgl. Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 24. 11. 1905, S. 7.

zweimal im Monat erscheinenden „Südafrikanischen Gemeindeblatt“ Artikel. Darüber hinaus erkundete er 1901 bis 1902 die Stadt Port Elizabeth und seit der vorzeitigen Abreise seiner Frau nach Deutschland im Januar 1903 auch das weitere Umland. Hierbei dienten ihm verschiedene evangelische und eine katholische (Mariannahill) Missionsniederlassungen als Reisestationen. Besonderen Eindruck hinterließen aber die Buren und die indigene schwarze Bevölkerung.

Grußendorf traf während des zweiten Burenkriegs (1899–1902) in Port Elizabeth ein. Wenngleich die Kampfhandlungen auf dem Land ausgetragen wurden, konnten auch die Stadtbewohner die Auswirkungen kaum übersehen. So waren die „Hotels [...] alle von Flüchtlingen aus den Burenstaaten überfüllt“⁶⁵. Grußendorfs Kollege in Kapstadt, bei dem er die ersten Tage nach seiner Ankunft in Südafrika wohnte, positionierte sich eindeutig: „Er hatte einen wilden Engländerhaß, war eifriger Pro-Burenvorkämpfer und daher bei den Engländern aber auch bei vielen Deutschen verhaßt. Eine Clique der Gemeinde, Kirchenvorsteher und Mittelstand, fand sich stets in seinem Hause beisammen. [...] Unter dem großen Brustbilde Derets saß man, trank und sang Burenlieder und verfluchte die Engländer.“⁶⁶ Grußendorf löste sich zwar bald von diesem Kreis, suchte aber in Port Elizabeth Kontakt zu Buren,⁶⁷ wobei er vorsichtig agierte, denn zu den anderen Problemen kam hinzu, dass es unter den Deutschen in Port Elizabeth eine „Feindschaft der Engländerfreunde und Burenfreunde“⁶⁸ gab, die sich aber nach Ende des Burenkriegs wieder entspannte.

Grußendorf war weniger aus politischen Gründen von den Buren begeistert, sondern weil er diese als kontaktfreudig erlebte,⁶⁹ während sein Zugang zu Engländern begrenzt blieb.⁷⁰ Besonders aber erkannte er bei den

65 Grußendorf-1, a. a. O. (wie Anm. 12), S. 63.

66 Ebd.

67 In Grußendorfs Gästebuch finden sich mehrere Einträge von ca. Mai 1901 in buri-scher Sprache, vgl. Gästebuch Grußendorfs, in: Nachlass Grußendorf. Grußendorf erinnerte sich zum Familiensitz in Port Elizabeth zudem wie folgt: „In diesem Hause haben wir die ganze Zeit gewohnt und Freud und Leid erfahren, viel Menschen – auch Burenhäuptlinge – gesehen“ (Grußendorf-1, a. a. O. [wie Anm. 12], S. 66).

68 A. a. O., S. 65.

69 Vgl. Friedrich Grußendorf, *Afrikanische Reisebilder*, Osnabrück 1910, besonders die Kapitel „Auf der Burenfarm“ (S. 39–53) und „In der Burenkirche“ (S. 66–72).

70 Vgl. seine spätere, pointierte Erinnerung, dass er „während des Burenkrieges unter schwierigen Umständen für deutsches Wesen und seine deutschen Landsleute gestritten [habe], um dafür von den Engländern als ‚German pig‘ (‚Deutsches Schwein‘) etc. reichlich beschimpft zu werden“ (F[riedrich] Grußendorf, *Kräftige Irrtümer*, Osnabrück ³1936, S. 22).

Buren Eigenschaften, die er schätzte. In seinem 1910 erschienenen Buch „Afrikanische Reisebilder“ widmete er sechs der 24 Kapitel den Buren, während Engländer nur am Rande und zumeist abwertend Erwähnung fanden.⁷¹ In dem Kapitel „Charakter der Buren“ wies Grußendorf das Vorurteil, die Buren seien „perfide, schmutzig, feige, ungebildet und rückständig“⁷² zurück. Stattdessen erkannte er eine „Burenschlaueit“⁷³, die ihm imponierte und die er an der folgenden aus dem Burenkrieg überlieferten Episode deutlich machte: Als eine Bureneinheit zu Pferd von englischen berittenen Soldaten verfolgt wurde, „machten sie vor deren Nase halt und [saßen] ab. Den Engländern blieb nichts übrig als dasselbe zu tun, denn zu Pferde auf mehr als 1000 Meter gegen Burenjungen ungedeckt anzureiten, die je fünf Kugeln in der Mauser hatten, das tat kein englischer Söldner.“⁷⁴ Auch die Bewältigung des zumeist kargen Lebens auf dem Land,⁷⁵ die alttestamentlich-christliche Prägung der Buren⁷⁶ und ihre ungebrochene Haltung nach dem Burenkrieg anerkannte Grußendorf: „Das Schwere trugen alle ruhig und fest, ohne viel zu reden, wenn auch nicht ohne geheime Erbitterung.“⁷⁷

Außer den Buren waren für Grußendorf rückschauend gerade die Schwarzen von Interesse und hierbei besonders der Abgleich der Schwarzen mit den Europäern in Blick auf Lebensweise und Charakter.⁷⁸ Sein Fazit in dem Kapitel „Die Schwarzen“ schwankte zwischen dem Versuch, den konventionellen europäischen Blick auf die Schwarzen zu würdigen, und einem strikt gegenläufigen, aus eigenen Beobachtungen gewonnenen Urteil.⁷⁹ Einfach machte es sich Grußendorf noch hinsichtlich der heterogenen Konfessionslage.⁸⁰ Der von den europäischen Einwanderern identifizierte und kultivierte „Rassegegensatz“⁸¹ hingegen bereitete ihm Verstehensprobleme.⁸² Die Haltung der Südafrikaner europäischer Herkunft konstatierte er daher

71 Vgl. Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 69), bes. S. 35–60.

72 A. a. O., S. 54.

73 A. a. O., S. 54, 57.

74 A. a. O., S. 59.

75 Vgl. a. a. O., S. 55–56.

76 Vgl. a. a. O., S. 56–57.

77 A. a. O., S. 58.

78 So lautet die Überschrift eines der Kapitel in seinem Buch: „Ein fideles Gefängnis. (Weiße und schwarze Gauner)“, vgl. a. a. O., S. V.

79 Vgl. a. a. O., S. 73–79.

80 „Die Verschiedenheit der Konfessionen macht [...] nicht soviel aus wie bei uns; gerade die Mannigfaltigkeit zwingt, den Andersgläubigen mehr als gleichwertig anzuerkennen“ (a. a. O., S. 74).

81 A. a. O., S. 75.

82 Vgl. a. a. O., S. 74–75.

auch nur in der Formulierung: „Der Weiße stößt jeden aus und ächtet ihn gesellschaftlich, der auch nur einen Tropfen schwarzen Blutes in sich trägt.“⁸³ Er selbst kontrastierte dies mit Schilderungen seiner eigenen Erfahrungen, welche die Spitzenaussage enthielt: „Wenn man die kleinen klugen Gesichter der Kinder, ihre Gewandtheit und Begabung sieht, dann weiß man eigentlich nicht recht, warum sie dem Weißen unterlegen sein sollen.“⁸⁴ Er deutet damit an, dass unterschiedliche, auch unerwünschte Verhaltensweisen erst durch die Sozialisation erkennbar würden. Weil die Abgrenzung der Südafrikaner europäischer Herkunft von den Schwarzen im Alltag für Grußendorf zweifelhaft blieb, hätte er die entsprechende Praxis der christlichen Kirchen kritisieren müssen, was jedoch unterblieb: „Die Mission hat nur schweren Herzens solcher Unterscheidung nachgegeben, aber der Degeneration der weißen Rasse durch Blutmischung und ihre Schäden sind so verhängnisvoll, daß man solche Blutmischung einfach als Sünde bezeichnen muß.“⁸⁵ In seiner Begründung kam also ein Rassismus zum Ausdruck, den er in seinen übrigen Ausführungen eigentlich nicht zu akzeptieren bereit war. Hier war es wohl die unbedingte Verteidigung von Kirche, die ihn auf das gesellschaftlich akzeptierte Denkmuster verfallen ließ. Dass er selbst aber zwischen den Polen der gesellschaftlichen Norm und eigener Bewertung schwankte, zeigt sein tatsächliches pastorales Handeln. Gegen den Widerstand eines Teils seiner Kirchengemeinde verheiratete er auf Wunsch der Verlobten ein „treffliches, deutsches Mädchen [mit einem] stattlichen, jungen Mann [...] Sein Vater war weißer Farmer, seine Mutter hatte etwas farbiges Blut.“⁸⁶

Außer diesem Vorgang griff Grußendorf in den späteren Jahren seiner Tätigkeit immer wieder ein besonderes Erlebnis auf. Am 1. 9. 1902 sanken in der Bucht von Port Elizabeth mehrere Schiffe in Folge eines Orkans.⁸⁷ Grußendorf beobachtete wie viele andere Schaulustige das Unglück vom

83 A. a. O., S. 75.

84 A. a. O., S. 76.

85 Ebd. Zu der Motivation der Mission, die Rassentrennung zu fördern, vgl. Thorsten Altena, „Etwas für das Wohl der schwarzen Neger beitragen“ – Überlegungen zum „Rassenbegriff“ der evangelischen Missionsgesellschaften, in: Frank Becker, Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich, Stuttgart 2004, S. 54–81, bes. S. 56 und 63.

86 Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 69), S. 76.

87 Hierzu ausführlich das Kapitel „Eine Schreckensnacht“, in: Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 69), S. 137–145. Die Datierung auf den 1. 9. 1902 findet sich in: Südafrikanisches Gemeindeblatt v. 4. 12. 1903, wo Grußendorf in einer Kolumne unter dem Pseudonym „politicus“ die Beseitigung der Schiffswracks in der Bucht forderte, weil diese eine Gefahr für die Schifffahrt darstellten.

Ufer aus: „Auf dem Schiff, das dem Strand am nächsten ist, hängt noch ein dutzend lebender Menschen. Aber ihnen ist nicht zu helfen [...] Ein letzter Hilfeschrei tönt durch den Sturmwind, als die Armen sehen, daß man sie im Stich läßt. [...] Da kommt ein riesiger Kaffer herzu. Er faßt ein langes Tau, das da liegt, fordert die Zuschauer auf, anzufassen. [...] Zögernd, weil wir nicht an die Möglichkeit der Rettung glauben, fassen wir an, der Kaffer geht mutig an die Spitze. Da kommt eine Riesenwelle mit gewaltigen Trümmerbalken an und stürzt sich auf die Helfer. Diese können im letzten Augenblick zurück, der Kaffer liegt zerschmettert zwischen den Trümmern [...] Da kommen ein paar junge Burschen mit ihren photographischen Apparaten. Sie sehen den Toten an: ‚Nur ein Kaffer, davon haben wir genug.‘ Massengrab.“⁸⁸ Hierbei fokussierte Grußendorf seinen Darstellungsschwerpunkt auf die Rassenzugehörigkeit des verstorbenen Retters, der als „Kaffer“ einen bewunderungswürdigen Einsatz leistete, jedoch zugleich einer Ethnie zugehörte, die von den in Port Elizabeth führenden Europäern gesellschaftlich gering geschätzt war. Im Kontrast dazu erscheinen die Europäer als wankelmütig, weil sie selbst die Hilfeleistung schon eingestellt hatten bzw. ihr eigenes Leben nicht in Gefahr bringen wollten. Einen weiteren Kontrast zum aner kennenswerten Handeln des „Kaffers“ stellten die durch den Besitz von Fotoapparaten als Angehörige der reicheren, weißen Schicht identifizierbaren jungen Männer dar,⁸⁹ deren abwertende Bemerkung über den „Kaffer“ Grußendorf ablehnte: Das „Ekelhafteste in jenen Stunden“⁹⁰, urteilte Grußendorf später, seien die „gebildeten Bummeler, die die ganzen Stunden mit ihren photographischen Apparaten herumlaufen und sportsmäßig sterbende Menschen knipsten“⁹¹, gewesen.

Grußendorf beließ es in seiner Rückschau des Jahres 1910 dabei, jeweils isoliert bewertende Darstellungen des Handelns der Schwarzen und der Europäer vorzunehmen. Einen Abgleich dieser Bewertungen und damit einen Sprung in die Konstatierung einer Gleichwertigkeit der Menschen unabhängig von ihrer Rasse unterließ er. Insgesamt blieb Grußendorf also noch mehrere Jahre nach seiner Tätigkeit in Südafrika unentschieden und überspielte

88 Autobiographisches Fragment Friedrich Grußendorfs, Überschrift: „Der schwarze Samariter“, verfasst ca. 1946, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs (im Folgenden: Grußendorf-3), S. 1.

89 In seiner Darstellung von 1910 identifizierte er die fotografierenden Menschen als Gebildete: „Welches war das Ekelhafteste in jenen Stunden? [Die] gebildeten Bummeler, die ganze Stunden mit ihren photographischen Apparaten herumlaufen und sportsmäßig sterbende Menschen knipsten?!“ (Grußendorf, a. a. O. [wie Anm. 69], S. 143).

90 Ebd.

91 Ebd.

seine eigene Unsicherheit im Urteil, indem er seine Ausführungen in Pointen einmünden ließ.⁹²

4. Die Abbildung der Erfahrungen Grußendorfs in Port Elizabeth in seinem weiteren pastoralen Handeln

Grußendorf verwaltete in Südafrika seine erste Pastorenstelle. Die Erfahrungen mit seiner Gemeinde und dem Umfeld leuchteten in den folgenden 35 Jahren seiner Tätigkeit als Pastor immer wieder auf.

Die Erlebnisse im Umgang mit Buren wurden mit dem Ersten Weltkrieg wieder aktuell. Trotz der besonderen Achtung, welche er den Buren entgegenbrachte, hatte er noch im Jahr 1910 „das Verhalten der Engländer“⁹³ im Burenkrieg mit der Überlegung relativiert, dass „in jedem Kriege [...] in der Leidenschaft Roheiten begangen“⁹⁴ würden. Die Frage, ob „das Einsammeln der Burenfrauen und Kinder in Konzentrationslager schon an und für sich eine Roheit“⁹⁵ gewesen sei, beantwortete er apodiktisch mit einem „Nein: Die Umstände des Krieges waren eben auch ohne Beispiel und zwangen zu solchen Maßnahmen“⁹⁶. Mit dem Ersten Weltkrieg war Grußendorf jedoch bereit, die Rolle der Engländer dezidiert kritisch zu würdigen, und ging dazu über, alles Englische negativ zu bewerten, wobei er sogar seine eigene Herkunft in den Blick nahm: „Großvater hieß [...] Cooper und war englischer Abkunft, worauf er stolz war, was in diesem Weltkrieg man kaum mehr befreift“⁹⁷. Grußendorf, der sich mit Beginn des Krieges freiwillig meldete und bis zum Ende als Militärpfarrer in Frankreich und Belgien tätig war, wurde wegen seiner besonders kritischen Einstellung zu den Engländern und seiner Redegabe ab 1917 in der Etappe für die Truppenbetreuung eingesetzt. Eine Besucherin des Truppenteils, bei welchem er tätig war, erlebte ihn wie folgt:

92 So z. B.: „Der nette Vorschlag, der gemacht ist, einfach die Schwarzen auszurotten, um allen Schwierigkeiten zu entgehen [...], ist wohl nur denen akzeptabel, die immer von Niggerbestien reden, selbst aber viel schlimmere Bestien sind“ (a. a. O., S. 78). Weitere Pointen vgl. a. a. O., S. 78–79. Solche gegen die Träger von Diskriminierung von Schwarzen gerichteten Seitenhiebe waren jedoch keineswegs Ausdruck einer geschlossenen und gefestigten eigenen Grundeinstellung. Vielmehr überspielte Grußendorf auf diese Weise den möglichen Anspruch, eine solche ins Wort zu bringen.

93 A. a. O., S. 110.

94 Ebd.

95 A. a. O., S. 110–111.

96 A. a. O., S. 111.

97 Grußendorf-1, a. a. O. (wie Anm. 12), S. 15.

„Öfters hatten die Offiziere einen Feldgeistlichen erwähnt, der es meisterhaft verstände, in seiner drastischen Art und Weise, die Leute zu packen. [Wir] hörten einen seiner Vorträge im großen Justizpalast“⁹⁸ in Hirson. Grußendorf schilderte in diesem Vortrag eine Episode aus Südafrika, wobei er das Verhalten der „Londoner Regierung [...] mit krasser Abscheulichkeit“⁹⁹ schilderte. Mit seiner Redegabe trat er damit für den Augenblick dem Nachlassen an Kriegsbegeisterung unter den Frontsoldaten entgegen: „Auf das wirksamste zog er die Schlußfolgerungen und steigerte die Rede mit hinreißender Gewalt. Donnernder Beifall der dicht gedrängten, atemlos lauschenden Feldgrauenmenge; glänzende, berechtigte Demagogie.“¹⁰⁰

Nach dem Krieg revidierte er jedoch seine eigenen Interpretationen. So liest man: „Ja, die ‚Güte des Menschen‘, von der hatte ich schon ein Lied singen hören im Burenkriege in Südafrika und in den Konzentrationslagern für Frauen und Kinder dort, in denen die Kinder wie die Fliegen starben. Jetzt war eben der Weltkrieg zu Ende, in dem die Kulturvölker alle geistigen und körperlichen Kräfte daran gesetzt hatten, um sich zu vernichten.“¹⁰¹

Grußendorf hatte also von einer klaren Positionierung zu Völkern und Nationen mittlerweile Abschied genommen. Zurück blieb keine ausgewogene Würdigung dieser Größen, sondern nur noch eine generelle Grundskepsis gegen die innerweltlichen Träger von Macht: „Und diese Eintagsfliegen und Wetterfahnen, die schlimmer wie wilde Tiere gegeneinander wüteten, wollten Götter darstellen oder doch Gott in sich tragen oder das Maß aller Dinge sein?“¹⁰² Das Denken in nationalen und völkischen Kategorien wurde nun ersetzt durch die Beachtung des Menschlichen. Hierbei war seitdem besonders das menschliche Leid entlang von Fragen wie „Was war das Leben wert? Wo gab es Dauerndes?“¹⁰³ Zielpunkt seines Denkens. Immer wieder brachte er dabei diesen Perspektivenwechsel in Zusammenhang mit seinen Erfahrungen: „Oft sind selbst Menschen, in deren Leben schwere Schuld ist, sehr nett [...]. Ich habe meist ohne Schaden für meine Seele solche verbotenen Leute besonders gern gehabt und jetzt wieder im Kriege gesehen, wie viele Menschen viel besser sind als die ‚Gerechten‘ ahnen.“¹⁰⁴

98 Marie von Bunsen, *Zeitgenossen die ich erlebte*, Leipzig 1932, S. 141.

99 Ebd.

100 A. a. O., S. 142.

101 Artikel Grußendorfs in: *Ev.-luth. Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück* v. Dez. 1936.

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Grußendorf-1, a. a. O. (wie Anm. 12), S. 17.

Als Grußendorf sich 1931 notierte, er sei „60 Jahre alt, und meine Hauptlebensarbeit wird getan sein“¹⁰⁵, blickte er auf mehrere Jahrzehnte aktiver Pastoral zurück, so dass er sich gewiss nicht irrte. Dennoch blieb er nach 1945 im Gedächtnis der Erlebnissgeneration noch viele Jahrzehnte wegen seines Handelns nach 1933 lebendig. Er war der erste und der mutigste der Osnabrücker Pastoren, die sich als Bekenntnispfarrer den Veränderungen in Kirche, Gesellschaft und Staat entgegenstellten.¹⁰⁶ Schon zu Erntedank 1933, als seine Osnabrücker Kollegen noch auf Kooperation setzten, lehnte er eine Mitwirkung der lokalen NSDAP am Gottesdienst ab.¹⁰⁷ Seit Anfang 1934 organisierte er Bekenntnisgottesdienste. Gerade seine beständige Kritik an der zunehmenden staatlichen Beschränkung der Autonomie der Kirche und der Freiheit der Christen in ihrer Glaubenspraxis machte ihn bei den Osnabrücker Nationalsozialisten zur Skandalfigur. Bei den kirchlich orientierten und NS-fernen Teilen der Osnabrücker Bevölkerung hatte er umgekehrt für einige Jahre regelrecht Kultstatus. Gerade weil er im öffentlichen Fokus stand, konnte er sich zumindest bis zum Krieg persönliche Freiräume erhalten. Noch für das Jahr 1938 ist überliefert, dass „Fritz Grussendorf mit SA-Männern diskutierte und ihnen zum Schluß zurief: ‚Wenn von eurem Hitler niemand mehr spricht, wird man Christus immer noch kennen!‘ Man wagte nicht ihn anzufassen.“¹⁰⁸ 1936 veröffentlichte er ein Buch, das mit den Worten „Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht!“¹⁰⁹ endete. In dem auf Erhalt von Freiräumen für die Kirche und Christen gerichteten Handeln war er mutig und entschlossen, jedoch letztlich einer von vielen deutschen Bekenntnispfarrern.

105 Autobiographisches, tagebuchartiges Fragment Friedrich Grußendorfs, sukzessive verfasst 1930–1950, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs, S. 1.

106 In Osnabrück gab es 1933–45 eine auffällig hohe Zahl an Bekenntnispfarrern (vgl. Heidrun Becker, *Der Osnabrücker Kreis 1931–1939*, in: Heinrich Grosse/Hans Otte/Joachim Perels (Hg.), *Bewahren oder Bekennen? Die hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus*, Hannover 1996, S. 43–104). Der populärste war Grußendorf.

107 Vgl. Autobiographisches Fragment Friedrich Grußendorfs, Überschrift „Die Nazizeit“, verfasst ca. 1950, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs, S. 1.

108 *Freie Presse* v. 8. 4. 1953. Die „*Freie Presse*“ war eine der Sozialdemokratie nahe stehende Osnabrücker Tageszeitung.

109 Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 70), S. 133. Es handelte sich um ein Zitat aus Friedrich Schillers „*Wilhelm Tell*“, 2. Aufzug, 2. Szene. Noch nach 17 Jahren schrieb die *Freie Presse* dazu: „Unvergeßlich jener Artikel der ‚*Kräftigen Irrtümer*‘, der – es war wohl 1936! – mit Schillers Versen aus dem ‚*Wilhelm Tell*‘ schloß und in dem die Zeile: ‚Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht!‘ gesperrt gedruckt war“ (*Freie Presse* v. 8. 4. 1953).

Ein blinder Fleck nicht geringer Teile der Bekennenden Kirche war jedoch die Positionierung zum Rassismus der Nationalsozialisten. In einer von fast allen Osnabrücker Pastoren, allerdings nicht von Grußendorf, unterzeichneten Osnabrücker Denkschrift vom Frühjahr 1933 wurden Bedenken hinsichtlich der Freiheit der Kirche angemeldet, während die politisch aktuelle Frage nach der Stellung der Juden keine Erwähnung fand.¹¹⁰ Grußendorf hingegen stellte seit Februar 1934 gerade den Rassismus in den Mittelpunkt von Bekenntnisgottesdiensten und Artikeln in der lokalen Osnabrücker Kirchenzeitung. In der Bibel fand er wenig Konkretes, und er stellte zudem fest, dass die „Rassenfrage [...] unseren Reformatoren garnicht auf den Nägeln brannte“¹¹¹. Ausgangspunkt seiner Überlegungen und inhaltlichen Positionierung war – offensichtlich ersatzweise – sein eigenes Erleben. Und hierzu zitierte er wiederholt genau jene Hochzeit zwischen einem Schwarzen und einer Deutschen in Südafrika, die er selbst gegen den Widerstand eines Teils seiner Gemeinde durchgeführt hatte.¹¹² Zwar konnte er der Trennung von Gemeinden nach Rassen weiterhin etwas abgewinnen, jedoch nur im Sinne von Identitätsstiftung, d. h. die frühere Adaption rassistischer Anklänge war weggefallen. Langfristiges Ziel sollte es sein, so Grußendorf, dass „die Schwarzen Afrikas ihre eigene National=Kirche haben“¹¹³. Seinen eigenen inhaltlichen Standpunkt schärfte er deutlich antirassistisch aus: „Es ist wohl richtig [...], daß das reformatorische Bekenntnis nicht Christen verschiedener Art kenne, aber jeder Missionar und jeder, der sonst Bescheid weiß, kann bestätigen, daß der Christenglaube in jeder Rasse sich verschieden auswirkt. Gott sei Dank tut das ebenso, wie sich Gottes Regen und Sonnenschein anders in der Deutschen Eiche und in dem Deutschen Apfelbaum auswirkt als in den Palmen und Orangenhainen des Südens. Und wir wollen dem Herrgott für solche Vielgestaltigkeit und Andersartigkeit auch der Völkerwelt nur dankbar sein.“¹¹⁴ Eine solche öffentliche Äußerung verfehlte ihre Wirkung auf die Entscheidungsträger in Kommune und lokaler NSDAP. Grußendorf blieb aber unbeirrt und setzte sich sogar ausdrücklich wiederholt gegen Rassetheoretiker ab. Oft kolportiert wurde in der schriftlichen und mündlichen Überlieferung spä-

110 Vgl. Osnabrücker Denkschrift v. 27. 4. 1933, in: Eberhard Klügel, Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Dokumente, Berlin 1965, S. 21–22.

111 Evangelisch-lutherischer Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück v. Februar 1934.

112 Vgl. Evangelisch-lutherischer Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück v. Dezember 1936.

113 Vgl. ebd.

114 Vgl. ebd.

terer Jahrzehnte seine folgende Äußerung.¹¹⁵ Er zitierte zunächst einen nationalsozialistischen Theoretiker mit den Worten: „In einem richtig gebauten Staate ist das Weib, das nicht geboren hat, unehrenhaft. Zur Begattung der vorhandenen Frauen und Mädchen finden sich willige und fleißige Männer und Jünglinge genug und glücklicherweise genügt ein flotter Bursch für 10 bis 20 Mädchen, die den Willen zum Kinde noch nicht ertötet haben, bestände nur nicht der naturwidrige Kultursinn der monogamen Dauerehe.“¹¹⁶ Grußendorf konterte lapidar: „Das ist so etwa der Standpunkt des Eversburger Landgestüts für Pferdezucht.“¹¹⁷ Entsprechend seiner Ablehnung der Abwertung der Rassen lehnte er auch jegliche andere Qualitätsbestimmung von menschlichem Leben ab.¹¹⁸ Immer wieder war es aber die Selbsterhebung der Nationalsozialisten über andere Menschen als die vermeintlich Minderwertigen, der Grußendorf entgegentrat, wobei er besonders Seitenhiebe auf die Kirche zum Anlass nahm, sich zu wehren. Der einem nationalsozialistischen Buch entnommene Gedanke, dem Arier sei ein Gefühl von Sünde fremd, entgegnete Grußendorf: „Sämtliche heutigen Arier ohne Sündengefühl dürften zweifellos mehr gemischtes Blut führen, als die Sängler der Rigveda.“¹¹⁹

Als die Bekennende Kirche seit 1936 reichsweit ihre Aktivitäten sehr stark reduzierte, zog auch Grußendorf sich von öffentlichkeitswirksamen Auftritten zurück und trat zum 1. 1. 1939 sogar auf eigenen Wunsch in den Ruhestand.¹²⁰

Grußendorf hatte seit 1906 in Osnabrück die 6. Stelle an St. Marien inne. Der 6. Gemeindebezirk umfasste den Stadtteil Eversburg sowie einige angrenzende Gebiete und hatte eine kleine Kirche.¹²¹ Weil sich Grußendorf ge-

115 Die mündliche Überlieferung der Erlebnisgeneration wurde bisweilen auch in Zeitungen oder Populärliteratur aufgegriffen. Die nachfolgende Bemerkung Grußendorfs zur Vielehe bzw. Promiskuität findet sich beispielsweise in: Hans-Dieter Scho- rege, Sind die Kirchen noch zu retten? Eine Antwort an ihre Anhänger, Kritiker, Verächter und Emigranten, Freiburg 1988, S. 152.

116 Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 70), S. 17. Das Zitat, auf welches Grußendorf Bezug nahm, stammte aus: Ernst Bergmann, Erkenntnisgeist und Muttergeist, Breslau 1932.

117 Grußendorf, a. a. O. (wie Anm. 70), S. 17. Das Landgestüt für Pferdezucht war eine staatliche Einrichtung im Osnabrücker Stadtteil Eversburg (vgl. Osnabrücker Zei- tung v. 11. 2. 1925), welchen auch Grußendorfs Seelsorgebezirk umfasste.

118 So verwarf er die Zwangssterilisierung von Erbkranken (vgl. Evangelisch-lutheri- scher Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück v. September 1934).

119 Vgl. Evangelisch-lutherischer Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück v. August 1935.

120 Vgl. Meyer, a. a. O. (wie Anm. 26), Bd. 2, S. 238.

121 Kirchenrechtlich war das Gebäude nur eine Kapelle der Gemeindekirche St. Marien (vgl. Grußendorf, a. a. O. [wie Anm. 70], S. IV).

rade vor dem Krieg für die soziale Grundschicht engagierte, konnte er im Gegensatz zu dem größeren Teil seiner Osnabrücker Kollegen auch Teile der eher kirchenfernen Arbeiterschaft erreichen. Vor dem Ersten Weltkrieg war er trotz wiederholter Disziplinierung durch die Kirchenleitung und Ausgrenzung seitens der Kollegen mehrere Jahre als Sozialpfarrer tätig. Allerdings wurde er allmählich doch entmutigt und zog sich 1914 von diesen Aktivitäten zurück.¹²²

Wie schon in Südafrika ließ sich Grußendorf durch die Stimmungslage an der Gemeindebasis oder des Umfeldes zunächst nicht beirren. Vielmehr setzte er konsequent die von ihm für richtig erkannten Handlungs- und Äußerungsweisen fort, wobei ihn die Erfahrungen in Südafrika in seinen Versuchen trugen, sich auch gegen Widerstände durchzusetzen.¹²³ Ein ähnlicher Effekt stellte sich auch nach 1933 ein. Dass sich die aktiven Teile der Kirchengemeinde zurückzogen und er persönliche Nachteile hatte, nahm er über mehrere Jahre hin, obschon dies die Auflösung seiner eigenen jahrzehntelangen Aufbauarbeit in einem Arbeiterstadtteil bedeutete. Sein Nachfolger fand 1939 schließlich „eine sterbende Gemeinde“¹²⁴ vor. Grund war gerade Grußendorfs polarisierendes öffentliches Auftreten: Die Gemeinde hing „an ihrem alten Geistlichen Pastor Grußendorf. Sie verstand aber nicht recht, wa-

122 Grußendorf verfasste ein Theaterstück für Arbeiter. Nach der Uraufführung im Februar 1914 wurde seitens einiger Osnabrücker Kollegen darauf hingewirkt, dass keine weiteren Aufführungen stattfanden, weil ihnen der Sprachgebrauch zu locker erschien. Grußendorfs Kommentar lautete: „Diesen Ärger werde ich nie überwinden, er hat mich zur Arbeit sehr unlustig gemacht“ (Autobiographisches Fragment Friedrich Grußendorfs, verfasst am 4. 9. 1916, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs, S. 5).

123 Als Grußendorf beispielsweise eigeninitiativ Pastoral für Kanalarbeiter aufbaute, versuchte er die auch für ihn neue Situation unter Heranziehung seiner Erfahrung zu verarbeiten: „Am frühen Samstag Morgen war ein großer, um nicht zu sagen der größte Teil der Bewohner schon bestialisch betrunken oder lag in den Büschen herum. Ein Rundgang durch die Baracken gestaltete sich [...] geradezu zu einer Tortur. Ich bin keineswegs zimperlich [...], kenne Verhältnisse aus englischem Gebiet in Südafrika, aber so etwas ist mir noch nicht vorgekommen. Ganz ungeniert lag das Branntweinfass von 100 Litern in der Baracke. [...] Der Pütbaas [Barackenverwalter] schenkte ganz ungeniert aus.“ Grußendorf – Kanalbaudirektion Hannover v. 18. 3. 1913, Niedersächsische Staatsarchive, Außenstelle Osnabrück, Rep. 680 acc. 13/75 Osn. Nr. 32, zitiert nach: Stefan Schubert, Saisonarbeit am Kanal. Rekrutierung, Arbeits- und Lebensverhältnisse ausländischer Arbeitskräfte beim Bau des Mittellandkanals im Osnabrücker Land. 1910–1916, Frankfurt 2005, S. 280–281.

124 St. Michaelis – Osnabrück. Antworten zum Fragebogen zur Geschichte der Landeskirche von 1933 bis Kriegsende. Erstellt von: Meyer, Datum: [Oktober 1946], Landeskirchliches Archiv Hannover, S 1 HIII 916, Bl. 23–28.

rum er Mitglied der Bekenntnisgemeinschaft war, denn die Gemeinde war durchweg dem NS sehr geneigt.¹²⁵

Lag der sonntägliche Kirchenbesuch in der Eversburger Kirche 1933 bei 300 Gottesdienstbesuchern und war damit „ausgesprochen gut“¹²⁶, so wurde 1938 mit durchschnittlich 30 Teilnehmern ein Tiefpunkt erreicht.¹²⁷ Nach den Worten seines Nachfolgers habe Grußendorf „oft einfach nicht gewußt, wozu [er] hier Pastor war“¹²⁸. Grußendorf selbst notierte sich allgemeiner, er habe „bewusst seinen Abschiedsgottesdienst über den Text: ‚Ich kann nicht sehen des Knaben sterben etc. 1 Mose 21,14–19‘“ gehalten, und fügte hinzu: „Darin kam der ganze Schmerz zum Ausdruck über die Lage der Kirche.“¹²⁹ Erst das nahezu völlige Wegbrechen der Gemeinde veranlasste also Grußendorf zur Aufgabe seines Amtes. Ähnlich wie in Südafrika, wo die Konkurrenz zu Schule und Deutschem Klub den Aufbau eines Gemeindelebens hemmte, war er in den Jahren nach 1933 letztlich doch nicht bereit, eine dauerhaft sich den Zeitumständen anpassende Gemeinde zu leiten.

5. Fazit

Die Gründung der deutschen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Port Elizabeth Anfang des 20. Jahrhunderts war in der Zeit selbst keine Erfolgsgeschichte. Die hemmenden Momente konnten in den ersten Jahren nicht recht überwunden werden. Größere Teile der Deutschen in Port Elizabeth wollten das Engagement der Deutschen auf den Deutschen Klub und die deutsche Schule beschränken. Eine Kirchengemeinde wirkte dabei störend. Das ganz auf den Aufbau der Kirchengemeinde gerichtete Handeln Grußendorfs setzte jedoch den grundsätzlichen Anspruch der Kirchengemeinde auf Existenz dauerhaft durch, so dass auch nach seinem Weggang die Gemeinde nicht wieder einging, sondern weitergeführt wurde. Die aktiven Gemeindeglieder wurden gerade durch Grußendorfs konsequente Ausrich-

125 A. a. O. Die Bekenntnisgemeinschaft war ein Verein, der 1934 im Bereich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers gegründet wurde und sich selbst als Teil der Bekennenden Kirche darstellte.

126 Ebd.

127 Vgl. ebd.

128 Ebd.

129 Autobiographisches, tagebuchartiges Fragment Friedrich Grußendorfs, sukzessive verfasst 1930–1950, unveröff. Manuskript im Nachlass Grußendorfs, S. 32.

tung seiner Tätigkeit auf die Kirchengemeinde dazu ermuntert, auch ohne Impuls ihres Pastors neue Projekte anzugehen. Damit hinterließ Grußendorf mit seinem Weggang zwar keine von einem reichen Gemeindeleben geprägte, aber doch durch seine Zuwendung zusammenhaltende, gefestigte und letztlich doch eigenständig aktionsfähige Kirchengemeinde,¹³⁰ was sich daran zeigte, dass der lange geplante Bau einer Kirche nun in Angriff genommen wurde.

Die auf dieser ersten Stelle gesammelten Erfahrungen Grußendorfs prägten später immer wieder sein pastorales Handeln. Er war noch im Kaiserreich bereit, trotz Widerständen aufbauend und innovativ zu wirken. Er initiierte soziale Projekte und brach hierbei aus dem tradierten Muster pastoraler Tätigkeit aus. Dadurch gab er gerade Teilen der sozialen Grundschicht seiner von Industriearbeitern dominierten Gemeinde in Osnabrück Lebenshilfe. Ähnlich wie in Südafrika war er bereit, nur geringen Erfolg und Nachteile auch über Jahre hinweg zu tragen. Besonders deutlich wurde diese Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus, als er trotz des Rückzugs der Gemeindeglieder von aktivem Engagement gerade wegen seines provokanten öffentlichen Auftretens bereit war, Freiräume für sein eigenes pastorales Handeln und für die Christen zu erhalten. Hierbei war seine Ablehnung jeglichen Rassismus Ausdruck einer Haltung, die durch eigenes Erleben in Südafrika geprägt worden war. Seine entsprechenden freimütigen öffentlichen Äußerungen wurden auch in Teilen der Osnabrücker Arbeiterschaft mitreflektiert und als widerständiges Handeln beachtet. Das Problem, dass er mit dieser Einstellung seine auf Anpassung orientierte Kirchengemeinde nicht zusammenhalten konnte, löste er, indem er sich in den Ruhestand versetzen ließ.

Hatte Grußendorf das, was er in Südafrika empfangen hatte, stets nur begrenzt weitergeben können, blieb er selbst jedoch in zunehmendem Maß beharrlich dabei, das „Menschliche“ zu suchen und abwertende, rassistische Unterscheidungen der Menschen abzulehnen. Wichtig war hierbei ein früher Irrweg, der in Südafrika begonnen hatte. Als er dort seine Stelle in der Zeit des Burenkriegs antrat, führte ihn die Begeisterung für die menschlichen Qualitäten der Buren zu einer Geringschätzung alles Englischen und einem überhöhten nationalen Denken. Er griff darauf in der Zeit des Ersten

130 Diese Differenz spiegelte sich auch in seinem Zeugnis wider, das sich ausschließlich auf Grußendorfs engagiertes Auftreten bezog, jedoch keinerlei Projekte oder konkret fassbare Ergebnisse nannte (vgl. Zeugnis des Kirchenvorstands der Friedenskirche für Grußendorf, unterzeichnet von: Hohmann und Ebel, v. 21. 3. 1904, in: Nachlass Grußendorf).

Weltkriegs zurück, als er aus dieser Einstellung heraus um die Weitergabe eines solchen Denkens bemüht war. Die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs führten bei ihm zu einer Revision auch seiner Erfahrungen in Südafrika. Die Beachtung völkischer oder nationaler Gegensätze fiel weg, während er nun dauerhaft das „Menschliche“ als Wert hervorhob. So führte diese Einsicht dazu, dass er die schon aus dem eigenen Erleben in Südafrika angelegte Geringschätzung von Rassismus weiter schärfte und seit 1934 fast selbstverständlich dem sich im Zuge der Etablierung des NS-Staates in der öffentlichen Meinung verfestigenden Rassismus entgegentrat. Bei solchem Auftreten zehrte Grußendorf dauerhaft von seinen frühen Erfahrungen und Einsichten. Erneut war er über lange Zeit hinweg bereit, die zunehmende Distanzierung der aktiven Gemeindeglieder hinzunehmen.

Auch nach seinem Ruhestand nahm er in keiner Weise von seiner Haltung Abstand. So wurde er noch am 8. 4. 1944 von der Osnabrücker Gestapo (Geheime Staatspolizei) „energisch zurechtgewiesen und staatspolizeilich gewarnt, weil er [...] in staatsabträglichem Sinne von Blut und Boden sprach“¹³¹.

Grußendorf galt nach 1945 in Osnabrück über Jahrzehnte hinweg als das gute Gewissen der evangelischen Christen in der NS-Zeit. Der widerständige Grußendorf der Jahre 1933 bis 1945 wäre jedoch nicht möglich gewesen ohne einen über Jahrzehnte immer wieder geübten und eingeübten Mut, die eigenen biographischen Erfahrungen mit den Anforderungen der Umwelt, die an ihn gestellt wurden, abzugleichen. Die sich ergebenden Wege und Irrwege leuchteten in der Zeit des Nationalsozialismus in einer klaren, auf das Menschliche gerichteten Einstellung auf und hatten ihre Wurzel in seinen Erlebnissen in Port Elizabeth, besonders in dem Schiffsunglück vom 1. 9. 1902; die Erinnerung an das Handeln der Europäer, die den ertrinkenden Seeleuten passiv zusahen, und an den hilflosen Rettungsversuch des Schwarzen trug Grußendorf dauerhaft bei sich: „Seitdem ich [diese] Geschichte erlebt habe und seit ich die Greuel kenne, welche die Kulturvölker in den letzten Kriegen aneinander verübt haben, mag ich kein Wort mehr hören von der Minderwertigkeit der farbigen Rassen und von den Menschen der sogenannten Edelrassen [...]“¹³².

131 Karteikarte: Friedrich Grußendorf, Niedersächsische Staatsarchive, Außenstelle Osnabrück, Rep. 439 Nr. 19, Eingangskartei der Gestapo-Osnabrück.

132 Grußendorf-3, a. a. O. (wie Anm. 88), S. 1.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. ORGANE DES BUNDES

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand:

1.

Präsident:
Regionalbischof
Dr. Hans-Martin **Weiss**
Liskircherstr. 17
93049 Regensburg
Tel.: (0941) 29 722-0
Fax: (0941) 29 722-30

2.

Stellvertretender Präsident:
Prof. Dr. Rudolf **Keller**
Obere Hindenburgstr. 42
91611 Lehrberg
Tel.: (09820) 912 588
E-Mail: DrRudolfKeller@web.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) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

5.

Vertreter VELKD und DNK/LWB:
OKR Norbert **Denecke**
Amt der VELKD
Postfach 210 220
30402 Hannover
Tel.: (0511) 2796-430
Fax: (0511) 2796-182
E-Mail: denecke@velkd.de

Weitere Mitglieder:

6.

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

7.

Pastor Gunnar **Berg**
Führer Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

8.

Pfr. i. R. Mag. D. Pál **Fónyad**
Stuttgarter Str. 12–22/7/6
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484
Mobil: (+43) (676) 5 404 781
E-Mail: mlboebo@gmx.at

9.

Pfr. Sebastian **Führer**
Rietschelstr. 10
04177 Leipzig
Tel.: (0341) 4 928 275
E-Mail: sfuehrer@online.de

10.

Propst Thomas **Gleicher**
Hinter der Kirche 1 a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 9429-20
Fax: (05381) 9429-22
E-Mail: gleicher.propst@
kirchenzentrum-seesen.de

11.

Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

12.

Pfr. i. R. Norbert **Hintz**
Auf dem Hollacker 4
27412 Wilstedt
Tel.: (04283) 894 872
E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

13.

Pastor Martin **Jürgens**
Zum Schützenwald 29
29633 Munster
Tel.: (05192) 121 800
E-Mail:
sumapfarrer@googlemail.com

14.

Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

15.

Dr. Jörg **Michel**
Hahnemannplatz 18
01662 Meißen
Tel.: (03521) 485 057
(0162) 6 627 966
Fax: (03521) 485 057
E-Mail: michel.joerg@arcor.de

16.

Prof. Dr. Walter **Sparr**
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
Mobil: (0171) 5 219 830
E-Mail: walter.sparr@t-online.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

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

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: gensek@martin-luther-bund.de

Büro:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Postfach 2669
91014 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: info@martin-luther-bund.de

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)
IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE M1ERH

II. BUNDESWERKE UND ARBEITZWEIGE

Auslands- und Diasporatheologenheim und Studentenheim St. Thomas

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-22
Studentenheim: (09131) 7870-27
(09131) 7870-17

E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Walter **Sparr**
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
Mobil: (0171) 5 219 830
E-Mail: walter.sparr@t-online.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 Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee.

Das St.-Thomas-Heim wurde in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an das alte Haus angebaut.

Beide Häuser haben zusammen 40 Plätze und dienen der Aufnahme von Studierenden aller Fachrichtungen, natürlich vor allem der evangelisch-lutherischen Theologie, und auch der Aufnahme orthodoxer Stipendiatinnen und Stipendiaten der EKD.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim ist daneben vor allem für Theologiestudierende aus lutherischen Kirchen bestimmt, die aus

der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt vor allem ihre Prägung durch die täglichen Andachten während der Semesterzeit. Das gemeinsame Frühstück und Hausabende fördern das Zusammenleben. An einem Vormittag in der Woche findet eine theologische Arbeitsgemeinschaft unter Leitung des Ephorus statt, die zum Lehrveranstaltungsangebot des Fachbereichs Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität gehört und sich vor allem wesentlichen Aussagen und Quellen des lutherischen Bekenntnisses zuwendet.

Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, dass sie ihren ausländischen Mitsstudenten 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 stehen zwei Gästezimmer für Kurzbesuche zur Verfügung. Einmal im Jahr wird ein Sprachkurs für evangelische Theologinnen und Theologen und kirchliche Mitarbeitende aus europäischen Nachbarstaaten durchgeführt.

Brasilienwerk

Leiter:
Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:
Haager Str. 10
91564 Neudettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315

RaiffeisenVolksbank Neudettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)
IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07
SWIFT/BIC: GENO DE F1ANS

Sparkasse Ansbach
760 700 914 (BLZ 765 500 00)
IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE MTANS

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel
3 118 100 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00
SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

alle unter: Martin-Luther-Verein
Neuendettelsau, mit Vermerk „für
Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem 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 Stipendientaktion 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) 7870-18
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: shw@martin-luther-bund.de

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)
IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE MTERH

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Seit 1980 befindet es sich in Erlangen im Verbund mit der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes. Seine Aufgabe ist es, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstätten in Osteuropa.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – 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 Beschaffung von hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

www.alle-eine-welt.de/bibelmission

Leiter:
Pfr. i. R. Dr. Christian Weiss
Mohlstr. 21
72074 Tübingen
Tel.: (07071) 254 806
E-Mail: chr-weiss@gmx.net

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
verlag@martin-luther-bund.de

Auslieferung für den Buchhandel:

ChrisMedia GmbH
Robert-Bosch-Str. 10
35460 Staufenberg
Tel.: (06406) 8346-0
Fax: (06406) 8346-125
E-Mail: info@chrismedia24.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:
Pfarrer Rainer **Trieschmann**
Lutherstr. 2
75228 Ispringen
Tel.: (07231) 89 156
E-Mail: ispringen@elkib.de

2. Vorsitzende:
Johanna **Hochmuth**
Turnstr. 4
75228 Ispringen
Tel./Fax: (07231) 81 820
E-Mail: johannahochmuth@web.de

Kassenführer:
Hartmut **Scheel**

Sparkasse Baden-Baden Gaggenau
501 203 93 (BLZ 662 500 30)
IBAN: DE14 6625 0030 0050 1203 93
SWIFT/BIC: SOLA DE STBAD

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e. V. (gegr. 1860)

Vorsitzender:
Pfr. i. R. **Wolfgang Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: wolfgang@hagemanns.com

Stellvertretende Vorsitzende:
Pfarrerinnen Clair **Menzinger**
Pfarrhof 3
91207 Lauf
Tel.: (09126) 5410
E-Mail: mcmenz@t-online.de

Helmut **Mohr**
Garlesstr. 27
95152 Selbitz
Tel.: (09280) 97 511
Fax: (09280) 97 510
E-Mail: helmut.mohr@jomos.de

Schriftführer:
Pfr. Michael **Wolf**
Pfarrgasse 4
91189 Rohr
Tel.: (09876) 1230
Fax: (09876) 760
E-Mail:
rohr-evangelisch@hotmail.de

Kassenführer:
Wolfgang **Köbler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 2 350 664
Fax: (0911) 23 555 865
E-Mail: Wolfgang.Koebler@gmx.de

RaiffeisenVolksbank Neundettelsau
516 007 (BLZ 765 600 60)
IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07
SWIFT/BIC: GENO DE FIANS

Sparkasse Ansbach
760 700 914 (BLZ 765 500 00)
IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel
3 118 100 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00
SWIFT/BIC: GENO DE FTEK1

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der
Diasporadienste e. V.“
Haager Str. 10
91564 Neundettelsau
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: loske.propsteibuerou@
kirchenzentrum-seesen.de

2. Vorsitzender/Geschäftsstelle:
Pfr. Christian **Tegtmeier**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinde **Runge**
Lange Wanne 54
38259 Bad Salzgitter

Kassenführerin:
Heike **Henze**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg

Postbank Hannover
20 515-307 (BLZ 250 100 30)
IBAN: DE70 2501 0030 0020 5153 07
SWIFT/BIC: PBNK DE FF250

4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

www.mlb-hamburg.de

1. Vorsitzender:
Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

2. Vorsitzender:
Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Farnstr. 35
22335 Hamburg
Tel.: (040) 5 385 276

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

2. Kassenführerin:
Lore-Lieb **Bunge**
Justus-Brinkmann-Str. 60 a
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 242 125
E-Mail: bunge@mlb-hamburg.de

1. Schriftführer:
 Pastor i. R. Horst **Tetzlaff**
 Heilholtkamp 78
 22297 Hamburg
 Tel.: (040) 518 809
 E-Mail: tetzlaff@mlb-hamburg.de

2. Schriftführer:
 Pastor Johannes **Kühn**
 Horner Weg 20
 20535 Hamburg
 Tel.: (040) 21 901 214
 Beratende Mitglieder:
 Pastor i. R. Christian **Kühn**
 Priemelweg 26
 22339 Hamburg
 Telefon: (040) 597 024
 E-Mail: kuehn@mlb-hamburg.de

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**
 Hermann-Distel-Str. 10
 21029 Hamburg
 Tel.: (040) 7 213 887
 Postbank Hamburg
 16 397-201 (BLZ 200 100 20)
 IBAN: DE32 2001 0020 0016 3972 01
 SWIFT/BIC: PBNK DE FF200

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:
 Pfr. i. R. Norbert **Hintz**
 Auf dem Hollacker 4
 27412 Wilstedt
 Tel.: (04283) 894 872
 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**
 Nikolaistr. 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:
 Pastor Horst Friedrich **Härke**
 Ev.-Luth. Pfarramt
 Burgstr. 24
 37647 Polle
 Tel.: (05535) 304
 E-Mail: horst.haerke@gmx.de

Kassenführer:
 Kirchenamtsrat 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**
 Schillerstr. 7
 31812 Bad Pyrmont
 Tel.: (05281) 6 211 900

Beratendes Vorstandsmitglied:
 OLKR i. R. Dr. Axel **Elgeti**
 Löwenstr. 20
 30175 Hannover
 Tel.: (0511) 283 060

Evang. Kreditgenossenschaft (EKK)
 616 044 (BLZ 520 604 10)
 IBAN: DE22 5206 0410 0000 6160 44
 SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vorsitzender:
 Pfr. Hartmut **Schmidtpott**
 Hauptstr. 107 a
 98587 Unterschönaun
 Tel.: (036847) 42 310
 E-Mail:
 Hartmut.Schmidtpott@ekkw.de

Stellvertr. Vorsitzender:
 Pfr. Michael **Lapp**
 Finkenweg 27
 63579 Freigericht-Somborn
 Tel.: (06055) 9 067 509
 E-Mail: michael.lapp@ekkw.de

Ehrenvorsitzender:
 Dekan i. R. KR Rudolf **Jockel**
 Siedlungsstr. 6
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 509

Beisitzer:
 Pfr. Dierk **Brüning**
 Sommerseite 5
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 493

Dekan Burkard **zur Nieden**
 Rotenberg 50
 35037 Marburg
 Tel.: (06421) 32 780

Pfarrer i. R. **Eckart Veigel**
 Zum Berggarten 27
 34130 Kassel
 Tel.: (0561) 7 398 196

Geschäftsführer:
 Udo **Geissler**
 Kirchenkreisamt
 Kilianstr. 5
 34497 Korbach
 Tel.: (05631) 9736-160
 E-Mail: kra.korbach@ekkw.de

Ev. Kreditgenossenschaft Kassel
 0 002 810 (BLZ 520 604 10)
 IBAN: DE22 5206 0410 0000 0028 10
 SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1
 Martin-Luther-Bund in Hessen

7. 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@lutherisch-lage.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)
 IBAN: DE56 4825 0110 0000 0241 90
 SWIFT/BIC: WELA DE D1LEM

8. Martin-Luther-Bund Lübeck-Lauenburg

Vorsitzender:
Pastor Frank **Lotichius**
Dorfstr. 26
23881 Breitenfelde
Tel.: (04542) 830 903
E-Mail:
f.lotichius@kirche-breitenfelde.de

Stellvertr. Vorsitzende/Schriefführerin:
Pastorin Maika **Bendig**
Ratzeburger Allee 23
23564 Lübeck
Tel.: (0451) 70 983 520
E-Mail: m.bendig@web.de

Kassenführerin:
Hannelore **Dittfach**

Schriefführer:
N. N.

Kreissparkasse Herzogtum Lauenburg
2 003 708 (BLZ 230 527 50)
IBAN: DE77 2305 2750 0002 0037 08
SWIFT/BIC: NOLA DE 21RZB

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender:
Pfr. Dr. Tim **Unger**
Kirchstr. 8
26215 Wiefelstede
Tel.: (04402) 8 639 955
E-Mail: tim.unger@ewetel.net

Stellvertr. Vorsitzender:
Kreispfarrer Jens **Möllmann**
Kirchgasse 3
49434 Neuenkirchen
Tel.: (05493) 250
E-Mail:
ev.kirche.neuenkirchen@ewetel.net

Schriefführer:
Pfr. Thomas **Ehlert**
Am Kirchhof 4
27804 Berne
Tel.: (04406) 238
Fax: (04406) 970 378
E-Mail: ehlnet@web.de

Kassenwartin:
Armgard **Bergmann**
Fladderweg 12
49393 Lohne
Tel.: (04442) 71 465
E-Mail:
armgard.bergmann@ewetel.net

Beisitzer:
Pfr. Florian **Bortfeldt**
Idafehn-Nord 4
26842 Ostrhauderfehn
Tel.: (04952) 5268
Fax: (04952) 5422
E-Mail: floa.bortfeldt@t-online.de

Landessparkasse zu Oldenburg,
Zweigstelle Damme
071-405 674 (BLZ 280 501 00)
IBAN: DE30 2805 0100 0071 4056 74
SWIFT/BIC: BRLA DE 21LZO

10. Martin-Luther-Bund in Sachsen (gegr. 2004)

Vorsitzender:
OKR Thomas **Schlichting**
Mozartstr. 10
04107 Leipzig
Tel.: (0341) 14 133-42
Fax: (0341) 14 133-41
E-Mail: SchlichtingTh@aol.com

1. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Sebastian **Führer**
Rietschelstr. 10
04177 Leipzig
Tel.: (0341) 4 928 275
E-Mail: sfuehrer@online.de

2. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Dr. Martin **Hamel**
Georgenkirchweg 1
09117 Chemnitz
Tel.: (0371) 8 201 647

Beisitzer:
Pfr. Karsten **Bilgenroth**
Platz der Ermahnung 4
09241 Mühlau

Bettina **Hanke**
Bienertstr. 49
01187 Dresden

Pfr. Dr. Carsten **Rentzing**
Kirchstr. 2
08258 Markneukirchen
Kreissparkasse Bautzen
1 000 016 206 (BLZ 855 500 00)
IBAN: DE64 8555 0000 1000 0162 06
SWIFT/BIC: SOLA DE S1BAT

11. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:
Pastor Reinhard **Zoske**
Bergkirchener Str. 30
31556 Wölpinghausen
Tel.: (05037) 2387
Fax: (05037) 5039
E-Mail: rz2000@t-online.de

Stellvertr. Vorsitzender:
Dr. Michael **Winckler**
Kurfürstenstr. 4
32423 Minden
Tel.: (0571) 20 577
Fax: (0571) 85 937

Schatzmeisterin:
Angelika **Prange**
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 96 015
E-Mail: a.prange@lksl.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 Bückeberg
Tel.: (05722) 4465
Fax: (05722) 4401
Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)
IBAN: DE54 2559 1413 0050 4777 00
SWIFT/BIC: GENO DE F1BCK

Sparkasse Schaumburg
320 204 860 (BLZ 255 514 80)
IBAN: DE70 2555 1480 0320 2048 60
SWIFT/BIC: NOLA DE 21SHG

**12.
Martin-Luther-Bund
in Schleswig-Holstein
(gegr. 1886)**

Vorsitzender:
Pastor Gunnar **Berg**
Föhler Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
Mobil: (0172) 4 568 451
E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

2. Vorsitzender:
Pastor Bernhard **Müller**
Husumer Str. 69
24837 Schleswig
Tel.: (04621) 53 560

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Kleiberweg 115 a
22547 Hamburg
E-Mail: birgitmahn@gmx.de

Kassenführerin:
Martje **Berg**
Swinemünder Str. 35
25832 Tönning
E-Mail: tante-berg@foni.net

Beisitzer:
Pastor em. Dr. Hans-Joachim **Ramm**
Hafenstr. 28
24226 Heikendorf
Tel.: (0431) 2 378 541
Fax: (0431) 2 378 542
E-Mail: drramm@web.de

Pastor em. Peter **Rechel**
Ollnsstr. 124
25336 Elmshorn
Tel.: (04121) 4 916 947
E-Mail: petrech@gmx.de

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
24 570 (BLZ 210 602 37)
IBAN: DE86 2106 0237 0000 0245 70
SWIFT/BIC: GENO DE F1EDG

**13.
Martin-Luther-Bund in
Württemberg e. V.
(gegr. 1879)**

Vorsitzender:
Dekan i. R. Hartmut **Ellinger**
Lieschingstr. 12
70567 Stuttgart
Tel.: (0711) 78 260 781
Mobil: (0172) 7 267 495
E-Mail:
hartmut.ellinger@t-online.de

Stellvertr. Vorsitzende:
Gudrun **Kaper**
Im Lauchhau 12
70569 Stuttgart
Tel.: (0179) 4 108 340
E-Mail: kaper44@yahoo.de

Geschäftsführer (prov.):
Dekan i. R. Hartmut **Ellinger** (s. o.)

Kassenführer:
Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walldorfhäslach
Tel.: (07127) 18 703
E-Mail:
ae.vollmer@gmx.de

Postbank Stuttgart
13 800-701 (BLZ 600 100 70)
IBAN: DE17 6001 0070 0013 8007 01
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

Landesbank Baden-Württemberg
2 976 242 (BLZ 600 501 01)
IBAN: DE09 6005 0101 0002 9762 42
SWIFT/BIC: SOLA DE ST

Evang. Kreditgenossenschaft
Stuttgart
416 118 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE71 5206 0410 0000 4161 18
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

**14.
Martin-Luther-Bund in der
Ev.-Luth. Kirche in Nord-
deutschland**

Der Martin-Luther-Bund in der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordkirche tätigen Gliedvereine des MLB (MLB in Hamburg, MLB in Lauenburg, MLB in Schleswig-Holstein).

Geschäfts-/Rechnungsführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel
11 045 (BLZ 210 602 37)
IBAN: DE56 2106 0237 0000 0110 45
SWIFT/BIC: GENO DE F1EDG

IV. AUSLÄNDISCHE GLIEDVEREINE**BRASILILIEN****1. Comunhão Martim Lutero**

Präsident/Geschäftsstelle:
 Pastor Dr. Osmar **Zizemer**
 Rua Frieda Mueller, 117
 Itoupava Central
 Caixa Postal, 6390
 89.068-970 – Blumenau – SC
 BRASILIEN
 Tel.: (+55) (47) 3337-1110
 E-Mail:

cml@centrodoliteratura-ielclb.com.br

Stellvertretender Präsident:

Pastor i. R. Anildo **Wilbert**
 Rua Osvaldo Silveira, 119
 Jardim Anchieta
 88.037-720 – Florianópolis – SC
 BRASILIEN

E-Mail: anildowilbert@yahoo.com.br

Schriftführerin:

Denise **Goldacker Graef**
 Rua José Joas, 159
 Itoupava Central
 89.063-150 – Blumenau – SC
 BRASILIEN

E-Mail: dgraef@uol.com.br

Stellvertr. Schriftführer:

Pastor Dr. Henrique **Krause**
 Rua 28 de Agosto, 1887
 89.270-000 – Guaramirim – SC
 BRASILIEN

Schatzmeister:

Pfr. i. R. Friedrich **Gierus**
 Caixa Postal, 6390
 89.068-970 – Blumenau – SC
 BRASILIEN

Tel.: (+55) (47) 3337-1110
 E-Mail: f.gierus@terra.com.br

Stellvertr. Schatzmeister:

Pastor Roni Roberto **Balz**
 Rua Professor Hermann Lange, 960
 Fidélis
 89.060-300 – Blumenau – SC

E-Mail: ronibalz@yahoo.com.br

Konto: Caixa Econômica Federal
 442/6 (BLZ 2374)

SWIFT/BIC: CEFX BR SP

CHILE**2. Fundación Luterana de Chile**

Präsident:
 Marko **Jürgensen**
 Lota 2330
 Providencia
 Casilla 16067
 Santiago 9
 CHILE
 Tel.: (+562) 2 313 913
 E-Mail: redentor@live.cl

Direktorin für Sozialarbeit und

Entwicklungsprojekte:

Helga **Koch de Escobar**
 Los Tulipanes 2979

Providencia

Santiago

CHILE

Tel. (+562) 7 618 635

E-mail: helgakochd@yahoo.com

Konto:

Ev. Kreditgenossenschaft Kassel
 5711 (BLZ 520 604 10)

IBAN: DE71 5206 0410 0000 0057 11

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

FRANKREICH**3. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure en Alsace et en Lorraine**

www.societe-lutherienne.fr

Präsident:

M. le Pasteur
 Jean-Luc **Hauss**
 4, Cour du Château
 67340 Ingwiller

FRANKREICH

Tel.: (+33) 388 894 154

E-Mail:

contact@societe-lutherienne.fr

Konto:

IBAN:

FR76 1027 8016 7000 0151 3654 583

SWIFT/BIC: CMC1 FR 2A

4.**Association Générale de la Mission Intérieure de Paris**

Präsident:

Dr. Frank **Thomas**
 321 Bd. de la Boissière
 93110 Rosny-sous-Bois
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) (1) 48 943 690
 E-Mail: frank_thomas@orange.fr

Generalsekretärin:

Pasteur Caroline **Baubérot**
 121, rue de la République
 94360 Bry-sur-Marne
 FRANKREICH
 E-Mail: cbauberot@gmail.com

Büro:

22, rue des Archives
 75004 Paris
 FRANKREICH
 Tel.: (+33) (1) 42 724 984
 E-Mail:

missioninterieure@gmail.com

IBAN:

FR76 3000 3030 7000 0508 9693 570

SWIFT/BIC: SOGE FR PP

LITAUEN**5.****Martin-Luther-Bund Litauen**

Präsident:

Bischof Mindaugas **Sabutis**
 Vokieciu Str. 20
 01130 Vilnius
 LITAUEN
 Tel.: (+370) 52 626 745
 Mobil: (+370) 68 795 417
 Fax: (+370) 2 123 792
 E-Mail: bishop.office@times.lt

Sekretär:

Pfarrer Jonas **Liorančas**
 Sody 34-7
 00105 Palanga
 LITAUEN
 Tel.: (+370) 61 683 833
 E-Mail: jliorančas@yahoo.com

NAMIBIA

**6.
Evang.-Luth. Kirche in
Namibia (DELK) –
ELKIN (DELK)**

www.elcin-gelc.org

Bischof Erich Hertel

P. O. Box 233

Windhoek

NAMIBIA

Tel.: (+264) (61) 224 294

Fax: (+264) (61) 221 470

E-Mail: bishop-office@elcin-gelc.org

NIEDERLANDE

**7.
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:

N. N.

Kassenführer:

Drs. J. B. **Val**

Hoogstraat 4

4285 AH Woudrichem

NIEDERLANDE

Tel.: (+31) (183) 304 586

E-Mail: jb@val.nl

Postbank rek. nr. 2 650 968

t. n. v. Luther Stichting, Woudrichem

IBAN: NL25 INGB 0002 6509 68

SWIFT/BIC: INGB NL 2A

ÖSTERREICH

**8.
Martin-Luther-Bund in
Österreich (gegr. 1960)**

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:

Pfr. i. R. Mag. D. Pál **Fónyad**

Stuttgarter Str. 12–22/7/6

2380 Perchtoldsdorf

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484

Mobil: (+43) (676) 5 404 781

E-Mail: mlboebo@gmx.at

Bundesobmannstellvertreter:

N. N.

Bundesgeschäftsführer:

Diakon i. R. Günter **Winterbauer**

Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1

1120 Wien

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628

Mobil: (+43) (676) 7 419 759

E-Mail: mlb-wint@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:

Rosalie **Kaltenbacher**

Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1

1120 Wien

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628

Mobil: (+43) (676) 7 419 759

E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung und

Bischof Prof. Dr. Michael **Bünker**

Severin-Schreiber-Gasse 3

1180 Wien

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (1) 4 791 523-100

Fax: (+43) (1) 4 791 423-110

E-Mail: bischof@evang.at

Generalsekretär

Pfr. Dr. Rainer **Stahl**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-0

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:

Pfr. Mag. Otto **Mesmer**

Nr. 79

7501 Siget i. d. Wart

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (3352) 33 335

Mobil: (+43) (664) 4 756 535

E-Mail: evab.siget@evang.at

Kärnten:

Pfarrerin Mag. Andrea **Hinrichs**

Ev. Pfarramt

Nr. 18

9852 Trebesing

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (4732) 2343

Fax: (+43) (4732) 234 323

E-Mail: evang.trebesing@oon.at

Niederösterreich:

Pfr. Jörg **Lusche**

Albert-Schweitzer-Gasse 7

3160 Traisen

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (2762) 62 120

E-Mail: st.aegy@evang.at

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

Mobil: (+43) (699) 18 877 751

E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:

Pfr. Wolfgang **Rehner**

Ramsau 88

8972 Ramsau am Dachstein

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (3687) 81 912

Fax: (+43) (3687) 8 191 212

Mobil: (+43) (664) 2 334 799

E-Mail: pfarrer@ramsau-evang.at

Wien:
N. N.

Postcheckkonto:
PSK Wien 7.824.100 (BLZ 60000)
IBAN: AT74 6000 0000 0782 4100
SWIFT/BIC: OPSK AT WW

SCHWEIZ

9. Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

www.martin-luther-bund.ch

Präsident:

Torsten **Lüddecke**

c/o Pfarramt der Evang.-Luth. Kirche
Kurvenstr. 39
8006 Zürich
SCHWEIZ

E-Mail: todl@gmx.net

Vizepräsident:

Dr. Friedrich **Heller**

Grindelstr. 15
8604 Volketswil
SCHWEIZ

Tel.: (+41) (0) 44 945 3287

E-Mail: heller@mag.ig.erdw.ethz.ch

Rechnungsführer:

Dr. Gerhard **Meier**

Schützenrütistr. 4
8044 Gockhausen
SCHWEIZ

Tel. (+41) (0) 44 822 3842

E-Mail: gerd.meier@bluewin.ch

Mitgliederwesen:

Edith **Kipfmüller**

Dollikerstr. 68 a
8707 Uetikon a. S.
SCHWEIZ

Tel.: (+41) (0) 44 980 1845

E-Mail: edith.kipfmueller@bluewin.ch

Protokollführerin:

Dr. Jutta **Busch**

Bachletenstr. 32
4054 Basel
SCHWEIZ

Tel.: (+41) (0) 61 281 6469

E-Mail: jutta.busch@bluewin.ch

Postkonto:

Martin-Luther-Bund CH + FL
Kurvenstr. 39
CH-8006 Zürich
Nr. 80-5805-5
IBAN: CH61 0900 0000 8000 5805 5
SWIFT/BIC: POFI CH BEXXX

SLOWAKEI

10. Spolok Martina Luthera

Vorsitzender:

Mgr. Ondrej **Pet'kovský**, Pfr. i. R.
Veľké Stankovce 728

913 11 Trenčianske Stankovce

SLOWAKEI

Tel.: (+421) (32) 6 497 101

(+421) (903) 218 143

E-Mail: o.petkovsky@gmail.com

Stellvert. Vorsitzender:

Mgr. Ľubomír **Batka**, PhD
Bartókova 8

811 02 Bratislava

SLOWAKEI

E-Mail: batka@fevth.uniba.sk

Konto: 4415776001/5600

IBAN:

SK43 5600 0000 0044 1577 6001

SWIFT/BIC: KOMA SK 2X

SÜDAFRIKA

11. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

www.elsant.org.za

Leiter:

Bischof Horst **Müller**

P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (11) 979-7137/9

Fax: (+27) (11) 395-1862

E-Mail: bishop@elsant.org.za

Verwaltung:

Liselotte **Knöcklein**

(Persönliche Assistentin):

l.knocklein@elsant.org.za

Yolanda **Kilian** (Buchführung):

y.kilian@elsant.org.za

Ulrich **Johl** (Program Facilitator):

ujohl@elsant.org.za

Schatzmeister:

Ronald **Küsel**

P. O. Box 7095

1622 Bonaero Park

SÜDAFRIKA

E-Mail: ronk@edelnat.co.za

TSCHECHIEN

12. Lutherova společnost (Luthergesellschaft)

www.luther.cz

V Jirchářích 152/14

110 00 Praha 1 – Nové Město

TSCHECHISCHE REPUBLIK

E-Mail: martin@luther.cz

IBAN:

CZ02 2100 0000 0029 0003 1848

SWIFT/BIC: FIOB CZ PPXX

13. Martin-Luther-Vereinigung in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7

73701 Český Těšín

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:

Pfr. Martin **Pietak**, Th. D.

Souběžná 1163/6

73535 Horní Suchá

TSCHECHISCHE REPUBLIK

Tel.: (+420) 737 775 901

E-Mail: martin.pietak@centrum.cz

UNGARN

14.

Luther-Bund in Ungarn

Präsident:

Prof. Dr. Tibor **Fabiny**

Reviczky utca 58/B

2092 Budakeszi

UNGARN

Tel.: (+36) (23) 450 773

Vizepräsident:

Bischof Dr. Pál **Lackner**

Felkeszi utca 6

2092 Budakeszi

UNGARN

Mobil: (+36) (20) 8 244 616

E-Mail: pal.lackner@gmail.com

lacknerp@freemail.hu

Geschäftsführer:

Pfr. Péter **Grendorf**

Kassák Lajos utca 22

1134 Budapest

UNGARN

Tel./Fax: (+36) (1) 3 208 207

E-Mail: peter.grendorf@gmail.com

Ehrenpräsidenten:

Prof. em. Dr. András **Reuss**

Gyógyszergyár utca 65, III.7

1037 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 6 300 368

E-Mail: andras.reuss@lutheran.hu

Schuldirektor i. R.

Mátyás **Schulek**

József körút 71–73

1085 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 3 378 371

(+36) (20) 82 450 000

E-Mail:

matyas.schulek@lutheran.hu

Bankkonto:

Halaszi Takarek Győr

Nr. 58 600 324-11 127 240

IBAN: HU05 5860 0324 1112 7240

0000 0000

SWIFT/BIC: TAKB HU HB

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

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

1. Vorsitzender:

Pfr. Detlev Graf von der **Pahlen**

Winterleitenweg 39 A

97082 Würzburg

Tel.: (09874) 68 934-0

Fax: (09874) 68 934-99

2. Vorsitzender:

Pfr. Albrecht Immanuel **Herzog**

Missionsstr. 3

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 68 934-0

Fax: (09874) 68 934-99

3. Vorsitzender/Finanzvorstand:

Hartmut-Werner **Niehoegen**

Hans-Sachs-Str. 13

91056 Erlangen

Tel.: (09874) 68 934-0

Fax: (09874) 68 934-99

Sparkasse Neuendettelsau

760 704 080 (BLZ 765 500 00)

IBAN: DE59 7655 0000 0760 7040 80

SWIFT/BIC: BYLA DE MIANS

2.

Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V.

www.luther-akademie.de

Domhof 18 (Dormitorium)

23904 Ratzeburg

Geschäftsstelle:

Mecklenburger Landstr. 88 a

23570 Lübeck

Tel.: (0800) 3 340 340

E-Mail: info@luther-akademie.de

Geschäftsstellenleitung:

Roswitha **Nikorowitsch**

Tel.: (0800) 3 340 340

(0173) 4 034 004

E-Mail: Roswitha.Nikorowitsch@

luther-akademie.de

Präsident:

Bischof i. R. Dr. Hans Christian **Knuth**

Geigerstr. 85

24105 Kiel

Tel.: (0431) 8 885 583

Vizepräsident:

Prof. Ph. D. Bo Kristian **Holm**

Lisbjerg Vaenge 2

8200 Århus N

DÄNEMARK

E-Mail: bh@teo.au.dk

Vorsitzender des Kuratoriums:

Prof. em. Dr. Oswald **Bayer**

Kurhausstr. 138

53773 Hennef

Tel.: (02242) 918 951

E-Mail: Bayer@unitybox.de

Schatzmeister:

OKR Olaf Johannes **Mirgeler**

Körnerstr. 19

19055 Schwerin

Tel.: (0385) 3 436 232

(0179) 2 177 823

E-Mail: mirgeler@arcor.de

Sekretär:

OKR Dr. Rainer **Rausch**

Mendessohnstr. 4

06844 Dessau

Tel.: (0173) 6 262 488

E-Mail:

rainer.rausch@kircheanhalt.de

Ev. Kreditgenossenschaft eG

340 340 (BLZ 520 604 10)

IBAN: DE56 5206 0410 0000 3403 40

SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

3.**Kirchliche Gemeinschaft der
Evang.-Luth. Deutschen aus
Rußland e. V.**

Geschäftsstelle:
Geschäftsführer Viktor Naschilewski
Büro: Andrea Lange
Am Haintor 13
Postfach 210
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 4135
Fax: (05652) 6223
E-Mail: kg-bsa@web.de

Reiseprediger
Waldemar Schall
Richard-Wagner-Str. 9
67433 Neustadt/Weinstraße

1. Vorsitzender:
Eduard Lippert
Am Steinkamp 3
38547 Calberlah

Stellvertr. Vorsitzender:
Eduard Penner
Wacholderweg 28
38547 Calberlah

Ehrevorsitzender:
Pastor Siegfried Springer
Freiherr-v.-Stein-Str. 1
37242 Bad Sooden-Allendorf

Beisitzer:
Artur Axt
Lothringer Weg 42
33102 Paderborn

Erich Hardt
Am Kirschenrain 8
37242 Bad Sooden-Allendorf

Viktor Janke
Moorweg 37
38518 Gifhorn

Alexander Krüger
Johann-Sebastian-Bach-Str. 8
55543 Bad Kreuznach

Alexander Schachtmaier
Zum Kampe 19
38524 Sassenburg

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel
2119 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE55 5206 0410 0000 0021 19
SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

**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: v.fuhrmann@t-online.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:
Dietmar Rumpel
Berliner Allee 34
59425 Unna-Königsborn
Tel.: (02303) 60 853
E-Mail: Dietmar.Rumpel@gmx.de

Kassenführerin:
Betriebswirtin Birgit Förster
Finkengasse 8
45731 Waltrop
Tel.: (02309) 79 802

Beisitzer:
Ingeborg Böhm
Im Rauhen Holz 68
44388 Dortmund
Tel.: (0231) 698 361

Pastor i. R. Siegfried Matzke
Straße der Jugend 61 e
02943 Boxberg-Klitten
Tel.: (035895) 56 768

Gemeindepäd. Eva Wiener
Hohemarkstr. 198
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 2 842 930

Postbank Dortmund
109 250-467 (BLZ 440 100 46)
IBAN: DE07 4401 0046 0109 2504 67
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

2.**An Eaglais Liútarach in Éirinn
Evangelisch-Lutherische
Kirche in Irland****The Lutheran Church in
Ireland**

www.lutheran-ireland.org
Pastors Corinna and
Dr. Joachim Diestelkamp
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRELAND
Tel./Fax: (+353) (1) 6 766 548
E-Mail: info@lutheran-ireland.org
sfinions1960@gmail.com

Konten:
Bank of Ireland, Dublin, Ballsbridge
19 944 968 (Sort-Code 900973)
IBAN: IE08 BOFI 9009 7319 9449 68
SWIFT/BIC: BOFI IE 2DXXX

Ev. Kreditgenossenschaft Kassel
2240 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE86 5206 0410 0000 0022 40
SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

Anschriften der Autoren

Pfarrer Dieter **Brandes**
Esslinger Straße 76
78054 Villingen-Schwenningen

OLKR i. R. Harald **Bretschneider**
Kaitzer Weinberg 15
01217 Dresden

Professor Dr. **Csepregi** Zoltán
Theologische Fakultät
Rózsavölgyi köz 3
1141 Budapest
UNGARN

Pfarrerin Mag.
Dorothea **Haspelmath-Finatti**
Berggasse 29/22
1090 Wien
ÖSTERREICH

Generalbischof Dr. Miloš **Klátik**
Generalbischofsamt
Palisady 46
81106 Bratislava
SLOWAKEI

Professor Dr. Hans **Klein**
Departam. Teologic Protestant
Universitatea Lucian-Bлага
Bulevardul Victoriei Nr. 40
550024 Sibiu-Hermannstadt
RUMÄNIEN

Professor Dr. Dr. René **Krüger**
Facultat de Teologia – ISEDET
Camacuá 282
C1406DOF Buenos Aires
ARGENTINIEN

Bischof Dr. Pál **Lackner**
Felkeszi utca 6/4
2092 Budapest
UNGARN

Carsten **Linden**
Schwatte Damm 111
49448 Lemförde

Professorin Dr. Dorothea **Sattler**
Ökumenisches Institut
Kath.-Theol. Fakultät
Hüfferstraße 27
48149 Münster

Professor Dr. Folker **Siegert**
Westfälische Wilhelms-Universität
Wilmergasse 1
48143 Münster

Professor Dr. Walter **Sparn**
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth

Generalsekretär
Dr. theol. habil. Rainer **Stahl**
Fahrstraße 15
91054 Erlangen

Regionalbischof
Dr. Hans-Martin **Weiss**
Liskircherstraße 17
93049 Regensburg

Superintendent i. R.
Dr. Heinrich **Wittram**
Deisterstraße 68
30966 Hemmingen