

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2019

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Carsten Rentzing

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 66 • 2019



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN

2019

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 978-3-87513-195-6

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2019

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes
von Carsten Rentzing
Redaktion: Rainer Stahl, Erlangen
Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen
Druck: Augustana-Druckerei, Bielsko-Biala (Polen)

Gewidmet

**Landesbischof em.
Professor Dr. Gerhard Müller, D. D.**

zum 90. Geburtstag

| Inhalt

Carsten Rentzing Zum Geleit	9
--------------------------------------	---

<i>Pál Lackner</i> Predigt zum Gedenken an Philipp Melanchthon und an das Augsburger Bekenntnis	13
---	----

<i>Carsten Rentzing</i> Predigt zum Tag der Apostel Petrus und Paulus (29. Juni)	17
---	----

<i>Hans-Wilhelm Kasch</i> „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht“ ..	20
--	----

Theologie

<i>Sven Grosse</i> Melanchthon als Theologe des lutherischen Bekenntnisses	25
---	----

<i>Günter R. Schmidt</i> Evangelische Katholizität nach Philipp Melanchthon	43
--	----

<i>Anton Tichomirov</i> Schwierigkeit, Schwäche, Freiheit	55
Die politische Predigt: Grundprinzipien und ihre Anwendung im russischen Kontext	

Ökumene

<i>Jennifer Wasmuth</i> Philipp Melanchthon als Theologe der Ökumene	73
---	----

<i>Hermann Hartfeld</i> Freikirchen in den Staaten der früheren UdSSR	85
--	----

Diaspora

<i>Jerzy Sojka</i> Windhoek – Warschau – Wittenberg: Das Jubiläum der Reformation weltweit	119
Eindrücke, Entdeckungen, Ergebnisse – aus der Sicht der lutherischen Diaspora	

<i>Pál Fónyad</i> Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen bei Melanchthon	133
--	-----

<i>Georg Kretschmar</i> Die Neusammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland . .	149
Erinnerungen an die Zeit von 1989 bis 2005	

<i>Georg Kretschmar</i> Die Neusammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland . .	179
Erinnerungen an die Zeit von 1989 bis 2005	
Fortsetzung	

Gliederung des Martin-Luther-Bundes	218
Anschriften der Autoren	228

Carsten
Rentzing

Zum Geleit

Liebe Leserin, lieber Leser,

ein Blick zurück auf das Jahr 2018 zeigt auch bei den Kirchen in Deutschland, dass Diaspora der gewöhnliche Zustand einer christlichen Gemeinde an ihrem Ort und in ihrer Gesellschaft wird und bereits schon ist. Die Bilanz zwischen Taufen und Eintritten gegenüber Sterbefällen und Austritten weist in Deutschland beständig auf Verlust.

Die Erfahrung der Diaspora der lutherischen Kirchen zeigt uns aber, wie seit Jahrhunderten und oft auch nach schweren Bedrängungen Kirche und Gemeinde mit Zuversicht, froh und ausdauernd ihr Zeugnis des Evangelium von Jesus Christus ausrichten und ihren Dienst ausüben.

Hier tragen der Glaube an Christus, das Gebet zum Dreieinigem Gott, das Hören auf die Heilige Schrift, der dankbare Empfang und die Wertschätzung der Heiligen Taufe und des Heiligen Abendmahls. Gegenseitige Anteilnahme und Hilfe, Zuwendung zu den Notleidenden sind Folge und Ausdruck des dankbar Empfangenen. Es lohnt sich, immer wieder an diese grundlegenden Einsichten der lutherisch geprägten Reformation zu erinnern, denn nicht nur jeder einzelne, sondern die Gemeinschaft, die Gemeinde und die Kirche können hier Trost und Halt finden.

In der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen in der Diaspora leistet auch der Martin-Luther-Bund seinen Beitrag. Neben dem Austausch, der Information, der gegenseitigen Anteilnahme und Hilfe, dem gemeinsamen Gebet und Gottesdienst und dem Gebet füreinander gehört dazu auch theologische Arbeit, die im Hören auf Gottes Wort die Arbeit für Gemeinde und Kirche in der Diaspora und weltweit verbindet.

Unter diesem Blickwinkel darf ich Ihnen die Beiträge des 66. Bandes des Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ vorstellen und empfehlen.

Dieser Band dokumentiert zunächst schriftlich die Beiträge der „Theologischen Tage“ des Martin-Luther-Bundes vom Februar 2018 beim Zentrum des Lutherischen Weltbundes in Wittenberg aus den Federn von Sven Grosse,

Jennifer Wasmuth und Jerzy Sojka. Der Blick fällt hier besonders auf Philipp Melancthon, den theologischen Kopf des Augsburger Bekenntnisses von 1530. Weitere Beiträge vertiefen diesen Blick und ergänzen ihn in den Themenfeldern Theologie, Ökumene und Diaspora, immer mit einem besonderen Akzent aus der lutherischen Diaspora.

Am Anfang steht Pál Lackners Predigt bei den „Theologischen Tagen“ über das biblische Motto des Augsburger Bekenntnisses aus Psalm 119. Ergänzt wird dieses Bild mit einer Predigt zum Fest Peter-und-Paul in Moskau und mit der Abschiedspredigt von Hans W. Kasch als Direktor des LWB-Zentrums in Wittenberg zum Gedenktag des Augsburger Bekenntnisses am 25. Juni. Den Predigten gemeinsam ist die Perspektive aus der Diaspora, bei der das Evangelium von Jesus Christus Glaube, Trost und Zuversicht schenkt, auch wenn es nicht überall Zustimmung und eine große Anhängerschaft findet.

Sven Grosse führt an zwei Beispielen aus der letzten Ausgabe von Philipp Melancthons systematischem Werk der Loci von 1559 in dessen Arbeit als Theologen des lutherischen Bekenntnisses ein. Günter R. Schmidt knüpft mit seinem Referat zur Katholizität nach Philipp Melancthon an die Beiträge aus dem Jahrbuch 2018 von Gerhard Müller und Theodor Dieter an.

Jennifer Wasmuth stellt die historischen und systematischen Grundlagen für die Wahrnehmung Philipp Melancthons als Theologen der Ökumene dar. Hermann Hartfeld erschließt, mit viel persönlicher Erfahrung, die ökumenische Nachbarschaft der Freikirchen in den Staaten der früheren UdSSR. Außenstehenden ist dieser Bereich schwer zugänglich: Die Quellen sind oft nur russischsprachig, stehen oft auch nur im Internet und verwandeln sich deshalb manchmal sehr schnell.

Der junge Warschauer Dozent Jerzy Sojka, Mitglied des Rates des Lutherischen Weltbundes, blickt zurück auf das Jubiläum der Reformation und setzt einen besonderen Akzent auf dessen Bedeutung für die lutherischen Kirchen in der Diaspora. Pál Fónyads Beitrag lenkt noch einmal den Blick auf Philipp Melancthon, genauer: auf dessen Studenten aus der Diaspora Ungarns und Siebenbürgens. Viele Jahre war Pál Fónyad Bundesobmann des Martin-Luther-Bundes in Österreich. Seine muttersprachliche Kenntnis des Ungarischen öffnete Türen und Herzen. Schier unermüdlich setzte er sich für Besuche und Kontakte in der Diaspora ein. Vielen Dank!

Am Ende stehen die ersten beiden Abschnitte der Erinnerungen Georg Kretschmars an die Neusammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland (und weiteren Ländern). Der Martin-Luther-Bund beginnt diese Veröffentlichung 30 Jahre nach dem Anfang des Dienstes von Georg Kretschmar für Russlands Lutheraner – zunächst als Hochschullehrer, dann auch als

Erzbischof – und erinnert zugleich an den zehnten Jahrestag seines Heimgangs am 19. November 2009. Die Veröffentlichung dieser Erinnerungen wird in den nächsten Bänden des Jahrbuches fortgesetzt. Wir entschieden uns beim Martin-Luther-Bund, diesen Ort der Veröffentlichung zu wählen, um diese Erinnerungen einer möglichst breiten Leserschaft vorzustellen. Der Martin-Luther-Bund dankt den Angehörigen für die Freigabe zur Veröffentlichung und Hans Schwahn, dem früheren Verwaltungsleiter der Kirchenkanzlei in St. Petersburg, für die Sammlung und Vorbereitung des Manuskripts. Rainer Stahl ist Dank zu sagen für die Durchsicht und Aktualisierung dieser Erinnerungen und für das Lektorat des Jahrbuches, eine Aufgabe, die er in seinem Ruhestand weiter ehrenamtlich wahrnimmt.

Gewidmet ist dieser Band des Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller D. D., der in diesem Jahr sein neunzigstes Lebensjahr vollendet. Als Ephorus, im Präsidium, als Ehrenmitglied des Bundesrates und Gast des Vorstands und der Bundesversammlung begleitet er aufmerksam, berät er kundig, unterstützt er treu und nachhaltig seit vielen Jahren die Arbeit des Martin-Luther-Bundes. Herzlichen Dank und Gottes Segen!

Zu Epiphinas 2019

Landesbischof
Dr. Carsten Rentzing
Präsident des
Martin-Luther-Bundes

Pál
Lackner

Predigt zum Gedenken an
Philipp Melanchthon und
an das Augsburger Bekenntnis¹

Liebe Festgemeinde,

an dem Tag, als mich die Bitte erreichte, heute hier predigen zu dürfen, habe ich gleich noch zwei Wünsche mitgeteilt bekommen: Sie möge kurz werden (ich probiere es). Und sie muss in irgendwelcher Art und Weise zur Hauptperson der Tagung passen.

Die historische Variante: Melanchthons Taufspruch ist nicht bekannt, die Konfirmation ist erst später eingeführt worden, ich habe keinen Hinweis zu seiner Trauung gefunden. Die allegorische Methode: Mehrere deutsche Städte kann man im Bibeltext finden (korrekterweise deren Homonyme), wie Siegen oder Erlangen, aber die in der melanchthonschen Biographie so wichtigen Orte – Bretten, Pforzheim oder selbst Wittenberg – leider nicht.

Eine andere Möglichkeit wäre, den Namen Philipp (inklusive alle Varianten und Schreibweisen) in Betracht zu ziehen. Aber welchen? Den Befürworter von Griechen (den Apostel) oder den Täufer des Äthiopiens (den Diakon)? Ich weiß nicht, welcher von den beiden in Bretten anno 1497 bei der Namensgebung des Jungen der Familie Schwartzertdt als Patron vorgesehen war. (Den Bruder des Herodes habe ich bewusst nicht mitgerechnet). Übrigens: Die vorchalzedonensische armenische Kirche feiert heute den Gedenktag des Diakons Philipp ...

Die Kalenderlösung: Die kleinste und auch wohl die unbekannteste europäische lutherische Volkskirche auf der atlantischen Inselgruppe Färöer hat den reichsten liturgischen Kalender. Vor einigen Tagen hat man dort anstatt Matthias den Apostel Petrus im Mittelpunkt gehabt. Die Idee war sofort da: Jetzt über die Kirchengründung bzw. die Neuformierung der Kirche

1 Gehalten am 27. Februar 2018 bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Lutherstadt Wittenberg.

(die Reformation) zu reden – also die *Confessio Augustana* und die inhaltliche und organisatorische Arbeit, welche Melanchthon als einer der engsten Mitarbeiter Luthers geleistet hat. Diese Lösung wäre vielleicht nicht ganz unpassend. Aber es ist bekannt: In keinem noch so wildromantischen Buch über die Reformationsgeschichte findet man Zitate von Dr. Martinus wie: „Du, Philippus, ich baue die lutherische Kirche auf dich!“ (vgl. Matthäus 16,18), oder in für viele von uns gewohntem mitteleuropäischem Wortlaut: „die evangelische Kirche A. B.“ In jenem Augenblick, als ich diesen Punkt gegen Mitternacht erreicht hatte, leuchtete – wie ein Komet oder wie ein Meteor – in meiner melancholischen Ratlosigkeit das Motto des Augsburgerischen Bekenntnisses auf: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht“ (Psalm 119,46).

Liebe Gemeinde, liebe Schwestern und Brüder,

die Konjugation der hebräischen Sprache kennt nur Perfektum und Imperfektum, aber kein Futurum. Gegenwart und Zukunft sind nicht so kategorisch voneinander getrennt wie in der indogermanischen oder in den finnougri-schen Sprachen. Ich rede, aber auch: ich werde reden – beide Varianten sind für die Übersetzung vertretbar. Ich will reden – so liest man in manchen Bibelübersetzungen.

Die Frage der Kirchenerneuerung hatte mit dem Augsburger Reichstag anno 1530 eine letzte Chance, um die Einheit der Westkirche zu bewahren. Inmitten von Spannungen und politischen Differenzen bildete die lateinische Kirche noch eine Organisation. – Abgesehen von den Waldensern, die damals aber mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gar nichts zu tun hatten, sondern eine innerfranzösische Frage darstellten. Sogar Heinrich VIII. – König von England und stolzer Besitzer des vom Papst verliehenen Titels „*defensor fidei*“, „Verteidiger des Glaubens“ – dachte in dieser Zeit eher an Anna Boleyn als an eine mögliche Kirchenspaltung. In dieser äußerst gespannten Lage war Luther rechtlich nicht in der Lage, in Augsburg zu erscheinen. Seine Sicherheit auf dem Reichstag hätten selbst die sächsischen und hessischen Fürsten nicht garantieren können. Melanchthon wurde deswegen nicht der Redaktor, also derjenige, der für die Textformation steht, sondern er wurde auch der Cheftheologe. Der zurückhaltende Humanist versuchte diplomatisch und inhaltlich so formulieren, dass die Lehre des wiederentdeckten Evangeliums möglichst in menschlicher Sicht kompromissbereit dargestellt wurde, aber inhaltlich nichts aufgegeben wurde. Sein biblisches Motto auf der Titelseite des Bekenntnisses ist einerseits ein Volltreffer, andererseits zeigt es seine persönliche Position: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen“ – protokollarisch konnte er so formulieren: „Ich rede von

deinen Zeugnissen vor Kaiser, Königen, Kurfürsten, Herzögen, Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Reichsäbten, Reichsrittern und Bürgermeistern – und schäme mich nicht.“ Wahrscheinlich wäre die Ergänzung „wenn ich mich auch gelegentlich fürchte“ gar nicht unbegründet.

Die altkirchliche Kirchendefinition von „Gottesdienst“, „Zeugnis“ und „Liebesarbeit“ („Leiturgia“, „Martyria“ und „Diakonia“) wird damit nicht direkt erwähnt – aber diese heilige, ekklesiologische Tradition wird nicht nur geehrt und beibehalten, sondern betont erlebt und sogar für den Verfasser – Melanchthon – personalisiert.

Meine Schwestern und Brüder,

die Frage stellt sich jetzt uns: Kann ich diesen Satz mit guten Gewissen als meinen Standpunkt deklarieren? Eine wichtige Position der Reformation ist das neue Machtverständnis gewesen: Statt der scholastischen Zwei-Schwerter-Lehre wurde die Zwei-Regimenten-Lehre ausgearbeitet, die Unterscheidung zwischen der weltlichen und der kirchlichen Macht. Doch leben wir auch heute oft im Spannungsfeld der Kirchenpolitik, des Staatskirchenrechts und der Kirchenfinanzierung – vielleicht nicht nur in Ost- und Mitteleuropa. Bei mir zu Hause läuft schon der Wahlkampf auf Hochtouren, mit allen möglichen Erwartungen und Abgrenzungen seitens der politischen Akteure, aber auch seitens der Kirchenmitglieder und Amtsträger – was auch die Rolle, Möglichkeiten oder die Verantwortung der Kirchen betrifft.

Viele von uns haben noch die Erinnerung daran, als man gefragt wurde: „Bist gläubig? Altmodisch, schäme dich! Halte deinen Mund, vertritt deine reaktionäre, ideologisch gar nicht konforme Meinung nicht, mindestens nicht so laut.“ So haben wir gelernt, öffentlich nicht zu viel über unsere Sendung zu reden. Heute ist es offiziell erwünscht, aktiv am Leben der Gesellschaft teilzunehmen. Einerseits möchten die Medien gerne die Position der Kirche hören, besonders wenn die Fragen der aktuellen Politik sehr markant sind: Flüchtlinge, Nationalismus, Parteienfinanzierung oder Bioethik. Moralisieren ist jederzeit willkommen. Aber in dem Augenblick, in dem man Worte wie „Jesus“, „Evangelium“, „Erlösung“ oder „Gnade“ erwähnt, wird man als zu religiös angesehen, wird behauptet, dass deine Position nicht mehr weltanschauungslos sei. Dann ist dein Standpunkt politisch nicht mehr korrekt. Andererseits: Das Wort „Zeugnis“ ist in manchen Kirchen oder Gemeinschaften von gewissen Frömmigkeitsbewegungen für die Erzählung der eigenen Bekehrungsgeschichte oder für das theologische Sondergut der Gruppe okkupiert worden. Sozusagen: Reserviert für das eigene, „wahre“ Christentum.

„Zeugnis“: Das Evangelium zu predigen und nach seiner Regel zu leben. – Das klingt einfach, ist aber in Wirklichkeit kompliziert! Dieses „Zeugnis“

war und bleibt unsere Kernaufgabe. Der Unterschied zwischen Philanthropie und Nächstenliebe ist das „Evangelium“ selbst. Der „Glaube“ kommt aus Hören; ohne „Zeugnis“ („Predigt“, „Religionsunterricht“) gibt es keine „Mission“, kein Wachstum der Gemeinde – also keine Perspektive, keine Zukunft.

Der Vers aus dem Buch der Psalmen gibt also Kraft und Aufgabe, Trost und Sendung, Weg und Ziel zugleich: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“ Dieses Wort gilt für uns alle, für dich und für mich.

Amen!

Carsten
Rentzing

Predigt zum Tag der Apostel Petrus und Paulus (29. Juni)¹

„Da kam Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi und fragte seine Jünger und sprach: Wer sagen die Leute, dass der Menschensohn sei? Sie sprachen: Einige sagen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elia, wieder andere, du seist Jeremia oder einer der Propheten. Er sprach zu ihnen: Wer sagt denn ihr, dass ich sei? Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist der Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“

Matthäus 16,13–16

Liebe Gemeinde,

die Reise durch Ihr Land und durch Ihre Kirche, die nun fast schon hinter uns liegt, war und ist etwas Besonderes für uns alle. Wir sind einem lebendigen Glauben unter auch schwierigen Bedingungen begegnet, der uns zuversichtlich stimmt, was die Zukunft des Evangeliums in Ihrem Lande angeht. Die Reise hat uns darin bestärkt, unsere Gemeinschaft mit Ihnen zu hegen und zu pflegen. Wir gehören zusammen. Und wir wollen gemeinsam mit Ihnen in dieser Zeit und Welt unterwegs sein, um Christus groß zu machen in unserem eigenen Leben und unter den Menschen.

Bis ins Jugendalter hinein habe ich leidenschaftlich Fußball gespielt. Wie passend in diesen Tagen in diesem Land. Ich liebte und ich liebe den Mannschaftssport. Als Mannschaft ist man niemals alleine unterwegs. Gemeinsam siegt man, und gemeinsam verliert man. Für mich war es eine Lebensschule, dass ich viele Jahre mit einer Fußballmannschaft um Siege rang. Man lernt tatsächlich viel dabei. Jeder muss seine Aufgabe erfüllen. Jeder muss das in den Dienst der Mannschaft stellen, was er einzubringen hat. Verweigert sich einer aus der Mannschaft, so leidet die ganze Mannschaft darunter.

¹ Gehalten am 1. Juli 2018 in der Kathedrale St. Peter und Paul in Moskau.

Ich kann mich an ein Spiel erinnern, in dem ich mir die Zähne ausbiss, weil ich unbedingt siegen wollte. Der Rest der Mannschaft aber war lustlos. All mein Einsatz war vergeblich. So sehr ich mich auch bemühte. An diesem Tage waren wir chancenlos.

Aber auch, wenn es gut läuft, gibt es manches als Fußballer zu bedenken und zu beachten. Da spielt jemand einen falschen Pass und schon ist ein anderer aus der Mannschaft gefragt, diesen Fehler wieder auszugleichen. Da überkommt jemanden eine Schwächephase und schon müssen sich die anderen ganz besonders anstrengen, um diese Schwäche wieder wett zu machen. Nur gemeinsam kann man sein Ziel erreichen, und dafür müssen die Stärkeren die Schwächeren unterstützen.

Doch genug vom Fußball, der begleitet uns dieser Tage schon ausreichend. Zurück zu uns. Zurück zur Kirche Jesu Christi. Die Kirche ist keine Mannschaft. Aber sie ist ganz ähnlich einer Mannschaft eine Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Ziel. Dieses Ziel besteht darin, das Evangelium zu verkündigen und Menschen zu Christus zu führen. Man kann durchaus sagen, dass die Geschichte dieser Kirche mit dem Bekenntnis des Petrus begann.

Schon in der Zeit der Apostel waren viele Meinungen über Jesus im Umlauf. Ganz ähnlich wie auch heute. Die Apostel aber und allen voran Petrus hatten Erfahrungen mit Jesus gemacht, die sie schließlich zu diesem eindringlichen und besonderen Bekenntnis brachten: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“

Jesus ist der erwartete Erlöser Israels und der Welt, heißt das. Aber mehr noch: Er ist viel mehr als nur ein geistbegabter Mensch. Er entstammt selbst der göttlichen Welt, denn nur so kann er Heiland und Heil aller Menschen werden. Für die Apostel war dies keine abstrakte Erkenntnis. Es ging ihnen dabei nicht um irgendeine Theorie. Für die Apostel war dies verbunden mit ihrem praktischen Erleben dessen, was Jesus sagte und tat.

Du bist der Sohn des lebendigen Gottes, wir haben es erlebt, und wir folgen dir! Das steht am Anfang der Kirche. Das steht am Anfang der Gemeinschaft des Glaubens. Und auch wir gehören zu dieser Gemeinschaft mit dazu.

Der Glaube in uns mag auf unterschiedliche Weise in uns entzündet worden sein. Aber er lebt doch bei uns allen davon, dass wir Christus nicht nur vom Hörensagen her kennen sondern aus eigenem Erleben. Ein Erleben, das ihn als unseren Heiland und Erlöser erwiesen hat.

„Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn“: Das sagen auch wir, und das eint uns und macht uns zur Gemeinschaft des Glaubens über Zeiten und Räume, über Kulturen und Sprachen, über Völker und Grenzen hinweg.

Auch in dieser unserer Gemeinschaft, die vom Heiligen Geist gewirkt ist, kommt es darauf an, gemeinsam unterwegs zu bleiben. Auch unsere

Gemeinschaft lebt davon, dass der Starke den Schwachen stützt, dass jeder sich mit seinen Gaben und Möglichkeiten in den Dienst der Gemeinschaft stellt. Auch unsere Gemeinschaft lebt davon, dass wir einen gemeinsamen Auftrag, ein gemeinsames Ziel verfolgen. Nur gemeinsam können wir dieses Ziel erreichen.

Wenn hier von Starken und Schwachen die Rede ist, dann will ich hier gleich einem Missverständnis entgegenreten. Ist die sächsische Landeskirche, nur weil sie zahlenmäßig und finanziell besser gestellt ist als die lutherische Kirche in Russland, der stärkere Teil? Was heißt denn hier überhaupt Stärke und Schwäche?

Christus hat Paulus erkennen lassen: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig!“ (2. Korinther 12,9). Und wenn ich an die Glaubenskraft denke, die mir in Ihren Gemeinden begegnet ist, dann kann ich nur sagen: Helft der sächsischen Kirche mit dieser Eurer Glaubenskraft. Helft den finanzstarken Kirchen des Westens mit Eurem Glauben, Eurer Liebe und Eurer Hoffnung. Wir brauchen Euch mindestens genauso wie Ihr uns braucht. Wir brauchen einander.

Wir brauchen einander nicht nur für uns selbst, sondern zu dem Dienst, zu dem wir berufen sind. Dieser Dienst heißt – und ich sagte es bereits –: Christus in unserem Leben und in dieser Welt groß zu machen. Denn wenn wir das tun, dann stehen wir in der Nachfolge der Apostel.

Die Apostel standen am Anfang. Wir stehen heute und hier. Heute und hier sollen wir das Evangelium verkündigen. Heute und hier sollen Menschen Christus begegnen können durch unsere Worte und Taten. Heute und hier sollen Menschen Wegweisung für ihr Leben und Trost und Beistand erfahren. Heute und hier soll sich Christus als Sohn des lebendigen Gottes erweisen können.

Christus setzt dabei auf uns. Dafür hat er uns auf die Spur des Glaubens gebracht. Dafür hat er die lutherische Kirche auch in Russland durch viele Irrungen und Wirungen hindurch erhalten und immer wieder neu erbaut. Lasst uns den Auftrag, der daraus für uns erwächst, hören; lasst uns gemeinsam das Werk fortsetzen, das Petrus und Paulus begannen. Lasst uns dies als Gemeinschaft tun. Stark und schwach und in allem vereint durch den, der der Herr unseres Lebens ist und bleibt, der der Herr seiner Kirche ist und bleibt, Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Ihm sei Ehre bis in alle Ewigkeit.

Amen.

Hans-Wilhelm
Kasch

„Ich rede von deinen Zeugnissen vor
Königen und schäme mich nicht“¹

Liebe Schwestern und Brüder,
liebe Gäste meiner heutigen Verabschiedung,

einen Tag vor der Einführung vor gut neun Jahren war in der Mitteldeutschen Zeitung zu lesen: „Noch ein Büro in Wittenberg!“ Damit wurde über die Eröffnung des Zentrums berichtet. Auch wenn heute meine Verabschiedung geschieht, so nehmen wir nicht Abschied vom LWB-Zentrum! Auch wenn die Lutherdekade vorbei ist, bedeutet es nicht, dass sich der LWB von dieser Stadt verabschiedet. Im Gegenteil, die Arbeit wird fortgeführt, es gibt eine Nachfolgerin und genug zu tun. Die Seminararbeit für unterschiedliche Zielgruppen wird besonders im Focus stehen.

Viele wissen es, und es wurde uns bereits in Erinnerung gerufen: Der 25. Juni ist der Gedenktag der Augsburger Konfession. Keine Angst, es soll nun keine Vorlesung über deren Geschichte und Wirkung erfolgen. Aber ich nutze den Bibelspruch dieses Gedenktages als Grundlage der Predigt und möchte ihn mit Stationen aus meinem Leben in Beziehung setzen. So heißt es in Psalm 119, Vers 46: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“ Der Psalmbeter formuliert ein klares Statement. Er scheint unerschütterlich zu sein. Da hält ihn etwas, stärkt und stützt ihn. Er kann sich auf diese Kraft verlassen und bei allen Anfeindungen seine Beziehung zu Gott bekennen – ohne Kleinmut, ohne Scham, ohne Verzagtheit.

Als das Augsburger Bekenntnis vor dem Kaiser auf dem Reichstag verlesen wurde, schämten sich die Autoren nicht, waren sehr selbstbewusst und klar in den Positionen. Das führte zur Abgrenzung und Spaltung, brachte aber auch Klarheit und eine verlässliche Grundlage für die evangelische Seite. Die Reformatoren legten ihren Glauben dar als Einladung zum Frieden. Und sie profilierten ihren Glauben nicht dadurch, dass sie die Gegenseite schlecht machten!

„*Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.*“ Was der Psalmbeter so klar und fest ausdrückt, was die Reformatoren in den harten Auseinandersetzungen in den ersten Jahrzehnten im 16. Jahrhundert durchhielten, ist längst nicht immer selbstverständlich und leicht. Ich hätte gerne dieses Vertrauen, diese Fähigkeit schon in der Schulzeit gehabt. Ich erinnere mich, wie immer mal wieder eine Lehrerin versuchte, mich in der Klasse vorzuführen. Es war leicht, ihre Überlegenheit durch ihre Stellung und ihr Wissen auszunutzen. Sätze wie: „Wer glaubt denn schon an die Märchen in der Bibel?“ Oder: „Die moderne Naturwissenschaft lehrt uns aufgeklärte Menschen, dass der Mensch vom Affen abstammt und nicht von Adam und Eva.“ Und: „Schließlich hat Juri Gagarin keinen Gott oben im Weltall entdeckt. Wer an Gott glaubt, lebt doch hinterm Mond!“

Solche oder ähnliche Äußerungen machten mich hilf- und sprachlos. Ich redete dann nicht „von deinen Zeugnissen vor der Lehrerin und der Klasse“, ich konnte mich nur trotzig innerlich zurückziehen. Ich hatte weder im Elternhaus noch in der Christenlehre noch sonst wo gelernt, wie am besten zu reagieren war. Erst viel später entdeckte ich „Handwerkszeug“, das ich nutzen konnte. Erst später konnte ich formulieren, was ich als Kind spürte: Wie gemein solch ein Verhalten einer Pädagogin einem Kind gegenüber war. Erst später wurde mir klar: Wie vordergründig und verkehrt diese Fragestellungen bzw. Vorwürfe waren.

Zum Glück gab es das Elternhaus, das weniger Ratschläge hatte, wie den Anwürfen zu begegnen sei, das aber Rückendeckung vermittelte. Zum Glück gab's da aber auch die Jungschar und die Sommerrüstzeiten. Hier gab die Gruppe Halt, hier wurde niemand ausgegrenzt, hier gab es keine Bloßstellungen. Hier wurden die eigenen Stärken gelobt und die Schwächen liebevoll benannt. Prägend und beeindruckend war der Landesjugendwart. Neben den tollen Gemeinschaftserlebnissen erinnere ich, wie wir beeindruckt waren, mit welcher Sicherheit, Gelassenheit und mit welchem befreienden Humor er von seinem Glauben redete – und sich nicht schämte. Er machte uns damit Mut, selber unempfindlicher zu werden, wenn diese platten Angriffe erfolgten. Gott vor aller Welt zu bekennen und sich nicht zu schämen, ist leichter, wenn man die Kraft einer Gemeinschaft und von wohlmeinenden Menschen spürt.

„*Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.*“ Als junger Pastor in der ersten Gemeinde in den 80er Jahren erlebte ich die Begrenzungen und Einschränkungen seitens staatlicher Organe. Und dennoch war es nun leichter, sich zu artikulieren und zu widersetzen. Die Anstellung als Pastor bei der Kirche war ein Schutz. Immer wieder sagten

Gemeindeglieder: Pastor, du musst den Mund aufmachen. Du kannst das, und du kannst es dir leisten. So manche öffentliche Versammlung begann daher mit einem Stöhnen der Verantwortlichen, wenn der Pastor schon wieder da war und heiße, unbequeme Fragen stellte.

In dieser Situation kam Besuch aus den USA. Innerhalb einer Besuchsreise, organisiert über den Lutherischen Weltbund, kamen zwei Pastoren in unsere Gemeinde. Sie waren am Leben „hinter dem Eisernen Vorhang“ interessiert. Sie wollten erfahren, wie Christen in der DDR ihren Glauben bekennen. Für uns war das ein aufregender Besuch. „Als wenn das Fenster weit geöffnet wird und frische Luft hereinkommt,“ so beschrieb es eine Frau. Dieser Besuch war sehr ermutigend und letztlich auch prägend für meinen eigenen Dienst als Pastor. Dieser Rückenwind verhalf, Einschränkungen, Benachteiligungen, Drohungen zu verkraften und den eigenen Weg zu gehen, nicht vor Königen, aber Herrschern mit ähnlichen totalitären Ansprüchen. Die entstehende Partnerschaft mit einer Gemeinde in Ohio und die Freundschaft zu einem der besuchenden Pastoren wurden wichtige, bereichernde Faktoren für meinen weiteren Dienst. Diese internationalen Kontakte wurden sozusagen Grundlage dafür, dass ich später hier in Wittenberg landete.

„Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“ Ich habe bei vielen Besuchen in Partnerkirchen meiner mecklenburgischen Heimatkirche beeindruckende Zeugnisse dafür gehört und erfahren. In Kasachstan und auch bei den Ungarn in Rumänien hörte ich viel über die Repressalien in der kommunistischen Vergangenheit. Da haben sich Menschen nicht geschämt, auch unter Androhung von Gefängnis, von Strafen, von Verlust von Positionen oder Privilegien sich zu ihrem Gott zu bekennen, ihren Glauben nicht aufzugeben. Und als in den 90er Jahren vieles möglich war, fragten Menschen nun befreit nach einem verlässlichen Grund.

Ich erinnere mich: Ich sitze in Semipalatinsk, dieser durch fast 400 unterirdische Atombombentests geschundenen Stadt im Nordosten Kasachstans, im Wohnzimmer eines jungen Mannes. Die Unterhaltung geht nur stockend. Mein Russisch ist schlecht, sein Englisch noch nicht wirklich gut. Aber er erzählt mir seine Geschichte. Als Muslim hatte er eine Russin, eine Ungläubige, geheiratet, gegen den Willen seiner muslimischen Familie. Als später die Tochter plötzlich in jungen Jahren an einer Krankheit verstarb, erklärte man ihm das als Strafe Allahs für seine Heirat. Er begehrte auf und wollte nicht glauben, dass es einen Gott gibt, der sich so rächend verhielt. In seiner Not begann er, andere Religionsgemeinschaften und Gemeindegruppen zu besuchen, um Halt und Stärkung zu finden. Letztlich landete er bei den Lutheranern, die dort im Ort nur eine kleine Gruppe meist älterer Men-

schen war. Ich war erstaunt, dass sich dieser junge, gebildete Mann zu dieser Gemeinde hielt. Seine Antwort: „Die Lutheraner haben die Confessio Augustana. Das ist wichtig. Ich verstehe nicht alles, was darin steht, aber ich spüre, dass unzählige Menschen von und mit diesem Bekenntnis gelebt haben und leben. Das gibt auch mir Kraft. Hier habe ich ein Fundament für meinen Glauben und meine Fragen.“ Ich war erstaunt und berührt über diese Aussage. Das Augsburger Bekenntnis hatte für ihn direkt persönliche Bedeutung. Die Reformatoren werden sich darüber gefreut haben.

„*Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.*“ Dann kam ich vor gut neun Jahren nach Wittenberg, nicht wirklich wissend, was mich hier erwarten wird, welche Aufgaben wie zu gestalten sind, welche neuen Erfahrungen auf mich zukommen.

Wirklich bereichernd wurden die unzähligen Begegnungen mit so vielen Menschen aus so vielen Ländern. Besonders die intensiven Auseinandersetzungen, Diskussionen und freundschaftlichen Begegnungen bei den gut 20 internationalen Seminaren bereicherten mich sehr. Sie haben mich verändert, haben meine Einsichten geschärft, meinen Glauben gestärkt, meinen Horizont erweitert, meine Hoffnungen neu genährt. Nicht alles konnte ich annehmen, aber immer konnte ich den anderen offen begegnen und sie als Kinder Gottes sehen, versuchen, ihre kulturell geprägte Sichtweise zu verstehen. Immer wieder war beeindruckend, mit welcher Fröhlichkeit, inneren Überzeugung und mit welchen – auf den ersten Blick – naiven Bildern und Beispielen sie von ihrem Glauben und seiner Bedeutung für ihr Leben sprachen.

Zu Pfingsten erhielt ich von einem Seminarteilnehmer folgende Geschichte: Ein Pastor mühte sich um seine Predigt. Er wollte dabei nicht von seiner fünfjährigen Tochter gestört werden. Daher nahm er eine Landkarte mit der Welt darauf aus seinem Büro, schnitt sie in Teile und gab sie der Tochter. Sie sollte dieses Puzzle zusammensetzen. Er versprach ihr, alle ihre Fragen zu beantworten und mit ihr zu spielen, wenn sie damit fertig ist. Er wusste, dass sie das niemals schaffen würde.

Zu seiner Verwunderung kam sie in weniger als fünf Minuten in sein Büro mit der perfekt zusammen gesetzten Landkarte. Jeder Kontinent, jedes Land am rechten Platz!

Der überraschte Vater fragte: „Liebling, du weißt doch noch gar nichts über Geographie, wie konntest du die Landkarte so leicht und schnell zusammensetzen?“

Das fünfjährige Mädchen lächelte und antwortete: „Auf der Rückseite der Landkarte war das Bild von Jesus und ich wusste, wenn ich Jesus an der rich-

tigen Stelle habe, dann würde die ganze Welt in Ordnung sein.“

Das war genau die richtige Inspiration, die er für seine Predigt brauchte. Er dankte der Tochter und schrieb eine kraftvolle Predigt mit dem Thema: „Bring die Welt in Ordnung, indem du Jesus an die richtige Stelle platzierst. Gib Jesus den richtigen Platz und dein Leben wird in Ordnung sein. Verbreite das in alle Welt, lass sie wissen, dass die Welt nicht ohne Jesus in Ordnung kommt. Wir alle brauchen Jesus!“ – Soweit dieser Pfingstgruß.

„Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“ Ich kann so etwas nicht nachmachen und möchte es auch nicht versuchen, aber es berührt mich, wie Menschen so reden und bekennen können.

Für mich ist wichtig: vor dem Bekenntnis steht die Erkenntnis: Gott wendet sich uns zu, egal wer und wie wir sind. Gottes bedingungslose Liebe lässt leben! Das ist nicht selbstverständlich. Das ist nicht etwas, was wir wie das Einmaleins lernen und abhaken. Das ist eine Verheißung, die wir uns nur immer wieder neu zusagen lassen können. Das ist eine Verheißung, die uns gegen die Zwänge der Leistungsgesellschaft wappnen kann! Das ist eine Verheißung, die wir immer wieder neu bitter nötig haben gegen alle Dunkelheiten und Finsternisse, die uns zusetzen.

„Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“ Die Arbeit im LWB-Zentrum wird weiterhin versuchen, solch Bekenntnis durch theologische Auseinandersetzung, durch aufmerksames Zuhören, durch inspirierende Gemeinschaft zu ermöglichen. Luther und die Reformatoren sind dabei gute Wegbegleiter. Erfahrene Professoren, gute Vermittler und weiterhin engagierte Mitstreiter sorgen für einen verlässlichen Rahmen.

Was mir bei den Anfeindungen in der Schulklasse in den 60er Jahren nicht zur Verfügung stand und mich so hilflos fühlen ließ, das fand ich später in dem schönen Lied: „Bei dir Jesu will ich bleiben“. Lieder und Musik drücken so viel aus, manchmal mehr als gesprochene Worte. Hier finde ich, was mich hält, was mir Ermutigung und Trost gibt, auch in der Zeit nach dem aktiven Dienst.

Amen.

Sven
Grosse

Melanchthon als Theologe des lutherischen Bekenntnisses¹

Philipp Melanchthon ist Verfasser von drei Schriften innerhalb des Corpus der „lutherischen“ Bekenntnisschriften, die also nicht seinen Namen tragen, sondern den Martin Luthers, der selber auch nur drei Schriften beigesteuert hat: von Luther der Kleine und der Große Katechismus und die Schmalkaldischen Artikel, von Melanchthon die *Confessio Augustana*, deren *Apologie* und der *Tractatus de potestate et primatu papae*. Zentral unter diesen dreien ist klar die *Confessio Augustana*. Wenn nun über Melanchthon als Theologen des lutherischen Bekenntnisses vorzutragen ist, so muss eine Auswahl getroffen werden, welches Thema hier besonders hervorgehoben werden kann. Dies ist gewiss die Lehre von der Rechtfertigung. Auch wenn Melanchthon keineswegs die Lehre vom dreieinigen Gott, mit welcher er die *Confessio Augustana* (CA) beginnt, und die Lehre von Christus, welche den dritten Artikel der CA ausmacht, gewiss nicht als weniger wichtig als die Lehre von der Rechtfertigung bezeichnet hätte, so sagt er doch: „Dieser Abschnitt [über die Gnade und die Rechtfertigung] enthält den Hauptinhalt der frohen Botschaft.“ Melanchthon begründet dies so: „Denn er zeigt die eigentliche Wohltat Christi, er verkündet den frommen Gemütern festen Trost, er lehrt, was die wahre Verehrung Gottes ist, er unterscheidet vor allem die Kirche Gottes von den übrigens Völkern“, d. h. von den anderen Religionsgemeinschaften.²

Ich will also Melanchthons Rechtfertigungslehre vorstellen, aber auch auf seine Lehre vom freien Willen eingehen. Denn dort nimmt er, nicht in

1 Vortrag, gehalten auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Lutherstadt Wittenberg am 28. 2. 2018.

2 Philipp Melanchthon, *Loci praecipui theologici* 1559, lat.-dt., hg. und übers. v. Peter Litwan und Sven Gosse unter Mitarbeit von Florence Häusermann-Becher, Bd. 1, Leipzig 2018 (= MeILD 1), 319,21f.

der *Confessio Augustana*, auch nicht in der *Confessio Augustana variata* von 1540, wohl aber in den späteren Fassungen seiner *Loci praecipui* und auch in anderen späteren Werken³ eine Position ein, die offensichtlich von der letzten der lutherischen Bekenntnisschriften, der *Formula Concordiae* von 1577, korrigiert worden ist. Hier wird Melanchthon als Theologe des lutherischen Bekenntnisses problematisch, und darum müssen wir auch diesem Locus unsere Aufmerksamkeit zuwenden, der nichts anderes ist als ein besonderer Aspekt der Lehre von der Rechtfertigung.

Ich werde jeweils von der *Confessio Augustana* ausgehen, also dem Art. 4 von der Rechtfertigung, dem Art. 18 vom freien Willen, und dann die jeweiligen Kapitel in der *Loci praecipui theologici* in ihrer Letztfassung von 1559 durchgehen. In deren Reihenfolge steht zwar die Lehre vom freien Willen zuerst; sie wird in der Anthropologie in der Folge der Lehre von der Schöpfung gebracht – „Die Kräfte der Menschen oder das freie Urteilsvermögen“ –, sie ist aber tatsächlich, wie alles oder das meiste, was Melanchthon in seinen *Loci* schreibt, auf die Rechtfertigungslehre hin entworfen, so dass ich mit dieser anfangen will.

Die Rechtfertigung des Menschen⁴

Hier finden sich auch gleich zu Beginn diese zuvor schon zitierten Worte: „Dieser Abschnitt enthält den Hauptinhalt der frohen Botschaft.“ Melanchthon fährt fort: „Denn er zeigt die eigentliche Wohltat Christi, er verkündet den frommen Gemütern festen Trost, er lehrt, was die wahre Verehrung Gottes

3 Zu nennen sind hier noch: die Kolosser-Vorlesung von 1527, die *Loci praecipui* ab 1535, der Kommentar zu Aristoteles' *De anima* 1552. Siehe Philipp Melanthonis *opera omnia quae supersunt omnia*, hg. v. Karl Gottlieb Bretschneider u. Heinrich Ernst Bindseil / *Corpus Reformatorum* (= CR) 21, 376, bzw. *MSA*² 2/1, 270, Anm. zu Z. 18; Bo Kristian Holm, *Theologische Anthropologie*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, hg. v. Günter Frank unter Mitarbeit von Axel Lange, Berlin u. a. 2017, 399–406, und die von Timothy Wengert: Timothy J. Wengert, *Philip Melancthon and the Origins of the „Three Causes“ (1533–1535): An Examination of the Roots of the Controversy over the Freedom of the Will*, in: Irene Dingel/Robert Kolb/Nicola Kuropka/Timothy J. Wengert, *Philip Melancthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Göttingen 2012 (*Refo500 Academic Studies* 7), 183–208, hier: 185–187, die genannten Quellen.

4 Vgl. hierzu Robert Kolb, *Rechtfertigung*, in: Philipp Melanchthon, hg. v. Günter Frank, 347–362.

ist, er unterscheidet vor allem die Kirche Gottes von den übrigen Völkern, den Juden, den Mohammedanern und Pelagianern“⁵. Wie Melanchthon bereits in den Loci von 1521 gesagt hatte, heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen,⁶ und seine zentrale Wohltat ist die Vergebung der Sünde. Die Stichworte von CA 4 – Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit vor Gott, in Abgrenzung von unserem Verdienst, Werk und Genuß, des Weiteren: Gnade, um Christi willen, Glaube, Christus für uns – nimmt Melanchthon in seinem Rechtfertigungskapitel in den Loci praecipui auf und erläutert sie im Zusammenhang. Innerhalb des Kapitels gibt es zwei Abschnitte: Der erste betrifft den Begriff Glauben, der zweiten den Begriff Gnade.⁷ Melanchthon stellt zu Beginn dieses ersten Abschnitts eine Definition auf: „Die Rechtfertigung bezeichnet die Vergebung der Sünden und die Versöhnung oder Annahme der Person zum ewigen Leben.“⁸ Gerecht-Sein ist also ein Äquivalent von „von Gott angenommen sein“. Dies schließt die Vergebung der Sünde ein; deutlich ist damit aber auch, dass Rechtfertigung nicht nur dieses Negative, das Wegnehmen des von Gott Trennenden ist, sondern das Positive: das Hinzugenommen werden, das Angenommen-Werden von Gott. Rechtfertigung betrifft also die personale Beziehung des Menschen zu Gott. Als Erläuterung dafür spricht Melanchthon nun auch davon, dass „Rechtfertigen“ im Hebräischen ein Gerichts Ausdruck ist, und so viel bedeute wie die Freisprechung vor Gericht.⁹ Das gibt einen Hinweis darauf, wie zu verstehen ist, wenn man Melanchthons Rechtfertigungslehre als „forensisch“ bezeichnet; darauf werde ich später noch zurückkommen.

Insofern die Rechtfertigung *auch* Vergebung und Versöhnung ist, hat sie als eine ihrer Voraussetzungen die Sünde, die dadurch aufgedeckt wird, dass die Forderung des Gesetzes, Gott von ganzem Herzen zu lieben, nicht erfüllt werden kann. Auf die Ausführungen darüber verweist Melanchthon zu Beginn seines Kapitels zurück.¹⁰

5 MeILD 1, 319,21–26.

6 Philipp Melanchthon, Loci communes 1521, lat.-dt., übers. und mit kommentierenden Anmerkungen vers. von Horst Georg Pöhlmann, 2. durchges. u. korr. Aufl. Gütersloh 1997 (= Loci 1521/Pöhlmann), 23.

7 MeILD 1, 327–349 und 349–375. Es folgt dann noch ein Abschnitt von den guten Werken, der CA 20 entspricht: 375–423.

8 MeILD 1, 327,19f.

9 Melanchthon erläutert diese hebräische Ausdrucksweise wiederum mit einer lateinisch-römischen: „Das römische Volk hat den von den Tribunen angeklagten Scipio gerechtfertigt, das heißt freigesprochen oder als gerecht verkündet“, MeILD 1, 327,22–24.

10 MeILD 1, 327,16.

Die *erste* Linie, die Melanchthon zieht, um nun näher zu erläutern, was Rechtfertigung ist, betrifft die Unterscheidung zwischen der rechten Lebensführung und der Gerechtigkeit vor Gott als dem Angenommen-Sein von Gott. Auch wenn die rechte Lebensführung eine Angelegenheit Gottes ist – er befiehlt sie und er bestraft ihre Verletzung –, führt sie nicht in das personale Verhältnis mit Gott hinein, das Melanchthon Rechtfertigung nennt: „Obwohl aber nichts Menschliches schöner ist als die rechte Lebensweise, so wie Aristoteles sagt, dass die Gerechtigkeit schöner ist als der Morgenstern oder der Abendstern, so darf man sich doch nicht der Meinung anschließen, dass sie die Erfüllung des Gesetzes ist, dass sie die Vergebung der Sünden verdient, dass der Mensch ihretwegen gerechtfertigt ist, das heißt, versöhnt mit Gott.“¹¹ Rechtfertigung ist also etwas anderes, und Rechtfertigung kommt zustande durch den Ruf zu Buße, also die Anklage des Gesetzes, und die Verheißung des Evangeliums.¹² Die rechte Lebensführung betrifft eine äußere Gerechtigkeit. Das Gesetz wird hier nur in einer oberflächlichen Weise gebraucht und erfüllt; es handelt sich um den *usus politicus*, den politischen Gebrauch des Gesetzes. An eine Erfüllung aus vollem Herzen ist hier nicht gedacht; es geht nur um die äußere Ordnung der Gesellschaft. Melanchthons Überlegungen lassen sich von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her ergänzen.

Die *zweite* Linie, die Melanchthon zieht, betrifft nun den Begriff Glauben. Die oben gemachte Definition von Rechtfertigung kann auf eine Rechtfertigung durch die Werke und auf eine Rechtfertigung durch den Glauben bezogen werden. Beides gilt es, klar zu unterscheiden: „Durch Werke gerechtfertigt werden bedeutet, die Vergebung erlangen und gerecht oder angenommen sein von Gott wegen der eigenen Verdienste und Taten. Im Gegensatz dazu bedeutet gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus die Vergebung erlangen und gerecht, das heißt von Gott angenommen werden, nicht wegen eigener Verdienste, sondern wegen des Mittlers, dem Sohn Gottes.“¹³

Bei dem Begriff Glauben ist somit wichtig: a) er ist ein Verweisen des Menschen auf Christus, b) er ist Vertrauen und nicht bloße Kenntnis, c) er ist deutlich von der Liebe und anderen Tugenden zu unterscheiden. Diese drei Merkmale hängen, wie man sieht, miteinander zusammen.

Zunächst a): Glauben heißt, „dass du den Sohn Gottes betrachtest, der zur Rechten des Vaters sitzt, den Mittler, der für uns Einspruch erhebt“. Du bist,

11 MeILD 1, 323,25–30.

12 MeILD 1, 325–327.

13 MeILD 1, 329,3–8.

sagt Melanchthon, gerecht, „wegen gerade jenes Sohnes, der Opfer gewesen ist“. Der Begriff „Glaube“ weist also auf diesen Mittler und wendet ihn uns zu.¹⁴ Jesus Christus tritt an die Stelle von jedem anderen Menschen; Glaube heißt: auf ihn verweisen und diese Stellvertretung für sich geschehen sein lassen.

Daran schließt sich sogleich das Merkmal b) an: „Glaube“ bezeichnet „nicht nur eine historische Kenntnis, sondern die Zuversicht auf die verheißene Barmherzigkeit wegen dem Sohn Gottes“¹⁵.

Die lateinischen Begriffe sind hier *notitia*, Kenntnis, und *fiducia*, Zuversicht oder Vertrauen.

Klar ist: die historische Kenntnis ist nicht ausgeschlossen. Die *historia Christi*, das, was mit Christus geschehen ist, vor allem seine Passion, sein Tod, seine Auferstehung, ist notwendig, damit Rechtfertigung stattfindet, und gleichermaßen ist die sichere Kenntnis dieser Geschichte notwendig. Hier bietet übrigens der Jakobusbrief eine wichtige Gewähr für Melanchthons Argumentation. Die Stelle Jak 2,19, welche von einem Glauben der Dämonen spricht, der diesen gar nichts hilft, sie zittern nur, ist ein solcher Glaube, der lediglich Kenntnis ist, aber nicht „die Zustimmung, wodurch wir der Verheißung glauben, oder das Vertrauen auf die Barmherzigkeit, die in der Verheißung dargeboten wird“¹⁶.

Melanchthon arbeitet anhand einer Reihe von Belegen für das hebräische Äquivalent für Glauben und für den Ausdruck *pistis* im klassischen und im neutestamentlichen Griechisch heraus, dass dieses Verständnis im Sinn von „Vertrauen“ möglich ist, und für das Verständnis des rechtfertigenden Glaubens allein in Frage kommt.¹⁷ Neben einer Reihe von neutestamentlichen Belegen nennt Melanchthon auch Augustin, Bernhard von Clairvaux und Basilius von Caesarea. An einer Formulierung Bernhards wird deutlich, dass der rechtfertigende Glaube ein *reflexiver* Glaube sein muss, d. h. der Glaubende schließt sich als Inhalt seines Glaubens selbst mit ein: „Es ist notwendig, als erstes von allem zu glauben, dass du die Vergebung der Sünden nicht erlangen kannst, außer durch die Lossprechung Gottes, aber füge hinzu, dass du auch das glaubst, dass durch ihn dir die Sünden vergeben wer-

14 MeILD 1, 329,18–24, auch 347,3–5.

15 MeILD 1, 329,24–26.

16 MeILD 1, 369,6–9. So auch Luther in der Hebräerbriefvorlesung, WA 57/III, 169–171.

17 MeILD 1, 331–335. Es folgen 335–341 die neutestamentlichen Stellen, an denen Melanchthon nachweist, dass sie nur im Sinne von Glauben als Vertrauen richtig verstanden werden können.

den. Dies ist das Zeugnis, das der Heilige Geist in deinem Herzen ablegt [Röm 8,16], wenn er sagt: ‚Deine Sünden sind dir vergeben.‘¹⁸ Glaube als Vertrauen ist *sich* anvertrauender Glaube.¹⁹

Das dritte Merkmal, c), ist nun die Unterscheidung des Glaubens von der Liebe, d. h. von der durch Gott gebotenen Liebe zu Gott, zu dem Nächsten, zu anderen Menschen und Kreaturen. Der Glaube ist stets mit der Liebe und mit anderen Tugenden verbunden, aber sie haben nicht das Verdienst der Versöhnung, sondern diese geschieht durch den Glauben, und das heißt: wegen Christus.²⁰ Melanchthon verfolgt dieses Thema weiter, wenn es um die Gnade geht, die er von den Tugenden des Menschen unterscheidet.

Zu Beginn des Abschnitts über die *Gnade* ist es dies, was Melanchthon als erstes feststellt, und das will ich die *dritte Linie* nennen, welche seine Rechtfertigungslehre durchzieht. Dem weiten, alles Menschliche einbeziehenden Horizont seiner Wahrnehmung entsprechend räumt er auch ein, dass auch heidnische Philosophen hervorragende menschliche Tugend als etwas erkannt haben, was durch göttlichen Antrieb entsteht. Es ist aber falsch, die christliche Lehre von der Gnade durch diese Beobachtung bereits festzulegen. Melanchthon gibt, wie schon in den Loci von 1521,²¹ eine Unterscheidung, deren Terminologie auf Röm 5,15 zurückgeht: Es gibt die Gnade (*gratia*), und es gibt die Gabe (*donum*) aufgrund der Gnade. Die Gnade ist „die unentgeltliche Vergebung der Sünden oder die Annahme wegen des Mittlers“ und die Barmherzigkeit, die Gott darin erweist.²² Damit auf jeden Fall verbunden ist die Schenkung des Heiligen Geistes, also die Gabe.²³ Aus dieser Gabe gehen die christliche Liebe und andere Tugenden hervor, aber ihrer wegen wird der Mensch nicht gerechtfertigt. In der Auslegung von Joh 1,17, „die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“, identifiziert

18 MeLD 1, 343,6–11.

19 Dazu Sven Grosse, *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie*, in: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther*, hg. v. Berndt Hamm und Volker Leppin (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), Tübingen 2007, 187–235, hier: 189–191. Es wird hier auch deutlich, dass dies kein „neuzzeitliches“ Element bei Luther oder Melanchthon ist. Was Bernhard formuliert, ist, wie Luther in den *Acta Augustana*, WA 2, 13–16, nachgewiesen hat, biblisch begründet, und steht in einer Linie der christlichen Tradition.

20 MeLD 1, 347,1–9.14f.18f.30–32.

21 Loci 1521/Pöhlmann, 201–205 (dt. Text).

22 MeLD 1, 351,2f.

23 MeLD 1, 351,33.

Melanchthon die „Wahrheit“ mit der Gabe und sagt: „Weiter ist die Wahrheit das wahre Licht, das heißt die wahre Anerkennung Gottes, die wahre und ewige Gerechtigkeit und das Leben, das hier beginnt, aber später vollendet wird.“²⁴ In dem Abschnitt über die guten Werke sagt Melanchthon dann wiederholt etwas in dieser Art wie: „auch wenn in den Wiedergeborenen notwendigerweise der Gehorsam und die Gerechtigkeit des guten Gewissens ihren Anfang genommen haben, so bleiben doch noch weiter in ihnen die Sünden, nämlich die mit uns geborenen Krankheiten, die Zweifel und mancherlei mangelnde Kenntnisse“²⁵. Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen ist also etwas Anfangshaftes; es bleibt bis zum leiblichen Tod Fragment. Hier holt Melanchthon Luthers Lehre vom „Gerecht und Sünder zugleich“ (*simul iustus et peccator*) ein, ohne diese Formel zu verwenden.²⁶

Die Unterscheidung von Gnade und Gabe ist von größter Tragweite, und um sie deutlich zu machen, verwendet Melanchthon das Wort *gratis*, unentgeltlich, eine *particula exclusiva*, wie er sagt. Die Gnade, d. h. die Vergebung geschieht unentgeltlich. Dafür gibt es, wie er erläutert, vier Gründe: „Der erste ist, damit Christus die geschuldete Ehre erwiesen wird. Der zweite ist, damit das Gewissen einen sicheren und festen Trost bewahrt und der unheilvolle Irrtum derer verworfen wird, die zu zweifeln befehlen. Der dritte, damit die wahre Anrufung erwiesen werden kann. Der vierte damit der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium wahrgenommen wird.“²⁷ Die Tugenden, welche aus der Gabe des Heiligen Geistes erwachsen, wie auch die Zerknirschung, welche in den Menschen da sein muss, die sich bekehren und die Vergebung empfangen, müssen mit der Vergebungsgnade verbunden sein, sie sind aber weder Bedingung noch Ursache der Vergebung.²⁸

Diese Debatte wird fortgesetzt, wenn Melanchthon auf die Interpretation der von ihm aufgeführten Bibelstellen durch seine Gegner, d. h. durch an Rom orientierten Theologen eingeht: Glaube würde z. B. Röm 3,25 oder 4,3 den geformten Glauben, also den Glauben bezeichnen, dessen „Form“

24 MeILD 1, 351,3–6.

25 MeILD 1, 389,29–34.

26 Bei Luther siehe Römerbriefvorlesung, WA 56, 268–270, zu Röm 4,7, und die Schrift gegen Latomus: *Rationis Latomianae pro incendariis Lovaniensis scholae sophistis reddita Lutheriana confutatio* / Lutherische Widerlegung der Latomianischen Rechtfertigung für die scholastischen Brandstifter der Universität zu Löwen, Martin Luther, La-Deutsche Studienausgabe, hg. v. Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer, Bd. 2, Leipzig 2006 (= LutherLD 2), 187–399.

27 MeILD 1, 366,6–11.

28 MeILD 1, 359,31–37; 361,5f.

im aristotelischen und scholastischen Sinne die christliche Liebe ist, die *fides caritate formata*. Mit der rhetorischen Figur des Synekdoche, d. h. dem „Mitverstehen“, würden dann die *caritas* und andere Tugenden „mitverstanden“ werden, und nicht der Glaube allein, sondern die *caritas* und andere Tugenden wären dann der Grund der Rechtfertigung.²⁹ „Sofort nämlich“ erläutert Melanchthon, „schleicht“ in diesem Fall „die Meinung ein, dass die Vergebung wegen unserer Werke gegeben wird“³⁰.

Es schält sich damit weiter heraus, was Melanchthon meint, wenn er den Rechtfertigungsakt mit einem Gerichtsurteil, einer Freisprechung, vergleicht und wenn man bei ihm von „forensischer“ Rechtfertigung spricht. Gemeint ist *nicht*, dass jemand freigesprochen wird, der doch „eigentlich“ schuldig ist, oder dass jemand betrachtet wird, „als ob“ er gerecht wäre, ohne es wirklich zu sein. Nein, der Mensch wird durch den Rechtfertigungsakt *tatsächlich* gerecht und er ist nicht mehr schuldig. Gerecht-Sein ist aber hier nicht definiert als Gerecht-Sein, weil man gerechte Taten tut, sondern als Angenommen-Sein von Gott und Versöhnt-Sein mit Gott. Der Grund für dieses Angenommen-Sein von Gott ist das stellvertretende Opfer Jesu Christi. Es gibt eine *weitere* Veränderung im Menschen, und diese besteht im Tun gerechter Taten oder, wie Melanchthon sagt, guter Werke. Diese ist notwendig mit der Rechtfertigung verbunden; sie ist aber nie Bedingung oder Grund der Rechtfertigung.

Die vier Gründe, welche Melanchthon gegeben hat, um die Ausschlussartikel „unentgeltlich“ zu verwenden, beleuchten den Horizont, in dem er seine Gnadenlehre entwirft, in verschiedene Richtungen. Erstens: es geht um Gottes Ehre, nicht darum, dass ein Mensch sich die Antwort auf die Frage gibt, wie er einen gnädigen Gott kriege.³¹ Zweitens: Melanchthon leuchtet auch die Dimension der Affekte aus, wie er es schon in den Loci von 1521 getan hat.³² Das besagt keineswegs, dass er die Rechtfertigungslehre auf die Ebene der Affekte reduziert, aber, dass sie wesentlich zum Vorgang der Rechtfertigung gehören. In diesem Vorgang geschieht eine Erschütterung des Gewissens durch das anklagende Gesetz und ein Trost und eine Beruhigung und Befriedung des Gewissens durch das Evangelium. Dazu gehört wieder-

29 MeILD 1, 363,32–365,24.

30 MeILD 1, 359,25f.

31 Es ist auch völlig widersinnig zu meinen, Luther habe sich von dieser Frage leiten lassen. Siehe nur in der Römerbriefvorlesung, wo er Röm 1,23 so auslegt, dass Menschen in der gegenwärtigen Zeit sich einen gnädigen Gott erdichten: WA 56, 179.

32 Dazu Sven Grosse, Die Nützlichkeit als Kriterium der Theologie bei Philipp Melanchthon, in: Melanchthon und die Neuzeit, hg. v. Günter Frank und Ulrich Köpf, Stuttgart/Bad Cannstatt 2003 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), 69–93.

um die Gewissheit, die das Gewissen durch die Verheißung des Evangeliums und das heißt wiederum: durch die Gnade hat. Wäre die Rechtfertigung abhängig von etwas im Menschen, und seien es auch die durch die Gnadengabe erweckten Tugenden, dann hätte der Mensch diese Gewissheit nicht und müsste zweifeln. Sie sind, wie gesagt, etwas nur angefangenes und sind mit so viel noch nicht Erneuertem im Menschen vermischt, dass er keine Gewissheit seiner Versöhnung mit Gott erlangen könnte.

Der dritte von Melanchthon gegebene Grund, die Anrufung Gottes, weist darauf hin, dass er alle Theologie ins Gebet hineinnimmt. Jede theologische Aussage muss also so beschaffen sein, dass sie eine wahre und rechte Anrufung Gottes erlaubt. Vergebung wird auf das Gebet um Vergebung hin geschenkt; dieses Gebet muss aber den Blick auf Christus als den Mittler der Gebetsbitte richten, und es muss seiner Erhörung gewiss sein. Das ist nur möglich, wenn die erbetene Vergebung um Christi willen und aus Gnade begehrt wird.³³

Weitere Aspekte von Melanchthons Rechtfertigungslehre leuchten gegen Schluss seines Abschnitts über die Gnade auf:

Dass die Erfüllung des Gesetzes nicht dafür in Frage kommt, etwas zur Rechtfertigung beizutragen, darf nicht auf die mosaischen Ritualgesetze beschränkt werden. Das gesamte Gesetz kommt hier nicht in Frage: „es ist nötig, dass die Verständigen bekennen, dass weder die Zeremonien noch die moralischen Werke, die vorausgehenden und die der Wiedergeburt folgenden, die Vergebung der Sünden verdienen.“³⁴

33 MeILD 1, 357,22–359,11.

34 MeILD 1, 369,37–93. Melanchthon verwirft damit eine Auffassung, die bereits Origenes in seinem Römerbriefkommentar vertreten hat: das Entscheidende in der Botschaft des Römerbriefs sei die Ausweitung der Heilsgabe von Israel, das mit diesen Riten seinen Unterschied zu den Völkern markiert, auf die Gesamtheit der Völker. Es müsste darum die Substanz, der Körper, von dem die Riten nur einen Schatten darstellen, in den Riten wahrgenommen werden, s. Sven Grosse, *Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther*, in: Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit (Historia Hermeneutica. Series Studia 14)*, Berlin/New York 2017, 3–26, hier: 14–17; Origenes, *comm. in Rom. II, 9 (Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar. 6 Bde. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heitner. Freiburg i. Br. 1990–1999: FC 2/1, 226; V,1 (FC 2/3, 78–80); VI,7 (FC 2/3, 242), princ. III, 6,8 (S. 290,1) usw.* Ähnliche Auffassungen werden heute im Kreis der „Neuen Paulus-Perspektive“ vertreten, s. Jacob Thiessen, *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*. Frankfurt a. M. 2014, 37f.

Sodann eine Regelung des Verhältnisses zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Lehre von der Vorherbestimmung (Prädestination). Melanchthon schreibt: „Und wenn das Gewissen die Vergebung der Sünden sucht, sollen die Fragen über die Vorherbestimmung zur Seite gelegt werden. Denn wie die Verkündigung der Buße alle angeht, so ist die Verheißung der Gnade allgemein und trägt allen die Versöhnung zu.“ Und er lässt Mt 11,28 folgen.³⁵ Er meint also, man solle sich nicht in die Frage vergraben, ob man zum Heil vorherbestimmt sei oder nicht. Die Scheidung zwischen Erwählten und Verworfenen oder Nicht-Erwählten dürfe bei der Rechtfertigung keine Rolle spielen. Hier grenzt sich Melanchthon, ohne den Namen zu nennen, vom späten Calvin ab, der in der im gleichen Jahre 1559 veröffentlichten Fassung seiner *Christianae Religionis Institutio* gelehrt hatte, dass Gott von Ewigkeit her einen Teil der Menschen zum Heil, den anderen zum Unheil vorherbestimmt habe, und dass weder Verdienste noch Untaten oder Unglauben der einen oder der anderen dafür Bedingung gewesen seien. Allerdings weist auch Calvin den Versuch ab, in den geheimen Erwählungsratschluss Gottes Einblick zu erlangen und rät, in Christus als den Spiegel der eigenen Erwählung zu blicken; er beschreitet also letztendlich den gleichen Weg wie Melanchthon, der betont: „über den Willen Gottes darf nicht anders geurteilt werden, als das Evangelium lehrt, das deshalb aus der Brust des ewigen Vaters hervorgebracht worden ist, dass uns der Wille Gottes zuverlässig offenbart wird“.³⁶

Melanchthon kommt von dort aus auf den freien Willen oder, wie man das lateinische *liberum arbitrium* besser übersetzt, auf das freie Urteilsvermögen zu sprechen und sagt im Rückverweis auf das Kapitel, das er diesem Thema bereits gewidmet hat: Man müsse bei der Bekehrung „vom Wort Gottes ausgehen“, dieses müsse „gewiss gehört werden, und wenn mit dem Wort Gottes der Heilige Geist, der die Herzen aufrichtet und unterstützt, wirksam ist, stützen wir uns mit dem Glauben“.³⁷ Ich wende mich also nun diesem Kapitel zu.

35 MeILD 1, 371,23–26.

36 MeILD 1, 373,3–6; zu Calvin und Luther s. Sven Grosse, Die fröhliche Schifffahrt. Luther und Calvin zu unfreiem Willen und Prädestination, in: Johannes Calvin – Streiflichter auf den Menschen und Theologen. Vorträge und Tagungsbeiträge an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel zum Calvin-Jahr 2009, hg. v. Sven Grosse u. Armin Sierszyn, Wien/Zürich 2010 (Studien zu Theologie und Bibel 5), 79–97.

37 MeILD 1, 373,12–15.

Der freie Wille

CA 18 beginnt damit, dass der Mensch in Dingen der äußeren Gerechtigkeit einigermaßen einen freien Willen hat. Hier greift also wieder Melanchthons Unterscheidung zwischen äußerer Gerechtigkeit, die in rechter Lebensführung in der menschlichen Gesellschaft besteht. Gott gefällig zu werden, von Herzen Gott zu fürchten, an ihn zu glauben und die angeborene böse Lust aus dem Herzen zu werfen, vermag der Mensch aber nicht. Solches geschieht vielmehr durch den Heiligen Geist.³⁸ So hat Melanchthon schon in den *Loci* von 1521 gelehrt,³⁹ und so lehrt er auch 1540 in der *Confessio Augustana variata*.⁴⁰

Um Melanchthons Wendung, die er in manchen seiner Schriften ab 1527 vollzogen hat und auch in seinen *Loci praecipui* von 1559 vertritt, richtig beurteilen zu können, muss man Luthers Lehre vom unfreien Willensvermögen daneben halten. Ich konzentriere mich hier auf eine Passage aus Luthers Schrift *Vom unfreien Willensvermögen (De servo arbitrio)* von 1525. Luther erklärt dort, welchen Nutzen es hat, überhaupt von dieser Unfreiheit zu sprechen. Er sagt, der erste Grund dafür sei „die Demütigung unseres Hochmutes und die Erkenntnis der Gnade Gottes“. Denn Gott hat „mit Gewissheit den Gedemütigten, das heißt, den völlig Verzweifelten seine Gnade zugesagt. Der Mensch kann aber erst dann vollständig gedemütigt werden, wenn er weiß, dass sein Heil gänzlich außerhalb seiner eigenen Kräfte, Absichten, Bemühungen und seines eigenen Willens, seiner Werke liegt und ganz und gar von der Entscheidung, der Absicht, vom Willen und Werk eines anderen abhängt, nämlich Gottes allein“. Wer sich der Gewissheit dieser Abhängigkeit nicht mehr entziehen kann, „der verzweifelt gänzlich an sich selbst, wählt nichts, sondern erwartet den wirkenden Gott. Der ist der Gnade am nächsten, dass er heil wird“. ⁴¹ Die Lehre vom unfreien Willen dient also dazu, den Menschen, der um sein Heil besorgt ist, still zu legen. Die Verkündigung dieser Lehre kann und wird eine geteilte Reaktion erzeugen: Die einen werden sie ablehnen, weil sie darauf beharren, selbst noch etwas tun zu wollen. Die anderen ergeben sich in den Willen Gottes. Sie erwarten „den wirkenden Gott“. Diese Ergebenheit ist aber nicht das Letzte. Was folgt, ist das Zusprechen der Gnade, das Evangelium. Nur derjenige, der sein Schicksal ganz in die Hand Gottes gelegt hat, wird das Evangelium empfangen.

38 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014 (= BSELK), 112.

39 Melanchthon, *Loci* 1521/Pöhlmann, 25–47 (dt. Text).

40 MSA¹ 6, 23–25.

41 LutherLD 1, 285,22–38.

Die Lehre vom unfreien Willensvermögen steht also in diesem Verhältnis zur Lehre von der Rechtfertigung: Die Rechtfertigung schließt die Vergebung der Sünde in sich ein. Die Lehre vom unfreien Willensvermögen beschreibt dann das Ausmaß der Sünde: Sie umfasst den Menschen ganz und gar.⁴² Diese Lehre bringt sodann einen Beitrag zu der Frage nach den Bedingungen der Rechtfertigung. Luther zufolge ist der Glaube, welcher eine Bedingung der Rechtfertigung ist, selbst von Gott im Menschen bewirkt, und auch Melancthon spricht in Art. 18 der *Confessio Augustana* von 1530, aber auch 1540, nur davon, dass dem Menschen, der von sich aus unfähig ist, das Gesetz zu erfüllen, durch den Heiligen Geist geholfen werden muss.⁴³ Was sagt nun Melancthon in seinen *Loci praecipui* von 1559, und wie ist das zu verstehen?⁴⁴

Melancthon definiert erst einmal, und zwar ausdrücklich sehr allgemein: „Der Verstand und der mit ihm verbundene Wille werden aber freies Urteilsvermögen genannt. Oder freies Urteilsvermögen wird die Fähigkeit des Willens genannt, das zu wählen und zu erwerben, was gezeigt worden ist, und dasselbe zurückzuweisen, welche Fähigkeit in der noch unverdorbenen Natur weit wirksamer war, jetzt [aber] vielfältig eingeschränkt ist, wie wir später sagen werden.“⁴⁵

Er führt dann als ersten Punkt, wie schon in CA 18, die Unterscheidung zwischen den äußeren Sitten und dem Zustand des Herzens durch. In jenen gibt es ein Vermögen des Willens, wenngleich es durch den Sündenfall sehr geschwächt ist.⁴⁶ Als zweiten Punkt bespricht er die Fähigkeit des Menschen

42 LutherLD 1, 537,4–553,36, sowie 587,23–591,9: der ganze Mensch ist „Fleisch“, d. h. Gott widerstrebend.

43 BSELK, 112–114 (dt. Text); Melancthons Werke in Auswahl, hg. v. Robert Stuppereich (= MSA) MSA¹, Bd. 6, Göttingen 1955, 23–25. Es gibt in der CA *variata* allerdings Formulierungen, an die sich die Position anschließen lässt, die Melancthon in den *Loci* von 1559 bezieht. So heißt es: „Porro Spiritum Sanctum concipimus, cum verbo Dei assentimur“ („Ferner empfangen wir den Heiligen Geist, wenn wir dem Wort Gottes zustimmen“), ebd., 24,2f. Melancthon behauptet dann in den späteren *Loci*, dass diese Zustimmung eine eigene, vom Geist offenbar unabhängige Fähigkeit des Menschen sei, s. u.

44 Vgl. die hier vorgetragene Deutung mit der von Timothy J. Wengert, Philip Melancthon and the Origins of the „Three Causes“. Wengerts Untersuchung ist sehr genau, nimmt aber doch nicht den Unterschied zwischen der Position Luthers und der des späten Melancthon wahr, s. Wengerts Kommentar zur Berichtigung in der Konkordienformel, ebd., 201.

45 MeLLD 1, 123,39–125,2 (dt. Text).

46 MeLLD 1, 125,37–129,7 (dt. Text).

an, das Gesetz Gottes von Herzen zu erfüllen.⁴⁷ Melanchthon urteilt hier wie in CA 2 (über die Sünde): Dazu ist der Mensch nicht imstande: „Soweit ist der Wille gefangen, nicht frei, nämlich die Verworfenheit der Natur und den Tod aufzuheben.“⁴⁸

In einem dritten Punkt bespricht Melanchthon die „geistlichen Handlungen“.⁴⁹ Unter diesen versteht er nicht nur die guten Werke des wiedergeborenen, gerechtfertigten Menschen, sondern auch die Bekehrung, also die Rechtfertigung.⁵⁰ Melanchthon hebt hier die Hilfe des Heiligen Geistes hervor, durch welche „die Erkenntnis Gottes, die Furcht, den Glauben, die Liebe“ usw. angefacht werden.⁵¹ Diese Hilfe muss erbeten werden.⁵² Der Geist ist nun wirksam durch das Wort des Evangeliums.⁵³ Dann kommt der Satz: „Immer wenn wir beim Wort beginnen, dann wirken dabei drei Gründe für eine gute Handlung zusammen, das Wort Gottes, der Heilige Geist und der menschliche Wille, der dem Wort zustimmt und ihm nicht widerspricht. Denn er könnte [es] abschütteln, wie Saul [es] aus eigenem Antrieb abgeschüttelt hat. Aber wenn das Gemüt zuhört [...] nicht Widerstand leistet [...] sondern mit der Unterstützung auch des Heiligen Geistes versucht beizupflichten, in einem solchen Eifer ist der Wille nicht nutzlos.“⁵⁴ Melanchthon nennt nun Stellen bei Basilius und Johannes Chrysostomus, sowie Joh 6,45, mit denen er seine Aussage stützen will. Er kommt immer wieder darauf zu sprechen, dass der Wille des Menschen im Bekehrungsvorgang nicht untätig ist; es ist nicht wie bei einer Statue – die keinen Willen hat; es gibt einen Kampf, auch wenn der Wille schwach ist. Die Aussage, der Wille könne gar nichts bewirken, würde den Menschen verzweifeln und ihn denken lassen, dass es auf seine Zustimmung gar nicht ankäme. Melanchthon wendet sich ausdrücklich gegen die Manichäer, denen zufolge manche Menschen „so sind, dass sie nicht bekehrt werden können“⁵⁵. Ein weiteres Argument Melanchthons ist, dass das Evangelium ja eine Aufforderung ist: Es fordert den Menschen auf, ihm zuzustimmen.⁵⁶ Das freie Urteilsvermögen wird von Melanchthon in diesem Zusammenhang definiert als „die Fähigkeit, sich zur

47 MeILD 1, 129,8–35.

48 MeILD 1, 129,34f.

49 MeILD 1, 129,36–149,42 (dt. Text).

50 MeILD 1, 373,12.

51 MeILD 1, 129,40–42.

52 MeILD 1, 131,21–23.

53 MeILD 1, 133,33–38.

54 MeILD 1, 133,38–135,4 (dt. Text).

55 MeILD 1, 135,38f.

56 MeILD 1, 135,42–137,34 (dt. Text).

Gnade hinzuwenden, das heißt, er hört die Verheißung und versucht zuzustimmen und gibt die Sünde gegen das Gewissen auf.“⁵⁷

Sodann ist die Allgemeinheit der Verheißung ein Argument: „Da die Verheißung allgemein ist und in Gott nicht widersprüchliche Bestrebungen sind, ist es notwendig, dass in uns irgendein Grund für eine Unterscheidung ist, weshalb Saul verworfen, David [aber] angenommen wird, das heißt, notwendigerweise gibt es irgendeine unterschiedliche Handlung bei diesen beiden.“⁵⁸ Melanchthon spielt damit auf die Erwägung an, in Gott könnten zwei Willensbestrebungen sein: Erstens, der allgemeine Wille, dass alle Menschen errettet werden, wie es 1 Tim 2,4 sagt, zweitens, ein Wille, demzufolge Gott die einen Menschen zum Heil vorherbestimmt, die anderen nicht. Man kann auch diese Variante wählen, dass er auch das Unheil dieses Teils der Menschen vorherbestimmt habe. Die erste Variante würde auf Luther zutreffen (und auch auf die Konkordienformel), die zweite auf Calvin.⁵⁹ Melanchthon zufolge ist das Verhalten des menschlichen Willens eine notwendige Bedingung dafür, dass ein Mensch errettet wird, so wie David, oder dem Unheil verfällt, so wie Saul. Hinter dieser Bedingung steht keine weitere Bedingung, die sie bedingen würde. Die oben schon erwähnte Erfordernis, den Heiligen

57 MeLD 1, 137,31–34. In diesen Zusammenhang gesetzt wird auch der Unterschied zu der für sich genommen sehr ähnlichen Definition des Erasmus deutlich. Dieser schreibt, der freie Wille sei „eine Kraft des menschlichen Wollens“, „durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abwehren könnte“, Erasmus, *De libero arbitrio*, in: Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig (= ErAS), Bd. 4, Darmstadt 1969, 55. Was bei Erasmus allgemein und sehr beliebig deutbar bleibt, wird von Melanchthon konkretisiert: „freien Willen“ kann es nur angesichts der Gnade geben für einen Menschen, der durch das Gesetz seiner Unfähigkeit überführt worden ist, an Gott zu glauben.

58 MeLD 1, 137,37–42.

59 Luther lehrt in *De servo arbitrio* nicht, dass Gott den Fall Adams und die ewige Verdammnis eines Teils der Menschheit vorherbestimmt habe, s. etwa die Ausführungen LutherLD 1, 463–469. Dazu gehören seine Ausführungen über den verborgenen und den gepredigten bzw. offenbarten Gott: ebd., 405,2–407,30 (dt. Text). Konkordienformel: *Epitome* 11, BSELK, 1286–1292. Calvin: *Institutio* III, 21,1, *Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis*, nach der letzten Ausgabe 1559 übers. von Otto Weber, neu hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen/Vluyn 2008 (= Ausgabe Weber/Freudenberg): 510f. Calvin antwortet übrigens auf einen solchen Einwand, wie Melanchthon ihn hier vorbringt: „Aber deshalb streitet Gottes Willen nicht mit sich selbst, verändert sich auch nicht, stellt sich auch nicht, als ob er nicht wolle, was er doch will; nein, obwohl er an sich einer und derselbe ist, erscheint er uns doch vielfältig, weil wir in unserer Kurzsichtigkeit nicht begreifen, wie er auf verschiedene Weise in der gleichen Sache einerseits will, daß etwas geschieht und es doch andererseits nicht will“, *Inst.* I, 18,3, Weber/Freudenberg, 123a.

Geist zu *bitten*, ist, so wie die Zustimmung zum Evangelium, ein weiteres Argument.⁶⁰

In einem vierten Punkt spricht Melanchthon noch über die Differenz zwischen der Entscheidung des Willens und dem Ausgang der Ereignisse, die man durch diese Wahl anstößt.⁶¹ Eine Aussage wie Jer 10,23, „Ich weiß, Herr, dass der Mensch nicht Macht hat über seinen Weg“ usw., ist so zu verstehen, dass die Entscheidung des Menschen frei ist, dass er aber den Ausgang nicht bestimmen kann.

Zum Schluss diskutiert Melanchthon noch zwei Worte die – angeblich – von Hieronymus stammen: erstens: „Es soll einer verflucht sein, der gesagt hat, Gott habe Unmögliches befohlen“⁶², zweitens: „Verflucht sei, wenn einer sagt, das Gesetz könne ohne Gnade geschehen“⁶³. Melanchthon widerspricht der ersten Aussage, sofern die Erfüllung aus der Tiefe des Herzens gemeint ist; die zweite Aussage bejaht und interpretiert er gemäß seiner Gnadenlehre: durch die Anrechnung des Gehorsams Christi erfüllt der Glaubende das Gesetz; durch das Geschenk des Heiligen Geistes fängt er selbst an, gehorsam zu sein, wenngleich dieser Gehorsam noch sehr unvollkommen ist.

Betrachten wir nun die Ausführungen Melanchthon unter dem dritten Punkt dieses Kapitels und fragen, wie sie sich konsistent deuten lassen. Im zweiten Punkt hat Melanchthon die Unfähigkeit des Menschen bekräftigt, die Sünde zu überwinden. Der Wille des Menschen ist hier nicht frei. Wie lässt sich dies vereinbaren mit den Aussagen im dritten Punkt, der Mensch sei imstande, sich der Gnade zuzuwenden? Versuchen wir, Melanchthons Überlegungen in das Schema einzuordnen, das sich aus der Stelle in Luthers *De servo arbitrio* ergibt. In der letzten Phase muss auch Luther zufolge der Mensch die Gnade annehmen, die Gott ihm anbietet. Luther bekräftigt dies selbst mit seinen Aussagen über Gott als den *deus praedicatus*, den gepredigten Gott: Es ist Jesus Christus, der allen Menschen das Leben anbietet und dessen Angebot auch zurückgestoßen werden kann, wie Jesus selbst bezeugt, wenn er sagt: „Wie oft wollte ich deine Söhne versammeln, und du hast nicht gewollt?“ (Mt 23,37).⁶⁴

60 MeILD 1, 139,24–42.

61 MeILD 1, 141,1–145,35 (dt. Text). Ab 143,35 wird Sir 15,14 verhandelt.

62 MeILD 1, 145,38f. Dieser Satz steht in der *Epistula ad Demetriadem* 16, PL 30, 30, und stammt vielleicht von Pelagius.

63 MeILD 1, 147,37f.

64 LutherLD 1, 405,2–407,30 (dt. Text), das Zitat von Mt 23,37 dort 407,22f, kurz davor wird 1 Tim 2,4 zitiert.

Luther hat auch in seinem berühmten Selbstzeugnis, dem Vorwort zum ersten Band seiner lateinischen Werke 1545 Melanchthons *Loci* ausgesprochen gerühmt;⁶⁵ Melanchthon hatte zu dieser Zeit bereits in seinen *Loci* die Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung vorgelegt. Wir können das Maß an Inkonsistenz zwischen den eigenen Aussagen Melanchthons und das Maß an Differenz zwischen Melanchthon und Luther am Geringsten halten, wenn wir sagen: Melanchthon hat hier einfach hervorheben wollen, dass die Gnade tatsächlich so kommt, dass der Mensch ihr zustimmt, und dass der Heilige Geist erbeten sein will. In der Tat bleibt ein Rest an Inkonsistenz und Differenz. Denn Melanchthon sagt hier nicht, dass der Glaube oder die Zustimmung zum Evangelium oder die Bitte um den Heiligen Geist selbst vom Heiligen Geist hervorgebracht worden seien. Er reiht auf einer Linie drei Ursachen nebeneinander: Heiliger Geist, Evangelium, menschlicher Wille. Als spekulative Lehre ist dies nicht konsistent. Es ist indes wohl eher als Handlungsanweisung zu verstehen, und so trägt Melanchthon es auch vor. Er sagt dem Menschen: Zuerst brauchst du den Heiligen Geist, denn du bist selbst nicht imstande, dich von deiner Sünde zu befreien. Den Geist bekommst du aber nur durch das Evangelium. Nun musst du aber der Verheißung des Evangeliums zustimmen und den Heiligen Geist bitten. Melanchthon geht keineswegs so weit wie Erasmus von Rotterdam, der meint, das Bewusstsein, einen freien Willen zu haben, sei nötig, damit die Menschen ihr Leben verbessern.⁶⁶ Nein, es geht ihm um einen Menschen, der eingesehen hat, dass er unfähig ist, sein Leben zu verbessern, und den er nur motivieren will, die Hilfe anzunehmen, die der Heilige Geist ihm im Evangelium anbietet.

Melanchthon hat freilich einen anderen Gegner, eine andere Gefahr vor Augen als Luther in *De servo arbitrio* und anderen Schriften, in denen er die Unfreiheit des Menschen zum Heil vertritt. Luther wendet sich gegen Menschen, die sich selbst überschätzen. Der Mensch kann nur durch Demut zum Heil gelangen. Darum muss er gedemütigt werden. Melanchthon hat hingegen offensichtlich Menschen vor Augen, die sich nicht dazu aufschwingen, dem Evangelium zuzustimmen und den Heiligen Geist zu erbitten. Sie tun dies – Melanchthon zufolge – nicht, weil sie das *nicht können*, sondern weil sie *entmutigt* sind. Sie werden aber möglicherweise entmutigt, wenn sie die Lehren Luthers und Calvins so verstehen, als könnten sie diese

65 WA 54, 179,5–8, vgl. die Belege bei Wengert, 183.

66 Erasmus, ErAS 4,19: „Welcher Böse wird danach streben, sein Leben zu bessern?“

Zustimmung nicht bringen.⁶⁷ Luther und Calvin meinen aber sehr wohl, dass der Mensch, wenn er der Gnade zustimmt, auch zustimmen *kann* – nur ist dann der Heilige Geist bereits in ihm wirksam. Melanchthon geht auf eine solche Möglichkeit des Verständnisses gar nicht ein, sondern zählt nacheinander drei Ursachen der Bekehrung auf.

Es liegt auf der Hand, dass nach Luthers Tod nicht alle Lutheraner mit der Lehre Melanchthons so einverstanden sein konnten, wie der altersmilde Luther es gegenüber seinem alten Freund Melanchthon offenbar war. Die Konkordienformel sagt darum, sicherlich in Korrektur Melanchthons, ohne seinen Namen zu nennen, dass „vor der bekerung des menschen nur zwo wirkliche ursachen sich finden: Nemlich der heilige Geist und das wort Gottes als das Instrument des heiligen Geistes, dadurch er die bekerung wirket, welches der mensch hören sol, aber denselbigen nicht aus eignen krefftten, sondern allein durch die gnade und wirkung Gottes des heiligen Geistes glauben geben und annemen kann.“⁶⁸

67 Es ergibt sich daraus diese Kritik, die Melanchthon an Luther – oder einer Interpretation Luthers – geübt hat und die Wengert übergeht: „Ich hab bei Leben Lutheri und hernach diese Stoica und Manichaea deliria verworfen, daß Luther und andre geschrieben haben: alle Werk, gut und böß, in allen Menschen, guten und bößen, müßten also geschehn. Nun ist öffentlich, daß diese Rede wider Gottes Wort ist, und ist schädlich wider alle Zucht und lästerlich wider Gott“, Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das Weimarische Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gesandt, vom 9. März 1559, CR 9, 766 / bei Emanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin⁴1960, § 239, 160.

68 *Formulae concordiae*, Epitome 2, BSELK, 1234, 9–14. In der ausführlicheren Fassung der *Solida Declaratio* wird namentlich die Lehre von den „tribus causis efficientibus, concurrentibus in conversione hominis non renati“ angesprochen und abgelehnt: BSELK, 1386, 17–34.

Günter R.
Schmidt

Evangelische Katholizität nach Philipp Melanchthon¹

Kann man gleichzeitig evangelisch und katholisch sein? Können Evangelische und Katholiken unter einem Christus sein und streiten, nicht gegeneinander, sondern miteinander wider einen gemeinsamen Gegner? Der gemeinsame Gegner waren in der Reformationszeit die Türken, die bereits einen großen Teil des Balkans besetzt hatten und das Habsburger-Reich bedrohten. Für Kaiser Karl V. war nicht zuletzt diese Bedrohung ein wichtiges Motiv, um eine Verständigung zwischen den streitenden Religionsparteien anzustreben. Auch für die reformatorische Seite wog dieses Motiv schwer. So sagt Melanchthon in der Vorrede zur Confessio Augustana (CA):

„[...] damit wir, wie wir unter einem Christus sind und streiten [militamus] so auch in einer Kirche in christlicher Einheit und Eintracht [christiana unitate et concordia] leben können.“²

Ziel der Confessio Augustana ist es, durch den Nachweis, die reformatorische Lehre sei katholisch, eine Kirchenspaltung zu vermeiden.

So heißt es in der Nachrede zum 1. Teil:

„Das ist ungefähr die Zusammenfassung unserer Lehre [summa ... doctrinae]. Darin kann nichts bemerkt werden, was von der Schrift oder der katholischen Kirche oder der römischen Kirche abweicht [discrepet], soweit sie uns aus den Schriftstellern bekannt ist.“

1 Wir danken dem Autor, dass er seinen bei der VII. Tagung der Internationalen Konferenz Bekenntender Gemeinschaften (IKBG/ICN) im Oktober 2017 in Erfurt gehaltenen Beitrag unserem Jahrbuch zur Verfügung stellt. Dazu sei zurückverwiesen auf unser Jahrbuch 2018 und die Beiträge von Prof. Dr. Dieter und Altlandesbischof Prof. Dr. Müller.

2 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 3., verbesserte Auflage, Göttingen 1956, 134.

Mit dem Ausdruck „abweicht“ wendet sich Melanchthon gegen die Vorwürfe von Seiten „der katholischen Kirche oder der römischen Kirche“. Setzt er „katholisch“ und „römisch“ gleich? Hier macht er die Einschränkung „soweit sie uns aus den Schriftstellern bekannt ist“.

Katholisch ist nicht, was gegenwärtig vom Papst und seinen Hoftheologen vertreten wird, sondern was von den auch dort anerkannten theologischen Schriftstellern dargelegt ist. Unüberhörbar ist der Anspruch der Protestanten, den Vatikan anhand der von ihm anerkannten großen theologischen Schriftsteller zu überprüfen. Sie werden hier nicht namentlich genannt. Die Schriften Melanchthons sind aber voll von Hinweisen auf sie: Augustin, Basilius, Bernhard von Clairvaux ...

Melanchthon wiederholt noch einmal am Schluss der Nachrede zur gesamten CA: „dass bei uns in der Lehre und den Zeremonien nichts aufgenommen wird, was der Schrift oder der katholischen Kirche widerstreitet. Denn es ist offenbar, dass wir uns mit größtem Fleiß [diligentissime] davor gehütet haben, irgendwelche neuen und gottlosen Lehren [nova et impia dogmata] in unsere Kirchen eindringen zu lassen.“

In der Apologie gibt er eine Begriffsbestimmung von „katholische Kirche“:

„Das Symbol spricht von der ‚katholischen Kirche‘ [Credo sanctam ecclesiam catholicam], damit die Kirche nicht als äußere politische Größe bestimmter Völker verstanden wird, sondern als über den gesamten Erdkreis verstreute Menschen, die im Evangelium übereinstimmen, den gleichen Christus, den gleichen Heiligen Geist, die gleichen Sakramente haben, mögen nun bei ihnen menschliche Traditionen gleich sein oder nicht.“³

Das entspricht CA VII: „Es wird gelehrt, dass eine heilige Kirche immerdar bleiben wird. Es ist aber die Kirche [ecclesia] die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente auf rechte Weise verwaltet werden.“

Ecclesia ist von der örtlichen Gemeinde her gedacht: Ecclesia = Gemeinde. Unverkennbar wird die übergemeindliche Kirchenorganisation relativiert.

Die Kirche wird von unten nach oben konzipiert, während sie die Gegner von oben nach unten verstehen. „Katholisch“ wurde schon 1530 von beiden Seiten unterschiedlich aufgefasst.

Wie sah es später aus? Melanchthon ist 1560 gestorben. Eine seiner letzten Schriften sind die „Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis“ von 1558. Einen Tag vor seinem Tod schreibt er: „Mein Bekenntnis sollen meine

3 A. a. O., 235 f.

Antworten auf die bayerischen Artikel sein, gegen die Papisten, die Anabaptisten, die Flacianer und ähnliche.“⁴ In den genannten Artikeln hatten Jesuiten einen Katalog von 31 Fragen zum Aufspüren von Bayern mit protestantischen Tendenzen zusammengestellt, damit sie bestraft oder ausgewiesen würden.

Wie wurde von den Gegnern „katholisch“ verstanden und wie setzt sich Melanchthon davon ab? Die Inquisitionsfragen gebe ich nachfolgend in wörtlicher Übersetzung fettgedruckt wieder.⁵

1) Was ist die heilige Kirche?

„Sie ist die Gruppe derer, die sich ans Evangelium halten und die Sakramente recht gebrauchen“ (Coetus amplectentium Evangelium et recte utentium sacramentis), antwortet Melanchthon. Kleinere Irrtümer stellen das Fundament nicht in Frage. Die Papisten gehören wegen ihrer „Anbetung des Brotes“, seinem „Herumtragen“ in Prozessionen, „dem Vermarkten der Messe“ (mercatum missae) und der „Anrufung toter Menschen“ nicht dazu.

2) An welchen Zeichen ist die Kirche Gottes zu erkennen?

Melanchthon nennt „das unverdorbene Bekenntnis zum Evangelium, den einsetzungsgemäßen Gebrauch der Sakramente, den dem Dienst am Evangelium gebührenden Gehorsam.“ Sie, die Gegner, verweisen dagegen auf „die bischöfliche Ordnung [ordinem episcoporum], den Primat des römischen Bischofs“ und „die ordentliche Amtsnachfolge der Bischöfe“. Diese seien aber nur durch menschliche Autorität eingerichtet. Der Papst und die Bischöfe verteidigten „idola“ und versuchten, die „wahre Lehre“ grausam zu unterdrücken. Deshalb hätten Christen von ihnen Abstand zu halten.

3) Ob die Kirche sichtbar ist?

„Die wahre Kirche ist auch in diesem Leben sichtbar, aber nicht wie der Machtbereich des Papstes“ (regnum pontificium), so Melanchthon. Sie sei aber auch keine „Idea Platonica“: „Wir behaupten, dass unsere sichtbaren Versammlungen [visibiles coetus] die Kirche Gottes sind. Wir wissen, dass sich darin viele wahrhaft Heilige befinden [...] beigemischt sind aber auch verfaulende Glieder [putrida membra], und auch die Heiligen selbst haben ihre Schwächen.“ „Der Papst und seine Satelliten sind nicht die Kirche Gottes [...]“ „Die wahre Kirche ist monarchia, was ihr Haupt Christus an-

4 Alle Zitate in eigener Übersetzung nach Melanchthons Werke, VI. Band, Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1955, hier: 278. Vgl. auch die Übersetzung in: Melanchthon deutsch IV, Leipzig 2012, 185–287.

5 Vgl. dazu die in Anm. 4 angegebene Quelle.

langt und aristocrata, was die ministros und die Hörer betrifft. Sie ist wie eine ehrenwerte Schule.“

4) Ob sie mit Festigkeit und ohne jeden Zweifel glauben und lehren, was die heilige römische und katholische Kirche zu glauben befiehlt und vorschreibt [praecipit]?

Melanchthon lehnt die Vermischung der römischen und der katholischen Kirche ab und verweist auf die griechische Kirche, die keine privaten Messen, keinen Zölibat, kein Herumtragen des geweihten Brotes und keine Anerkennung der obersten Autorität des Papstes kenne. Das Bekenntnis evangelischer Gemeinden stimme mit der katholischen Kirche überein, mit den Symbolen (Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum) und mit anerkannten alten Schriftstellern.

5) Ob sie glauben, dass es außerhalb jener Kirche kein Heil und keine Sündenvergebung gibt und dass alle, die sich von ihr wissentlich und willentlich trennen, als Häretiker und Schismatiker zu verurteilen sind.

„Hinsichtlich der katholischen Kirche bejahe ich diesen Satz, hinsichtlich der päpstlichen Gefolgschaft [agmen pontificium] leugne ich ihn.“ „In dieser Zeit sind die Papisten Feinde des Evangeliums, sie sind nicht die katholische Kirche, obwohl sie die Oberhand haben [dominantur] und sich der ordentlichen Sukzession brüsten. Die Einheit der katholischen Kirche besteht im Fundament, in den Glaubensartikeln nämlich, wenn sich auch die Riten unterscheiden.“

6) Ob sie glauben, dass die katholische Kirche bei denen sei, die sich jetzt der römischen Kirche und den Bischöfen, die durch die ordentliche Nachfolge [ordinaria successione] vorgeordnet sind, widersetzen? Oder ob sie bei den Christen sei, welche die Einheit der Kirche bewahren und dem römischen Papst gehorchen?

Mitglieder der katholischen Kirche sind nach Melanchthon die Bekenner der Confessio Augustana. Die römischen Päpste und ihre Anhänger [satellites] stellen sich gegen die erkannte Wahrheit. Deshalb sind sie keine „Mitglieder der Katholischen Kirche Gottes“.

7) Ob sie glauben, dass heilige ökumenische Konzilien, deren Beschlüsse nachträglich von der ganzen Kirche übernommen wurden, in Angelegenheiten des Glaubens geirrt haben. Ob man deren Beschlüsse wieder in Zweifel ziehen dürfe.

Ja, meint Melanchthon, wenn eine Synode etwas gegen Gottes Gebot beschlossen hat, wie etwa die Anrufung toter Menschen, die Leistungen der Genugtuung und die Ablass, die Anbetung des Brotes beim Herumtragen, den Priesterzölibat. „Es muss allerdings in der Kirche Urteile über die Lehre geben und es hat fromme Synoden gegeben, die der Kirche genutzt haben.“ „Auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen [dissidiis] wollen wir, dass ein Urteil zustande kommt.“ „Gültig ist ein Synodalurteil jedoch nicht aufgrund der Autorität des ordinierten Amtes [propter auctoritatem ordinis], sondern aufgrund des Wortes Gottes.“ „Wir halten uns an alle Synodalbeschlüsse, die mit den Symbolen (Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum) vereinbar sind.“ Die Auseinandersetzungen um das „Homousios“ in der alten Kirche zeigen, dass Synoden irren können.

8) Ob sie glauben, dass es in der heiligen katholischen Kirche sieben Sakramente gibt und dass diese wirksame und gewisse Zeichen der Gnade seien.

Melanchthon bestreitet die Siebenzahl der Sakramente und lässt nur Taufe, Herrenmahl und eventuell die Absolution gelten. Die Firmung [confirmatio] ist für ihn ein „hohles Schauspiel“ – „inane spectaculum“. Dann nutzt er noch die Gelegenheit, sich gegen „magische“ Bräuche wie Öl-Weißen zu wenden. Er betont die Notwendigkeit des Glaubens, der die sakramentale Gnade empfängt, und bezeichnet die Vorstellung, sie würden durch den bloßen Vollzug (ex opere operato) „ohne eine gute Regung des Empfängers“ (sine bono motu utentis) wirksam, als „verdrehtes Zeug“ (deliramentum). Hier ist an Melanchthon die kritische Rückfrage zu stellen, ob der Ausdruck „ex opere operato“ nicht gerade dem entspricht, was Luther mit „sich rein passiv verhalten“ (mere passive se habere) bezeichnet.

9) Ob sie glauben, dass kraft der Konsekration oder der Rezitation des göttlichen Wortes in der Messe die Transsubstantiation des Brotes und des Weines in den wahren Leib und das wahre Blut Christi in der Weise stattfindet, dass unmittelbar nach der Konsekration das wahre und lebensspendende Fleisch [vivifica caro] und das lebensspendende Blut zusammen mit der Gegenwart der Göttlichkeit oder der göttlichen Natur des Sohnes Gottes wahrlich, ganz und substantiell [vere, integre et substantialiter] vor und nach dem Empfang da sei und nur das äußere Aussehen der Symbole von Brot und Wein bleiben?

- 10) **Ob sie glauben, dass das Altarsakrament, das für kranke und andere Christugläubige aufbewahrt wird, nur ein Mysterium sei, das die Wohltaten Christi bedeutet, sie aber nicht behaupten, es sei wahrhaftig Leib und Blut Christi selbst?**
- 11) **Ob sie glauben, der im Altarsakrament gegenwärtige Christus sei demütig anzubeten [suppliciter adorandum], wenn die Hostie durch die Hand des Priesters hochgehoben, gezeigt oder dargebracht wird?**
- 12) **Ob sie die Anbetung des Altarsakraments, das im Tabernakel aufbewahrt oder feierlich in der Prozession herumgetragen wird als götzdienerischen Ritus [idolatricum ritum] verabscheuen.**

Auf den 9. Artikel, von der Transsubstantiation, und die drei folgenden von der Anbetung (adoratio) antwortet Melanchthon in einem. Außerhalb der Einsetzung – „extra usum institutum“: „Empfangt, esst, trinkt alle daraus!“ – komme kein Sakrament zustande. Den Christen gezieme es, Götzendienst zu meiden. An vielen Stellen kehrt die Mahnung wieder: „Idola fugere!“ Vom Vorgang des Opfern enthielten die Einsetzungsworte „keine Silbe“. Diese Behauptung ist erstaunlich, wo doch „für euch“ eindeutig Opferterminologie ist. Mit den bayerischen Inquisitoren insistiert Melanchthon auf der Gegenwart Christi „vere et substantialiter“, weist jedoch auf die Bedeutung des Glaubens hin.

Auf die Fragen 13 bis 16 antwortet Melanchthon nicht im Einzelnen:

- 13) **Ob sie glauben, der wahre Leib und das wahre Blut Christi und daher der ganze Christus seien in jedem der beiden Elemente enthalten und werde deshalb den Christen, die keine Priester sind, in einem Element [sub una specie] dargeboten?**
- 14) **Ob sie glauben, dieses Sakrament trage nicht zu Sündenvergebung bei und werde dazu auch nicht empfangen [conferre nec sumi].**
- 15) **Ob sie glauben, dass zur Vermeidung und Abwendung vielfältiger Gefahren und Skandale die Konzilien von Konstanz und Basel christlich [pio consilio] und recht geurteilt haben, die Sitte der heiligen Kirche, den Laien einen Teil des Sakraments vorzuenthalten, sei in keiner Weise als unchristlich [impietatis nomine] zu verurteilen, sondern getreulich als fromm und erlaubt zu bewahren**

und beizubehalten, bis durch den Beschluss eines allgemeinen katholischen Konzils den Laien der Zugang zum ganzen Sakrament [usus integri sacramenti] ausdrücklich erlaubt wird.

16) Wie sie diese Worte verstehen: Das tut zu meinem Gedächtnis. Und ob dieses Wort des gebietenden Christus sich an alle Christen richtet.

17) Ob in der Messe ein Opfer [oblatio] für Lebende und Tote gebracht werden soll.

Melanchthon antwortet, die Messe beziehe sich auf lebende Anwesende.

Mit ihrem angeblichen Opfer für Lebende und Tote machten sich die Opferpriester, die „sacrificuli“, wie er sie verächtlich nennt, einer „profanatio“ schuldig. Opfer seien die Anrufung Gottes und die Danksagung.

18) Ob die Konsekration durch solche, die nicht von Bischöfen geweiht sind, gültig ist [valeat].

Für Melanchthon ist die Konsekration gültig und wirksam, „wo immer sich eine Versammlung findet, die das Evangelium recht lehrt“, wo „die unverdorbene Stimme des Evangeliums“ zu hören ist. Nur eine solche Versammlung sei „Kirche Gottes“. Die Gegner verdürben dagegen sowohl die Lehre als auch das Herrenmahl „auf schreckliche Weise“ (horribiliter).

„Was wäre es endlich für ein Wahnsinn, wenn die Unseren von denen die Ordination erbäten, die sie, wenn sie ihnen nahe kämen, niedermachen würden?“

19) Ob sie glauben, die Buße [poenitentia] bestünde aus den drei Teilen: Reue, Bekenntnis, Genugtuung [contritio, confessio, satisfactio].

„Die Buße verdient nicht den Nachlass der Schuld [remissionem culpae], sondern der Glaube empfängt ihn umsonst [gratis]. Er darf fester Zuversicht auf das Heil sein und nicht ständig im Zweifel darüber bleiben. Die vollständige Aufzählung der Sünden in der Beichte ist nicht notwendig, weil sie unmöglich ist“ – so die Entgegnung Melanchthons. Die Absolution bedeute den Erlass von Schuld und Strafe. Eine „satisfactio“ sei zur Erlangung von Vergebung unnötig, folglich auch der Ablass (indulgentia), durch den zu schwer zu erbringende Leistungen erlassen werden. Durch den Glauben und die Dankbarkeit für die Vergebung werde das Herz von Freude erfüllt und wolle von sich aus gute Werke der Nächstenliebe vollbringen. Der Glaube lasse neue Motive entstehen (illa fides parit novos affectus) und schließe einen „neuen Gehorsam“ ein.

Die folgenden beiden Fragen lässt Melanchthon unkommentiert, vermutlich weil die Antworten schon in seinen sonstigen Aussagen impliziert sind:

20) Ob sie glauben, dass Umstände von Todsünden wie Dauer [mora], Zeit, Ort, vorgeschützte Nachlässigkeit [affectata negligentia] in der sakramentalen Beichte notwendigerweise aufzuzählen seien.

21) Ob sie glauben, dass unsere Genugtuung und Buße nützt und dem Verdienst Christi und der Genugtuung durch ihn keinen Abbruch tut [nec detrahare seu derogare quicquam].

22) Ob sie glauben, dass der Mensch einen freien Willen [liberum arbitrium] hat.

Melanchthon gesteht allen Menschen, auch den unerneuerten, ein gewisses Maß an Willensfreiheit zu, was das äußere Verhalten anlangt – „de externis gestibus, externa disciplina, libertas regendae locomotivae“. Allerdings: „Oft gehen Menschen verkehrten Motiven [pravis affectibus, impulsiones diabolicæ] nach.“ Soweit Gehorsam stattfindet, bleibt er äußerlich. Der freie Wille ist nicht in der Lage, auch den inneren Gehorsam zu bewirken. Die innere Zustimmung zum Willen Gottes ist Wirkung des Heiligen Geistes – „novi affectus, nova oboedientia“. Wie die Wirkung des Geistes und menschliche Freiheit zusammenwirken, bleibt ein Geheimnis. Melanchthon zitiert Chrysostomus: „Gott zieht, aber er zieht einen Willigen.“ Oft bleibt aber auch bei den Gläubigen noch ein gewisses Maß an innerem Widerstand, so dass die „novi affectus“ durch den Einsatz des natürlichen Willens ergänzt werden müssen.

23) Ob der Mensch allein durch den Glauben [sola fide] gerechtfertigt wird.

„Sola fide id est fiducia mediatoris“ werden die Gläubigen gerechtfertigt, so Melanchthon, nicht durch die nachfolgenden Werke. Er beruft sich auf die Schrift sowie die Kirchenväter Basilius, Augustin und Bernhard von Clairvaux.

24) Ob sie glauben, dass die guten Werke, die in Liebe getan werden, Verdienste [merita] des ewigen Lebens seien.

Diese Frage enthält das negative Reizwort *Verdienst*. Deshalb antwortet Melanchthon mit Nachdruck, dass die Person Gott ausschließlich wegen des Sohnes gefällt. Auch am Gläubigen „haften“ noch viele Sünden. Es muss aber „der Anfang des neuen Gehorsams“ gegeben sein. Wesensnotwendig

und durch bewussten Vorsatz ist der Glaube mit neuen Motiven verbunden. Mit ihm ist auch „der gute Vorsatz, nicht gegen das Gewissen zu handeln“ (bonum propositum non faciendi contra conscientiam) gegeben. Melanchthon wendet sich einerseits gegen die „Abergläubischen“, „die davon träumen, durch ihre Verdienste in den Himmel aufzusteigen“, andererseits gegen die „Antinomer“, „die in ihrer zyklischen Barbarei, die Bande der Gesetze hassen“ und meinen, „sie blieben auch gerecht, wenn sie in Verbrechen gegen das Gewissen fallen.“

25) Ob sie glauben, dass die im Himmel lebenden Heiligen zu ehren, anzurufen und um Hilfe und Fürbitte [auxilium et intercessionem] zu bitten seien.

Hier wird Melanchthon energisch. Diese Anrufungen seien „gottlos und verdammte“ (impias et damnatas). Solchen „Götzendienst“ (cultus idolorum) hätten die weltlichen Behörden zu verbieten und „Statuen, um die Zusammenkünfte und Anrufungen stattfinden, niederzureißen“.

26) Ob sie glauben, dass die Seelen der Menschen die verstorben sind, bevor sie völlige Genugtuung geleistet haben und ganz gereinigt worden sind, im Fegefeuer [igne purgatorio] gequält werden und dass ihnen Gebete, Almosen und Opfer, die in der Kirche geschehen, helfen.

Auch hier nimmt Melanchthon in seiner Antwort kein Blatt vor den Mund. Die Inquisitoren seien nur auf Gewinn aus und verträten „die Interessen ihrer Küchen und ihrer Bäuche“. Es gebe nur Himmel und Hölle, nichts Drittes. Die Seelenmessen seien nicht einsetzungsgemäß.

27) Ob die Ehe unterschiedslos allen Menschen zugestanden ist.

Hier wendet Melanchthon gegen die Zölibatsverpflichtung für Priester ein, viele könnten oder wollten nicht enthaltsam leben („non sunt idonei ad caelibatum“). Zölibatsverpflichtungen seien als „iniusta vincula“ von weltlichen Behörden aufzuheben. Keuschheit bestehe darin, „dass ein Mann und eine Frau nach dem Gesetz untrennbar verbunden seien“ und schließe alle nicht-ehelichen Beziehungen aus. „Welche auch immer eine Lehre vertreten, die einem Moralgebot widerspricht, sind mit Sicherheit nicht die Kirche Gottes.“ Vielleicht sollte man diese Kriterien gegenwärtig eher an Verlautbarungen protestantischer kirchenleitender Gremien anlegen als an Befürworter des Priesterzölibats!

- 28) Ob sie das Aufstellen von Kerzen auf dem Altar vor dem Sakrament billigen. Ob sie die Verehrung von Bildern und Statuen, desgleichen von Asche und Knochen von Heiligen billigen.**
- 29) Ob sie die Weihe von Wasser, Kräutern und anderen Dingen nach dem Brauch der katholischen Kirche billigen.**
- 30) Ob sie Wallfahrten zu Kirchen von Heiligen als fromm ansehen.**
- 31) Ob Salbungen mit und Weihe von Öl bei ihnen Brauch sei.**

Melanchthons Antwort auf die Schlussfragen 28 bis 31 lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Es ist eine Unverschämtheit [impudentia], nicht nur Unwissenheit zu fordern, dass magische Weihen wie die von Öl, Salz, Wasser und Kräutern, die bei den Papisten gebräuchlich sind, beibehalten werden.“ Es sei „Götzendienst [Cultus idolorum], Statuen oder Knochen anzusprechen und zu behaupten Gott oder die Heiligen seien mehr an einem Ort als an einem anderen und an eine Statue gebunden“.

Ergebnis dieses Durchgangs ist, dass jede Seite das Merkmal „katholisch“ für sich in Anspruch nimmt und es der anderen abspricht. Von 1530 bis 1558 ist eine deutliche Verhärtung festzustellen.

Von da aus lohnt sich noch ein Blick in die Gegenwart.

Das zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) verwendet den Ausdruck „catholica“ im Sinne von „universalis“. Die Ecclesia „catholica“ ist die Gesamtkirche gegenüber den „ecclesiae particulares“, den Diözesen: „Deshalb befinden sich in der kirchlichen Gemeinschaft Partikularkirchen, die sich eigener Traditionen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhls Petri“ (Lumen Gentium, § 13). Katholisch ist also gleich „römisch-katholisch“. Dieser „katholischen Einheit des Volkes Gottes“ (catholicam populi unitatem) gehören in verschiedener Weise alle Menschen zu, „die katholischen Gläubigen“, „die anderen Christusgläubigen“, „endlich alle Menschen die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“ (Lumen Gentium, wieder § 13). Sprachlich wird also unterschieden: „die katholischen Gläubigen“, „die anderen Christusgläubigen“. Auch die „orientalischen Kirchen“ werden nicht als katholisch bezeichnet.

Das Konzil zeichnet konzentrische Kreise. Den innersten Kreis bildet die römisch-katholische Kirche, darum lagern sich im nächsten Kreis Orthodoxe und andere Episkopalkirchen, in einem weiteren Protestanten (ohne apostolische Sukzession), dann in folgenden Kreisen Juden, Muslime und „diejenigen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“ (Lumen

Gentium, § 16). In allen Kreisen ist eine zentripetale Tendenz hin auf die römisch-katholische Mitte wirksam: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft [quadam communione etsi non perfecta] mit der katholischen Kirche“ (Unitatis Redintegratio, § 3).

Der „Katechismus der katholischen Kirche“ (1993) bezeichnet die römisch-katholische Kirche als „katholisch“, „allumfassend“

- „weil in ihr Christus zugegen ist“,
- weil sie „das richtige und ganze Glaubensbekenntnis“,
- „das vollständige sakramentale Leben“ und
- „das geweihte Dienstamt in der apostolischen Sukzession“ (§ 830) hat.

Die Merkmale „römisch“, „katholisch“ und „apostolisch“ sind untrennbar: „Die Teilkirchen sind im Vollsinn katholisch durch die Gemeinschaft mit einer von ihnen, mit der Kirche von Rom“ (§ 834).

Im deutschen Protestantismus legt man im Gegensatz zu englisch-sprachigen Lutheranern, die im Credo bekennen: „I believe [...] the holy, catholic church“, wenig Wert auf die Selbstbezeichnung als „katholisch“. So heißt es beispielsweise in der Vorrede zur bayerischen Kirchenverfassung: „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern lebt in der Gemeinschaft der einen heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche aus dem Worte Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden und in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt wird [...]. Mit den christlichen Kirchen in der Welt bekennt sie ihren Glauben an den Dreieinigen Gott in den altkirchlichen Bekenntnissen.“

Als Ergebnis lässt sich formulieren:

Der Ausdruck „katholisch“ hat nach evangelischem und katholischem Wortgebrauch nicht den gleichen Sinn: Die deutschen Protestanten ersetzen „katholisch“ durch „allgemein“ und „christlich“.

Nach römisch-katholischem Wortgebrauch kann von „katholisch“ im Vollsinn nicht die Rede sein, wo die apostolische Sukzession fehlt und die offizielle Lehre Defizite aufweist.

Anton
Tichomirov

Schwierigkeit, Schwäche, Freiheit

Die politische Predigt: Grundprinzipien und ihre
Anwendung im russischen Kontext¹

Zum Thema „Politische Predigt“ gibt es schon einige Literatur – sowohl an Einzelveröffentlichungen als auch an ganzen Monographien.² Im laufenden Jahr wurde dieses Thema in der deutschen praktischen Theologie durch die Aufsehen erregende Weihnachtspredigt des Berliner Pastors Steffen Reiche besonders akut,³ was zu einer ganzen Welle von Veröffentlichungen in der kirchlichen und weltlichen Presse führte, auf die man zurückgreifen kann, um die aktuellsten Kommentare zu erhalten (einige davon werde ich auch verwenden). Mein Ziel mit diesem Material ist es zu versuchen, unter Nutzung der homiletischen Grundansätze sowie am Beispiel der Erfahrungen aus einem Kurzseminar und langjähriger persönlicher Beobachtungen aus der Praxis der politischen Predigt im Kontext der Evangelisch-Lutherischen Kirche Russlands einige wichtige Züge dieses Phänomens und einige damit verbundene Probleme aufzuzeigen. Dabei bleibt meine Meinung rein persönlich; ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit des Bildes oder auf se-

-
- 1 Wir danken dem Autor, dass er seine Überlegungen für die Arbeitseinheit „Politische Predigt“ beim Seminar „Kirche. Politik. Krieg“, die vom 26. Februar bis 10 März 2018 in Novosaratovka bei St. Petersburg stattgefunden hat, für unser Jahrbuch zur Verfügung stellt.
 - 2 Um nur eine kleine Auswahl zu nennen: Burbach, Christiane: Argumentation in der „politischen Predigt“. Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt 1990; Hoffmann, Martin: Ethisch und politisch predigen. Grundlagen und Modelle, Leipzig 2011; Ders.: Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, Leipzig 2014; Kusmierz, Katrin/Plüss, David (Hg.), Politischer Gottesdienst?!, Zürich 2013.
 - 3 Reiche, Stefan: Predigten müssen politisch sein! In: Zeit Online, 4. 1. 2018, siehe <https://www.zeit.de/2018/02/pfarrer-steffen-reiche-predigten-politik>.

riöse wissenschaftliche Verallgemeinerungen. Natürlich kommt das Material nicht ohne theoretische Reflexionen aus, aber die Betonung der praktischen Beobachtungen ist sehr wichtig.

Deshalb gleich ein Bild aus dem Leben: Vor ungefähr zehn Jahren tauchten in St. Petersburg Werbeplakate mit einem Porträtfoto von Eduard Limonov auf. Dieser unliebsame Schriftsteller war damals einer der Anführer der nationalistisch-imperialistisch ausgerichteten Radikalopposition (später näherte er sich der heutigen Regierung an). Die Werbung lud zu einem Autorenabend mit ihm ein. Dieser Abend hieß „Predigten“. Später wurden diese Abende zur Grundlage eines Buches des Schriftstellers und Publizisten, das den Titel „Predigten gegen die Staatsgewalt und die käufliche Opposition“ erhielt.⁴

Das Wort „Predigten“ im Titel sowohl des Abends als auch des Buches wurde zu einem sehr starken und paradoxen Signal. Das russische Ohr hört aus ihm in diesem Kontext mehrere Konnotationen heraus: Einen Gegensatz sowohl zur trockenen, auf Tatsachen aufgebauten Journalistik als auch zur Eleganz literarischer Werke. Einen Hinweis auf den bedingungslosen, quasi-religiösen Wert dessen, was Limonov sagen und schreiben wollte; eine bewusste Absage an die Objektivität, eine höchst persönliche Betroffenheit vom Gegenstand seiner Rede, aber auch eine deutliche ideologische Tendenz der Reden.

Indem er seine Reden und Artikel zu politischen Themen als Predigten bezeichnete, machte Limonov einen gewagten Schritt. Das politische Milieu nutzte so für seine Demonstrationen zwar nicht unbedingt die Stilmittel und die Sprache, aber zumindest den Namen eines religiösen Elementes und weckte die damit verbundenen Assoziationen. Als ich über das Thema der politischen Predigt im Kontext Russlands nachzudenken begann, fielen mir nicht zufällig eben jene alten Werbeplakate ein: Während wir von Seiten der Vertreter der Kirche durchaus eine besondere Vorsicht bei der Annäherung an die politische Thematik beobachten können, zeigt dieses Beispiel, mit welcher Kühnheit zumindest einige Politiker buchstäblich in die Sphäre des Religiösen einbrechen.

Im Übrigen ist die gerade erwähnte Vorsicht sehr relativ. Das russische Segment des Internets ist voller Publikationen und Aufnahmen der Reden von (hauptsächlich natürlich orthodoxen) Priestern und Theologen zu politischen Themen. Die Autoren derartiger Materialien treten offen in ihrer Rolle als kirchlich tätige Personen auf, sprechen sogar manchmal im Namen

4 Limonov, Eduard: Propovedi protiv vlasti i prodažnoj opozicii, Moskwa 2013.

der Kirche, und ihre Reden können vom Stil her den klassischen Predigten ähneln. Als Argumente werden darin biblische und theologische Thesen angeführt. Christliche Argumente dienen zur Begründung und Rechtfertigung unterschiedlicher politischer Positionen – meistens ziemlich konservativer und sogar nationalistisch-patriarchalischer, obwohl auch markante Aussagen der politischen Gegenrichtung zu finden sind. Jedoch kann und muss man sich bei solchen Aussagen zunächst mindestens zwei Fragen stellen: Erstens, ob wir derartige publizistische, vom christlichen Standpunkt aus gehaltene Reden als Predigten bezeichnen können, und zweitens, wie ernsthaft ihr Einfluss sein kann.

Beginnen wir mit der zweiten Frage. Im Kontext der schon erwähnten Diskussion um Stefan Reiches Predigt behauptet Johann Hinrich Claussen: „Wenig ist so wirkungslos wie die Meinung eines Predigers. Kleine Testfrage: Welche politische Entscheidung der vergangenen 30 Jahre wurde aufgrund einer kirchlichen Meinungsäußerung getroffen?“⁵ Diese im deutschen Kontext gemachte Aussage passt erst recht auf den russischen Kontext. Heute bleiben die meisten Auftritte kirchlich tätiger Personen zu sozialpolitischen Themen, selbst wenn sie in der Gesellschaft bemerkt werden, ohne jegliche praktischen Folgen.

In meinem kurzen Homiletikbuch „Vera ot Slyšanja“ („Der Glaube kommt vom Hören“) führe ich das Beispiel politischer Fernsehsendungen vom Beginn der 90er Jahre in der späten Sowjetunion und in Russland an:⁶ Sie waren technisch auf niedrigem Niveau, an ihnen nahmen oft nicht die besten Redner teil, aber die Menschen waren buchstäblich nicht von den Fernsehschirmen wegzubringen. Von den Erklärungen der Politiker hing es ab, wohin die ganze Gesellschaft gehen würde. Und selbst, wenn Menschen auftraten, die keine reale Macht hatten (Historiker, Publizisten), besaßen ihre Worte zumindest die Kraft, das vorhandene Weltbild ihrer Zuhörer von Grund auf zu ändern, wodurch sie eine neue Situation schufen oder, kirchlich ausgedrückt, bei ihnen eine Art „Metanoia“ hervorriefen. Auch ohne Emotionalität waren dies „Predigten“ beinahe im Sinn von Limonov. Leider kann die überwältigende Mehrheit der Kirchenvertreter, die zu politischen Themen reden, keinen solchen Effekt erreichen. Das ist nicht so sehr ihr persönliches Problem, weil sie etwa keine guten Redner/Publizisten oder keine originellen Denker wären, als vielmehr die Folge des Zustandes der

5 Claussen, Johann Hinrich: Das politische Wort Gottes, in: Zeit Online, 19. 1. 2018, siehe <https://www.zeit.de/2018/04/predigten-politik-rede-mut>.

6 Tichomirov, Anton: Vera ot Slyšanja. Posobie po gomiletike, 2015, 20.

Gesellschaft insgesamt, welche zwar formal die Bedeutung der Kirche anerkennt, ihr aber keine reale Autorität zumisst. Und dieser Umstand allein (ich greife ein wenig voraus) stellt die politische Predigt mehr in Frage als irgendwelche theologischen Argumente für oder gegen ihre Möglichkeit.

Mit diesem Umstand hat auch die Antwort auf die erste der von uns gestellten Fragen zu tun: Aus evangelischer Sicht besteht der Zweck der Predigt nicht in Ausführungen über theologische Themen oder kirchliche Regelungen, sondern in der direkten Verkündigung der Sündenvergebung und Rettung. Die Predigt hat sakramentale Bedeutung. Sie macht das rettende Evangelium hier und jetzt aktuell. Wenn sie diese Aufgabe nicht erfüllt, kann keine Ausführung über irgendwelche Fragen – so exakt und interessant sie auch sein mag – im vollen Sinn Predigt genannt werden. Dementsprechend sind aus evangelischer Sicht (im orthodoxen und im römisch-katholischen Verständnis oder in freikirchlicher Deutung kann das anders sein!) die meisten publizistischen Auftritte (seien sie mündlich oder schriftlich) kirchlich tätiger Personen strenggenommen keine Predigten. Andererseits muss man, wenn man von den theologischen Grundbegriffen absieht, zugeben, dass – besonders im nichtevangelischen Kontext – unausweichlich jeder Auftritt eines Geistlichen zu geistlichen Themen *ex cathedra* als Predigt bezeichnet wird, selbst wenn dieser sich dabei keine eigentlich kerygmatischen Ziele setzt. Im vorliegenden Material gehe ich in erster Linie von der traditionellen lutherischen Vorstellung von Predigt als Verkündigung des Evangeliums aus, das hier und jetzt das Heil wirkt, wobei ich aber berücksichtige, dass auch die zweite, formale Auffassung der Predigt eine gegebene Realität ist. Dadurch kann eine gewisse Verwischung der Begriffe auftreten. Ich halte diese jedoch für unausweichlich. Eine absolute dogmatische „Reinheit“ würde einfach nicht den vorhandenen Realien und der Praxis entsprechen, was gerade im Fall der politischen Predigt besonders problematisch ist. Aber wie dem auch sei, das Endziel der Predigt (und hier beobachten wir eine zwar formale, aber wichtige Entsprechung zur ersten Frage) ist es, das Leben des Zuhörers immer wieder umzuwälzen, für ihn eine Kairos-Situation zu schaffen, eine Situation von Gottes Liebe und Vergebung, indem man ihn in den Heilsraum und die Heilszeit hineinführt.

Ausgehend vom oben Gesagten kann man versuchen, Kriterien für die politische Predigt zu formulieren. Politische Predigt ist die direkte oder mittelbare Verkündigung des Evangeliums, welche als „Träger“ die ausgedrückte Haltung des Predigers zur aktuellen soziopolitischen Situation nutzt. Dabei muss das eine auf irgendeine Art das andere bedingen und verstärken. Alles andere wäre entweder keine Predigt oder keine politische Rede. In diesem Sinn und im Kontext des oben Gesagten kann man Uta Pohl-Patalong durch-

aus zustimmen, wenn sie sagt: „Darf, soll, kann die politische Predigt konkrete Veränderungen bei den Hörerinnen und Hörern intendieren, kann sie darauf ausgerichtet sein, ihre Einstellungen in eine bestimmte Richtung zu verändern, ein bestimmtes Handeln hervorzurufen, bestimmte Aktivitäten durchzuführen? Prinzipiell ist diese Frage natürlich nicht auf die politische Predigt beschränkt, sondern entspricht einer homiletischen Grundsatzfrage. Allerdings stellt sie sich [...] im Bereich der politischen Predigt radikaler und zugespitzter. Politische Predigt kann ja durchaus als homiletischer Extrem- oder Grenzfall verstanden werden [...]“⁷

In der Kirchengeschichte gab es Epochen, in denen die politische „Metanoia“ für die einen oder anderen Prediger praktisch mit der Metanoia des Evangeliums zusammenfiel. Man kann unzählige Beispiele nennen, aber um mich nicht in der Geschichte zu verlieren, begnüge ich mich mit der berühmten skandalösen Losung „Vietnam ist Golgatha“⁸. Eine derartige Predigt, die die geistliche und die politische Realität in sich vereint, ist offensichtlich sehr effektiv, weil sie den Hörern buchstäblich das Evangelium in die Hand gibt, es absolut relevant für das tägliche Leben und das alltägliche Handeln macht. Jedoch stellt sich eine solche Gleichsetzung – selbst wenn sie mit guten und uns verständlichen Absichten vorgenommen wird – unausweichlich als gefährlich heraus.

Dabei ist das Problem nicht, dass das Evangelium auf die politische Ebene heruntergebracht und dadurch vereinfacht würde, sondern eher umgekehrt: Die politische Sphäre ist überaus kompliziert und verworren und entspricht nicht der göttlichen „Musik“ des Evangeliums! Im Bewusst-Werden dieser Tatsache liegt die unvergängliche Bedeutsamkeit von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die kategorisch davor warnt, das Evangelium zum Kriterium für ethische, politische, wirtschaftliche und sonstige alltägliche Entscheidungen zu machen. Im Unterschied zur göttlichen Schlichtheit und Schönheit des Evan-

7 Pohl-Patalong, Uta: Was kann ich wollen? Politische Predigt zwischen Intentionalität der Prediger*innen und Freiheit der Hörer*innen, siehe: <https://www.theol.uni-kiel.de/de/professuren/pt-pohl-patalong/team/patalong/dateien-vortraege/intentionalitaet-der-politischen-predigt>.

8 Zur Geschichte des politischen Nachtgebets in Köln und der damit verbundenen Ereignisse sowie zu ihrer theologischen Begründung kann man viele Quellen lesen. Am besten verweise ich auf das letzte Buch von Dorothee Sölle selbst: Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Freiburg 2014. Separat erwähne ich die kompakte und genaue theologische Deutung dieser Ereignisse bei Wind, Renate: *Provokationen Gottes? – Dorothee Sölle und die Anfänge der politischen Theologie im 20. Jahrhundert*, in: Ralf K. Wüstenberg (Hg.), *„Nimm und lies“*. Theologische Quer-einsteige für Neugierige, Gütersloh 2008, 263–270.

geliums erweist sich Gut und Böse in der politischen Sphäre oft als vielfach und auf komplizierteste Weise tragisch miteinander verflochten – manchmal bis zur völligen Ununterscheidbarkeit.

Dennoch ist die Feststellung ein Gemeinplatz, dass der Mensch in eben dieser komplizierten Realität lebt und gerade als in ihr Lebender das Evangelium und das Heil benötigt. Jede Evangeliumsverkündigung, die völlig vom Alltagsleben abgegrenzt ist, wird sich als abstrakt und leer erweisen. Selbst die höchsten Begriffe von Liebe und Vergebung sind uns praktisch nur in den Formen zugänglich, in denen wir ihnen im Alltag begegnen können, also auch als Begriffe aus dem sozialen Bereich. So wird jede Predigt, um gehört zu werden, unausweichlich Umstände berühren, die mit Politik im weiteren Sinn des Wortes zu tun haben (also Dinge der Polis, des menschlichen Zusammenlebens)⁹ und nicht selten auch durchaus im engeren Sinn (also in dem, was den Kampf der einen oder anderen Gruppierungen um die Macht betrifft).¹⁰ Ich benutze in diesem Material den Begriff des Politischen im dynamischen Sinn: Einerseits lasse ich seine äußeren Grenzen offen, andererseits ist ständig mitgemeint, dass der Brennpunkt der Politik der Kampf um die Macht im Staat oder zwischen Staaten ist.

Wie Ernst Lange es plastisch ausdrückt, muss ein Wort, das Bedeutung für alle hat, ein „in der notwendigen Konkretion behindertes Wort sein“¹¹. Oder mit Kathrin Oxen: „Doch jede Predigt ist politisch, sofern sie der realen Lebenssituation von Menschen Einlass gewährt. Und jede Predigt ist auch deswegen politisch, weil sie von der Wirklichkeit Gottes spricht, die mit der Wirklichkeit der Welt in vielfältiger Weise in Spannung steht.“¹² Diese Aussage spricht von einer offensichtlichen Wahrheit. Bei aller Offensichtlichkeit muss sie aber immer neu wiederholt werden. Weniger offensichtlich ist jedoch Folgendes: Wenn wir vom Evangelium sprechen und nicht von abstrakten humanistischen Werten, dann wird diese Berührung der konkreten Wirklichkeit einen ganz besonderen Charakter haben.

Das Evangelium ist göttliche Dynamik, die quer zu jeglichen weltlichen Strukturen verläuft. „Die Geschichte Jesu ist die Geschichte Gottes; die in

9 Vgl. Hoffmann, Ethisch und politisch predigen, a. a. O. (wie Anm. 2), 139 f.

10 In diesem Zusammenhang wird die Politische Predigt zum Beispiel definiert bei: Grözinger, Albrecht: Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft, Gütersloh 2004, 186.

11 Lange, Ernst: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit (1967), in: Ders.: Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt (hg. v. Rüdiger Schloz), München 1982, 9–51, 47.

12 Vgl. Oxen, Kathrin: Jede Predigt ist politisch, in: <https://www.evangelisch.de/inhalte/89517/31-10-2013/jede-predigt-ist-politisch>.

diese Welt eintritt, die menschlichen Geschichten dieser Welt durchkreuzt, mit ihnen in Konkurrenz tritt und eine Hoffnung jenseits dieser Geschichten begründet.¹³ Und deshalb kann diese Evangeliumsdynamik von uns im Alltag nur bruchstückhaft und nur in Gestalt von äußerlich unklugen, sinnlosen, zutiefst *unpraktischen*, aber gerade deshalb überwältigenden Taten und Phänomenen möglich gemacht und wahrgenommen werden. Gerade diese bruchstückhafte und quer zur Realität stehende Erfahrung ist das stärkste Erleben göttlicher Liebe, das uns gegeben wird: Der barmherzige Samariter, der trotz allem für den Andersgläubigen sorgt; die Witwe, die ihr letztes Geld für den Tempel gibt; Franziskus, der den Vögeln predigt und den Tod Bruder nennt; das gemeinsame Feiern des Heiligen Abends von Soldaten aus miteinander kämpfenden Armeen; ein Mensch, der sein Leben für ihm völlig unbekannte Menschen aufopfert ... „Worm’s-eye view“.¹⁴ Die Dynamik des Evangeliums berührt direkt unsere soziopolitischen Realitäten – aber eben als quer zu ihnen (In Klammern sei angemerkt: In vieler Hinsicht auch quer zu den kirchlichen Realitäten) verlaufende Dynamik. Wir weisen vorgreifend darauf hin, dass all diese Momente ihrer Natur nach Momente der Freiheit sind, die eschatologischen Charakter haben.¹⁵

Theologen, die diese Perpendikularität erkannt haben, reduzieren sie meist auf die relativ verständliche Formel des Mitleidens und der Hilfe für Schwache und Opfer.¹⁶ Darin liegt zweifellos ein riesiger Anteil Wahrheit. Selbst diese sympathische und ihrem Geist nach christliche Formel ist jedoch eine Vereinfachung und eine politische Verteidigung eines Evangeliums, das in seiner Radikalität auch quer zur Henker-Opfer-Beziehung läuft. Im weiteren politischen Kontext kann man hier wiederum den Worten von Kathrin Oxen

13 Hoffmann, Ethisch und politisch predigen, a. a. O. (wie Anm. 2), 149.

14 Vgl. den kenotischen Gebrauch dieses – aus der Photographie stammenden – Begriffs in Bezug auf das Wirken Christi (besonders im Kontext des Psalmworts: „Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volks“, Ps 22,6), zum Beispiel bei Torrance, Allan: Jesus in Christian Doctrine, in: The Cambridge Companion to Jesus, ed. by Markus Bockmuehl, Cambridge 2001, 213 f. Ich habe diesen Begriff zum ersten Mal bei Joseph Kang, meinem früheren Kollegen am Seminar kennengelernt. Ein Beispiel dieser Position ist zu finden in seinem Aufsatz: Kang, Joseph: Testimonies of the Minority and for the Minority. Sociological Perspective of the Bible, in: Tikhomirov, Anton (Hg.), Theologie der Minderheit. Jahrbuch der TS ELKRAS 2007–2008. Sonderausgabe zum zehnjährigen Bestehen des Seminars, Novosaratovka 2009, 15–32.

15 Vgl. Elert, Werner: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg 1960, 490–492.

16 Auch der oben genannte Aufsatz meines Kollegen weist übrigens klar eine derartige Tendenz auf.

zustimmen: „Im Dritten Reich, im Südafrika der Apartheid und im Herbst 1989 in Deutschland war es leicht, die Differenz zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt zu benennen. Aber auch innerhalb dieser Unrechtssysteme gab es Phasen, in denen noch nicht oder nicht klar zu erkennen war, ob und wie sich politische Anschauungen und gesellschaftliche Entwicklungen mit dem christlichen Glauben vereinbaren ließen.“¹⁷ Spätestens seit der Wende wird die Welt wieder als kompliziert wahrgenommen, was sie im Übrigen immer war.

Das Erkennen dieser beiden Momente – erstens, dass das Evangelium quer zur Welt mit ihren Strukturen und Prozessen läuft, und zweitens, dass die politisch-soziale Sphäre viel komplizierter und verworrener ist als die des Evangeliums – hilft dabei, aus dem Dilemma herauszufinden, das im deutschen kirchenpolitischen Milieu letztes Jahr so markant benannt wurde. Die Kirchen sind entweder deshalb leer, weil gilt: „Evangelische Kirchentage sind von grünen Parteitagen oft nur schwer zu unterscheiden“¹⁸, oder weil gilt: „Die Kirchen seien nicht zufällig leer, sondern ‚leer gepredigt‘ worden. Das ‚Gerede‘ vieler Pfarrer helfe den Menschen in ihrem Alltag nicht.“¹⁹

Das Evangelium wird von den Gläubigen als vielfältige und ständig neue Erfahrung der Hinwendung zu Christus erlebt, als immer wieder, jedes Mal auf eigene Art erfahrenes Erlangen ebendieser „queren“ Lebensperspektive. So kann man im Licht des oben Gesagten die berühmte Deutung der Taufe durch Luther in seinem Kleinen Katechismus zusammenfassen.²⁰ Die Vielfalt und ständige Neuheit des Evangeliums existieren jedoch nicht von alleine, sondern gerade auf Grund seiner Berührung mit der vielfältigen Kompliziertheit der uns umgebenden Welt. Das Evangelium ist durch seine göttliche Einfachheit wertvoll, diese Einfachheit wird uns jedoch nicht anders gegeben als durch das Prisma der Kompliziertheit und Mehrdeutigkeit seiner Wahrnehmung in der Welt. Dementsprechend muss, wie mir scheint, jede politische Predigt eine *komplizierte* Predigt sein, eine Predigt, die sich nicht auf einen einfachen Standpunkt stellt – sei er auch äußerst positiv –, sondern die Reinheit des Evangeliums mit der tragischen Verflochtenheit der

17 www.evangelisch.de/inhalte/89517/31-10-2013/jede-predigt-ist-politisch.

18 So Poschardt, Ulf: Im Gottesdienst muss das Theologische dominieren, in: Frankfurter Allgemeine, aktualisiert am 3. 1. 2018, siehe: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/welt-chef-im-gottesdienst-muss-das-theologische-dominieren-15372355.html>.

19 Reiche, a. a. O. (wie Anm. 3).

20 „Was bedeutet denn solch Wassertaufen? Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe.“

weltlichen Umstände verbindet. Dabei muss sie durch alle Kompliziertheit der Situation hindurch eine andere Sicht eröffnen, die aus dem Rahmen des Politischen hinausführt. Mit anderen Worten: Die politische „Metanoia“ kann und darf nicht mit der Metanoia des Evangeliums zusammenfallen, die politische Predigt muss aber als soweit möglich zu beiden hinführen. Und zwar so, dass beide zwar verschieden bleiben, sich aber gegenseitig bedingen und einander Dynamik vermitteln. Es ist klar, dass diese Forderung praktisch kaum ganz erfüllbar ist. Dennoch kann man sie als Ideal vorlegen, das es anzustreben gilt. Die politische Predigt kann im Licht des oben Gesagten als unmögliches Werk erscheinen, aber nicht als viel Unmöglicheres als die Predigt des Evangeliums überhaupt!

Hier kann man mit vollem Recht die Strategie anwenden, mit der Wilfried Engemann vorschlägt, in der Homiletik die berühmte Korrelationsmethode von Paul Tillich zu nutzen, wobei er davon ausgeht, dass die Predigt aktuelle, tiefe Fragen des Menschen ernst zu nehmen hat, die Antwort aber auf einer höheren Ebene geben muss, als die Frage gestellt wurde, aus einem anderen Blickwinkel, und zwar dem des Evangeliums, der die Frage auf den Kopf stellt.²¹ Dabei muss beides ernst genommen werden, Politik und Evangelium. Wenn die Politik von Anfang an verächtlich oder zumindest nicht ernsthaft betrachtet wird, wird ihre Überwindung wie ein primitives Spiel anmuten und dadurch das Evangelium diskreditieren. Mit Dietrich Bonhoeffers Terminologie gesprochen: Nur wenn wir den „vorletzten“ Dingen in vollem Maße gerecht werden, können wir uns wirklich an die „letzten“ annähern.²² Als einfachstes Beispiel: Ohne den soziopolitischen Kontext, in dem es entstanden ist, hätte sein Gedicht „Von guten Mächten“ nicht „der berühmteste geistliche Text des letzten Jahrhunderts“ werden können.²³

Das oben Beschriebene gilt im Grunde für jede Predigt, die nicht der direkten Berührung mit der Wirklichkeit in allen Bereichen ausweicht (das ist einer der Gründe dafür, dass ich die Grenzen des „Politischen“ offenlasse). Bei der politischen Predigt erhält all dies jedoch eine besondere Schärfe,

21 Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002, 368–370, Eugen Lowry nennt diesen Aspekt „principle of reversal“, siehe Lowry, Eugen L.: The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form, Louisville 2001, 54–56.

22 Als eine gewisse Vereinfachung dieser Situation verstehe ich die Worte von Martin Hoffmann: „Statt Trennung der Bereiche, die jede politische Predigt untersagt hätte, nahm Luther eine Unterscheidung bei gleichzeitiger Beziehung vor. So konnten seine Fürstenspiegel gerade politische Predigt sein, aber eben im Modus von Ratschlägen“ – Hoffmann, Ethisch und politisch predigen, a. a. O. (wie Anm. 2), 153.

23 Henkys, Jürgen: Dichtung, Bibel und Gesangbuch. Hymnologische Beiträge in dritter Folge, Göttingen 2014, 175.

weil sie Prozesse betrifft, die mit Macht und Gewalt geladen sind, also in besonderem Maße ambi- und polyvalente Prozesse darstellen, „weltliche“ Prozesse im engsten Sinn dieses Wortes sind (man denke nur an die verbreitete Behauptung „Politik ist ein schmutziges Geschäft“²⁴), weshalb sie *besonders sensibel* für beide genannten Umstände sein muss.

Die Annahme und die Bewusstmachung der Komplexität und tragischen Mehrdeutigkeit der umgebenden Wirklichkeit sowie die Wahrnehmung des Evangeliums als „Querperspektive“ impliziert, dass die politische Predigt nicht ohne kritisches Potential sein kann. Kritisches Potential impliziert aber – bei aller Multidimensionalität der Wahrnehmung –, dass die Position des Predigers in gewisser Weise „parteiisch“ ist. Er kann nicht vollständig von den eigenen politischen Standpunkten absehen. Hier ist Selbstkritik ein notwendiges Korrelat, wie Johann Hinrich Claussen gerechtfertigterweise bemerkt,²⁵ und zwar – das sei betont – harte Selbstkritik. Die politische Predigt bleibt aber dennoch ein riskantes Unterfangen. In diesem Sinn wird sie unausweichlich unter dem Zeichen „pecca fortiter“ stehen. Aber gerade diese Gefährlichkeit, die Gefährlichkeit der Freiheit – wenn sie bewusst und reflektiert ist und als solche auch den Zuhörern offen liegt – wird auch selber von der Andersartigkeit und Transzendenz des Evangeliums Zeugnis geben.

Das Nachdenken über die Theologie der politischen Predigt können wir hier kurz unterbrechen und auf das weiter oben Gesagte zurückkommen: Die politische Predigt kommt nicht ohne Kritik an der gegebenen politischen Situation aus. Die politische Predigt wird immer ein prophetisches und protestierendes Element in sich tragen. Darin besteht ein zusätzliches Risiko der politischen Predigt in politisch unfreien Staaten, zu denen auch das heutige Russland gehört: ein praktisch völliges Fehlen der Redefreiheit, ein äußerst bürokratisiertes (und daher auch korrumpiertes) Staatssystem, eine autoritäre Regierungsform unter Beibehaltung der demokratischen Fassade. Dabei kommen zur politischen Unfreiheit – besonders wenn wir von der Situation in der evangelisch-lutherischen Kirche sprechen – noch einige sehr typische Umstände hinzu:

24 Das kann man mit vollem Recht von jedem Bereich menschlicher Tätigkeit sagen. Man sagt es aber nur von der Politik. Dementsprechend kann man vermuten, dass die Politik hier als eine Art berühmtester Vertreter aller Bereiche der menschlichen Existenz fungiert. Diese Tatsache verschärft das Problem der politischen Predigt zusätzlich.

25 <https://www.zeit.de/2018/04/predigten-politik-rede-mut>.

Zunächst fehlt dem heutigen russischen Staat, obwohl er nicht selten konservative Parolen gebraucht, eine klare Ideologie. Gerade deshalb agiert die äußerst schwache, aber noch existente Opposition beinahe in gleichem Maße aus allen Richtungen des politischen Spektrums. Dementsprechend ist es sehr schwierig, das, was der staatlichen Ideologie entgegenstehen könnte, auch nur annähernd klar zu formulieren. Außerdem positioniert sich der Staat in seiner heutigen Form als den traditionellen Kirchen, zu denen im Ganzen auch die lutherische gezählt wird, freundlich gesinnt. Und in seiner Politik oder jedenfalls in seinen politischen Losungen führt er häufig Ideen an, mit denen sich die Kirche äußerlich gesehen eigentlich solidarisieren muss, zum Beispiel den Wert der Familie, den Frieden zwischen Ethnien und Religionen, die Notwendigkeit des Religionsunterrichts in Schule und Hochschule. Dementsprechend muss sich die Kirche unter gewissen Umständen – ob sie will oder nicht – mit dem Staat assoziieren. Außerdem sind die oppositionellen Kräfte häufig bekanntermaßen feindselig gegenüber aller Kirchlichkeit und Religion eingestellt. Weiterhin muss bemerkt werden, dass der Staat sehr empfindlich gegenüber jeder Kritik ist, es aber vorzieht, nicht die Tatsache kritischer Äußerungen an sich zu kriminalisieren, sondern die Repressionen dafür mit wirtschaftlichen oder kriminellen Gründen verdeckt: Unliebsame Organisationen werden beschuldigt, die Feuerschutzbestimmungen nicht eingehalten oder undurchsichtige Finanzbewegungen vorgenommen zu haben. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt auch, dass die staatliche Propaganda sehr stark und deshalb auch unter unseren Gemeindemitgliedern wirksam ist. Der Prozentsatz an Menschen, die das vorhandene System und seine das Land regierenden Personalien unterstützen, wird unter ihnen kaum wesentlich geringer sein als insgesamt im Land. Und schließlich bilden die Lutheraner im heutigen Russland eine verschwindende Minderheit, die (außerhalb eines recht engen Gebietes, nämlich der Kirchenmusik in einigen Städten) keinerlei Einfluss auf die Gesellschaft hat.

Dementsprechend würde der Versuch einer kritischen politischen Predigt als Selbstmarginalisierung in der Gesellschaft aufgefasst, als Konfrontation mit der eigenen Kirche – und zwar sowohl von oben als auch von unten – und als Donquichotterie, die bekanntermaßen keine Ergebnisse bringen kann – außer Unannehmlichkeiten, welche zudem noch nicht einmal mit der politischen Position des Predigers assoziiert würden. Mehr noch, der Begriff „politisch“ an sich ist diskreditiert – sowohl durch den künstlich von oben aufgesetzten Aktivismus der Sowjetzeit als auch durch die schwierigen Erfahrungen der letzten zwei bis drei Jahrzehnte. Deshalb erscheint es vielen äußerst unangemessen, das Politische in den kirchlich-gemeindlichen Bereich hineinzuziehen.

Dementsprechend kann es verwunderlich erscheinen, dass die Mehrheit es mit großem Interesse aufnahm, als den Teilnehmern des im Februar bis März 2018 in Novosaratovka stattgefundenen Seminars „Kirche. Politik. Krieg“ vorgeschlagen wurde, ihre Kräfte an der Erstellung einer politischen Predigt zu versuchen. Dieses Interesse demonstriert jedoch einerseits gerade die ganze Exotik dieses Genres unter unseren Bedingungen, und andererseits muss man im Kopf behalten, dass es um ein Seminar ging und nicht um reale Predigtpraxis.

Der Vorschlag, eine kurze politische Predigt zu schreiben, wurde nach einer kurzen Einführung ins Thema und vor dem Hintergrund recht ernsthafter Diskussionen zum Thema Kirche, Religion und Politik gemacht, welche bei den Lehrveranstaltungen anderer Dozenten stattfanden. Für die meisten Teilnehmer war das eine völlig neue Erfahrung. Viele von ihnen waren neu im Predigtamt. Die Aufgabe war ziemlich schwierig: Es wurde ein geringer Umfang (fünf Minuten) der Predigt erwartet, und die Themen sollten aus den aktuellen Schlagzeilen eines News-Aggregators ausgewählt werden. Deshalb konnten keine herausragenden Ergebnisse erwartet werden. Aber das war auch nicht das Ziel. Für mich war es eine Art Experiment: Es war wichtig, nicht so sehr die homiletischen Qualitäten der vorgelegten Texte zu bewerten, als vielmehr an ihrem Beispiel die Probleme und Schwierigkeiten bei der Erstellung und Wahrnehmung einer politischen Predigt aufzuspüren und dann den Hörern zu zeigen.

Noch einmal merke ich an, dass die Aufgabe mit Interesse aufgenommen wurde. Es gab niemanden, der sich weigerte, sie auszuführen oder sie offenkundig nicht bewältigte – so schwierig sie auch war. Dennoch enthielten praktisch alle Texte höchst augenfällige Mängel, die auch bei einem Ansatz auf Basisniveau klar sichtbar waren. Einerseits sind diese Mängel durch die entstandene spezifische Situation sowie durch die Besonderheiten des russischen Kontexts begründet, andererseits sind sie vielleicht in leichter Form, wie mir scheint, typisch für Versuche politischer Predigt in praktisch jedem Kontext.

Als erstes Moment weise ich auf das Fehlen von Predigten hin, in denen der Prediger stark kritische Positionen gegenüber der Politik des Staates bezogen hätte (wobei es unter den Teilnehmern nicht wenige Personen mit gut entwickeltem kritischem Denken und mit einem vom Offiziellen abweichenden Standpunkt gab). Das Spektrum reichte von maßvoller Kritik bis zu direkter Unterstützung der einen oder anderen gesellschaftspolitischen Positionen der heutigen russischen Gesellschaft. D. h. das Kritik- und Protestpotenzial der politischen Predigt wurde offenbar nicht voll ausgenutzt. Das Problem hier besteht meiner Vorstellung nach nicht so sehr in der Angst davor, eine andere als die offizielle Position auszudrücken, als vielmehr in

einem tiefliegenden Unwillen, sich in politische Diskussionen zu verwickeln, einer inneren Distanz des Predigers von der Politik. Diese Distanz wird hauptsächlich dann überwunden, wenn die Position des Predigers durch einen ihr entsprechenden starken gesellschaftspolitischen Trend sanktioniert wird, eventuell auch unterstützt durch persönliche Erfahrungen. Derartiges war zum Beispiel im Text einer Seminar Teilnehmerin (einer früheren Sportlerin) zu bemerken, die Russlands Olympiamannschaft lobte, welche bei den Olympischen Winterspielen in Pjöngjang trotz aller Schwierigkeiten recht gute Ergebnisse erzielt hatte. Diese Distanz ist sehr gefährlich: Sie führt zur Spaltung der Persönlichkeit des Predigers in eine kirchliche und eine politische Sphäre und folglich auch dazu, dass seine Predigten ihre Überzeugungskraft verlieren. Mehr noch, sie postuliert eine Diskrepanz zwischen Evangelium und Welt und macht damit das Evangelium zu etwas Abstraktem oder aber Intim-Persönlichem und verweigert ihm die oben beschriebene dialektische Dynamik. Und das letztgenannte Beispiel ist eine Art Kehrseite dieser Distanz, die zu einer äußerst primitiven, überzogenen und deshalb für den Prediger zerstörerischen Identifikation von Evangelium und Politik aufruft.

Natürlich wurden, wie zu erwarten war, in den meisten Lernpredigten die politischen Ereignisse, denen sie gewidmet waren, als einfache und eindeutige Illustrationen der einen oder anderen biblischen Wahrheiten genutzt. D. h., in den Texten fehlten das Bewusstsein der Kompliziertheit der Verbindungen des Evangeliums mit dem politischen Alltag und die Anwendung des Korrelationsprinzips. So diente im oben genannten Beispiel die unter schwierigen äußeren Bedingungen gezeigte Standhaftigkeit der Sportler als Vorbild für die Standhaftigkeit und Beharrlichkeit der Gläubigen im Rufen zum Herrn.

Es gab jedoch auch Texte, die Anspruch auf eine größere Tiefe erhoben. So betonte ein anderer Seminar Teilnehmer, der in seiner Predigt die Eröffnung neuer U-Bahn-Stationen in Moskau beschrieb, dass dieses Ereignis der besseren Kommunikation von Menschen in der Stadt dienen werde. Und Kommunikation sei das, was sowohl für das Alltagsleben als auch für die kirchliche Verkündigung des Evangeliums äußerst wichtig sei. Mehr noch, jede Weiterentwicklung menschlicher Kommunikation – dieser Gedanke wurde in der Predigt angerissen – sei letztendlich ein Erbauen des Leibes Christi. Man kann über die Grundbotschaft des Predigers streiten, in seinem Text einen Mangel an Kerygma sehen und sein bedingungsloses Lob an die Moskauer Regierung kritisch betrachten, aber es ist klar, dass hier ein Ereignis des gesellschaftlichen Lebens, das für Millionen Menschen wichtig ist, mehr ist als nur ein Beispiel oder eine Illustration. Es wird ernst genommen. Und das hilft den Hörern, auch die Evangeliumsbotschaft ernster zu nehmen, die, wenn auch nicht allzu deutlich, doch im beschriebenen Text erklang.

Ein weiteres Beispiel für einen interessanteren Ansatz war der Text einer Teilnehmerin, für die er die erste eigene Predigerfahrung in ihrem Leben überhaupt war. Hier dachte die Autorin vor dem Hintergrund der Worte Christi vom Salz aus Lukas 14,34–35²⁶ über zu diesem Zeitpunkt neue Regierungsbeschlüsse zur Sozialpolitik nach. Hier gab es keine klare Verkündigung des Evangeliums – auch wenn es indirekt gegenwärtig war –, die gesellschaftspolitischen Probleme wurden jedoch als kompliziert und keine eindeutige Lösung besitzend wahrgenommen. Und es wurde gezeigt, wie unterschiedlich ein und dieselbe biblische Aussage in Berührung mit der gesellschaftspolitischen Realität klingen kann. Dabei gelang es der Autorin, den Eindruck zu vermeiden, es gehe um eine Art Spiel, und sowohl die Alltagsprobleme als auch die biblische Aussage ernst zu nehmen. Man kann bezweifeln, ob es passend ist, genau diese biblische Aussage zu wählen, und ob sein Zusammenstoß mit der Realität erfolgreich durchgearbeitet war, aber allein die Tatsache dieses Versuches kann man als interessant anerkennen.

So ist die vorsichtige Schlussfolgerung möglich, dass die politische Predigt in unserer Tradition bestimmte Aussichten haben könnte. Dabei muss besonders ihre Verwundbarkeit und Kompliziertheit betont werden. Ein Prediger, der unter unseren Bedingungen eine politische Predigt wagt, muss besonderes Taktgefühl und theologische Beschlagenheit besitzen und sich besonders ernsthaft seiner Verantwortung vor Gott, vor den Hörern und vor der Kirche bewusst sein. In diesem Zusammenhang lohnt sich die Frage nach dem Platz der politischen Predigt unter russischen Bedingungen und nach den Methoden, die in ihr berechtigt sein können.

Die meisten unserer Gemeinden sind recht klein und relativ geschlossen. Dementsprechend kann die politische Predigt im Milieu der „eigenen Leute“ relativ ungefährlich sein, was mögliche Reaktionen der Behörden angeht, obwohl es auch hier keine vollständige Garantie gibt. Manchmal werden sogar die harmlosesten Predigtaussagen von wenig gebildeten Vertretern der Geheimdienste als beinahe extremistische politische Erklärungen aufgefasst. In kleinen und relativ geschlossenen Gemeinden hat die politische Predigt jedoch wenig Sinn.

Ihr wirklicher Platz können nur große Gemeinden sein. Aber auch in ihnen kann es hauptsächlich nur um besondere Gottesdienste, zum Beispiel Festgottesdienste, oder um Kanzelreden von Pastoren zu öffentlichen Ge-

26 „Das Salz ist ein gutes Ding; wo aber das Salz dumm wird, womit wird man's würzen? Es ist weder auf das Land noch in den Mist nütze, sondern man wird's wegwerfen. Wer Ohren hat, zu hören, der höre!“

meindeveranstaltungen wie geistlichen Konzerten usw. gehen. Die politische Predigt gewinnt nur dann Sinn, wenn sie über die Grenzen der Gemeinde im engeren Sinn hinausgeht, wenn ihre Zuhörerschaft mehr Personen beinhaltet als nur die Kirchgänger der evangelisch-lutherischen Kirche.

Und hier muss auf zwei Momente hingewiesen werden: Einerseits wird eine solche Predigt, wenn sie keinen ausdrücklichen traditionellen Evangelisations- und Missionscharakter oder keine Abwerbeabsichten hat, beinahe in den meisten Fällen schon von selber politische Züge tragen. Wenn ich als Prediger die Absicht habe, den Menschen einer anderen Konfession oder überhaupt außerkirchlichen Menschen etwas zu sagen, dann muss ich mit ihnen eine gemeinsame Sprache in den Bereichen suchen, die uns verbinden. Andererseits können gerade die Beachtung gesellschaftspolitischer Realitäten durch den lutherischen Prediger sowie ein vernünftiger und in genügendem Maße kritischer Zugang zu ihnen das von uns gepredigte Evangelium für viele nahe und anziehend machen. Dabei ist es wichtig, dass der Prediger äußerst vorsichtig sein muss, um (wenn auch unbegründete, aber dadurch nicht weniger gefährliche) Beschuldigungen des Radikalismus und der direkten Opposition zu vermeiden, welche sowohl für ihn als auch für die Gemeinde und die ganze Kirche spürbare unangenehme Folgen nach sich ziehen können. Dabei darf die Vorsicht nicht in Verklemmtheit ausarten, sie hat nicht das Recht dazu. Sie muss ebenfalls das Ergebnis der inneren Freiheit des Predigers sein und auf ihre Weise davon zeugen.

Und hier erhebt sich besonders scharf die zweite von uns vorgezeichnete Frage: die Frage nach den Methoden, die in der politischen Predigt unter unseren Bedingungen genutzt werden können. Ich gehe das Risiko der Vermutung ein, dass die Antwort auf diese Frage auch in praktisch jedem anderen Kontext aktuell ist. Davon und von den eigenen Erfahrungen mit politischer Predigt ausgehend erscheinen mir zwei bewährte und gut bekannte, einander ergänzende Methoden als wirksam: 1. die Beschreibung von biblischen Situationen und Elementen geistlicher Erfahrung auf eine Weise, dass sie für aktuelle Fragen „durchsichtig“ werden, und 2. die Ironie.

Im ersten Fall gibt der Prediger keinerlei direkte gesellschaftspolitische Erklärungen, aber er beschreibt christliche Ideen auf eine Weise oder erzählt biblische Geschichten dergestalt nach, dass in ihnen die Situation unserer Zeit leicht zu erkennen ist.²⁷ Zum Beispiel kann die Beschreibung des Kreu-

27 Unter den homiletischen Strategien für die politische Predigt, die Uta Pohl-Patalong anbietet (vgl. oben Anm. 6) wäre das ein Spezialfall der Strategie Narration: Veränderung durch Identifikation und Emotionen.

zes Christi als einer unerhörten Herausforderung an die menschliche Religiosität als Kritik am jetzigen russischen Gesetz über den Schutz religiöser Gefühle dienen. Jedoch ist es in diesem Fall äußerst wichtig, Überziehungen und gekünstelte Vergleiche zu vermeiden sowie die Schwierigkeit und die Korrelationen im Sinn zu behalten. Die Kreuzigung Christi, um zum angeführten Beispiel zurückzukommen, bleibt eine Herausforderung, die nicht bequem sein kann, die wirklich die natürlichen religiösen Gefühle „sprengt“. Sie ist immer eine aktuelle Herausforderung für die Kirche. Aber sie ist auch eine Herausforderung für die der Kirche gegenüber feindlich eingestellten Welt. Das Kreuz transzendiert sowohl unsere religiösen Gefühle als auch alle bewussten Versuche, diese zu beleidigen.

Eine alternative oder ergänzende Methode ist die Ironie.²⁸ Sie ermöglicht es, von einer Sache zu sprechen und etwas genau Gegenteiliges zu meinen. Dabei ist wichtig, daran zu denken, dass Ironie hart sein darf, aber – wenn es nicht um direkte Verbrechen oder sonstige himmelschreienden Fälle geht – doch nicht vernichtend, sondern der oben schon mehrfach erwähnten Kompliziertheit Raum lassen und offen sein muss. In diesem Sinn ist es immer gut, in solchen Predigten auch der Selbstironie des Predigers in Bezug auf sich selber Raum zu lassen. In den meisten Fällen – und das gilt nicht nur für Ironie – sollte sich der Prediger selber nicht über diejenigen Menschen oder Gruppen stellen, deren politische Standpunkte oder Handlungen er kritisiert.

Letzteres ist auch darum besonders wichtig im Gedächtnis zu behalten, weil in unserem Kontext die politische Predigt ein Auftritt von bekanntermaßen machtlosen Personen ist. Obwohl unsere Kirche, wie schon gesagt wurde, gewisse Achtung und Unterstützung von Seiten des Staates genießt, obwohl ihre Anwesenheit in der gesellschaftlichen Arena dank der Politik des jetzigen Erzbischofs auch viel bemerkbarer geworden ist als früher, hat sie dennoch praktisch keinen realen Einfluss. Sie befindet sich in einer verschwindenden Minderheit und hat bisher noch nicht das Ziel erreicht, das sie sich so oder anders setzt, nämlich eine Kirche der intellektuellen Elite zu sein.

Die Antwort auf die ganz zu Anfang gestellte Frage wird hier besonders akut: Ist überhaupt eine politische Predigt möglich, die keinen politischen Einfluss hat? Die Reflexion der eigenen Schwäche muss notwendi-

28 Das entspräche der Strategie „Humor“: Veränderung durch Distanz zur Wirklichkeit bei Uta Pohl-Patalong (wie Anm. 7).

gerweise jeder politischen Predigt in unserer Situation vorausgehen. Aber das Evangelium ist doch immer in erster Linie die Stimme der Schwachen, Machtlosen, Erniedrigten gewesen. So hilft, wie mir scheint, gerade das Bewusstsein der eigenen Schwäche seitens des Predigers ihm, das Evangelium und den politischen Aufruf richtiger zu korrelieren und die „unmögliche Situation“ der politischen Predigt mit weniger Verlusten zu bewältigen.²⁹ Die politische Predigt ist eine Predigt, die unter Frage steht. Und darauf – und nicht auf eine mögliche Unbestrittenheit – ist ihre Freiheit, den umgebenden Menschen Fragen zu stellen, aufgebaut.

Die Politik dringt aktiv und mit mächtigen Ansprüchen in den geistlichen Bereich ein – und das gilt nicht nur für die „Predigten“ Limonovs, sondern auch beispielsweise für die Gesetzgebung im religiösen Bereich. Dabei geht es in jedem Fall eher um eine Beschränkung der Freiheit. Sogar Limonovs „Predigten“ wurden so genannt, weil der Autor sich als harten Anhänger einer bestimmten Ideologie sah. Der Prediger ist dagegen in der politischen Sphäre *one without authority*³⁰. Seine Kraft ist eine *weak force*³¹. Dabei ist Schwäche natürlich keinesfalls eine Garantie dafür, dass man Recht hat. Das Evangelium steht, wie schon mehrfach bemerkt, quer zu allen weltlichen Strukturen. Die schwache Position ist aber unter sonst gleichen Bedingungen *wahrscheinlich* näher am Evangelium, wenn diese Schwäche in erster Linie Offenheit und Verletzbarkeit impliziert, also wenn es eine Schwäche der *Freiheit* ist.

Versuchen wir, abschließend zusammenzufassen und die wichtigsten Eigenschaften der politischen Predigt abzuleiten:

1. Sie ist eine Predigt, welche die Dynamik des Politischen und die Dynamik des Evangeliums nicht gleichsetzt, aber versucht, zwischen ihnen eine Korrelationsbeziehung zu schaffen.

29 Vgl. das erste Kriterium zur Vermeidung von Missbräuchen der politischen Predigt, das Martin Hoffmann anbietet: „dass Gott nicht der gewalttätige Gott ist, der seine Feinde ausrotten lässt, sondern ein sanfter, gewaltfreier Gott“, Hoffmann, *Ethisch und politisch predigen*, a. a. O. (wie Anm. 2), 151 f.

30 Hier leihe ich mir den Namen des 1971 erstmals veröffentlichten und vielfach neu aufgelegten epochalen Homiletikwerkes aus: Craddock, Fed B.: *As One Without Authority*.

31 Vgl. Caputo, John: *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington/Indianapolis 2006.

2. Sie ist eine komplizierte Predigt, die sich der Ernsthaftigkeit und höchsten Komplexität, der Mehrdeutigkeit und zeitweisen Tragik der weltlichen Prozesse, von denen sie spricht, bewusst ist.³²
3. Sie ist eine Predigt, in der der Prediger einen ausdrücklichen – meistens kritischen – politischen Standpunkt hat, aber sie steht unter dem Zeichen der Selbstkritik.
4. Dementsprechend ist sie eine offene und verwundbare Predigt, und deshalb und gerade in diesem Sinn eine innerlich freie.

Daran ist wohl nichts völlig neu.³³ Aber diese Prinzipien sind nicht nur aus der blanken Theorie abgeleitet, sondern auch aus der Praxis politischer Predigt in der konkreten russischen Gesellschaft mit ihren Besonderheiten. Ihre achtsame Anwendung ist meiner Vorstellung nach in der Lage, dem Prediger zu helfen, für seine Hörer die ewige Liebe Gottes inmitten des politischen Raumes sowohl einer freien wie auch einer unfreien Gesellschaft aufzudecken, wobei er im letzteren Fall in Sinn und Herz seiner Zuhörer auch das Verständnis für die notwendige Verbindung zwischen Liebe und (auch politischer) Freiheit hervorbringt.

32 Hier ist eine augenfällige Polemik mit ebendieser Dorothee Sölle und ihrem geradezu an Lenin erinnernden Aufruf, intellektuell-bürgerliche Reflexionen beiseite zu lassen, unausweichlich, vgl. Sölle, a. a. O. (wie Anm. 8), 237.

33 Ein gewisser Anklang ist hier z. B. an die „ethischen Leitlinien mittlerer Konkrektion“ in Hoffmann, Ethisch und politisch predigen, a. a. O. (wie Anm. 2), 172, zu finden.

Jennifer
Wasmuth

Philipp Melanchthon als Theologe der Ökumene¹

Einleitung

Um das Thema „Philipp Melanchthon als Theologe der Ökumene“ in einer Weise zu entfalten, dass Melanchthons Ansatz Genüge getan wird, bedürfte es einer Darstellung seines gesamten theologischen und kirchlichen Schaffens. Denn die Ökumene gehörte für Melanchthon, der 1518 zunächst als Philologe nach Wittenberg berufen worden war, doch schon bald darauf neben Martin Luther zu der entscheidenden Figur in den Bestrebungen um eine kirchliche Reform werden sollte, zu den zentralen Motiven seines theologischen Werkes wie auch seiner kirchlichen Tätigkeit.

Eine solche Darstellung kann hier nicht geboten werden. Um sich dem Thema anzunähern, sollen im Folgenden jedoch zwei Thesen vorgestellt und kurz erläutert werden, die den Rahmen aufzeigen, in dem sich Melanchthon als Theologe der Ökumene bewegte – Thesen, die bisherige Forschungsergebnisse teilweise zusammenfassen, teilweise jedoch auch deutlich modifizieren.

Die erste These ist – wenn man so möchte – von formaler Art:² Sie behauptet, dass als eine entscheidende Triebfeder für Melanchthons gesamtes theologisches Nachdenken der im „Nicaenum“ bekannte Artikel zur „una,

1 Referat auf der Tagung „Von Luther zu Melanchthon“ am 28. Februar 2018 in Lutherstadt Wittenberg.

2 Die klassische, auf August Twisten (1789–1876) zurückgehende Unterscheidung zwischen „Formalprinzip“ als der Lehre von der Schrift und „Materialprinzip“ als Rechtfertigungslehre bleibt davon unberührt, zu der Unterscheidung vgl. Fischer, Hermann/Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Protestantismus, in: TRE 27 (1997), 542–580.

sancta, catholica et apostolica ecclesia“³, zur „einen, heiligen, katholischen/allgemeinen und apostolischen Kirche“ anzusehen ist.

Die zweite These ist demgegenüber von materialer Art: Sie qualifiziert als Melanchthons entscheidende ökumenische Bezugsgröße jene Kirche, mit der die Gemeinschaft schließlich zerbrach. Oder anders: Sie geht davon aus, dass die Ökumene, die Melanchthon in den Blick genommen hat, die Ökumene „westlicher“ Tradition war, dass hingegen die Ökumene „östlicher“ Tradition für Melanchthon ein Grenzphänomen geblieben ist.

Melanchthons Bekenntnis zur Ökumene

Die sich in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelnde ökumenische Bewegung hat u. a. auch zu einem Wandel des Melanchthonbildes beigetragen. Während Melanchthon im Kontrast zu dem auf dem Wormser Reichstag 1521 standhaft für die evangelische Sache eintretenden Luther oft als zu nachgiebig charakterisiert wurde, im Rückgriff auf eine Formulierung Luthers als ein „Leisetreter“⁴, wird er nunmehr als ein „Wegbereiter für die Ökumene“⁵ entdeckt und insbesondere auch von römisch-katholischer Seite aufgrund seiner bleibenden Verhandlungsbereitschaft als „Ökumeniker“⁶, ja als „größte ökumenische Gestalt der Reformationszeit“⁷ gewürdigt.

Sein „ökumenisches Engagement“ wird dabei auf unterschiedliche Motive zurückgeführt. Dazu gehören seine irenische Grundhaltung, die Melanchthon schon früh angesichts seines an Kriegsverletzungen leidenden und daran schließlich auch sterbenden Vaters ausgebildet habe,⁸ seine bald nach

3 Im Griechischen: εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.

4 Luther hatte in einem Brief an den Kurfürsten Johann von Sachsen vom 15. Mai 1530, in dem er zu einem Entwurf der „Confessio Augustana“ Stellung genommen hatte, geschrieben, dass der Text „gefelleet mir fast wol, weis nichts daran zu bessern noch endern, Wurde sich auch nicht schicken. Denn ich so sanfft und leise nicht treten kann“ (WABr Nr. 1568).

5 So der Untertitel des von Jörg Haustein herausgegebenen Sammelbandes: Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997 (= Bensheimer Hefte 82).

6 So Smolinsky, Heribert: Melanchthon und die Ökumene, in: Schwendemann, Werner (Hg.): Philipp Melanchthon 1497–1997. Die bunte Seite der Reformation. Das Freiburger Melanchthon-Projekt, Münster 1997, 129–144.

7 So Günter Frank in dem von ihm herausgegebenen Handbuch: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen, Berlin/Boston 2017, 767.

8 Vgl. Jung, Martin H.: Philipp Melanchthon und seine Zeit, Göttingen 2010, 9–11.

seiner Berufung nach Wittenberg erfolgte Einbindung in die Kirchenpolitik des Kurfürstentums Sachsen⁹ sowie seine humanistische, auf rationale Verständigung ausgerichtete Gesinnung.¹⁰

Waren diese Motive für Melanchthon leitend, so scheinen sie gleichwohl im Blick auf Aussagen, die von Melanchthon selbst stammen, aber auch im Blick auf sein Gesamtwerk von eher sekundärer Bedeutung zu sein. Hier nämlich zeigt sich, dass für Melanchthon hauptsächlich ein *theologisches* Motiv von Bedeutung war: eben jenes Bekenntnis zur „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“, zur „einen, heiligen, katholischen/allgemeinen und apostolischen Kirche“.

Die zentrale Bedeutung dieses Motives für Melanchthon mag vielleicht überraschen. So hat der Erlanger Theologe Reinhard Slenczka als ekklesiologisches Fundamentalproblem der Ökumene die „Entscheidung“ bestimmt, „ob die Einheit der Kirche Kriterium für die Wahrheit der Kirche ist, oder ob die Wahrheit Kriterium der Einheit ist“¹¹. Mit gutem Grund hat er argumentiert, dass die Reformatoren und so auch Melanchthon die zweite Auffassung vertreten hätten: dass also die Wahrheit Kriterium der Einheit ist, dass die Einheit der Kirche deshalb immer an dem Kriterium der Wahrheit zu messen ist, dass, reformatorisch gesprochen, das Wort Gottes der Heiligen Schrift Grundlage und zugleich Grenze geistlicher Vollmacht in der Kirche ist.

Demnach besitzt die Einheit für Melanchthon also nur eine nachgeordnete Bedeutung, was in Hinblick auf die organisatorische und administrative

9 Vgl. Scheible, Heinz: Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 57–85.

10 Vgl. dazu Kuroпка, Nicole: Melanchthon, Tübingen 2010, die mit Recht betont, dass Melanchthon davon überzeugt war, dass die Sprache und die Vernunft unter Mitwirkung des Heiligen Geistes den Schlüssel zum Verständnis der Schrift darstellen: „Ab Mitte der zwanziger Jahre formulierte Melanchthon den Standpunkt, ein wissenschaftlich abgesichertes Gespräch auf biblischer Basis werde eine Klärung der Konflikte bringen und somit die Einheit der Kirche sichern. Dabei setzte er seine Hoffnungen ganz konkret auf das Zustandekommen eines Religionsgespräches, bei dem alle Parteien an einen Tisch kommen, die zentralen Themen wie Rechtfertigung oder Abendmahl erörtern und klären sollten und somit der unerträgliche Streit in der Kirche ein Ende finden würde. [...] So präsentierte sich Melanchthon gesprächsoffen und suchte in Briefen und wissenschaftlichen Erörterungen den Meinungsaustausch mit römischen Humanisten wie Hermann von Neuenahr oder Johannes Caesarius (1468–1550). [...] Sein Wille zum Dialog war getragen von der Überzeugung, dass eine vernünftige Sachanalyse auf biblischem Fundament, frei jeglicher Streitsucht, die beteiligten Parteien gemeinsam zur Wahrheit führen werde“ (85 f).

11 Slenczka, Reinhard: Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: Haustein (s. Anm. 5), 98–120, hier 104.

Einheit der Kirche sicherlich zutrifft. So war es insbesondere Melanchthon, der sich für den Aufbau eines neuen, am „*verbum Dei*“ orientierten Kirchenwesens eingesetzt hat. Andererseits gehörte für Melanchthon zur „Wahrheit“ oder, wovon Melanchthon bevorzugt spricht, zu der „wahren Lehre“, der „*vera doctrina*“, die „Einheit der Kirche“, die „*una ecclesia*“, unmittelbar dazu. „Einheit“ blieb für ihn also aufgegeben, auch wenn oder gerade wenn sie zerbricht.

Zu einem eigenen Thema wurde die Frage der Einheit für Melanchthon deshalb auch erst im Zuge des Augsburger Reichstages von 1530. In seinen frühen, wirkungsgeschichtlich bedeutsamen „*Loci communes*“ von 1521, in denen die aus dem Römerbrief des Paulus gewonnenen Begriffe „Sünde“, „Gesetz“ und „Gnade“ im Zentrum stehen, kommt die Frage noch nicht vor. Gleiches gilt für die Visitationsschriften, die 1527 („*Articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxonae*“) und 1528 („Unterricht der Visitatoren“) entstanden sind.

Greifbar wird das Thema jedoch kurz vor und dann vor allem auch während der Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag. Der norwegische Theologe Ragnar Andersen hat in seiner Schrift „*Concordia Ecclesiae*“¹² minutiös die Spannung herausgearbeitet, die für Melanchthon zwischen einem, wie es Andersen nennt, „reconciliation project“ und einem „confession project“ bestanden hat: der Absicht einerseits, unter der vorausgesetzten Einheit in der Lehre durch die Konzentration auf kirchliche Missbräuche eine Versöhnung der konfligierenden Parteien herbeizuführen,¹³ und der Absicht andererseits, das reformatorische Bekenntnis gegenüber der päpstlichen Kirche ohne jedes Zugeständnis zu behaupten. Für das „reconciliation project“ stehen dabei die von dem Kurfürsten Johann von Sachsen (1525–1532) in Auftrag gegebenen sog. „Torgauer Artikel“, aber auch noch die um die Lehrartikel ergänzte „*Confessio Augustana*“ in der Deutung, die Melanchthon ihr in den Zwischenstücken gegeben hat,¹⁴ für das „confession project“ hingegen die „*Confessio Augustana*“, wie sie schließlich nach den

12 Andersen, Ragnar: *Concordia Ecclesiae. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melanchthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, especially in 1527–1530*, Münster/Zürich 2016 (= Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 21).

13 Um den Frieden der Kirche und des Reiches zu wahren, sind die „Protestanten“ zur Unterordnung unter die bischöfliche Jurisdiktion bereit, wenn der Laienkelch, die Priesterehe und die Reform der Messe zugestanden würden.

14 Vgl. Andersen, *Concordia Ecclesiae*, 190–193.

gescheiterten Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag als maßgeblicher Bekenntnistext in den lutherischen Kirchen rezipiert worden ist.

Das Problem kirchlicher Einheit war mit der Durchsetzung des „confession project“ aber nicht etwa obsolet geworden, es stellte sich erst recht und noch verschärft. Denn jetzt musste der Nachweis geführt werden, dass trotz eines offensichtlichen Bruches kirchlicher Einheit der im Nicaenum bekannte Grundsatz kirchlicher Einheit jedenfalls nicht durch die reformatorische Lehre gefährdet war, ja, dass eigentlich erst durch diese wahre kirchliche Einheit wieder möglich geworden ist. Und so heißt es in der Vorrede der Apologie zur „Confessio Augustana“, die die entschiedene Hinwendung Melanchthons zu dem Thema kirchlicher Einheit dokumentiert:

„Wir haben warlich nicht lust odder freud an uneinigkeith. Auch sind wir nicht gar so stock- odder steinhart, das wir unser fahr nicht bedencken [...] Aber wir wissen die öffentlichen, Göttlichen warheit, ohne wilche die kirche Christi nicht kan sein odder bleiben, und das ewig, heilig wort des Evangelii nicht zu verleugnen odder zu verwerfen. [...]

Denn es können die widdersacher selbs nicht vorneinen, noch leugnen, das viele und die hohesten, nötigsten Artikel der Christlichen lere, ohne welche die Christliche kirch sampt der gantzen Christlichen lere und namen würden vergessen und untergehen, durch die unsern widder an tag bracht sein. [...]

Und du, Herre Jhesu Christ, dein heiliges Evangelium, dein sache ist es, wollest ansehen so manch betrübt hertz und gewissen und dein Kirchen und heufflin, die vom Teuffel, angst und not leiden, erhalten und stercken deine warheit. Mache zuschanden alle heucheley und lügen und gib also fride und einigkeith, das dein ehre fürgehe und dein reich wider alle porten der helle krefftig ohne unterlas wachse und zuneme.“¹⁵

In den dem Augsburger Reichstag folgenden Jahren sind eine Reihe wichtiger Arbeiten Melanchthons erschienen, die sich als Entfaltung des hier formulierten Grundanliegens verstehen lassen: dass die reformatorische Lehre auf dem „heilig wort des Evangelii“ fußt, auf der „Göttlichen wahrheit, ohne wilche die kirche Christi nicht kan sein odder bleiben“, dass es zum Bruch mit der Kirche Roms gerade um der Kirche Christi willen kommen musste,

15 BSLK.N 240,29–242,29, vgl. auch BSLK.N 240,8–15: „Ich hab mich bisher, soviel mir möglich gewesen, geflissen, von Christlicher lehr nach gewonlicher weis zu reden und zu handeln, damit man mit der zeit deste leichtlicher zusammenrücken und sich vergleichen könde [...]. Die widdersacher handeln aber diese sache dargegen also unfreundlich, das sie sich gnug mercken lassen, das sie wider warheit noch einigkeith suchen, sondern allein unser blut zu sauffen [wünschen].“

dass es deshalb aber auch die reformatorische Kirche ist, die in Einheit mit der wahrhaft katholischen Kirche steht.¹⁶

Zu diesen Arbeiten gehören die „Loci“-Ausgaben der „secunda“ und „tertia aetas“, die sich signifikant von den „Loci“ von 1521 unterscheiden. Das zeigt sich nicht nur daran, dass die späteren „Loci“ mit einer Darlegung eben jener „loci“ beginnen, die Melanchthon in seinen „Loci“ von 1521 bewusst ausgeklammert hatte: den „loci“ zur Gottes- und Schöpfungslehre. Vielmehr wählt er auch insofern eine andere Vorgehensweise, als er die „articuli fidei“, die „Artikel des Glaubens“, als Gliederungsprinzip zugrunde legt. Wie er dazu in seinen „Loci“ ausdrücklich schreibt, will er eine Erläuterung der kirchlichen Dogmen bieten. Es gehe ihm gerade nicht darum, neue Lehren hervorzubringen,¹⁷ sondern dem Konsens der alten und reineren Kirche zu folgen.¹⁸ In dezidiertem Antithese zum Vorwurf seiner theologischen Gegner stellt er deshalb die Übereinstimmung der reformatorischen Lehre mit dem „consensus ecclesiae catholicae“ heraus, wie er sich für Melanchthon in den altkirchlichen Bekenntnissen des Apostolicum, des Nicaenum und des Athanasianum niedergeschlagen hat. In der Vorrede zu den „Heubartikeln

16 Ähnlich, wenn auch mit anderer Wertung: Ritschl, Albrecht: Die Entstehung der lutherischen Kirche, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./Leipzig 1893, 170–233.

17 Vgl. dazu das an die „erbar und tugentsam Frau Anna“, gemeint ist Anna Camera-rius, gerichtete Widmungsschreiben zu den „Heubartikeln“ von 1553: „Und sollen der Propheten und Aposteln schrifftten und die Symbola der born und quell und der grund des glaubens sein und bleiben zu allen zeiten. [...] *Denn rechte Lere tichten nicht neue oder besondere Lere von Gott, sondern bleiben stracks in dem einigen verstand, wie sich Gott durch diese Reden geoffenbart hat, die in der Propheten und Aposteln schrifftten und in den Symbolis gefasset sind.* Und ist das gantze Predigampt, das Gott geordnet hat in öffentlichen versamlungen, auch das schreiben, nicht anders denn der Propheten und Aposteln schrifftten und die Symbola dem Volck für lesen oder sprechen und dabey eine erinnerung thuen – wie eine Grammatica –, was der sprache wahrhaftiger verstand sey, was Gott genennet ist, was erschaffene ding sind, was diese namen: Leib, Geist, Person, Gesetz, Sünde, Evangelium, Verheissung, Glaube, Gnade, Gerech werden, Gottesdienst etc. bedeuten“ (in: Melanchthon, Philipp: Heubartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, hg. v. Ralf Jenett/Johannes Schilling, Leipzig 2002, 77,8–24 – Hervorhebung durch jw).

18 Vgl. CR 21,343f: „Haec eo commemoravi, ut constet nos non comminisci novas opiniones, sed veteris ac purioris Ecclesiae consensum sequi, id quod alias saepe ostendimus. [...] Quare nunc quidem hanc Lucubrationem piis scholasticis inscripsi, ut eos admoneam, ut haec Ecclesiae pericula prospicientes, se diligentius ad sinceræ doctrinae conservationem praeparent.“

Christlicher Lere“, einer auf Melanchthon selbst zurückgehenden deutschen Fassung der „Loci“ aus dem Jahre 1553, heißt es entsprechend dazu:

„Und nach dem die kirche zur Apostel zeit die heubtstuck christlicher lahr in das Symbolum Apostolorum gefasßt hatt und ist ernach im Symbolo Niceno und Athanasii des vorigen Symboli warhafftige erklerung treulich gemacht worden, will ich im anfang hie meine ewige bekantnus mit warhafftigem hertzen setzen, das ich wahrhafftiglich alle artikel, in den selbigen Symbolis gefasßt, gleube und alß gottliche warheit anneme und mit gottes gnaden ewiglich also halden wolle, und sage dabey, das alle engeln und menschen die selbigen Symbola mit warhafftigem glauben an zu nemen schuldig sind. Ich will auch nach ordnung der Artikeln in den selbigen Symbolis die heubtstuck in diesem Buch ordnen und nacheinander, so viel mir gott gnad gibet, erkleren und will kheine besondere opinion oder fantasey tichten, sondern will in rechter treue die lehr in allen artikeln erzelen, wie sie in gemein von gelarten und gotforchtigen predic[anten] eintrechtlich mit der Confession, welche durch unsere kirchen zu Ausgburg im 1530. iar uberantwort ist, geprediget, verstanden und erkleret wirt, und bitte gott, ehr woll dise kirchen in diser seiner warhafftigen lahr eintrechtig in ewikeit erhalten. Amen.“¹⁹

Ähnlich lautende Aussagen finden sich in Melanchthons ekklesiologischer Grundschrift „De ecclesia et de autoritate verbi Dei“ aus dem Jahre 1539.²⁰ Die in den vierziger und fünfziger Jahren gehaltenen Vorlesungen zum Nicaenum sind ebenfalls klar erkennbar von dem Bestreben bestimmt, den Nachweis der „Katholizität“ der reformatorischen Lehre zu führen.²¹ Aber auch in vielen anderen Schriften Melanchthons tritt dieses Anliegen offen zutage, etwa in den von ihm verfassten Statuten der Wittenberger Universität, in Kirchenordnungen (wie vor allem der Kirchenordnung von Mecklenburg von 1553), in aus den fünfziger Jahren stammenden Bekenntnisschriften (wie dem „Frankfurter Rezess“ von 1558) und diversen „Responsiones“, Antwortschreiben, in denen Melanchthon die reformatorische Lehre gegenüber theologischen Gegnern wie Friedrich Staphylus (1512–1564) verteidigt hat.

Besonders gut wird dieses Anliegen schließlich in dem im Jahre 1560 erschienenen sog. „Corpus Doctrinae Christianae“ dokumentiert, einer Sammlung normativer Lehrschriften, die Melanchthon selbst zusammengestellt und mit einem Vorwort versehen hat. Diese Sammlung beginnt mit den altkirchlichen Bekenntnistexten des Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, und

19 Melanchthon, Heubartikel, 84,3–19 (s. Anm. 17).

20 Vgl. MStA² 1,323–386.

21 Vgl. CR 23,197–346 u. 355–584.

über das Vorwort, in dem Melanchthon breit die Konfliktgeschichte mit den „Baepstlichen Luegenchristen“²² thematisiert, macht er klar, dass er mit dieser Sammlung noch einmal ein zusammenfassendes, ausführliches Bekenntnis gegen die „abgöttische papistische Lehre“ verbindet: dass es im Unterschied zu der Papstkirche die reformatorischen Kirchen sind, die der „Lehre Gottes“, der „doctrina Dei“, folgen, und dass es deshalb auch die reformatorischen Kirchen sind, die sich in Übereinstimmung mit der „wahren Kirche Gottes“, der „vera Ecclesia Dei“, befinden.

Melanchthons Verständnis von Ökumene

Die seit den dreißiger Jahren erschienenen Schriften zeigen, dass bei Melanchthon „Ökumene“ im Sinne des Bekenntnisses zur „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“ insgesamt einen breiten Raum einnimmt. Dieser Bekenntnissatz stellt einen zentralen Aspekt seines theologischen Denkens dar; wenn Melanchthon von „Kirche“ spricht, so hat er immer die wahrhaft katholische Kirche im Blick.

Verfolgt man allerdings genauer, wie Melanchthon über diese wahrhaft katholische Kirche gesprochen und was er darunter im Einzelnen verstanden hat, so wird deutlich, dass Melanchthon faktisch nicht die gesamte Ökumene im Blick hatte, sondern im Grunde nur die Ökumene in „westlicher“, lateinischer Tradition. Einige Beispiele mögen das erläutern.

Nehmen wir zuerst noch einmal die „Apologie“ der „Confessio Augustana“: In der „Apologie“ erfolgt wiederholt eine Bezugnahme auf die liturgische Ordnung der byzantinischen Kirche. In Art. 10 „Vom Abendmahl“ wird so auf den „Griechen Canon“ verwiesen,²³ in Art. 22 wird im Zusammenhang mit der Ablehnung der Sakramentsausteilung in nur einer Gestalt²⁴ und in Art. 24 im Zusammenhang mit der Ablehnung von Privatmessen mit der

22 CR 9,930.

23 Vgl. BSLK.N 424,14 f: Hier wird die Übereinstimmung der reformatorischen mit der orthodoxen Lehre im Verständnis des Abendmahls in Hinblick auf die reale Gegenwart und den Empfang des Leibes und Blutes Christi herausgestellt.

24 Vgl. BSLK.N 580,36–582,1: Gegenüber der mittelalterlichen Praxis bei der Sakramentsausteilung in nur einer Gestalt (des Brots) wird darauf verwiesen, dass dem Einsetzungsbericht nach das Sakrament nicht allein für die Priester, sondern für die gesamte Gemeinde eingesetzt worden ist. Solcher Brauch aber werde „auch heutiges tages gehalten in der krichischen kirche, so ist er auch in den Latinischen oder Römisschen Kirchen gewesen“.

Praxis der „kriechischen kirche“ argumentiert.²⁵ Vergleichsweise ausführlich wird ebenfalls in Art. 24 unter Berufung auf die byzantinische Liturgie das Verständnis der Messe als satisfaktorisches Opfer kritisiert.

Dass Melanchthon überhaupt auf die byzantinische Liturgie Bezug genommen hat, ist nicht selbstverständlich und kann deshalb zunächst auch einmal, wie es beispielsweise der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz getan hat, als bemerkenswerte Öffnung hin zu den Ostkirchen gewürdigt werden.²⁶ Andererseits beschränken sich die Belege in der Apologie im Wesentlichen auf die genannten kurzen Verweise, und sie werden von Melanchthon mit einem klar erkennbaren Interesse angeführt: die eigene reformatorische Position soll im Rekurs auf einen gesamtchristlichen Konsens gegenüber den irrtümlichen Abweichungen auf päpstlicher Seite verteidigt werden. Die orthodoxe Auffassung ist dabei nicht immer zutreffend wiedergegeben. Das gilt insbesondere für Art. 24, wenn Melanchthon hier ausgerechnet das orthodoxe Verständnis der Eucharistie rein im Sinne eines Dankopfers in Anspruch nehmen will.²⁷

Ein anderes Beispiel: In der Erläuterung von These 1 habe ich zu zeigen versucht, welche Bedeutung die altkirchlichen Bekenntnisse für Melanchthon besessen haben. Unter diesen Bekenntnissen waren für Melanchthon – anders als für Luther – nicht das Apostolicum oder das Athanasianum und damit eindeutig „westliche Bekenntnisse“, sondern es war das Nicaenum das zentrale Bekenntnis. Die bereits erwähnte Vorlesung über das Nicaenum, die Melanchthon seit 1545 in das Curriculum der Theologischen Fakultät der Wittenberger Universität aufgenommen hatte, steht dafür paradigmatisch. Dabei war das Nicaenum für Melanchthon nicht nur ein Lehrsymbol, es hatte seine Bedeutung für ihn vielmehr weiterhin als gottesdienstliches, dann aber

25 BSLK.N 616,27–618,1: „Das wir aber nicht privatmessen, sondern alleine eine öffentliche Mess, wenn das volck mit Communicirt, halten, das ist nichts widder die gemein Christliche kirchen. Denn inn der Kriechischen kirchen werden bis auff diesen tag kein Privatmessen gehalten, sondern allein ein Messe, und dasselbige auff die Sontage und hohe feste; das ist alles ein anzeigung des alten brauchs der kirchen.“

26 Vgl. Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg/München 1952 (= Orbis academicus 3/1).

27 BSLK.N 658,29–660,2: „Und der Kriechisch Canon applicirt auch nicht die Messe als ein genugthuung für die toden, denn er applicirt sie zugleich fur alle Patriarchen, Propheten, Aposteln; daraus erscheinet, das die Kriechen auch als ein dancksagung opffern, nicht aber als ein satisfaction für die pein des fegfeuers. Denn es wird freilich nicht ihr meinung sein, die Propheten und Aposteln aus dem fegfeuer zu erlösen, sondern allein danck zu opffern, neben und mit ihnen, fur die hohe, ewige güter, so ihnen und uns gegeben sind.“

auch für seine eigene Frömmigkeitspraxis wichtiges Symbol. Aufgrund dieser Bedeutung des Nicaenum könnte man bei Melanchthon eine besondere Affinität zu der östlichen Bekenntnstradition vermuten, in der sich die Theologie der griechischen Kirchenväter niedergeschlagen hat. Verfolgt man jedoch Melanchthons Auslegung des Nicaenum, so zeigt sich bald, dass diese allein im Lichte der lateinischen Tradition erfolgt. Inhaltlich hätte sich Melanchthon ebenso und vielleicht noch besser auf das Athanasianum beziehen können. Exemplarisch zeigt sich Melanchthons Verwurzelung in der lateinischen Tradition an seinem Umgang mit dem „filioque“. Obwohl Melanchthon immer wieder die Notwendigkeit einer wortgetreuen Überlieferung der Bekenntnistexte herausgestellt hat und ihm zu seiner Zeit die relevanten historischen Dokumente zur Entstehungsgeschichte des Nicaenum wie auch zur Debatte über das „filioque“ auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438–1439 bereits zur Verfügung standen,²⁸ hat er sich mit dem Bekenntniszusatz des „filioque“ nicht weiter befasst. An einer Stelle schreibt er, dass das „filioque“ ein Problem der „Griechen“ sei,²⁹ an anderer Stelle weist er das „filioque“ ausgerechnet dem von ihm auf 383 (!) datierten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel zu.³⁰ Melanchthon hat sich mit der Geschichte und Theologie des Nicaenum nicht eingehender beschäftigt, er hat das Bekenntnis einfach in der Form übernommen, in der er es vorgefunden hat.

Schließlich ein letztes Beispiel: Im Jahre 1559 hat Melanchthon eine griechische Fassung der „Confessio Augustana“, die sog. „Confessio Augustana Graeca“, mit einem Begleitbrief an den damaligen Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. († 1565) nach Konstantinopel gesandt. Lange Zeit wurde davon ausgegangen, dass Melanchthon selbst der Übersetzer dieser „Confessio Augustana Graeca“ war bzw. dass er eine vorliegende griechische Übersetzung mit dem Ziel überarbeitet hat, eine orthodoxe Interpretation der reformatorischen Theologie zu bieten. Der Berliner Kirchenhistoriker Reinhard Flogaus hat demgegenüber in seiner Habilitationsschrift nachgewiesen, dass diese Deutung zwar auf eine lange Traditionsgeschichte zurückblicken kann – Hypothesen darüber, dass die Übersetzung auf Melanchthon zurückgeht, der ja bereits 1530 federführend bei der Ausarbeitung des deutschen bzw. lateinischen Wortlautes des Bekenntnisses gewesen war und auch später noch daran weiter gearbeitet hat, begegnen bereits im 16. Jahrhundert (!) –,

28 Eine Konziliensammlung mit den wichtigsten Texten lag 1538 mit dem Werk des Franziskanermönches Peter Crabbe (Petrus Crabbius) (1470–1553/54) „Concilia omnia, tam generalia, quam particularia ab apostolorum temporibus“ vor.

29 Vgl. Melanchthon, Heubartikel, 115,5 (s. Anm. 17).

30 Vgl. MStA² 1,341,5.

dass tatsächlich aber als Übersetzer nur ein Schüler von Melanchthon in Betracht kommt, der sich zu seiner Zeit den Ruf eines ausgezeichneten Übersetzers ins Griechische erworben hatte und der auch auf dem Titelblatt der 1559 bei Johannes Oporinus (1507–1567) in Basel erschienenen „Confessio Augustana Graeca“ genannt ist: Paulus Dolscius aus Plauen im Vogtland († 1589). Wie Flogaus die bisherigen Annahmen entkräftet, indem er beispielsweise zeigt, wie sich die Mehrheit der Forscher auf ein Zitat von Martin Crusius (1526–1607) berufen hat, der sich mit diesem Zitat jedoch seinerseits nur auf ein Zitat bezogen und die Angaben darin sogleich korrigiert hatte, und wie Flogaus damit zugleich deutlich machen kann, dass es sich bei dem Namen „Paulus Dolcius“ tatsächlich nicht um eine „bewusste Mystifikation“ handelt, die Melanchthon selbst aus taktischen Gründen vorgenommen hat, wie es Ernst Benz einst angenommen hatte, ist an sich ein hochinteressantes Stück Forschungsgeschichte, auf das hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.³¹ Für unseren Zusammenhang soll allein das Ergebnis genügen: dass die „Confessio Augustana Graeca“ nicht als eine Übersetzung Melanchthons und schon gar nicht als eine Überarbeitung mit Blick auf seinen Adressaten, den Ökumenischen Patriarchen, verstanden werden kann, dass die „Confessio Augustana Graeca“ deshalb auch nicht als ein Beleg für Melanchthons eigene, vertiefte Auseinandersetzung oder auch bewusste Annäherung an die Ostkirche gelten darf.

Schluss

Am Ende lässt sich damit noch einmal insgesamt festhalten: Melanchthon steht einerseits für ein ungebrochenes Bewusstsein dafür, dass sich die reformatorischen Kirchen aufgrund ihrer Lehre in Einheit mit der „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“ befinden. Dieser Bekenntnissatz des Nicaenum ist für Melanchthon zentral. Andererseits folgt Melanchthon in seiner Auslegung des Nicaenum der westlichen Bekenntnistradition. Gelegentliche Bezüge auf die byzantinische Liturgie wie auch andere Zeugnisse, darunter insbesondere die „Confessio Augustana Graeca“, widersprechen dem nicht,

31 Vgl. dazu Flogaus, Reinhard: Eine orthodoxe Interpretation der lutherischen Lehre? Neue Erkenntnisse zur Entstehung der Confessio Augustana Graeca und ihrer Sendung an Patriarch Joasaph II., in: Ders./Wasmuth, Jennifer (Hg.): Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven, FS Heinz Ohme, Berlin/Boston 2015 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 130), 3–42.

eine besondere Nähe Melanchthons zur östlichen Tradition lässt sich mit ihnen nicht belegen.

Als Theologe der Ökumene bietet Melanchthon damit ein ambivalentes Bild, das wiederum bei gegenwärtigen ökumenischen Gesprächen im Blick behalten werden sollte: Dass solche Gespräche vom reformatorischen Bekenntnis zum Nicaenum her gefordert sind, dafür liefert Melanchthon die theologische Begründung. Seine Verwurzelung in der westlichen Tradition jedoch hält dazu an, die Gespräche jeweils unterschiedlich zu führen: Während es im Gespräch mit Kirchen der westlichen Tradition sinnvoll erscheint, aus der Reformationszeit herrührende Lehrfragen zu klären, bedarf es im Gespräch mit Kirchen der östlichen Tradition eines Ansatzes, der die Unterschiedlichkeit der Traditionen zum Ausgangspunkt der gegenseitigen Verständigung macht.

1. Einleitende Überlegungen

1.1 Zur Definition

Als erstes muss ich darauf hinweisen, dass der Begriff „Freikirche“ in den Ländern der früheren Sowjetunion so gut wie unbekannt gewesen ist. Im strengen Sinne des Wortes waren zu Sowjetzeiten alle Kirchen keine Volks- bzw. Staatskirchen, sondern jeweilige Religionsgemeinschaften, die gemäß der Trennung von Kirche und Staat unter Aufsicht der staatlichen Organe ihre quasi „religiösen Praktiken ausübten“.² Ich lebte bis 1974 in der Sowjetunion und war damals im kirchlichen Dienst einer baptistischen Gemeinde, wurde mehrmals für kirchliche Aktivitäten verhaftet und verbrachte sieben Jahre in sowjetischen Straflagern.³ Mir begegneten damals in den Zellen der Gefängnisse Lutheraner, Katholiken, Orthodoxe und eben auch Vertreter von

-
- 1 Gekürzte Wiedergabe des Vortrags vom 7. 5. 2018 im Kirchenamt der EKD in Hannover, für das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes redaktionell bearbeitet. Vgl. auch Hans-Christian Diedrich: „Wohin sollen wir gehen ...“ Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007.
 - 2 Doris Marszk: <https://www.wissenschaft.de/geschichte-archaeologie/wie-es-die-junge-sowjetunion-mit-der-religion-hielt/> (20. 3. 2002), Stand: 15. 3. 2018. Vgl. Christoph Gassenschmidt und Ralph Tuchtenhagen (Hg.): Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941 (Schriften zur Geistesgeschichte des Östlichen Europa, Band 23), München 2001.
 - 3 Vgl. <https://sites.google.com/site/hermannhartfeld/hermann-hartfeld>. Auf dieser Homepage findet sich u. a. der Originalvortrag des Verfassers zu den Freikirchen in der früheren Sowjetunion mit allen Links, auf die im Folgenden nur abgekürzt hingewiesen wird, Stand: 15. 3. 2018.

sogenannten Freikirchen.⁴ Die Definition von Wikipedia mag uns eine Hilfe sein: „Freikirche bezeichnet ursprünglich eine evangelische Kirche, die im Gegensatz zu einer Staatskirche vom Staat unabhängig war. Infolge der mittlerweile in Europa überwiegend vollzogenen Trennung von Religion und Staat lässt sich die Wortbedeutung nicht mehr eindeutig fassen.“⁵

1.2 Vorgeschichte

Alle Kirchen bzw. Freikirchen haben eine Vorgeschichte und sind nach wie vor von der Vergangenheit geprägt. Ohne einen Exkurs in die Vergangenheit ist die heutige Situation der Kirchen in Staaten der GUS („Gemeinschaft unabhängiger Staaten“) kaum zu verstehen oder zu erklären. Darum mache ich zuerst eine kurze Reise in die Anfänge der Sowjetunion und zur Lage der Kirchen in dieser kommunistischen Domäne.

Alle Kirchen und deshalb auch die Vertreter der Freikirchen haben seit der Entstehung der Sowjetunion unerhörte Verfolgungen erlebt und wurden durch sie gebeutelt, geläutert und gezeichnet. Zum Ausmaß der Kirchenverfolgung in der UdSSR führt der Historiker Alfred Eisfeld in einer Stellungnahme für den Stiftungsrat der Stiftung „Flucht, Vertreibung, Versöhnung“ aus:

„Geistliche („Kuldiener“) wurden bereits 1930 der Schicht der grundbesitzenden Bauern (Kulaken) in Bezug auf Besteuerung und Entzug des Wahlrechts zugerechnet. Die Bekämpfung der Kirchen und Religionen wurde ab Sommer 1937 verstärkt im Rahmen des Befehls des NKWD Nr. 00447 ‚Über Operationen zwecks Repressierung ehemaliger Kulaken, Krimineller und anderer antisowjetischer Elemente‘ und der so genannten nationalen Linien geführt. Ab Juli 1937 wurden Geistliche aller Religionen systematisch verhaftet, überwiegend zum Tode oder zu langjährigen Strafen mit Einweisung in Arbeitslager verurteilt. In den Jahren 1937 bis 1938 wurden ca. 200.000 Geistliche und Laien repressiert und circa 100.000 hingerichtet.

4 Hermann Hartfeld: Freikirchliche Märtyrer in der ehemaligen Sowjetunion – Vortrag am 13. 2. 2008 in der Evangelisch-freikirchlichen Gemeinde Hameln, PDF-Datei in der in Anm. 3 angegebenen Homepage.

5 Vgl. Georg Hintzen: Altkonfessionelle Kirchen, in: Kleine Konfessionskunde, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1996, 307 ff, und Hans Schwarz: Art. Freikirche, in: TRE 11, 1983, 550–563.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat 1918–1938 250 Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe verloren, davon 50 allein 1937. Die Römisch-Katholische Kirche in der UdSSR hat in den Jahren 1918–1939 601 Priester verschiedener Volkszugehörigkeit verloren. Von ihnen kamen 187 ums Leben, das Schicksal von 168 Priestern, die in Gefängnisse und Lager eingewiesen wurden, ist bislang nicht geklärt; 92 blieben nach der Abbüßung der Strafen am Leben und in der UdSSR; 154 haben nach der Entlassung aus den Gefängnissen, Straflagern und aus der Verbannung die UdSSR verlassen und emigrierten ins Ausland. Die Römisch-Katholische Kirche stellte 1939 ihre Tätigkeit in der UdSSR ein. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in der UdSSR hat in den Jahren 1918–1938 317 Kirchen und 856 Bethäuser verloren. Etwa 200 Pastoren wurden zu Gefängnis- und Lagerhaft verurteilt, davon kamen 37 ums Leben. Über 100 Pastoren gingen ins Ausland. Die letzten Kirchen wurden 1939 geschlossen. Die Kirche hörte auf zu existieren. Die Bekämpfung der jüdischen, moslemischen, buddhistischen und freikirchlichen Gemeinschaften und Priester verlief zeitgleich und mit ähnlichen Folgen.⁶

Ich muss hinzufügen, dass es sich vor der stalinistischen Periode noch um keine systematische Verfolgungsaktion handelte – jeder Kommissar, jeder Funktionär führte seinen Privatkrieg gegen die religiöse Geistlichkeit. Lenin erfand Schauprozesse, die Stalin fortsetzte,⁷ in denen hochstehende Geistliche – wie der Petrograder Metropolit Wenjamin (Kasanski), wie Juri Nowitsky, Vorsitzender der Petrograder orthodoxer Pfarreien⁸ und wie Iwan Kowscharow, Rechtsberater der Alexander-Newskij-Lawra – zum Tode verurteilt wurden.⁹ In der Nacht des 13. August 1922 wurden sie rasiert und in Lumpen gekleidet, um nicht von dem Erschießungskommando identi-

6 Landsmannschaften der Deutschen aus Russland. Glaubens- und Kirchenverfolgung in der UdSSR, in: Alfred Eisfeld. Flucht, Vertreibung, Versöhnung, nach: <http://deutschausrussland.de/2017/03/27/glaubens-und-kirchenverfolgung-in-der-udssr/>, Stand: 15. 3. 2018. – Zur Erläuterung: Das Innenministerium der UdSSR (NKWD, später MWD) ist nach der Oktoberrevolution 1917 in Sowjetrußland aus dem Volkskommissariat für innere Angelegenheiten der RSFSR hervorgegangen. Vgl. auch: Sowjetische Schauprozesse in Mittel- und Osteuropa, hg. v. Csaba, Szabó (Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung in Wien, Band XIII), Wien/Bécs 2015, 11–30.

7 Vgl. Matthias Fink: Die Moskauer Schauprozesse, 2. Das Theater wird vorgeführt – Stalins Justiz gegen die Genossen, Redaktion: Renate von Walter, in: Bayern2Radio, 10./12. 2. 2003.

8 Nowitsky, Jurij Petrowics: <https://drevo-info.ru/articles/25007.html>, Stand: 18. 3. 2018, in russischer Sprache.

9 Lives of the Saints – July 31 – Hieromartyr Wenjamin the Metropolitan of Petrograd and Gdovsk, <https://oca.org/saints/lives/2010/07/31/102157-hieromartyr-benjamin-the-metropolitan-of-petrograd-and-gdovsk>, Stand: 3. 3. 2018.

fiziert zu werden, und am Morgen standrechtlich erschossen.¹⁰ In diesem Zusammenhang hatte Lenin bereits 1921 geschrieben: „Je größer die Zahl von Vertretern der Großbourgeoisie und der Geistlichkeit ist, die wir [...] erschließen können, desto besser. Gerade jetzt muss diesen Leuten eine Lektion erteilt werden, dass sie auf Jahrzehnte nicht wagen, an Widerstand auch nur zu denken.“¹¹ Lenin versuchte, die Kirchen eher dadurch zu schwächen, dass er Spaltungen in sie hineintrug (Orthodoxe, Lutheraner).¹² Lenin schrieb an W. M. Molotow, einem Mitglied des Politbüros des Zentralkomitees der Partei, am 19. März 1922 einen Brief mit dem Vermerk „streng geheim“: „Man müsse alle Geistlichen, die sich weigern, kirchliche Wertgegenstände rauszurücken, verhaften, deportieren bzw. erschießen“.¹³

Zugleich erhielten Mennoniten, Baptisten und Adventisten die Möglichkeit der Wehrdienstverweigerung aus religiösen Gründen.¹⁴ Lenin hielt die der Orthodoxie feindlichen Freikirchen für potentielle Verbündete, die deshalb die 1920er Jahre als ihre „goldenen Jahre“ auf russischem Boden empfunden haben. Denn die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) verfolgte die Freikirchen bis zur Oktoberrevolution, und nun empfand man es seinerseits als Genugtuung, dass die Geistlichkeit der ROK an der Reihe war.¹⁵ Auf der Internetseite der Baptistenkirche von St. Petersburg wird berichtet, dass man Ende der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts 350 000 bis 400 000 Evangeliumschrinden und genau so viel Baptisten zählte. Die Kinder und die

-
- 10 Vgl.: Djelo mitropolita Wenjamina (Petrograd, 1922g.), Moskwa 1991, und: Aleksij II: Dejanje Jubelejnego oswjaschennogo Archierejskogo Sobora Russkoj Prawoslawnoj Tserkvi o sobornom Proslawlenii Nowomuchenikow i Ispowednikow Rossijskich XX Weka, Moskwa: Hram Hrista Spasitelja, 13–16 awgusta 2000 Goda. Vgl. auch: Stalin oder Die Technik der Macht, in: Der Spiegel, Heft 12/1953. 15–26.
 - 11 Wadim S. Rogowin: Gab es eine Alternative? In: Trotzismus (übersetzt von Hannelore Georgi und Harald Schubärth), Band 1, Essen 1998, 89 f.
 - 12 Vgl. Leo Trotzki: Die Bolschewiki und Lenin, in: Leo Trotzki: Geschichte der Russischen Revolution, übersetzt von Alexandra Ramm, 2017. Vgl. Hermann Hartfeld: Die russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland auf dem Weg der Selbstfindung, 1–2/38, PDF-Datei in der in Anm. 3 angegebenen Homepage.
 - 13 W. I. Lenin: Schreiben an Molotow für Mitglieder des Politbüros des Zentralkomitees der Russischen Kommunistischen Partei (der Bolschewiken) vom 19. März 1922, streng geheim, in: W. I. Lenin: Unbekannte Dokumente 1891–1922 (russ.), Moskwa 1999, 516–523.
 - 14 Julia Hildebrandt/Heinrich Klassen/Gerhard Woelk (Hg.): Aber wo sollen wir hin. Briefe von Russlandmennoniten aus den Jahren ihrer Gefangenschaft, Verbannung und Lagerhaft in der Sowjetunion, Frankenthal 1998, 32 f.
 - 15 Gerd Stricker: Der Stählerne und sein Schreckensregime, in: Evangelische Nachrichtenagentur IDEA, Freitag 7. März 2003.

Kandidaten zur Taufe waren nicht inbegriffen.¹⁶ Jedoch wurden in den Jahren 1937 bis zur Perestroika bzw. dem Zerfalls der Sowjetunion über 25 000 Baptisten verhaftet und kein Drittel von ihnen erblickte je die Freiheit, bzw. 22 000 kamen ums Leben.¹⁷

Jetzt aber verlassen wir die Vergangenheit und wenden uns der Gegenwart zu: Die christlichen Gemeinschaften der GUS sind ähnlich organisiert wie auch die Freikirchen in Deutschland. Sie unterscheiden sich von der deutschen Situation wohl nur darin, dass die Ortsgemeinde, wenn sie einer Vereinigung angehört, der Bundes- oder Vereinigungsleitung unterstellt ist und ihr Gehorsam leisten muss.¹⁸ Die Freikirchen der GUS verstehen sich als eine „geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaften“.¹⁹

2. Evangeliumschristen-Baptisten (ECHB)

2.1 Diverse Statistiken über die Mitglieder der ECHB

Die Evangeliumschristen-Baptisten sind eine Freikirche, die sich 1944 in Moskau unter staatlichem Druck aus dem Zusammenschluss der Evangeliums-Christen und Baptisten formierte. Später schlossen sich der entstandenen Vereinigung, auch „Bund“ genannt, Teile der Pfingstbewegung, der Mennoniten und der Adventisten an.²⁰ Der „Bund“ wurde bis zum Zerfall der Sowjetunion vom Allunionsrat geleitet, der streng unter staatlicher Kontrolle stand. Eine Zahl der Mitglieder des „Bundes“ wurde zur Zeit der Sowjetunion stets mit über 500 000 angegeben, aber eine genaue Bezifferung der Mitgliederzahl gab es nie.²¹

16 Vgl.: <http://baptist.spb.ru/?history/russiaundersoviet>, Stand: 1. 2. 2008, in russischer Sprache.

17 Vgl. Detlef Brandes: Von den Verfolgungen im Ersten Weltkrieg bis zur Deportation, Abschnitt „Auswanderung und Flucht“, in: Gerd Stricker (Hg.): Deutsche Geschichte im Osten Europas. Russland, Berlin 1997, 181–188.

18 Vgl. Joachim Willems: Russian German Lutheran „Brotherhoods“ in the Soviet Union and in the CIS: Comments on their Confessional Identity and on their Position in ELCROS, in: Religion, State & Society, Bd. 30, Nr. 3, September 2002, 219–228.

19 „Bratskij Westnik“ (Bruderbote) Nr. 5–6/1958, 35 f. Der „Bratskij Westnik“ war eine Monatszeitschrift des Allunionsrates der Evangeliumschristen-Baptisten (AUR). Vgl. William H. Brackney: The A to Z of the Baptists, Lanham/Toronto/Plymouth 2009, 498 f.

20 Günter Wieske: Die Baptisten und andere Christen, in: Die Baptisten, hg. v. J. D. Hughey, Stuttgart 1964, 244–257; hier: 251.

21 William H. Brackney, a. a. O. (wie Anm. 19), 498 f.

Nach dem Zerfall der Sowjetunion zerfiel auch der Allunionsrat samt der freikirchlichen Bewegung in verschiedene Gruppen, Gruppierungen und Neubildungen, die innerhalb der souveränen Staaten entstanden sind. In Wikipedia lesen wir: „Die 1991 aus dem Allunionsrat der Evangeliumschrinden-Baptisten entstandene Russische Union der Evangeliumschrinden-Baptisten ist heute mit etwa 80 000 Mitgliedern die größte protestantische Kirche in Russland“.²²

Dr. Pjotr Lunitschkin, Leiter der russischen Filiale des Missionswerkes „Licht im Osten“, meint, dass es „Baptisten wohl nur 65 Tausend gibt. Zusammen mit den Evangeliumschrinden und den nichtregistrierten ECHB-Mitgliedern übersteigt die Zahl die Grenze von 100 Tausend nicht“.²³

Auf dem XXXIV. Kongress im Jahr 2014 berichtete der damalige Präsident der Union der ECHB, Alexej Smirnow, dass sich die Zahl der Mitglieder um 70 000 bewege. Er erwähnte, dass es etwa 1700 Gemeinden gäbe und 1006 Bethäuser (103 im Bau) vorhanden seien.²⁴

Das föderale statistische Amt der Russische Föderation berichtete am 25. April 2017: Evangeliumschrinden und Baptisten besitzen 880 Bethäuser (Organisationen), die Christen des evangelischen Glaubens (Pfingstgemeinden²⁵) haben 1151, die Evangelischen Christen 727 und Christen des evangelischen Glaubens im Geiste der Apostel 22, Christen des Evangelischen Glaubens 618²⁶ und Christen des vollen Evangeliums, die am 7. Juli 1991 gegründet wurden,²⁷ 26 registrierten Gebetshäuser bzw. -räume.²⁸

22 Vgl.: <https://de.wikipedia.org/wiki/Evangeliumschrinden-Baptisten>, Stand: 24. 3. 2018. Vgl. William H. Brackney, ebd. (wie Anm. 19).

23 Vgl. Kath.net: „Christenverfolgung in Russland?“ <http://www.kath.net/news/59380>, Stand: 27. 3. 2018. – Zu den Evangeliums-Christen vgl. Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/Evangeliums-Christen>, Stand: 31. 3. 2018. Sie sind aus dem russischen Stundismus entstanden. Außerdem verweise ich auf meinen Vortrag vom 3. 1. 2013: <http://httphermannhartfeld-harth.blogspot.de/2013/01/das-schisma-spaltungdes-allunionsrates.html>, Stand: 31. 3. 2018.

24 XXXIV. Kongress der Russischen Union ECHB: <https://baptist.org.ru/baptisttv/siezhd> (s. o. Anm. 3), Stand: 27. 3. 2018.

25 Vgl. Elke Thiele: <https://www.mdr.de/religion/religion/was-sind-pfingstgemeinden> 100. html, vom 26. 11. 2015, abgerufen am: 27. 3. 2018. Vgl. auch: <http://www.vatershaus.de/wir-ueber-uns/wer-wir-sind/>, Stand: 27. 3. 2018.

26 Gemeint sind die Pfingstgemeinden im Unterschied zu den charismatischen Kirchen. Vgl. den Artikel „Pfingstler“ bei Wikipedia: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>, Stand: 31. 3. 2018.

27 Christen des vollen Evangeliums: Cyclowiki.org, vgl.: Interne Kirchenzeitschrift „Pfad“ (Russisch: „Putsch“), Nr. 2 vom 7. 7. 1996.

28 Statistischer Berichtskalender für 2017: <http://glavkniga.ru/notices/108>, Stand: 27. 3. 2018, in russischer Sprache.

Anfragen an das statistische Amt der Russischen Föderation ergaben: 1.) Das statistische Amt scheint keine Ahnung von den protestantischen Kirchen zu haben. Die Angaben über die Baptisten- und Charismatische bzw. Pfingstgemeinden mögen in etwa stimmen. Es stellt sich jedoch die Frage: Wer sind die Evangelischen Christen und die Christen des Evangelischen Glaubens? Was sind ihre besonderen Unterschiede? 2.) Das statistische Amt geht keineswegs konform mit den Angaben, die von der Union der ECHB stammen.

Der frühere Präsident des Baptistenbundes der Russischen Föderation, Jury Sipko, hat mir seine Tabelle mit Angaben der Gemeinden und Mitglieder zugesandt:

Staat/Land	Gemeinden	Gruppen	Mitglieder
Ukraine	2.876		125.509
Russland	1.818		76.070
Moldau	482		19.578
Belarus	259	53	13.884
Armenien	155		4.920
Georgien	23	7	1.000
Aserbaidshon	22		2.600
Kasachstan	225	223	8.011
Usbekistan	28	23	1.400
Kirgistan	45	70	2.425
Tadschikistan	29		450
Turkmenistan	8		350

Die Gesamtzahl der Evangeliumschristen und Baptisten in den früheren Staaten der UdSSR wäre nach Angaben von Jurij Sipko 256 197. Diese Zahl berücksichtigt nur die getauften erwachsenen Mitglieder der Unionen der ECHB. Der Zuwachs der Mitglieder entsteht meistens aus der Zahl der Kinder der baptistischen Familien und eher selten durch den Zugewinn kirchenentfremdender Menschen.²⁹

Es ist verständlich, dass die Angaben von Alexej Smirnow und Wikipedia weit auseinanderliegen, und niemand weiß so recht, welche von ihnen korrekt ist.

²⁹ Vgl.: Eine kurze Erläuterung zum Themenbereich „Freikirche“ der NRW-Beratungs- und Informationsstelle: http://sekten-info-nrw.de/index.php?option=com_content&task=view&id=273, Stand: 27. 3. 2018.

2.2 Die Infrastruktur der ECHB-Union

Der 35. Kongress der ECHB fand vom 21. bis 23. März 2018 statt. William Yoder schreibt:

„Am 22. März bei der Moskauer Versammlung der Russischen Union der Evangeliumschrinden-Baptisten wurde Peter Walterowitsch Mitskewitsch zum neuen Präsidenten gewählt. Er folgt Alexei Smirnow, der ab 2010 zwei Amtszeiten als Präsident absolviert hatte. Der 1959 geborene Peter Mitskewitsch ist sehr wahrscheinlich der am besten ausgebildete Präsident in der Geschichte dieser Baptistenunion. Nach einem Jahrzehnt als Arzt und Pastor im Nebenamt, begann er 1992 mit einem Studium am ‚Dallas Theological Seminary‘. Fünf Jahre später schloss er sein Studium mit einem theologischen Magister ab. Mitskewitsch hat ein Großteil seines Lebens im Moskauer Raum verbracht und dient seit 2004 als Leitender Pastor der Golgatha-Gemeinde im Norden der Stadt. Er verfügt über weitreichende Erfahrungen in den Spitzengremien; in den letzten 16 Jahren diente er entweder als Vizepräsident oder als Leitender Vizepräsident dieser Union. Pastor Mitskewitsch ist nicht unterbeschäftigt: Zumindest vorerst bleibt er Rektor des bundesleitenden ‚Moskauer Theologischeseminars‘, einen Posten, den er seit 2007 innehat, sowie Pastor der Gemeinde Golgatha.“

Yoder setzt fort:

„Dennoch lässt sich der neue Leitende Vizepräsident als Überraschung einstufen: Wiktor Wladimirowitsch Ignatenkow dient seit Jahren als Leitender Pastor einer RUECB-Gemeinde in Smolensk. Smolensk befindet sich kurz vor der Grenze nach Belarus, 420 km westlich von Moskau. Präsident und Leitender Vizepräsident des Baptistenbundes gehören jeweils zur erweiterten Familie des anderen: Der Sohn von Mitskewitsch ist mit der Tochter von Ignatenkow verheiratet.“³⁰

Der junge erste Stellvertreter des Präsidenten Sergej Jurjewitsch Sipko, der Sohn des Ex-Präsidenten Jurij Sipko, wurde abgewählt.³¹

Die Geschäftsstelle der Union besteht aus sieben Abteilungen: 1.) Missionsabteilung, Leiter Makarenko, Iosif Grigorjewitsch, 2.) Jugendabteilung, Leiter Sanin (Zanin), Witalij, 3.) Frauenabteilung, Leiterin Izotowa, Vera

30 Vgl. William Yoder: „Nicht mehr im Niemandsland“, <http://rea-moskva.org/de/>, Nachricht vom 24. Mai 2018 (auf deutsch), und Pressedienst der Russischen Union ECHB: <https://baptist.org.ru/news/main/view/article/1460608>, Stand: 27. 3. 2018 (auf russisch).

31 Vgl.: Die Unionsleitung mit dem Ex-Präsidenten Alexej Smirnow: <https://baptist.org.ru/about/leadership>, Stand: 27. 3. 2018, in russischer Sprache.

Iwanowna, 4.) Pastoralabteilung, Leiter Naboychenko, Sergej, 5.) Abteilung für den Dienst an Kindern, Leiterin Grigorjewna, Andrejewa Raisa, 6.) Wirtschaftsabteilung, Leiter Pronin, Sergej Wladimirowitsch. 7.) Buchhaltung, Leiter Kalinin, Michail Leonidowitsch. Der frühere Leiter der Jugendabteilung Wladislaw Treskin wurde mit Witalij Sanin (Zanin) ersetzt. Die Zahl der Mitglieder wird mit 80 000 beziffert.³²

2.3 *Die Union der ECHB und der Staat*

Der Kongress stand unter dem Motto „Dienst der Versöhnung“ (2. Korinther 5,18 b). Das besondere Anliegen der Tagung war die Innere Mission und die Äußere Mission der Union. Als Stimulus dafür dienten die Worte Jesu im Johannesevangelium 20,21: „Wie der Vater mich ausgesandt hat, sende ich auch euch.“ Im Schreiben an die Gemeinden der Union vom 25. März 2018 haben die Delegierten der Tagung betont: „Die Gemeinden der Union haben ein immenses Potenzial für die erfolgreiche Mission. Wir wollen die persönliche Evangelisation, die Kinder- und Jugendarbeit intensivieren. Wir werden Christen schulen, diakonische bzw. soziale Arbeit tun zu können, um die positive Veränderung der Gesellschaft anzustreben. Wir intendieren, die Autorität der Evangeliumschrsten und Baptisten in der Gesellschaft zu stärken.“³³

Der Kongress verabschiedete ein Schreiben an Präsident Putin. „Wir informieren Sie über unsere Tagung vom 21. bis 23. März 2018 ... Unsere Tagung stand unter der Devise aus 2. Korinther 5,18 ‚Das Wort der Versöhnung‘ ... Die Union der Evangeliumschrsten und Baptisten wird alle Kräfte dazu anwenden, um nach den traditionellen Werten zu streben. Wir wollen unsere Mitglieder im Geiste des Patriotismus bzw. in Liebe zum Vaterland erziehen. Sie sollen mit Hilfe unserer Propaganda lernen, ein gesundes Leben zu führen und die Umwelt zu schützen. Wir sind ehrlich bemüht, mit der Regierung zu kooperieren, um die jeweiligen Ziele zu erreichen.“³⁴

32 Abteilungen der Union der ECHB: <https://baptist.org.ru/about/departments>, Stand: 27. 3. 2018, in russischer Sprache.

33 Brief an die Gemeinden der Evangeliumschrsten und Baptisten vom 25. 3. 2018: <https://baptist.org.ru/news/main/view/article/1460731>, Stand: 27. 3. 2018, in russischer Sprache.

34 Brief an den Präsidenten der Russischen Föderation von den Teilnehmern des XXXV. Kongresses der Union der ECHB: <https://baptist.org.ru/news/main/view/article/1460729>, Stand: 27. 3. 2018, in russischer Sprache.

Der Koordinator der Äußeren Mission der ECHB, Iosif Grigorjewitsch Makarenko, sprach auf dem Kongress über die Missionsarbeit in Syrien und in anderen Ländern. Einige Film-Clips untermauerten seinen Vortrag. Daraufhin wurde eine Sammlung unter den Delegierten organisiert und es ging eine halbe Million Rubel für die Missionsarbeit im Ausland ein.³⁵

2.4 Die autonomen Baptisten

Die autonomen Baptisten werden vom Pastor Wladimir Gorozhanin³⁶ geleitet. Sie haben in Russland 27 Gemeinden und Organisationen. In der Ukraine gibt es den Rat der autonomen Baptisten, der aus 21 Mitglieder besteht und zweimal im Jahr zusammenkommt, um alle anstehenden Fragen zu erörtern. Sie sollen 9500 Mitglieder der ECHB und 120 Gemeinden haben.³⁷

2.5 Internationale Union der Gemeinden der Evangeliumschrsten-Baptisten

Diese Evangeliumschrsten und Baptisten waren für eine Reform innerhalb des Allunionsrates der ECHB, der nur bis zum Zusammenbruch der UdSSR seine Berechtigung hatte. Die reformwilligen Baptisten kritisierten den All-Unions-Rat der ECHB wegen der Einmischung der kommunistischen Machthaber in die innere Angelegenheit des kirchlichen Lebens. Die Kritik ging auch in Richtung des All-Unions-Rates der ECHB. Der Rat war nicht imstande gewesen, autonomes christliches Leben der Gemeinden zu gewährleisten. Es kam zu einer Spaltung. Es entstand der Rat der Gemeinden der ECHB.³⁸

35 Bericht von Jurij Sipko auf seiner Facebook-Seite von 23. 3. um 15.25 Uhr: <https://www.facebook.com/ysipko>, Stand: 27. 3. 2018.

36 „Kto takije Protestanti“ („Wer sind die Protestanten“), <https://www.protestant.ru/konfessii/bapt>, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache.

37 Bruderschaft der Unabhängigen Gemeinden und Missionen der Baptisten der Ukraine, in russischer Sprache. Vgl.: <http://relig.moscow/archives/464>, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache, mit einer Innenaufnahme der evangelisch-lutherischen Peter-und-Pauls-Kathedrale in Moskau als Titelbild!

38 Vgl. W. A. Arsenjew und W. I. Danilow: „Baptisty-Raskolniki: Kto oni?“, Charkow 1980 (deutsch: Die Baptisten-Abweichler: Wer sind sie? Dokumente. Aufsätze).

Nach dem Zerfall der Sowjetunion sind viele „Baptisten-Abweichler“ in die USA und nach Deutschland emigriert. Sie hielten sich an die bereits in der Sowjetunion durchgeführten Reformen und gründeten den Internationalen Rat der Gemeinden der Evangeliumschrsten. Nach dem Tod ihres langjährigen Leiters Gennadij Krjutschkow wurde am 10. Oktober 2009 Nikolaj Stepanowitsch Antonjuk zum Vorsitzenden des Rates (25 Ratsmitglieder) gewählt.³⁹ Der Rat gibt an, dass zu den Evangeliumschrsten Baptisten 2964 Gemeinden samt Gruppen und etwa 71 000 Gemeindeglieder und 40 000 Kinder gehören.⁴⁰

2.6 Die Russische Vereinigung Unabhängiger Gemeinden der evangelischen Christen und Baptisten

Diese Vereinigung vereinigt vier Gemeinden mit ihrem Vorsitzender Sautow Pjotr Nikolajewitsch.⁴¹

2.7 Die Bruderschaft der unabhängigen Gemeinden der evangelisch-christlichen Baptisten

Diese Bruderschaft wird Jewgenij Krawzow geleitet und besteht aus 35 bis 37 Gemeinden.⁴²

2.8 Vereinigung der Brudergemeinden der evangelischen Christen-Baptisten

Der Leiter ist Pawel Rumatschik. Die Vereinigung hat 30 Gemeinden, davon bestehen in Moskau und im Gebiet von Moskau etwa neun Gemeinden.

39 Vgl.: <https://andy-777.livejournal.com/42062.html>, Blog von Andreas Patz, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache.

40 „Bratskij Listok“ („Bruderblatt“). Nr. 4, 2008 und Nr. 4–5/2009.

41 Protestant.ru: https://www.protestant.ru/konfessii/bapt/a43256/people_organization/12263, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache.

42 Vgl.: <http://bncecb.ru/>, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache, und: <https://naputi.info>, Stand: 2. 4. 2018.

2.9 *Der Evangelisch-Christliche Missionsbund*

Die Anfänge gehen auf die 1990er Jahre zurück. Pastor Semjon Borodin aus den Kreisen der Reform-Baptisten begann zusammen mit einigen Gemeindegliedern eine intensive Missionsarbeit in der Stadt Krasnodar. Es wurde die Missionsstation „Apokalypse“ gegründet. Das Missionsteam organisierte 1990 eine Großevangelisation mit dem amerikanischen Missionar Charles Moss Duke Jr. (geb. 1935)⁴³ im Stadion Kuban. 1991 wurde die nächste Großevangelisation durchgeführt – und zwar mit der „Billy Graham Association“, deren Vertreter Pastor Viktor Hamm, ein Russlanddeutscher und Russlandkenner, gewesen ist. Anschließend nahm Semjon Borodin Kontakte mit dem Missionswerk „Licht im Osten“ auf. Man einigte sich auf die Verbreitung christlicher Literatur.⁴⁴

Aus dieser missionarischen Arbeit sind 49 neue Gemeinden entstanden. Das soziale Engagement beschränkte sich auf die Rehabilitation von Alkohol- bzw. Drogensüchtigen. Letztlich organisierte sich das Team der Missionare und der neu entstandenen Gemeinden in einer Vereinigung, die man „Evangelisch-Christlicher Missionsbund“ nannte. Zum Vorsitzenden wurde Pastor Dmitrij Konowalenko gewählt, dessen Stellvertreter Alexander Sacharow ist.⁴⁵

2.10 *Theologische Ausrichtung*

Alle oben erwähnten Bünde bzw. Vereinigungen sind baptistischen Herkunft. Man nennt sie auch Gemeinden (gläubig) getaufter Christen. Ansonsten sind sie eher undogmatisch, a-politisch und primär auf die Evangelisation der Gottfernen und Kirchendistanzierten ausgerichtet. Die Baptisten gehören zum kongregationalistischen Kirchentyp. Die Freikirche versteht sich als das glaubende Volk Gottes.⁴⁶

43 Benjamin Weinmann: Astronaut Charlie Duke: „Ich wäre auf dem Mond beinahe gestorben“, in: Aargauer Zeitung vom 16. 10. 2016.

44 Semjon Borodin: „Slowo Blagodati“ („Das Wort der Gnade“). <https://www.slovo.org/ru/propovedi/teacher/semyon-borodin>, Stand: 5. 5. 2018, in russischer Sprache.

45 Vgl. exmc.ru, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

46 Vgl. Hans Luckey: Baptisten, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1959, 304, und Erich Geldbach: Baptisten, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 119 f.

2.11 *Das soziale Engagement*

Die Ortsgemeinden sind sehr darauf bedacht, in erster Linie alten Menschen und Invaliden zu helfen. Sie werden in ihren Wohnungen besucht und versorgt. Obdachlose Menschen werden in die Kirche eingeladen, und ihnen wird warmes Essen angeboten. Die Arbeit mit den Verwandten von inhaftierten Häftlingen wird intensiviert. Missionarische Einsätze in den Straflagern werden nur begrenzt ermöglicht. Besonders erfolgreich soll die Rehabilitation von Drogen- und Alkoholsüchtigen verlaufen.⁴⁷

2.12 *Subjektive Bewertung*

Es stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Freikirche zur Politik von Präsident Wladimir Putin. Der scheidende Präsident der Union, Pastor Alexej Wasiljewitsch Smirnow, gratulierte Putin am 21. März 2018 zu seiner erneuten Wahl und schrieb unter anderem: „Gott hat Sie zum Präsidenten Russlands gemacht, eines einmaligen Landes mit einer großen und glorreichen Vergangenheit. Dank Ihres Wirkens und des Wirkens Ihres Teams von Experten, ist Russland wieder zu einem starken Land mit einer festen und klaren Position in der gesamten Welt geworden. [...] Die Einheit Russlands wird immer stärker und echter. Ich bin sicher, Sie werden sich weiterhin den traditionellen geistlichen und moralischen Werten verpflichtet fühlen. Gemäß dem Wort Gottes, der Bibel, werden die Gemeinden der Russischen Union der Evangeliumschröten-Baptisten Sie mit ihren Gebeten unterstützen. Wie bisher werden sich unsere Brüder und Schwestern alle Mühe geben, nicht nur das himmlische Reich, sondern ebenfalls ihr irdisches Vaterland – Russland – aufzubauen.“⁴⁸ William Yoder schreibt: „Auf Facebook wies Juri Sipko am 30. März darauf hin, dass sein Sohn Sergej, der scheidende Leitende Vizepräsident des Bundes, den Brief vom 21. März an Putin nicht unterstützt habe.“⁴⁹

47 Vgl. die Konferenz „Soziale Dienste“ der ECHB-Gemeinden in St. Petersburg vom 21.–24. 5. 2009: <https://baptist.org.ru/read/article/96360>, Stand: 31. 3. 2018, in russischer Sprache.

48 Glückwünsche an Putin zur Wahl zum Präsidenten der Russischen Föderation vom Vorsitzenden der Union der ECHB A. W. Smirnow: <https://baptist.org.ru/news/main/view/article/1460391>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache, Übersetzung William Yoder.

49 Vgl. William Yoder, a. a. O. (wie Anm. 30).

Smirnows Schreiben erinnert mich an Metropoliten Nikolaj (Jaruschewitsch), der 1944 Joseph Stalin den „Lieblingführer unseres Volkes und einen brillanten Oberbefehlshaber unserer Armee“ nannte und ausführte: „Er sei von Gott eingesetzt worden, unser Führer und Diener des Vielvölkerstaates zu sein“.⁵⁰ Im Moskowskij Komsomoljez Nr. 109 wird die Aussage von Generalmajor Igor Konoschenko zitiert: „Uns alle vereint eines: Wir sind aktive Anhänger Putins. Wir lieben unsere Heimat. Wir schämen uns nicht, das auszusprechen.“⁵¹

Patriotismus muss nicht unbedingt schlecht sein, wohl aber die Glorifizierung des Präsidenten, der bekanntlich die Krim annektierte, den Krieg im Osten der Ukraine entfachte⁵² und die syrische Bevölkerung bombardiert.⁵³ Außerdem werden uns laufend Christenverfolgungen gemeldet nicht nur in den okkupierten Territorien der Ukraine, sondern auch in Russland.⁵⁴

Die Union der ECHB kennt keine Frauenordination. Eine Ausnahme bilden die georgischen Baptisten, die eine Frau als Bischöfin haben: Rusudan Gotsiridze. Sie wird „heiliger Vater“ genannt.⁵⁵ Sie wurde von Michelle

50 Metropolit Nikolaj, Leiter der Außenabteilung der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Journal des Moskauer Patriarchats, Nr. 10/1944, Nr. 11/1944 und Nr. 5/1945. Vgl.: Semjon Dobrot: Stalin und die Kirche. Zum 70. Jahrestag der Begegnung im Kreml, in: http://ruskline.ru/analitika/2013/09/07/stalin_i_cerkov/, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache.

51 „Moskowskij Komsomoljez“ vom 29. 5. 2013, Nr. 109 (26.241).

52 Vgl.: Hermann Hartfeld: Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa, Symposion der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik, Radikalisierung im Namen der Religion, 7.–9. 10. 2016, Nürnberg. Referat gehalten am 8. 10. 2016.

53 Wolfgang Thielmann: Kämpfer für Gott und gegen das schwule Europa, Zeit Online vom 1. 3. 2015, vgl.: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2015-02/ukraine-krise-evangelikale-christen/seite-2>, Stand: 2. 4. 2018.

54 Fürbitte-Dienst, Eilmeldung vom 27. 3. 2018: <http://iucecb.com/news/20180329-0921>, Stand: 29. 3. 2018. Sodann: Ukraine-Stiftung zur Unterstützung der verfolgten Christen in Russland und der GUS: <https://www.fondsp.org/protestantism/strany/ukraine>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache. Roman Lunkin: <http://mirvam.org/2018/03/27/administraciya-tuly-trebuetsnesti-dom-molitvy-evangeliskih-hristian/>, in: „Mir Wam“ („Friede sei mit euch“) vom 27. 3. 2018 (= Die Verwaltung von Tula fordert den Abriss des Gebetshauses für evangelikale Christen), in russischer Sprache. In Noworossijsk (Russland) zerstörte die Behörde das Gebäude der Kirche der Union der Gemeinden der evangelischen Christen (OCLCE), in: Protestant.ru vom 20. 3. 2018. <https://www.protestant.ru/news/church/ofchrist/article/1460368>, Stand: 29. 3. 2018.

55 Khatia Khasaia: Der Heilige „Vater“ Rusudan Gotsiridze, Webseite „Sowa“ („Die Eule“): <https://sova.news/2017/03/08/svyatoj-otets-rusudan-gotsiridze/>, Stand: 5. 5. 2018, in russischer Sprache.

Obama mit dem internationalen Frauenpreis für Tapferkeit ausgezeichnet.⁵⁶ Zum georgischen Baptistenbund gehören 38 Gemeinden mit knapp 1000 Mitgliedern. Leiter ist Erzbischof Merab Gaprindashvili.⁵⁷

2.13 Das Paket Jarowaja

„Das Mitte 2016 beschlossene Paket Jarowaja soll religiösem Extremismus und ‚missionarischer Tätigkeit‘ vorbeugen.“⁵⁸ Diese wird jedoch weit definiert: Organisationen und Gruppierungen müssen entsprechend registriert sein. Die „missionarische“ Tätigkeit außerhalb geschlossener Räume ist verboten. Das Gesetz ist direkt dem Verfassungsartikel zur Religionsfreiheit unterstellt. Bei einem Verstoß drohen bis zu einer Million Rubel Strafe (umgerechnet etwa 15 873 Euro). Das Gesetz wurde nach einem seiner Urheber, der Duma, der Abgeordneten Irina Jarowaja, benannt“.⁵⁹

Folgende Konsequenzen sind offensichtlich: Das Verbot „missionarischer Tätigkeit“ lähmt das Wachstum der Freikirchen, die eben auf Kirchendistanzierte angewiesen sind. Auf dem letzten Kongress der ECHB hat man einen Rückgang an Mitgliedern registrieren müssen, und den Teilnehmern am Kongress wurde mitgeteilt, dass der Bund der ECHB nur noch etwa 72 000 Mitglieder hat. Außerdem hatte das Oberste Gericht Russlands aufgrund dieses Gesetzes Ende April 2017 auf einen Klageantrag des russischen Justizministeriums hin die Tätigkeit der „Zeugen Jehovas“ im Land verboten und diese Organisation als extremistisch eingestuft. Die „Zeugen Jehovas“ sind in Russland durch ihre ausgeprägte Missionstätigkeit, ihre Ablehnung von Bluttransfusionen, das Nichtbegehen aller christlichen Feiertage außer dem Abendmahl und das Nichtfeiern von Geburtstagen bekannt.⁶⁰

56 Vgl. oben Anm. 55.

57 Klaus Rösler: Baptisten in Georgien sind 150 Jahre alt, 19. 9. 2017, Portal: Bund evangelischer freikirchlichen Gemeinden. Vgl. Lewan Achalmosulischwili: Reformen auf georgische Art: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/georgia.html>, Stand: 2. 4. 2018, in russischer Sprache.

58 Anton Himmelspach und Irina Jarowaja, in: Decoder. Russland entschlüsseln. <https://www.dekoder.org/de/gnose/irina-jarowaja>, Stand: 5. 5. 2018.

59 Christopher Braemer: Paket Jarowaja: Böses Karma? In: Moskauer Deutsche Zeitung. <http://mdz-moskau.eu/paket-jarowoj-boeses-karma/>, Stand: 4. 4. 2018.

60 „Die ‚Zeugen Jehovas‘ sind nun offiziell in Russland verboten“, 17. 8. 2017, in: Sputnik, <https://de.sputniknews.com/panorama/20170817317059579-zeugen-jehovas-russland-verbotten/>, Stand: 4. 4. 2018. Vgl. auch: „Russlands Justiz stellt die Zeugen

3. Die Pfingstbewegung bzw. die charismatischen Freikirchen in Russland

3.1 *Die Russische Vereinigte Union der Christen des Evangelischen Glaubens (Pfingstler)*

3.1.1 Der Leitende Bischof

Der Leitende Bischof dieser Vereinigten Union ist Sergej Wassiljewitsch Rjachowskij (geb. 18. März 1956). Er hat Medizin studiert (Psychiater) und das Moskauer Energietechnik-Institut absolviert.⁶¹ Außerdem studierte er Theologie und erhielt den Titel „Master in Theologie“. 2005 soll er den Titel „Doktor der Theologie“ erhalten haben. Er war in einem Werk als Ingenieur tätig, arbeitete an einem Institut und in einem Krankenhaus.⁶² Er ist seit 1985 Pastor, 1991 wurde er Senior-Pastor der „Gemeinde Gottes“ in Zarizino, Moskau. 1995 wurde er zum Bischof ernannt, und seit 1998 ist er Leiter der Vereinigten Union.⁶³

3.1.2 Ziele und Aufgaben

Die meisten Pastoren sind aus Russland. Die primäre Aufgabe besteht darin, das Evangelium Christi zu verkünden, die moralischen Werte in der Gesellschaft zu erhöhen und einen Beitrag zum Aufbau einer toleranten multireligiösen Zivilgesellschaft zu leisten, d. h., die Versöhnung der Konfessionen und Religionen in Russland zu fördern. Einer der Schritte zur Stärkung der Partnerschaften mit dem Staat begann mit der Schaffung der Grundlagen der sozialen Konzepte der Kirche. Außerdem wurden jährliche, traditionelle Gebetsfrühstücke mit den Protestanten entwickelt. An diesen Gebetsfrühstücken nehmen auch Vertreter der russischen Regierung teil. Die

Jehovas auf die gleiche Stufe wie den IS“, in: <http://www.kath.net/news/60358>, Stand: 4. 4. 2018.

61 S. Rjachowskij: <https://de.hoboetc.com/duhovnoe-razvitie/8567-sergej-ryahovskiy-biografiya-foto-propovedi.html>, Stand: 4. 5. 2018 (Biografie, Fotos, Predigten).

62 Jewgenij Muchtarow und Sergej Rjachowskij, in: Zentrum für Religionswissenschaft im Namen des heiligen Märtyrers Irenäus von Lyon. <http://iriney.ru/psevdobiblejskie/neopyatidesyatniki/sergej-ryaxovskijshtrixi-k-portretu.html>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache.

63 Rjachowski, Sergej Wassiljewitsch (Religionsführer), in: Wikipedia. https://ru.wikipedia.org/wiki/...#cite_note-11, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache.

Freikirche ist bemüht, die Politik des Staates zur Schaffung einer stabilen Marktwirtschaft zu unterstützen, kleine und mittlere Unternehmen zu fördern. Es wird als wichtig erachtet, die Rolle des Staates im Hinblick auf die Gewährleistung der sozialen Bedürfnisse der Bürger zu stärken.⁶⁴

Ein Beispiel für die Partnerschaft zwischen dem Staat und religiösen Organisationen war die zwischen 2003 und 2009 durchgeführte allrussische Anti-Drogen-Aktion „Train to the Future“, deren Organisationskomitee neben der Vereinigten Union auch die Leiter der größten religiösen Organisationen Russlands umfasste. Derzeit gibt es im Rahmen des Anti-Drogen-Programms „New Life“ rund 200 Wohltätigkeitszentren zur Rehabilitation und zur sozialen Anpassung von Drogenabhängigen und Alkoholikern an die Gesellschaft. Auch Wohltätigkeitsunterkünfte, Waisenhäuser, Hospize und andere soziale Einrichtungen entwickeln sich erfolgreich. Im Rahmen einer Vereinbarung mit dem föderalen Strafvollstreckungsdienst Russlands werden an Orten des Freiheitsentzugs umfangreiche Arbeiten durchgeführt. Außerdem soll es in den Freikirchen Hunderte von Bildungseinrichtungen, Theaterstudios, Musikgruppen und Sportvereinen geben.⁶⁵

3.1.3 Statistik

Es soll nach amtlichen Angaben 1151 Gemeinden geben. Aber eigentlich ist es nicht im Sinne der russischen charismatischen Kreise, Angaben über ihre Mitglieder zu machen.⁶⁶ Der Journalist Michail Subow berichtete am 14. Oktober 2015 über die Wahl von Sergej Rjachowskij zum Leiter der Protestanten und gab an, dass diese pfingstlerische, charismatische Freikirche aus etwa 3000 Organisationen bestehe. Der Begriff „religiöse Organisationen“ wird in Russland für eine bereits registrierte Kirche verwendet. Michael Subow schreibt ferner, dass die Freikirche rasant an Zahlen zunehme und wachse. Er nennt den Kaukasus, den Fernen Osten und Sibirien, wo diese Freikirche einen fruchtbaren Boden gefunden habe. Außerdem gibt er an, dass in

64 Homepage „Die Russische Vereinigte Union der Christen des Evangelischen Glaubens (Pfungstler)“: <https://www.cef.ru/>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache. Vgl. auch: <https://www.cef.ru/activities/pray>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache.

65 S. oben Anm. 3; vgl. auch die Information bei Wikipedia: <https://ru.wikipedia.org/wiki/...>, Stand: 29. 3. 2018, in russischer Sprache.

66 Vgl. „Charismatische Gemeinden“ in: <https://www.sekten-sachsen.de/charismati.htm>, Stand: 31. 3. 2018.

Russland neben der Russischen Orthodoxen Kirche 5000 protestantische Organisationen vorhanden seien.⁶⁷

3.1.4 Subjektive Eindrücke

Sergej Rjachowskij ist fünf Mal in die Gesellschaftliche Kammer der Russischen Föderation gewählt worden (von 2006 bis 2017). Laut Wikipedia ist die Tätigkeit der Kammer „auf die Einbringung der Interessen der Bürger und der gesellschaftlichen Gruppierungen in die Staatsorgane und örtlichen Verwaltungen gerichtet und soll zur Lösung der wichtigsten Probleme der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, der Gewährleistung der nationalen Sicherheit, dem Schutz der Rechte und Freiheiten der Bürger sowie der Verfassung der Russischen Föderation und demokratischen Prinzipien beitragen“.⁶⁸ Rjachowskij ist Mitglied des Rates für die Interaktion mit religiösen Vereinigungen unter dem Präsidenten der Russischen Föderation.⁶⁹ Er war auch Mitglied des öffentlichen Rates zur Bekämpfung des Drogenhandels (2007–2011) und Mitglied des Expertenrates für nationale Migrationspolitik und Interaktion mit religiösen Organisationen unter dem bevollmächtigten Vertreter des Präsidenten der Russischen Föderation für den Zentralkreis.⁷⁰

Sergej Rjachowskij ist politisch engagiert und sagte in einem Interview, dass Mitglieder seiner Freikirche in allen Zweigen der politischen Macht von Russland zu finden sind. Nichtsdestotrotz fordert er im gleichen Interview von seinem ukrainischen Kollegen Alexander Turtschinow, dem Sekretär des Nationalen Sicherheits- und Verteidigungsrats der Ukraine, dass er sein geistliches kirchliches Amt niederlegen solle. Turtschinow ist ehrenamtlicher Diakon seiner Baptistenkirche in Kiew.⁷¹

67 Michail Subow: „Der geistliche Leiter der Protestanten ist der Berater des russischen Präsidenten“, in: MK.RU vom 14. 10. 2015. Vgl.: <http://www.mk.ru/politics/2015/10/14/dukhovnym-liderom-rossijskikh-protestantov-izbran-sovetnik-putina-sergej-ryakhovskiy.html>, Stand: 1. 4. 2018, in russischer Sprache.

68 Die Gesellschaftliche Kammer der Russischen Föderation, Wikipedia: https://de.wikipedia.org/wiki/Gesellschaftliche_Kammer_der_Russischen_Föderation, Stand: 1. 4. 2018.

69 Jewgenij Muchtarow, a. a. O. (wie Anm. 62).

70 Vgl. Jewgenij Muchtarow: „Über die Aktivitäten der religiösen Sekten auf dem Gebiet der Region Jaroslawl“, Bericht im Rahmen der Perfektionierung des Systems der patriotischen Erziehung in der Stadt Jaroslawl, Materialien der II. Stadtkonferenz (3. 12. 2015) – Jaroslawl: Abteilung für Jugendpolitik des Rathauses von Jaroslawl, 2015, 25–32.

71 Sergej Rjachowskij: „Ich werde nicht verbergen, dass die Gemeindemitglieder unseres Glaubens heute in allen Zweigen der Macht arbeiten“, in: Grehu.net vom 19. 3.

Ob sich das politische Engagement von Rjachowskij mit seinem geistlichen Amt des Leitenden Bischofs vereinbaren lässt, ist schwer zu beurteilen.⁷²

3.2 *Die russische Freikirche der evangelischen Christen (Assemblies of God Fellowship)*

3.2.1 Die Organisation der Freikirche

Diese Freikirche ist ein Zweig der Pfingstbewegung des Christentums in Russland. Ihr Leitender Bischof ist seit 2010 Eduard Grabowenko (geb. 1969). Er wohnt in der Stadt Perm und ist Pastor der Pfingstgemeinde „Der Neue Bund“, die 3750 Mitglieder zählt.⁷³ Dieser Pfingstzweig gehört zu den World Assemblies of God Fellowship.⁷⁴ Die Freikirche hat drei theologische Institute in Russland, mehrere Dutzend Bibelschulen und Hunderte von Sonntagsschulen. Sie hat 56 regionale Zentren. Auf dem Territorium Russlands gibt es etwa 110 Gebetshäuser, in vielen Städten und Dörfern werden Gebetshäuser gebaut.

3.2.2 Die Beziehung zum Staat und das soziale Engagement

Die Freikirche nimmt am öffentlichen Leben des Landes teil – beteiligte sich z. B. an der Ausarbeitung der Verfassung der Russischen Föderation und bei der Volksabstimmung von 1993. Sie unterzeichnete einen Vertrag über die öffentliche Zustimmung der politischen Aussöhnung⁷⁵ und beteiligt sich an der

2016, vgl.: <http://grehu.net/news/cmi-o-nas/27209>, Stand: 1. 4. 2018, in russischer Sprache. Der Sprecher der „Werchowna Rada“ („Parlament in Kiew“), Alexander Turtschinow, führt in der Kirche einen Diakon zum Dienst ein und predigt das Wort Gottes und erwähnt in seinen Predigten nie die Politik: <https://ru.tsn.ua/ukrayina/ukrainskie-sensacii-pokazali-unikalnye-kadry-propovedi-turchinowa-v-baptistskoy-cerkvi-388899.html>, Stand: 5. 5. 2018, in russischer Sprache.

72 Vgl. MK.RU vom 7. 3. 2016. Das Wort des Pastors: <http://www.mk.ru/politics/2016/03/17/slovo-pastora.html>, Stand: 1. 4. 2018, in russischer Sprache.

73 Grabowenko, Eduard Anatoljewitsch, vgl. hierzu oben Anm. 3.

74 Herbert Balmer: *Assemblies of God*, in: *Encyclopaedia of Evangelism*, Waco 2004, 37 ff.

75 Vor 20 Jahren wurde eine öffentliche Zustimmungsvereinbarung unterzeichnet, vgl.: „Rossijskaja Gazeta“, Nr. 6367 (95), 25. 4. 2014, und „Rodina“ 5/2014: <https://cdnimg.rg.ru/pril/article/95/64/67/01.pdf>, Stand: 31. 3. 2018.

Arbeit des Rates für die Zusammenarbeit mit religiösen Vereinigungen unter dem Präsidenten der Russischen Föderation und dem Ministerkabinett der Russischen Föderation.⁷⁶

Gleichzeitig jedoch bemüht sich die Freikirche, christliche Werte in der Gesellschaft zu installieren. Beispiele finden sich in der Sicht der Freikirche zur Kunst. Es wurde in den Jahren 2003 bis 2013 das Musikfestival „Called to the First“ organisiert und durchgeführt (Nominierungen: „Rap“, „Modern Dance“, „Breakdance“, „Popmusik“, „Rockmusik“).⁷⁷ Das Musikfestival verwandelte sich 2014 in das „Creative-for-God“-Konferenzformat. Die Freikirche organisiert Veranstaltungen mit Musik, Medien, Kunst und Sport sowie Theatervorführungen. Diese gestaltet man auf der Basis biblischer Vorstellungen von Moral und Sünde.⁷⁸

Die Mitglieder der Freikirche leisten vielseitige Arbeit im Bereich der Nächstenliebe. Die meisten dieser Arbeiten werden nicht direkt mit Mitteln von Gläubigen ausgeführt, sondern mit Hilfe von Stiftungen und durch die Unterstützung aus speziellen öffentlichen Mitteln. Diese Arbeit wird in folgenden Bereichen durchgeführt: Rehabilitation von Alkoholsüchtigen und Drogenabhängigen, Rehabilitation und Sozialisation von Obdachlosen und Ex-Häftlingen.⁷⁹ Die Mitglieder sind in Waisenhäusern tätig und helfen Eltern mit geistig unterentwickelten Kindern.⁸⁰

Das soziale Engagement der Freikirche unterscheidet sich nicht von anderen pfingstlerisch-freikirchlichen Gemeinschaften, wie zum Beispiel der Gemeinde „Das Wort des Lebens“ („Slowo Zhizni“)“, einer Vereinigung der freien Christengemeinde „Wort des Leben“ in Deutschland.⁸¹

3.2.3 Subjektive Eindrücke

Die russische Bewegung der „Gemeinde Gottes“ unterscheidet sich theologisch wohl kaum von der „Russischen Vereinigten Union der Christen des

76 Rat für die Zusammenarbeit mit religiösen Vereinigungen unter dem Präsidenten der Russischen Föderation: [https://de.wikipedia.org/wiki/Rat_\[...\]](https://de.wikipedia.org/wiki/Rat_[...]), Stand: 31. 3. 2018.

77 Vgl.: Portal Credo.ru, Stand: 12. 3. 2008, und Portal Jesuschrist.ru, Stand: 20. 3. 2008.

78 „Creative For God – 1/2014“: <http://moskva.drevolive.ru/obzor/50>, Stand: 1. 4. 2018, in russischer Sprache.

79 Vgl.: Danke. 20 Jahre „Wort des Lebens“, 2015, in russischer Sprache.

80 Karl-Gustav Severin: Der Nichttrinker, Moskau 2012 (Russisch: „Nepjuschtschij“), vgl.: Word of Life International: <http://www.wol.org/>, Stand: 1. 4. 2018.

81 Die Gemeinde „Wort des Lebens“ ist eine evangelische Freikirche: <https://wdl-lu.de/werwirsind/>, Stand: 31. 3. 2018.

Evangelischen Glaubens (Pfingstler)“. Die Gemeinde „Wort des Lebens“ wird besonders in den von den prorussischen Kräften besetzten ukrainischen Territorien und auch in Russland vermehrt verfolgt. Die Pastoren werden im Donbass schikaniert und ihre Kirchen beschlagnahmt. Sie geben aber dennoch nicht auf.⁸² Die Freikirchen der gemäßigten Pfingstler bzw. Charismatiker haben ihre Musik und Melodien den Liedern der Gegenwart angepasst. Die charismatischen Gottesdienste sind verständlicher und attraktiver für junge Menschen geworden. Pjotr Lunitschkin und Roman Lunkin meinen, dass in Russland die gemäßigten Charismatiker die traditionellen Gottesdienste aller Freikirchen ablösen könnten.⁸³

3.3 Die Vereinigte Freikirche der evangelischen Christen (Pfingstgemeinde)

3.3.1 Die allgemeine Situation

Diese Vereinigung umfasst über 2000 Kirchen in Russland, in der Ukraine, in Armenien, in Georgien, in Zentralasien, in Deutschland und in den baltischen Staaten. Es werden über 450 000 Mitglieder gezählt. Am 1. und 2. August 1992 fand in Moskau der erste Kongress dieser Freikirche statt, die einen neuen Namen erhielt: „Die Vereinigte Freikirche der evangelischen Christen“. Der Kongress wählte V. I. Belykh zum Leitenden Bischof und I. P. Fjedotow zu seinem Stellvertreter. Im Jahre 2011, nach dem Tod von Fjedotow, wurde Bischof George Babiy auf dem Kongress der Freikirche zum Vorsitzenden des Verbandes gewählt. Im selben Jahr fand in Krasnodar der siebente Kongress der Freikirche statt.⁸⁴

Zahlenmäßig die größte Freikirche ist die ukrainische, die im Jahr 2010 195 000 Mitglieder gezählt hatte. In Russland sollen es 180 000 Mitglieder in 500 Gemeinden sein. Diese Freikirche lässt sich in Russland traditionell

82 Vgl. Lunkin, R. N./Stepna, A. G.: Christliche evangelische Glaubensassoziation „Kirche des Glaubens“, Europainstitut der Russischen Akademie der Wissenschaften, Moskau 2003, 373, in russischer Sprache. Die Polizei löste den Gottesdienst der Kirche „Wort des Lebens“ in Woskresensk nahe bei Moskau auf und bestrafte den Pastor, vgl.: www.sclj.ru, Meldung vom 27. 3. 2018, in russischer Sprache. Vgl. ferner Roman Lunkin, Die Kirchen angesichts des russisch-ukrainischen Konflikts, in: RGOW 45, 11/2017, 18–21.

83 Roman Lunkin: Die Glaubenslehre und das soziale Engagement der Pfingstler in Russland, Dissertation, Institut der Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften, Moskau 2004 (in russischer Sprache).

84 Roman Lunkin, a. a. O. (wie Anm. 83), 133–143.

nicht registrieren. Die rechtlichen Fragen der Pfingstbruderschaft in Russland werden von der Russischen Missionsvereinigung der Christen des Evangelischen Glaubens übernommen. Die armenische Freikirche zählte im Jahr 2010 35 000 Gottesdienstbesucher. In der Republik Belarus waren es 18 000. Weitere russischsprachige Gemeinden gibt es in Georgien, in Deutschland, in Zentralasien und in den baltischen Ländern.⁸⁵

Das Theologische Seminar der Freikirche befindet sich seit 2005 in der Ukraine, in der Stadt Winnytza. Bibelschulen sind auch in anderen Städten vorhanden – so zum Beispiel in Tscherkassy, Browary, Minsk, Nowotschekboksarsk (das Middle Wolga Bible College) usw.⁸⁶

3.3.2 Subjektive Bewertung

Diese pfingstlerische Freikirche gibt uns keine Informationen über ihr soziales Engagement. Sie lässt sich auch nicht evaluieren, weil man vom Leben der einzelnen Freikirchen sehr wenig weiß.

3.4 *Die Freikirche der Adventisten des Siebenten Tages in Russland und der GUS (Euro-Asiatische Division)*

3.4.1 Die Siebenten-Tags-Adventisten mit „einheimischer“ und mit „ausländischer“ Kirchenleitung

Auf der Homepage der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten lesen wir: „In der Russischen Föderation gibt es 67 033 erwachsen getaufte Siebenten-Tags-Adventisten in 684 Kirchengemeinden. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts existierten in Russland adventistische Gemeinden, sodass die Freikirche 1906 von Zar Nikolaus II. staatlich anerkannt wurde. Da auch in der kommunistischen Sowjetunion örtliche Adventgemeinden vom Staat registriert wurden, konnte die Freikirche nach der Auflösung der UdSSR und Gründung der Russischen Föderation im Jahr 1992 weiterhin legal in Russland tätig sein. Eine erneute staatliche Anerkennung war aufgrund des am

85 Vgl.: Wikipedia: Vereinte Freikirche der Christen des evangelischen Glaubens: <https://ru.wikipedia.org/wiki/...> (vgl. Anm. 3), Stand: 31. 3. 2018, in russischer Sprache.

86 „Nowosti Christianskogo Mira“ („Nachrichten der christlichen Welt“): Am Bibelkolleg der nichtregistrierten Pfingstgemeinden absolvierten 33 Studenten, vgl.: <http://prochurch.info/index.php/news/more/16756>, Stand: 31. 3. 2018, in russischer Sprache.

1. Oktober 1997 in Kraft getretenen geänderten Religionsgesetzes notwendig. Die Russische Orthodoxe Kirche wurde als erste unter der neuen Verordnung staatlich anerkannt. Die Registriernummer zwei erhielt die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten 1998.

Die Westrussische Union in Moskau, die Ostrussische Union in Nowosibirsk und die Fernostunion in Chabarowsk gelten staatlicherseits als einheimische, überregionale Kirchenleitungen der Siebenten-Tags-Adventisten. 1990 entstand in Moskau auch eine Kirchenleitung, Euro-Asien Division genannt, für die Adventisten in der damaligen Sowjetunion, beziehungsweise ab 1992 für deren Mitglieder in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS). Sie gehört als Abteilung zur Weltkirchenleitung (Generalkonferenz) der Siebenten-Tags-Adventisten in Silver Spring, Maryland/USA. Aufgrund einer geänderten Religionsgesetzgebung betrachten russische Behörden die Euro-Asien Division als ‚ausländisch‘. Deren Kirchenleitung verlegte daher ihren Sitz 2007 vorübergehend nach Darmstadt/Deutschland und schließlich zur Generalkonferenz in die USA. In den zwölf Staaten der GUS leben 121 238 Adventisten in 1938 Gemeinden.⁸⁷

3.4.2 Die Infrastruktur der Freikirche

Die unter anderem von der nach Ansicht ihrer Anhänger visionär begabten Ellen G. White 1863 mitbegründete Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) hat heute ungefähr 17 Millionen Mitglieder. Ihr Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Religionsgemeinschaften ist in erster Linie die Einhaltung des Samstag (Sabbats).⁸⁸

In Russland existieren zwei Bünde der Adventisten: Die Westrussische Union der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten und die Ostrussische Union der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Die Westrussische Union vereint Freikirchen von Kaliningrad bis zum Ural mit einem spirituellen Zentrum in der Stadt Klimowsk, 53 km südlich von Moskau. Die Ostrussische Union vereint Freikirchen vom Ural bis Sachalin mit einem geistlichen Zentrum in der Stadt Nowosibirsk. Innerhalb der Union (Bund) gibt es Verbände der lokalen Freikirchen, die auf freiwilliger Basis mehrere Dutzend Gemeinden (Ortskirchen) umfassen. Die primäre Organisation der Adventisten ist die lokale Freikirche (Gemeinschaft der Gläubigen).

87 Vgl.: <http://www.adventisten.de/news/artikel/go/2013-04-15/ausweitung-des-agentengesetzes-in-russland-auf-christliche-kirchen/>, Stand: 5. 5. 2018.

88 Zu „Adventisten“ vgl.: <https://de.wikipedia.org/wiki/Adventisten>, Stand: 4. 4. 2018.

Ihre Aktivitäten werden von einem Kirchenrat geleitet, dessen Vorsitzender Pastor oder Presbyter ist. Das oberste Organ der Ortskirche ist die Mitgliederversammlung der Gemeinde.⁸⁹ Seit der Auflösung der Sowjetunion 1991 hätten Adventisten in Russland ihren Glauben relativ ungehindert ausleben können, berichtet der adventistische Pressedienst (APD).⁹⁰

3.4.3 Ausbildungsstätte

Im Januar 1987 erhielt die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten nach zahlreichen Petitionen und Anträgen an die sowjetischen Behörden die Erlaubnis, einen dreijährigen Fernlehrgang für die Ausbildung von Pastoren zu eröffnen. Die erste Klasse von 16 Studenten begann im September desselben Jahres im Kirchengebäude der Adventisten der Stadt Tula zu studieren. Im Januar 1987 erhielt die Kirche in der städtischen Siedlung von Zaokskij ein etwa zwei Morgen großes Grundstück (ein Morgen sind etwa 1906 bis 11 780 Quadratmeter). Das Land beherbergte ein altes Schulgebäude, das teilweise durch Feuer zerstört war. Die Dorfbewohner nutzten das entkernte Gebäude, das drei verbliebene Mauern hatte, als Müllhalde. Im Dezember 1988 wurde in Zaokskij das erste protestantische Seminar in der russischen Geschichte eröffnet. Ein Bachelor-of-Arts-Abschluss in Religion war der erste Studiengang, der junge Männer für den Dienst auf dem riesigen Gebiet der Euro-Asien-Abteilung der Adventisten vorbereitet hat. Eine Landwirtschaftsschule unter der Leitung von Jacob Mittler wurde auch gegründet, die ein Zertifikatsprogramm anbietet. Im Jahr 1990 gab das Komitee für religiöse Angelegenheiten der Sowjetunion dem Seminar in Zaokskij eine offizielle Registrierung als Vollzeit-Hochschule.⁹¹

In den folgenden Jahren fügte das Seminar zusätzliche Studiengänge hinzu: Master of Art (M. A.) für Musik im Jahr 2000; Bachelor of Art (B. A.) für Wirtschaft im Jahr 2003; B. A.-Abschlüsse in Sozialarbeit, in der Sekundarstufe Englisch und im Rechnungswesen im Jahr 2004; Abschlüsse in Office Management und in Jurisprudenz im Jahr 2004 und M. A. in Public Health

89 Vgl. Art. „Adventism“, in: „Bolschaja Russkaja Enziklopedia“: https://bigenc.ru/religious_studies/text/1800209, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

90 Vgl.: <http://nib.adventisten.de/news/news/datum/2014/06/29/pruefungen-am-samstag-ein-problem-fuer-adventistische-schueler-in-russland-5/>, Stand: 4. 4. 2018.

91 Zaoksky Adventist University: <https://www.zau.ru/>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

durch die Loma-Linda-Universität⁹² im Jahre 2005. Zu den wichtigsten Veränderungen für das Zaokskij-Seminar gehört die Anerkennung durch das Bildungsministerium der Russischen Föderation. Im Jahr 2003 hat das Ministerium die Lizenz für das Recht auf Bildungsaktivitäten erteilt, was die erste einer zweistufigen Akkreditierung ist. Um die Regierung der Russischen Föderation zufrieden zu stellen, wurden drei separate Bildungseinrichtungen geschaffen: das Zaokskij-Theologische-Seminar, das Zaokskij-Christliche-Institut für Kunst und Wissenschaft und das Zaoksky-Christliche-Berufs-kolleg. Absolventen staatlich akkreditierter Studiengänge erhalten zusätzlich zu ihren konfessionellen Diplomen auch staatliche Diplome, die es ihnen ermöglichen, einen Arbeitsplatz auf einem breiteren Markt zu finden. Heute beherbergt die Adventistische Universität in Zaokskij fünf Bildungseinrichtungen: die schon genannten drei Institute und die Zaokskij-Siebenten-Tags-Adventistenschule (K-11) sowie das Ausbildungsstudienzentrum für Landwirtschaft. Die Universität bietet auch pastorale Ausbildung in Erweiterungsschulen an sieben Standorten in der gesamten Euro-Asien-Division und bietet einen Abschluss für den Pastorendienst an.⁹³

Die Zaokskij-Adventistische-Universität im Dorf Zaokskij ist 63 km nördlich von der Stadt Tula entfernt.⁹⁴ Das Ziel der Universität ist die Erziehung von hochmoralischen und liebevollen Intellektuellen, die zu würdigen Mitbürgern ihres Vaterlandes werden. Sie sollen lernen, ein gesundes, vegetarisches Leben zu führen und eine biblische Weltanschauung zu entwickeln. Die Studenten nehmen teil an verschiedene kulturelle Veranstaltungen, Exkursionen, und Sportaktivitäten: Volleyball, Basketball, Tischtennis, Fußball, Badminton, Aerobic, Skifahren und Akrobatik. Die Administration führt Sportveranstaltungen, Wettbewerbe, Skiausflüge, Sportwettkämpfe und Spiele durch.⁹⁵

Adventistische Christen feiern den Samstag (Sabbat) als biblischen Ruhetag und überlassen es ihren Jugendlichen, ob und wann sie sich durch die Erwachsenentaufe der Freikirche anschließen wollen.⁹⁶

92 Loma Linda University: <https://home.llu.edu/>, Stand: 4. 4. 2018, in englischer Sprache.

93 Vgl.: <https://institute.zau.ru/>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache; zum 30-jährigen Bestehen: <https://apd.media/news/archiv/12837.html>, 17. 12. 2018.

94 „Zaoksky Adventist University“: https://en.wikipedia.org/wiki/Zaoksky_Adventist_University, Stand: 4. 4. 2018.

95 Vgl.: <https://institute.zau.ru/about/special>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

96 Vgl.: Prüfungen am Samstag ein Problem für adventistische Schüler (wie Anm. 90), Stand: 4. 4. 2018.

In jeder Gemeinde werden Samstagsschulen als Lehrreligionsunterricht für Kinder und Erwachsene organisiert. Es werden vierteljährliche Broschüren bzw. Materialien für die Samstagsschule veröffentlicht, im Haushaltsvokabular „Lektion“ genannt. Separat werden Broschüren für die Schülerinnen und Schüler der Samstagsschule und für die Lehrer veröffentlicht (Handbücher für Lehrer unterscheiden sich von denen der Zuhörenden. Es gibt auch Materialien, die am Ende jeder Stunde für das weitere Studium ausgehändigt werden). Üblicherweise gibt es in jeder Gemeinde auch Unterrichtsstunden für Kinder bzw. Kindersamstagsschulen (in manchen Gemeinden auch für Jugendliche). Die Unterrichtsmaterialien werden separat veröffentlicht.⁹⁷

3.4.4 Subjektive Beurteilung

Die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) in den früheren Staaten der UdSSR ist zahlenmäßig kaum zu erfassen. Die Kirchenglieder glauben an die baldige Wiederkunft Jesu Christi und richten danach ihr Leben aus. Ihren Gottesdienst feiern sie am Samstag, und jedem Abendmahl geht dem Beispiel Jesu folgend einer Fußwaschung voraus. Frauen dürfen nicht in die Führungsrollen der Freikirche treten.⁹⁸

Auffallend ist, dass diese Freikirche (STA) ähnlich wie auch die anderen russischen Freikirchen und Organisationen, die dem Staat ergeben sind, ihre Mitglieder im Geiste des Patriotismus erzieht. Ansonsten unterscheidet sich die Freikirche von anderen kaum. Sie ist auf Mission angewiesen, um ihre Mitgliederzahl zumindest konstant zu halten. Sie wird kritisch von der Russischen Orthodoxen Kirche bäugelt und nicht selten auch von ihr verleumdet.⁹⁹

97 Vgl.: <https://de.wikipedia.org/wiki/Adventisten>, Stand: 4. 4. 2018.

98 Vgl.: <https://www.evangelisch.de/inhalte/126159/26-10-2015/freikirche-der-siebententags-adventisten-sta>, Stand: 4. 4. 2018.

99 Vgl.: „Господь позвал – я откликнулся“ (deutsch: „Der Herr rief an – ich antwortete“), vgl.: <http://www.pravoslavie.ru/81160.html>, Stand: 4. 4. 2018. Vgl. auch: „Адвентизм: История заблуждения. Диспут о субботе“ („Adventismus. Die Geschichte eines Irrglaubens. Disput über Sabbatheiligung“), in: <http://www.pravoslavie.ru/102029.html>, Stand: 4. 4. 2018 (Es ist zu beachten: beide Internetportale sind von der Russischen Orthodoxen Kirche).

4. Abschließende Gedanken

Ich bin nicht imstande, alle Freikirchen der ehemaligen Staaten der UdSSR vollständig zu erfassen. Deshalb gebe ich noch folgende Hinweise:

Die Pfingstgemeinden von drei Erfahrungen (Krisen) betonten Bekehrung (Umkehr), Heiligung und die Taufe im Heiligen Geist.

Die Pfingstgemeinden der wesleyanischen (methodistischen) Tradition betonten die Heiligung. John Wesley, der Gründer der methodistischen Bewegung, lehrte, dass es zwei verschiedene Phasen in der christlichen Erfahrung gebe. In der ersten Phase, die Umwandlung, erhielten die Gläubigen Vergebung und wurden zu Christen. Während der zweiten Phase, der Heiligung, waren die Gläubigen gereinigt und geheiligt. Wesley lehrte, dass Heiligung sowohl eine augenblickliche Erfahrung sein konnte als auch ein schrittweiser Prozess. Nach Wesleys Tod betonte der Mainstream Methodismus, dass Heiligung oder Heiligkeit etwas sein kann, das in diesem Leben sowohl allmählich, als auch sofort aufgenommen werden könne und dringend von jedem Kind Gottes gesucht werden solle. Die Heiligkeits-Bewegung entstand in den 1860er Jahren in den USA mit dem Wunsch, erneut Wesleys Heiligung-Lehre zu betonen. Hier wurde gelehrt, dass Heiligung eine augenblickliche Erfahrung sei.¹⁰⁰

Später tauchte die Pfingstbewegung der Heiligkeit auf, eine Lehre, nach der der Gläubige zusätzlich zur immer geheiligten Empfangsleistung von Gott auch die Gaben des Heiligen Geistes empfangen könnte. Die Pfingstbewegung der Heiligkeit ist auch in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion vorhanden.¹⁰¹

Die traditionellen Pfingstgemeinden werden von Roman Lunkin im Artikel „Traditional Pentecostals in Russia“ beschrieben. Sie waren gezwungen, sich 1944 dem All-Unionsrat der Evangeliumschrsten und Baptisten anzuschließen. Es handelte sich etwa um 25 000 Mitglieder, die in mehr als 400 Gemeinden vereint waren. Sie hatten sich verpflichtet, keine Zungensprache im Gottesdienst zu praktizieren.¹⁰²

100 Vgl.: LebenDom. Mit der Welt auf einer Schnur: „(Vom) Zweiten Werk der Gnade“, in: <http://lebendom.com/article/zweiten-werk-der-gnade>, Stand: 5. 5. 2018.

101 Johann Hesse: „Lehrt die Bibel die Geistestaufer als ‚zweite Erfahrung‘?“, in: <http://www.gemeindenetzwerk.de/?p=10930>, Stand: 5. 5. 2018.

102 Roman Lunkin: „Traditional Pentecostals in Russia“, in: East & West Church Ministry Report, vgl.: <http://www.eastwestreport.org/84-russian/1-r-12-3/492-2013-11-30-12-28-33>, Stand: 4. 4. 2018, Artikel in russischer Sprache.

Die nichtregistrierten Pfingstgemeinden lehnten mehrheitlich jeden Kontakt mit der atheistischen Regierung ab. Sie wurde im Jahre 1956 in der Ukraine gebildet und erklärte kühn, dass sie das Evangelium predigen würden, obwohl es gesetzlich verboten sei. Die Verkündigung des Evangeliums sei ihre Hauptaufgabe.

Sie begannen, dem Pfingstbischof von Kiew zu gehorchen, weil sich alle russischen Führer der Bewegung in Straflagern befanden. Schließlich wurde Iwan Fedotow¹⁰³, der 18 Jahre lang wegen seiner religiösen Überzeugungen im Gefängnis verbrachte, 1971 zum ersten russischen Bischof der nicht-registrierten Pfingstlern berufen. Entgegen allen Erwartungen gelang es ihm sogar in der Breschnew-Ära, Missionsarbeit zu organisieren.¹⁰⁴ Es gibt auch die sogenannten „gemäßigten Pfingstgemeinden“, die das Zungengebet im Gottesdienst nicht für eine Notwendigkeit betrachten. Diese Christen waren im Bund des All-Unionsrates der ECHB integriert und haben sich nun selbständig gemacht.¹⁰⁵

Die Reformationsbewegung der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten ist in ihrer Theologie und Praxis von den Siebenten-Tag-Adventisten kaum zu unterscheiden. Die Mitglieder verweigern den Wehrdienst. Es gibt sie etwa 40 000 in den Staaten der ehemaligen UdSSR.¹⁰⁶

Der Rest der Freikirchen kann hier nicht völlig erfasst werden.

5. Exkurs: Die Evangelisch-Lutherische Kirche des Augsburger Bekenntnisses (Russland)

5.1 Skizze zur Situation

Von der Existenz dieser Kirche haben mir der Geschichtswissenschaftler, Kulturologe und Philosoph Wladimir Solodownikow und der Pastor Pawel

103 Iwan Petrowitsch Fedotow, vgl. Wikipedia russisch. Aleksandr Daniel: Positionen und Richtungen im politischen Samizdat in der UdSSR, in: Wolfgang Eichwede und Jan Pauer (Hg.): Ringen um Autonomie. Dissidentendiskurse in Mittel- und Osteuropa, Berlin 2017, 13–100, hier: 68.

104 Zur Geschichte der russischen Neo-Pfingstgemeinden vgl.: <http://www.zavet.ru/b/orlov/nptd/04.htm>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

105 Zu den Pfingstlern in Russland vgl.: Portal-Credo: <http://smhve.narod.ru/index8.html>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

106 Zu den Adventisten-Reformisten vgl.: <https://drevo-info.ru/articles/1693.html>, Stand: 4. 4. 2018, in russischer Sprache.

Lewushkan berichtet. Sie schreiben, dass eine ganze Reihe von lutherischen Christen mit der Theologie der ELKRAS nicht einverstanden waren und sich entschlossen hatten, am 28. Juni 2006 die Evangelisch-Lutherische Kirche des Augsburgers Bekenntnisses (ELK AB) zu gründen. Maßgeblich war daran der Philosoph und Theologe Wladimir Sergejewitsch Pudow beteiligt, der am 13. Juli 1952 in Buchara, Usbekistan zur Welt kam.¹⁰⁷ Pudow studierte von 1981 bis 1987 an der philosophischen Fakultät der staatlichen Lomonossow-Universität Moskau (MGU). Anschließend war er von 1987 bis 1991 als Mitglied des Rats für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR tätig. Nadezhda A. Beljakowa schreibt in einem Artikel für die Zeitschrift Osteuropa „Kontrolle, Kooptation, Kooperation. Sowjetstaat und Orthodoxe Kirche“: „Der Rat für Religionsangelegenheiten und der sowjetische Geheimdienst spielten eine Schlüsselrolle in der sowjetischen Außenpolitik.“ Die Kirche wurde innen- wie außenpolitisch von der Regierung regelrecht für ihre Ziele missbraucht.¹⁰⁸ Welche Rolle Wladimir Pudow dabei spielte, berichtet die MGU-Professorin nicht. Pudow war vor Dietrich Brauer, dem jetzigen Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, und anderen Geistlichen von 1995 bis 2007 Mitglied des Rates für die Zusammenarbeit mit religiösen Vereinigungen unter dem Präsidenten der Russischen Föderation (RF), um die gegenseitige Zusammenarbeit des Präsidenten der RF und der religiösen Organisationen zu verbessern. Er war ebenso Mitglied des staatlichen Organisationskomitees zur Vorbereitung der Feierlichkeiten zum 2000. Jahrestag der Geburt Christi.¹⁰⁹ Er schaffte es, das Theologische Seminar der ELKRAS zu absolvieren, und studierte einige Semester Orthodoxe Theologie an der Moskauer Theologischen Akademie der Russischen Orthodoxen Kirche in Sergijew Possad.¹¹⁰ Er und seine Sinnesgenossen gründeten drei registrierte Gemeinden der ELK AB: in Moskau, in Rjasan und in Krasnojarsk. Sie versuchten, viele lutherische pietistische

107 Wladimir Sergejewitsch Pudow, Russkaja Narodnaja Linija. Informationno-analititscheskaja Sluzhba, vgl.: http://ruskline.ru/author/p/pudow_vladimir_sergeevich/, Stand: 20. 3. 2018, in russischer Sprache.

108 Vgl. Nadezhda A. Beljakowa: Kontrolle, Kooptation, Kooperation. Sowjetstaat und Orthodoxe Kirche, in: Osteuropa, Kirche und Politik im Osten Europas, Nr. 59, Jahrgang 9/2009, 113–131, hier: 113.

109 Zu Pudow, Wladimir Sergejewitsch vgl.: Bogoslov.ru – <http://www.bogoslov.ru/persons/502506/index.html>. Stand: 22. 3. 2018, in russischer Sprache.

110 Zur Moskauer Geistlichen Akademie vgl.: Wikipedia und Nikolaj Gawrjuschin: „Die Säule der Kirche: Erzpriester F. A. Golubinskij und seine Schule“ in: <http://de.bogoslov.ru/text/299750.html>, Stand: 22. 3. 2018.

Gruppen einzuverleiben und ihnen eine geistliche Heimat zu bieten.¹¹¹ Präsident der Generalsynode wurde 2007 Wladimir Sergejewitsch Pudow und zum Bischof wurde Daniil Sobolew gewählt. Die Vereinigung wurde registriert als Evangelisch-Lutherische Kirche des Augsburger Bekenntnisses. Auf der Generalsynode, die am 28./29. Juni 2008 stattgefunden hat, wurde Wladimir Kuntzel zum neuen Bischof der Kirche gewählt. Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes legte er Ende 2010 sein Amt nieder. Auf der Generalsynode der ELK AB im Jahre 2011 wurde Konstantin Andrejew zum Bischof der Kirche gewählt. Er war Pfarrer der Pfarrei des Heiligen Michael. Im März 2017 ist Andrejew von seinem Bischofsamt zurückgetreten, sein Nachfolger wurde der Russlanddeutsche Alexander Franz, dessen erster Stellvertreter Pawel Begitchew. Die Geistlichen werden nach eigenen Angaben in mehreren führenden Theologischen Seminaren sowie am Internationalen Evangelischen Institut des Heiligen Methodius ausgebildet.¹¹² Pastor Pawel Lewuschkan schreibt: Die ELK AB hatte bereits 2017 40 etablierte Gemeinden und mehrere Gemeinschaften im Status von religiösen Gruppen. Eine ganze Reihe von Kirchen haben bereits vollwertige Kirchengebäude, so in Woronesch, Rybensdorf, Kaluga, Barnaul und Nowotyroschkino in der Altai-Region, und im Petropawlowka-Dorf in Burjatien. Sie unterhalten Kontakte mit Partnerkirchen in Schweden, Israel, Pakistan, den USA und den Philippinen. 2017 trennte sich die südliche lutherische Diözese von der ELK AB, die im Süden von Russland als Evangelisch-Lutherische Kirche registriert war. Der Bischof der Diözese des Nordens, Igor Knjasew, trennte sich auch samt einiger Gemeinden von ELK AB. Diese Gruppe schloss sich der ELK Karelien an. Auf einer Sitzung des Zentralkonsistoriums der ELK AB, die am 14. Februar 2018 stattgefunden hat, hat W. S. Pudow sein Amt als Präsident der Generalsynode der ELK AB im Zusammenhang mit seinem verschlechterten Gesundheitszustand und der Erreichung des Pensionsalters zu Verfügung gestellt. Diese Aufgabe hat der erste Stellvertreter des Präsidenten der Generalsynode, W. F. Schwarzkopf, provisorisch übernommen.¹¹³

111 Klaus Fitschen: Protestantische Minderheitskirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert, IV/4, hg. v. Ulrich Gäbler und Johannes Schilling, Leipzig 2008, 170 ff.

112 „Über uns“, vgl.: <https://www.luther.ru/o-nas>, Stand: 22. 3. 2018, in russischer Sprache. Außerdem verweise ich auf: Meschdunarodnij Ewangelitscheskij Institut Swjatogo Mefodia. <https://www.st-methodius.ru/>, Stand: 24. 3. 2018, in russischer Sprache.

113 Vgl.: <https://www.luther.ru/news>, Stand: 24. 3. 2018, in russischer Sprache. Anm. d. Red.: Die Website verzeichnet einen Erzbischof, zwei Bischöfe, einen Metropoliten, einen Titularbischof emeritus, enthält aber keine Angaben mehr zu Gemeinden

5.2 Subjektive Bewertung

Auf der Homepage der ELKRAS, die mit der EKD partnerschaftlich verbunden ist, lesen wir: „Der Bund der ELKRAS ist eine Gemeinschaft lutherischer Kirchen in Russland, der Ukraine, Kasachstan, Kirgisien und Usbekistan. Der Bund der ELKRAS sorgt auch für eine Reihe von Einzelgemeinden in benachbarten Ländern. Die Wurzeln der Kirche reichen zurück auf die große lutherische Kirche im Russischen Zarenreich. Nach der nahezu vollständigen Auslöschung und einem Neubeginn in der Sowjetunion befindet sich die Kirche immer noch in der Phase der Sammlung und Konsolidierung. Dieser Prozess wird seit 1991 auch intensiv von der EKD begleitet“¹¹⁴

Die Evangelisch-Lutherische Kirche der UdSSR ist in meiner Erinnerung in der Person meines Großvaters lebendig geblieben, der ein passionierter Lutheraner war und uns, seine Enkelkinder, am liebsten selbst getauft hätte. Er war Ostpreuße aus Königsberg. Die Stalin-Ära war noch nicht vorüber, der Diktator lebte noch, aber mein Großvater suchte die praktizierenden Lutheraner pietistischer Prägung auf und animierte sie, in ihren Privathäusern Gottesdienste zu feiern. Er nahm auch mich mit, der ich damals noch keine zehn Jahre alt war. Evangelisch-lutherische Familien kamen zusammen, sangen geistliche Choräle und Lieder, beteten frei und emotional, irgendjemand von den Männern hielt eine Predigt. Mein Großvater erlebte die Wende nicht, mahnte uns Kinder aber, „an Christum festzuhalten“. Es darf mit Gewissheit gesagt werden, dass die lutherische (pietistische) Untergrundgemeinde den Kommunismus überlebte und heute auf Grund der Auswanderung vieler Russlanddeutscher nach Deutschland in den evangelischen Kirchen Deutschlands weiterlebt. Ich wage es aber nicht, über ihre pietistische Frömmigkeit zu urteilen.¹¹⁵

Die ELK AB stimmt nachdenklich. Sie ist rückwärtsgewandt und orientiert sich an der Frömmigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche. Als Putin die Krim annektierte, war der Präsident der Generalsynode der ELK AB Wladimir Pudow einer der ersten, der am 17. März 2014 einen Artikel mit der

(die Seite ist im Umbau), s. o., Stand: 7. 1. 2019. Ein Beobachter, Dr. William Yoder, spricht von „Auflösung“; nur noch sechs Gemeinden sollen zur ELKAB gehören, vgl. <https://rea-moskva.org>, Meldung 18-15.

114 Bund der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Russland, der Ukraine, Kasachstan, den Republiken Mittelasiens und im Südlichen Kaukasus (ELKRAS), vgl.: <https://www.ekd.de/Bund-der-ELKRAS-13631.htm>, Stand: 25. 3. 2018.

115 Zum Pietismus vgl. auf der Homepage der EKD: <https://www.ekd.de/Pietismus-11528.htm>, Stand: 29. 3. 2018.

Überschrift „Hallo, Krim, du bist nach Hause gekommen“ veröffentlichte. In diesem Essay begrüßt Pudow die Annexion der Krim und begründet sie mit Worten des Dichters Fjodor Iwanowitsch Tjutschew (1803–1873):

„Lästige Arbeit – Nein,
 Du wirst sie nicht verstehen – je liberaler,
 sie sind, also vulgärer [...]
 Während du dich nicht vor ihren Herren verneigst,
 bekommst du keine Anerkennung aus Europa:
 In ihren Augen wirst du immer
 kein Diener der Erleuchtung, sondern ihr Sklave sein.“¹¹⁶

Wladimir Pudow schrieb eine Reihe von Artikeln über ethische Fragen. Am 15. Juli 2010 erschien seine Abhandlung über die Euthanasie, in der er mit der liberalen Demokratie des Westens ins Gericht geht, Schwule und Lesben brandmarkt und die Sterbehilfe samt Homosexualität als Untergang der Zivilisation prophezeit.¹¹⁷ Er ist ein Feind der Frauenordination und Gleichstellung der Frau in der Gesellschaft. In seinem Artikel „Dürfen Frauen als Pastorinnen tätig werden?“ vom 17. 9. 2009 spricht er sich kategorisch dagegen aus. Er gibt folgende Gründe an: „Die Frauen sind emotionaler als die Männer, und sie polarisieren gern“. Sie dürfen jedoch gern die Sonntagschule leiten und im diakonischen Dienst stehen. „Die Frauen sollen sich, bitte, nicht aufregen, aber ich möchte sie nicht als Seelsorgerinnen erleben“, mit diesen Worten beendet Pudow die Diskussion über den Dienst der Frauen in der Gemeinde.¹¹⁸

In seinem früheren Artikel „Traditionelle Werte oder Gleichberechtigung“ vom 25. Juli 2005 plädiert er zugunsten der „traditionellen Werte“ und sieht

116 Wladimir Pudow: „Здравствуй, Крым, ты вернулся домой“ („Hallo, Krim, du bist nach Hause gekommen“), unter: http://ruskline.ru/special_opinion/zdravstvuj_krym_ty_vernulsya_domoj/ vom 17. 3. 2014, in russischer Sprache.

117 Wladimir Pudow: „И снова об эвтаназии“ („Und wieder über Sterbehilfe“), in: Russkaja Narodnaja Wolja (Russische Volkslinie), 15. 7. 2010, vgl.: http://ruskline.ru/analitika/2010/7/15/i_snowa_ob_evtanzii/, Stand: 25. 3. 2018, in russischer Sprache.

118 Wladimir Putin: „Так могут женщины служить пасторами или нет?“ („Können Frauen als Pastorinnen dienen oder nicht?“), 17. 9. 2009, vgl. http://ruskline.ru/analitika/2009/09/17/tak_mogut_zhenwiny_sluzhit_pastorami_ili_net/, Stand: 25. 3. 2018, in russischer Sprache.

die „Gleichberechtigung“ als minderwertiger an. „Traditionelle Werte“ haben jedenfalls Vorrang vor der „Gleichberechtigung“, meint Pudow.¹¹⁹

Er ist ein glühender Anhänger der Politik von Wladimir Putin. „Die westliche Welt mit ihrem demonstrativen Humanismus ist eine grausame Welt“, führt er aus, „die alle anderen alternativen Zivilisationen zerstört. Man lebt in einem Dilemma: Man ist entweder eines der Mitglieder ihrer Welt und beachtet ihre ethischen Werte oder man ist ihre Kolonie. In dieser Zerreißprobe steckte Russland schon immer“, schreibt Wladimir Pudow.¹²⁰

Pudows Ausführungen über die traditionellen Werte bestimmen das Leben seiner lutherischen Kirche. Im Jahr 2001 verlieh Wladimir Putin ihm den Orden der Freundschaft, den er sicherlich durch seine Loyalität zu Putins Politik verdient hat.¹²¹

119 Wladimir Pudow: „Традиционность‘ или равенство?“ („Traditionalität‘ oder Gleichberechtigung“), vom 25. 7. 2005, vgl.: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/07/25/tradicionnost_ili_ravenstvo/, Stand: 25. 3. 2018, in russischer Sprache.

120 Wladimir Pudow: „Бремя белого человека или у Запада нет двойных стандартов“ („Die Last des weißen Mannes oder der Westen kennt keine Doppelmoral“), 2. 4. 2014: http://ruskline.ru/special_opinion/bremya_belogo_cheloveka_ili_u_zapada_net_dvojnyh_standartov/, Stand: 25. 3. 2018, in russischer Sprache.

121 Verordnung des Präsidenten der Russischen Föderation vom 11. 8. 2000 Nr. 1491 „Über die Verleihung der staatlichen Auszeichnungen der Russischen Föderation“, vgl. die Offizielle Website des Präsidenten Russlands, überprüft am 7. 8. 2016.

Jerzy
Sojka

Windhoek – Warschau – Wittenberg: Das Jubiläum der Reformation weltweit

Eindrücke, Entdeckungen, Ergebnisse –
aus der Sicht der lutherischen Diaspora¹

Das Jubiläum 2017 hat wie viele andere Jubiläen eine zweifache Dimension: Erstens bietet es eine Inspiration aus der Vergangenheit, zweitens eine Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart und wird gefeiert, um positive Impulse für die Zukunft zu geben. Diese Rolle der Reformationsjubiläen wird durch die Erforschung der Reformation in den vergangenen 100 Jahren bestätigt.² Unsere Art, das Jubiläum zu erleben, ermutigt uns daher nicht nur, darüber nachzudenken, wie wir die reformatorische Vergangenheit sehen, sondern sie informiert auch genau darüber, was wir heute brauchen und wie wir auf die Herausforderungen der Zukunft reagieren. Daher möchte ich in diesem Beitrag auf jene Ereignisse eingehen, die nicht nur aus der Perspektive der Vergangenheit oder der Gegenwart wichtig waren, sondern auch einen Impuls oder eine Inspiration für die Zukunft darstellen.

Obwohl drei Städte im Titel dieses Beitrags genannt sind, möchte ich mit einer anderen Adresse beginnen, und zwar einer Adresse, die sich vor dem Beginn des Jahres 2017 als wichtig erwiesen hatte: Es ist das schwedische Lund, in dem sich Lutheraner und Katholiken am 31. Oktober 2016 zum Gedenken an den Jahrestag der Reformation trafen. Die Liturgie des gemeinsamen Gebets aus Lund, die in die ganze Welt übertragen wurde, lie-

1 Dieser Vortrag wurde am 26. Februar 2018 auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Lutherstadt Wittenberg gehalten.

2 Vgl.: T. Kaufmann, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München²2017, 373–388.

ferte uns symbolische Bilder, die die praktische Dimension des Fortschritts im evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Dialog „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ zeigen. Wichtig waren auch die Reden des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes Martin Junge und von Papst Franziskus. Ich werde mit Letzterem beginnen, um an die wichtigen Worte zu erinnern, die mit der Bewertung der Vergangenheit zusammenhängen: „Dankbar erkennen wir an, dass die Reformation dazu beigetragen hat, die Heilige Schrift mehr ins Zentrum des Lebens der Kirche zu stellen. [...] Die geistliche Erfahrung Martin Luthers hinterfragt uns und erinnert uns daran, dass wir ohne Gott nichts vollbringen können. ‚Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?‘ – das ist die Frage, die Luther ständig umtrieb. Tatsächlich ist die Frage nach der rechten Gottesbeziehung die entscheidende Frage des Lebens. Bekanntlich begegnete Luther diesem barmherzigen Gott in der Frohen Botschaft vom menschengewordenen, gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus. Mit dem Grundsatz ‚Allein aus Gnade‘ werden wir daran erinnert, dass Gott immer die Initiative ergreift und jeder menschlichen Antwort zuvorkommt, und zugleich, dass er versucht, diese Antwort auszulösen. Daher bringt die Rechtfertigungslehre das Wesen des menschlichen Daseins vor Gott zum Ausdruck.“³ Bemerkenswert sind auch die Worte aus der Predigt des LWB-Generalsekretärs Martin Junge, der sich darauf konzentrierte, auf einen Impuls für die weitere Gestaltung der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Gemeinschaft hinzuweisen: „Die befreiende Gnade der Taufe ist ein Geschenk Gottes, das uns zusammenruft und uns ein! Die Taufe ist die prophetische Ankündigung von Heilung und Einheit inmitten unserer geschundenen Welt und wird damit zum Geschenk der Hoffnung für die Menschheit, die ein Leben in Frieden mit Gerechtigkeit und in versöhnter Verschiedenheit ersehnt.“⁴

Die Auswertung der formulierten Bewertung der Reformation durch Papst Franziskus, sowie der Hinweis auf die Rolle der Taufe haben ihre Wurzeln in dem, was den Weg für ein solches gemeinsames Gedenken am Jahrestag der Reformation eröffnete hatte. Es handelt sich um den Bericht „Vom Konflikt

3 Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Schweden. Homilie des Heiligen Vaters. Gemeinsames ökumenisches Gebet (Lund, Lutherische Kathedrale, 31. Oktober 2016), <https://static1.squarespace.com/static/56fb84fc4d088ebdd92cb93/t/5817610f20099e821e7a3d4/1477927183733/Joint+Commemoration+PF+Sermon+Final+DE.pdf> (Zugang: 13. 1. 2018).

4 M. Junge, Predigt anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenkens. Dom zu Lund (Schweden), 31. Oktober 2016, <https://static1.squarespace.com/static/56fb84fc4d088ebdd92cb93/t/581760ced482e994ffc06cf/1477927118566/Joint+Commemoration+MJ+Sermon+Final+DE.pdf> (Zugang: 13. 1.2018).

zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017“.⁵ Damit liegt ein Text vor, der im Zusammenhang mit den vorliegenden Dokumenten des evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Dialogs einzigartig ist. Er enthält nämlich, nicht nur – zentriert um die Themen Rechtfertigung, Abendmahl (Eucharistie), Amt und Autorität der Schrift und der Tradition – eine Zusammenfassung der wichtigsten Themen des Dialogs, sondern sein wichtigster Teil ist die gemeinsame Erzählung der Geschichte der Reformation durch Lutheraner und Katholiken. Eine solche „Heilung der Erinnerungen“, seitens der Autoren des Dokuments von den Erfahrungen des lutherisch-mennonitischen Dialogs aus den Jahren 2005 bis 2008⁶ inspiriert,⁷ erlaubt es, sich von den polemischen Austragen der Geschichte zu befreien, und gibt einen Ausgangspunkt, um die Komplexität der gemeinsamen Geschichte zu erkennen, die beide Seiten belastet.

Um die Wichtigkeit dieses Themas aufzuzeigen, werden wir für einen Moment nach dem im Titel meines Vortrags genannten Warschau ziehen. Die polnischen Erfahrungen des Reformationsjubiläums zeigen die Bedeutung historischer Fragen bei der Beurteilung des Phänomens der Reformation. Das Jahr 2017 war ein Jahr der relativ starken Präsenz der Evangelischen im öffentlichen Raum. Zahlreiche kirchliche Initiativen sowie Initiativen verschiedener Initiatoren aus nicht-religiösen Kreisen – wie Universitäten, Museen oder Bibliotheken sowie Senioren-Universitäten – bewirkten, dass das Thema Reformation im öffentlichen Raum durch zahlreiche Begegnungen, Ausstellungen, wissenschaftliche Tagungen und vor allem durch alle diesbezüglichen Veröffentlichungen wahrgenommen wurde. Es soll in diesem Zusammenhang die Anwesenheit von ökumenischen Partnern in anderen Kirchen anerkannt werden, vor allem seitens der Mehrheitskirche – der römisch-katholischen Kirche –, von der der polnische Primas, Erzbischof Wojciech Polak, konsequent an den wichtigsten Momenten des Jubiläumsjahres teilgenommen hat. Zugleich wurde nach dem Jubiläumsjahr eine Reihe von Publikationen der Geschichte der Reformation gewidmet, sowohl im allge-

5 Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit und ökumenischer Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken, Leipzig ²2013; https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWB_Vom_Konflikt_zur_Gemeinschaft.pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

6 Vgl. Heilung der Erinnerungen. Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, „LWB-Studien“ 2/2016; https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-studies-201602-healing_memories_de_full.pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

7 Ich danke Prof. Dr. Theodor Dieter aus dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg für den Hinweis auf diese Inspirationen.

meinen als auch im lokalen Kontext. Sie bilden die Grundlage für weitere Gespräche über die Geschichte der Reformation. Es erschienen sowohl die Übersetzungen von Studien über die Geschichte und Theologie der Reformation, wie Biographien von Martin Luther geschrieben von Heinz Schilling⁸ und Lyndal Roper⁹, oder das Buch „Marke Luther“ von Andrew Pettegree¹⁰, als auch Werke polnischer Autoren. Letzteres betraf sowohl die Geschichte und Theologie der lutherischen Reformation,¹¹ als auch ihr Schicksal in den polnischen Ländern, insbesondere in Schlesien¹², Preußen¹³, aber auch in Großpolen¹⁴. Besonders wichtig scheinen Initiativen der auflagenstärksten

-
- 8 H. Schilling, *Martin Luther. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2017 (Deutsche Originalausgabe: H. Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014). Das Buch erschien als Teil einer angesehenen Serie: *Poznańska Biblioteka Niemiecka* [Posener Deutsche Bibliothek].
 - 9 L. Roper, *Martin Luther. Prorok i buntownik*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2017 (deutsche Übersetzung des englischen Originals: L. Roper, *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, München 2017).
 - 10 A. Pettegree, *Marke Luther*, Warszawa 2017 (deutsche Übersetzung des englischen Originals: A. Pettegree, *Die Marke Luther. Wie ein unbekannter Mönch eine deutsche Kleinstadt zum Zentrum der Druckindustrie und sich selbst zum berühmtesten Mann Europas machte – und die protestantische Reformation lostrat*, Berlin 2016).
 - 11 S. Duda, *Reformacja. Rewolucja Lutra* [Reformation. Luthers Revolution], Gliwice 2017; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja. Historia i teologia luterańskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku* [Reformation. Geschichte und Theologie der lutherischen Kirchnerneuerung in Deutschland des 16. Jahrhunderts], Bd. 1–2, Białsko-Biała 2016–2017; J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Martin Luther i jego pisma* [Den Reformator lesen. Martin Luther und seine Schriften], Bd. 2, Wisła 2017.
 - 12 *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku* [500 Jahre Reformation in Oberschlesien], Katowice 2017; *Wszystko osiąga się przez nadzieję. Kulturowe dziedzictwo Reformacji na Śląsku* [Alles wird durch die Hoffnung erzielt. Kulturerbe der Reformation in Schlesien], Katowice 2017; *Umbra tansit lux permanent*, Bytom 2017.
 - 13 *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych* [Zum 500. Jahrestag der Reformation. Aus der Geschichte Evangelischer Kirchen im Königlichen Preußen und im Herzogtum Preußen], Bd. 1–2, Toruń 2017; *Reminiscencje Reformacji. Prusy – Mazury 1517 – 2017* [Reminiscenzen der Reformation. Preußen – Masuren 1517 – 2017], Olsztyn 2017; *Reformacja w Toruniu. Wpływ kultury ewangelickiej na rozwój miasta. Katalog wystawy w Muzeum Okręgowym w Toruniu* [Reformation in Thorn. Einfluss der evangelischen Kultur auf die Entwicklung der Stadt. Ausstellungskatalog des Regionalmuseums in Thorn], Toruń 2017; *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra* [Das Protestantische Danzig in der Neuzeit. Zum 500. Jahrestag von Martin Luthers Auftritt], Bd. 1–2, Gdańsk 2017.
 - 14 *Reformacja. Europa – Polska – Wielkopolska – Szamotuły* [Reformation. Europa – Polen – Großpolen – Szamotuły], Szamotuły 2017.

Verlagszeitschriften wie „Pomocnik historyczny Polityki“¹⁵, die als Publikation bekannt und beliebt ist und sich einer Vielzahl von komplexen historischen Fragen widmet, oder eine Anlage zum römisch-katholischen „Tygodnik Powszechny“¹⁶ zu sein.

Gleichzeitig hat das öffentliche Auftreten des reformationsgeschichtlichen Themas in der polnischen öffentlichen Debatte starke Einwände hervorgerufen. Sie wurden sowohl in einer gescheiterten Initiative des polnischen Sejm, dem Jahrestag zu gedenken, als auch in der Tätigkeit der Medien und Verlage deutlich. Das Ausmaß dieser Angriffe durch Bücher¹⁷ oder einen Dokumentarfilm¹⁸ hat nichts mit dem Geist der päpstlichen Aussagen in Lund zu tun. Darüber hinaus sagten ihre Autoren oft, dass ihre Motivation darin bestand, die Fehler von Papst Franziskus in der Auswertung der Reformation dadurch richtig zu stellen, dass sie aufzeigen, „was wirklich passiert ist“. Ihre Inhalte haben nicht viel mit der modernen ökumenischen Debatte über die Geschichte der Reformation gemein. Sie sind voller Vorwürfe, bekannt auch aus dem Dokument „Correctio filialis de haeresibus propagatis“ = „Zurechtweisung wegen der Verbreitung von Häresien“¹⁹, das gegen Papst Fran-

15 Marcin Luter i Reformacja. 500 lat protestantyzmu [Martin Luther und die Reformation. 500 Jahre Protestantismus], „Polityka. Pomocnik historyczny [Historische Hilfswerk von Polityka]“ Nr. 4/2017.

16 500 lat Reformacji [500 Jahre Reformation], bezpłatny dodatek do wydania „Tygodnika Powszechnego“, Nr. 44/2017.

17 Vgl.: P. Lisicki, Luter. Ciemna strona rewolucji [Luther. Die dunkle Seite der Revolution], Warszawa 2017; G. Kucharczyk, Kryzys i destrukcja. Szkice o protestanckiej reformacji [Krise und Zerstörung. Skizzen über die protestantische Reformation], Warszawa 2017. Beide Autoren präsentierten ihre Ansichten auch in zahlreichen Interviews und Artikeln in der Boulevardpresse. Diese Kategorie enthält auch eine polnische Übersetzung der Ausarbeitung eines Mitglieds der Priesterbruderschaft St. Pius X: J. M. Gleize, Prawdziwe oblicze Lutra [Das wahre Gesicht Luthers], Warszawa 2017; und die Übersetzung des Büchleins: L. Villa, Marcin Luter zabójca i samobójca. Wydanie poszerzone o dokumenty Papieża Leona X zawierające potępienie błędów oraz ekskomunikę Marcina Lutra i jego zwolenników [Martin Luther: ein Attentäter und Selbstmörder. Edition erweitert um die Dokumente von Papst Leo X. mit der Verurteilung der Fehler und Exkommunikationen von Martin Luther und seine Anhänger], Komorów 2017.

18 Vgl.: Luter i rewolucja protestancka [Luther und die protestantische Revolution], Regie: Grzegorz Braun. Der Film wurde mit sogenanntem „Crowdfunding“ finanziert und war und ist für kostenlose Screenings an verschiedenen Orten im ganzen Land verfügbar.

19 Correctio filialis de haeresibus propagatis [Zurechtweisung wegen der Verbreitung von Häresien], 33–39, <http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/09/Correctio-german.pdf> (Zugang: 3. 4. 2018).

ziskus gerichtet ist, dem die Wiederholung der Fehler „des Ketzers Luther“ vorgeworfen wird. Oder sie enthalten Aussagen von Kardinal Gerhard Müller für Radio Vatikan, die zeigen wollten, dass die Reformation nichts mit dem Heiligen Geist zu tun und Martin Luther alles Katholische abgelehnt habe.²⁰ Publikationen von dieser Seite sind voll von wesentlichen Fehlern, ignorieren nahezu die gesamte Forschung zur Reformation des 20. Jahrhunderts, auch diejenige, die auf römisch-katholischer Seite durchgeführt wurde, und wirken, als ob die Polemik gegen die Reformation des 19. Jahrhunderts wiederbelebt werde. Einige von ihnen sind Nachdrucke in Form von Büchern oder E-Books anti-protestantischer Broschüren des 19. Jahrhunderts oder des Anfangs des 20. Jahrhunderts.²¹ Die Schwemme solcher ideologischen Manifeste im Namen der unmittelbaren Ziele einer die Geschichte verfälschenden inner-römisch-katholischen Politik unterstreicht die Bedeutung verlässlicher Quellen zur Geschichte der Reformation. Der Beweis, dass solche Ansichten in Polen immer noch eifrige Zuhörer finden, waren zwei Parlamentsdebatten. Im polnischen Senat wurde im Frühjahr 2017 eine Resolution zu Ehren der polnischen Protestanten verabschiedet, die jedoch in keinem Wort Bezug auf die Bedeutung der Reformation als einer Bewegung mit europäischer Dimension nahm.²² Im polnischen Sejm wurde im Dezember 2017 ein dem

20 Kard. Müller: w sprawie Lutra jest dziś wielki zamęt [Kard. Müller: Heute herrscht im Fall Luther eine große Verwirrung], http://pl.radiovaticana.va/news/2017/10/24/kard_m%C3%BCller_w_sprawie_lutra_jest_dzi%C5%9B_wielki_zam%C4%99t/1344913 (Zugang: 3. 4. 2018). Bemerkenswert ist hier, dass eine Notiz über dieses Gespräch derzeit nur in der polnischen Version von Radio Vatikan verfügbar ist. Es wurde auf einer früheren deutschen Version dieser Seite veröffentlicht (Müller: Luther handelte „wider den Heiligen Geist“, http://de.radiovaticana.va/news/2017/10/25/m%C3%BCller_luther_handelte_%E2%80%9Ewider_den_heiligen_geist%E2%80%9C/1345129; Zugang: 13. 1. 2018), kann jedoch nicht in der aktuellen Version gefunden werden.

21 Vgl.: T. Jeske-Choiński, Walka Lutra z katolicyzmem [Luthers Kampf gegen den Katholizismus], Sandomierz 2016; A. Kraetzig, Janssen i historia Reformacji [Janssen und die Geschichte der Reformation], Sandomierz 2016; oder eine Sammlung dieser Art von Texten in der Zeitschrift: „Szkola nawigatorów“ [Schule der Navigatoren] Februar 2018.

22 Der Text der Entschließung ist verfügbar: Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 lutego 2017 r. w sprawie upamiętnienia 500-lecia obecności protestantów na ziemiach polskich [Beschluss des Senats der Republik Polen vom 1. Februar 2017 zum Gedenken an den 500. Jahrestag der Anwesenheit von Protestanten in Polen], <https://www.senat.gov.pl/download/gfx/senat/pl/senatuchwaly/2968/plik/399uch.pdf> (Zugang: 3. 4. 2018). Der Bericht über die bizarre Senatsdebatte liegt hier in Form eines Protokolls vor: Senat Rzeczypospolitej Polskiej IX kadencja, Sprawozdanie Stenograficzne z 34. posiedzenia Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 1

Senat ähnlicher Beschluss nicht angenommen.²³ Wesentlich ist hier nicht so sehr, dass die politischen Faktoren in Polen die kulturelle Dimension der Reformationsbewegung nicht würdigen konnten,²⁴ sondern die Argumentationsstufe, die auf das einfache Klischee hinauslief, dass die Reformation mit der Spaltung der Kirche identisch sei und nicht gefeiert werden solle. Daher erscheint mir eine relativ große Auswahl von Positionen von protestantischen und römisch-katholischen Autoren auf dem polnischen Markt äußerst wichtig, die es uns ermöglichen, eine Meinung über die Bewegung der Reformation zu bilden. Aufgrund des Kontextes der römisch-katholischen Mehrheit in Polen spielt die Tatsache eine wichtige Rolle, dass unter diesen Publikationen auch eine polnische Übersetzung des Berichts „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“²⁵ zu finden ist, in der die Schlüsselemente der Reformgeschichte in ausgewogener Weise präsentiert wurden.

Dieser Bericht ist auch aus einem weiteren Grund erwähnenswert: Er stellt nicht nur die Grundlage für ein beispielloses Ereignis dar, das gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Gedenken an die Reformation und die Feier von 50 Jahren gemeinsamen ökumenischen Dialogs, sondern er liefert auch eine Diagnose der Situation, in der das 500-jährige Jubiläum der Reformation gefeiert wurde. Er weist einmal darauf hin, dass dies das erste derartige Jubiläum in der Ära der Ökumene ist, und außerdem darauf, dass die Reformation zu einem globalen Phänomen geworden ist und ihre Erben heute auf allen Kontinenten leben. Die Umstände

lutego 2017 r., 53–67.71–73, https://www.senat.gov.pl/download/gfx/senat/pl/senat_przebieg_stenogramy_pdf/246/spr_34_net.pdf (Zugang: 3. 4. 2018). Diese Debatte wird auch von Dr. Sebastian Duda in: S. Duda, Erinnerung und Abwesenheit. Fünfhundertstes Jubiläum der Reformation in Polen, in: Reformation 2017. Eine Bilanz, Berlin 2017, 41–46, besprochen.

- 23 Vgl. die Abschrift der Sitzung des polnischen Sejm: Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja VIII, Sprawozdanie Stenograficzne z 54. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 14 grudnia 2017 r. (trzeci dzień obrad), 288.292–294, http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter8.nsf/0/6B9D6362BD8D0297C125821F00373A4B/%24File/54_c_ksiazka_bis.pdf (Zugang: 3. 4. 2018).
- 24 Es sei darauf hingewiesen, dass das Jahr 2017 auf regionalen Ebenen doch zum „Jahr der Reformation“ erklärt wurde. Solche Entscheidungen wurden von den Regionalräten von Schlesien (<https://reformacja2017.slaskie.pl/content/uchwala-sejmiku-województwa-slaskiego>; Zugang: 3. 4. 2018) und von Ermland-Masuren getroffen (<http://luter2017.pl/2017-rokiem-reformacji-województwie-warminsko-mazurskim/>; Zugang: 3. 4. 2018).
- 25 Vgl. Od konfliktu do komunii. Luterkańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Luterkańsko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności, Dzięgielów 2017.

des Funktionierens der Kirchen ändern sich ebenfalls. Säkularisierung und Pluralisierung von Gesellschaften finden statt. Auch die Kirchen selbst ändern sich, denn einer der wesentlichen Faktoren hinter diesen Veränderungen war das Aufkommen sich dynamisch entwickelnder pfingstlicher und charismatischer Bewegungen, die nicht nur eine Alternative zu den älteren Kirchen, sondern oft auch ein wichtiges Element ihrer selbst darstellen. All diese Herausforderungen sind mit 2017 nicht verschwunden. Außerdem war das Jubiläumsjahr, vor allem in Europa, ein Jahr, in dem Spannungen vor dem Hintergrund von Pluralismus und Multireligiosität zu Tage traten und darüber hinaus oft zu Werkzeugen des politischen Kampfes in verschiedenen Ländern wurden. Diese Herausforderungen liegen nicht nur vor dem interreligiösen Dialog, sondern auch vor dem ökumenischen Dialog. Als Beispiel könnte noch einmal auf das hingewiesen werden, was oben über die Reaktionen auf das Gedenken an die Reformation im polnischen Kontext gesagt wurde, in dem es einige konservative Kreise zu ihrem Markenzeichen machten, jede Beziehung zur Reformation und ihren Erben abzulehnen. Die Ökumene ruft auch feindliche Gefühle in Minderheitskirchen hervor und führt dazu, dass die ständige Herausforderung der Ökumene, das heißt ihre Übertragung von der Ebene der offiziellen Dialoge auf die lokale Ebene, umso dringender wird.

Unter den neuen Umständen, unter denen wir das vergangene Jubiläum gefeiert haben, zeigt der Bericht „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ die Tatsache der Globalisierung des Vermächnisses der Reformation. Während der zentralen Reformationsfeier in Warschau hat der Generalsekretär des LWB, Martin Junge, die Aussage „Reformation als Weltbürgerin“ zum Leitmotiv seiner Rede gemacht.²⁶ Diese Globalität war in der ersten der Städte deutlich zu sehen, die im Titel meiner Rede erscheinen: Windhoek in Namibia. Dort fand im Mai 2017 die Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds statt. Dieses Treffen des Weltluthertums hat perfekt die globale Vielfalt gezeigt, was durch die Tatsache bestätigt wird, dass Kirchen aus Afrika, nämlich in Tansania und in Äthiopien, an die Spitze der Liste der mitgliederstärksten lutherischen Kirchen getreten sind.²⁷

26 Vgl.: M. Junge, Die Reformation als Weltbürgerin, „epd-Dokumentation“ 7–8/2018, 36–39.

27 Vgl.: The Lutheran World Federation – 2015 Membership Figures. Summary, <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2015/documents/lwi-2015-stats-en-low.pdf> (Zugang: 3. 4. 2018). Nach diesen Daten hat die Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus 7 886 595 Mitglieder, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansa-

Bevor wir den meiner Meinung nach für die Zukunft der lutherischen Kirchen wichtigsten Faden der Debatte betrachten, möchte ich auf die Dokumente hinweisen, die in der Zeit vor der Vollversammlung geschaffen wurden, um Instrumente für die Jubiläumsfeiern zu schaffen. Es geht um drei LWB-Studienprozesse, die sich auf drei Schlüsselthemen konzentrieren. Sie alle brachten Studiendokumente hervor, die als Reflexionsimpulse für die einzelnen Kirchen gedacht waren.

Der erste von ihnen war dem Selbstverständnis der lutherischen Gemeinschaft gewidmet. Es ist ein Versuch zu erzählen, was es bedeutet, eine Gemeinschaft von Kirchen aus einer lutherischen Perspektive zu sein. Es ist nicht verwunderlich, dass einer der wesentlichen Ausgangspunkte für diese Reflexion Artikel VII des „Augsburger Bekenntnisses“ ist, in dem Philipp Melancthon die Kriterien für die Einheit der Kirche festlegte. In dem Dokument „Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft“²⁸ wird angesichts der Spannungen zwischen den lutherischen Kirchen auf der ganzen Welt versucht, praktische Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus der Vision einer biblisch verwurzelten und als Geschenk der Koinonia verstandenen Gemeinschaft ergeben, die sich um das Wort und das Sakrament dreht, wie es das „Augsburger Bekenntnis“ möchte. Vor diesem Hintergrund ergeben sich Themen wie das Verhältnis von Autonomie und Verantwortung für die Gemeinschaft, die gemeinsame Entscheidungsfindung, der Umgang mit Missverständnissen sowie die Grundlage für gemeinsame Entscheidungen. Zu den letzteren gehören: die Zentralität des Evangeliums, der praktische Sinn der Erfahrung des Wortes und des Sakraments, das Verständnis des Kreuzes, das Wort Gottes als eines, das Einheit und Vielfalt bildet, sowie die Erfahrung von Freiheit und Würde, die sich aus dem Evangelium ergeben.

Der andere Studienprozess berührt ein anderes grundlegend wichtiges Thema, nämlich die Art und Weise, in der die Schrift in der Kirche interpretiert wird. Das Ergebnis eines langen Studienprozesses, dessen Elemente das gemeinsame Studium des Johannesevangeliums, des Psalmenbuches, des

nia 6 531 336 Mitglieder; und die bisher als mitgliederstärkste Kirche angesehene Schwedische Kirche 6 300 000 Mitglieder.

28 Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-self-understanding_communion_2015_de.pdf (Zugang: 3. 4. 2018). Die polnische Übersetzung dieses Dokuments ist in dem Band Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne Światowa Federacja Luterńska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji [Kirche, Bibel und öffentliches Engagement des Lutherischen Weltbunds zum Jubiläum 500 Jahre Reformation], Dziegielów 2017, 25–60, veröffentlicht; sie ist auch verfügbar auf: http://luter2017.pl/wp-content/uploads/2017/05/1_samorozumienie....pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

Matthäusevangeliums und der Paulusbriefe waren, ist das Dokument „Die Bibel im Leben der lutherischen Gemeinschaft“²⁹. Es erinnert an die grundlegenden hermeneutischen Prinzipien der Reformation und verweist auf die Herausforderungen, denen moderne Interpreten der Bibel gegenüberstehen. Letztere umfassen eine Vielzahl von lokalen Kontexten der Interpretation, translatorische Fragen, die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung, die Rolle der Bibel in der Kirche, die Bedeutung der Tatsache, dass sie ein Zeugnis für die Erfahrung der Begegnung mit dem lebendigen Gott ist, für ihre Interpretation, die Spannung zwischen dem Gemeinsamen und dem Eigenen. Das Dokument endet mit einem Hinweis auf die Tatsache, dass die Bibel für die Lutheraner eine gemeinsame Grundlage bleibt. Gleichzeitig muss daran erinnert werden, dass sie aufgrund unserer Vielfalt verschiedene Bedeutungen erhält. Es bedarf eines globalen Dialogs bezüglich ihrer Interpretation, damit sie „Das lutherische Markenzeichen“ bleiben kann.

Das letzte der Studienprogramme und das Dokument, das auf seiner Grundlage erarbeitet wurde, berühren einen wichtigen Teil der zeitgenössischen Lutheraner in der Welt. Es geht um ihre Tätigkeit im öffentlichen Raum. Das Dokument „Die Kirche im öffentlichen Raum“³⁰ ist das Ergebnis dieses Studioprozesses. Er versucht zunächst, die Vorstellungen von „einem gerechten Ort für alle“ mit einer auf verschiedenen Ebenen von Ungleichheit und Ausgrenzung geprägten Realität zu konfrontieren. Darüber hinaus wird die Situation durch die fließenden Übergänge zwischen öffentlich und privat behindert. Wir müssen uns auch daran erinnern, dass die Kirchen selbst einen öffentlichen Raum bilden. Der zweite Teil des Dokuments konzentriert sich auf die Erfahrung der Freiheit, die sich aus der Rechtfertigung ergibt, die die Grundlage für die Tätigkeit der Christen in der Welt bildet, sowie auf die Kunst, zwischen säkular und spirituell zu unterscheiden und d. h. die lutherischen Prinzipien der Aktivität in der Öffentlichkeit zu verwirk-

29 „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1): Die Bibel im Leben der lutherischen Gemeinschaft. Ein Studiendokument zur lutherischen Hermeneutik, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2016/dtpw-hermeneutics_statement_de.pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

30 Die Kirche im öffentlichen Raum. Ein Studiendokument des Lutherischen Weltbundes, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-churches_in_public_space_de.pdf (Zugang: 3. 4. 2018). Die polnische Übersetzung dieses Dokuments ist im genannten Band (wie Anm. 28), 103–157, veröffentlicht; sie ist auch verfügbar auf: http://luter2017.pl/wp-content/uploads/2017/05/2_na_poczatku_bylo...pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

Die polnische Übersetzung dieses Dokuments ist im genannten Band (wie Anm. 28), 103–157, veröffentlicht; sie ist auch verfügbar auf: http://luter2017.pl/wp-content/uploads/2017/05/3_kosciol...pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

lichen. Ein anderer Teil schlägt eine Vision des lutherischen Engagements vor, basierend auf der kühnen und klaren Predigt ihrer Ansichten über gemeinsame Herausforderungen, Geduld und Beharrlichkeit bei dieser Aktion, sowie der Haltung der Solidarität und des Strebens nach Befähigung für diejenigen, die vom öffentlichen Raum ausgeschlossen sind. Das Ganze endet mit einem Hinweis auf Beispiele öffentlichen Engagements des LWB (zugunsten von Flüchtlingen; der Überwindung von Ausgrenzung; zugunsten der Gendergerechtigkeit; der Klimagerechtigkeit; friedlicher interreligiöser Beziehungen). Im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten zum polnischen Jubiläum ist anzumerken, dass die polnische lutherische Kirche nicht die Chance vernachlässigt hat, sich eindeutig in der schwierigen, mit politischer Propaganda belasteten öffentlichen Debatte für die Offenheit gegenüber der Flüchtlingswelle zu erklären, die nach Europa kommt. Aus meiner Sicht ist dies wahrscheinlich eines der wichtigsten Zeugnisse, dass der Slogan der polnischen Feierlichkeiten „Gott – Freiheit – Welt“ nicht nur Theorie war. Zurück zum LWB-Dokument: Es wird durch die Angabe von drei harmonischen Dimensionen des öffentlichen Engagements anhand der angeführten Beispiele geschlossen: Handlungsfelder, Strukturen, Denkmuster, die berücksichtigt werden müssen, damit das Engagement der Kirche messbare Ergebnisse bringen kann.

Diese drei Themen geben wichtige Impulse zur Reflexion, die weit über den Horizont des Jahres 2017 hinausgehen. Das waren auch die Themen der Vollversammlung, deren Grundwort „Befreit durch Gottes Gnade“ in drei grundlegende Unterthemen unterteilt wurde: „Erlösung – für Geld nicht zu haben“; „Menschen – für Geld nicht zu haben“; „Schöpfung – für Geld nicht zu haben“.³¹ An dieser Stelle möchte ich jedoch an ein Motiv erinnern, das zwar in der thematischen Struktur der Vollversammlung nicht enthalten war, aber in der Atmosphäre, die die Teilnehmenden begleitete, deutlich zu spüren gewesen ist. Es geht um einen Aufruf zur „Erneuerung der Kirchen“. Er erschien als ein Ergebnis der Arbeiten der Vorbereitenden Jugendkonferenz des Lutherischen Weltbundes. Er war auch das Element der Jugendbotschaft, das eine stärkste Rezeption bei den Delegierten aus der ganzen Welt erhielt. Die jungen Lutheraner entwickelten dieses Postulat in ihrer Botschaft: „Um eine lebendige Kirche zu sein, müssen wir Mitglieder haben, die sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft aktiv und stark engagiert sind. Wir sind

31 Vgl. „Befreit durch Gottes Gnade.“ Bericht der Vollversammlung, Genf 2017, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/12a-assembly_report_de.pdf (Zugang: 3. 4. 2018).

im Evangelium verankert, durch den Gottesdienst gefestigt, um den Altar versammelt und ausgesandt zum Dienst in Gottes Mission. Im Angesicht der allgegenwärtigen Veränderung müssen wir kühn, anpassungsfähig und stolz sein auf unsere lutherische Identität. Wir sind nicht eingeschränkt durch die Spaltungen unserer Vergangenheit und bejahen die LWB-Erklärung ‚Die Kirche im öffentlichen Raum‘. Stets verwurzelt im Evangelium, müssen wir in der ganzen Kirchengemeinschaft unsere Vielfalt anerkennen und unseren Gottesdienst kontextualisieren, während wir unsere Bemühungen, das Evangelium zu verkünden und eine gastfreundliche Gemeinschaft zu sein, verstärken. Die lutherische Jugend spielt eine bedeutende Rolle bei der Erneuerung der Kirchen und teilt diese Verantwortung mit der gesamten Kirche. Der Dialog zwischen den Generationen und eine intergenerationelle Leitung sind maßgeblich für die Bewältigung dieser Aufgabe. Wir feiern die diakonische Arbeit unserer Kirchengemeinschaft und anerkennen, dass sie die Gelegenheit für eine verstärkte Kommunikation bietet. Die dadurch erzielte erhöhte Sichtbarkeit ist der Schlüssel, wenn wir der Welt zeigen wollen, dass Lutheraner oder Lutheranerin zu sein viel mehr bedeutet als Gottesdienste zu besuchen und Dienstleistungen zu erbringen. Christus hat uns durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung dazu befreit, unseren Nächsten zu dienen.“³² Die hier gemachten Aussagen klingen sehr einfach und in der Tat offensichtlich. Ihre Erklärung im Rahmen der Vollversammlung in Namibia ermöglichte es jedoch, die Maschinerie der weltweiten interwestlichen Zusammenarbeit ein wenig aufzuheben und darauf hinzuweisen, dass diejenigen, die stereotypisch die Zukunft der Kirche genannt werden, möchten, dass diese Kirche ständig ihre Schlüsselemente erneuert, damit sie eine lebendige Gemeinschaft bleibt. Diese Postulate spiegelten sich in den Vollversammlungsbeschlüssen wider, die eine Forderung nach dem Postulat „Erneuerung der Kirchen“ enthielten, das eine Schlüsselrolle in der LWB-Strategie für die kommenden Jahre spielen soll.³³ Es scheint auch wichtig, dass in den Resolutionen, sowie in der Botschaft der Vollversammlung, auf die Rolle von Bildung, insbesondere von theologischer Ausbildung, hingewiesen wurde.³⁴

32 Botschaften der Vorbereitenden Konsultationen zur Vollversammlung. Jugend, in: a. a. O. (wie Anm. 31), 128 f.

33 Resolution zu strategischen Prioritäten und Erneuerung der Kirchen, in: a. a. O. (wie Anm. 31), 67.

34 Botschaft, in: a. a. O. (wie Anm. 31), 60; Resolution zur theologischen Ausbildung, in: a. a. O. (wie Anm. 31), 67; Resolution über Bildung – für Geld nicht zu haben, in: a. a. O. (wie Anm. 31), 79.

Der letzte in meiner Überschrift erwähnte Ort ist Wittenberg. Natürlich war der Ort, an dem alles begann und in dem wir uns heute treffen, die Arena einer Vielzahl von Veranstaltungen, um nur „r2017 – Weltausstellung Reformation“ oder den Kirchentag zu nennen. Ich möchte jedoch noch eine andere Veranstaltung im Zusammenhang mit der Stadt Martin Luthers erwähnen, die bei der Vielfalt der Jubiläumsfeierlichkeiten in Wittenberg in den Hintergrund gerückt sein könnte. Es geht um den Beitritt der Weltgemeinschaft reformierter Kirchen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die bereits von Vertretern der evangelisch-lutherischen, der römisch-katholischen und der methodistischen Tradition unterzeichnet wurde. Entsprechend der dort angewandten Methode des diversifizierten Konsenses führte auch dieser Akt des Beitritts der Erben der Schweizer Reformation dazu, dass sie nicht nur eine Einverständniserklärung zum wesentlichen Inhalt des Dokuments abgaben, sondern auch einen Hinweis auf den originalen Akzent der Reformtradition im Kontext der Rechtfertigung „allein aus Gnade“. Vielleicht das wichtigste Thema unter diesen Ergänzungen ist die Betonung der Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Gerechtigkeit. Sie eröffnet eine Reflexion über die Rechtfertigung, die nicht nur in die spirituelle Erfahrung der Freiheit, die aus dem Glauben resultiert, übersetzt wird, sondern auch in die Frage, wie sich diese Freiheit in der Welt um uns herum in Gerechtigkeit auswirkt.³⁵ Die Erinnerung an diese Beziehung durch die reformierte Tradition geht sowohl mit dem Gefühl einher, das hinter den Erfahrungen aus Lund stand, dass es nämlich notwendig sei, die Geschichte gerecht zu beschreiben, so dass eine weitere gemeinsame spirituelle Reise möglich wäre, sowie mit dem Gefühl, dass die LWB-Impulse für die praktische Beteiligung der Kirchen mit Leben zu erfüllen sind.

Wie auch in den Fällen aller anderen in diesem Beitrag genannten Dokumente ist die in einem neuen Licht gelesene „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ jedoch nicht mehr und nicht weniger als eine Chance. Die bisherigen Erfahrungen mit diesem Dokument lassen keinen übertriebenen Optimismus aufkommen, aber selbst diese Erfahrungen erinnern uns daran, dass das, was wir 2017 erarbeitet haben, eine Gelegenheit bleibt, die wir nutzen können. Es bleibt eine offene Frage, ob die Kirchen in der Lage sind, kreativ, vor allem auf Gemeindeebene, die gesammelten Ressourcen zu nutzen, um ihr eigenes Gedächtnis besser zu verstehen, ökumenische

35 Assoziierung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, <http://wrc.ch/wp-content/uploads/2017/07/WCRC-Association-to-JDDJ-DE.pdf> (Zugang: 3. 4. 2018).

Kontakte zu schätzen, ihre eigenen Beziehungen innerhalb der lutherischen Kirchengemeinschaft zu verstehen, die Bibel zu interpretieren, sich im öffentlichen Raum einzusetzen oder auf Erneuerung der Kirchen abzielen. Aus der Perspektive einer kleinen Kirche in der Mitte Europas muss man aber sagen, dass das Reformationsjubiläum eine gut genutzte Zeit war. Es war keine Zeit nur des Erfolgs, es zeigte neue Probleme. Aber es hat auch wichtige Impulse und Werkzeuge hinterlassen, mit denen die Kirche optimistisch auf die hoffentlich folgenden mindestens 500 Jahre der Aktualisierung der reformatorischen Botschaft vorausblicken kann.

Pál
Fónyad

Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen bei Melanchthon

1. Einleitende Informationen

Melanchthons umfangreiche Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen können hier nur überblicksmäßig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit dargestellt werden. Dasselbe betrifft auch die hier angeführte Literatur. Ebenso ist eingangs zu erinnern: Geographische Orte und Ortsnamen betreffend herrscht in der Literatur über das 17. Jahrhundert gelegentlich eine gewisse Verunsicherung. Siebenbürgen war von 1526 bis Ende des 17. Jahrhunderts ein selbstständiges Fürstentum, obwohl Vasallenstaat des Osmanischen Reiches, und nicht Teil der Krone Ungarns. Insofern muss Siebenbürgen auch in seiner Kirchengeschichte als eigenständige Einheit betrachtet werden, wenn auch eine Wechselwirkung mit Ungarn bestand.

Das heute bestehende Staatsgebiet der Slowakei sollte mit Blick auf die Reformationszeit als ehemaligem Teil der Krone Ungarns aus historischen Gründen als Oberungarn bezeichnet werden. Bekanntlich war zu dieser Zeit die nationale Unterscheidung von ungarisch, magyarisch, slowakisch und deutsch unbekannt. Die meisten Studenten, die sich nur einige Monate oder auch länger in Wittenberg aufhielten, besuchten auch die Universitäten in Krakau, Wien und Basel. Studenten unterschiedlicher nationaler Herkunft aus Ungarn und Siebenbürgen trugen sich bei der Immatrikulation vielfach unter „natio Hungariae“ ein. Bis Ende des 16. Jahrhunderts wuchs ihre Zahl auf 1018 an. Die ungarische Burse (coetus) in Wittenberg wurde 1555 gegründet und bestand bis 1613. Melanchthon erhielt seine ersten Informationen über Ungarn und Siebenbürgen durch Studenten in Wittenberg. Ab 1521

1 Géza Szabó: Geschichte des Ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613, Bibliothek des Protestantismus im Mittleren Donauraum 2/16, Halle/Saale 1941.

bis zum Tode Melanchthons waren in Wittenberg 442 Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen.²

Vielfach wird angenommen, dass Melanchthons Vorlesungen vorwiegend nichtdeutschsprachige Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen besucht hätten, weil Melanchthon in Latein und Luther in Deutsch gelesen hätten.³ Dieser Behauptung muss widersprochen werden, denn die meisten Studenten aus den oberungarischen Städten und der Zips, sowie aus Siebenbürgen waren der deutschen Sprache sehr wohl mächtig. Viele ungarischsprachige Studenten konnten ebenfalls Deutsch. Der Zulauf der Studenten bei Melanchthon wäre eher in seiner Vermittlungstheologie zu suchen. Nach ihrer Rückkehr in die Heimat verbreiteten die Studenten die Wittenberger Reformation, einige wandten sich der helvetischen Richtung oder dem Antitrinitarismus zu. Wahrscheinlich erschien einer der ersten Beiträge über Melanchthon und Ungarn bzw. Siebenbürgen 1809 in einer Rezension des Werkes von Sámuel Pápay.⁴

2. Melanchthons Schüler

Nachhaltige Wirkung in den reformatorischen Bemühungen hatten insbesondere folgende Studenten:

2.1 *Leonhard Stöckel* (* 1510 Bartfeld/Bártfa, † 7. Juni 1560 ebenda), der spätere Reformator in der Zips, war 1530 in Wittenberg, danach war er 1536/37 Rektor in Eisleben. Ab Juni 1539 wirkte er auf Grund einer Empfehlung von Luther und Melanchthon in Bartfeld/Bártfa⁵, wo er im Herbst

2 Siehe das Namensverzeichnis der Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen: 3. §. A wittenbergi főiskolában tanult magyar- és erdélyországiak teljes névsora 1522-től 1560-ig, in: Imre Révész: A magyar- és erdélyországiak a wittenbergi főiskolában 1522-től 1560 Melanchthon haláláig, Magyar Történelmi Társ., Bd. 6,1, Pest 1859, 215–228.

3 http://melanchthon.com/Melanchthonhaus-Bretten/de/Melanchthon/Praeceptor_Ungarn.php.

4 A Magyar Literatura' Esmérete, Bd. I, Teil 1–2, Veszprém 1808, in: Neue Leipziger Literaturzeitung, 21. Stück, 16. Februar 1809, Sp. 321–335.

5 Zu Bartfeld vgl. die Kurzinformationen in Matthias Donath, Lars-Arne Dannenberg, Harald Roth: Das Erbe der Reformation im östlichen Europa. Orte evangelischer Kultur und Geschichte in Polen, Russland, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Rumänien, Potsdam o. J., 44 f.

1539 mit dem Ausbau eines dreistufigen Schulwesens begann⁶ und damit die Ehrenbezeichnung „Praeceptor Hungariae“ verdiente.

Das Bekenntnis der fünf oberungarischen Städte Bartfeld/Bártfa, Eperies/Eperjes, Kaschau/Kassa, Klein-Zeben/Kisszeben und Leutschau/Lőcse,⁷ die *Confessio Pentapolitana*, in Anlehnung an die *Confessio Augustana variata* und an Melanchthons *Loci* war von Mihály Radácsi verfasst und wurde König Ferdinand I. vorgelegt. Dieser lehnte sie ab. Leonhard Stöckel wurde mit der Neufassung beauftragt. Er verfasste den Text im Sinne seiner Vermittlungstheologie. Die *Confessio Pentapolitana* bekannte sich zur Realpräsenz im Sinne von *CA invariata*. Sie konnte schließlich wegen ihrer gemäßigten Theologie von König Ferdinand 1558 anerkannt werden.⁸ Die *Confessio Heptapolitana*, das Bekenntnis der sieben Bergstädte (Kremnitz/Körmöcbánya, Schemnitz/Selmecbánya, Pukantz/Bakabánya, Düllen/Bélabánya, Neusohl/Besztercebánya, Libethen/Libetbánya, Königsberg/Újbánya) entstand 1559. Der Bekenntnisschrift der Zips, der *Confessio Scepusiana*, lagen die *Confessio Pentapolitana* und die *Confessio Heptapolitana* als Vorlagen vor.⁹ Sie wurde von der Synode am 26. Oktober 1569¹⁰ und dann vom König angenommen. „In diesen regionalen Bekenntnisschriften wiesen also die oberungarischen Städte den Verdacht der Ketzerei zurück und bekannten ihren rechten Glauben nicht mit Berufung auf das Augsburger Bekenntnis. Sie haben es in ihrer Eingabe weder gänzlich noch teilweise übernommen, und überhaupt nicht wörtlich zitiert. Aber sie haben die *Augustana* inhaltlich tadellos wiedergegeben und sie hierbei auf die ungarischen politischen und kirchlichen Verhältnisse angewendet. Das heißt, sie stellten die Katholizität

6 Karl W. Schwarz: Leonhard Stöckel – „Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae“ – ein Melanchthonschüler als Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum, in: Ders.: Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen (= Studien zur deutsch-slowakischen Kulturgeschichte 3), Berlin 2014, 13–27. Vgl. auch: Miloš Klátik: Leonhard Stöckel – Der Reformator der Slowakei, in: Ders.: Evangelisch in der Slowakei. Profile. Positionen. Perspektiven, Erlangen 2017, 13–35.

7 Vgl. a. a. O. (wie Anm. 5), 45.

8 Erste Ausgabe in Latein, Deutsch und Ungarisch: *Confessio Christiane doctrinae*, Kaschau 1613, RMNy II,1053.

9 András Reuss: Die Bedeutung der Bekenntnisbindung in der evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn, in: *Lutherische Kirche in der Welt*, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 62, 2015, 257–276.

10 Pál I. Főnyad/Remi Kick: *Confessio Scepusiana 1568*, in: *Confessiones ecclesiarum evangelico-reformatarum A. C. et H. C. Europae Centro-Orientalis tempore reformationis*, III/1, 1564–1576, hg. v. Peter F. Barton/László Makkai, Budapest 1987, 223–236.

ihrer Lehre heraus und vermieden die Diskussion über die abgeschaffenen Missbräuche im zweiten Hauptteil des Augsburger Bekenntnisses. Auf indirekte Weise bezeugten sie sowohl ihre Kenntnis als auch ihre Annahme der Augustana.¹¹ Wir erkennen darin einerseits Stöckels Vermittlerrolle und andererseits seine Treue zur Confessio Augustana.¹²

Leonhard Stöckel führte einen regen Briefwechsel mit Luther und Melanchthon.¹³ Er berichtete 1546 über Gefahren für die Reformation durch Freunde der Türken, „[...] die den Türken mehr Beifall zollen als den Deutschen [...]“¹⁴. Das Osmanische Reich duldet aber aus politischen Überlegungen die Verbreitung der Reformation im besetzten Teil Ungarns. Melanchthon erwähnt in seinem Brief vom 31. Mai 1544 an seinen Schüler András Batizi die religiöse Toleranz der Türken.¹⁵ Im Brief vom 29. September 1550 spricht er über die Sicherheit für die reine Verkündigung des Evangelium im türkisch besetzten Ofen/Buda.¹⁶ 1546 und 1551 berichtete Zsigmond Gyulai Torda, ebenfalls Schüler Melanchthons, an Melanchthon von der Einladung des Pascha von Ofen/Buda an reformatorische Prediger, sich im osmanischen Teil Ungarns niederzulassen, damit das ebenfalls reformatorische Volk nicht in andere Teile Ungarns abwandert. Torda hofft sogar, dass „die Heiden“ sich zum Christentum bekehren werden.¹⁷

Melanchthon war bereits 1541 überzeugt von der Toleranz der Türken, indem er von einem Gespräch des Pascha von Ofen/Buda mit einem Pfarrer berichtet. Dieser bekannte sich zur Unabhängigkeit der Kirche von der staatlichen Obrigkeit. Der Pascha war mit dieser Erklärung zufrieden, weil er meinte, einen bewaffneten Widerstand nicht befürchten zu müssen.¹⁸

11 Reuss, a. a. O. (wie Anm. 9), 258; vgl. auch: https://teol.lutheran.hu/images/file/rdsz/ra/2014_bekenntnisbindung.pdf.

12 *Synopsis trium confessionum evangelicarum in Hungaria septentrionali – Pentapolitanae, Heptapolitanae et Scepusianae*, hg. v. Zoltán Csepregi, Budapest 2003.

13 Siehe u. a.: Eugen [Jenő] Abel: Unedierte Briefe von Luther, Melanchthon und Leonhard Stöckel, in: *Ung. Revue* 10/1887, 705–724.

14 14. September 1546, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek, Signatur: Mscr. Dresd.R. 97, Bl. 93.

15 In: János Karácsonyi: *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, Bd. IV, Budapest 1909, 356.

16 Karácsonyi, a. a. O. (wie Anm. 15), Bd. VI, 361. Vgl. auch a. a. O. (wie Anm. 5), 48–50.

17 Karácsonyi, a. a. O. (wie Anm. 15), Bd. V, 405, und Bd. IV, 448–453. Vgl. auch unten 2.7.1.

18 Brief an Chilian Goldstein am 6. September 1541. CR IV, 652 f. Vgl. weitere Briefe Melanchthons an ehemalige Studenten aus Ungarn zu der Türkenfrage u. a.: Jenő

In einem Brief vom August 1555 an den Stadtrat von Bartfeld/Bártfa empfiehlt Melanchthon einen seiner Studenten, Samuel Scherer, der aus Bartfeld stammte und 1554 in Wittenberg studiert hatte.¹⁹

2.2 *Mátyás Dévai Bíró*²⁰ (* um 1500 Déva, † 1545 Debrecen), „ungarischer Luther“ genannt, studierte zuerst ab 1523 in Krakau, wurde dann 1526 Franziskaner, war ab 1529 in Wittenberg und hörte Vorlesungen Luthers und Melanchthons. 1531 war er Prediger in Buda und Kaschau, nach dreimaliger Kerkerhaft fand er 1535 Schutz bei Tamás Nádasdy in Újsziget-Sárvár, wo er Prediger und Lehrer wurde. Auf einer Reise nach Wittenberg erkrankte er und blieb Ende 1536 bei Pfarrer Veit Dietrich (1506–1949) in Nürnberg. Erst Anfang 1537 reiste er weiter. 1541 hielt er sich wieder in Wittenberg auf, wo er dem Schülerkreis Melanchthons angehörte. Sein bewegter Lebensweg führte ihn immer wieder auf der Flucht nach Krakau, Güns/Németújvár, Szikszó, Basel, Miskolc. Zuflucht fand er u. a. bei Péter Perényi in Oberungarn, beim Markgrafen von Brandenburg-Ansbach, Georg dem Frommen, und bei Gáspár Drágffy. Seine vermutete Wendung zur helvetischen Reformation in seinen letzten Lebensjahren in Debrecen ist nicht nachgewiesen.

Im Oktober 1537 schrieb Melanchthon auf Veranlassung Dévais einen Brief an Tamás Nádasdy, in dem er zwei Studenten, nämlich Mátyás Dévai Bíró selbst und János Sylvester, empfiehlt.²¹

2.3 *Johannes Sylvester*²² (* um 1504 Szinérváralja, † 1552 Wien) verfasste unter Einfluss von Melanchthons pädagogischen und philologischen Werken u. a. die erste ungarische Grammatik.²³ Er nennt hier Melanchthon „praecceptor noster“²⁴. Sein bedeutendstes Werk ist die ungarische Übersetzung des

Zoványi: A reformáció Magyarországon 1565-ig., Budapest 1921, 210 ff; Mihály Dobrovits – Sándor Óze: Melanchthon és a hódoltsági reformáció iszlámképe I, in: *Lelkipásztor* 73/1998, Nr. 2, 46–49; Ferenc Szakály: Türkenherrschaft und Reformation in Ungarn um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in: *Etudes historiques hongroises*, Budapest 1985, 437–459.

19 „Obsecro, ut virum honestum et eruditum Salomonem qui patriae utiliter servire poterit, non deseratis etc“, *EOL Signatur*: I. A., 24/4 (6).

20 István Botta: *Dévai Mátyás, a magyar Luther*, Budapest 1990.

21 *EOL Signatur*: I. A. 2/4 f; CR, Bd. III, 417 f, No. 1613.

22 János Balázs: *Sylvester János és kora*, Budapest 1958; Pál Fónyad: *Sylvester János Bécsben, Sárvár* 1991.

23 *Grammatica Hungarolatina*, Újsziget 1539.

24 *Ioannes Sylvester: Grammatica Hungarolatina*, hg. v. István Bartók, Budapest 2006, 52.

Neuen Testaments,²⁵ die 1541 in Újsziget, dem heutigen Sárvár, mit Unterstützung und unter dem Schutz des palatinus regni (Vertreter des Königs) Tamás Nádasdy erschien. Diese Übersetzung ist zugleich auch das erste in Ungarn erschienene Buch in Ungarisch. Sein Verdienst sind sein pädagogisches Wirken, seine Bemühung um die ungarische Schriftsprache und deren wissenschaftliche Erforschung sowie seine Erstentwicklung des Essays in Ungarisch. Er wird oft, nach meiner Meinung falsch, als lutherischer Reformator bezeichnet. Einen theologischen Nachlass kennen wir nämlich nicht. Sein wissenschaftliches Wirken ist ohne sein humanistisches Studium in Krakau und ohne Melanchthons Einfluss nicht vorstellbar.

2.4 *Johannes Honter(us) [Grass]*²⁶ (* um 1498 Kronstadt, † 23. Januar 1549 ebenda) war Humanist und Reformator der Siebenbürger Sachsen. Er studierte und wirkte von 1515 bis 1525 in Wien. In Kronstadt baute er das Schulwesen aus. Dieses wurde aber im Unterschied zu Melanchthons Auffassung von der weltlichen und von der geistlichen Obrigkeit getragen.²⁷

Während seines Aufenthaltes 1529–1533 in Krakau schrieb er die lateinische Grammatik und Kosmographie, die 1530 erschien, und anschließend verlegte er 1532 in Basel die erste „Chorographia Transylvaniae“.²⁸ 1533 kehrte er nach Kronstadt zurück, wo er etwa ab 1535 in der ersten Druckerei Siebenbürgens Lehrbücher herausgab, so auch 1543 die erste Schulordnung in Siebenbürgen, die „Constitutio scholae“. Zum reformatorischen Durchbruch im Sinne der Confessio Augustana kam es mit der „Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae“ 1534.²⁹ In der Apologie wird

25 Új Testamentum, Ford, Sylvester János, Újsziget 1541.

26 Zoltán Csepregi: Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen, in: Ulrich A. Wien/Krista Zach (Hg.): Humanistische Beziehungen in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert, Siebenbürgisches Archiv 37, Köln/Weimar/Wien 2004, 1–17; Ludwig Binder: Johannes Honterus und die Reformation im Süden Siebenbürgens mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer und Wittenberger Einflüsse, in: Zwingliana 2000, 645–668.

27 Vgl. die grundlegende Skizze zu Honterus vom Kronstädter Archivar Gernot Nussbacher: Wer war Honterus?/ Cine a fost Honterus? Kronstadt/Braşov 2017. Außerdem kann auf a. a. O. (wie Anm. 5), 56 f, verwiesen werden.

28 In: Essays in Honour of Victor Scholderer. Mainz 1970, vgl.: http://mek.niif.hu/03300/03301/html/bgkvti_2/bgki0259de.htm.

29 Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae, Kronstadt 1534. RMNy I,52. Im gleichen Jahr erschien dieses Buch in Wittenberg mit einem Vorwort Melanchthons. Deutsche Übersetzung: Lukas Trappolder unter „Reformationsbüch-

von den Wittenbergern nur Melanchthon zitiert. Matthias Ramser, Pfarrer in Hermannstadt, schickte Honter's Werk zur Reformation zur Begutachtung an Luther, Melanchthon und Bugenhagen. Die drei Reformatoren befürworteten die Einführung der Reformation in ihrem Sinne. Die Veröffentlichung dieser drei Briefe diente der Unterstützung des Abendmahlsverständnisses in Kronstadt.³⁰ Die „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen“ erschien 1547 in Kronstadt.³¹ 1544 wurde Honter Stadtpfarrer in Kronstadt. 1535 trafen sich Melanchthon und Honter in Wittenberg, eine Begegnung mit weitreichenden Folgen für Siebenbürgen. Der Briefwechsel Melanchthons zum Abendmahlsverständnis wurde bald nach seinem Tode oder Anfang 1561 zur Rechtfertigung des reformierten Abendmahlsverständnisses von Heltai herausgegeben.³² Die Synode von Erdőd entschied am 24. Februar 1555 unter Einfluss von Melanchthons „Loci communes rerum theologicarum“ (1521) endgültig im Abendmahlsstreit.

2.5 *Valentin Wagner* (* um 1510 Kronstadt, † 3. September 1557 ebenda) war als Rektor, Buchdrucker und Stadtpfarrer Mitarbeiter Honter's in Kronstadt. Am 13. April 1542 immatrikulierte er in Wittenberg, noch im gleichen Jahr kehrte er nach Kronstadt zurück. Als Gräzist war er von Melanchthon sehr geschätzt.³³ Er veröffentlichte 1556 aufgrund der Wittenberger Edition von 1530 Melanchthons Sammlung der Schriften von Kirchenvätern zum Abendmahl.³⁴ Melanchthons Anliegen war, einen theologischen Kontakt zu den Griechen über Siebenbürgen aufzunehmen. Für diesen Zweck edierte Wagner einen Katechismus in Griechisch. Die erste Auflage ist bis heute

lein für Kronstadt und das Burzenland“. Vgl. auch die Neuedition in: *Dokumente privind istoria oraşului Braşov*, vol. VIII, supliment 2/Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bd. VIII, Beiheft 2, hg. v. Bernhard Heigl und Thomas Şindilariu, Braşov/Brassó/Kronstadt 2017 (mit einer erstmaligen Übersetzung ins Ungarische, besorgt von Zsolt Raduch).

- 30 Luther antwortete am 1. September 1543, Melanchthon und Bugenhagen am 3. September 1543, vgl.: *Approbation reformationis ecclesiae Coronensis ac totius Barczenis provinciae*, Kronstadt 1563, RMNy I,190.
- 31 RMNy I,68; Georg Daniel Teutsch: *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. I, Hermannstadt 1862, 36–71.
- 32 *Scripta quaedam magni illius Philippi Melanchthonis*, Klausenburg 1560–1561, RMNy I,160 A.
- 33 Karl Reinerth: *Des Kronstädter Magisters Valentin Wagner Wittenberger Studium*, *Archiv für Reformationsgeschichte* 1968, 25–41.
- 34 *Sententiae veterum de coena Domini*, Kronstadt 1556, RMNy I,133.

unbekannt.³⁵ Die zweite Auflage erschien 1550.³⁶ Nach Hermann Schuller weicht diese im Aufbau von Luthers Katechismus ab.³⁷

Ein Katechismus in Rumänisch ist ein weiterer Zeuge für die Bemühungen, die Reformation in Siebenbürgen umfassend zu verbreiten.³⁸ Die erste Auflage ist leider verschollen. Die zweite Auflage erschien 1550 und gilt als der Beginn des Buchdruckes in Rumänisch.³⁹

Melanchthon erwähnt in einem Brief zwei siebenbürgische Theologen, die für Siebenbürgen ordiniert werden: Albert Kirschner aus Wurmloch und Lucas Schifflich aus Kronstadt.⁴⁰

2.6 Ein widersprüchlicher Reformator und Buchdrucker war *Caspar [Gás-pár] Helt [Helth, Heltensis, Heltai]* (* 1490 oder 1500 Heltau/Nagydisznód, † 1574 Klausenburg). Er begann seine Karriere als katholischer Pfarrer. Am 17. Februar 1543 immatrikulierte er in Wittenberg. Danach war er bis 1557 Stadtpfarrer in Klausenburg,⁴¹ wo er sich 1559 der helvetischen Reformation anschloss. In der Disputation von 1559 in Nagyvárad war er jedoch bereits auf der Seite der Antitrinitarier. Am 10. Januar 1560 wurde er von der Synode in Mediasch aus der Kirche ausgeschlossen. Die helvetische Richtung vertrat er in der zweiten Disputation 1568 in Alba Iulia. In seiner Wittenberger Zeit verlegte er 1555 eine Schrift gegen Stancarus.⁴² Erst ab 1536 lernte er Ungarisch, wurde schließlich bedeutender Vertreter der Spätrenaissance. 1561 übersetzte er die Bibel ins Ungarische.

2.7 Weitere Beispiele für Studenten in Wittenberg, die sich entweder für die helvetische oder für die Wittenberger Reformation bzw. für den Antitrinitarismus entschieden, sollen noch angeführt werden:⁴³

35 Valentin Wagner: Κατηχησις, Kronstadt 1544, RMNy I,56.

36 Valentin Wagner: Κατηχησις Ουλεντινου του Ουαγγηρος Κωρωνεως, Kronstadt 1550, RMNy I,82. Vgl. auch H. Schuller: Die Κατηχησις Valentin Wagners, Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 1926, 1–17.

37 Schuller, a. a. O. (wie Anm. 36). Vgl. auch erneut Reinerth, a. a. O. (wie Anm. 33).

38 Întrebarea crestinească, Hermannstadt 1544, RMNy I,59.

39 István Juhász: A reformáció az erdélyi románok között, Klausenburg 1940, 35 f. Joachim Crăciun: Catechismul românesc din 1544, Hermannstadt/Klausenburg 1946.

40 Quelle unbekannt. S. weiter: Heinz Scheible (Hg.): Melanchthons Briefwechsel, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977 ff.

41 Vgl. a. a. O. (wie Anm. 5), 54 f.

42 Confessio de mediatore generis humani Jesu Christo, vero Deo et homine, Wittenberg 1555. Vgl. auch unten: 2.7.12.

43 András Szabó: Melanchthon und das reformierte Gymnasium in Sárospatak im 16. Jahrhundert, in: Melanchthon und die Reformierte Tradition, hg. v. Andreas J. Beck, Göttingen 2000.

2.7.1 *Zsigmond Gyulai Torda* (* um 1510 Gyalu, † 14. März 1569 Preßburg/Pozsony) studierte vom Herbst 1539 bis ins Jahr 1544 in Wittenberg und wurde dort Magister.⁴⁴ In zwei Briefen im Jahre 1550 an ihn erwägt Melanchthon seine Übersiedlung nach Eperies,⁴⁵ wenn sich die politischen Zustände in Deutschland verschlechtern würden.⁴⁶

2.7.2 *Josephus Macarius*, auch *Josephus Pesti Ungarus* genannt⁴⁷ (* ?, † ?), immatrikulierte sich am 22. November 1540 in Wittenberg, wo er sich wiederholt aufhielt. Sein Besuch in Zürich 1544 verärgerte Luther, den Melanchthon zu beruhigen suchte.⁴⁸

2.7.3 *István Gálszécsi* (* ? Gálszécs?, † um 1543 ?) studierte von 1526 bis 1528 in Krakau und 1532 in Wittenberg. In Krakau gab er 1536 das erste mit Noten gedruckte Gesangbuch in Ungarisch heraus.⁴⁹ Das einzige Exemplar seines Buches über die christliche Wissenschaft, das er als Melanchthon-Schüler verfasste, ist leider 1848 verbrannt.⁵⁰

2.7.4 *Pál Thúri Farkas*⁵¹ (* ? Mezőtúr, † 1. Dezember 1574 Abaújszántó) studierte ab 13. April 1555 in Wittenberg. Der lutherisch gesinnte Gábor Perényi schickte ihn 1563 nach Wittenberg und Leipzig, um Meinungen über die helvetische Reformation einzuholen. In einer Disputation mit lutherischen Theologen am 13. August 1546 bekannte er sich zur helvetischen Reformation, somit musste er fliehen. In einem Distichon würdigte er Calvin Institutio.⁵²

44 Zoványi, 227 (vgl. hierzu und zu den folgenden Hinweisen auf Zoványi unten die Auflösung der Abkürzungen).

45 A. a. O. (wie Anm. 5), 45.

46 ZKG 12/1889, 190.

47 Ágnes Ritoók: Ein ungarischer Schüler Melanchthons: Josephus Macarius, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* IV/1968, 107–117.

48 Vgl. den Brief von Musculus an Blauer vom 19. September 1544, in: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blauer 1509–1548, Bd. II, Freiburg i. Br. 1910, 299.

49 A Kegyes énekekrül és keresztény hitrül rövid könyvecske. Vgl. RMNy Bd. I,18; Krakau ²1538. Vgl.: RMNy I,24.

50 A Keresztényi Tudományról való rövid Könyvecske, Krakau 1538.

51 Zoványi, 636.

52 Gergely Molnár: *Elementa grammaticae latinae*, RMNy I,136.

2.7.5 *Balázs Szikszai Fabricius*⁵³ (* um 1530 Szikszó, † 1576 Sárospatak) studierte vom 15. Oktober 1558 bis ins Jahr 1561 in Wittenberg, 1559 war er Senior der ungarischen Bursa (coetus). Nach einer kurzen Begegnung mit dem Antitrinitarismus 1564–1566 in Klausenburg kehrte er nach Sárospatak zurück und wurde dort als reformierter Theologe Lehrer.

2.7.6 *János Balsaráti [Bassarági] Vitus*⁵⁴ (* 1529 Dombegyház, † 7. April 1571 Sárospatak) war vom 14. Juli 1550 bis ins Jahr 1560 in Wittenberg. Sein verschollener Katechismus fasst die reformierte Lehre zusammen.⁵⁵

2.7.7 *Bálint Szikszai Hellopoeus*⁵⁶ (* ? Szikszó, † 3. März 1575 Debrecen) immatrikulierte sich am 12. Januar 1562 in Wittenberg, 1566 war er Senior der ungarischen Bursa (coetus). Vom 12. Oktober 1566 bis Frühjahr 1567 lebte er in Genf. 1573 gab er seinen reformierten Katechismus heraus.⁵⁷ In einer Schrift, die auf Grund des Titels zuerst das Apostolicum vermuten lässt, erklärt er die drei Hauptartikel des Glaubens: 1.) die Trinität, 2.) die Prädestination und 3.) das Abendmahl.⁵⁸

2.7.8 *Imre Ozorai* (* um 1500–1510 Ozora, † vor 1550 ?) studierte von Oktober 1530 bis April 1531 in Wittenberg. In die Heimat zurückgekehrt, verfasste er ein Buch über die Kirche.⁵⁹

2.7.9 *András Batizi* (* um 1510 Batiz, † nach 1552 ?) studierte vom 19. März 1542 bis August 1543 in Wittenberg. Sein Katechismus⁶⁰ wurde sowohl von Vertretern der Wittenberger als auch von Vertretern der helvetischen Reformation gelesen und verwendet.

2.7.10 *István Szegedi Kis* (* 1505? Szeged, † 2. Mai 1572 Ráckeve) studierte ab 1535 in Wien, dann ab Frühjahr 1537 in Krakau. 1540 kehrte er in

53 Zoványi, 601.

54 Zoványi, 43.

55 A keresztyéni vallás ágazatainak rövid summája, 1571?, RMNy I,308.

56 Zoványi, 601 f.

57 Catechismus, azaz az keresztyéni hitnek fundamentominak jó renndel és kérdésekkel való magyarázatja, Krakau 1573, RMNy I,328.

58 Az my kereztyeni hitöknnek es vallasonknak három fü articvlvssarol, Debrecen 1574, RMNy I,347.

59 De Christo et ejus ecclesia, item de Antichristo ejusque ecclesia, Krakau 1535, RMNy I,15.

60 Keresztyéni tudományról való rövid könyvecske, Krakau 1543–1545, RMNy I,57.

die Heimat zurück. Am 22. März 1543 immatrikulierte er sich in Wittenberg, wo er im gleichen Jahr den Doktorgrad erlangte. Ab 1554 bis zu seinem Tode war er reformierter Superintendent.⁶¹ Er gilt als einflussreicher Theologe der helvetischen Reformation.⁶² In seinem Werk, das er als Melanchton-Schüler diesem methodisch folgend „loci communis“ nannte, behandelte er aber inhaltlich in Anlehnung an Wolfgang Musculus u. a. die Gnade, den freien Willen, die Rechtfertigung, die Prädestination, die Kirche, die Sakramente.⁶³ Auch als Liederdichter war er tätig.

2.7.11 *Péter Melius [Juhász, auch Horhi]* (* um 1532 Horhi, † 15. Dezember 1572 Debrecen) studierte ab 25. Oktober 1556 in Wittenberg und war Senior der ungarischen Bursa (coetus). Als Magister nach Ungarn zurückgekehrt, wurde er im Sommer 1561 dritter reformierter Superintendent jenseits der Theiss. Anfänglich der Wittenberger Reformation zugetan, wandte er sich später unter dem Einfluss von István Szegedi Kis der helvetischen Richtung zu. Von seinen zahlreichen Schriften sei nur seine Glaubens- und Ethiklehre⁶⁴ erwähnt.

2.7.12 Luther und Melanchthon waren in Ungarn und Siebenbürgen vielgelesene Reformatoren,⁶⁵ doch Melanchthon war der meistgelesene.⁶⁶ Einige Werke Melanchthons wurden neu gedruckt:

Approbation reformationis ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae, Kronstadt 1563,⁶⁷

der Anhang zu Loci theologici 1553: Definitiones multarum appellationum, quarum in ecclesia usus est, Kronstadt 1555. Die Drucklegung erfolgte wahrscheinlich durch Valentin Wagner;⁶⁸

Farrago epigrammatum Philippi Melanchthonis, Kronstadt 1556;⁶⁹

Grammatica Latina, Kronstadt 1554–1556;⁷⁰

61 Zoványi, 583 f.

62 Endre József Kiss: Egy reformátori életmű a pataki nagykönyvtárban őrzött műveinek tükrében, vgl.: <http://patakcollege.hu/data/2013/07/21/egyreform.pdf>.

63 Theologiae Sincerae Loci Communes De Deo Et Homine Perpetuis explicati Tabulis & Scholasticorum Dogmatis illustrati ..., Basel 1585.

64 Confessio catholica, Debrecen 1562, RMNy I,176.

65 István Monok: Luther és Melanchthon műveinek előfordulási gyakorisága a korai újkori könyvjegyzékeken, in: Művészet és mesterség, Budapest 2016, 115–132.

66 Philipp Melanchthon: Briefe für Europa – Levelek Európának, Budapest 1997.

67 RMNy I,190.

68 RMNy I,188.

69 RMNy I,132.

70 RMNy I,119.

Libellus graecae grammaticae, Kronstadt 1548?;⁷¹

Ordo studiorum, Kronstadt 1556;⁷²

Sententiae veterum de coena Domini, Kronstadt 1556;⁷³

Scripta quaedam magni illius Philippi Melanchthonis, Klausenburg 1560–1561.⁷⁴

In einem Brief vom 24. Juni 1553, Dessau, antwortet Melanchthon auf die antitrinitarische Lehre von Francesco Stancaro [Stancarus].⁷⁵

Die deutsche Fassung von Melanchthons *Loci theologici* – Heubartikel *Christlicher Lere*, Wittenberg 1553 – wurde 1559 in Oberungarn gedruckt.

Unter den Briefen Melanchthons finden wir u. a. das Gutachten für Erasmus Crossensky aus Käsmark.⁷⁶ Melanchthon unterschrieb mit Melanthon. Mit unterschrieben haben u. a. auch Georg Major und Paul Eber.⁷⁷

3. Schlussüberlegung

Die hier immer wieder vorgenommene Unterscheidung zwischen reformiert/helvetisch und lutherisch ist angesichts der noch nicht vollzogenen konfessionellen Trennung sehr wohl unzureichend; sie soll nur die Wittenberger und die helvetische Richtung kennzeichnen. Dieser kurze Überblick über Melanchthons Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen zeigt, dass er über die Studenten großen Einfluss auf die theologische und pädagogische Entwicklung hatte. Melanchthons Vermittlungstheologie hinterließ deutliche Spuren, die hier nur skizzenhaft aufgezeigt werden konnten.

71 RMNy I,73.

72 RMNy I,134.

73 RMNy I,133.

74 RMNy I,160A.

75 *Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari*, Kronstadt 1553, RMNy I,104.

76 Vgl. a. a. O. (wie Anm. 5), 42 f.

77 In: László Strop: *Egy Melanthon-okirat*, *Protestáns Szemle* 9/1897, 108–112. Siehe auch CR, Bd. IX, 997, No. 6890; vgl.: http://epa.oszk.hu/01900/01991/00002/pdf/protestans_szemle_1897_02_108-111.pdf.

Abkürzungen

CR = Corpus Reformatorum

EOL = Evangélikus Országos Levéltár Budapest [Lutherisches Landesarchiv Budapest]

RMNy = Régi Magyarországi Nyomtatványok [Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum], Bd. I: 1473–1600, Budapest 1971; Bd. II: 1601–1635, Budapest 1983

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte

Zoványi = Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon [Protestantisches Kirchenlexikon Ungarn], hg. v. Sándor Ladányi, Budapest³1977

Bibliographie in Auswahl

Ács, Pál: Reformatio in Hungary in the Age of the Ottoman Conquest, in: Refo500 Academic Studies (R5AS) – Band 052

Beck, Andreas J. (Hg.): Melanchthon und die Reformierte Tradition, in: Refo500 Academic Studies (R5AS) – Band 006

Borzsák, István: A magyarországi Melanchthon-recepció kérdéséhez = Borzsák István: Dragma. Válogatott tanulmányok [II.], Budapest 1996, 363–378

Botta, István: Melanchthon és Luther, Keresztyén Igazság 1994, ősz. Új folyam 23. szám, 26–29

Dániel, David P.: Melanchthon követői Magyarországon, Lelkipásztor 1990/2, 40–43

Fabritius, Karl: Die siebenbürgischen Studierenden auf der Universität zu Wittenberg im Reformationszeitalter, in: Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 2, 1885, 134–141

Fata, Márta: Melanchthon et Sturm en Hongrie et en Transylvanie. Modèles scolaires concurrents auprès des protestants dans les régions du Danube et des Carpates aux 16ème siècle et dans la première moitié du 17ème siècle, in: La naissance des académies protestantes et la diffusion du modèle, Lausanne, 1537 – Strasbourg, 1538, éd. de Monique Vénuat et Ruxandra Vulcan, Clermont-Ferrand 2017, 159–187

Fónyad, Pál: A vizitáció kérdése Melanchthonnál [Die Visitatio bei Melanchthon], in: Lelkipásztor 72, 1997/5, 162–164

–: Az egyetemi oktatás kérdése Melanchthonnál [Die Frage der Universität bei Melanchthon], in: Lelkipásztor 72, 1997/6, 209–211

–: Megjegyzések a magyarországi Melanchthon-kutatáshoz, in: Lelkipásztor 73, 1998/10, 370

– Die Melanchthonforschung in Ungarn im Lichte der Orthodoxie- und Pietismusforschung. Bemerkungen zur Forschungsgeschichte, in: Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus, hg. v. Udo Sträter, Wittenberg 1999, 127–134

Fraknói, Vilmos: Melanchthon és magyarországi barátai, in: Századok 8, 1874, 149–184

Frank, Günter (Hg.): Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen, Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017 – dort besonders:

Melanchthons Engagement in Siebenbürgen, 751–752,

Jakobos Basilikos Herakleides Despota und Melanchthons Einfluss in die Moldau, 752–755

Haustein, Jörg (Hg.): Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte 82

- Hein, Markus: Melanchthons Bedeutung für die Reformation in Ungarn, in: Dingel, Irene/Kohnle, Armin (Hg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas, Leipzig 2011 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie 13), 365–378
- Jesse, Horst: Leben und Wirken des Philipp Melanchthon, Berlin 1998
- : Melanchthons Einfluß in dem osteuropäischen Raum, in: Ders.: Leben und Wirken des Philipp Melanchthon, Dr. Martin Luthers theologischer Weggefährte, München 2005, 201–216
- Kallbrunner, Josef: Philipp Melanchthon im deutschen Südosten, in: Gesamtdeutsche Vergangenheit, Festgabe für Heinrich Ritter von Srbik, München 1938, 75–82
- Karner, Károly: Melanchthoniana aus Ungarn = Archiv für Reformationgeschichte 1964, 66–70. Die Abhandlung von Sámuel Németh erschien zwar früher (Keresztyén Igazság, 1936, 175), Károly Karner publizierte aber auch die von ihm herausgegebenen Texte wieder.
- Keveházi, Katalin: Melanchthon és a Wittenbergben tanult magyarok az 1550-es évek-től 1587-ig (Adalékok Melanchthon magyarországi recepciójának első évszázadához), Szeged 1986 (Dissertationes ex Bibliotheca Universitatis de Attila József Nominatae 10)
- Klein, Karl Kurt: Die Goten-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens, in: Südost-Forsch. 11, 1946/52, 84–154
- Köhler, Manfred: Melanchthon und der Islam (Diss.), Leipzig 1938
- Kovács, Endre: Melanchthon und Ungarn, in: Philipp Melanchthon. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae 1497–1560, Berlin 1963 (Philipp Melanchthon 1497–1560, Bd. 1), 261–269
- Kühlmann, Wilhelm/Schindling, Anton (Hg.): Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Contubernium Bd. 62, Stuttgart 2004
- Loesche, Georg: Luther, Melanthon und Calvin in Österreich-Ungarn, Tübingen 1909
- Melanchthon und Europa 2001, in: Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten (MSB) MSB 6,1; 1. Teilband: Skandinavien und Mitteleuropa, II. Teil: Melanchthon und Mitteleuropa – mit folgenden Beiträgen:
- Max Josef Suda: Der Einfluß Philipp Melanchthons auf die Bekenntnisbildung in Oberungarn (Confessio Pentapolitana, Confessio Heptapolitana und Confessio Scepusiana), 185–201,
- Emmerich Tempfli: Melanchthon und die Synode von Erdőd 20. September 1545, 203–215,
- Robert Kolb: Das Erbe Melanchthons im Bekenntnis der ungarischen Bursa an der Universität Wittenberg (1568), 223–239,
- Reinhard Slenczka: Philipp Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, 241–258,
- David P. Daniel: Das umstrittene Erbe Melanchthons in Südosteuropa, 259–272,
- Ágnes Ritoók-Szalay: Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn, 273–284.
- Monselewski, Werner: Melanchthon und die Diaspora, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 45/1998, 147–160
- Ótvös, Péter: A százsz filippizmus és első föllendülésének felsőmagyarországi recepciója, Diss. [MS], Szeged 1971
- Pokoly, József: Melanchthon és a magyarországi reformáció, in: Protestáns egyházi és iskolai lap 8/1897, 117–121

- Régi Magyarországi Nyomtatványok [Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum], Bd. I: 1473–1600, Budapest 1971; Bd. II: 1601–1635, Budapest 1983
- Reuss, András: Az ismeretlen és aktuális Philipp Melanchthon (1497–1560), Születésének 500. évfordulóján, in: Credo 1997, 1–2, 8–18
- Scheible, Heinz: Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546, in: Ders.: Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot, Mainz 1996, 590–592
- Schwob, Ute Monika: Melanchthon, Philipp, in: Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Bd. 3, hg. v. Mathias Bernath und Felix von Schroeder, München 1979, 153–155
- Sólyom, Jenő: Melanchthon-Forschung in Ungarn = Luther und Melanchthon, Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Luther-Forschung in Münster, 8.–13. August 1960, hg. v. Vilmos Vajta, Göttingen 1961, 178–188
- Stromp, Ladislaus: Egy Melanthon-okirat, Protestans Szemle 9/1897, 108–112, Siehe auch: CR Bd. IX, 997, No. 6890
- : Ungarn und Melanthon, in: Deutsch-evangelische Blätter 28, 1903, 727–746
- Szabó, András: Die Türkenfrage in der Geschichtsauffassung der ungarischen Reformation, in: Europa und die Türken in der Renaissance (Frühe Neuzeit, Bd. 54), hg. v. Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann, Tübingen 2000, 275–282
- Weber, Georg/Weber, Renate (Hg.): Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa (= Siebenbürgisches Archiv, Dritte Folge, Band 19), Köln/Wien 1985
- Zoványi, Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Budapest ³1977

Georg
Kretschmar

Die Neusammlung der Evangelisch- Lutherischen Kirche in Russland

Erinnerungen an die Zeit von 1989 bis 2005

1. Die Lage der Kirche bei meinem Dienstantritt 1989

1.1 *Evangelisch-Lutherische Gemeinden in Russland zwischen 1576 und 1988*

1.1.1 Die ersten Lutheraner in Russland

Im Hinblick auf seine Geschichte und Struktur hat das Luthertum in Russland drei Wurzeln: Seine Anfänge reichen zurück bis ins 16. Jahrhundert. Am Anfang waren überwiegend Kaufleute, Offiziere, Handwerker und Ärzte im Dienste der Zaren Lutheraner; später kamen Gelehrte aller Fakultäten dazu. Selbst die Gemeinden, die sich danach aus Gefangenen-Gruppen und Strafhaftlingen in Sibirien sammelten, gehören zu dieser ersten Gruppe.

Die älteste lutherische Gemeinde in Russland war die 1576 von deutschen Einwanderern in Moskau gegründete St.-Michaelis-Gemeinde.¹ Sie ging in

1 Knjaseva, E./Soloveva G.: *Luteranskije Zerkvi i prichody Rossii*, St. Petersburg 2001, 106–110; Dalton, H.: *Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland*, Gotha 1887, 9ff; Cvetaev, D.: *Protestanstvo i Protestanti v Rossi do epochi do preobrasovanii*, Moskau 1890, 42; Jungblut, Th.: *Die Gründung der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland*, St. Petersburg 1855, 7; Büsching, A. F.: *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinen im Rußischen Reich, jetzt: Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands*, Bd. 7, hg. v. Edmund Ratz, Erlangen 2011, 312–329. Ivan Snegirev setzt für den Beginn lutherischen kirchlichen Lebens in Moskau in seiner Schrift „O natschale i rasprostranenii lutheranskich i reformatskich Cerkvi v Moskve“ (Über den Beginn und die Verbreitung von lutherischen und reformierten Kirchen in Moskau), Moskau 1862, bereits den Zeitraum 1560 bis 1565 an.

der Repressionswelle der 1930er Jahre unter. Von ihr sind uns heute nur Kanzel, Orgel und Altar erhalten geblieben. Die Orgel hat nun im Jahr 2005 zur 100-Jahrfeier unserer Moskauer St.-Peter-und-Paulskirche dort einen Platz gefunden.

Die St.-Michaelis-Gemeinde, wie auch weitere Gemeinden, die sich seit Mitte des 16. Jahrhunderts in anderen Städten des Russischen Reiches gebildet hatten, richteten sich anfänglich nach den kirchlichen Ordnungen, die ihre Pastoren aus der Heimat mitbrachten. Diese kamen aus verschiedenen Regionen Deutschlands. Unter ihnen finden wir Hamburger, Pommern, Danziger, aber auch Thüringer und Westfalen. Mitunter waren sie schon lange als deutsche Schullehrer in Russland tätig, ehe sie, von der Gemeinde zum Predigtamt gewählt, nach Deutschland geschickt wurden, um sich ordnieren zu lassen.²

Ganz früh stand die Gleichung fest: deutsch sein heißt lutherisch sein; nach deutschem Sprachgebrauch seit dem 18. Jahrhundert müsste man umfassender sagen „evangelisch“, denn auch die ursprünglich ganz eigenständigen reformierten Gemeinden in Russland fügten sich später der werdenden lutherischen Gesamtkirche ein, ohne ihre konfessionelle Prägung zu verlieren. Lediglich die Menoniten blieben außerhalb. Gerade sie aber waren eigentlich viel stärker „deutsch“ im Sinne des Nationalbegriffes des 19. Jahrhunderts als die künftige Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland, zu der eben immer auch Finnen, Letten, Esten, Schweden und andere Sprachgruppen gezählt haben; heute müsste man diese Liste der Völker noch weiter verlängern. Aber der Kern war sicher deutsch geprägt, eben auch im nationalen Sinn. Deutsch war auch die normale Kirchensprache – im Gottesdienst wurden natürlich jeweils die in der Gemeinde praktizierten Sprachen gebraucht. Aber Deutsch war zeitweise doch auch sonst die *lingua franca* in Osteuropa.

Aus solchen Zuwanderungen aus dem Ausland entstanden allmählich Gemeinden bürgerlichen Zuschnitts in wohl allen großen Städten des Zarenreiches. An der Ostgrenze sind sie bisweilen aus Militärgemeinden erwachsen: Lutherische Offiziere brachten Feldgeistliche mit, die dann auch die Zivilbevölkerung betreuten, die sich um die Militärlager sammelte; das gilt etwa für Orenburg an der Südspitze des Ural wie für Taschkent im Gouvernement Turkestan. Diese Zuwanderung hielt das ganze 19. Jahrhundert hindurch an; die Blütezeit des Kirchenbaus wird das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert.

2 Kurilo, O.: Lutheranie v Moskve, in: Moskva – narody i religii, Moskau 1997, 52–67.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts drang Peter der Große zur Ostsee und zum Finnischen Meerbusen vor. Damit kamen nun Territorien zum Zarenreich, in denen bodenständige Lutheraner lebten. Insofern können wir hier von einer zweiten Wurzel des Luthertums in Russland sprechen. Natürlich gehörte zu diesen Lutheranern auch die deutsche Herrenschicht in den neuen Ostseeprovinzen. Nach fast 500 Jahren im Lande waren sie gewiss keine Zuwanderer mehr. Die Gleichung lutherisch ist deutsch wurde durch sie natürlich bestätigt. Aber die lutherische Prägung gilt eben auch für den bis dahin schwedischen Teil Kareliens und das Ingermanland östlich von Narwa und an der Newamündung. Im 16. Jahrhundert war dieses Gebiet schwedisch geworden; seitdem hatten sich dort viele Finnen niedergelassen. Zar Peter der Große hat seine neue Hauptstadt mitten in ein vorwiegend von finnischen Lutheranern besiedeltes Gebiet verlegt. Die älteste Kirche weit und breit war eine lutherische – einst von Schweden gebaut.

Aber zunächst zurück ins Baltikum. Die dortigen Führungsschichten und die lutherische Kirche behielten alte Privilegien und erhielten neue. Hier gab es im Anschluss an die ständische Verfassung ein festes Kirchenregiment und klare gottesdienstliche Ordnungen, ganz anders als in den damals noch nicht so zahlreichen Stadtgemeinden im Inneren Russlands. Es gab den Adel und die Städte sowie die lettischen und estnischen Landgemeinden. Eine von Haus aus lutherische Lettin holte sich Zar Peter auch im Nordischen Krieg zur Frau, die spätere Kaiserin Katharina I.

Weitere Gebiete mit zahlreichen lutherischen und reformierten Gemeinden kamen bei den polnischen Teilungen in den Jahren 1772, 1793 und 1795 hinzu; sie bildeten später den kurländischen Konsistorialbezirk mit Sitz des Konsistoriums in Mitau (heute: Jelgava). Dorthin gehören hervorragende Gemeinden, wie Wilna und Grodno, die heute wieder ihre alten Kirchen zurückbekommen haben.

Die dritte Wurzel der lutherischen Kirche in Russland ist die jüngste. Sie scheint im Rückblick als die am stärksten prägende: Es sind die deutschen Einwanderer an der Wolga und später die Kolonisten am Schwarzen Meer, in Wolhynien und im Kaukasusgebiet. Katharina die Große und später Alexander I. riefen Siedler in die den Türken entrissenen Südländer,³ Grenz-

3 Bereits im zweiten Jahr ihrer Regentschaft, am 22. Juli 1763, erlässt Kaiserin Katharina II. (1729–1796) das berühmte Einwanderungsmanifest, das durch Agenten in Westeuropa verbreitet wird und vor allem Lutheraner aus Deutschland zur Übersiedlung nach Russland bewegt. Innerhalb von zwei Jahren kommen 27 000 Einwanderer aus den vom Siebenjährigen Krieg (1757–1763) ausgemergelten deutschen Landen – eine für damalige Verhältnisse überwältigende Zahl. Bereits 1764 wurde den

gebiete gegen Kirgisen und Kalmücken an der Wolga. Später bedurfte es solcher Einladungen nicht mehr. Es entstanden bäuerliche Siedlungen, streng nach Konfessionen getrennt, mit festen Privilegien und einem für Russland hohen Maß an Selbstverwaltung. Einen großen Anteil unter den Neusiedlern stellten die in Deutschland nicht anerkannten Mennoniten, etwa ein Viertel waren Katholiken, die übrigen Kolonisten bildeten evangelische Dörfer. Sie hatten untereinander Kontakt, blieben aber weitgehend gegenüber der Umwelt, auch den orthodoxen Russen isoliert. Die geistliche Versorgung konnte erst sehr allmählich aufgebaut werden. Einige Pastoren hatten die Siedlerzüge begleitet; später kamen Sendboten etwa der Basler Mission oder aus Sarepta, der Herrnhuter Siedlung an der Wolga. Viele der Siedler brachten eine pietistische, oft apokalyptisch geprägte Frömmigkeit aus der Heimat mit. Eine Erweckungsbewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts vertiefte diese Prägung. Die Kolonien waren deutsch, anders als die Stadtgemeinden und auch anders als das Baltikum. Alle diese Gruppen, die Geistlichkeit eingeschlossen, hatten kaum Kontakte untereinander.⁴ Die Frömmigkeit in den Städten, im Baltikum, an der Wolga war ganz unterschiedlich geprägt. Auch später hatte man verschiedene Gesangbücher. Im Baltikum und in den Kolonien gab es geradezu ein lutherisches Volkskirchentum, wenn auch unterschiedlicher Prägung.

1.1.2 Überkonfessionelle Begegnungen und Verflechtungen

Die Gemeinden in den Städten waren immer Minderheiten mit Diasporabewusstsein. Aber sie lebten natürlich in steten Kontakten mit der russischen Mehrheitsbevölkerung und damit auch der orthodoxen Kirche. Analoges gilt

Kolonisten in einem eigenen Gesetz ein besonderer Status zuerkannt (vgl. Peck, A.: Sammlung der Bestimmungen und Verordnungen für die Kolonie der Ausländer im Russischen Reiche, St. Petersburg, 1862). Infolge eines ähnlichen Erlasses von Kaiser Alexander I. (1777–1825) im Jahre 1804 besiedeln weitere deutsche Kolonisten die Gebiete um Odessa, die Krim, Cherson und Jekaterinoslaw (heute: Dnjepropetrowsk). 1818 wandern Schwaben in den Kaukasus ein, wo sie vornehmlich Wein- und Obstbau betreiben. Diese Gemeinden unter Oberpastor Johannes Bernhardt Saltet (1792–1830) erhalten einen Sonderstatus und schließen sich erst 110 Jahre später, auf der II. Generalsynode 1928 in Moskau, der Gesamtkirche an.

⁴ Erst in den Jahren 1816 bis 1819 gab Grave in Riga ein „Magazin für protestantische Prediger, vornehmlich im Russischen Reich“ heraus. Ab 1838 folgten die von Bischof D. Carl Christian Uhlmann (1793–1871) begründeten „Mitteilungen und Nachrichten für protestantische Prediger im Russischen Reich“, die bis 1914 regelmäßig in sechs Heften pro Jahr erschienen und durch Berichte, auch aus dem Ausland, Austausch und Kontakt unter den lutherischen Pastoren förderten.

für die baltischen Adelsgeschlechter, die in den Dienst der Zaren traten und dann oft ihren Wohnsitz nach St. Petersburg verlegten. Im 19. Jahrhundert kam es hier auch zu Konversionen zur Orthodoxie – an der Wolga undenkbar. Hier, in der Hauptstadt verschmolzen auch die allgemein russischen und die baltischen Traditionen der Lutheraner miteinander. St. Petersburg wurde der wichtigste Ort für die deutsch-russischen Begegnungen, ja Verflechtungen im 18. und 19. Jahrhundert mit mancherlei Auswirkungen, auch auf die Kirchengeschichte. Hier hatten die lutherischen Kirchen von Anfang an ihren festen Platz im Stadtbild. Die Petersburger Zaren haben die lutherische Kirche in der Regel kräftig gefördert. Natürlich fand dies nicht den Beifall der orthodoxen Hierarchie. Der Hof und die Stadt nahmen eine Sonderstellung gegenüber den gewachsenen russischen Traditionen ein. Von dem Hofe her sollte Russland reformiert, ja revolutioniert werden; natürlich wehrte sich Russland dagegen.

Im 20. Jahrhundert haben dann Lenin und die Bolschewiki ähnliches von Moskau aus versucht – mit mehr Erfolg als die Zaren des 18. Jahrhunderts. Die aus solchen Konstellationen erwachsenen Bewertungen wirken bis heute nach.

Für die orthodoxe Kirchengeschichtsschreibung ist das Petrinische Zeitalter eine Epoche des Staatskirchentums, in dem die Freiheit der Kirche reglementiert, ja zutiefst verletzt war. Evangelische Darstellungen bis in die Gegenwart dagegen pflegen die Zaren dieser Zeit hoch zu rühmen; dass von den Zaren faktisch eine Herrschaft über die lutherische Kirche – wie über alle anderen Kirchen – ausgeübt wurde, daran nehmen sie wenig Anstoß. Im Rückblick wird man sagen müssen, dass diese Verflechtungen für die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche folgenreicher waren als für die lutherische Kirche im Zarenreich. Kein Geringerer als Georgij Florowskij⁵ – ich habe ihn als einen der großen orthodoxen Ökumeniker erlebt – hat in seinen Pariser Vorlesungen, die 1937 unter dem Titel „Wege russischer Theologie“ erschienen, die ganze Geschichte der russischen orthodoxen Theologie seit dem 18. Jahrhundert als eine immer neue Auseinandersetzung mit den Herausforderungen durch den westlichen Protestantismus bezeichnet – und dieser Westen hatte für ihn die Gestalt lutherischer Theologie und Kirchlichkeit in Deutschland *und* in Russland.

Hierfür seien zwei Beispiele angeführt:

Simon Todorskij (1699–1754) war Ukrainer jüdischer Herkunft. Er war Christ geworden und hatte an der berühmten Akademie in Kiew studiert. De-

⁵ Er wurde 1893 in Odessa geboren und starb 1979 in New York.

ren klassische Traditionen, zu denen auch die Kenntnis des Lateinischen gehörte, wurden im 18. Jahrhundert vom Hof bewusst in die neue Hauptstadt St. Petersburg geholt, als Gegengewicht gegen die bisherige russische Schultheologie. Florowskij – selbst ukrainischer Herkunft – bemerkt sarkastisch, dass damals nur Ukrainer Bischöfe und Archimandriten werden konnten: „... sie gründeten überall lateinische Schulen nach dem Vorbild derer, in denen sie selbst studiert hatten“⁶. Simon Todorskij nun hat eine Zeitlang in Reval, dem heutigen Tallin, als Hauslehrer gearbeitet, und zwar in lutherischer Umgebung. Vor allem war er von 1729–1738 Student in Halle, noch unter August Hermann Francke. Er ist hier tief in den lutherischen Pietismus eingetaucht, hat pietistische Kirchenlieder in seine ukrainische Muttersprache und vor allem Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ ins Russische übersetzt. Dieser Mann also wurde 1742 mit der Aufgabe betraut, den von Kaiserin Elisabeth I. (1709–1761) zum Thronfolger ausersehenen jungen Herzog von Holstein-Gottorp, den späteren Zaren Peter III. (1728–1762) auf seine Konversion zur Orthodoxie vorzubereiten, ab 1744 dann auch die spätere Gemahlin des Großfürsten, Sophie Friederike von Anhalt-Zerbst, die künftige Kaiserin Katharina II., die Große. Sie war eine gelehrige Schülerin und schrieb ihrem Vater, einem hohen preußischen Offizier⁷ und braven Lutheraner, sie habe von ihrem Lehrer gehört, dass es keinen großen Unterschied zwischen lutherischer und orthodoxer Religion gäbe, nur die Zeremonien wären verschieden. In ihren Memoiren notierte sie später, sie habe schon von dem Feldprediger ihres Vaters, der sie im lutherischen Glauben unterrichten sollte, erfahren, bis zur ersten Kommunion könne jeder Christ ebenso seine Religion, also seine konfessionelle Zugehörigkeit, frei wählen.⁸

6 Florowskij, G.: Wege russischer Theologie, Paris 1937, 127.

7 Fürst Christian August von Anhalt-Zerbst-Dornburg (1690–1747) gehörte zu einer Nebenlinie; Regent des Fürstentums war sein Cousin Johann August von Anhalt-Zerbst. Daher trat er in preußischen Dienst. Ihm wurde von König Friedrich II. (1712–1786) das Kommando über die neben Magdeburg und Küstrin damals dritt wichtigste Festung Stettin anvertraut. Christian August vermählte sich mit Johanna Elisabeth von Holstein-Gottorp, einer Tante des späteren russischen Thronfolgers Peter. Aus dieser Ehe wurde 1729 in Stettin die spätere russische Kaiserin, Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst, geboren. Friedrich II. empfahl sie 1744 Kaiserin Elisabeth (1709–1761) als Braut für deren Neffen Peter.

8 In Lübeck hatte 1723 ein lutherischer Theologe, Johann Petrus Kohlius, eine Schrift mit dem Titel „Ecclesia graeca lutheranizans“ drucken lassen. Er wurde daraufhin für zwei Jahre, 1725–1727, an die junge St. Petersburger Akademie berufen. Noch Florowskij sah dies als einen typischen Vorgang an, bedrohlich für die Orthodoxie. Aber es gab damals offenbar eine Reihe von orthodoxen Theologen, die diesem Programm zu folgen schienen.

Im selben Jahr, 1744, wurde Todorskij zum Erzbischof von Pskow (Pleskau) und Narwa berufen, also gerade in dem konfessionell gemischten Gebiet am Finnischen Meerbusen. Den Staatsstreich Katharinas, der sie zur Zarin machte und letztlich Peter III. das Leben kostete, hat er unterstützt. Für den Druck der kirchenslawischen Bibel hat er viel getan. Auf die Situation der russischen orthodoxen Theologie im Raum St. Petersburg und ihre Möglichkeiten wirft dieses gewiss untypische Leben doch ein bezeichnendes Licht. Für Simon Todorskij standen hinter seiner Zuwendung zum Westen geistliche Einsichten, die wir heute verstehen mögen, die damals aber in Russland kaum zu vermitteln waren, wenngleich seine Übersetzung des Werkes Arndts deutliche Spuren hinterlassen hat. Man wird verstehen können, dass sich gegen diesen Trend massive Opposition in der alten orthodoxen Hierarchie herausbildete – die lutherischen Kolonisten an der Wolga hätten kaum anders reagiert, hätten sie erfahren, was sich in der Hauptstadt und deren Umgebung zutrug. Jedenfalls sind die skizzierten Vorgänge und Tendenzen für die Geschichte unserer Kirche in den Weiten Russlands ohne Bedeutung geblieben – wenn man von den vielen Katharinen-Kirchen in unseren Stadtgemeinden von Sibirien bis in die Ukraine absieht, die natürlich nicht unmittelbar nach der Kaiserin heißen, sondern nach der Heiligen ihres Namenstages.

Das zweite Beispiel ist die Begegnung Zar Alexanders I. mit der südwestdeutschen Erweckungsbewegung. Alexander hatte nach der Ermordung seines Vaters 23-jährig den Thron besteigen müssen. Von einem Schweizer Freigeist erzogen, neigte er dennoch früh zur Mystik. Beim Brand von Moskau 1812 erlebte er so etwas wie eine Bekehrung. Auf dem Rückweg vom siegreichen Einzug der Verbündeten in Paris traf er im Sommer 1814 in Baden mit Repräsentanten der Erweckung zusammen, die längst überkonfessionell geworden war. Ich nenne nur den damals schon 74-jährigen Johann Heinrich Jung, der sich Jung-Stilling nannte. Er galt als Prophet gegen eine Aufklärung, die nicht mehr wirklich mit Gott rechnete. Den Kampf gegen Napoleon begriff er – wie die Russische Orthodoxe Kirche – in apokalyptischen Kategorien. Jung-Stilling hatte längst auf den Osten verwiesen: Dort sei der „Bergungsort“ in den Katastrophen der Endzeit bis zur Parusie Christi. Manche Kolonisten im Süden des Zarenreiches hatten sich unter seinem Einfluss auf den Weg gemacht. Und nun traf er mit dem Kaiser aus dem Osten zusammen, der mit ihm wenigstens partiell die apokalyptische Weltsicht teilte und seinerseits tief von der Bibelfrömmigkeit der Erweckten berührt war. Auf die große Politik gesehen, gehören diese Begegnungen zur Vorgeschichte der Heiligen Allianz von 1815.

Für uns wichtiger ist, dass durch den Zaren nun auch St. Petersburg zu einem Zentrum der überkonfessionellen Erweckung zu werden schien. Be-

reits 1812 war die Russische Bibelgesellschaft gegründet worden, ohne offizielle Beteiligung der Orthodoxen Kirche. Ihre Leitung hatte der mächtige Minister für Geistliche Angelegenheiten und für Volksbildung, Fürst Golicyn, selbst übernommen. Nun fanden sich neben manchen anderen auch zwei Männer in der russischen Reichshauptstadt ein, die als katholische Priester von der Erweckung erfasst und Schritt für Schritt ihrer Kirche entfremdet worden waren:

Johannes Evangelista Goßner (1773–1858) kam aus der katholischen Erweckung im nun bayerischen Schwaben.⁹ Seit 1796 Priester, wurde er ein bekannter Prediger und Erbauungsschriftsteller. Immer wieder geriet er in Konflikte mit seiner Kirche. Er war 46 Jahre alt, als ihm 1820 in St. Petersburg die Stelle eines Priesters an der Malteserkapelle angeboten wurde. Diese Kapelle hatte Zar Paul I. (1754–1801) gebaut, nachdem er zum Großmeister des katholischen Malteserordens gewählt worden war, und er hatte sie zusammen mit dem katholischen Erzbischof von Mogilew eingeweiht. Schon dadurch war Goßner ein überkonfessionelles Wirken vorgezeichnet, zumal zu dieser Kirche eben keine Parochie gehörte. Er musste eine Personalgemeinde aufbauen, die ihn hoch verehrte. Er war aktiv für die Bibelgesellschaft tätig und den Vertretern aller etablierten Kirchen ein Dorn im Fleisch. Der Widerstand der Orthodoxen führte 1824 zum Sturz des Fürsten Golicyn und der Ausweisung Goßners, beides vom Zaren nur widerstrebend zugestanden. Zur evangelischen Kirche konvertierte Goßner erst später in Preußen. Den Evangelischen in St. Petersburg blieb er weiter verbunden; er hat ihnen ein Lied hinterlassen, das noch heute in der Petrigemeinde zum Abschluss des Gottesdienstes gesungen wird, eine Paraphrase des Aaronitischen Segens: „Segne und behüte“ In seiner Kirche ist auch dem Teerstegen-Lied „Für dich sei ganz mein Herz und Leben“ die Melodie Dimitrij Bortnjanskijs unterlegt und die 4. Strophe an den Anfang gestellt: „Ich bete an die Macht der Liebe.“

Aber die Zeit der überkonfessionellen Bibelfrömmigkeit in St. Petersburg war vorüber. Und wieder wird man sagen müssen, dass dies eine kurze Epoche des kirchlichen Lebens der Hauptstadt blieb, ohne Folgewirkungen im Lande, abgesehen vielleicht von diesen Liedern.

Etwas anders verlief der Weg von Ignatius Aurelius Feßler (1756–1838). Er kam aus Cruzendorf im österreich-ungarischen Grenzgebiet.¹⁰ Eine viel-

9 Vgl. Dalton, H.: Johannes Goßner – ein Lebensbild aus dem 19. Jahrhundert, Berlin 1898.

10 Vgl. Feßler, A. I.: Rückblick auf eine siebenjährige Pilgerschaft, Breslau 1824; Barton, P. F.: Ignatius Aurelius Feßler – Zwischen Barockkatholizismus und Erweckung, Leiden 1967.

bändige Geschichte Ungarns sollte sein wissenschaftliches historisches Hauptwerk werden. Er war jung Kapuziner geworden und hatte die Priesterweihe empfangen. In den wechselvollen Jahren des Josephinismus war er aber nie zur Ruhe gekommen. Innerlich ging er den Weg von der Aufklärung und dem Freimaurerorden zu einem gläubigen Christentum. Geographisch zog er von Kloster zu Kloster, ging nach Galizien, nach Schlesien, dann nach Berlin. Ab 1809 ist er eine Zeitlang Professor für Philosophie und orientalische Sprachen an der orthodoxen Geistlichen Akademie St. Petersburg gewesen. Längst ist er evangelisch und verheiratet. Er durchzieht nun Russland und erlebt schließlich in Sarepta, der schon genannten Herrnhuter Siedlung an der Wolga, seine Bekehrung im Sinne der Erweckung. Innerlich ist er jetzt am Ziel. Gerade diesem Mann hat dann Zar Alexander I. eine wichtige Rolle bei der Neuordnung der lutherischen Kirche zugeordnet. Er wird 1819 zum Bischof von Saratow bestellt und erhält die Weisung, sich in dem erst seit kurzem zum Zarenreich gehörenden Finnland die Bischofsweihe in Apostolischer Sukzession zu holen, genauer beim Bischof von Borga – der finnische Name der Stadt und der Diözese ist Porvoo. Die wolgadeutschen Gemeinden konnten mit einem Bischof wenig anfangen; dass die St. Marien-Kirche in Saratow nun Kathedrale ist, mit einem Dompropst, macht sie eher misstrauisch. So amtiert Feßler eben als Superintendent und ordnet die lutherische Kirche an der Wolga. Er baut weisungsgemäß ein Konsistorium auf. Es gibt jetzt Pfarrsynoden. Der Gottesdienst wird nach schwedischem Vorbild geregelt. 1823 erscheint in Riga Feßlers Vorschlag für eine neue Agende, das Wolgadeutsche Gesangbuch entsteht, die reformierten Gemeinden werden in die lutherische Kirche eingegliedert, er kümmert sich um das Schulwesen. Nicht alle Pläne Feßlers werden in St. Petersburg gebilligt. Aber er ist der erste Bischof unserer Kirche gewesen.

Die Verfassung von 1832 sah dann allerdings einen anderen Kirchenaufbau vor; das Konsistorium in Saratow ging mit ihrem Inkrafttreten im Moskauer Konsistorialbezirk auf. Der nun 76-jährige Feßler kehrte in die Reichshauptstadt zurück, wo er sechs Jahre später verstorben ist. Anlässlich der 300-Jahrfeier St. Petersburgs 2003 haben wir sein Grabmal auf dem Luthertischen Wolkowo-Friedhof restauriert.

Was Simon Todorskiij kühn und ungedeckt behauptet hatte, dass es letztlich keinen Unterschied zwischen der orthodoxen und der lutherischen Kirche gebe, war durch die Heilige Allianz 1815 geradezu proklamiert worden. Die drei Monarchen, die Sieger über Napoleon, der orthodoxe Zar Alexander I., der römisch-katholische Kaiser Franz I. von Österreich-Ungarn und der evangelische Preußenkönig Friedrich Wilhelm III. erklären sich hier als Vorsteher eines einzigen christlichen Volkes und nennen als Fundament ihrer

Gemeinsamkeit die Brüderlichkeit nach den Worten der Heiligen Schrift. Sicher erscheint das im Rückblick als Schwärmerei, und die Nachwirkungen sind höchst ambivalent. Aber der Sieg der Gegner der Erweckung brachte nicht das Ende der Begegnungen und Verflechtungen. Diese gehören zur Geschichte der Beziehungen zwischen Russen und Deutschen, nun besonders zwischen dem Zarenreich und dem Preußen des 19. Jahrhunderts. Aber die vorübergehende Welle überkonfessioneller Erweckungsfrömmigkeit in St. Petersburg hat doch bleibende Spuren in der Geschichte der lutherischen Kirche in Russland hinterlassen.

1.1.3 Der Weg zu einer gemeinsamen Kirche

Mit dem Namen Feßlers hat sich der Blick bereits auf die Zusammenfassung der verschiedenen Gestalten des Luthertums in Russland zu einer gemeinsamen Kirche gerichtet. Vor der Revolution von 1917 war die Initiative nicht von den Gemeinden selbst ausgegangen, sondern stets von den Zaren oder der Reichsregierung. Solche Eingriffe riefen allerdings auch immer das Misstrauen, ja: den Widerstand vor allem der Kirchen in den Ostseeprovinzen hervor, die – natürlich mit Recht – um ihre Privilegien und ihre Selbstständigkeit fürchteten.¹¹ Schon Peter der Große¹² war mit dem Versuch gescheitert, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland eine bischöfliche Spitze zu geben. Eben ein erster Versuch, die lutherischen Gemeinden zusammenzuführen, war die Ernennung des Hamburger Pastors Berthold Vegetius, der bereits 27 Jahre lang als Pastor in Russland, zuletzt an der Moskauer St.-Michaelis-Kirche, gedient hatte, zum Superintendenten aller lutherischen Kirchen in Russland am 18. Februar 1711. Der Zar gab ihm Vollmacht und äußere Autorität. Weiter griff er nicht ein. Alles weitere sollte der Superintendent für seine Kirche selbst schaffen. 1713 erarbeitete Vegetius ein Kirchen- und Schulregiment. Da einerseits das Ergebnis seines Schulregiments mit seinen Lehr- und Lernmethoden aus dem 17. Jahrhundert als überholt galt und Vegetius andererseits bereits 1717 nur noch bedingt dienstfähig war und 1718 von seinen Moskauer Amtskollegen formell zum Rücktritt gedrängt wurde,

11 Vgl. Schirren, C.: Die Capitulationen der livländischen Ritter- und Landschaft, Dorpat 1865; Tobien, A. v.: Die livländische Ritterschaft in ihrem Verhältnis zum Zarisismus und russischen Nationalismus, Riga 1925; Schrenck, E. v.: Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit, Riga 1933; Wittram, R. (Hg.): Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956.

12 Regent 1682, 1689–1725.

fand die Kirchenordnung kaum Umsetzung. Nach dem Tode von Vegetius 1724 wurde das Amt nicht mehr besetzt.

Erst 1764 wurde das Justizkollegium für die livländischen, estnischen und finnländischen (ingermanländischen) Angelegenheiten, das zunächst nur für die im Nordischen Krieg erworbenen Ostseeprovinzen höchste kirchliche Instanz war, auch zur Aufsichtsbehörde für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im Inneren des Reiches gemacht.¹³ Seine einzige Aufgabe war aber lediglich die Bestätigung der von den Gemeinden gewählten Prediger. Im Übrigen blieben die Gemeinden ganz selbständig. Nachdem Peter I. 1710 bzw. endgültig im Frieden von Nystad 1721 die bisher schwedischen baltischen Provinzen dem Russischen Reich einverleibt hatte, übernahm er zugleich eine lutherische Landeskirche, in der bislang der schwedische König das landesherrliche Kirchenregiment ausgeübt hatte. So war die merkwürdige Situation eingetreten, dass ein orthodoxer Kaiser *summus episcopus* auch für die Protestanten seines Reiches wurde. Ebenfalls bemerkenswert ist, dass die lutherische Landeskirche in den baltischen Gouvernements den Status einer Landeskirche, im übrigen Russland aber nur den Status einer geduldeten Konfession einnahm.

Erst unter der Regierung Alexanders I.¹⁴ wurden die Bemühungen, die Verwaltung der evangelisch-lutherischen Gemeinden zusammenzufassen und ihnen eine feste, einheitliche Verfassung und Ordnung zu geben, wieder aufgegriffen. Hierzu arbeitete zunächst eine Kommission des Justizkollegiums, deren Ergebnis 1808 von dessen Vizeprokuror¹⁵ Georg Friedrich von Sahlfeld im Druck veröffentlicht wurde.¹⁶ Sie sah eine einheitliche „Protestantische Kirche im Russischen Reich“ vor. Der Entwurf wurde aus Petersburg und aus dem Baltikum insbesondere wegen des Außerachtlassens der Privilegien des Baltikums kritisiert.¹⁷ Der anschließende Krieg mit Frankreich und Entwicklungen ab 1819 (s. u.) führten dazu, dass die Pläne einer einheitlichen protestantischen Kirche fallen gelassen wurden.

1819 verfügte der Kaiser die Bildung eines Reichs-Generalkonsistoriums und die Einsetzung eines Bischofs für die evangelisch-lutherischen Gemein-

13 Kahle, W.: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchtums. Vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart, Erlangen 2002, 120.

14 Regierungszeit 1801–1825.

15 Hoher staatlicher Beamter für Fragen der Kirchen.

16 Sahlfeld, G. F.: Entwurf einer Kirchenordnung für die Protestanten im Russischen Reiche, Mitau 1808.

17 Rheinbott, Th.: Ueber das Projekt einer neuen Administration des Kirchenvermögens, Dorpat 1808; Segelbach, Chr. F. v.: Bemerkungen über das Werk: Kirchenordnung für die Protestanten im Russischen Reiche, Dorpat 1808.

den in Russland. Ein geeigneter Kandidat für das Amt des Oberhirten der Lutheraner in Russland wurde zunächst in Deutschland gesucht. Nachdem sich die ins Auge gefassten Theologen Claus Harms in Kiel, Professor Johann Gottfried Scheibel in Breslau und Professor Johann Arnold Kanne aus Breslau nicht zur Übernahme dieser Aufgabe entschließen konnten, wurde der finnische Bischof Zacharias Cygnaeus (1763–1830) aus dem bereits erwähnten Borga (Porvoo) bestimmt. Kurz darauf wurden auf kaiserliche Anordnung die Konsistorien in Saratow und Odessa mit den Superintendenten Aurelius Ignatius Feßler und Carl August Boettiger gebildet. Beide hatten zu Anfang des Jahrhunderts eine längere Tätigkeit in St. Petersburg ausgeübt und waren bei Hofe bekannt, insbesondere Boettiger erfreute sich der Protektion des Kanzlers Graf von Nesselrode.¹⁸ Dem Kaiser stand offenbar zunächst die Gründung einer episkopalen Kirche nach schwedischem Vorbild vor Augen; deutlichster Hinweis darauf ist die bereits erwähnte Bischofsweihe Feßlers. 1817 wurde auf allerhöchsten Befehl die Dreihundertjahrfeier der Reformation in allen lutherischen Gemeinden begangen. In der St. Petersburger St.-Petri-Kirche feierten Lutheraner, Reformierte und Anglikaner gemeinsam das Heilige Abendmahl, wonach auch in Russland der Unionsgedanke wieder aufgenommen wurde. In diesem Zusammenhang legte Alexander I. den Gemeinden auch die Union in einem Erlass nahe. Sie wurde aber lediglich in Archangelsk – und zwar aus praktischen Gründen – vollzogen. Im Übrigen wurden die Angelegenheiten der reformierten Gemeinden im Russischen Reich in so genannten „reformierten Sitzungen“ bei den lutherischen Konsistorien verhandelt.

Nach dem Tode Alexanders I. gerieten die Arbeiten an einer Gesamtverfassung wieder ins Stocken. Daher wandte sich Bischof Cygnaeus mit einem Gesuch an Kaiser Nikolaus I. (1796–1855)¹⁹, er möge der evangelischen Kirche eine angemessene Organisation verleihen. Als Begründung führte er unter anderem an, die Kirche habe sich gegenüber „unberufenen Laien und Missionaren“ durchzusetzen. Daraufhin ist ein „Komitee zur Ausarbeitung eines Gesetzes für die evangelisch-lutherische Kirche in Russland“ unter dem Vorsitz des Senators Geheimrat Graf Paul von Tiesenhausen begründet worden. Auf dessen Vorschlag wurde der General-Superintendent von Pommern, D. Karl Ritschl, als profunder Kenner der preußischen Kirchenordnungen

18 Bienemann, F.: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde zu Odessa, Odessa 1890, 87 ff.

19 Regierungszeit 1825–1855.

hinzugezogen.²⁰ Der Arbeit des Komitees wurde außer der schwedischen Kirchenordnung von 1686 sowie der preußischen Kirchenordnung der Entwurf von Bischof Dr. Cygnaeus zu Grunde gelegt.²¹ Das Komitee betrachtete sich als ganz selbständig und berichtete nur dem Innenminister. Nach 112 Sitzungen lag der Gesetzentwurf vor, der im Reichsrat noch einige Änderungen erfuhr. Am 28. Dezember 1832 unterschrieb Nikolaus I. das Gesetz und fügte handschriftlich hinzu: „byt semu – Dem sey also!“²² Das neue Kirchengesetz und die gleichzeitig als Bestandteil des Gesetzes eingeführte neue Agende waren für das ganze Reich, ausgenommen das Herzogtum Finnland und das Königreich Polen, verpflichtend. Die Ostseeprovinzen sahen hierin eine Verletzung ihrer Privilegien und erhoben Protest, der beim Kaiser aber kein Gehör fand. Hier hatte sich ein russischer Monarch zum ersten Mal über die Kapitulationszusagen von 1710 hinweggesetzt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in den baltischen Provinzen verlor damit ihren Charakter als Landeskirche und wurde den evangelisch-lutherischen Gemeinden im übrigen Reichsgebiet gleichgestellt.²³

Der Kaiser hatte sich das Recht der obersten Bischofswürde, den Summe-episcopat, in der lutherischen Kirche seines Reiches bewahrt. Er nahm es beispielsweise durch die Ernennung der obersten Kirchenbeamten und einer Reihe von Geistlichen wahr. Der Kirche als Ganzer war das kaiserliche Innenministerium übergeordnet. Auf den Kaiser hatten die Pastoren bei Amtsantritt ihren Diensteid abzulegen. Das gesamte Kirchengebiet war in acht Konsistorialbezirke aufgeteilt: St. Petersburg und Moskau als die beiden flächenmäßig größten, die Kirchenbezirke von Livland, von Estland, Kurland, Oesel, und schließlich die beiden Stadtbezirke von Riga und Reval. An der Spitze standen Konsistorien mit weltlichen Präsidenten und einem geistlichen Vizepräsidenten, der die Bezeichnung Generalsuperintendent bzw. in kleineren Konsistorialbezirken Superintendent führte. Ebenso wurde das Generalkonsistorium von einem Präsidenten und einem Vizepräsidenten geleitet. Verdiente Geistliche konnten mit dem persönlichen Titel eines Bischofs geehrt werden. Dies geschah mehrfach. Die mittlere Ebene bildeten

20 Vgl. Ritschl, O.: Die Sendung des Bischofs D. Ritschl nach St. Petersburg im Jahre 1829, Bonn 1890; Dalton, H.: Miscellaneen zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland, Berlin 1893.

21 Dalton, Verfassungsgeschichte, a. a. O. (wie Anm. 1), 257ff.

22 Vgl. Tschoerner, H. (Hg.): Kirchenordnungen und Statute der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland – von 1832 bis 1924, Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Bd. 4/1, hg. v. G. Kretschmar, Erlangen 2005, 32–181.

23 Dalton, Verfassungsgeschichte, a. a. O., 257ff.

die Propstbezirke mit Pröpsten als leitenden Geistlichen. Auf allen Ebenen waren Synoden vorgesehen, auf der obersten Ebene die Generalsynode. Deren Befugnisse waren sehr eingeschränkt, Wahlen hatte sie nicht zu vollziehen. Die Generalsynode war nach Ermessen des Innenministeriums einzuberufen. Dies geschah bis 1917 kein einziges Mal.²⁴ Die Mitglieder und Kanzleibeamten des General-Konsistoriums und der Konsistorien, wie auch die zahlreichen lutherischen Militärgeistlichen, wurden als Staatsbeamte besoldet. Vor allem in den Kolonien und in der Diaspora im Inneren des Reiches blieben die Gemeinden arm. Kirchen konnten nur mit erheblichen Zuschüssen des Monarchen errichtet werden. 1859 hat Generalsuperintendent Bischof D. Carl Christian Uhlmann (1793–1871) die Gründung der „Unterstützungskasse evangelisch-lutherischer Gemeinden in Russland“ initiiert; durch den Finanzausgleich trat danach eine spürbare Erleichterung ein.²⁵ Infolgedessen konnten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und vereinzelt noch nach der Jahrhundertwende allein in den sibirischen Gouvernementsstädten fünf Kirchen, in Turkmenistan drei Kirchen und in den Hauptstädten fast aller zentral- und südrussischen Gouvernements neue Kirchen errichtet oder baufällig gewordene erneuert werden.²⁶

Am 28. Dezember 1832 war also eine Staatskirche entstanden, die 85 Jahre bestehen sollte, und die vor ihrem Ende 1917 3,7 Millionen Gemeindeglieder in 539 Gemeinden und Kirchspielen umfasste. Die Gemeinden gliederten sich in der Regel ethnisch, es gab 1,2 Millionen Letten, 1,1 Millionen Esten, 1,1 Millionen Deutsche, 148 000 Finnen, 28 000 Schweden, 12 000 Litauer und 5000 andere wie Polen, Armenier, Russen und Livländer. Ihnen allen standen 832 Kirchen und 996 so genannte Bet- und Schulhäuser zur Verfügung.²⁷

24 Amburger, E.: Geschichte des Protestantismus in Rußland, Stuttgart 1961, 57ff.

25 Vgl. Gernet, A. v.: Die Geschichte der Unterstützungskasse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Russland, St. Petersburg 1909.

26 Hierzu gehören die Kirchen in: Wladiwostok, Irkutsk, Tomsk, Jenisseisk (Krasnojarsk), Barnaul, Taschkent, Fergana, Aschchabad, Jaroslawl, Rybinsk, Kostroma, Wladimir, Simbirsk (Uljanowsk), Saratow, Zarizyn (Wolgograd), Pskow, Velikij Luki, Twer, Ostrow, Krasnodar, Noworossijsk, Wladikawkas, Katherinenstadt, Charkow.

27 Gernet, A. v.: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland zur Zeit der Feier des 400jährigen Reformationstages, in: Meyer, Th. (Hg.): Luthers Erbe in Russland, Moskau 1918, 152–156.

1.1.4 Von 1917 bis zur Zerschlagung der Kirche²⁸

Die völlig veränderten staatlichen Verhältnisse nach der Revolution von 1917 ließen das Kirchengesetz von 1832 hinfällig werden. Mit Lenins Dekreten über den Boden vom 26. Oktober 1917 und über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche vom 20. Januar 1918 ergab sich für alle Konfessionen eine neue Situation. Das Baltikum und Polen wurden politisch eigenständig, Bessarabien mit einem erheblichen Anteil von deutschen Kolonien ging an Rumänien verloren. Diese Entwicklung betraf insbesondere die theologische Ausbildung, weil den Studenten aus Sowjetrußland die traditionelle Ausbildung an der einzigen Fakultät der Evangelischen Theologie im Russischen Reich, in Dorpat (heute: Tartu) nunmehr versperrt war. Deshalb kam es darauf an, den neuen Gegebenheiten Rechnung zu tragen und das kirchliche Eigenleben neu zu verfassen.

Bereits 1920 wurden unter Federführung des Generalsuperintendenten Bischof Conrad Freifeld die „Temporären Bestimmungen über die Selbstverwaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland“²⁹ im Entwurf von den Konsistorien in Moskau und St. Petersburg besprochen und den Gemeinden zur Annahme zugeschickt. Sie sollten die Gemeinden bei der Kirche halten und die Zeit bis zur Einberufung einer Generalsynode überbrücken.

Gemäß dieser „Temporären Bestimmungen“ wurden die Konsistorien in Moskau und St. Petersburg in Oberkirchenräte umgewandelt, hinzu kamen ein lettischer Oberkirchenrat und 1921 ein finnischer sowie ein estnischer. Die Oberkirchenräte kamen einmal jährlich unter dem Vorsitz des Bischofs zu einer Plenarversammlung zusammen, die Bischofsrat genannt wurde. Wie schwer es in dieser Zeit war, die Gemeinden zusammenzuhalten bzw. überhaupt in Kontakt zu bleiben, zeigt der Bericht des Moskauer Superintendenten Theophil Meyer aus dem Jahre 1922. Er schrieb, dass im Moskauer Bezirk nur noch zu 39 von früher 83 Gemeinden und Kirchspielen Kontakt bestünde.³⁰ Bürgerkrieg, Flucht und Hungersnot unterbrachen den regelmäßigen Kontakt zwischen der Kirchenleitung und den Gemeinden. Auch die Propsteisynoden unterblieben dann, so dass die Gemeinden weitgehend iso-

28 Vgl. auch Diedrich, H.-Chr.: „Wohin sollen wir gehen ...“ Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007.

29 Vgl. Tschoerner, Kirchenordnungen, a. a. O. (wie Anm. 22), 225–233.

30 Kahle, W.: Geschichte der Evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974, 34ff.

liert waren. In dieser Zeit führten vor allem die Küsterlehrer, die es in fast allen Gemeinden gab, wacker den Dienst fort. Oftmals war dies mit einer Entlassung aus dem nun staatlichen Lehramt verbunden, so dass die Küsterlehrer und ihre Familien meist in große Not gerieten.³¹ In Südrussland kam es aber auch zu einer Abspaltung und Gründung einer selbständigen Kirche unter Pastor Eduard Luft in der Kolonie Prischib, wie auch an der Wolga durch den Küsterlehrer J. Fritzler. Diese aus einigen Gemeinden gebildeten Freikirchen wurden von amerikanischen Besuchern, die im Rahmen der Hungerhilfe kamen, wie auch aus Behördenkreisen gestützt. Den Gemeinden wurde erzählt, die Kirchenleitung in Moskau hätte sich dem Papst in Rom unterstellt und deshalb müsse man sich von ihr trennen.

Nachdem am 9. April 1924 das Volkskommissariat für Innere Angelegenheiten (NKWD) die Erlaubnis zur Einberufung einer Synode gegeben hatte,³² nahmen auf der I. Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland vom 21. bis 26. Juni 1924 in Moskau 56 Delegierte die neue Kirchenverfassung an.³³

Die Struktur der Kirche war nun von der Gemeinde her gestaltet; und die Verfassung führte ebenso konsequent die synodale Leitung für die Kirche ein. Einen wesentlichen Fortschritt im Zusammenleben der verschiedenen Nationen bedeutete die Bestimmung, dass alle finnischen, lettischen und estnischen Gemeinden einen eigenen Synodalbezirk mit einem Oberkirchenrat bildeten, deren leitende Geistliche den Titel Bischof führen konnten.³⁴ Oberstes Organ der Gesamtkirche war die Generalsynode, auf der die Gemeinden allerdings nur mittelbar repräsentiert waren, denn sie setzte sich aus den Mitgliedern der Oberkirchenräte bzw. Synodalräte und allen Pröpsten zusammen. Auf der Generalsynode wurden die beiden Leiter der früheren Konsistorialbezirke St. Petersburg und Moskau zu Bischöfen gewählt. Dem Leningrader Bischof Arthur Malmgren wurde die Bildung und Leitung eines Predigerseminars sowie die Außenvertretung der Kirche übertragen. Er hat bereits 1925 das Predigerseminar in der Leningrader St.-Annen-Kirche eröffnet und

31 Vgl. Schacht, E.: Mit Gott unterwegs in Russland, 1993.

32 Litzenberger, O.: Evangelicesko-Luthernaskaja Zerkov i Sovetskoe Gosudarstvo, Moskva 1999, 153 ff.

33 Vgl. Tschoerner, Kirchenordnungen, a. a. O. (wie Anm. 22), 241–255.

34 Dem lettischen Oberkirchenrat stand Bischof Grünberg in Leningrad vor, dem dann Propst Irbe folgte. Dem estnischen Oberkirchenrat stand Bischof Oskar Palsa in Gatschina vor und dem finnischen zunächst Bischof F. Relander, dem Propst Laurikalla folgte. Diese Maßnahme konnte die multi-ethnische lutherische Kirche in Russland zusammenhalten, wengleich die Abgrenzungsbestrebungen von der weiterhin deutsch dominierten Kirchenleitung bestehen blieben.

durch Kontakte zu Prof. Dr. Franz Rendtorff die überlebensnotwendige Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins in Leipzig organisiert.³⁵ Bischof Theophil Meyer wurde die innere Leitung der Kirche und die Vertretung gegenüber dem sowjetischen Staat aufgegeben.³⁶ Gleichfalls hielt Meyer den Kontakt zum 1923 in Eisenach gegründeten Lutherischen Weltkonvent. Insbesondere mit dem Vorsitzenden des engeren Ausschusses, Prof. Dr. J. A. Morehead in New York, entwickelte sich bis zu Meyers Tod 1934 ein reger Briefkontakt, dem vor allem die finanzielle Unterstützung der lutherischen Pastoren von dieser Seite zu verdanken ist. Bischof Meyer hatte auf der Gründungsversammlung in Eisenach die Lutheraner in Russland vertreten und mit seinem Vortrag „Luthers Erbe in Russland“ auf die Zustände in Sowjetrußland aufmerksam gemacht.³⁷

Die Verfassung wurde zwar vom NKWD in Empfang genommen, eine Registrierung nach den damaligen Rechtsvorschriften für religiöse Vereinigungen unterblieb allerdings.³⁸ Die Instruktionen für die Sowjetbehörden waren so, dass bei einer übergemeindlichen kirchlichen Organisation lediglich eine Namensliste der gewählten Leiter eingefordert wurde.³⁹ Zwar wurden die einzelnen Gemeinden nach einer von den Sowjetbehörden vorgeschriebenen Einheitsverfassung nach Einreichung von 20 Unterschriften von Gemeindegliedern, der sogenannten „Dwadzatká“, registriert, jedoch kam ihnen nicht das Recht einer juristischen Person zu. Der Sowjetstaat wollte sich offenbar nicht festlegen und im Hinblick auf die Option einer später systematisch durchgeführten Zerschlagung aller kirchlichen Strukturen keine juristischen Hindernisse aufbauen. Die Verfassung der Sowjetunion garantierte zu allen Zeiten völlige Glaubensfreiheit, die Verfassungswirklichkeit sah aber ganz anders aus. Vermögen und Immobilien waren ohnehin durch die Dekrete von 1917 enteignet, so dass die Gemeinden lediglich nach Gutdünken der örtlichen Arbeiter- und Bauernräte ihre Kirchengebäude „nutzen“ durften. Dort aber, wo der Staat dieser Gebäude als Getreidespeicher, Clubs, Kinos oder Werkhallen „bedurfte“, wurde das Nutzungsrecht mit der Berufung auf die höher stehende „gesellschaftliche Notwendigkeit“ einfach entzogen.

35 Tschoerner, H.: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar in Leningrad 1925–1934, Erlangen 2001, 23 ff.

36 Meyer, Th.: Nach Sibirien im Dienste der evangelisch-lutherischen Kirche, Dresden und Leipzig 1927, 37 ff.

37 Meyer, Th.: „Luthers Erbe in Russland“, in: Denkschrift, Lutherischer Weltkonvent zu Eisenach, Leipzig 1923, 115–127.

38 Giduljanov, P.: Otdelenie cerkvi ot gosudarstvo v SSSR, Moskau 1926, 38 ff.

39 Litzberger, Zerkov, a. a. O. (wie Anm. 32), 153 ff.

Diese, im Juni 1924 verabschiedete Kirchenverfassung, wurde knapp 70 Jahre später einer der wichtigsten Anknüpfungspunkte beim Wiederaufbau unserer Kirche. Erst das Justizministerium der Russischen Föderation ließ bei der so genannten Umregistrierung der Kirche 1996 die Formulierung zu, dass es sich um eine novellierte Fassung des 1924 von der Generalsynode verabschiedeten Textes handele. Somit wurde – quasi posthum – die Kirchenverfassung von 1924 staatlich anerkannt. Dieser Akt ist heute, in einer Zeit der Spaltung und Neugründung lutherischer Kirchen und Gemeinden in Russland hinsichtlich der Wahrung von Rechtskontinuität und Restitutionsansprüchen von großer Bedeutung.⁴⁰

Vor über 80 Jahren hat die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland mit festlichen Gottesdiensten in Moskau und wohl auch an anderen Orten ihres 350-jährigen Bestehens gedacht. Die Festpredigt am 24. Oktober 1926 hielt Bischof D. Theophil Meyer in der St.-Petri-Pauli-Kirche über das Gleichnis vom Senfkorn: Aus dem reinen, unverfälschten Samen des Wortes Gottes, das in der Zeit der Vorfäter in Russland ausgestreut worden war, war ein großer Baum geworden, mit vielen Zweigen. Der Bischof war damals gerade von seiner mehrmonatigen Visitationsreise durch Sibirien zurückgekehrt; er hatte als erster Bischof seiner Kirche die Weite seines Konsistorialsprengels im buchstäblichen Sinne erfahren. Und dennoch war dieser Vergleich damals, 1926, eine kühne Aussage; man mochte vermuten, er war eher am Rückblick als an einer Zukunftsperspektive orientiert. Aber Bischof Meyer sah es anders. Gerade dieses Datum war gewählt worden, weil die erste schriftliche Er-

40 Heute sind auf dem Territorium der Russischen Föderation zwei Kirchen staatlich registriert: Die Evangelisch-Lutherische Kirche mit den beiden Regionalkirchen Europäisches Russland und Ural, Sibirien und Ferner Osten. Der Kirche steht der Erzbischof vor, der zur Zeit zugleich Bischof der Regionalkirche in Moskau ist, neben dem Bischof der Regionalkirche Ural, Sibirien und Ferner Osten in Omsk. Die Kirche vereinigt die Gemeinden deutscher Tradition. Die Gemeinden finnischer Tradition sind in der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Ingermanlandes in Russland verfasst. Deren Bischofssitz ist St. Petersburg. Hinzu kommen eine Anzahl von estnischen und lettischen Einzelgemeinden, die Verbindung zu ihren Mutterkirchen halten. Darüber hinaus gibt es lutherische Missionen mit amerikanischem Hintergrund, von denen einige die Kirchwerdung anstreben. Aus der Zeit der Wiedergeburt des Luthertums in Russland zwischen 1990–1994 sind ebenfalls noch kirchliche Strukturen vorhanden, die überwiegend nur noch als juristische Hülsen überdauern konnten. Dennoch kommt es mitunter zwischen den einzelnen lutherischen Gruppen zu handfesten Spannungen. Jetzt sind auch zu nennen die Sibirische Evangelisch-Lutherische Kirche mit ihrem Zentrum in Akademgorod bei Nowosibirsk und die Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses.

wähnung der Moskauer St.-Michaelis-Kirche aus dem Jahre 1576 stammt.⁴¹ Sie galt – wie schon eingangs erwähnt – als die älteste Gemeinde Russlands. Aber in der gleichen Zeit, auch noch unter Iwan IV., dem „Strengen“ (1530–1584), war auch in Nischni Nowgorod unter schwedischen Kriegsgefangenen finnischer Nationalität eine lutherische Gemeinde entstanden. Noch an weiteren Orten hatten sich aus Verschleppten des großen Livländischen Krieges kleine Gemeinden gesammelt, besonders aus den Städten Narwa und Dorpat – Deutsche, Letten, Esten. Die lettische St.-Petri-Gemeinde in Moskau – sie war erst während des Ersten Weltkrieges unter Flüchtlingen vor den anrückenden deutschen Truppen aus dem Baltikum entstanden – feierte das Jubiläum am 24. Oktober mit. Auch in diesem Gottesdienst predigte Bischof Meyer, nun in lettischer Sprache – wie er ja auch in Sibirien die lettischen Gemeinden dort besucht und ihnen Gottesdienste in ihrer Sprache gehalten hatte. In St. Petersburg, inzwischen Leningrad, hielt man seit langer Zeit in neun verschiedenen Sprachen evangelischen Gottesdienst. Gemeinden gab es in dem weiten Raum von Smolensk bis Wladiwostok und von Archangelsk bis Taschkent und dem Kaukasus. Der Vergleich mit dem großen Baum und seinen vielen Zweigen wird plastisch. Aber das war doch eine Momentaufnahme am Vorabend des Untergangs. Zwei Jahre später wollte der Bischof in Hamburg über das Thema predigen: „Sterbende, die doch am Leben bleiben“. Weil er keine Genehmigung für den Besuch in Deutschland bekam, wurde die Predigt nie gehalten; aber Meyer hat sie drucken lassen.⁴² Hier ist nicht mehr von dem mächtigen Baum des Herrengleichnisses die Rede, sondern von einem merkwürdigen Gewächs auf der Insel Sachalin, halb Baum, halb Strauch, das im Sommer in wenigen Wochen zu einem beeindruckenden Baum heranwächst. Aber bei Eintritt des Frostes sterben die grünen Wälder ab. Doch die Wurzeln überwintern, um im nächsten Sommer wieder auszuschießen. Bischof Meyer schließt seine Predigt mit einem Satz – wie es scheinen mochte – verzweifelter Hoffnung: Dass trotz aller Zerstörungen die Wurzeln der lutherischen Kirche in Russland noch vorhanden seien und sie wieder neue Triebe, Stämme und Zweige hervorbringen würden. Damals war die St.-Michaelis-Kirche in Moskau bereits enteignet und niedergerissen. Nach 1938 gab es keine Kirchengebäude mehr, die eine lutherische Ge-

41 Brief des Magnus Pauly vom 1. Mai 1576 an den Rat in Reval. Es ist die erste schriftliche Erwähnung der Gemeinde. Abgedruckt bei Fechner, A. W.: Chronik der Evangelischen Gemeinden in Moskau, Moskau 1876, Band I, 90.

42 Meyer, Th.: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt!“, Zehn Reden und Predigten, Breslau 1931.

meinde hätte nutzen können, nirgends mehr kirchlichen Gottesdienst im bisherigen Sinn, kein Kirchenregiment mehr.

Mehr als 200 Pastoren hatten vor dem Krieg ihren Dienst versehen – 1927 übten noch 86 von ihnen ihr Amt aus. Nach der Verselbständigung der baltischen Staaten schieden auch diese Pastoren der sich hier neu konstituierenden lutherischen Kirchen naturgemäß aus der Restkirche in Russland aus; manche Amtsträger baltischer Herkunft in russischen Gemeinden hatten sich in die Heimat abgesetzt. Das Ende des Zweiten Weltkrieges überlebten nur drei Pastoren (s. u.). Die meisten anderen waren umgebracht worden oder in Lagern verkommen. In den bäuerlichen Gemeinden des Südens, besonders an der Wolga und in der Ukraine, in denen es seit einer Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert eine starke Gemeinschaftsbewegung gab, hatten die Brüder Gebets- und Predigtgottesdienste weitergeführt. Durch den Einmarsch deutscher Truppen in die Sowjetunion 1941 wurde dann auch der Untergang dieser Gemeinden eingeleitet. Aus den unbesetzten Gebieten wurden die Deutschen gemäß dem Befehl des Präsidiums des Obersten Sowjets vom 28. August 1941 in entlegene Gegenden abtransportiert, die Familien zerrissen; viele kamen bei Zwangsarbeit und in Lagern um. Die Autonome Wolgadeutsche Republik wurde aufgehoben. Auch Finnen, Letten, Esten waren zu Zehntausenden in den Osten verschleppt worden. In den von den Deutschen besetzten Gebieten blühte das kirchliche Leben bei allen Konfessionen noch einmal kurz auf. Aber die meisten Bewohner der alten deutschen Siedlungen am Schwarzen Meer und im Kaukasusvorland flohen mit den abziehenden deutschen und rumänischen Truppen in den Westen. Nun schien auch das Bild des Gewächses von Sachalin widerlegt. Es sah aus, als wären nicht einmal mehr Wurzeln unter der Erde verblieben.

1.1.5 Aufbrüche

Und doch! Es sammelten sich wieder lutherische Gemeinden, fern von den traditionellen Stätten des Luthertums in Russland: in den Wiederansiedlungsgebieten der Verschleppten im Osten. In den Lagern und Deportationsorten lebte die lutherische Kirche in Gesang und Gebet fort. In der usbekischen Kleinstadt Gaselkent bildete beispielsweise ein 1948 entstandener Hauskreis die Basis für die später daraus gewachsene Gemeinde. In dieser Zeit begannen die drei überlebenden Pastoren Artur Pfeiffer (1897–1973) in Moskau, Eugen Bachmann (1904–1993) im kasachischen Zelinograd und Johannes Schlundt (1900–1993) in Luga bei Leningrad, später in Prochladny im Kaukasus, die Neusammlung von Gemeinden. Nach Stalins Tod wurden durch Erlass des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR vom 13. Dezember

1955 die Bewegungsbeschränkungen für die Deutschen, die so genannte „Kommandantura“, aufgehoben, und bereits 1957 konnte durch beharrliche Vorsprache bei den Behörden Pastor Eugen Bachmann in Zelinograd⁴³ die erste evangelisch-lutherische Gemeinde außerhalb des Baltikums staatlich registrieren.

In den 1960er Jahren wurden von den vorgenannten Pastoren Versuche unternommen, diese Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Estland zuzuordnen. Pastor Schlundt schreibt hierzu: „Pastor Pfeiffer und ich hatten versucht, die deutschen Gemeinden an die estnische evangelische Kirche anzuschließen und sie dem Erzbischof von Estland, Jaan Kiivit sen., unterzuordnen. Der Erzbischof war mit diesem Vorschlag einverstanden und hatte auch entsprechende Schritte bei dem genannten Rat in Moskau unternommen. Doch dort wurde sein Antrag abgelehnt, er wurde auf die Grenzen Estlands bzw. der estnischen evangelischen Kirche verwiesen, wo diese endigen, endigen auch seine Befugnisse.“⁴⁴

Es begann eine Zeit, in der durchaus die Sammlung, später auch die Legalisierung von lutherischen Gemeinden an vielen Orten möglich war. Seit der Aufhebung der Bewegungsbeschränkungen wurden auch Kontakte ins Baltikum und in die damalige Deutsche Demokratische Republik, später sogar zum Lutherischen Weltbund möglich. Ausgehend von den drei überlebenden Pastoren konnte ein lebhafter Besuchsdienst organisiert werden. Im Zeitraum von 1960 bis 1980 wurden etwa zehn weitere Pastoren für diese Gemeinden ausgesucht, im Selbststudium gebildet und ordiniert,⁴⁵ einer von ihnen durch den damaligen estnischen Erzbischof Jaan Kiivit sen. (um 1960). Amtskleidung erhielten sie meist aus der DDR über das Baltikum. In diesem Zeitraum dürften auch etwa 100 Brüder zu Predigtendienst und Sakramentsverwaltung eingesegnet worden sein. Regelmäßige Besuche der Gemeinden unternahmen in dieser Zeit auch ein estnischer und ein lettischer sowie drei litauische Pastoren. Überwiegend lag aber die Leitung dieser Gemeinden und Gruppen, die sich oft eigene Bethäuser herrichten konnten, in den Händen ehrenamtlicher Prediger. Das Gemeindeleben war anfangs nur durch münd-

43 Heute in Astana umbenannt und Hauptstadt Kasachstans.

44 Schlundt, J.: Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Russland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart, Erfahrungsbericht, Steinau 1980, 2.

45 Eduard Rusch in Frunse (Kirgisien), Erich Schacht in Sysran (Wolga), Reinhold Müller und Rudolf Mann in Zelinograd (Kasachstan), Johannes Pabst in Karaganda (Kasachstan), Nikolaus Schneider in Omsk, Reinhold Rode in Prochladny (Kaukasus), Woldemar Eichholz in Tokmak (Kirgisien).

liche Überlieferung geprägt. Bücher, auch Bibeln, besaß man kaum, oder sie waren von Hand abgeschrieben. Trotz des aufopferungsvollen Besuchsdienstes von außen blieb die Mehrzahl der Gemeinden über viele Jahre hindurch völlig voneinander isoliert.

Erst 1980 wurde der Oberpastor der Rigaer Jesuskirche, Harald Kalnins (1911–1997), der die Arbeit der Pastoren Pfeiffer, Bachmann und Schlundt fortgesetzt hatte, anlässlich der Europa-Tagung des Lutherischen Weltbundes in Tallinn (früher: Reval) zum Superintendenten mit bischöflichen Rechten für die außerhalb des Baltikums liegenden deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden eingesetzt.⁴⁶ Da sich gegen Ende der 1980er Jahre die sowjetische Religionspolitik geändert hatte, konnte Kalnins in Riga am 13. November 1988 zum Bischof geweiht werden, nachdem ihn die anwesenden Pröpste zuvor als ihren geistlichen Leiter bestätigt hatten. An die Einberufung einer Synode war zu dieser Zeit noch nicht zu denken, weil die sowjetischen Behörden eine Zusammenführung der isolierten Gemeinden nicht gestatteten.

Das meist in Hauskreisen oder so genannten Bethäusern von Laienpredigern unterstützte kirchliche Leben wurde auf der Gemeindeebene durchaus vom Staat geduldet. Zum Beispiel gab es im Gebiet Wolgograd (früher: Zarizyn/Stalingrad) im Jahre 1983 immerhin 13 staatlich registrierte lutherische Gemeinden. In der ganzen Sowjetunion schätzte man diese Zahl auf 500. Nur etwa die Hälfte dieser Gemeinden hatte zu Harald Kalnins Kontakt.⁴⁷ Gewiss, das alles war nur bescheiden im Vergleich zu dem reichen kirchlichen Leben in der Zeit vor der Revolution und selbst noch 1926. Die Zerstörungen gehen tief, und das Leben einer Kirche ist nicht durch Zahlen und Statistiken zu demonstrieren. Und dennoch erscheint der Wandel als ein Wunder. Christen wissen sich bei Gott, der Wunder tun kann und Wunder tut. Es sah so aus, als hätte sich Bischof D. Theophil Meyer als Prophet erwiesen.

1.2 Die Bischofsweihe von Harald Kalnins als Zeichen des Beginns des Wiederaufbaus

Das seit Mitte der 1980er Jahre einsetzende politische Tauwetter in der Sowjetunion fand in Bezug auf die lutherischen Gemeinden seinen Ausdruck in

46 Schleunig, J./Roemmig, H./Bachmann, E.: Und siehe, wir leben! Erlangen 1977, 171ff.

47 A. a. O., 167ff.

der staatlichen Billigung der Bischofsweihe von Harald Kalnins am 13. November 1988. Ausschlaggebend war hierbei die im gleichen Jahr von der Russischen Orthodoxen Kirche begangene tausendjährige Wiederkehr der Taufe des Kiewer Fürsten Wladimir nach griechischem Ritus in Chersones (heute: Sewastopol) auf der Krim. Das war ein für Russland einschneidendes Ereignis, an dem auch der kränkelnde sozialistische Sowjetstaat nicht ohne weiteres vorbeikam.

Nun schien es möglich, an eine Neusammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu denken. Um sich von den Landeskirchen im Baltikum abzuheben, die ihren Bestand unter großen Einschränkungen erhalten konnten, wählte Bischof Kalnins die Bezeichnung „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion (DELKSU)“.⁴⁸ Er hatte bereits in seiner Zeit als Superintendent wackere Männer gefunden, die als Prediger in ihren Gemeinden wirkten und nun auch bereit waren, Kontakte zu den Gemeinden in der Umgebung aufzunehmen; die ersten Pröpste wurden ernannt.⁴⁹

In diese Zeit fiel meine erste Begegnung mit unserem späteren Bischof Harald Kalnins.

1.3 Bestandsaufnahme

Harald Kalnins (1911–1997) war noch in der kaiserlichen Zeit in St. Petersburg geboren, sein Vater war Lette, seine Mutter deutschstämmig. Die offizielle Familiensprache war Französisch; eine strenge Großmutter wachte darüber, dass diese auch zumindest zu den Essenszeiten beibehalten wurde. Russisch lernte Harald wohl auf der Straße. Während des Ersten Weltkrieges war die Familie in Sibirien. Nach Kriegsende siedelte sie in das nun selbständig gewordene Lettland über. Harald wollte Pastor werden und studierte dafür in St. Chrischona bei Basel. Sein Vikariat absolvierte er, wohl auch aufgrund seiner Französischkenntnisse, im Elsass. Kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges traf er wieder in Riga ein. Lettland war damals gerade in die Sowjetunion eingegliedert worden und wurde 1941 von deutschen Truppen besetzt. Es gab Letten, die an der Seite der deutschen Armee gegen die Sowjets kämpfen wollten. Dazu wurde eine lettische Einheit der Waffen-SS gebil-

48 Stricker, G.: Deutsches Kirchenwesen in Russland und in der Sowjetunion, in: Stricker, G. (Hg.): Religionen in der UdSSR. Unbekannte Vielfalt in Geschichte und Gegenwart, Zollikon 1989, 149 ff.

49 Kretschmar, G./Rathke, H.: Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien, St. Petersburg 1995, 10 ff.

det. Die Kirchenleitung in Riga ordnete Harald Kalnins als Feldprediger für diese Einheit ab. Da aber die Waffen-SS bekannterweise keine Militärseelsorge kannte, musste Kalnins ein einfaches Mitglied dieser Einheit werden. Das Kriegsende hat er überlebt und wurde aus dem nun wieder sowjetischen Lettland zur Umerziehung nach Georgien verschickt. Es ist verständlich, dass Harald Kalnins über diese Phase seines Lebens erst gesprochen hat, als Lettland erneut seine Selbständigkeit zurück gewonnen hatte. Nach der Rückkehr aus Georgien übernahm ihn die Evangelisch-Lutherische Kirche in Lettland in ihren Dienst; er wurde ordiniert und war seit 1966 Pastor an der Jesuskirche in Riga. Ab 1967 betreute er auch den deutschsprachigen Gemeindeteil in eigenen Gottesdiensten. Gemäß einer Vereinbarung zwischen den Kirchenleitungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland (ELKL) und der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK) sollte er die Arbeit der Pastoren Pfeiffer, Bachmann und Schlundt fortsetzen. Er übernahm 1969 die geistliche Betreuung von deutschen lutherischen Gemeinden außerhalb des Baltikums, während Pastor Elmar Kull von Narwa aus im Auftrag der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche den Kontakt zu den ingermanländischen lutherischen Gemeinden pflegte. Beide unternahmen mit Wissen ihrer Konsistorien jährlich zahlreiche Visitationsreisen nach Russland und Asien, meist auf Kosten der einladenden Gemeinden. Der Rat für Religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR in Moskau billigte diesen Dienst. Jedoch musste Harald Kalnins seine Visitationen bei der Behörde anmelden. Der Rat versprach sich davon, auf diese Weise an reale Informationen über den tatsächlichen Stand des so weit verstreuten lutherischen Gemeindewesens in der Sowjetunion zu kommen. Später kamen der litauische Pastor Ernst Roga aus Šilute (früher: Heidekrug) im Memelland und Pastor Tiit Salumäe aus Estland sowie einige weitere Pastoren aus dem Baltikum hinzu.

Nach seiner Bischofsweihe schied Kalnins offiziell aus dem Dienstverhältnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland aus. Er hatte ja auch bereits das Rentenalter erreicht. Da die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland seit 1923 Mitglied des Lutherischen Weltkonventes gewesen war, konnte sie schon 1989 ganz offiziell Mitglied des Lutherischen Weltbundes (LWB) werden, wenngleich ihre staatliche Registrierung erst am 21. November 1991 beim Justizministerium der Russischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR) in Moskau erfolgte. Da die DELKSU noch über keine eigenen Mittel verfügte, kam anfangs vom LWB Hilfe in Form von bescheidenen Zuschüssen.

Bischof Kalnins wurde von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland das Recht zugestanden, in der Jesuskirche die Kanzlei der DELKSU

einzurichten. Dies geschah im linken Flügel der Jesuskirche. 1990 verfügte diese Kanzlei in der Person von Gundars Bastiks (1963–1994) über einen Vorsteher, der gleichzeitig das Dienstauto zu fahren hatte, wobei er 1994 tragisch umkam, und mit Sandra Vindatscha über eine famose Sekretärin. Gundars war Baptist und die Sekretärin Katholikin. Dazu halfen seine Frau Vaiwa und der Schwiegersohn des Bischofs, sein Nachfolger in der Jesuskirche in der Kanzlei aus. Mit Pastor Josef Baronas hatte der Bischof einen theologischen Assistenten, der dann auch als Prorektor des neu gegründeten Theologischen Seminars fungierte. Später kam Stefan Reder als Vikar hinzu.⁵⁰ Wir (s. u. 1.4) waren eine feste Gemeinschaft um Bischof Harald Kalnins. Der Arbeitstag in der Kanzlei begann gewöhnlich mit einer gemeinsamen Morgenandacht, die der Bischof hielt.

Bereits kurz nach der Bischofsweihe von Harald Kalnins wurde die DELKSU im In- und Ausland bekannt. Eine Vielzahl von Besuchern kam nach Riga. Die einen wollten etwas, die anderen boten Hilfe an. Kalnins hatte um 1990 zu etwa 350 Gemeinden und Gruppen direkten Kontakt in Form von Briefen, Telefonaten und gegenseitigen Besuchen – im Grunde eine enorme Belastung für die nur bedingt selbständig arbeitenden Personen in der Kanzlei. Knapp 100 dieser Gemeinden waren damals bereits staatlich registriert.

Natürlich hatten wir nirgends zuverlässige Zahlen. Im Blick auf künftige Planungen konnten wir aber davon ausgehen, dass sich viele frühere Glieder unserer Kirche, vor allem unter denen, die nach Sibirien und Mittelasien verbannt worden waren, erneut in Gemeinden sammeln konnten. Über die Zahlen, mit denen wir ja arbeiten mussten, hat es sehr viel später auch einen Konflikt gegeben. Wir hielten uns an die Schätzungen des sicher besten Kenners der Situation in unserem Land bzw. unseren Ländern, des Vorsitzenden der „Kirchlichen Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e.V.“, des späteren Bischofs in Moskau, Siegfried Springer. Er schätzte die bereits vorhandenen Gemeinden auf etwa 500.

Dann kam die große Auswanderungswelle, mit der niemand gerechnet hatte. In ihrer Folge mussten die Schätzungen stark korrigiert werden. Den Versuch einer genauen Zählung hatten wir erst 15 Jahre später zur Vorbereitung der Generalsynode 2005 unternommen. Es wurden damals nur noch 15 882 eingetragene Gemeindeglieder festgestellt. Im Grunde war dies die

50 Er hatte das theologische Examen in seiner Heimatkirche Hessen-Nassau absolviert, und sein Aufenthalt in Riga wurde zunächst durch einen Kreis von Kollegen finanziert.

Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher. Wie viele Menschen sich aber tatsächlich zu den Gemeinden zugehörig fühlten, konnte zahlenmäßig nie erfasst werden.

Erst später haben wir erfahren, dass es an vielen entlegenen Orten des hohen Nordens, im Ural, in Sibirien und in Kasachstan noch weitere Gemeinden gab. Darüber hinaus oft an einem Ort auch mehrere Gruppen und Hauskreise. Man wird im Grunde auch künftig keine abschließende und verlässliche Ziffer nennen können. Es können zwischen 1960 und 1990 auch 1000 oder 1500 deutsche Gemeinden und Gruppen bestanden haben.

Bereits zum Jahresende 1987 hatte Harald Kalnins ein „Gesangbuch für die deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion“ fertig gestellt. Es wurde 1989 in Moskau, im Verlag des Patriarchats der Russischen Orthodoxen Kirche gedruckt, versehen mit einem Grußwort des Patriarchen.

Als vornehmliche Aufgabe sah der Bischof die planmäßige Aus- und Fortbildung von Geistlichen an. Dies war für das Überleben der Gemeinde dringend notwendig, weil zwischen 1960 und 1980 nur knapp zehn Glaubenszeugen im Selbststudium und im Lehrgespräch mit den vorstehend erwähnten Pastoren Pfeiffer, Bachmann und Schlundt eine theologische Bildung erlangt hatten. Alle übrigen waren Laien.

Dazu wurde in Riga 1989 ein Theologisches Seminar gegründet, das zunächst in zwei Sessionen pro Jahr knapp 30 Kandidaten aus der ganzen Sowjetunion, anfangs auch aus Litauen, aufnahm. Hier zu helfen, das sollte meine erste Aufgabe werden.

1.4 Mein Ruf nach Riga

In St. Petersburg liegt nördlich der orthodoxen Kathedrale ein kleiner Friedhof. Dort sind auch die Gräber von Metropolit Nikodim (Rotov) und Erzbischof Michael (Mudjugin) von Wologda. Beide Männer haben wesentlich zu dem Rahmen beigetragen, in dem sich unsere Kirche neu sammeln konnte. Beide waren wichtige Partner in dem kontinuierlichen Dialog, der seit 1959 zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), bekannt als die Arnoldshainer Gespräche, bis heute stattfindet. Metropolit Nikodim hatte lange Jahre der russischen orthodoxen Gemeinde in Jerusalem vorgestanden. Ich begegnete ihm relativ kurz nach seiner Rückkehr, als er bereits Metropolit von Leningrad geworden war, wohl 1969. Auch ich war länger in Jerusalem gewesen, das verband uns. Nikodim war ein bedeutender ökumenischer Theologe und hat als Leiter des kirch-

lichen Außenamtes des Patriarchates der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) viele Brücken geschlagen. Er starb im Jahre 1978 in den Armen von Papst Johannes Paul I.⁵¹

Michael Mudjugin war von Haus aus Physiker und lernte ein Mädchen aus unserer St.-Petri-Gemeinde in Leningrad kennen und lieben. Er hatte dadurch ein durchaus persönliches Verhältnis zur lutherischen Kirche. Als er und seine Frau am 24. Dezember 1937 zum Christnachtgottesdienst in die St.-Petri-Kirche gehen wollten, fanden sie die Türen verschlossen. Die Kirche war beschlagnahmt. Als seine Frau im Sterben zu liegen schien, ist Michael in ganz Leningrad auf die Suche gegangen, um noch einen lutherischen Pastor zu finden – vergebens. So bat er seinen orthodoxen Priester, seiner Frau noch die Heiligen Sakramente zu geben. Der tat das, musste aber vorher die Myronsalbung nachholen, die in der orthodoxen Kirche fest zur Taufe gehört. Dass Michael dann Priester wurde, entsprach ganz dem Wunsche seiner Frau. Er war Rektor der Geistlichen Akademie in Leningrad, als wir bei einem der Dialoge zusammentrafen. Später hat es wohl Konflikte zwischen ihm und Metropolit Nikodim gegeben, er wurde Bischof in Astrachan und später in Wologda, hoch im Norden, am Weißen Meer. Als Emeritus kehrte er später in seine Heimatstadt zurück, die inzwischen wieder St. Petersburg hieß. 1997 wurde unsere St.-Petri-Kirche wieder in den vollen gottesdienstlichen Gebrauch genommen. Zum ersten Christnachtgottesdienst am 24. Dezember 1997 kam Erzbischof Michael. Es war eine bewegende, ja überwältigende Begegnung. Später haben Dr. Stefan Reder, der Rektor unseres Theologischen Seminars, und ich unsere Studenten an die beiden Gräber begleitet.

Harald Kalnins traf ich zum ersten Mal 1984, als ich mit anderen Teilnehmern des Dialogs in Kiew den lutherischen Kirchen im Baltikum, die in der damaligen Sowjetunion als einzige Kirchen registriert waren, einen Besuch abstatten konnte. Bei der Wahl der Besuchsorte hatte ich mich für Riga entschieden. Harald Kalnins war damals Pastor der Jesuskirche in Riga. Dass er die deutschsprachigen Gemeinden in der Sowjetunion besuchte, wusste ich natürlich. Die Möglichkeiten der lutherischen Kirche in Lettland waren damals noch so beschränkt, dass ich vom orthodoxen Metropoliten aufgenommen wurde – einem tief beeindruckenden Mann. Er hatte als Arzt zu der Kommission gehört, die Auschwitz nach der Befreiung durch die Rote Armee inspizierte.

51 Dies war bei einer Privataudienz am 5. 9. 1978. Vgl. Johannes Paul I., Die Ansprachen seines Pontifikats, Leipzig 1980, 14.

Harald Kalnins wusste also um meine Kontakte in der Sowjetunion, als er mich dann im Juni 1989, schon als Bischof der DELKSU, bei einem Treffen in Neuendettelsau nach Riga einlud, um beim Aufbau einer theologischen Ausbildungseinrichtung zu helfen.

Im Oktober 1989 bin ich dann zum ersten Mal im Rahmen meiner neuen Aufgabe nach Riga gekommen. Das Visum dafür hatte mir das orthodoxe Patriarchat vermittelt. In diesen Wochen haben Bischof Kalnins und ich miteinander die kommenden Aufgaben besprochen. Der Blick war dabei nicht nur auf die theologische Ausbildung gerichtet, sondern auch auf die weitere Konsolidierung der Kirche. Kalnins hatte bei der Übernahme des Bischofsamtes zusagen müssen, die Verfassung von 1924 den veränderten Verhältnissen anzupassen. Diese Aufgabe schob er dann mir zu. Ich kannte den Text von 1924, weil er von Prof. Dr. Robert Stupperich in Münster, einem gebürtigen Moskauer, in einer von mir mit herausgegebenen Reihe 1959 wieder abgedruckt worden war.⁵²

Das Thema Ausbildung betraf zunächst insbesondere die Weiterbildung jener Prediger, die schon ihren Dienst taten. Eine gezielte Nachwuchsförderung wurde erst später möglich, als wir ein eigenes festes Haus hatten.

Um dieses Haus habe ich später jahrelang gekämpft. Für ein Haus im lettischen Seebad Jurmala hatten wir die Hilfe der Laymen's League der Lutheran Church – Missouri Synod in Aussicht. Im Zuge dieser Verhandlungen hatte die LC-MS Bischof Kalnins nach St. Louis zu Präsident Berry eingeladen. Mir lag daran, dass unser Bischof, wenn er doch nach Amerika fährt, auch Kontakt zu unserer eigentlichen lutherischen Partnerkirche, der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), bekommt, deren leitender Bischof seinen Sitz in Chicago hat. Da ich selbst keine direkten Beziehungen nach Chicago hatte, bat ich einen alten Freund um Vermittlung, Prof. Gerhard Krodel in Gettysburg. Wir kannten uns aus der internationalen gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Dialogkommission. Gerhard Krodel nahm meine Bitte in unserer Verlegenheit in so großartiger Weise auf, dass er einen Freundeskreis für unser theologisches Seminar sammelte. Durch die Mittel dieses Freundeskreises ist uns später – wie noch zu berichten sein wird – der Erwerb der Kirche in Novosaratovka als endgültiger Standort des Theologischen Seminars möglich geworden.

Bis dahin konnten nur zwei Mal im Jahr Seminare angeboten werden, mit einer doch stärker wechselnden Teilnehmerzahl. Diese Seminare wurden an verschiedenen Orten gehalten. Zunächst in Riga. Das erste Rigaer Seminar

52 Vgl. jetzt Tschöner, Kirchenordnungen, a. a. O. (wie Anm. 22).

im Herbst 1989 konnte ich gar nicht leiten, weil mein Visum abgelaufen war. Es wurde von Bischof Kalnins selbst durchgeführt. Aber ab dem Frühjahr 1990 fanden die Seminare regelmäßig unter meiner Leitung statt. Es war eigentlich eine großartige Zeit mit jungen und älteren Brüdern. Auch der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen, Jonas Kalvanas sen., schickte einige junge Leute. Leider ist im Zuge der Auswanderungswelle der überwiegende Teil der damaligen Teilnehmer nach Deutschland übersiedelt. Aber der Stellvertreter des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Europäischen Russlands, Propst David Rerich, und die Leiterin der Kirchenkanzlei der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, Tatjana Muramzeva, wie auch der spätere Stellvertretende Präsident unserer Generalsynode, Pastor Wladimir Lesnoj, gehören seit der damaligen Zeit zu den Säulen unserer Kirche.

Natürlich sprachen wir in der Anfangszeit in Riga auch über die weiteren Schritte zur Neusammlung unserer Kirche. Schon als Harald Kalnins 1980 in Tallinn zum Superintendenten mit bischöflichen Rechten eingesegnet worden war, hatte er begonnen, Pröpste für Schwerpunktbezirke zu bestellen. Die erste Pröpsteversammlung fand im damaligen Zelinograd statt, dort haben wir den Text der inzwischen überarbeiteten Verfassung von 1924 vorgelegt. Im Herbst 1990 berief der Bischof eine weitere Pröpstekonferenz nach Omsk in Sibirien, einer Stadt, die erst jetzt für ausländische Besucher freigeworden war. Er selbst erkrankte unmittelbar vor Beginn des Treffens und beauftragte mich, diese Versammlung zu leiten. Über den Verlauf ist später noch zu berichten, aber mir ist in dem Zusammenhang klar geworden, dass ich nicht nur Teilzeitarbeit in der Sowjetunion leisten könnte. Ich habe deshalb beim Bayerischen Kultusministerium einen Antrag auf vorzeitige Emeritierung gestellt und war damit ganz frei geworden für die Arbeit, die auf mich wartete. Bis dahin hatte mir nur die vorlesungsfreie Zeit für mein neues Engagement zur Verfügung gestanden.

Mir war von Anfang an klar, dass ich Russisch lernen musste, wenn ich in die Sowjetunion ging, auch wenn Bischof Kalnins meinte, das sei nicht nötig, weil seine Gemeinden alle Deutsch sprächen. So besuchte ich in Bochum an der Ruhruniversität mehrere Russisch-Intensiv-Kurse und hoffte, dass ich in der Sowjetunion dann immer mehr Übung in diese Sprache bekäme. Den großen Umbruch in Europa Ende der 1980er Jahre, den Zerfall der Sowjetunion, die Erneuerung der baltischen Staaten und den Abzug der sowjetischen Truppen auch aus Lettland erlebte ich bereits in Riga. Es war mir klar, dass dies alles Folgen für die Neusammlung unserer Kirche haben musste. Aber meinen Russischkenntnissen tat das nicht gut. Obgleich etwa die Hälfte der

Bevölkerung in Lettland russischer Herkunft war und viele unter ihnen bei der Volksabstimmung für die Freiheit Lettlands gestimmt haben mussten – sonst hätte sie nicht ein so klares Ergebnis gehabt –, wurde ich beispielsweise in dem Lokal, in dem ich in der Regel zu Mittag aß, nicht mehr bedient, wenn ich meine Bestellung in Russisch aufgab.

Das hat sich inzwischen zwar längst wieder geändert. Meine Schwierigkeiten mit der Sprache, die ich in Zukunft am meisten brauchen sollte, ließen sich hier aber nicht mehr lösen.

Georg
Kretschmar

Die Neusammlung der Evangelisch- Lutherischen Kirche in Russland

Erinnerungen an die Zeit von 1989 bis 2005

Fortsetzung

2. Die Sammlung von 1990 bis 1994

2.1 Vorbemerkungen

Die Sowjetunion, die 1988 noch fest gefügt zu sein schien, ist 1991 auseinandergebrochen. Die Gemeinden unserer Kirche leben jetzt auf einmal in zehn rechtlich voneinander unabhängigen Staaten mit eigenen Religionsgesetzen und eigenen Währungen. Die politische Umgestaltung in diesem weiten Raum zwischen Ostsee und Pazifischem Ozean, Nördlichem Eismeer und Schwarzem Meer ist selbst heute wohl noch immer nicht abgeschlossen. Aber die tief greifende Regionalisierung wird kaum wieder rückgängig gemacht werden. Riga, 1988 noch problemlos Sitz des Bischofs für die gesamte Sowjetunion, lag nun als Hauptstadt eines unabhängigen Staates im Ausland. Hatte schon – oder besser: noch – die Sowjetunion 1990 ein neues Religionsgesetz erlassen, das grundsätzlich volle Freiheit für alle Religionsgemeinschaften festlegte, so haben auch die Nachfolgestaaten daran festgehalten. Sicher ist die Inanspruchnahme der damit gewährten Rechte in der Regel ein langwieriges Geschäft, aber es waren doch rechtliche Voraussetzungen, die völlig anders waren als 1924 oder 1988, aber auch anders als vor dem Zusammenbruch des Russischen Reiches 1917. Nicht nur die Kirchen, auch die politischen Behörden mussten und müssen zum Teil heute noch in die neue Situation hineinwachsen. So stark gerade in der Russischen Föderation der beginnenden 1990er Jahre bei vielen die restaurative Sehnsucht nach der guten alten Zeit der Sowjetunion gewesen sein mag, so war doch mit einer Rückkehr zur ideologisch begründeten, prinzipiell religionsfeindlichen Politik Lenins, Stalins

oder Chruschtschows nicht mehr zu rechnen. Die neuen Religionsgesetze eröffneten auch die Möglichkeit zur Rückgabe der enteigneten Kirchen an ihre ursprünglichen Eigentümer, wenn auch in der Regel nur zur Nutzung und unter der Auflage, dass sie wieder in den Zustand vor der Entsakralisierung zurückversetzt werden. Es besteht auch – in den einzelnen Staaten unterschiedlich – die Möglichkeit zur Restitution anderer einst kirchlicher Gebäude und Ländereien. Damit sind neue Herausforderungen entstanden, denen sich vor allem die Gemeinden zu stellen hatten. Zunächst spürbar vorwiegend in der Russischen Föderation wuchs auch die Evangelisch-Lutherische Kirche wieder in eine öffentliche Funktion hinein. Vertreter unserer Kirche wurden zu repräsentativen Staatsakten eingeladen. So hat am 28. April 1994 Superintendent Nikolaus Schneider als der höchste Repräsentant unserer Kirche mit russischer Staatsangehörigkeit auf Einladung des damaligen Präsidenten der Russischen Föderation, Boris Jelzin (1931–2007), in Moskau den Appell zum Frieden in Parlament und Gesellschaft mit unterzeichnet.

Dass die Umgestaltung der politischen und wirtschaftlichen Grundlagen in der früheren Sowjetunion eine sehr zwiespältige Entwicklung eingeleitet hat, ist bekannt. Auf die schweren wirtschaftlichen und moralischen Krisen ist hier nicht einzugehen. Es sind neue Grenzen entstanden. Aber die alten Grenzen zur Christenheit in Europa, Amerika und Asien sind durchlässiger geworden – nach beiden Richtungen. Unter den verschleppten Deutschstämmigen vor allem im Osten, in Kasachstan, Sibirien und Mittelasien, ist das Recht auf Einwanderung, das ihnen die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland gibt, als Chance wahrgenommen worden. Damals schien es, dass viele Auswanderer aus Kasachstan und Mittelasien, die dort nie wirklich Wurzel gefasst hatten, gar nicht nach Deutschland gingen, jedenfalls zunächst nicht, sondern nach Russland, also nach Sibirien, in das Wolgagebiet, in den Bezirk Kaliningrad im nördlichen früheren Ostpreußen. Die Gemeinden in Kasachstan und Mittelasien wurden bereits damals immer kleiner. An Orten, in denen einst Hunderte von Gläubigen zum Gottesdienst gekommen waren, sind oft nur wenige Familien zurückgeblieben. Oft gab es keine Männer, keine Brüder mehr, die die Gemeinden leiteten. An ihre Stelle traten immer wieder Frauen. Das ist ein eigenes Thema. Gegenläufig dazu sind westlich des Ural, im europäischen Teil Russlands und in der Ukraine, aber auch in Städten Sibiriens und des Fernen Ostens ganz neue Gemeinden entstanden. Dort, wo alle lutherische Tradition untergegangen zu sein schien, sammelten sich – auch für uns völlig unerwartet – Menschen meist deutscher Herkunft, die unter dem Vorzeichen der neuen Freiheit nicht nur ihre eigene Kultur und Sprache wieder pflegen wollten, sondern sich darauf besonnen hatten, dass ihre Mütter und Väter lutherische Christen gewesen wa-

ren. Oft wurden gerade die Ruinen der geschändeten lutherischen Kirchen im Zentrum der Städte Anknüpfungspunkte für solche Wiedererinnerung. Geistliche Traditionen, Kenntnis von Bibel und Katechismus gab es unter den Jüngeren kaum noch. Die Umgangssprache war selbstverständlich Russisch – auch wenn man als Bestätigung der neuen Freiheit Gottesdienste in deutscher Sprache wünschte. Diese Gruppen, die wieder Gemeinden werden wollten, brauchten damals und brauchen heute einen anders gearteten kirchlichen Dienst als die tapferen Gemeinden der brüderschaftlichen Tradition. Sie sind ja auch soziologisch ganz anders zusammengesetzt: bürgerliche Schichten, viele Akademiker, oft Universitätslehrer.¹ Schon daraus ergibt sich, dass sie nicht abgeschlossen gegenüber der allgemeinen Kultur leben, wie es in den Brüdergemeinschaften im Osten die Regel ist. Bei allem großartigen Engagement brauchten solche Gemeinden für ihre Festigung, für den Gottesdienst, den Unterricht, die heiligen Sakramente Pastoren, die ihnen von außen geschickt wurden.

Wie die Neusammlung der Brüdergemeinden in den Verschleppungsgebieten und ihre Bewahrung ein Wunder Gottes war, so haben wir auch die Entstehung neuer Gemeinden anderen Zuschnitts als Wunder erlebt. Aber faktisch sind damit in unserer Kirche wieder die beiden Frömmigkeitstraditionen lebendig, die es seit dem 18. Jahrhundert immer gegeben hat – die vor allem städtisch-bürgerlich geprägten Gemeinden und die pietistisch bestimmten Gemeinden brüderlicher Tradition, besonders – aber nicht ausschließlich – in ländlichen Gebieten. Beide haben ihren Platz in unserer Kirche, beide benötigen einander – darauf ist zurückzukommen. Schon hier soll aber deutlich werden, dass damit unserer Kirche eine neue Aufgabe gestellt war.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass es in dem riesigen Raum unserer Kirche Gebiete gab, in denen Menschen lebten, zum Teil in geschlossenen Siedlungsgebieten, deren Vorfahren Glieder unserer Kirche waren. Sie waren aber seit Jahrzehnten abgeschnitten und warteten nur darauf, dass ein Pastor oder Prediger zu ihnen kommt. Wenn wir sie nicht erreichen konnten, fanden hier Sektenprediger ein offenes Arbeitsfeld. Es gibt Gebiete, in denen sich die Neusammlung als Missionierung im Wettstreit mit den Missionaren anderer Gemeinschaften vollzog und immer noch vollzieht wie etwa in der Baschkirenrepublik oder in Chabarowsk an der chinesischen

¹ Vgl. zu dieser Problematik die umfassenden Untersuchungen von J. Willems: *Lutheraner und lutherische Christen in Russland*, Erlangen 2004, sowie W. Graßmann (Diss.): *Geschichte der evangelisch-lutherischen Russlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland seit 1946*, München 2003.

Grenze. Auch dies ist eine Folge der durchlässiger gewordenen Grenzen und der Religionsfreiheit.

Die eigentliche Herausforderung für uns sahen wir aber nicht in den fremden Missionaren, sondern in den Menschen, die auf Pastoren oder Prediger warteten. Für diese vielfältigen Aufgaben reichten und reichen die Kräfte unserer Kirche nicht. Das gilt sowohl zahlenmäßig für die notwendigen Mitarbeiter als auch im Blick auf die innere und äußere Zurüstung. Die ehrenamtlich wirkenden Prediger in den Gemeinden brüderschaftlicher Tradition konnten ja in der Regel weder in die jungen Stadtgemeinden vor allem im Westen, verpflanzt werden, noch als Missionare in Gebiete entsandt werden, in denen es zwar Lutheraner, aber noch nicht wieder Gemeinden gab.

Hier hatte die neue Durchlässigkeit der Grenzen Möglichkeiten eröffnet, die auch 1988 noch nicht vorhersehbar waren. Unsere Kirche konnte von Schwesterkirchen nicht nur mehr materielle Hilfe erhalten, sondern vor allem Menschen, meist Pastoren, die auf Zeit in den Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und den anderen Staaten traten. Am Wiederaufbau in den vergangenen Jahren haben sie einen ganz wichtigen Anteil. Sie sind mit ihrem Dienst in einem nicht vorhersehbaren Umfang ein fester Bestandteil unserer Kirche geworden. An sich war es in der Vergangenheit seit dem 16. Jahrhundert eine ganz normale Situation in Russland gewesen, dass lutherische Gemeinden Pastoren hatten, die aus dem Ausland kamen. Das Miteinander von Predigern, Pastoren, Pröpsten, Superintendenten aus dem eigenen Land und Pastoren aus dem Ausland war eine unerhörte Chance, aber es brachte auch neue Aufgaben mit sich.

Die folgenden Jahre, 1990 bis 1994, bis zur ersten Generalsynode waren davon geprägt, dass die Visitationsreisen des Bischofs zu einer gesamt-kirchlichen Struktur hinführen sollten. Es war eine unglaubliche Zeit des Übergangs, eben weil die Sowjetunion für uns völlig überraschend zerfiel und sich gleichzeitig die große Übersiedlungs- und Auswanderungswelle der Deutschen entwickelte. Das waren zum überwiegenden Teil potentielle Glieder unserer Kirche.

Ein neues sowjetisches Gesetz über die Ein- und Ausreise vom 28. August 1986 ließ die Ausreise der Deutschen sprunghaft ansteigen. Im darauf folgenden Jahr, 1987, waren es bereits 14 488 Personen, 1989 dann 98 134 und 1992 gar 195 576 Übersiedler. Vor diesem Hintergrund verhielten sich viele Partner der DELKSU zunächst abwartend. So wurden viele Möglichkeiten, die man zu Beginn der 1990er Jahre mit geringem finanziellen Aufwand hätte ergreifen können, nicht ausgeschöpft. In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre ließ sich dann die gleiche Möglichkeit nur mit einem mehrfachen Aufwand ergreifen.

2.2 Kirchenverfassung, staatliche Registrierung und Kirchenstruktur

2.2.1 Bemerkungen zur politischen Entwicklung

An der Verfassung unserer Kirche ist im ganzen folgenden Jahrzehnt gearbeitet worden, aber die Grundlinien waren bereits in dem ersten Entwurf von 1990 vorgezeichnet. Die Bildung regionaler Kirchen wurde nach dem Zerfall der Sowjetunion zu einer zwingenden Notwendigkeit. Seither hat unsere Kirche eine erheblich andere Gestalt als ihre Vorgängerin seit dem 19. Jahrhundert. An die Stelle eines zentralen Kirchenregiments trat die Gemeinschaft verschiedener regionaler Kirchen. Das war eine Konstruktion, die sich nicht glatt in das Rechtssystem der neu entstandenen Einzelrepubliken fügte.

Wir brauchten auch künftig eine dauerhafte Verbindung zu den immer noch sowjetischen Behörden. Hierfür erwies sich Wladimir Pudow in Moskau als außerordentlich hilfreich. Er war bis zur Auflösung des Amtes für Religionsfragen beim Ministerrat der UdSSR als Referent für protestantische Kirchen tätig. Dort hatte ihn Harald Kalnins kennengelernt und den Atheisten für unsere Kirche gewonnen. Sehr schnell ist aus dieser Beauftragung der feste Dienst der Repräsentanz unserer Kirche bei den russischen Behörden geworden.

Unsere Kirche hatte ja zunächst nur ein einziges Organ, ihren Bischof Harald Kalnins. Er war bekanntlich noch zur Zeit der Sowjetunion als geistlicher Leiter der Kirche anerkannt worden, deren Verfassung ursprünglich von der Generalsynode 1924 verabschiedet worden war, und nun rückwirkend durch die sowjetischen Behörden wieder anerkannt wurde, mit der Auflage,² diese Verfassung an die veränderte Situation anzupassen. Dies fiel in die Zeit der beginnenden so genannten Perestroika, die einen tiefgreifenden Wandel einleitete.

Als ich meinen Antrittsbesuch beim Rat für Religiöse Angelegenheiten in Moskau machte, meinte mein Gesprächspartner: „Auch Imperien können sterben!“ Die eigentliche Neukonstruktion begann in der Ukraine zu einem Zeitpunkt, als die Sowjetunion bereits zerfiel. Wie unvermittelt das mitunter vor sich ging, mag eine kleine Geschichte verdeutlichen.

Als ich im Dezember 1991 nach Kiew, Odessa und Dnjepropetrowsk reiste, um die Gemeinden, die sich dort schon gebildet hatten, zu besuchen, kam ich ohne Probleme mit meiner Rigaer Aufenthaltsgenehmigung

2 Das fand seinen Ausdruck in der Zustimmung des „Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR“ in Moskau zur Bischofsweihe von Harald Kalnins.

ins Land. Aber bei der Ausreise forderte man bereits ukrainische Papiere. Ich musste deshalb den Heiligen Abend und den ersten Weihnachtsfeiertag 1991 am Kiewer Flughafen verbringen. Erst am 2. Weihnachtstag war ich dann wieder in Deutschland zum Treffen mit meinen Kindern.

2.2.2 Aufbau der Strukturen und Entwicklung der Verfassung

War die Verfassung von 1832 staatskirchlich-konsistorial aufgebaut, nach preußischem Vorbild, so bemühte sich die Verfassung von 1924 um einen Aufbau von den Gemeinden her. Sie waren in Propsteien zusammengefasst. Die Gesamtkirche war bischöflich-konsistorial angelegt. Die damals vorgesehenen Propsteisynoden konnten jedoch keine Bedeutung mehr gewinnen, auch eine Neuordnung der Konsistorialbezirke war nicht mehr möglich. Aber die kirchliche Einheit zwischen den deutschen, ingermanländischen, lettischen und estnischen Gemeinden konnte durch die Bildung ethnischer Kirchenbezirke erhalten werden. In Nordwestrussland, auf relativ kompaktem Raum, konnten die Bischöfe Oskar Palsa, Grünberg und Relander Anfang der 1920er Jahre noch segensreich wirken und auch Visitationen bis nach Sibirien unternehmen. Die lettischen Gemeinden sandten sogar noch Kandidaten in das Leningrader Predigerseminar unter Bischof Malmgren.

Beim Neuanfang 1988 haben wir die schon vor 70 Jahren erkennbaren Intentionen wieder aufgenommen. Das Ziel war eine stärkere Eigenständigkeit der Regionen und ein klarerer Aufbau von den Gemeinden als Basis über die regionalen Kirchen, die wir damals Sprengel oder Eparchien und kurzzeitig auch Gliedkirchen nannten, hin zur Gesamtkirche. Die Propsteien waren nun Untergliederungen der Eparchien in den Flächenstaaten Russland und Kasachstan. Die Gesamtkirche war auf allen Ebenen bischöflich-synodal aufgebaut: Vertreter der Gemeinden bildeten die Sprengelsynoden, die das Präsidium und den geistlichen Leiter des Sprengels wählten, also den Regionalbischof, damals in der Regel mit der Amtsbezeichnung aus der alten Reichskirche, „Superintendent“. Vertreter der Sprengelsynoden bildeten die Generalsynode, die ein Präsidium und den Bischof der Gesamtkirche wählte. Bischof und Präsidium der Generalsynode bzw. Superintendent und Präsidium der Sprengelsynode bildeten zusammen die jeweiligen Kirchenleitungen, die für die Gesamtkirche den Namen „Konsistorium“ trug.

Diese neue Struktur konnte nur allmählich aufgebaut werden. Am Anfang standen die Versammlungen der Pröpste, zu denen Bischof Kalnins jedes Jahr einlud, 1989 nach Karaganda, 1990 nach Zelinograd, 1991 nach Omsk, 1992 nach Riga.

Im Herbst 1990 hatte Bischof Kalnins zur ersten Versammlung der Pröpste in Omsk zum 23. und 24. Juni 1991 eingeladen. Im letzten Moment war er aber erkrankt und hatte mich gebeten, ihn zu vertreten (s. hier Abschnitt 1.4, S. 174–178). Dieses Treffen in Omsk hat sich mir tief eingeprägt und die Verlegenheiten deutlich gemacht, die durch die neuen Aufgaben für die Gemeinden entstehen würden. Sie kannten eben kein Treffen auf übergemeindlicher Ebene, geschweige denn Zusammenkünfte von kirchlichen Verantwortungsträgern. Statt einer Pröpsteversammlung war das Treffen zu einem kleinen Kirchentag ausgeuffert. Gläubige aus vielen Orten Sibiriens und sogar aus Kasachstan waren gekommen. Der Kirchsaal des alten Bethauses war völlig überfüllt. Es war zunächst gar nicht möglich, die neu bestellten Pröpste allein zu versammeln; es drängten immer andere Brüder dazu, die nicht einsehen, warum sie bei bestimmten Gesprächen nicht dabei sein sollten. Ich habe dann die Pröpste in einem Gasthaus versammelt und mit ihnen die nächsten Schritte der Verwirklichung unserer neuen Verfassung besprochen.

Zugleich stellte sich aber heraus, dass eine solche „gesamtkirchliche“ Versammlung auch mit großer Freude begrüßt wurde. Die Prediger konnten bisher weitgehend nur in ihren Gemeinden von älteren Brüdern eingesegnet werden. Jetzt zeigte sich für die Brüder eine neue Möglichkeit. Die einzelnen Gemeinden brachten ihre erwählten Prediger zu mir und baten um deren Einsegnung. Darunter waren auch einige, bei denen eine Schwester, eine Frau, diesen Dienst versah. Es war für sie kein Zweifel, dass diese Frauen, die den gleichen Dienst versahen wie sonst ein Mann, auch den gleichen Segen zu erhalten hätten. Wir haben diesen Wunsch in einem kleineren Kreis, vor allem mit dem geistlichen Vater der sibirischen Kirche, dem späteren Superintendenten Nikolaus Schneider besprochen. Wir haben miteinander gebetet. Und dann haben wir Bischof Kalnins in Riga angerufen – auch er stimmte zu. So wurden damals in Omsk zum ersten Mal in unserer Kirche Frauen als Predigerinnen eingesegnet. Damals ging ich davon aus, dass es eben um Predigerinnen ging und ihre Einsegnung nicht eine volle Ordination, wie bei Pastoren sein könnte. Das Thema der Frauenordination hat uns dann auch später beschäftigt.

Der erste Schritt zu der in der Verfassung vorgesehenen Regionalisierung musste es sein, geeignete Brüder zu finden, denen die Leitung übertragen werden konnte.

Bei einer Zusammenkunft verständigten wir uns darauf, als geistlichen Leiter mit der Amtsbezeichnung „Superintendent mit bischöflichen Rechten“ für die Ukraine Viktor Gräfenstein vorzusehen, für das europäische Russland Siegfried Springer und für Sibirien Nikolaus Schneider.

Viktor Gräfenstein kam aus einer Familie, die es 1941 nach Taldy-Kurgan, Kasachstan, verschlagen hatte. Er war durch die Tradition der Brüdergemeinden tief geprägt und verehrte Bischof Kalnins. Ich hatte ihn noch in Kasachstan gebeten, in der Ukraine aktiv zu werden. Die Mitarbeiter unserer Rigaer Kanzlei hatten ihn schon kurz in der Ukraine erlebt und waren des Lobes voll. Das bestärkte mein Vertrauen in ihn, obgleich er noch sehr jung war.

Siegfried Springer war zu diesem Zeitpunkt der Vorsitzende der „Kirchlichen Gemeinschaft der evangelisch-lutherischen Deutschen aus Russland“ in Bad Sooden-Allendorf. Er ist in Mineralnye Vody im Nordkaukasus in der Familie eines Lehrers geboren und kam als Dreizehnjähriger nach Kriegsende auf Umwegen nach Deutschland. Sein Vater und sein Großvater waren in der Zeit der stalinistischen Repressionen umgebracht worden. Den brüderschaftlichen Traditionen seiner ursprünglichen Heimat ist er immer treu geblieben. Später wurde er in Deutschland im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover zuständig für Aussiedlerfragen. Die Bitte an ihn, die geistliche Leitung einer neu zu bildenden Regionalen Kirche zu übernehmen, war also die Bitte, nach Russland zurückzukehren.

Nikolaus Schneider war ursprünglich von Beruf Kraftfahrer und hatte so Kontakte zu verschiedenen Gemeinden gefunden und gehalten, die sich im Raum um Omsk gebildet hatten. Er war von Anfang an unser selbstverständlicher Ansprechpartner in Sibirien, und durch ihn ist Omsk das Zentrum dieser Regionalen Kirche geworden.

Der nächste Schritt musste die Konstituierung der regionalen Kirchen als Gliedkirchen der Gesamtkirche sein, für die wir damals noch den Namen DELKSU („Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion“) gebrauchten.

Am Anfang stand die Ukraine. Die Synode, zu der ich im Dezember 1991 eingeladen hatte, fand dann Ende Januar bis zum 1. Februar 1992 in Kiew statt. Die Behörden der Stadt hatten der noch kleinen Gemeinde einen Raum in unserer alten Kirche zugebilligt, die Museum geworden war. Es zeigte sich dabei, dass es inzwischen noch mehr werdende Gemeinden gab als die uns zunächst bekannten vier. Obwohl nicht eingeladen, war zu dieser Synode auch der weiter oben schon erwähnte Josef Baronas aus Leningrad mit einigen Anhängern gekommen – über ihn ist später mehr zu berichten. Wir hatten aber auch wirkliche Freunde als Gäste bei dieser ersten Synode in unserer Kirche im Zuge der Neusammlung. Dazu gehörten OKR Claus-Jürgen Roepke in seiner Eigenschaft als Vertreter des Landeskirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Dechant Johann Orendi aus Tartlau (Prejmer/Prázsmár) als Vertreter der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien.

Gerade diese Gäste stellten den Anfang einer bleibenden Partnerschaft zur „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine“ (DELKU) dar. Die Synode wählte Viktor Gräfenstein zum Superintendenten. An seiner Einsegnung am 1. Februar waren dann alle geladenen Gäste beteiligt. Für manche Gemeindeglieder war dies, wie sie mir später berichtet haben, ein tief prägendes Ereignis. Zu den ersten Aufgaben des Superintendenten gehörte es natürlich, in der Ukraine nach weiteren sich bildenden Gemeinden zu suchen. Damit war der erste Schritt zur Strukturierung unserer Gesamtkirche getan.

Die nächste regionale Synode fand in Omsk im Mai des gleichen Jahres statt. Hier wurde Nikolaus Schneider zum Superintendenten gewählt. Am 14. Mai 1992 wurde er zusammen mit Dr. Heinrich Rathke als Bischöflicher Visitator für Kasachstan, Siegfried Springer als Bischöflicher Visitator für den europäischen Teil Russlands und mir als Stellvertreter des Bischofs, durch Bischof Harald Kalnins eingeseget. Damit war als geistliches Leitungsorgan – anknüpfend an die Kirchenverfassung von 1924 – der Bischofsrat konstituiert. Er tagte in den folgenden Jahren meist in Verbindung mit einer Sitzung des Konsistoriums.

Als Partnerkirche für Sibirien erklärte sich die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers unter Landesbischof Dr. Horst Hirschler bereit. Sie hat sich bis zum heutigen Tag als Helfer und Freund erwiesen. Sie hat dann 1992 bis 1996 in Omsk ein Kirchenzentrum nicht nur für die Stadtgemeinde, sondern eigentlich für ganz Sibirien gebaut. Damit war auch der Sitz der künftigen Leitung der Regionalen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten festgeschrieben.

Als nächste wurde die Regionale Kirche des Europäischen Russlands konstituiert. Dass das europäische Russland einmal die stärkste Region werden würde, war damals noch nicht abzusehen. Dies ist weitgehend das Verdienst von Siegfried Springer.

Die weiteren Regionalen Kirchen entstanden in Mittelasien. Hier hatte der mecklenburgische Landesbischof Dr. Heinrich Rathke mehrfach Gemeinden besucht und gesammelt. Der Bischofsrat, als Organ selbst noch im Aufbau, hat dann im November 1992 Pastor Stefan Reder beauftragt, die Gemeinden in Mittelasien zu besuchen und zu beraten – am 18. November 1992 ist er für diesen Dienst in Riga eingeseget worden.³ Er hat eine Anzahl von

3 Wir haben diese Segnung mit Handauflegung als seine Ordination gewertet. Seine Landeskirche in Hessen-Nassau hat das anders gesehen. Zu der dann in Deutschland anberaumten Ordination kamen Altbischof Heinrich Rathke und ich. Zuständig in der Hessen-Nassauischen Kirche war Prälat Weber, der spätere Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Braunschweig.

Gemeinden in Usbekistan und Kirgisien, jedoch nur noch je eine Gemeinde in Tadschikistan und Turkmenien vorgefunden. Korrespondierend zu der neuen staatlichen Ordnung konnten wir nacheinander Regionale Kirchen in Kasachstan, Usbekistan und Kirgisien bilden.

Die konstituierende Sitzung der Synode des Sprengels Kasachstan fand im Mai 1993 noch in Almaty, der alten Hauptstadt Alma-Ata, statt. Das Misstrauen gegenüber der Neuerung, die gerade von Ausländern vorangetrieben wurde, war hier so stark, dass die meisten Brüder, die man hätte bitten können, das Amt des Superintendenten zu übernehmen, vorzeitig abreisten. So wurde am Ende Richard Kratz aus Kasachstan zum ersten Superintendenten mit Sitz in Almaty gewählt. Diese Entscheidung war nicht sehr glücklich. Als er einige Jahre später auswanderte, übernahm Robert Moser sein Amt. Er kam von der Landwirtschaftlichen Fakultät der Universität Astana, der neuen Hauptstadt Kasachstans, und hat von dort aus den Aufbau dieser Kirche fortgesetzt.

In der Regionalen Kirche des Europäischen Russlands wurde auf der Synode vom 30. Juli bis 1. August 1993 in Moskau Pastor Siegfried Springer als Bischöflicher Visitator bestätigt.

Die Synode in Usbekistan wählte am 12. November 1993 Philipp Schneider zum geistlichen Leiter mit der Amtsbezeichnung „Propst“. Er war noch vor der Generalsynode 1994 ausgereist. Sein Nachfolger wurde Kornelius Wiebe.

In Kirgisien fand die entsprechende Synode im Frühjahr 1994 statt. Zum Propst gewählt wurde am 23. April Johannes Haas. Vertreter der mittelasiatischen Sprengel im Bischofsrat wurde Pastor Stefan Reder.

Nach der Bildung der Sprengel und nachdem die Synoden der Eparchien ihre Arbeit aufgenommen hatten, konnte die Generalsynode einberufen werden. Dies wurde auf der gemeinsamen Sitzung von Bischofsrat und Konsistorium vom 3. bis 5. Mai 1994 in Moskau beschlossen.

Bischof Harald Kalnins war bei seiner Amtseinführung 1988 durch Erik Meesters, Erzbischof von Riga und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland, unter Assistenz des Erzbischofs der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Kuno Pajula, des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen, Jonas Kalvanas sen., des finnischen Bischofs Paavo Kortegangas sowie des Landesbischofs der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers, Dr. Horst Hirschler, des Landesbischofs Dr. Joachim Heubach und des inzwischen ordinierten Pastors Nikolaus Schneider aus Omsk sowie des Generalsekretärs des LWB, Dr. Gunnar Stalsett, nach der Ordnung der Apostolischen Sukzession konsekriert worden. Das entsprach der Tradition unserer Nachbarkirchen in Schweden, Finnland und dem Baltikum, in-

zwischen auch der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Ingermanlandes in Russland.⁴ Unsere Verfassung hat dieses Modell auch für die Sprengel festgeschrieben.

Die ständige Änderung der Rechtslage in der sich auflösenden Sowjetunion und die eigenen Erfahrungen beim Wiederaufbau nötigten zu immer neuer Weiterarbeit am Text der Verfassung, ohne dass der Grundansatz verschoben worden wäre. Ein Termin, der uns unter Druck setzte, war die vom russischen Gesetzgeber geforderte Umregistrierung aller Organisationen, die in ihrem Namen das Wort „Sowjetunion“ verwendeten. Wir mussten also die Kirchenverfassung ändern und eine Reihe von Unterlagen schon bis zum 31. Dezember 1992 einreichen. Die zum Zeitpunkt der Generalsynode 1994 gültige Verfassung wurde am 18. November 1992 von Bischofsrat, Konsistorium und Pröpsterversammlung gebilligt und dann am 22. April 1993 beim Justizministerium der Russischen Föderation registriert.

Durch die Aufgliederung der ehemaligen Sowjetunion ist die Verlagerung der Verantwortung in die Eparchien auch politisch notwendig geworden; sie sind in ihren nun selbstständig gewordenen Staaten zugleich eigenständig registrierte Kirchen:

Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche der Ukraine hat ihr Zentrum in Odessa, die Eparchie der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in Kasachstan damals in Alma-Ata (Almaty), die Eparchie der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in Usbekistan in Taschkent, die Eparchie für Kirgisien zu diesem Zeitpunkt in Kant. Die 1994 konstituierte und von Bischof Kalnins geleitete Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Lettland war unserer Kirche geistlich und informell verbunden.

In der Russischen Föderation bestanden nun die beiden Eparchien Europäisches Russland mit dem Zentrum Moskau und Ural, Sibirien und Ferner Osten mit dem Zentrum Omsk.

4 Bereits die erste und seither jede Bischofsweihe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland erfolgte in Apostolischer Sukzession. Im Jahre 1819 war Kaiser Alexander I. geneigt, der Kirche eine der schwedischen Kirche ähnliche Struktur zu geben. Das lag auch nahe, weil 1809 Finnland, bis dahin „Ostschweden“, als eigenständiges Großherzogtum zum russischen Zarenreich kam und sich die Kirche damals weitgehend nach der Schwedischen Kirchenordnung von 1686 richtete. Mir sind diese Zusammenhänge auch erst wirklich deutlich geworden, als ich in Porvoo in jenem Raum stand, in dem damals der (schwedisch-)finnische Adel dem neuen Landesherrn gehuldigt hatte. Im November 1819 empfing als erster Pastor unserer Kirche Aurelius Ignatius Feßler in Porvoo die Bischofsweihe nach der altkirchlichen Tradition (s. hier Abschnitt 1.1.2, S. 152–158).

Die Verfassung hielt die Verantwortung auch für Gemeinden fest, die in den Bereich unserer Kirche gehörten, jetzt aber außerhalb der Grenzen der genannten Staaten lagen. Dies zielte auf die Gemeinden und Gruppen in Georgien, Weißrussland, Moldawien und Turkmenistan ab, zu denen wir erst später Kontakt bekamen.

Die Verfassung sah vor, dass auch in Zukunft in den Jahren, in denen die Generalsynode nicht tagt, nach Möglichkeit die Pröpste zusammengerufen werden könnten.⁵ Da noch nicht abzusehen war, wann die Generalsynode zum ersten Mal zusammentreten konnte, hatte die Pröpsteversammlung in Zelinograd am 3. Juli 1990 den Bischof gebeten und ermächtigt, das erste vorläufige Konsistorium der DELKSU zu bilden. Es kam am 20. November 1990 in der Bischofskanzlei in Riga zusammen, danach jeweils zweimal im Jahr. Am Vortag der Pröpsteversammlung in Omsk (23./24. Juni 1991) traf sich das Konsistorium ein zweites Mal.

Die Bischofskanzlei der Gesamtkirche war ab Frühjahr 1993 in St. Petersburg im Aufbau. Die Organe der Gesamtkirche waren die Generalsynode, der Bischof und der Bischofsrat, der sich aus den geistlichen Leitern der Eparchien zusammensetzte, sowie das Konsistorium, das aus Vertretern des Bischofsrates, dem Präsidium der Generalsynode und dem Leiter der Bischofskanzlei besteht.

Der Aufbau dieser Struktur war nicht Selbstzweck und sollte nicht eine umfangreiche, hierarchisch arbeitende Verwaltung erzeugen. Es ging darum, dass die Gemeinden aus ihrer Isolierung herauskamen. Dazu diente der Besuchsdienst der Superintendenten genau so wie die Bildung von Propsteien. Vor allem aber war dies die Aufgabe der Synoden. Unsere Gemeinden hatten bis 1924 überhaupt keine synodale Tradition⁶ und bis 1992 keine

5 Wir haben diese Regelung bis heute in der Kirchenverfassung als eine Art „Notgeneralsynode“ beibehalten. Das brachte uns von Leuten, die unsere Probleme nie ganz bis zu Ende verstanden haben, Kritik ein (vgl. H.-Chr. Diedrich: Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitator? Über die leitenden Dienste in der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten“, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 48, 2001, 159–190). Nach der ersten Generalsynode ist die Pröpstekonferenz auch kein einziges Mal mehr einberufen worden. Eine Schwierigkeit stellte eben auch dar, dass es in der Ukraine und in Mittelasien keine Kirchenbezirke in Form von Propsteien gab, denen Pröpste vorstanden, und sich damit ein Problem der paritätischen Vertretung ergeben hatte.

6 Die Kirchenverfassung von 1832 schrieb Predigersynoden in den Konsistorialbezirken vor, die auch jährlich durchgeführt wurden. Die Durchsicht der alten Protokolle legt offen, dass besonders diese Synoden die weit verstreute Pastorenschaft zusammenbrachte. Es waren im Grunde Pfarrkonvente ohne Beteiligung von Gemeindevertretern.

synodale Erfahrung. Die Verfassung stellte insofern so etwas wie ein Lernprogramm auf. Sie war in vieler Hinsicht ein weites Gewand, in das unsere Kirche erst hineinwachsen musste. Das war aber nur möglich, wenn die Gemeinden Erfahrungen mit Synoden machten. Ohne Synoden hätte auch den geistlichen Leitern die Legitimation gefehlt.

Zu diesem Lernprogramm gehörte es auch, dass in den Gemeinden das Wissen um die Mitverantwortung für die Kirche wuchs, sowohl im Sprengel, als auch für die Gesamtkirche. Umgekehrt sollte im Sprengel und in der Gesamtkirche die Verantwortung auf verschiedene Schultern verteilt werden. Das Synodalpräsidium war Ausdruck für diese Mitverantwortung der Gemeinden, auch außerhalb der Sitzungen der Synoden. Die Erfahrungen in den Sprengeln waren zunächst unterschiedlich. Aber die Grundordnung hat sich als so elastisch erwiesen, dass in ihr auch ursprünglich nicht vorgesehene Bedürfnisse aufgefangen werden konnten. Dazu gehörte, dass in Eparchien, die erst in der Aufbauphase standen, ein Bischöflicher Visitator das Amt des Superintendenten wahrnehmen konnte, der nicht im Sprengel sesshaft war. Ähnlich stand es mit dem Dienst des Bischöflichen Beauftragten für Mittelasien, der in einem Gebiet, das jetzt in vier Staaten aufgeteilt war, grenzüberschreitend den Gemeinden beim Aufbau ihrer Sprengel beistand.

Gerade weil auch Verfassungen neuen Entwicklungen angepasst werden müssen, hatten wir unserer Verfassung seit 1990 – nach dem Vorbild deutscher lutherischer Kirchen – eine Präambel vorangesetzt, in der die unveränderlichen Grundlagen der Kirchen genannt sind. Sie lautet gleich in allen Statuten der Gesamtkirche, der Eparchien und den Mustersatzungen für die Gemeinden. Sie hielt fest, was uns auf allen Ebenen verband: die Heilige Schrift – die Lehre der Kirche, zusammengefasst im Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche –, der Gottesdienst, dessen Mitte die Verkündigung des Evangeliums und der rechte Gebrauch der Heiligen Sakramente ist.

Neben der innerkirchlichen Bedeutung der Verfassung stand ihre Funktion gegenüber den staatlichen Behörden. Aufgrund ihrer Verfasstheit wurden die Eparchien in den jeweiligen Staaten registriert und damit rechtlich anerkannt. Die Gesamtkirche wurde – wie bereits bemerkt – beim Justizministerium der Russischen Föderation registriert.

2.2.3 Zum Namen unserer Kirche

Im Rahmen der Registrierung unserer Verfassung war auch der amtliche Name unserer Kirche zu klären. Seit 1832 hatte sie „Evangelisch-Lutherische

Kirche in Russland“⁷ geheißen; Russland war das Zarenreich. 1924 konnte der Name beibehalten werden, Russland war damals die Sowjetunion. 1988 ging das nicht mehr, denn Russland war nun eine Teilrepublik der Sowjetunion; der alte Name hätte gerade die Gemeinden in Kasachstan und Mittelasien ausgeschlossen.⁸ Aber es ging auch nicht an, „Russland“ durch „Sowjetunion“ (Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken – UdSSR) zu ersetzen, denn die baltischen Republiken waren damals staatsrechtlich noch Teile dieser Sowjetunion; der Name „Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion“ hätte wie der Anspruch wirken können, zur Situation vor der Revolution zurückzukehren und eine einheitliche Superkirche zu schaffen, in die die längst eigenständigen Kirchen der baltischen Länder wieder einbezogen werden würden.⁹ So wählte Bischof Kalnins den Namen „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion“ (DELKSU). Nach dem Zerfall der Sowjetunion war dann allerdings dieser Name auch nicht mehr brauchbar. Andererseits war nun auch die Rücksicht auf die baltischen Schwesterkirchen nicht mehr erforderlich. Eine Weile spielte der Name „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Republiken des Ostens“ (DELKRO) eine Rolle. Der wurde dann aber vom russischen Justizministerium nicht akzeptiert – man nahm an der Charakterisierung „Osten“ Anstoß. Das Wort „deutsch“ konnte eigentlich entfallen, weil eine Abgrenzung von den baltischen lutherischen Kirchen nicht mehr notwendig war. Nach langen Überlegungen beschlossen Bischofsrat und Pröpstekonferenz, zum alten Namen zurückzukehren; allerdings nun mit einer Modifikation. Es sollte keine allgemeine Bezeichnung für das Gebiet der früheren Sowjetunion ohne die baltischen Staaten geben. So sind wir in Absprache mit dem Justizministerium offiziell nur als „Evangelisch-Lutherische Kirche“ staatlich registriert. Natürlich bedurfte es außerhalb unserer Sprengel einer genaueren Bestimmung. So fügen wir unserem Namen entweder die Auflistung der Gebiete an, in denen unsere Gemeinden leben, also: „Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien“, oder wir verwenden den

7 Mitunter auch „Evangelisch-Lutherische Kirche im Russischen Reiche“.

8 Die Behörden forderten auch damals eine Benutzung der offiziellen Terminologie. Anstelle von „Russland“ hätte es nur „Russische Föderative Sowjetrepublik“ heißen dürfen.

9 Dass zumindest gedanklich solche Befürchtungen eine Rolle spielten, zeigte ein scharfer Brief des lettischen Erzbischofs Karlis Gailitis vom Frühjahr 1991 adressiert an Josef Baronas, in dem er sich gegen jegliche Vertretungsansprüche gegenüber der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland aus Russland verwarhte. Diesen Brief sandte er in Kopie an Bischof Kalnins, wie auch an den estnischen Erzbischof, den litauischen Bischof und den Lutherischen Weltbund.

Kurznamen „Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten“ (ELKRAS).¹⁰ Es sei nicht verschwiegen, dass dieser Name nun, seit der Konstituierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Ingermanlandes in Russland (ELKIR) ebenfalls Missverständnisse wecken konnte. Aber unsere Freunde in dieser Kirche erkannten an, dass wir unseren Namen bereits führten, als sie erst staatlich registriert wurden. Ich glaube aber, dass mögliche Missdeutungen heute geklärt sind. In unseren Gremien wurden wir uns darüber einig, Kirchen nicht nach Nationen oder Sprachen zu benennen, sondern nach den Räumen, in denen sie leben.

2.2.4 Die Entwicklung von 1991 bis 1993

1991 war in hohem Masse durch die politischen Umwälzungen in der ehemaligen Sowjetunion geprägt. Neue Freiheiten brachten neue Aufgaben, aber auch neue Probleme. In den Gemeinden östlich des Ural konnten die jetzt eröffneten Möglichkeiten nur langsam in den Blick treten, die Menschen waren eher verunsichert, weil das Gefüge bisheriger Zuständigkeiten zerbröselte und sich alle Entscheidungen über die Zukunft der Deutschen vor allem in den mittelasiatischen Republiken hinauszogen. Das Zurücktreten der Generation, die in der Verfolgungszeit die Gemeinden zusammengehalten hatte, und die Auswanderung gefährdeten die Kontinuität der kirchlichen Arbeit.

Westlich des Urals bildeten sich eher neue – damals erst kleine – Gemeinden aus Menschen, die sich auf ihre lutherische Herkunft besannen oder von der Arbeit unserer Kirche angezogen wurden. Gerade sie waren viel stärker als die Gemeinden brüderschaftlicher Tradition darauf angewiesen, einen Pastor zu bekommen.

Deshalb hatte Bischof Kalnins bei unserem gemeinsamen Besuch in Deutschland den Rat der EKD am 23. und 24. Mai 1991 gebeten, der – damals noch – DELKSU für eine Übergangszeit Pfarrer zur Verfügung zu stellen. Die Pröpsteversammlung im Juni 1991 hat dann diese Möglichkeit freudig begrüßt. Seit Dezember 1991 waren nun die ersten beiden Pastoren aus Deutschland im Dienst unserer Kirche. Es war Frank Lotichius in Leningrad

10 An dieser Stelle sei schon vorausschauend darauf hingewiesen, dass es seit November 2010 einen Vertrag aller früheren Kirchen der ELKRAS gibt, nach dem sie sich zu einem „Bund der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Russland und anderen Staaten“ zusammengeschlossen haben. Die Unterzeichnung dieses Vertrages erfolgte am 28. November 2010 in St. Petersburg durch die Bischöfe dieses Bundes (vgl. Der Bote Spezial, 4/2010, 1–3, und: Lutherischer Dienst 47, 2011, Heft 1, 21 f; siehe auch unten 4.9).

(St. Petersburg) und Kurt Beyer in Kaliningrad (Königsberg). In der Rigaer Bischofskanzlei haben im Jahre 1991 auch deutsche Vikare als Praktikanten geholfen. Dazu gehörte auch der bereits erwähnte Stefan Reder.

Die Unklarheiten der politischen Lage haben verständlicherweise unsere Möglichkeiten, die Gemeinden zu besuchen, immer wieder eher eingeschränkt. Visitationen waren aber zur Identitätsfindung unserer Kirche in einem so gewaltigen Raum ungeheuer wichtig. So wurden auch anstrengende Reisen nicht gescheut. Vom 11. bis 20. September 1991 ist beispielsweise unser bereits 80-jähriger Bischof Kalnins zusammen mit Bischof Dr. Gottfried Forck von der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg und weiteren Begleitern in Kasachstan und Kirgisien gewesen.

Wichtige Entscheidungen fielen auf der zweiten Sitzung des Konsistoriums der DELKSU. Sie fand am 2. und 3. Dezember 1991 in St. Petersburg unter der Leitung des Bischofs statt. Es war die dritte Sitzung des Konsistoriums überhaupt. St. Petersburg¹¹ war bis 1917 Sitz des General-Konsistoriums der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland gewesen, zu der damals auch das Baltikum gehörte, nicht aber die Kirchen Finnlands und Polens. Das Konsistorium unserer Kirche hatte zwar eine andere Zusammensetzung, stand aber als Kirchenleitung der Gesamtkirche doch in der Tradition und Rechtsnachfolge des ehemaligen General-Konsistoriums.

Die Pröpste Ewald Fenske aus Nagornoje und Emil Springer aus dem Altai-Gebiet waren an der Teilnahme dieser Sitzung verhindert. Für Propst Reinhold Koch aus Prochladny im Kaukasus, der um seine Entlastung gebeten hatte, wurde Pastor Viktor Gräfenstein in das Konsistorium aufgenommen; ferner wurde beschlossen, dass ich als Rektor des Theologischen Seminars Mitglied des Konsistoriums sein sollte. Diese Ergänzung war dann von der Pröpsteversammlung im darauf folgenden Jahr bestätigt worden. Teilnehmer an der Sitzung waren also neben Bischof Kalnins Propst Konstantin Bauer aus Kamyschin an der Wolga, Propst Nikolaus Schneider aus Omsk, Pastor Viktor Gräfenstein aus Odessa, Bruder Konstantin Böttcher aus Omsk als Laienvertreter und ich als Rektor des Seminars. Im Grunde konnte die Vertretung der Regionen nicht befriedigen, aber die Zusammensetzung war ein Ausdruck der Situation in diesen Tagen.

Bei den Beratungen ging es inhaltlich vor allem um die Konsequenzen der politischen Umwälzungen und wirtschaftlichen Veränderungen in der ehe-

11 Die Stadt hieß von 1924 bis 1991 Leningrad und hat dann auf Initiative des Bürgermeisters Sobtschak und auf Wunsch der Bevölkerung ihren alten Namen zurückerhalten. Der Bezirk, in dem die Stadt liegt, heißt aber bis heute Leningradskaja Oblast!

maligen Sowjetunion für unsere Kirche, implizit auch der Auswanderung der Deutschen aus den mittelasiatischen Republiken. Es war abzusehen, dass den zu strukturierenden regionalen Sprengeln und den Pröpsten in Zukunft mehr Eigenverantwortung zufallen würde, auch bei der Versorgung der Gemeinden mit Literatur. Es sind Beschlüsse gefasst worden im Blick auf den künftigen Namen der Kirche, die Aufgabe, in Zukunft hauptamtliche Pastoren für unsere Kirche aus Mitteln der Gesamtkirche oder der Sprengel zu besolden und ihre Altersversorgung zu regeln. Die Bitte an die Gemeinden um regelmäßige Kollekten für die Aufgaben der Gesamtkirche als Einstieg in eine Finanzverwaltung und den Aufbau administrativer Zentren in den Republiken, sowie eine Verordnung über die Dienstsiegel waren weitere Themen. Ferner legte der Bischof die nach der Verfassung erforderliche Verordnung für das Tragen von Amtskreuzen vor. Der vom damaligen Leiter der Bischofskanzlei, Gundars Bastiks, vorgetragene Bericht über die Einnahmen und Ausgaben wurde gebilligt. Die Zusammensetzung der Revisionskommission wurde neu geregelt.

Anfang Juni 1991 erhielt Bischof Kalnins in Moskau die Ehrendoktorwürde des Wartburg Theological Seminary, eines renommierten Theologischen Seminars der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Amerika (ELCA). Am 22. Juli konnte er in Riga seinen 80. Geburtstag feiern. Zum Festgottesdienst am 21. Juli waren Gäste aus vielen Kirchen gekommen, Grüße kamen aus aller Welt. Predigten hielten der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, Karlis Gailitis, und Propst Nikolaus Schneider aus Omsk. Es war damit auch ein großer Festtag für unsere Kirche.

Das Jahr 1992 stellte einen tiefen Einschnitt in der Geschichte unserer Kirche dar: Sie hat wieder klarere Strukturen der Leitung erhalten. Klarere Strukturen, das hieß zunächst, dass mehr Menschen in die Verantwortung für unsere Kirche eingetreten sind, und dass die Kirche begann, den Gemeinden näher zu kommen. Es gab 1992 vier Sprengel, das Europäische Russland, Sibirien, die Ukraine sowie Kasachstan, die beiden letzteren nun auf dem Gebiet eigenständiger Staaten. Mit der Bestellung der Superintendenten haben dann regelmäßig Visitationen begonnen. Auch die ständige Vertretung des Bischofs war durch meine Ernennung zum Stellvertreter geregelt. Die Gemeinden in Mittelasien waren ebenfalls nicht vergessen, sie wurden von Pastor Stefan Reder besucht.

Mit dem „Boten“ war eine Kirchenzeitung und ein Gemeindeblatt gleichermaßen geschaffen. Im Osten versuchten wir, dem Abbröckeln der Gemeinden durch Auswanderung und dem Altwerden der bisherigen leitenden

Brüder durch Besuche und Beratung entgegenzutreten. Im Westen entstanden vor allem im Jahre 1992 eine große Anzahl neuer Gemeinden. Niemand hatte vorausgesehen, wie viel verschüttete Tradition und wie viel neues Suchen nach lutherischer Kirche hier aufbrechen würde.

Es sei ein Beispiel angeführt: An der ersten Synode in der Ukraine in Kiew vom 31. Januar bis 2. Februar 1992 hatten sechs Gemeinden teilgenommen, zur zweiten Synode vom 22. bis 24. Januar 1993 hatten bereits 17 Gemeinden Vertreter entsandt. Im Europäischen Russland war die Entwicklung ähnlich. An manchen Orten war die Größe der Gemeinde sprunghaft gestiegen, seit sie wieder einen festen Pastor hatten. Das wäre nicht möglich gewesen ohne die Hilfe von Pfarrern aus Deutschland, von Wladiwostok bis Kaliningrad (früher Königsberg), von St. Petersburg bis Kustanai in Kasachstan und Dnjepropetrowsk in der Ukraine. Bereits neun Pastoren aus Deutschland hatten im Jahre 1992 für kürzere oder längere Zeit in allen Sprengeln unserer Kirche gearbeitet – die Bischöflichen Visitatoren nicht mitgerechnet. Neben den schon erwähnten Pröpsten Frank Lotichius in St. Petersburg und Kurt Beyer in Kaliningrad seien hervorgehoben: Pastor Dr. Gunnar von Schlippe in Moskau und Pastor Dr. Achim Reis in Kiew. In Dnjepropetrowsk arbeitete Pastor Gotthold Kiunke, in Kustanai Pastor Christian Raßmann. Pastor Friedewald von Düvring war für drei Monate in Alma-Ata und Pastor Manfred Brockmann ebenso lang in Wladiwostok. Auch der Leiter der Redaktion des „Boten“, Ralf Gnewuch, kam aus Deutschland. Das Gleiche gilt für Dr. Hans Erich Arndt in Alma-Ata. Er war Oberstudienrat i. R. und hatte bereits längere Zeit im Entwicklungsdienst in Äthiopien gearbeitet. Dr. Arndt und seine Ehefrau Karla waren Anfang November 1992 nach Alma-Ata gekommen, um dort unser administratives Zentrum aufzubauen; damit wurde es möglich, Literatur einschließlich des „Boten“ über Alma-Ata in ganz Kasachstan zu verteilen. Das administrative Zentrum wurde zur Kontakt- und Koordinierungsstelle für die Gemeinden entwickelt. Ihm wurde auch die zentrale Finanzkasse des Sprengels angegliedert.

Trotz starker Abwanderung der Deutschen und damit der Ausdünnung unserer früher starken Gemeinden in Usbekistan, Tadschikistan, Turkmenien und Kirgisien gab es dort noch lutherische Gemeinden, zum Teil in großer Vereinsamung und unter sehr erschwerten Lebensverhältnissen. Pastor Stefan Reder hatte Ende August und Anfang September 1991 die Gemeinde in Duschanbe besucht und auf dem Rückweg in Taschkent die Lage in Usbekistan geprüft. Er erfuhr dort auch, dass in Kirgisien noch 16 Gemeinden vorhanden waren. Der Bischofsrat hatte seinen Erfahrungsbericht mit Dank gehört und ihn gebeten, sich in Zukunft im Dienst unserer Kirche verstärkt um diese Gemeinden zu kümmern – in enger Zusammenarbeit mit dem

administrativen Zentrum in Alma-Ata und dem Bischöflichen Visitator für Kasachstan, Bischof Dr. Heinrich Rathke. Er besuchte dann in der zweiten Hälfte des Jahres 1992 verschiedene Gemeinden in Usbekistan und Kirgisien. In Usbekistans Hauptstadt Taschkent war mit der baldigen Rückgabe der als Konzertsaal genutzten historischen lutherischen Kirche zu rechnen. Sie befand sich in gutem baulichen Zustand. Erfreulich war das stete Wachstum an Mitgliedern in unserer Taschkenter Gemeinde; ebenso erfreulich zu bewerten waren die Gemeindeneugründungen im Taschkenter Raum. Insgesamt lebten damals in Usbekistan noch knapp 40 000 Deutsche. In Kirgisien waren vor allem die extrem schwierigen Lebensbedingungen auffallend. Die im Vergleich zu anderen GUS-Staaten, wie Kasachstan, sehr niedrigen Einkommen in Kirgisien reichten für das Existenzminimum in der Regel nicht aus. Humanitäre Hilfe war hier besonders notwendig.

Pastor Reder hatte inzwischen wieder Kirgisien, Usbekistan und Tadschikistan besucht; vom 23. bis 28. April 1993 war er in Duschanbe, der Hauptstadt Tadschikistans, und fand eine weithin erschreckende, fast anarchische Situation vor. Noch von der Sitzung des Bischofsrates in Moskau aus hatte die Gesamtkirche dringende Appelle an deutsche kirchliche und politische Stellen gerichtet, die Menschen in diesem vom Bürgerkrieg gezeichneten Land nicht abzuschreiben. In Usbekistan war die Lage wesentlich anders. Aufgrund der Besuche und von Vorbesprechungen bei der Synode in Alma-Ata wurde jetzt geplant, noch im Herbst 1993 eine konstituierende Synode in Usbekistan einzuberufen, um die wachsenden lutherischen Gemeinden in Taschkent, Tschirtschik, Buchara, Samarkand und im Fergana-Tal zusammenzuschließen und ihnen einen klaren rechtlichen Status gegenüber ihrer Regierung und in der Gesamtkirche zu sichern. Die aus dem 19. Jahrhundert stammende Kirche in der Landeshauptstadt Taschkent war inzwischen zurückgegeben worden. Nun war zu prüfen, ob gleiches auch für Kirgisien gelten würde.

2.2.5 Die Gründungssynoden 1992 bis 1994

2.2.5.1 Ukraine 1992

In Kiew trat vom 31. Januar bis zum 2. Februar 1992 die Synode der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche der Ukraine“ zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen. Die Gemeinden in Charkow, Dnjepropetrowsk, Kiew, Lviv, Odessa und Saporoshe hatten Vertreter gewählt und entsandt. Die Synode wählte den Juristen Jurij Schäfer aus Odessa zu ihrem Präsidenten und Pastor Viktor Gräfenstein, ebenfalls Odessa, zum Superintendenten der Ukraine. Im Abschlussgottesdienst der Synode am 2. Februar wurde er durch

den Bischof der Gesamtkirche, Harald Kalnins, unter Mitwirkung von OKR Claus-Jürgen Roepke von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Dechant Johann Orendi von der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien zu seinem Dienst gesendet, gesegnet und bevollmächtigt und damit in sein Amt eingeführt. Am nächsten Tag hat Bischof Kalnins in Begleitung der Gäste den neuen Superintendenten und das Präsidium der Synode dem Rat für religiöse Angelegenheiten der Ukraine vorgestellt und anschließend die Leiter der anderen christlichen Kirchen in Kiew besucht. Damit war als erster Sprengel unserer Kirche derjenige in der Ukraine rechtlich konstituiert.

2.2.5.2 Sibirien 1992

Bischof Harald Kalnins und Propst Nikolaus Schneider in Omsk hatten die Gemeinden in Sibirien aufgerufen, Vertreter zu der für den 12. bis 14. Mai 1992 nach Omsk einberufenen Synode zu wählen, durch die als weiterer Sprengel unserer Kirche „Sibirien“ konstituiert werden sollte. Am Nachmittag des 12. Mai 1992 erfolgte die Grundsteinlegung für das neue Kirchenzentrum in Omsk. Der anschließende Gottesdienst zum Beginn der Bauarbeiten an dem neuen Kirchenzentrum fand inmitten der Baumaschinen statt. Die Synode selbst wurde anschließend im Bethaus der Omsker Gemeinde von Bischof Harald Kalnins eröffnet. Es waren 45 Synodale aus ganz Sibirien gekommen, die vom Bischof verpflichtet wurden. Sie wählten als Präsidenten Propst Alfred Rotärmel aus Kemerovo und zum Superintendenten für Sibirien Propst Nikolaus Schneider aus Omsk. Im Abschlussgottesdienst am 14. Mai 1992 wurde Superintendent Schneider durch Bischof Dr. Harald Kalnins unter Beteiligung von Bischof Dr. Charles Maahs von der Zentral-Synode der ELCA und Superintendent Viktor Gräfenstein aus Odessa für sein neues Amt gesendet, gesegnet und bevollmächtigt.¹² Im Anschluss daran wurden auch die beiden Bischöflichen Visitatoren, Landesbischof Heinrich Rathke für Kasachstan und Pastor Siegfried Springer für den europäischen Teil Russlands, und ich als Vertreter des Bischofs in gleicher Weise für unseren Dienst gesegnet. In diesem Gottesdienst sind ferner 16 Brüder aus ganz Sibirien für den Dienst an Wort und Sakrament in ihren Gemeinden durch Bischof Kalnins und Superintendent Schneider eingesegnet worden, dazu auch drei Schwestern, Frauen, die schon seit Jahren Gemeinden leiteten, weil keine Männer mehr da waren, die diesen Dienst tun konnten.

Sibirien war damals Schwerpunkt der Gemeinden in Russland. Ihre Wurzeln reichten teilweise bis ins 18. Jahrhundert zurück. Sie waren dann aber

12 S. o., Abschnitt 2.2.2.

stark durch Gläubige geprägt, die aus der Tradition der Kolonisten des Wolgagebietes kamen und oft zunächst in die mittelasiatischen Republiken der früheren Sowjetunion verschlagen worden waren. Glieder unserer Kirche lebten damals in über 150 Orten, die uns bekannt waren. Die Synode des Sprengels Sibirien hatte damit ein völlig anderes Gepräge als die Synode in der Ukraine.

2.2.5.3 Kasachstan 1993

Vom 7. bis 9. Mai 1993 kam in Alma-Ata (Almaty), der damaligen Hauptstadt der Republik Kasachstan, die erste Kirchenversammlung der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Kasachstan, die Gründungssynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kasachstan, zusammen. Der Bischöfliche Visitator dieses Sprengels unserer Kirche, Bischof em. Dr. Heinrich Rathke, hatte durch ausgedehnte Visitationen 1992 und 1993 dieses Treffen vorbereitet. Der erste Schritt war der Aufbau eines administrativen Zentrums in Perwomaika am Stadtrand von Alma-Ata, das Ende des Jahres 1992 unter Dr. Arndt und seiner Frau die Arbeit aufgenommen hatte. Die Synode selbst hatte Bischof Rathke mit Helfern aus Deutschland wie Pastor Friedwald von Dufving und dem mecklenburgischen Kirchenbeamten Helmut Priesemann und aus der Bischofskanzlei Pastor Stefan Reder monatelang vorbereitet. Es war das erste Treffen lutherischer Gemeinden Kasachstans, aber wohl auch die erste wirkliche Kirchenversammlung in diesem Land überhaupt, in dem Christen vor dem Zweiten Weltkrieg nur eine verschwindende Minderheit gewesen waren. Die lutherischen Gemeinden waren dann unter den aus dem europäischen Russland, vor allem von der Wolga und aus dem Kaukasusgebiet vertriebenen Deutschen entstanden, überwiegend als brüderschaftlich geordnete Gemeinden, fast ohne Verbindung untereinander. Diese in den großen Städten wie Karaganda, Zelinograd (später: Akmola, Akmolinsk, jetzt: Astana) und Alma-Ata vor wenigen Jahren noch Tausende von Gliedern zählenden Gemeinden sind seit der Öffnung der Grenzen durch Auswanderung stark geschwächt. Vor allem fehlten nun viele der Männer, die in den schwersten Jahren nach dem Krieg die Gemeinden gesammelt und geleitet hatten. Es fehlte an sehr vielen Orten auch bereits die Jugend, die neue Generation, die das Werk der Väter und Mütter fortsetzen würde. Eingeladen waren zur Synode etwa 250 Gemeinden; es kamen insgesamt 63 bevollmächtigte Vertreter, dazu viele Gäste, auch Abgesandte der Gemeinden in Kirgisien und Usbekistan und Freunde aus Amerika, insbesondere von der Lutheran Church – Missouri Synod (LC-MS). Ziel der Synode war es nicht nur, eine auch staatlich anerkannte gemeinsame Ordnung zu beschließen, sondern vor allem, die oft nur kleinen Gemeinschaften aus ihrer Isolierung herauszu-

führen, lutherische Christen aus allen Teilen dieses Gebietes, des sechstgrößten Flächenstaates der Erde, miteinander bekannt zu machen und Instrumente zu entwickeln, die helfen sollen, in Zukunft Aufgaben wie Jugendarbeit und Predigerausbildung gemeinsam zu bedenken. Gerade in dieser Aktivierung der eigenen Kräfte hatte Bischof Rathke seine eigentliche Vorbereitungsaufgabe gesehen. Dieses Ziel bestimmte auch den Verlauf der Synode. Die Predigt im Eröffnungsgottesdienst hielt Bischof Harald Kalnins, die Liturgie Superintendent Nikolaus Schneider aus Omsk. Nach der Wahl eines vorläufigen Präsidiums – eine für die versammelten Brüder und Schwestern neue und nicht leichte Aufgabe – wurde zunächst der Entwurf einer Verfassung der „Eparchie der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Kasachstan“ erläutert und später verabschiedet. Danach konnte das endgültige Präsidium gewählt werden. Präsident wurde Heinrich Daudrich aus Zelinograd. Der zweite Teil des Tages stand für Fragen aus dem Gemeindeleben zur Verfügung. Am Abend hatte die Synode als letztes die Wahl des Superintendenten zu vollziehen. Und hier zeigte sich, dass das Misstrauen gegenüber den Initiativen aus Deutschland, also dem Ausland, doch sehr tief saß. Fast alle bis dahin hoch angesehenen Brüder reisten vorzeitig ab. So stand am Ende nur der 57-jährige Pastor Richard Kratz aus Pawlodar zur Verfügung. Er wurde mit großer Mehrheit zum Superintendenten gewählt, zunächst für zwei Jahre. Gegenüber der Regierung von Kasachstan ist er das Oberhaupt einer eigenständigen Kirche, die zugleich aber Sprengel (Eparchie) der Gesamtkirche ist. Superintendent Kratz gehörte nun dem Bischofsrat unserer Kirche an. Am Sonntag Kantate, dem 9. Mai 1993, ist im Abschlussgottesdienst der Synode Pastor Kratz dann von Bischof Kalnins unter Assistenz von Bischof Dr. Rathke und Superintendent Schneider zu seinem Dienst als Superintendent gesendet, gesegnet und bevollmächtigt worden. Im gleichen Gottesdienst wurden Vertrauensleute für die einzelnen Regionen der Eparchie vorgestellt und eingesegnet, die in das Amt von Pröpsten hineinwachsen sollten. Sechs Brüder und zwei Schwestern wurden für den Dienst als Prediger eingesegnet. Zum Rahmen der Synode gehörte auch ein Orgelkonzert, das Kirchenmusikdirektor Dr. Neithard Bethke vom Ratzeburger Dom in der voll besetzten Philharmonie von Alma-Ata besonders für die Teilnehmer an der Synode gab. Ferner lud der Botschafter der Bundesrepublik Deutschland zu einem Empfang ein.

2.2.5.4 Europäisches Russland 1993

Vom 30. Juli bis 1. August 1993 trat in Moskau die Synode des Sprengels Europäisches Russland zu ihrer ersten, konstituierenden Sitzung zusammen. Es wurde die Verfassung des Sprengels nach Abstimmung mit dem anderen russischen Sprengel, Sibirien, angenommen, so dass beide Verfassungen ge-

meinsam dem Justizministerium in Moskau zur Registrierung eingereicht werden konnten.

Weiter bestätigte die Synode den Bischöflichen Visitator Pastor Siegfried Springer in seinem Amt und wählte ein Synodalpräsidium. Präsident der Synode wurde der Physikkozent Alexander Pastor aus St. Petersburg. Die Synode wurde mit Gottesdiensten eröffnet und beschlossen. Grußworte im Eröffnungsgottesdienst kamen u. a. vom Sekretär des Bischofs der ELKIR aus St. Petersburg, von einem Vertreter des Patriarchates Moskau der Russischen Orthodoxen Kirche und von einem Vertreter des Bundes der Baptisten in Russland. Die Synode tagte in der gerade fertig gestellten Kapelle, gegenüber der Kirche St. Peter und Paul, in der 65 Jahre zuvor, 1928, die Generalsynode unserer Kirche zum letzten Mal zusammen gekommen war.¹³

2.2.5.5 Usbekistan 1993

Die Entstehung der lutherischen Gemeinde in Taschkent geht auf das Jahr 1885 zurück. Sie war zunächst Militärpfarrstelle für ganz Turkmenistan. Die historische Kirche wurde 1896 gebaut, sie wurde 1937 – nach der Verhaftung des letzten Pastors Heinrich Berendts, eines Schwiegersohns von Bischof Arthur Malmgren – geschlossen. Ab 1948, vermehrt dann in den 1950er und 1960er Jahren, entstanden unter den nach Usbekistan verschlagenen Deutschen vor allem im Umkreis von Taschkent neue Gemeinden, die größte unter ihnen in Tschirtschik, aber auch bis ins Fergana-Tal, nicht aber in Taschkent selbst. Später hatte sich das Verhältnis umgekehrt: In Taschkent hat sich die größte Gemeinde des Landes gesammelt, die übrigen Gemeinden sind durch Überalterung und Auswanderung sehr geschrumpft. Es gibt aber auch noch viele verstreut lebende Familien lutherischen Glaubens. Schon 1935 waren auch 700 finnische Familien aus dem Ingermanland in den Raum um Taschkent deportiert worden und haben an ihrem Glauben festgehalten. Eine Verbindung zwischen den deutschen und den finnischen Verschleppten kam nicht zustande.

Nach einem Staatsbesuch in Deutschland hatte Präsident Islam Karimow am 3. Mai 1993 die bis dahin als Konzertsaal dienende lutherische Kirche dem „deutschen Kulturzentrum Wiedergeburt“ übergeben, um den geistlichen Bedürfnissen der im Staate Usbekistan lebenden Deutschen zu entsprechen. Diese Verfügung ließ viele Fragen offen, aber seitdem konnten in der

13 Schon hier sei ein weiterer Blick in die Zukunft angedeutet: D. Brauer: Evangelisch-Lutherische Kirche Europäisches Russland (ELKER), in: Die evangelische Diaspora, Jahrbuch des GAW, 86. Jg., Leipzig 2017, 57–59.

Kirche, die das große Erdbeben in Taschkent 1966 unbeschadet überstanden hatte, wieder Gottesdienste stattfinden. Pastor Stefan Reder hatte in Absprache mit den dortigen Gemeinden vorgeschlagen, auf einer Synode vom 11. bis 14. November 1993 in Taschkent die „Eparchie der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden im Staate Usbekistan“ zu konstituieren. Zur Synode entsandten sechs registrierte und eine noch im Aufbau befindliche Gemeinde Vertreter. Sie wurde mit einem Gottesdienst eröffnet und dann bis zur Wahl des Präsidiums verfassungsgemäß von mir und Stefan Reder abwechselnd geleitet. Zum Eröffnungsgottesdienst waren Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche, der Römisch-Katholischen Kirche und der Baptisten als Gäste gekommen; sie sprachen sehr herzliche Grußworte. Zur Eröffnung der Synode trug der Vertreter des Mufti von Usbekistan eine eindrucksvolle Grußadresse vor. Die Synode verabschiedete die Verfassung der Eparchie und wählte dann Kornelius Wiebe,¹⁴ den Gemeinderatsvorsitzenden aus Taschkent, zum Präsidenten der Synode und Philipp Schneider, Prediger in Gasalkent, zum Propst, d. h. zum geistlichen Leiter dieses neuen Sprengels unserer Kirche. Weiter wurden die künftigen Aufgaben diskutiert und brennende kirchliche Fragen besprochen. Am Nachmittag des 13. November 1993 gab die Deutsche Botschaft in Taschkent einen Empfang, zu dem sich auch Vertreter höchster Staatsstellen und des diplomatischen Corps vor allem aus den asiatischen Nachbarstaaten einfanden. Im Abschlussgottesdienst am 14. November wurde zunächst die Kirche wieder geweiht, dann wurde Propst Schneider durch mich in sein Amt eingeführt. Dabei assistierten Superintendent Richard Kratz aus Kasachstan und Pastor Stefan Reder. Die Predigt hielt der neue Propst auf Deutsch und Russisch. Auch der Stellvertreter des Propstes, Prediger Zietz aus Fergana, wirkte im Gottesdienst mit. Ein Grußtelegramm von Bischof Harald Kalnins wurde verlesen. Es war die erste Abendmahlsfeier in der Kirche seit ihrer Schließung; vor der Wiedereinweihung waren die Sakramente nur vor der Kirche gespendet worden. In den folgenden Tagen besuchte ich in Begleitung von Stefan Reder zusammen mit Propst Schneider die Gemeinden um Taschkent, und wir feierten mit ihnen Gottesdienste.

Zu den nächsten Aufgaben des Propstes und des Synodalpräsidenten gehörten die Einrichtung des administrativen Zentrums und die Restaurierung der Kirche. Wir bemühten uns, dafür einen Förderkreis für Mittelasien und eine Partnerkirche in Deutschland zu gewinnen. Einen erheblichen Teil der

14 Näheres dazu im Abschnitt „4.3.3.4 Usbekistan“, der in einem der nächsten Jahrbücher veröffentlicht werden wird.

Kosten für die Synode hatte bereits das Gustav-Adolf-Werk der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau, der Heimatkirche von Pastor Stefan Reder, übernommen.

2.2.5.6 Kirgisien 1994

Die erste Versammlung der Gemeinden in Kirgisien, die konstituierende Synode dieses Sprengels, hatte ebenfalls Stefan Reder vorbereitet. Vom 21. bis 24. April 1994 kamen in Bischkek 20 bevollmächtigte Vertreter der Gemeinden zusammen. Zum Präsidenten der Synode wurde Bruder Alexander Ehlert und zum geistlichen Leiter Propst Johannes Hass aus Kirowskoje bei Kant gewählt. Als Gäste waren aus Kasachstan Propst Kornelius Daitche, der Stellvertreter von Superintendent Richard Kratz und der Präsident der Synode des Sprengels Usbekistan, Kornelius Wiebe, anwesend, die auch vor dem Hintergrund ihrer bereits gewonnenen Erfahrungen aktiv an den Diskussionen teilnehmen konnten. Im Vordergrund stand die Einführung von russischsprachigen Gottesdiensten. Ein besonderes Ereignis war die Rede des 93-jährigen Predigers Heinrich Magel aus Dschangy-Pachta, der lange Jahre Lehrer und geistlicher Vater der Prediger der Brüdergemeinden in Kirgisien gewesen war. Seine positive Einstellung zu dieser Synode half auch manchem Delegierten, seine inneren Zweifel gegen die Sammlung in einer Kirche zu überwinden. Propst Johannes Hass wurde im Abschlussgottesdienst von mir in sein Amt eingesegnet. Die sechste unserer regionalen Kirchen war damit entstanden.

2.2.6 Kirchenleitende Gremien der Gesamtkirche 1992 und 1993

Vom 21. bis 24. Juni 1992 kamen in Riga nacheinander Bischofsrat, Konsistorium und die Pröpsteversammlung zusammen. Es war ein Erfahrungsaustausch über die Sprengel. Vordringliche Aufgabe war, in Sibirien und Kasachstan neue Pröpste zu finden. In Sibirien gab es neben dem Superintendenten nur noch drei aktive Pröpste, in Kasachstan war die Lage ähnlich; die anderen Pröpste waren zu alt geworden oder wanderten aus. Zur Vorbereitung der Generalsynode wurde die Bildung eines Verfassungsausschusses und eines Ausschusses zu Fragen der Agende und des Gottesdienstes beschlossen.

Um die Arbeitsfähigkeit des Konsistoriums sicherzustellen, mussten personelle Ergänzungen vorgenommen werden. Ins Konsistorium wurden Propst Frank Lotichius aus St. Petersburg und Frau Irina Stürz aus Alma-Ata in Kasachstan berufen. Diese Entscheidung wurde anschließend von der Pröpsteversammlung bestätigt. Nach der Verfassung nahm die Pröpsteversamm-

lung die Funktion der Generalsynode wahr, bis diese sich konstituieren konnte. Deshalb hatte sie auch der am 2. und 3. Dezember 1991 vom Konsistorium vorgeschlagenen und für sofort vollziehbar erklärten Änderung des Namens unserer Kirche zuzustimmen. Den einzelnen Gemeinden wurde für den Fall von Neu- oder Umregistrierungen bei den zuständigen lokalen Behörden nahe gelegt, die nationale Bestimmung fallen zu lassen und sich als „Evangelisch-Lutherische Gemeinde in der DELKRO“ oder „in der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland“ registrieren zu lassen. Auch den übrigen, die Verfassung berührenden Entscheidungen, wie der Bestellung der beiden Bischöflichen Visitatoren für Kasachstan und den europäischen Teil Russlands und meiner Ernennung zum Vertreter des Bischofs wurde nachträglich zugestimmt. Das Konsistorium beriet am 22. Juni 1992 insbesondere über den Aufbau einer Finanzverwaltung und fasste einen „Beschluss über Besoldung, Rente und Hinterbliebenenversorgung von Pastoren und anderen Mitarbeitern, die hauptberuflich im Dienst der DELKRO stehen“.

Vom 15. bis 18. November 1992 trafen sich in Riga nacheinander Bischofsrat, Konsistorium und Pröpsteversammlung zu ihrer zweiten Sitzung im Jahre 1992. Hauptthema war die Novellierung der Verfassung als Voraussetzung für die Umregistrierung unserer Kirche im russischen Justizministerium, die wegen der Rechtslage in Russland noch 1992 beantragt werden musste. Der Name, unter dem die Kirche vor erst einem Jahr registriert worden war, „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion“ (DELKSU), war längst überholt. Es ist am Ende beschlossen worden, die Umregistrierung einfach für die „Evangelisch-Lutherische Kirche“ zu beantragen – um welche Regionen es dabei ging, wurde dann im Verfassungstext selbst beschrieben. Im Verkehr mit anderen Kirchen und sonstigen Kontakten nach außen gingen wir von der bisherigen Bezeichnung „DELKRO“ auf „Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten“ (ELKRAS) über. Im Rechtsverkehr verwendeten wir die Bezeichnung „Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien“.

Vom 13. bis 15. März 1993 kam der Bischofsrat zum ersten Mal in Moskau zusammen und konnte seine Sitzungen in der bereits restaurierten Kanzlei neben der Kapelle im Hof der Kirche St. Peter und Paul halten.

Im Mittelpunkt der Beratungen des Bischofsrates standen die gegenseitige Information über die aktuelle Lage sowie Pläne in den vier Sprengeln unserer Kirche und in Mittelasien. Es zeigte sich, dass Austausch und brüderliche Beratung wichtig waren und von allen Beteiligten für notwendig erachtet wurden. Deshalb wurde beschlossen, dass man in diesem Gremium regelmä-

big, alle zwei bis drei Monate zusammenkommen sollte. Verhandelt wurden weiterhin Personal- und Ausbildungsfragen – insbesondere im Hinblick auf regionale Ausbildungsangebote in den einzelnen Sprengeln.

Am Tage vor der Moskauer Synode, dem 29. Juli 1993, trat der Bischofsrat zu einer Besprechung zusammen – ohne den Bischof. Leider war auch Superintendent Viktor Gräfenstein, Odessa verhindert; dafür war Superintendent Richard Kratz aus Kasachstan zum ersten Mal zugegen. Es wurden die Entwicklungen in den Sprengeln und der Gesamtkirche seit der letzten Sitzung vom 13. bis 15. März in Moskau ausgetauscht und erörtert. Es wurde beschlossen, für das kommende Jahr 1994 die Generalsynode unserer Kirche einzuberufen. Hierfür mussten bereits Synodale auf den Synoden in den Regionen gewählt werden.

2.3 Pastoren- und Predigerausbildung

2.3.1 Die Sessionen an wechselnden Orten von 1989 bis 1993

Eine der ersten, wichtigen Entscheidungen von Bischof Harald Kalnins war es, das Theologische Seminar unserer Kirche wiederzugründen. Anders als das auf Bischof D. Arthur Malmgren zurückgehende Predigerseminar in Leningrad¹⁵ konnte und wollte Kalnins nicht an die akademischen Programme Theologischer Fakultäten oder Seminare in anderen lutherischen Kirchen anknüpfen. Dazu hätten alle Voraussetzungen gefehlt. Eingeladen waren Prediger vor allem aus den Gebieten östlich des Ural und Brüder, die Prediger werden wollten, unter denen aber nur ganz wenige einen über die Grundschule hinausgehenden Bildungsabschluss hatten. Sie waren meist berufstätig, deshalb kamen nur Lehrkurse von zwei bis drei Wochen Dauer in Frage, zweimal im Jahr, für die die Teilnehmer ihren Urlaub zu nehmen hatten. Unser Seminar führt solche Kurse heute als so genanntes „Fernstudium“ fort.¹⁶ Das

15 Faktisch nahm das Seminar bereits 1922 seinen Anfang, mit so genannten Privatkursen, die in Petrograd/Leningrad vom Generalsuperintendenten Bischof Conrad Freifeld (1847–1923) und den Pastoren Arthur Malmgren und Janis Grünberg (1869–1926) für Kandidaten aus den Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland gehalten wurden. Nach dem Beschluss der Generalsynode von 1924, ein Theologisches Seminar zu gründen, nahm dies in Leningrad unter der amtlichen Bezeichnung „Biblische Kurse“ 1925 seine Arbeit auf. Vgl. dazu umfassend H. Tschoner: a. a. O. (Teil I, Anm. 35), 12 ff.

16 Von der Situation des ausgehenden ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts her gibt der gegenwärtige Rektor, Dr. Anton Tichomirow, eine eindrückliche Schilderung der

Lehrprogramm hatte Bischof Kalnins bereits im Juni 1989 in Neuendettelsau und im Oktober 1989 in Riga mit mir erörtert. Die erste Session konnte im Herbst 1989 in Riga abgehalten werden. Prorektor war zunächst Pastor Josef Baronas. Die Lektionen wurden in deutscher Sprache gehalten, zwei lettische Pastoren gaben Unterricht in Praktischer Theologie in russischer Sprache. Von der zweiten Session im Frühjahr 1990 an konnte ich selbst regelmäßig kommen. Mir wuchs allmählich die Leitung zu. Ziel der Ausbildung war es, „das Verstehen der Heiligen Schrift zu vertiefen, in den Glauben und die Lehre der Kirche anhand der Lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere des Kleinen Katechismus Martin Luthers, einzuführen, die Geschichte der Kirche seit den Aposteln im Rahmen der jeweils gegebenen Möglichkeiten kennen zu lernen, insbesondere die Geschichte unserer eigenen Kirche, und ihre gottesdienstlichen Ordnungen und Lieder zu lernen. Auf dieser Grundlage ist das Predigen, die Unterweisung und die sonstige gottesdienstliche Praxis einzuüben.“

Als Dozenten standen zunächst wechselnde Gastprofessoren aus Deutschland und der LC-MS zur Verfügung. Josef Baronas schied nach der dritten Session aus. Mit der fünften Session vom 14. bis 31. Oktober 1991 in Riga wurde eine für das Seminar sehr hilfreiche und Weichen stellende Partnerschaft mit dem Theologischen Institut der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien wirksam. Professoren und andere theologische Lehrer aus vier Ländern und Kirchen – abgesehen von der DELKSU – haben die Lehrveranstaltungen geleitet: aus den USA, aus Deutschland, aus Lettland und aus Siebenbürgen in Rumänien. 25 Studenten nahmen an ihnen teil, zehn aus Russland von Sibirien bis zum Kaukasus, darunter fünf aus St. Petersburg und vier aus der Ukraine, unter ihnen erstmalig eine Frau. Sieben Teilnehmer waren aus Kasachstan gekommen und vier Gasthörer aus Litauen. Bei dieser Session konnte auch eine dem Seminar geschenkte transportable Dolmetscheranlage erprobt werden, die es erlaubte, in Deutsch gehaltene Vorlesungen simultan ins Russische zu übersetzen. Damit war es endlich auch

Ausbildungssituation: „Sich in der Theologie vortasten. 25 Jahre lutherische theologische Ausbildung in St. Petersburg“, Lutherischer Dienst 52, 2016, Heft 4, 3–7. Die Veränderungen in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts führten „zur Suche nach neuen Lösungen. [...] Eine Lösung für uns war der Übergang zu einem ‚Lernen auf Distanz‘, einem Online-Studium, das nicht mehr offiziell als Ausbildung bezeichnet wurde, sondern den Namen ‚theologische Aufklärungskurse‘ bekam“ (a. a. O., 5). Rechtliche Bedingungen haben inzwischen dazu geführt, sich „von dem oben erwähnten System ‚Lernen auf Distanz‘ zu verabschieden und zu einem vollwertigen Fernstudium überzugehen“ (a. a. O., 6). Diese Aufgabe ist noch nicht abschließend gemeistert.

möglich, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass unsere Kirche mehr als eine Gottesdienstsprache hat. Die Disziplinen reichten vom Alten und Neuen Testament, gelesen von Prof. Dr. Hans Klein, bis zur Geschichte unserer Kirche seit dem 16. Jahrhundert, vorgetragen von dem damals profundesten Kenner unserer Kirchengeschichte, Prof. Dr. Wilhelm Kahle, über die Lutherischen Bekenntnisschriften, dargeboten von Dr. Stuenkel, bis hin zur Verfassung der Kirche. Auch das Einüben von Liedern aus dem Gesangbuch stand auf dem Programm; es wurde von Frau Klein, der Gattin Prof. Kleins, übernommen. Studenten, die bei vier und mehr Sessionen anwesend waren, erhielten eine Teilnahmebescheinigung. Vom 30. März bis 5. April 1992 fand die 6. Session des Theologischen Seminars wieder in Riga statt. Es waren diesmal bereits 33 Teilnehmer aus allen Sprengeln unserer Kirche gekommen, darunter wieder vier Gäste aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen. Aus Sibirien kamen zwei junge Frauen, die besonders an der Arbeit mit Kindern interessiert waren. Aus dem Kreis früherer Mitarbeiter von Josef Baronas meldeten sich überraschend auch sechs Brüder, um Lehre und Ordnungen der lutherischen Kirche kennen zu lernen und zu studieren.

Als theologische Lehrer waren aus Sibiu-Hermannstadt wieder Professor Dr. Hans Klein, der Biblische Theologie las, und mit ihm diesmal Pfarrer Heinz Galter, der die Praktische Theologie und insbesondere die Katechetik übernahm, gekommen; dazu war als Assistent Hans Hammerich dabei. Dr. John Johnson von der LC-MS führte in die Sakramentenlehre ein. Sodann war wieder Pastor Uldis Raskalns aus Riga als Dozent für Praktische Theologie dabei. Ich selbst las Reformationsgeschichte, über die Lehre von der Rechtfertigungslehre und über den Gottesdienst. Als Dolmetscherin war wie vormals Frau Dr. Inese Balpurinia tätig. Die Studenten kamen wie zuvor in einem Hotel unter, die Vorlesungen fanden im Gebäude der Akademie der Wissenschaften statt. Während dieser Session wurde mir klar, dass sich die Arbeit des Seminars auf Dauer auf fremdem Territorium so nicht weiterführen lassen konnte. Es war absehbar, dass bei Einführung der neuen, konvertierbaren Währung in Lettland die Hotelkosten unbezahlbar werden würden. Mir schien auch die künftige Aufteilung des Auditoriums in zwei Züge notwendig. Schließlich ließ sich nach meiner Auffassung eine echte geistliche Gemeinschaft des Seminars nur in einem eigenen Haus erreichen.

Die 7. Session hielten wir vom 21. September bis 4. Oktober 1992 in Sibiu-Hermannstadt ab, und zwar auf Einladung der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien und ihres Theologischen Instituts. Die sonst von den dortigen Studenten belegten Räume im Bischofspalais waren für die 26 Teilnehmer freigehalten worden. An den Lehrveranstaltungen beteiligte sich das gesamte Professorenkollegium des Theologischen Instituts. Gastdozent war

Landesbischof i. R. Dr. Joachim Heubach, weitere Gäste kamen aus Naumburg (Saale). Als Dolmetscher war Prediger Ernst Schacht von der „Kirchlichen Gemeinschaft der evangelisch-lutherischen Deutschen aus Russland e. V.“ angereist; einen zweiten Dolmetscher hatte das Institut eingeladen. So konnte in zwei parallelen Gruppen gearbeitet werden. Zum ersten Mal war es möglich, den Tag gemeinsam mit einem Morgengebet zu beginnen und mit einer Andacht zu schließen. Exkursionen gaben den Studenten einen Eindruck von der reichen Geschichte der siebenbürgisch-sächsischen Kirche und ihren Gegenwartsproblemen. Am Ende stand die Teilnahme am Festgottesdienst zum 450-jährigen Reformationsjubiläum in der Schwarzen Kirche in Braşov/Kronstadt. Trotz der schwierigen Anreise entschlossen wir uns, auch die Frühjahrssession 1993 in Sibiu-Hermannstadt zu halten. Mit Prof. Emmanuel Gitlin, einem aus der Ukraine stammenden Amerikaner, hatten wir den ersten Dozenten mit russischer Muttersprache in Aussicht. Er bot an, Lehrveranstaltungen im Fach Altes Testament zu halten, und kam zum Kennenlernen nach Sibiu-Hermannstadt. Für das Wintersemester 1993/1994 konnte der erste Student aus unserer Kirche zum Studium nach Sibiu-Hermannstadt kommen. Auf Einladung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und mit Unterstützung des Deutschen Nationalkomitees des LWB und seitens des Martin-Luther-Bundes nahmen die fortgeschrittenen Mitglieder des Theologischen Seminars im Anschluss an die 7. Session in Sibiu-Hermannstadt an einer Studien- und Pilgerfahrt ins Heilige Land teil, die vom Nahostreferat im Missionszentrum der Nordelbischen Kirche vorbereitet worden war. Zusammen mit Bischof D. Christoph Klein, Prof. Dr. Hans Klein und Pfarrer Heinz Galter aus Siebenbürgen, OKR Rudolf Hinz aus Kiel und mir waren 14 Teilnehmer des Seminars während des jüdischen Versöhnungstages und des Laubhüttenfestes eine Woche in Galiläa und eine Woche in Jerusalem. Für die meisten Studenten war es – abgesehen von der Session in Rumänien – die erste Auslandsreise, für alle die erste umfassende Begegnung mit dem Judentum, aber auch eine nie zuvor erfahrene Möglichkeit, mit Christen anderer Traditionen zusammenzukommen: einen Abend war unsere Gruppe z. B. mit Pastoren, Pastorinnen und Studenten aus Simbabwe zusammen. Vor allem aber war es eine Pilgerfahrt zu den Stätten des Erdenwirkens des Herrn. Der Genius dieser geheiligten Orte, aber auch ein Abend mit Prof. Schalom ben Chorin, das Erlebnis von Taufen einer pfingstlerischen Gemeinschaft im Jordan, der Besuch der russischen orthodoxen Kirche St.-Maria-Magdalena am Ölberg, das Zusammensein mit der deutschen Gemeinde in der Erlöserkirche, nur einen Steinwurf weit von der Grabeskirche in der Altstadt von Jerusalem entfernt – das alles brachte Einsichten und neue Fragen, die das Theologische Seminar ungemein bereicherten.

Die 8. Session des Theologischen Seminars fand vom 22. März bis 5. April 1993 in Cislădioara/Michelsberg bei Sibiu-Hermannstadt statt. Wieder hatten uns die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien und ihr Theologisches Institut in Hermannstadt für zwei Wochen eingeladen und den Lehrplan entscheidend mitgestaltet. Der bereits erwähnte Prof. Emmanuel Gitlin von der ELCA, jetzt in Kroatien tätig, war mit seiner Frau zum ersten Mal für eine ganze Session anwesend und unterrichtete im Alten Testament. Einer der Höhepunkte der Session war ein christlicher Seder-Abend nach dem überlieferten Ritual und mit den klassischen jüdischen Liedern, den das Ehepaar Gitlin vorbereitet und geleitet hatte. Die relative Abgeschlossenheit in dem Erholungs- und Freizeithaus in Michelsberg machte es leichter, ein Gespräch auch über schwierige, kontroverse Fragen der modernen Schriftauslegung zu beginnen. An den Sonntagen waren die Teilnehmer zu Gast in verschiedenen siebenbürgischen Gemeinden, am letzten Sonntag bei einer Konfirmation in Michelsberg, bei der auch einer aus unserer Mitte, Bruder Alexander Schatz aus Perm, konfirmiert wurde.

Durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände, Krankheit, Auswanderung und vor allem die Komplikationen der Visum-Beschaffung und der Reise, war eine große Zahl der ursprünglich Angemeldeten dann doch verhindert zu kommen. Wir hatten deshalb entschieden, eine Fortsetzung der Sessionen in Siebenbürgen aufzugeben und die Lehrveranstaltungen künftig in Russland zu halten. Als Standort war St. Petersburg vorgesehen, wenngleich dem Seminar dort noch kein eigenes Gebäude zur Verfügung stand. Die 9. Session fand vom 1. bis 15. September 1993 in Komerowo am Finnischen Meerbusen nördlich der Nawa-Metropole statt. Insgesamt waren 26 Teilnehmer gekommen, aus dem Europäischen Russland, aus Sibirien, der Ukraine, Kasachstan und allen drei baltischen Republiken, darunter auch Diakone der ingermanländischen Kirche. Leider hatten die angemeldeten Studenten aus Usbekistan offenbar Probleme und trafen nicht ein. Zur ersten Hälfte der Session konnte wieder Prof. Dr. Hans Klein aus Sibiu-Hermannstadt kommen, zur zweiten Hälfte Prof. Dr. Aleksander Radler aus Halle (Saale). Gastdozenten waren Prof. Dr. Thomas Sluberski von der LC-MS in St. Petersburg, unser Propst Frank Lotichius sowie der bereits oben erwähnte Erzbischof Michael Mudjugin von Vologda, der inzwischen im Ruhestand wieder in seiner Heimatstadt St. Petersburg lebte. Er berichtete den Teilnehmern u. a. vom Schicksal der lutherischen Kirche in dieser Stadt in den 1920er und 1930er Jahren aus eigenem Erleben. Am letzten Tag führte eine Exkursion die Studenten nach Tichkowitz, zum Bauplatz des Komplexes, zu dem auch die künftigen Räume unseres Theologischen Seminars gehören sollten.

Seit 1991 sind einige Jahre lang regelmäßig Professoren und andere Lehrkräfte sowie Studenten aus Siebenbürgen zu unseren Lehrkursen gekommen. Diese Partnerschaft war in mehrfacher Hinsicht besonders glücklich, weil die Kirche der Siebenbürger Sachsen in Rumänien ebenfalls als Minderheit mit einer orthodoxen Mehrheitskirche zusammenlebt, wobei die Beziehungen zwischen beiden Kirchen gut sind. Und noch eine Parallele: In Sibiu-Hermannstadt studierten auch Studenten mit unterschiedlichen sprachlichen Voraussetzungen: In der Regel kommen ungarische Gaststudenten. Ferner ist der Lehrstil stärker schulischer geprägt, als es etwa in Deutschland Brauch ist – das ist unseren Teilnehmern am Theologischen Seminar vertrauter. Diese Partnerschaft ist zunehmend von wohl allen Professoren des Theologischen Instituts in Hermannstadt mitgetragen worden, ihr eigentlicher *spiritus rector* war Prof. Dr. Hans Klein. In unsere Überlegungen hat von vornherein der Plan hineingehört, dass nicht nur Dozenten aus Sibiu-Hermannstadt zu unseren Lehrkursen kommen könnten, sondern dass es auch möglich wäre, Studenten unseres Seminars, die hierfür die sprachlichen und bildungsmäßigen Voraussetzungen mitbringen, zum Studium dorthin zu schicken. Das ist auch in Gang gekommen. Überschattet ist diese Partnerschaft nur dadurch gewesen, dass damals das Theologische Institut in Sibiu-Hermannstadt selbst um seine Zukunftsperspektive zu ringen hatte.

Die ersten Jahre der Existenz unseres Theologischen Seminars waren dadurch geprägt, dass die Frage nach dem endgültigen Standort offen war. Die Kurse hatten in Riga begonnen, wurden dann in Jurmala fortgesetzt. Als Lettland gegenüber den übrigen Nachfolgestaaten der früheren Sowjetunion zum Ausland wurde, musste ein neuer Ort gefunden werden. Wie berichtet, hatte die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien zusammen mit ihrem Theologischen Institut unser Seminar zweimal nach Rumänien eingeladen. Das konnte aber keine Dauerlösung sein. Ab der 9. Session im Frühjahr 1993 hat sich das Seminar deshalb im Raum St. Petersburg, in Komarowo, getroffen.

2.3.2 Die Bemühungen um ein eigenes Gebäude

Nachdem im Laufe des Jahres 1992 klar geworden war, dass der feste Standort des Seminars im Grunde nur in Russland zukunftsfähig sein würde, kamen wir von dem Plan ab, das mit Hilfe der LC-MS erworbene Haus im Seebad Jurmala bei Riga auszubauen. Die für dieses Projekt von Partnern bereits zugesagten Mittel wurden später für den Aufbau des heutigen Standortes Novosaratovka bei St. Petersburg umgewidmet.

Parallel zu der Arbeit unseres Seminars liefen also die Bemühungen um die Gewinnung eines eigenen Hauses. Sie waren möglich, weil amerikani-

sche Freunde um Prof. Dr. Gerhard Krodel, die „Lutheran Board for Mission Support“ in Gettysburg, Geld für den Bau eines Seminars unserer Kirche in Russland gesammelt hatten und weiter sammelten. Schon im Mai 1992 hatten Prof. Gerhard Krodel und Bischof Dr. Charles Maahs unserer Kirche in Omsk einen Scheck über 130 000 US-Dollar überreicht, mit dem nun eine ernsthafte Planung möglich wurde. Seit feststand, dass der künftige Standort des Theologischen Seminars der DELKRO in Russland sein würde, gab es Pläne für eine Zusammenarbeit mit den Ingermanländern, die sich Anfang des Jahres 1992 als „Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes in Russland“ (ELKIR) konstituiert hatten. Die Leitung der ELKIR hatte schon Anfang Juli 1992 den Plan eines gemeinsamen Seminars gut geheißt. Der Standort sollte in der Nähe des künftigen Bischofssitzes, also bei St. Petersburg, sein. Es sah eine Zeitlang so aus, als könnte tatsächlich ein gemeinsames Seminar mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Ingermanlandes entstehen. Im alten Ingermanland, etwa 100 km südwestlich von St. Petersburg, war der „Lutherischen Vereinigung St. Petersburg“, einer übergemeindlichen Interessengemeinschaft von lutherischen Gemeinden, auf deren Tätigkeit später noch zurückzukommen sein wird, ein teilweise verfallenes, denkmalgeschütztes, ehemaliges Jagdschloss der Familie von Wrangel in Redkino am Flüsschen Bruda angeboten worden. Da in der „Lutherischen Vereinigung“ auch die Ingermanländer, namentlich der damals aussichtsreichste Kandidat für ein leitendes Amt in dieser Kirche, Pastor Arvo Survo, vertreten waren, sah es so aus, als ob Redkino der künftige Standort eines gemeinsamen Seminars der DELKRO und der ELKIR werden könnte. Bereits am 5. August 1992 stimmte die Kirchenleitung der ELKIR dem Standort Redkino im Rayon Wolosowo zu. Das Konsistorium der DELKRO hatte einen entsprechenden Beschluss schon am 22. Juni 1992 gefasst. In beiden Kirchen war die Umgangssprache in den Gemeinden inzwischen bereits weitgehend Russisch. Lediglich gegen die Zusage des Wiederaufbaus und der Verwendung als theologisches Seminar war das Denkmalamt des Kreises mit Zustimmung der örtlichen Kolchose bereit, uns das Gebäude für 150 Jahre kostenlos zu überlassen. Erste architektonische und statische Untersuchungen wurden durchgeführt und hatten ein positives Ergebnis gebracht. Echte Alternativen zu diesem Standort ergaben sich im Raum St. Petersburg zunächst nicht. Durch die Beschlüsse der beteiligten Kirchen war der Weg frei für die Beauftragung eines Architektenbüros, einen Plan zur Restaurierung und einen Kostenvoranschlag zu erstellen, der dann mit dem LWB und Schwesterkirchen besprochen werden sollte, ohne deren Hilfe das Projekt nicht hätte finanziert werden können. Die nähere Untersuchung des Projektes ergab eine Reihe von Schwierigkeiten. In erster Linie waren dies die große Entfernung

von St. Petersburg, die kilometerlange Zufahrt über schmale Landstraßen wie auch die Abgelegenheit zu lutherischen Gemeinden. Auf dem in Aussicht genommenen Grundstück befand sich gleichfalls die Ruine einer mächtigen orthodoxen Kirche, gegen deren Verwendung als Seminarkirche Bedenken aufkamen. Im darauf folgenden Jahr ergab sich eine neue Möglichkeit im Süden von St. Petersburg, bei Gatschina, die damals entschlossen und schnell in Angriff genommen werden sollte. Sie fand auch die Zustimmung der Sponsoren des Seminars. Die „Lutherische Vereinigung St. Petersburg“ hatte bei Tichkowitza, einem ingermanländischen Dorf etwa 40 km von St. Petersburg entfernt, in einem von lutherischen Finnen stark geprägten Umfeld, ein großes Grundstück an einem kleinen See erworben, um hier ein Altersheim, besser ein Sanatorium für alte Menschen zu bauen, das „Haus der Barmherzigkeit“. Für den mit dem Projekt verbundenen landwirtschaftlichen Sektor hatten die Arbeiten damals bereits begonnen. Zunächst waren der Erwerb und die begonnenen Bauarbeiten ausschließlich mit Eigenmitteln finanziert worden; es wurde dann ein Antrag an das GAW auf Unterstützung des Altersheims durch die Frauengabe 1994 gestellt. Das Altersheim war nicht für Dauerbewohner gedacht, sondern für Kuraufenthalte nach ärztlicher Einweisung und kurärztlicher Betreuung in Zusammenarbeit mit einem nahe gelegenen Hospital. Damit schien sich die Möglichkeit zu ergeben, dieses diakonische Projekt mit dem Theologischen Seminar zu verbinden. Das Ziel war eine doppelte Nutzung: die Räume im Erdgeschoss der Bauakte für die Senioren, im Obergeschoss für die theologische Ausbildung. In der Aufbauphase und für besondere Situationen, also während der Sessionen, sollten aber auch beide Stockwerke für das Seminar genutzt werden können. Die geplante Kapelle und der ganze Wirtschaftsbereich waren ohnehin auf eine gemeinsame Nutzung angelegt. Eine solche Verzahnung zwischen theologischer Ausbildung und kirchlicher Diakonie hatte ja große Vorbilder in Deutschland und andernorts, sie konnte auch für Russland fruchtbar werden. Darüber hinaus boten sich nach beiden Richtungen Ausbaumöglichkeiten an: für ein diakonisches Zentrum einschließlich diakonischer Ausbildung und für andere in der Kirchenverfassung vorgesehene Ausbildungsbereiche und kirchliche Dienste neben der Zurüstung von Pastoren, in eigener Regie oder in Zusammenarbeit mit der ELKIR. Uns schien diese Konzeption damals einleuchtend. Die Bereitstellung von Finanzierungsmitteln für das Theologische Seminar kam gut voran. Schon im darauf folgenden Jahr 1993 hatte Professor Dr. Gerhard Krodel weitere 100 000 US-Dollar in den USA gesammelt. Auch in Deutschland wurden große Spendenaktionen vorbereitet. Die Inbetriebnahme erster Räumlichkeiten war für Ende 1993, spätestens Frühjahr 1994 vorgesehen.

Der für uns völlig unerwartete Zerfall der „Lutherischen Vereinigung“ brachte Dinge ans Tageslicht, die uns den Partnern gegenüber in Erklärungsnotstand brachten. Die „Lutherische Vereinigung“ hatte zwar verschiedene behördliche Genehmigungen vorgelegt, jedoch mussten wir nun feststellen, dass sie am Grundstück keinerlei Eigentums- und Nutzungsrechte hatte, sondern dass diese einer dubiosen Privatperson übertragen worden waren. Es kam dann zur Liquidation der „Lutherischen Vereinigung“. Dabei wurde auch die historische St.-Michaelis-Kirche auf der Wassilij-Insel, die als erste lutherische Kirche in St. Petersburg zurückgegeben worden war, vom städtischen Vermögensamt wieder eingezogen. Im Zuge dieses Skandals wurde der Vorsitzende der „Lutherischen Vereinigung“, Bogdanov, verhaftet und zu einer mehrjährigen Freiheitsstrafe verurteilt. Als er nach seiner Haftentlassung im Jahre 2001 bei mir um eine Audienz bat, erlebte ich ihn als bemitleidenswerten, gebrochenen Mann.

Vor diesem Hintergrund zog sich die ELKIR aus dem Projekt zurück und besann sich auf die Tradition des alten Küsterlehrer-Seminars in Koltuschi bei St. Petersburg. Hier hatte sich die ingermanländische Gemeinde wieder gesammelt. Arre Kugappi, bald Bischofsvikar und später Bischof der ELKIR, war dort zu dieser Zeit Pastor. So wurde mit aus Finnland antransportierten Fertigteil-Häusern recht schnell ein Seminar-Komplex für die ELKIR errichtet. Leider war damit der Plan eines gemeinsamen Seminars nicht zur Ausführung gekommen. Noch kurz vor seiner Verhaftung konnte Bogdanov uns einen wertvollen Tipp geben. In der 1765 angelegten früheren deutschen Kolonie Novosaratovka, nur einen Kilometer von der juristischen Stadtgrenze St. Petersburgs entfernt, am Ufer der Newa, hatte er die ehemalige lutherische St.-Katherinen-Kirche gefunden. Bereits im Sommer 1994 konnte unsere Kirche mit den uns aus Amerika zur Verfügung gestellten Mitteln dieses Gebäude als Standort des Theologischen Seminars unserer Kirche kaufen.

Wie fast alle „nicht bestimmungsgemäß genutzten“ – so die amtliche russische Bezeichnung für die geschändeten Kirchen – historischen lutherischen Kirchengebäude war das Gebäude in Novosaratovka in einem jämmerlichen Zustand. Es beherbergte nach der Schließung der Kirche 1935 zunächst den Dorfklub und ein Kino, dann war es völlig umgebaut worden und diente eine Zeitlang als Schule, zuletzt als Fahrschule. Die Planungen begannen noch 1994. Sie wurden nun von unserer inzwischen gebildeten eigenen Bauabteilung unter Leitung des Bauingenieurs Igor Scharapan durchgeführt. Damit war die Phase der Hilflosigkeit und Überraschungen in Bauangelegenheiten überwunden. Die Fertigstellung wurde zunächst für 1996 versprochen, jedoch konnte die Arbeit des Seminars erst im Herbst 1997 richtig aufgenommen werden.

2.3.3 Die inhaltliche Gestaltung der Ausbildung unserer Kirche

Zunächst wäre zu sagen, dass sich die Aufgabe des Theologischen Seminars unserer Kirche seit seiner Gründung 1989 selbst konkretisiert und modifiziert hat. Unsere Kirche hat nie genügend ordinierte Pastoren für jede Gemeinde zur Verfügung gehabt. In den vergangenen Jahrzehnten hatten fast überall ehrenamtliche Prediger oder auch Predigerinnen, die aus den Gemeinden selbst hervorgegangen waren, den Dienst des geistlichen Amtes versehen. Dabei haben jeweils ältere Brüder die jüngeren Brüder auf diesen Dienst vorbereitet. Die Umbrüche der letzten Jahre und die starke Auswanderungsbewegung haben auch in den Brüdergemeinden im Osten diese Traditionskette unterbrochen. Die Zurüstung von Predigern wurde nun immer weniger Aufgabe der einzelnen Gemeinden. Es wurde daher notwendig, eigene Kurse dafür in den Regionen unserer Kirche einzurichten. Den Anfang damit hat die Ukraine gemacht. Superintendent Gräfenstein hat in Zusammenarbeit und mit Unterstützung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ein derartiges Ausbildungsprogramm entwickelt. Seit Sommer 1993 finden solche Kurse in der Ukraine statt. Inzwischen hatte auch der frühere Direktor des „Paulinum“ in Berlin mit Unterstützung der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg im Wolgagebiet derartige Lehrkurse aufgenommen. Es gab Pläne für eine regionale Ausbildung auch für Kasachstan und Sibirien. Die Weiterentwicklung und Förderung dieser regionalen Predigerausbildungsprogramme war eine ganz dringende Aufgabe für unsere Kirche und ist es bis heute geblieben. Damit wurde es möglich und notwendig, die Aufgaben des Theologischen Seminars in St. Petersburg genauer zu bestimmen. Sein erstes Ziel sollte es sein, Pastoren auszubilden. Das bedeutete ein vertieftes Studium der Heiligen Schrift und der christlichen Lehre, auch eine Ausweitung des Lehrstoffes. Pastoren unserer Kirche müssen die Schwesterkirchen in unserem Land kennen lernen, sie sollten auch über andere Religionsgemeinschaften, wie den Islam und den Buddhismus, Kenntnisse haben. Sie sollten darüber hinaus die einzuübende gottesdienstliche und seelsorgerliche Praxis tiefer und besser verstehen, um der Menschen willen, die ihnen anvertraut sind und mit denen sie leben. Dazu war es absehbar, dass die Lehrkurse des bisherigen Stils weitergeführt werden mussten, weil ein großer Teil auch der Pastoren unserer Kirche zunächst als Prediger gearbeitet hat und auch nach der Ordination weiterhin ehrenamtlich in ihren Gemeinden arbeiten würde. Das eigene Haus in Novosaratovka sollte aber darüber hinaus die Möglichkeit geben, auch ein mehrjähriges Studium aufzubauen, in dem junge Menschen, die hierfür die erforderlichen Bildungsabschlüsse erworben haben, auf einen Abschluss zugeführt werden, nach dem sie dann – sei es voll-, sei es

auch ehrenamtlich – in den Dienst unserer Kirche treten. Voraussetzung dafür waren ein fester Lehrkörper und klare Studienpläne. Ergänzend sei gesagt, dass unsere Kirche nicht nur Prediger und Pastoren, sondern auch Katecheten, Chorleiter und Chorleiterinnen und andere Mitarbeiter brauchte. Das neue Haus sollte die Möglichkeit geben, hierfür eigene Kurse analog zu den theologischen Lehrkursen im engeren Sinne zu entwickeln. Auch jetzt schon waren unter den Studenten Teilnehmende, insbesondere Frauen, die vor allem Zurüstung für den katechetischen Dienst wünschten.

Bei der Gründung des Theologischen Seminars und allen weiteren Überlegungen war der Ausgangspunkt, dass unsere Kirche die Verantwortung dafür hat, ihre Pastoren, Prediger und sonstige Mitarbeiter im eigenen Land auszubilden. Daneben war abzusehen, dass es immer Fälle geben würde, in denen es sich empfiehlt, Studenten, die hierfür die Voraussetzung mitbringen, ins Ausland zu schicken oder zu empfehlen. Im 18. Jahrhundert war es die Regel gewesen, dass Pastoren aus dem Ausland kamen. Nun war klar, dass es sich dabei aber wirklich nur um Ausnahmefälle handeln kann. Denn die kirchlichen und theologischen Voraussetzungen sind in den meisten anderen Ländern so verschieden von unseren Verhältnissen, dass gerade ein erfolgreiches Auslandsstudium auch eine Entfremdung von der eigenen Kirche mit sich bringen könnte. Darüber hinaus war es eben bereits eine Aufgabe, das Nebeneinander von Pastoren aus Deutschland und Pastoren und Predigern aus dem eigenen Lande wirklich fruchtbar zu machen; eine große Anzahl von Pastoren, die aus dem Lande stammen, aber im Ausland studieren würden, hätten hier noch größere Integrationsprobleme hervorgerufen.

Eben deshalb war der Plan entwickelt worden, dass es durch die Zusammenarbeit zwischen dem Theologischen Institut in Sibiu-Hermannstadt und dem Theologischen Seminar unserer Kirche möglich sein würde, ein weiterführendes Studium in einem anderen Land anzubieten, das doch nicht die Verbindung mit der Heimatkirche lockert. Leider konnte dieser Plan nicht in breiterem Umfang verwirklicht werden. Vor allem hing dies von den Kandidaten in unserem Land ab, die für ein derartiges Studium in Sibiu-Hermannstadt nicht die sprachlichen Voraussetzungen mitbrachten bzw. erwarben.

Trotzdem gab es einige Glieder unserer Kirche, die bereits in Deutschland oder in Amerika studierten, in der Regel in klarer Absprache zwischen den beteiligten Lehrinstituten und unserer Kirche. Wir sind dankbar dafür, dass wir durch Stipendienprogramme in der Lage sind, einigen unserer Glieder diese Möglichkeit zu geben.

Die hier genannten Erfahrungen, Probleme und Aufgaben der theologischen Ausbildung in unserer Kirche und für unsere Kirche waren damals

Gegenstand von Konsultationen, die auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) am 29. und 30. November 1993 in Hannover und im darauf folgenden Jahr auf Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland am 27. und 28. April 1994 in Helsinki stattfanden. In Helsinki ging es dabei naheliegender Weise auch um eine Abstimmung mit den Ausbildungskonzepten der ELKIR. Das Ergebnis beider Konsultationen war eine Ermutigung, die Arbeit an der Ausbildung auf allen Ebenen weiterzuführen. Dabei kamen aber mit Recht und Notwendigkeit auch die Defizite der bisherigen Arbeit zur Sprache. Durch den starken Wechsel der Dozenten und des jeweiligen Lehrortes war es kaum möglich gewesen, das ursprünglich entwickelte Konzept eines festen Studienplanes in der Praxis durchzuhalten. Damit wurde es auch schwierig, die Ergebnisse der jeweiligen Sessionen im Wege von Examen zu prüfen. Eines der Hauptprobleme ist dabei das Fehlen geeigneter Literatur in russischer Sprache. Im Laufe der vergangenen Jahre ist deutlich geworden, dass wir nur noch in Russisch lesen werden können; Dozenten, die in einer anderer Sprache vortragen, brauchen eine Übersetzung. Das steht auch mit einer so nicht vorhergesehenen Entwicklung in Zusammenhang, die zu den besonderen Stärken unseres Theologischen Seminars geworden ist: Es kamen zu den Sessionen nicht nur Studenten unserer eigenen Kirche, sondern auch aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen, aus der deutschen Gemeinde in Tallinn und aus der ELKIR. Gemeinsame Sprache kann dann nur das Russische sein.

Bereits das Predigerseminar in Leningrad hatte einst nicht mehr aus eigenen Mitteln der Gemeinden im Lande finanziert werden können. Der Lehrbetrieb war nur mit Unterstützung durch den Gustav-Adolf-Verein, mithin durch ausländische Schwesterkirchen aufrechterhalten worden. Auch wir haben von Anfang an Hilfe gebraucht. Die Lehrkurse in Riga, in Rumänien, und jetzt bei St. Petersburg wurden vor allem durch den Lutherischen Weltbund (LWB) finanziert. Wir haben auch Kollekten und Spendengelder erhalten. Die regionalen Kurse sind von den jeweiligen Partnerkirchen finanziert worden. Wir strebten dann an, dass in den Partnerschaftsvereinbarungen zwischen Regionen unserer Kirche und deutschen Landeskirchen diese Aufgabe mit aufgenommen wird. Wenn jedoch in Novosaratovka ein ganzjähriger Lehrbetrieb aufgebaut werden würde und es möglich werden könnte, einen festen Lehrkörper zu gewinnen, würde diese Finanzierungsquelle nicht mehr ausreichen. Es war eines der Ergebnisse der Konsultation in Hannover, dass hierfür unsere Kirche auch Unterstützung aus der EKD erhoffen konnte.

Der Weg des Theologischen Seminars ist sicher nicht geradlinig verlaufen. Es gibt manche Rückfragen an die Arbeit in den Sessionen. Es gab die Befürchtung aus brüderschaftlich geprägten Kreisen, dass diese Kurse

ein Einfallstor für fremde, möglicherweise den Glauben gefährdende Theologie in unserer Kirche sein könnten. Es wird immer schwer sein, solche Vorwürfe zu entkräften, denn zur theologischen Ausbildung gehört auch die Befähigung, sich mit dem Denken anderer auseinander zu setzen. Schließlich haben unsere Prediger das Evangelium in einer Welt weiter zu tragen, in der bis vor wenigen Jahren Generationen hindurch der Atheismus die offizielle Staatsideologie war. Sie sollten deshalb den Glauben der Väter auf dem Boden der Heiligen Schrift und des Bekenntnisses unserer Kirche soweit durchdringen und verstehen, dass sie diesen Glauben auch Menschen vermitteln können, die nicht aus gelebter christlicher Tradition kommen. Eine Bilanz der vergangenen Jahre und der bisherigen Sessionen des Theologischen Seminars wird aber doch sagen können, dass die Arbeit des Seminars ein Segen für unsere Kirche geworden ist. Dass sich Menschen verschiedener Sprachherkunft, aus verschiedenen Nationen, aller Altersstufen und mit ganz unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen zusammengefunden haben und immer wieder in der Mühe zusammenfinden, Gottes Wort zu verstehen und Lehre und Weg der Kirche zu begreifen und das einzuüben, was ein Pastor für seinen Dienst braucht, ist wohl so in der ganzen Familie der Lutherischen Kirche weltweit kaum anzutreffen. Die Freude, die eine Synode vermittelt, dass Christen aus vielen Orten hier zusammenkommen und sich eben als gläubige Christen wieder erkennen – diese Freude prägte auch das Theologische Seminar.¹⁷

17 Vgl. auch oben, 2.3.1., Anm. 16.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Vorstand

1.

Präsident:
Landesbischof Dr. Carsten **Rentzing**
Bischofskanzlei
An der Kreuzkirche 6
01067 Dresden
Tel.: (0351) 3 105 724
Fax: (0351) 3 400 281
E-Mail: bischof@evlks.de

2.

Stellvertretender Präsident:
Prof. D. Dr. Rudolf **Keller**
Seckendorffstr. 14
91522 Ansbach
Tel.: (0981) 97 778 650
E-Mail: DrRudolfKeller@web.de

3.

Schatzmeister:
Peter **Siemens**
Heyden-Linden-Str. 1
30163 Hannover
Tel.: (0511) 826 587
E-Mail: peter.siemens@posteo.de

4.

Generalsekretär:
Pfr. Michael **Hübner**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

5.

Vertreter des DNK/LWB:
OKR Norbert **Denecke**
Podbielskistr. 164
30177 Hannover
Tel.: (0511) 696 872-06
Fax: (0511) 696 872-22
E-Mail: denecke@dnk-lwb.de

6.

Vertreter der VELKD:
Pastor Johannes **Dieckow**
Amtsbereich der VELKD
im Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
E-Mail: Dieckow@velkd.de

7.

OLKR i. R. Dr. Axel **Elgeti**
Löwenstr. 20
30175 Hannover
Tel.: (0511) 283 060
E-Mail: Axel.elgeti@googlemail.com

8.

Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w_hagemann@freenet.de

9.

Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

10.

Bischof Dr. Pál **Lackner**
Felkeszi utca 6
2092 Budakeszi
UNGARN
Mobil: (+36) (20) 8 244 616
E-Mail: pal.lackner@gmail.com
pal.lackner@lutheran.hu

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
Pfr. Michael **Hübner**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

Büro:
Fahrstr. 15
91054 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.

IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE M1ERH

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Wohnheim beim Martin-Luther-Bund

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen

Ephorus:
Prof. Dr. Walter Sparn
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
E-Mail: walter.sparn@t-online.de

Vermietung und Verwaltung:
Evangelisches Siedlungswerk in
Bayern

Katja Hopfengärtner

Postadresse:
Hans-Sachs-Platz 10
90403 Nürnberg
Tel.: (0911) 2008-172
E-Mail: katja.hopfengaertner@
esw.de

Das Wohnheim beim Martin-Luther-Bund soll in den Besitz der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern übergehen. Es wird durch das Evangelische Siedlungswerk verwaltet. Der MLB bleibt Nutzer der Büros und Kooperationspartner bei der Betreuung der Bewohner. Entstanden ist das Wohnheim als Auslands- und Diasporatheologenheim im 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. In den letzten Jahren wurden beide Häuser als Einheit verwaltet. Beide Häuser haben zusammen

40 Plätze und dienen der Aufnahme von Studierenden aller Fachrichtungen, bevorzugt der Theologie. Das Haus steht insbesondere offen für Theologiestudierende aus lutherischen Kirchen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die regelmäßigen Andachten während der Semesterzeit. Gemeinsames Frühstück und Hausabende fördern das Zusammenleben. Die theologische Lektüre unter Leitung des Ephorus befasst sich vor allem mit wesentlichen Aussagen und Quellen des lutherischen Bekenntnisses. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, dass sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

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 Neundettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315

IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07
SWIFT/BIC: GENO DE F1ANS

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

alle unter: Martin-Luther-Verein
Neundettelsau, mit Vermerk „für
Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die 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 Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherschen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

Sendschriften-Hilfswerk (Literaturarbeit)

Frank Thiel
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-18
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: shw@martin-luther-bund.de

IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE M1ERH

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 Tätigkeiten 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:

Direktor i.R.

Dr. Karl Dieterich **Pfisterer**

Engelhornweg 15

70186 Stuttgart

Tel.: (0711) 4 800 523

E-Mail: dpfisterer@t-online.de

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 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**

IBAN: DE14 6625 0030 0050 1203 93

SWIFT/BIC: SOLA DE 51BAD

2. Martin-Luther-Verein in Bayern e. V., Evang.-Luth. Diasporadienst (gegr. 1860)

Vorsitzender:

Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**

Stellvertretende Vorsitzende:

Pfarrerin Clair **Menzinger**

Helmut **Mohr**

Schriftführer:

Pfr. Michael **Wolf**

Kassenführer:

Wolfgang **Köbler**

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14

SWIFT/BIC: BYLA DE 51ANS

Geschäftsstelle:

„Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“

Haager Str. 10

91564 Neudettelsau

Tel.: (09874) 6 899 353

Fax: (09874) 1315

E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiterin:

Dipl.-Relpäd. Heike **Gröschel-Pickel**

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

Vorsitzender/Geschäftsstelle:
Pfr. Christian **Tegtmeier**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
Tel.: (05381) 8602
E-Mail: christian.tegtmeier@lk-bs.de

Stellvertretender Vorsitzender:
Pfr. Frank **Ahlgrim**
Westendorf 1
38115 Werlaburgdorf
Tel.: (05335) 343
E-Mail: frank.ahlgrim@lk-bs.de

Schrifführerin:
Pfr. Friedlinde **Runge**
Lange Wanne 54
38259 Bad Salzgitter

Kassenführerin:
Thea **Große**
Zum Papenbusch 3
38723 Seesen

IBAN: DE70 2501 0030 0020 5153 07
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

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: pastorkrueger@mlb-hamburg.de

2. Vorsitzende:
OKRin i. R. Dr. Evelin **Albrecht**
Parkresidenz Rahlstedt
App. 1312
Rahlstedter Str. 29
22149 Hamburg
Tel.: (040) 67 373-1312
E-Mail: albrecht.ehh@gmx.de

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

2. Kassenführerin:
Christa **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn
E-Mail: helms@mlb-hamburg.de

1. Schrifführer:
Pastor Johannes **Kühn**
Horner Weg 20
20535 Hamburg
Tel.: (040) 21 901 214
E-Mail: j.kuehn@mlb-hamburg.de

2. Schrifführer:
N. N.

Beratende Mitglieder:

Pastor i. R. Peter **Helms**
Dorfstr. 38
19246 Lassahn

Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Farnstr. 35
22335 Hamburg
Tel.: (040) 5 385 276

IBAN: DE45 5206 0410 0006 4226 32
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender:
Pastor Christian **Scheffe**
Robert-Blum-Str. 11
27574 Bremerhaven
Tel.: (0471) 9 292 405
E-Mail: ChristianScheffe@web.de

Stellvertr. Vorsitzender:
Pfr. i. R. Norbert **Hintz**
Auf dem Hollacker 4
27412 Wilstedt
Tel.: (04283) 894 872
E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

Geschäftsführer:
Pfr. Andreas **Siemens**
Pfarrbüro
Im alten Dorf 20
49565 Bramsche
Tel.: (05468) 352 (dienstl.)
Mobil: (0173) 6 050 761
E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Stellvertr. Geschäftsführer:
Pastor i. R. Horst Friedrich **Härke**
Worthstr. 27
37632 Eschershausen
Tel.: (0170) 3 151 750
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
E-Mail: Axel.elgeti@googlemail.com

IBAN: DE22 5206 0410 0000 6160 44
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

6. Martin-Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vorsitzender:
Pfr. Richard **Krause**
von-Cölln-Str. 21
32791 Lage
Tel.: (05232) 4010
Fax: (05232) 63 110
E-Mail: krause@lutherisch-lage.de

Geschäftsführung:
 Sup. Dr. Andreas **Lange**
 Papenstr. 16
 32657 Lemgo
 Tel.: (05261) 189 802
 E-Mail: sup@lippe-lutherisch.de
 IBAN: DE56 4825 0110 0000 0241 90
 SWIFT/BIC: WELA DE D1LEM

7. Martin-Luther-Bund Lübeck-Lauenburg

Vorsitzende:
 Pastorin Maike **Bendig**
 Referentin der Pröpstin
 im Herzogtum Lauenburg
 Am Markt 7
 23909 Ratzeburg
 Tel.: (04541) 8893-26
 Fax: (04541) 8893-79
 E-Mail: mbendig@kirche-ll.de

Stellvertr. Vorsitzender/Schriftführer:
 Pastor Frank **Lotichius**
 Dorfstr. 26
 23881 Breitenfelde
 Tel.: (04542) 830 903
 E-Mail:

f.lotichius@kirche-breitenfelde.de
 IBAN: DE77 2305 2750 0002 0037 08
 SWIFT/BIC: NOLA DE 21RZB

8. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

1. Vorsitzender:
 Pfr. Dr. Tim **Unger**
 Kirchstr. 8
 26215 Wiefelstede
 Tel.: (04402) 8 639 955
 E-Mail: tim.unger@ewetel.net

2. Vorsitzender:
 Kreispfarrer Jens **Möllmann**
 Rönnelstr. 14
 26919 Brake
 Tel.: (04401) 8 294 782
 E-Mail: jm-kreispfarrer@ewe.net
 Jens.Moellmann@
 kirche-oldenburg.de

Schriftführer:
 Pfr. Thomas **Ehler**
 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: floal.bortfeldt@t-online.de
 IBAN: DE30 2805 0100 0071 4056 74
 SWIFT/BIC: BRLA DE 21LZO

9. 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:
 Kirche_Bergkirchen@t-online.de

Schatzmeisterin:
 Angelika **Prange**
 Landeskirchenamt
 Herderstr. 27
 31675 Bückeburg
 Tel.: (05722) 96 015
 E-Mail: a.prange@lksl.de

Beisitzer/innen:
 Susanne **Buhr**
 Akazienweg 22
 31691 Seggebruch

Wolfgang **Höhn**
 Waldersee 15
 30177 Hannover

Jörg **Nickel**
 Bergkirchener Str. 41 b
 31556 Wölpinghausen
 IBAN: DE54 2559 1413 0050 4777 00
 SWIFT/BIC: GENO DE F1BCK

IBAN: DE70 2555 1480 0320 2048 60
 SWIFT/BIC: NOLA DE 21SHG

10. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender:
 Pastor em. Gunnar **Berg**
 Führ Weg 7
 25917 Leck

2. Vorsitzender:
 Pastor em. Bernhard **Müller**

Schriftführer:
 Andreas **Berg**

Kassenführer:
 Volker **Franzen**

11. Martin-Luther-Bund in Württemberg e. V. (gegr. 1879)

Vorsitzender:
 N. N.

Stellvertr. Vorsitzende:
 Gudrun **Kaper**
 Im Lauchhau 12
 70569 Stuttgart
 Tel.: (0179) 4 108 340
 E-Mail: gud3erutz9p@outlook.com

Kassenführer:
 Eberhard **Vollmer**
 Heerstr. 17
 72141 Walddorfhäslach
 Tel.: (07127) 18 703
 E-Mail: ae.vollmer@gmx.de

IBAN: DE71 5206 0410 0000 4161 18
 SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

IV. Ausländische Gliedvereine

BRASILIEN

1. Comunhão Martim Lutero

Präsident:

Pfr. i. R. Friedrich **Gierus**
Rua Zelinde Cardoso 189
Caixa Postal, 6390

89.068-080 Blumenau – SC

BRASILIEN

Tel.: (+55) (47) 3337-1434

Mobil: (+55) (47) 991 286 398

E-Mail: f.gierus@terra.com.br

Stellvertretender Präsident:

Pastor Norival **Müller**

Rua Professor Hermann Lange, 960
89060-300 Blumenau – SC

BRASILIEN

Tel.: (+55) (47) 33 395 953

E-Mail: norival_m@yahoo.com.br

Schriftführerin:

Karin **Goldacker**

Rua Dr. Pedro Zimmermann, 10695
89075-000 Blumenau – SC

BRASILIEN

E-Mail:

karingoldacker@yahoo.com.br

Schatzmeister:

Pastor i. R. 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: ozizemer@terra.com.br

Exekutivsekretär:

Pastor Roni Roberto **Balz**

Rua Erich Belz 130

Itoupava Central

89.068-060 – Blumenau – SC

BRASILIEN

Tel.: (+55) (47) 33 371 110

E-Mail: ronibalz@yahoo.com.br

Konto: Überweisung über die

Commerzbank Ag/Frankfurt (SWIFT:

COB ADE FF) an die Caixa Econômica

Federal: 400871228300 EUR –

SWIFT: CEF XBR SP

Empfänger: Comunhão Martim

Lutero

IBAN: BR38 0036 0305 0237 4000

0000 447C 1

Identifikationsnummer CML:

CNPJ 81.144.065/0001-02

Postadresse der Bank:

Caixa Econômica Federal

Rua Dr. Pedro Zimmermann, 7480

Bairro Itoupava Central

89068-001 – Blumenau – SC

BRASILIEN

CHILE

2. Fundación Luterana de Chile

Präsident:

Marko **Jürgensen**

Lota 2330

Providencia

Casilla 16067

Santiago 9

CHILE

Tel.: (+56) 222 313 913

E-Mail: redentor@live.cl

Direktorin für Sozialarbeit und

Entwicklungsprojekte:

Helga **Koch de Escobar**

Los Tulipanes 2979

Providencia

Santiago

CHILE

Tel. (+56) 227 618 635

E-mail: helgakochcl@yahoo.com

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. Ie Pasteur

Jean-Luc **Hauss**

12, rue des Cigognes

67330 Neuwiller-lès-Saverne

FRANKREICH

Tel.: (+33) 388 700 019

E-Mail:

contact@societe-lutherienne.fr

IBAN:

FR76 1027 8016 7000 0151 3654 583

SWIFT/BIC: CMC1 FR 2A

4. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsidentin:

Marie **de Fontenioux**

22, rue des Archives

75004 Paris

FRANKREICH

Tel.: (+33) (687) 513 332

(+33) (1) 48 94 36 90

(Frank Thomas)

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: jliorancas@yahoo.com

NAMIBIA**6.
Evang.-Luth. Kirche in Namibia
(DELK) – ELKIN (DELK)**

www.elcin-gelc.org

Bischof Burgert **Brand**
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
Mobil: (+31) 623 258 114
E-Mail: perlaakerboom@hotmail.com

Geschäftsleiter:
Dr. Andreas H. **Wöhle**
Uiterwaardenstraat 306
1079 DB Amsterdam
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) 620 195 027
E-Mail:
a.woehle@luthersamsterdam.nl

Kassenführer:
Drs. J. B. **Val**
Hoogstraat 4
4285 AH Woudrichem
NIEDERLANDE
Tel.: (+31) (183) 304 586
E-Mail: jb@val.nl
IBAN: NL25 INGB 0002 6509 68
SWIFT/BIC: INGB NL 2A

ÖSTERREICH**8.
Martin-Luther-Bund in Österreich
(gegr. 1960)**

www.martin-luther-bund.at

1. Bundesleitung:
Bundesobmann:
Pfr. Mag. Jörg **Lusche**
Albert-Schweitzer-Gasse 7
3160 Traisen
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (2762) 62 120
Mobil: (+43) (699) 18 877 314
E-Mail: mlboebo@gmx.at
st.aegydt@evang.at

Bundesgeschäftsführer:
Mag. Martin **Hrabe**
August Gliederer-Str. 6
2345 Brunn a. Geb.
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (699) 11 031 157
E-Mail: hrabe@gmx.at

Stellvert. Bundesgeschäftsführer:
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
gross@innsbruck-christuskirche.at

Bundesschatzmeisterin:
Rosalia **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 die Diözesanobleute:

Burgenland:
Pfr. Mag. Carsten **Marx**
Blumentalstraße 28
7503 Großpetersdorf
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3362) 2269
Mobil: (+43) (699) 18 877 198
E-Mail: carstenmarx@evang.at

Kärnten: N. N.

Niederösterreich:
Pfr. Mag. Andrés **Pál**
Dr. Stockhammer-Gasse 15–17
2620 Neunkirchen
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (2635) 62 467
Mobil: (+43) (699) 18 877 311
E-Mail: pfarrer@evang-neunkirchen.at

Oberösterreich:
Pfr. Mag. Ortwin **Galter**
Niedermayrweg 5 a
4040 Linz
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (732) 750 630-14
Fax: (+43) (732) 750 630-16
Mobil: (+43) (650) 7 508 891
E-Mail: mlbooe@gmx.net

Salzburg und Tirol:
Pfr. Mag. Bernhard **Groß** (s. o.)

Steiermark:
Prin. Magr. Julia **Moffat**
Martin-Luther-Kai 2
8700 Leoben
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (3842) 42 001
Mobil: (+43) (699) 18 877 688
E-Mail: pfarrerin@oon.at

Wien:
PfarrerIn
MMag^e. Dr. Ingrid **Vogel**, MAS
Biedermannsgasse 11–13
1120 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 8 041 585
Mobil: (+43) (699) 18 877 766
E-Mail: hetzendorf@evang.at

Von Amts wegen:

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

Als ständiger Gast:

Generalsekretär Pfr. Michael **Hübner**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail:
gensek@martin-luther-bund.de

IBAN: AT74 6000 0000 0782 4100
SWIFT/BIC: BAWAATWW

SCHWEIZ

9. Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

www.martin-luther-bund.ch

Präsident:
Daniel **Reicke**
Sommersgasse 10
4056 Basel
SCHWEIZ
E-Mail: dreicke@hispeed.ch

Vizepräsident:
Christoph **Dipner**
Rüthardstr. 14
43132 Muttenz
SCHWEIZ
E-Mail: christoph.dipner@gmail.com

Rechnungsführer:
Dieter **Gluch**
E-Mail: postkiste@bluewin.ch

Protokollführerin:
N. N.

Versand:
N. N.

Internet:
N. N.

Geschäftsstelle:
c/o Ev.-Luth. Kirche Basel und Nord-
westschweiz
Friedengasse 57
4056 Basel
SCHWEIZ
E-Mail: mail@martin-luther-bund.ch

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.
Vel'ké Stankovce 728
913 11 Trenčianske Stankovce
SLOWAKEI
Tel.: (+421) (32) 6 497 101
(+421) (903) 218 143
E-Mail: o.petkovsky@gmail.com

Stellvertr. Vorsitzender:
Mgr. L'ubomir **Batka**, PhD
Bartókova 8
811 02 Bratislava
SLOWAKEI
E-Mail: batka@fevth.uniba.sk

IBAN:
SK25 8330 0000 0020 0141 3738
SWIFT/BIC: FIOZ SK BAXXX

SÜDAFRIKA

11. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

www.elcsant.org.za

Leiter:
Bischof Horst **Müller**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
Tel.: (+27) (11) 979-7137/9
E-Mail: bishop@elcsant.org.za

Verwaltung:
Liselotte **Knöcklein**
(Persönliche Assistentin):
E-Mail: l.knocklein@elcsant.org.za

Yolanda **Kilian** (Buchführung):
E-Mail: y.kilian@elcsant.org.za

Schatzmeister:
Vernon **Filter**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
E-Mail: vernon.filter@fdcentre.co.za

TSSCHECHIEN

12. Lutherova společnost (Luthergesellschaft)

www.luther.cz

V Jirchářích 152/14
110 00 Praha 1 – Nové Město
TSSCHECHISCHE REPUBLIK
E-Mail: martin@luther.cz

IBAN:
CZ02 2010 0000 0029 0003 1848
SWIFT/BIC: FIOB CZ PPXXX

13.**Martin-Luther-Vereinigung in der Tschechischen Republik (Teschen)**

Na nivách 7
73701 Ceský Tešín
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Mgr. Emil **Macura**
Masarykovo nám. 4/3
733 01 Karviná
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+420) 739 176 324
E-Mail: macuraemil@gmail.com

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
pal.lackner@lutheran.hu

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
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 von Wilhelm Löhe)

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.: (0931) 35 814 725
Fax: (09874) 68 934-99

2. Vorsitzender:
Pfr. Prof. Dr. Thomas **Kothmann**
Missionsstr. 3
91564 Neuendettelsau

Finanzvorstand:
Hartmut-Werner **Niehoegen**
Hans-Sachs-Str. 13
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 43 685
Fax: (09874) 68 934-99

IBAN: DE59 7655 0000 0760 7040 80
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

2. Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V.

www.luther-akademie.de

Domhof 18 (Dormitorium)
23904 Ratzeburg

Geschäftsstelle:
Mendelssohnstr. 4
06844 Dessau
Tel.: (0173) 6 262 488
E-Mail: info@luther-akademie.de

Präsident:
Dr. h. c. Frank Offried **July**
Landesbischof der Evangelischen
Landeskirche in Württemberg
Gänsheidestr. 4
70184 Stuttgart
Tel.: (0711) 2 149 324

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 und Sekretär:
OKR Dr. Rainer **Rausch**
Mendelssohnstr. 4
06844 Dessau
Tel.: (0173) 6 262 488
E-Mail: Dr.Rainer.Rausch@luther-akademie.de

IBAN: DE56 5206 0410 0000 3403 40
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

3. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

www.kg-bsa.de

Geschäftsstelle:
Geschäftsführer: N. N.
Büro: Andrea **Lange**
Am Haintor 13
Postfach 210
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 4135
Fax: (05652) 6223
E-Mail: kg-bsa@web.de

Gemeinschaftsprediger:
Viktor **Büchler**

1. Vorsitzender:
Eduard **Penner**

Stellvertr. Vorsitzender:
Alexander **Schachtmaier**

Ehrenvorsitzender:
Pastor Siegfried **Springer**

Beisitzer:
Rudolf **Benzel**
Otto **Eichholz**
Jakob **Gebel**
Erich **Hardt**
Viktor **Schulz**

IBAN: DE55 5206 0410 0000 0021 19
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

VI. Werke in Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund

1. Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.

Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner **Klän**
Julius-Brecht-Str. 13–15
23560 Lübeck
E-Mail: vorsitzender@
diasporawerk-selk.com

Stellvertr. Vorsitzender:
Pfarrer Sergius **Schönfeld**
Rostocker Str. 89
38444 Wolfsburg-Westhagen
Tel.: (05361) 2 733 578
E-Mail: vorsitzender-stellvertr@
diasporawerk-selk.com

Geschäftsführer:
Markus **Mickein**
Duesbergstr. 2
58636 Iserlohn
Tel.: (02371) 8 327 190
E-Mail: geschaeftsfuehrer@
diasporawerk-selk.com

Kassenführerin:
Britta **Lederbogen**
Griesenbruchstr. 5
44793 Bochum
E-Mail: kasse@
diasporawerk-selk.com

Beisitzer:
Öffentlichkeitsarbeit:
Mediengestalterin Ingeborg **Böhm**
Flughafenstr. 4
44309 Dortmund
Tel.: (0231) 698 361
E-Mail: oeffentlichkeit@
diasporawerk-selk.com

Pfarrer Tino **Bahl**
Flurstr. 17
32791 Lage
Tel.: (05232) 3514
E-Mail: beisitz-tb@
diasporawerk-selk.com

Annette **Biallas**
Schlotmannstr. 20
33100 Paderborn
Tel.: (05293) 931 877
E-Mail: beisitz-ab@
diasporawerk-selk.com

Superintendent i. R.
Volker **Fuhrmann**
Ahlkenweg 15a
26131 Oldenburg
E-Mail: beisitz-vf@
diasporawerk-selk.com

Dietmar **Rumpel**
Berliner Allee 34
59425 Unna-Königsborn
E-Mail: beisitz-dr@
diasporawerk-selk.com

IBAN: DE07 4401 0046 0109 2504 67
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

2. Evangelisch-Lutherische Kirche in Irland

The Lutheran Church in Ireland

An Eaglais Liútarach in Éirinn

www.lutheran-ireland.org

Pastor Stephan **Arras**
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRELAND
Tel.: (+ 353) (1) 6 766 548
E-Mail: info@lutheran-ireland.org

IBAN: IE08 BOFI 9009 7319 9449 68
SWIFT/BIC: BOFI IE 2DXXX

IBAN: DE86 5206 0410 0000 0022 40
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

Anschriften der Autoren

Pfarrer i. R.
Dr. h. c. Pál **Fónyad**
Stuttgarter Str. 12–22/7/6
2380 Perchtoldsdorf
ÖSTERREICH
pal.fonyad@gmx.at

Professor
Dr. Sven **Grosse**
STH Basel
Holdernhof 1
79415 Bad Bellingen
sven.grosse@sthasel.ch

Dr. Hermann **Hartfeld**
Herseler Str. 8
50321 Brühl
hhart1942@gmail.com

Landesbischof
Dr. Carsten **Rentzing**
Kanzlei des Landesbischofs der
Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens
An der Kreuzkirche 6
01067 Dresden
bischof@evlks.de

Professor
Dr. Günter R. **Schmidt**
Schinnererstr. 11
91056 Erlangen
guersch@t-online.de

Dr. Jerzy **Sojka**
Dorycka 7/122
01-947 Warszawa
POLEN
sojkajerzy@gmail.com

Rektor Dr. Anton **Tichomirow**
Theologisches Seminar
Novosaratovka, 140
193149 St. Petersburg
RUSSLAND
tikhomirov@live.com

Professorin
Dr. Jennifer **Wasmuth**
Institut für Ökumenische Forschung
8, rue Gustave Klotz
67000 Starsbourg
FRANKREICH
wasmuthj@hu-berlin.de