

Lutherische Kirche in der Welt

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1990

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Joachim Heubach

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes

Folge 37 - 1990



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN

Inhaltsverzeichnis

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Zum Geleit 7

Joachim Heubach
Gott sammelt seine Zerstreuten
Predigt zur Einführung 9

THEOLOGIE

Rudolf Keller
Die Versuchung der Hirten – August Vilmar über Kabele 13

Ilse Harnati
Liturgie – Dankonie – Zeugnis –
im Lemgozeß Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 25

Folge 37 · 1990

Roman Breitwieser
Hermann Sasse's Ablehnung der Barmer Theologischen
Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnis 39

Werner Monelewski
Gibt es eine „Theologie der Diaspora“ 61



Oskar Sekrausky
Doktor Martin Luther –
Eine Gestalt der europäischen Geistesgeschichte 77

DIASPORA

Herzweggeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Joachim Heubach
Redaktion: Peter Söhleffrey
Umschlagzeichnung: Holm Herwig, Erlangen
Druck



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN

Gr. 252 pp - 37

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 37 · 1990



ISBN 3-87513-068-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1990

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Joachim Heubach

Redaktion: Peter Schellenberg

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 66 - 37

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	7
Joachim Heubach Gott sammelt seine Zerstreuten Predigt zur Einführung von Bischof Harald Kalnins	9
THEOLOGIE	
Rudolf Keller Die Versuchung der Hirten – August Vilmar über Kohelet	13
Béla Harmati Liturgie – Diakonie – Zeugnis – Im Lernprozeß um Ort und Auftrag der Kirche	25
Roman Breitwieser Hermann Sasses Ablehnung der Barmer Theologischen Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnisses	39
Werner Monselewski Gibt es eine „Theologie der Diaspora“?	61
Oskar Sakrausky Doktor Martin Luther – Eine Gestalt der europäischen Geistesgeschichte	74
DIASPORA	
Gustav Reingrabner Christen als verbindende Glieder zwischen den Völkern – Die kirchliche Situation im Burgenland und in Westungarn gestern und heute	95

Ludwig Markert
Die Evangelischen Kirchen Osteuropas:
Wende in der Gesellschaft – Wende für die Kirchen? 112

Gerd Stricker
Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion –
Entwicklungen und Probleme des Neuanfangs. 129

Ingetraut Ludolph
Wem predigen sie? –
Deutschsprachige Lutheraner in Nordamerika 151

ÖKUMENE

Wilhelm Kahle
Über lutherische Begegnung im Ostseeraum 169

Kurt Klein
Erasmus Redivivus? –
Gedanken zum Thema Frieden und Gerechtigkeit 189

Gottfried Klapper
Diasporaexistenz und Weltverantwortung der Kirche 196

Werner Klän
Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen
in Deutschland – Ein ökumenisches Modell im Kleinen 205

Hans Roser
Europa der Vaterländer – Theologische Reflexionen 229

Helmut Jehle
Partnerschaft statt Patenschaft –
Grundsätze ökumenischer Ost-West-Beziehungen 241

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 249

Anschriften der Verfasser 261

GL 5225 66 - 37

Gott sammelt seine Zerstreuten*

Predigt zur Einführung in den Hof Harald Kolnins

Zum Geleit

Psalm 50,1-4-6,14-15,23

Der politische und gesellschaftliche Wandel, der sich in den vergangenen zwei Jahren in Osteuropa vollzogen hat, ist wie ein Wunder Gottes vor unseren Augen. Damit sind für die Kirchen in diesen Ländern neue Situationen eingetreten und Aufgaben gestellt, die bei dem weithin vorhandenen Pfarrermangel nur mit größten Anstrengungen zu bewältigen sind. Zusammen mit den lutherischen Kirchen Skandinaviens und Finnlands haben auch wir in den lutherischen Kirchen der Bundesrepublik eine verstärkte Mitverantwortung für die lutherischen Kirchen und Gemeinden in Osteuropa bis in die Weiten Rußlands übernommen. Wir stehen in engster Fühlungnahme mit dem Europa-Sekretariat des Lutherischen Weltbundes und sind dem Europa-Sekrtär, Dr. Tibor Görög (Genf), und seinen Mitarbeitern dankbar für die hilfreiche Initiative bei der notwendigen Koordinierung der verschiedenen Maßnahmen. Der Martin-Luther-Bund als das Diaspora-Werk der VELKD will mit allen ihm möglichen Kräften hierbei hilfreich sein.

Wenn im Jahre 1990 die Tagung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba den Blick besonders nach Süd- und Mittelamerika lenken wird, so wird die globale Mitverantwortung der lutherischen Weltfamilie uns umso deutlicher ins Bewußtsein kommen. Wir werden erkennen, wie intensiv wir Gott um viele treue und tatkräftige Mithelfer bitten müssen, damit wir die Möglichkeiten geistlicher und materieller Hilfe nutzen und wahrnehmen.

Die zahlreichen Artikel dieses Jahrbuches bilden einen interessanten Überblick über die Themen, die uns in der theologischen Besinnung unseres Diaspora-Auftrages beschäftigen. Allen Mitarbeitern sei für die Beiträge aufrichtig gedankt.

Bückerburg, im November 1989

Landesbischof Dr. Joachim Heubach
Präsident des Martin-Luther-Bundes

* Gebalten am Sonntag, 13. November 1989, in der Heilig-Kreuz-Kirche in Riga.

Gott sammelt seine Zerstreuten*

Predigt zur Einführung von Bischof Harald Kalnins

Psalm 50,1.4–6.14–15.23

Liebe Gemeinde, liebe Brüder und Schwestern!

Der Psalm dieses vorletzten Sonntags des Kirchenjahres ist wie ein unmittelbares Wort unseres Gottes an uns, die hier versammelte Gemeinde und sein Volk, die Kirche, in der ganzen Welt:

„Gott, der HERR, der Mächtige, redet und ruft der Welt zu vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang.

Er ruft Himmel und Erde zu, daß er sein Volk richten wolle:

Versammelt mir meine Heiligen,

die den Bund mit mir schlossen beim Opfer.

Und die Himmel werden seine Gerechtigkeit verkünden;
denn Gott selbst ist Richter.

Opfere Gott Dank

und bezahle dem Höchsten deine Gelübde

und rufe mich an in der Not,

so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen.

Wer Dank opfert, der preiset mich,

und da ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes.“

Im Namen des Dreieinigen Gottes sind wir in diesem festlichen Gottesdienst versammelt, um uns von ihm richten und durch seine heilschaffende Gerechtigkeit aufrichten zu lassen. Da hörten wir in seinem heiligen Wort von ihm, dem Allmächtigen, von seinen Zusagen und Verheißungen. Und heute nun erleben wir leibhaftig mit, wie er sein Volk nicht vergessen hat und nie vergessen will – vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang.

Der treue Gott hat unsere Gebete erhört: Er sammelt sein Volk, die Zerstreuten bringt er zusammen, er gibt Euch einen Bischof. Sein Amt war und wird sein, dem Auftrag Gottes zu folgen:

* Gehalten am Sonntag, 13. November 1988, in der Jesus-Kirche in Riga.

„Versammle mir meine Heiligen,
die den Bund mit mir schlossen beim Opfer,
beim Opfer Jesu,
dem Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt.“

Und Ihr, Predigerbrüder und Pastoren, sammelt mit Eurem Bischof zusammen die durch Christi Opfer Geheiligten.

1. Gott richtet unseren Kleinglauben

Wir erkennen in dem, was wir in diesem festlichen Gottesdienst heute tun dürfen, das Wirken Gottes, mit dem er unseren oftmals vorhanden gewesenen Kleinglauben beschämt, daß er auch uns seine Gegenwart erfahren läßt. So richtet er unseren Kleinglauben. So beschämt er unsere Zaghaftigkeit. So zeigt er uns wunderbar und machtvoll, wer *wir* sind und wer *er* ist: „Gott, der Herr, der Mächtige“. Er hat gesagt: „Ich, Gott, bin dein Gott!“ Darin richtet er uns – sein Volk – und ruft uns zugleich seine gültig bleibende Verheißung zu:

„Rufe mich an in der Not,
so will ich Dich erretten und du sollst mich preisen!“

Richten und retten, das ist Gottes machtvolles Tun gestern, heute und in Ewigkeit.

2. Der treue Gott hat seine Zusage wahrgemacht

Wir sind lebendige Zeugen, daß „Gott, der Herr, der Mächtige“ in seinem uns zugesagten Wort der treue und wahrhaftige Gott und Heiland ist. Menschliche Hilflosigkeit, Demütigungen und vielgestaltige Not hat die Kirche, die Gemeinde Jesu Christi, immer wieder erfahren müssen. Manche unter uns in besonderem Maße.

Aber ist das alles? Nein! Gott hat seine Zusage wahrgemacht: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten und du sollst mich preisen!“ Das ist Gottes Heilandsruf an uns in Not, Anfechtung und Kleinglauben.

Hier hören wir zugleich unseres Herrn Jesu lockenden Ruf: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ (Matth. 11,28).

— „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!“ (Joh. 7,37).

— „Bittet, so wird euch gegeben. Suchet, so werdet ihr finden. Klopft an, so wird euch aufgetan“ (Matth. 7,7).

— „Alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, daß ihr's empfangen werdet, so wird's euch werden“ (Mk. 11,24).

— „So ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt und es wird euch widerfahren“ (Joh. 15,7).

Luther sagt in seiner Auslegung zu diesem Psalm: „Sehet, das ist die rechte christliche Weise, von Unglück und Übel los zu werden, nämlich dulden und Gott anrufen“ (WA 18,318). „Wenn wir aber mit eigener Macht und Planung uns selbst helfen wollen, so kann Gott nicht unser Gott und Heiland sein“ (WA Tischr. 2,225). *Er* hat gesagt: „Ich, Gott, bin dein Gott“. *Er* hat sich Sein Volk durch Seinen Heiligen Geist berufen, gesammelt, erleuchtet, geheiligt und bei Jesus Christus erhalten im rechten, einigen Glauben. Und wir dürfen in diesem Gottesdienst auf geordnete Weise einen Bischof einsetzen. *Er hat unsere Gebete erhört!*

3. Darum wollen wir Gott das Opfer unsres Dankes darbringen

Wir haben unendlich viel Ursachen, Gott aus übervollem Herzen zu danken und Seinen Namen zu preisen. Die Psalmen leiten uns zum Lobpreis Gottes an und lehren uns das rechte Gotteslob:

„Wer Dank opfert, der preiset mich!“, so ruft uns Gott zu. Und wir wollen antworten:

„Ich will den Herrn loben allezeit,
sein Lob soll immerdar in meinem Munde sein.

Meine Seele soll sich rühmen des Herrn,
daß es die Elenden hören und sich freuen ...“

„Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist,
wohl dem, der auf ihn trauet“ (Ps. 34).

„Lobe den Herrn, meine Seele ... und vergiß nicht,
was er dir Gutes getan hat“ (Ps. 103).

Der rechte Dank ist unsere erneute Hingabe in Glaube, Hoffnung und Liebe, als das Opfer, das wir Gott darbringen wollen. *Er* hat Seine Gnade erwiesen.

Die sichtbare Macht seiner Wunder läßt er uns schauen. Ihm wollen wir uns aus tiefstem Herzen neu anvertrauen.

Dein Bischofsdienst, mein Bruder, sei darin besonders geprägt:

— dem Kleinglauben aus dem Worte Gottes zu wehren,

— von der Treue Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi zu zeugen,

— in der Not zum gewissen Gebet anzuleiten

— und den einzelnen Christen und die Gemeinden zum beständigen Dank und Gotteslob anzuführen.

So leite als rechter Bischof die Dir anvertrauten Gemeinden in der Zerstreung mit dem lebendigen Worte Gottes, mit dem verheißungsgewissen Gebet und mit dem Lobpreis für das rettende Handeln des Dreieinigigen Gottes.

Und, mein Bruder, sei dessen ganz gewiß: Gott hat seine letzte, uns rettende Zusage gegeben:

„Wer Dank opfert, der preiset mich und da ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes!“

Das ist der Weg zum Heil! Den gehe weiter ganz getrost in festem Glauben! Den zeige Seinen Heiligen! Und so sammle Gottes Volk und führe die Dir Anvertrauten auf dem Weg zum ewigen Leben. Amen.

„Ich will den Herrn loben allezeit,
sein Lob soll immerdar in meinem Munde sein.
2. Der treue Gott hat seine Seele
meine Seele soll sich rühmen des Herrn.“

Wir sind lebendig! Das ist die große Freude, die wir haben, wenn wir den Herrn loben und seinen Namen preisen. Die Psalmen leiten uns zum Lobpreis Gottes an und lehren uns das rechte Gotteslob. „Wer Dank opfert, der preiset mich“, so ruft uns Gott zu. Und wir wollen anerkennen, daß das Gotteslob die höchste Ehre ist, die wir ihm tun können.

Der rechte Dank ist unsere ernste Hingabe in Glaube, Hoffnung und Liebe als das Opfer, das wir Gott darbringen wollen. Es hat seinen Grund in der Erkenntnis, daß wir nichts sind, außer durch Gottes Gnade. Die sichtbarste Macht seiner Wunder läßt uns schauen, ihm wollen wir aus tiefstem Herzen dankbar anerkennen. Ihn loben wir.

Es ist etwas Verwunderliches, daß ein Mensch sterben muß und doch den Tod nicht sehen soll, wenn er Gottes Wort im Herzen hat und daran glaubt. Solch eine starke Arznei ist Gottes Wort, wenn es im Glauben behalten wird, daß es aus dem Tod ewiges Leben macht. Martin Luther

Die Versuchung der Hirten

*August Vilmar über Kohelet**

Am 12. März 1857 schrieb August Friedrich Christian Vilmar an seinen Sohn Adalbert: „Es zeigt sich jetzt einmal wieder recht, daß alle theologische Wissenschaft, alle ‚reine Lehre‘, alle ‚Vertiefung in die Schrift‘ nichts hilft; es ist nur eins, was helfen kann: ein sehr reeller Glaube an den persönlich unter uns gegenwärtigen Heiligen Geist, an den leibhaftig in unserer Mitte gegenwärtigen Herrn Christus.“¹ In diesem Satz klingen zwei Fragen mit besonderer Deutlichkeit dicht gedrängt auf: einerseits seine Betonung von Christi Gegenwart in seiner Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes², andererseits seine Relativierung von Wissenschaft³ und deren üblichen Tätigkeiten. Vilmar, der immer neu als der besonders konservativ abgestempelte theologische Lehrer, konnte ja „orthodoxe Plattköpfe“ und deren „Langweiligkeiten“ offen kritisieren, aber dennoch fordern: „Die Theologie soll wissen, daß sie nichts Neues zu finden, nichts Neues zu entdecken habe, daß vielmehr ihre Aufgabe nur die sei, das in der Kirche angenommene Seligkeitsgut zu bewahren und so an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, daß dieselben in den vollständigen, unverkürzten, sichern, handhablichen und möglichst leichten Besitz jenes Gutes gelangen.“⁴ Vilmars leidenschaftlicher Einsatz für die Bibelauslegung im recht verstandenen Sinn darf jedoch von allen späteren Problematisierungen seiner Analytiker nicht aus dem Gesichtsfeld gedrängt werden. Er wollte eine vollständige Lesung der Bibel unter Einbeziehung der wissenschaftlichen Exegese für jeden Studenten als verpflichtenden Bestandteil seines Studienganges sehen. Auf diese Weise sollte der „Strom der göttlichen Taten“ so „durch die Seelen der zukünftigen Hirten“ hindurchgeführt werden, „daß sie für das Hirtenamt und dessen Aufgaben geweckt“ werden.⁵ Vilmars Umgang mit der Heiligen Schrift, seine gewollte Aneignung des „Seligkeitsguts“ in der

* Dieser Beitrag ist als Zeichen dankbarer Verbundenheit mit meinem Doktorvater eine Gabe zu seinem 60. Geburtstag. Er wurde ihm überreicht in einem Band, der nur intern gedruckt in wenigen Exemplaren vorliegt: *Lebendige Vergangenheit – Geprägte Gegenwart. Dona Historica Ecclesiae*. Festgabe für Herrn Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D., hg. v. Hanns Kemer, Eigenverlag Nürnberg 1989, S. 63–74.

gläubigen „Erfahrung“⁶ soll hier nicht neu allgemein zur Diskussion gestellt werden, wiewohl er auch heute lohnende Einsichten vermitteln könnte, wenn man sich in Ruhe erneut auf das Studium seiner Werke einließe. Vilmar war ein Mann, der leidenschaftlich die Mittel der Polemik zur Darstellung des von ihm als wichtig Erkannten benutzte und deshalb nicht immer auf ganz unanfechtbare dogmatische Richtigkeiten bedacht war. Das wird man nicht leugnen können, auch wenn man sein Bemühen um die Förderung rechten und lebendigen Glaubens bewußt wahrnimmt. Insofern hat er seinen Kritikern viel Material geboten,⁷ aber doch zugleich auch seinen Freunden tiefeschürfende Hilfen⁸ in den geistigen und geistlichen Nöten ihrer Zeit an die Hand gegeben.⁹

An dieser Stelle soll aus Vilmars Arbeit als Exeget ganz absichtlich nur ein sehr kleiner, aber interessanter Sektor herausgegriffen werden. Dabei ist es nicht einmal möglich, seine Auffassung vom Alten Testament voll zu untersuchen.¹⁰ Nur die Arbeiten über das Prediger-Buch, den Kohelet, sollen hier vorgestellt werden.

Die Arbeit am Bibeltex

Der Marburger Professor, der mit seiner zitierten Schrift „Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“ (s. Anm. 3) sein Arbeitsprogramm für die Tätigkeit im akademischen Lehramt vorgelegt hatte,¹¹ hatte einen weiten Spannungsbogen für seine Vorlesungen¹². Seine Lehrveranstaltungen fanden eine wachsende Hörerschaft.¹³ Gemäß seiner erhobenen Forderung einer vollständigen Lesung der Heiligen Schrift hat er fünfmal seine „praktische Erklärung“ der Bibel im Hörsaal vorgetragen.¹⁴ Aus seinem handschriftlichen Manuskript hat Christian Müller¹⁵, der sich selbst einen „Jünger“ nannte und die Vorlesungen nie als regelmäßiger Hörer persönlich besucht hat,¹⁶ eine Edition besorgt. Im Rahmen dieses „Collegium Biblicum“ finden wir folgerichtig auch die Auslegung über Kohelet.¹⁷ Als Motto steht ein Satz aus Luthers Vorrede von 1524 voran: Christi Wort aus Matthäus 6, daß man nicht für den morgigen Tag sorgen solle, sei die Glosse und der Inhalt dieses Buches.¹⁸

Die Interpretation bietet zunächst eine „Einleitung“ (267–281), die in eine begründete Darstellung einer Disposition des Buches mündet (280 f.). Gemäß dieser Gliederung folgen dann seine Erklärungen zu sieben Abschnitten am Text entlang.

Uns soll hier vor allem die „Einleitung“ interessieren. Vilmar rät rund heraus davon ab, dieses Buch etwa zusammenhängend in einer Auslegung

vor der Gemeinde zu behandeln: „es ist kein Buch für alle“ (267). Es sei geschrieben für die Häupter und Führer des Volkes, „welchen zudem noch das Mandat der geistigen Leitung des Volkes zu Theil geworden“ sei, es bleibe auch für solche in der Kirche Christi bestimmt. Vilmar überträgt also den von ihm aufgedeckten Sitz im Leben¹⁹ unmittelbar in das Leben der Kirche seiner Zeit. Seine Behandlung dieses biblischen Textes an dieser Stelle hat folgenden Grund: „unsern Hirten und Lehrern darf aber keine Erfahrung fremd bleiben, welche überhaupt jemals im Reiche Gottes auf Erden gemacht worden ist, also auch wiederum gemacht werden kann“. Vilmar hält aus pastoraltheologischen Gründen für wichtig, daß es den Amtsträgern nicht „an der Erkenntnis des Erfahrungscomplexes fehlt, aus welchem dieses Buch hervorgegangen ist“ (268). Er erörtert eingangs den Namen des Buches. Wie er in exegetischen Fragen allgemein recht frei war von gesetzlicher Fixierung überkommener Traditionen²⁰, so auch hier. Das Buch beziehe sich auf Salomo zurück, „aber es will nicht für ein Werk Salomos gehalten sein: es ist die von Salomo ausgegangene und fortgepflanzte Weisheit, welche sich hier, in ganz anderer Zeit und ganz anderen Verhältnissen, vernehmen läßt“. Die nachexilische Entstehung ist für ihn außer Zweifel. Dies Buch enthalte allerdings nicht eine Offenbarung, sondern es lege „die Anwendung der Offenbarung auf bestimmte Zustände der Gegenwart“ dar (268). Vilmar beschreibt also den Zustand des Volkes nach dem Exil, jenen „Erfahrungskomplex“, welchem das Buch seinen Ursprung verdanke (269). Es habe für das Israel dieser Zeit keine Zukunft mehr gegeben (270). Das Buch spreche nicht nur von der Vergänglichkeit alles Irdischen. Daß den nichtigen Dingen und Taten Gottes Taten als bleibende und ewige gegenübergestellt werden, werde nur einmal, „und zwar wie im Vorübergehen erwähnt“ (271). Er bezieht sich auf die Stelle 3,14 f.: „Ich merkte, daß alles, was Gott tut, das besteht für ewig ...“ Diese sonst übliche Denkweise der Bibel sei hier nur am Rande. Der Prediger spreche von der Resultatlosigkeit und Vergänglichkeit auch der Dinge, die von Gott gehorsamen und in Gott weisen Dienern des lebendigen Gottes angefaßt worden seien. Auch diese Dinge „sind nichtig, werden von der Zeit verschlungen, und es ist bald alles wieder wie es vorher war“ (271). Dennoch solle man nach den Regeln des Predigers sich um seiner Person willen an Gottes Gesetz halten, weil man in dieser Hinsicht der Verantwortung vor Gottes Gericht nicht entgehen werde. Diese Bedeutung sei früher schon von Auslegern erkannt worden. Vilmar beruft sich auf Luther²¹ und zitiert aus der Bibelvorrede des Reformators den wichtigen Abschnitt²². Luthers Anschauung vom Mandat Gottes an die

Menschen in je ihrem Stand wird hier laut. Für Luther lehrt Salomo, gegen Unlust und Anfechtung geduldig und beständig zu sein und allezeit „des Stündleins mit Frieden und Freuden harren“ (272).

Erst nach dieser Darstellung der historischen Umstände will Vilmar noch einmal ausdrücklich die Brücke schlagen zwischen dem Text von damals und seiner Gegenwart. Es gebe im Reich Gottes Zeiten des scheinbaren Stillstandes und Rückganges (273). In solchen Zeiten solle das Warten gelernt und die Geduld geprüft werden. Vilmar stellt also dar, was das in den verschiedenen Epochen des Alten Testaments geheißen habe und was es zur Zeit heiße: „das Wirken gerade der Besten, der Gläubigsten und besonders zur Ausrichtung von Mandaten im Gottesreich Berufenen wird erfolglos gemacht, ja es wird ihnen alle Möglichkeit einer ferneren Wirksamkeit abgeschnitten; das besiegte Uebel steigt, wenn auch in sehr veränderter Gestalt, wieder empor ...“ Deshalb liege für die Hirten die Versuchung nahe, sich zu sagen, sie hätten umsonst gelebt (274). Diese Versuchung sei eigentlich besonders auf die Hirten beschränkt und sei weit schwerer als alle anderen. Es rücke ihnen nämlich mit „quälender Unerträglichkeit der versuchliche Gedanke immer näher und näher, daß Gott auch die Sache nicht wolle, jedenfalls nicht wolle in der Weise, wie dieselbe ihnen zur Verwaltung und Vertretung kraft göttlicher Ordnung überwiesen worden ist“. Das Buch Kohelet sei in der Bibel die „Stimme tiefsten Schmerzens“. Aber wir sollen diesen „Klageruf aus unserer Einöde“ Gott vortragen und damit das Gefühl der Öde und Trostlosigkeit überwinden (275). Vilmar beschreibt einen solchen Zustand vom Ende des 18. Jahrhunderts, als der „monströse Sieg des Unglaubens“ – so deutet er die Aufklärung – aufgekommen sei. Weil das Gefühl des Unterliegens nicht allein für die Person gelte, sondern weil der Schmerz der Sache gelte, sei es ein höheres Stadium der Versuchung, die „allerfeinste und gefährlichste“ Versuchung. Deren Tiefe liege darin, daß der sündige Mensch „nicht rein um Gottes willen Gott dient, sondern daß er selbst noch einen Erfolg von seinem Wirken sehen, ein Resultat des ihm übertragenen und von ihm ausgeführten Mandates selbst erleben, daß er dieses Erfolges ... froh werden will“ (277). Vilmar beobachtet sehr genau das Ineinander von unsern eigenen Erfolgen, aber betont: „Der Erfolg ist Gottes ganz allein, und wir sind nicht mehr und nicht minder als Gottes Knechte“. „Wir sollen keinen Erfolg sehen“, unterstreicht er. Wir haben lediglich „Tag für Tag oder einen Tag wie den andern nur das und alles das zu thun, was in unserem Mandat beschlossen liegt“. Zugleich warnt Vilmar vor der Sünde der „Akedie“²³, die nichts anderes als „Trotz gegen

Gott“ sei (279). Es gelte, „den Fluch der Arbeitsmühe und der Sterilität der Arbeit auf sich zu nehmen und um Gottes willen fröhlich zu tragen“. Er macht deutlich, wie die gottgeschaffene Lebenskraft und der frische Lebensmut der Jugend bewahrt bleiben sollen. Da sie ein Gotteswerk seien, dürfen sie durch die bitteren Erfahrungen des höheren Alters nicht zerstört werden.

Vilmar versucht am Schluß, eine „Oekonomie“ des Buches vorzulegen, womit er einen Überblick über die Disposition geben will. Er selbst meint, der Inhalt des Buches dürfe nicht in „occidentalisch = abstracter Weise“ an dieser Disposition gemessen werden. Zusammenhang und Ordnung seien hier anders, „als wir modernen Occidentalen Gedanken zu verknüpfen und zu ordnen gewohnt sind“ (280). Einen siebenteiligen Entwurf bietet er selbst. Darüber hinaus bleibe wenig zu erklären übrig, da es um eine Erörterung vom Standpunkt „unserer praktischen Bibellesung“ aus, nicht aber um eine wissenschaftliche Erklärung gehe (281).²⁴

Gemäß der vorgelegten Disposition folgt nun eine Texterklärung in genau den Teilen, die dort angegeben wurden. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Worterklärungen und um Literaturzitate zur Sache, die aber doch sehr kurz gehalten sind. Hier klingen die Hinweise des Textes auf das Thema der Versuchung noch einmal auf (283 zu 2,18 f. und 284 zu 3,18). Zum Wortlaut von 10,4: „Wenn des Herrschers Zorn wider dich ergeht, so verlaß deine Stätte nicht“ bemerkt der Ausleger, hier ergehe eine Aufforderung zum Halten an den Mandaten Gottes, „wo es daher gilt, erst innerlich in uns den HErrn siegen zu lassen, nach nichts greifen, als was dieser HErr Seiner Kirche uns unmittelbar, ungesucht, wenn auch nicht ungerufen und ungebeten, in die Hände legt“ (291). Damit betont Vilmar die Geduld der Heiligen, legt aber zugleich Wert darauf, daß dies nicht mit „sectiererischem Quietismus“ verwechselt werde. Zur Warnung vor dem vielen Büchermachen in 12,12 findet man in eckiger Klammer ein Zitat aus einem älteren Aufsatz von 1849.²⁵ Hier hatte der Autor sich bereits über die Gefährdung des Glaubens durch das Lesen geäußert. Der Heilige Geist wirke durch den „geschaffenen Odem der lebendigen Menschenbrust ..., schwerlich jemals durch Papier und Druckerschwärze“ (293).

Man kann durchaus sagen, daß in der Auslegung des Collegium Biblicum die „Einleitung“ nicht nur äußerlich die Hälfte des Raumes einnimmt, sondern auch inhaltlich den Schwerpunkt trägt. Wie verhält sich aber dann das Wissen *über* den Text zur Kenntnis des Textes selber? Vilmar hatte ja gerade zu dieser Frage seine programmatischen Forderungen erhoben.²⁶

Ob man so bestimmt diese biblische Schrift auf die speziellen anthropologischen Fragen kirchlicher Amtsträger deuten muß, wird doch gefragt werden können. Vilmar bezeichnete es als Aufgabe der Exegese, in der Auslegung die Taten Gottes so lebendig werden zu lassen und „durch die Seelen der künftigen Hirten“ zu führen, daß sie dadurch für ihr Amt und dessen Aufgaben „geweckt“ werden.²⁷ Die Arbeit des Exegeten im Hörsaal sollte also zugleich eine pastorale Aufgabe an den Hörern im Blick auf ihren künftigen Beruf erfüllen. So griff er bei der Erklärung diejenigen Versuchungen besonders auf, die dem Amt gestellt sein können. Es klingt sogar an, daß er auf bestimmte Erfahrungen damit zurückgreift – „da uns dieselbe Versuchung, genau eben so abgestuft und eben so formuliert wie hier, nur allzu häufig im Leben entgegen tritt“ (285) – „was wiederum, wie der Erfahrene weiß, der Anlaß zu schwerster Versuchung zu werden pflegt. Sapienti sat!“ (283).²⁸ Mit diesen Ausführungen steht er allerdings am Zentralpunkt seiner ganzen Theologie und Lebensarbeit.²⁹ Aus Luther griff er die Ausführungen vom Amt und Stand auf, wendet sie aber anders als der Reformator nur auf das geistliche Amt an. Der Gedankengang in dieser Stringenz hat jedoch eine Tiefe, die bis heute zum Durchdringen wichtiger Grundfragen anregen und hilfreich sein kann. Warum aber gibt er der „Einleitung“ ein derartiges Gewicht? Dieser Frage nachzugehen heißt im Falle der Koheletauslegung zugleich, dem Problem der Vilmar-Edition auf die Spur zu kommen.

Zur Arbeitsweise

Auf die Problematik der nach Vilmars Tod herausgegebenen Vorlesungen ist die Forschung durch Wilhelm Hopf aufmerksam gemacht worden. Bereits Hopf bemerkte, bei der Beurteilung dieser Texte dürfe nicht übersehen werden, daß ihnen der lebendige Atem von Vilmars geistvoller Persönlichkeit fehle, welcher die Vorträge durchhaucht habe.³⁰ Ulrich Asendorf stellt fest, die Herausgeber von Vilmars postum erschienenen Vorlesungen hätten noch nicht die Arbeitstechnik moderner Editoren gehabt.³¹ Besondere editorische Bedenken richteten sich gegen das Collegium Biblicum.

Nun hatte ja Christian Müller selbst in seinem Nachwort deutlich genug benannt, wie diese Edition zustande gekommen sei. Der Verleger – Bertelsmann in Gütersloh – habe den Herausgeber um diese Arbeit gebeten und gleich mitgeteilt, daß Vilmars nachgelassenes Material „meistens aus Notizen bestehe und wohl kaum mehr als der Faden sei, an

den sich des Verfaßers unzweifelhaft freier Vortrag angelehnt habe³². Außer den Originalheften Vilmars habe er auch noch Vorlesungsnachschriften benutzen müssen. Der „eigene Anteil“ des Herausgebers bestehe im „Heranziehen der Schriften unserer Kirche aus dem 16. Jahrhundert, deren Bekanntschaft und Studium er dem sel[igen] Verfasser erst verdankt“³³. Müller meint also, damit in Vilmars Sinn gehandelt zu haben. Außerdem habe er anderes aus Vilmars eigenen gedruckten Schriften eingefügt, weil der Herausgeber den in Nachschriften geschriebenen Gedanken oft nicht habe trauen können. Dagegen habe er „sehr vieles, mit Verständnis Nachgeschriebene aus den Heften seiner Schüler aufgenommen“³⁴.

Christian Müller gibt diesen Hinweis nur auf den allerletzten Seiten seiner Edition. Im Text läßt sich nicht erkennen, welche Teile zu welcher Quellenschicht gehören. Im Falle der Darbietungen über Kohelet ergibt sich jedoch ein deutliches Bild. An einer Stelle, wo Vilmar „neuere Ausleger“ zitiert, macht Müller die Anmerkung: „Der Verfasser schrieb im Jahre 1863. Mittlerweile sind verschiedene weitere Auslegungen erschienen. Der Herausgeber“ (269). So kommt man auf die Spur. Der ganze zentrale Abschnitt, welcher im Collegium Biblicum als „Einleitung“ bezeichnet wird, erschien als Aufsatz in Vilmars Zeitschrift, den Pastoraltheologischen Blättern im Jahr 1863.³⁵ Die abschließenden Beobachtungen des Zeitschriftenaufsatzes zu einzelnen Versen³⁶ trennt Müller im Collegium Biblicum vom Aufsatz und schiebt sie in die Einzelauslegung zur entsprechenden Stelle. Der Marburger Professor hatte im Aufsatz bewußt auf die „von unserm praktischen Standpunkte vorzunehmende Erörterung des Einzelnen“ nicht eingehen wollen, während der Editor im Übergang das Gegenteil sagt: Es sei „auf eine vom Standpunkt unserer praktischen Bibellesung vorzunehmende Erörterung, nicht aber auf eine wissenschaftliche Erklärung“ abgesehen (281). Nun ist das gewiß keine Fälschung, sondern eine Anpassung an das Editionsunternehmen³⁷, das der noch aktive Autor des Zeitschriftenbeitrags, Vilmar selber im Jahr 1863, wohl nie geahnt hat. In völlig unveränderter Form war der Beitrag „Ueber Kohelet“ aus den Pastoraltheologischen Blättern schon vorher in die Aufsatzsammlung „Kirche und Welt“ eingegangen,³⁸ die Jacob Christian Müller 1872/1873 publiziert hatte.

Das unterschiedliche Gewicht der beiden Teile im Collegium Biblicum und die dadurch bedingte verschiedene Gewichtung in unserer Darstellung hat also den Grund, daß hier einerseits eine vom Autor selbst für den Druck bestimmte Arbeit vorliegt, und andererseits eine editorische Pub-

likation der wenigen Notizen, von denen nicht klar ist, ob sie aus dem Manuskript des Professors oder aus den Nachschriften seiner Studenten stammen. Die umfangreichsten Sach- und Worterklärungen sind ohnehin die, welche ursprünglich am Schluß des Aufsatzes ‚flüchtig berührt‘ worden waren³⁹, womit exemplarisch auch Vilmar's Auffassung vom Charakter des Buches erläutert werden sollte. So erklärt sich, warum ein derartiger Stilbruch zwischen beiden Teilen liegt. Auf der einen Seite strenge und konsequente Durchführung eines für den Autor zentralen Anliegen, auf der anderen Seite knappe Hinweise und Andeutungen, denen die Vitalität des ersten Teils fast durchgehend fehlt. Lediglich der Einschub zu Koh 12,12 (293) wird durch eckige Klammern hervorgehoben,⁴⁰ was darauf schließen läßt, daß der Herausgeber hier auf seine eigene Einfügung eines älteren Vilmarzitats zur Sache aufmerksam machen wollte.

Folgerungen

Vilmar's Arbeit in seiner praktischen Erklärung der Bibel kann an diesem Beispiel deutlich transparent werden. Hinter die Quellenlage können wir nicht mehr zurück. Der große Eindruck auf diejenigen Hörer, die sich seinem Anliegen geöffnet haben, ist zu oft bezeugt, als daß wir ihn bezweifeln könnten.⁴¹ Der geistlich tiefe Gehalt seiner pastoraltheologischen Einsichten aus Kohelet könnte neue Bedeutung bekommen, wenn die Kirchen der Gegenwart – ob durch innere oder äußere Impulse bewegt – wieder verstärkt fragen müßten, wo ihr eigentliches Mandat liegt. Im Amt der Kirche Jesu Christi sollen die Menschen keinen Erfolg sehen und schon gar nicht mit begierigen Blicken nervös danach schielen. Dies wäre die große Versuchung. Vilmar lehnte es ab, einem sektiererischen Quietismus das Wort zu reden, aber doch betont er, wir sollten „nach Nichts greifen, als was der Herr seiner Kirche uns unmittelbar, ungesucht, wenn auch nicht ungerufen und ungebeten, in die Hände legt“ (291)⁴². Der Marburger Theologe führte in seiner Kohelet-Auslegung nicht näher aus, wie das inhaltlich zu füllen ist, aber seine oft vorgetragenen unverwechselbaren Zeugnisse über Mandat und Vollmacht des Amtes, das die Veröhnung predigt, werden seinen Hörern und Lesern damals bewußt im Ohr gewesen sein.⁴³

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach: Christ will unser Trost sein sein. Familienbriefe von August Vilmar, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Berlin 1938 (= Furche-Bücherei 53), S. 3.
- 2 Vgl. Friedrich Wilhelm Hopf, Christi Gegenwart in Seiner Kirche nach dem Zeugnis von August Vilmar, in: Lutherische Blätter, 6. Jg., Nr. 36, 1954 (= Festschrift zum 70. Geburtstag des hochwürdigen Herrn Kirchensuperintendenten Heinrich Martin in Marburg/Lahn am 10. Mai 1954), S. 86–98. Hopf beginnt diesen Aufsatz mit dem eben zitierten Satz aus dem Brief Vilmars.
- 3 Vilmars klarste Auseinandersetzung mit der „Wißenschaft“ seiner Zeit findet sich in seiner Programmschrift: Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr, Darmstadt 1968 (= Reprographischer Nachdruck der 3., teilweise umgestalteten Auflage, Marburg 1857), S. 11–24.
- 4 a. a. O., S. 17.
- 5 a. a. O., S. 35.
- 6 Vgl. Darstellung und Kritik bei Georg Merz. Vilmar und die Theologie der Gegenwart (1939), in: ders., Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre. Ausgewählte Aufsätze, eingeleitet und hg. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, München 1961 (= Theologische Bücherei 15), S. 210–225, hier bes. S. 223.
- 7 Vgl. Bernhard Lohse, Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar, in: Evangelische Theologie 17, 1957, S. 445–467. Diese Untersuchung, die viel wertvolles Material enthält, kommt zu der steilen These (S. 467): „Vilmar hat in seiner Theologie keinen rechten Platz für das Wort Gottes ...“
- 8 Zur Würdigung Vilmars vgl. Merz (= Anm. 6), S. 210–212 und Wilhelm Maurer, August Vilmar 1800–1868, Theologe, Politiker, Germanist, Schulmann, in: ders.: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, S. 146–160.
- 9 Vgl. zuletzt Gerhard Müller, Die Bedeutung August Vilmars für Theologie und Kirche, München 1969 (= Theologische Existenz heute 158). Ulrich Asendorf, Vilmar und das deutsche Luthertum der Gegenwart, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 15, 1968, S. 7–27.
Eine vollständige Diskussion der Vilmar-Literatur, sowie der sämtlichen Texteditionen kann an dieser Stelle nicht geboten werden.
- 10 Vgl. Hermann Gunkel, A. F. C. Vilmars Auffassung vom Alten Testament, in: Evangelische Theologie 17, 1957, S. 232–239.
- 11 Vgl. Gerhard Müller, Zur Entstehung von Vilmars „Theologie der Tatsachen“, in: Pastoralkblatt des ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 2/72, April 1970, S. 21–26.
- 12 Vgl. Maurer (= Anm. 8), S. 157 f.
- 13 Vgl. Wilhelm Hopf, August Vilmar. Ein Lebens- und Zeitbild, Bd. 2, Marburg 1913, S. 279 f.
- 14 Vgl. Christian Müller im „Nachwort“ zu: Collegium Biblicum. Praktische Erklärung der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Aus dem handschriftlichen Nachlaß der akademischen Vorlesungen von Dr. August Friedrich Christian Vilmar, hg. v. Christian Müller, AT, 4. Teil, Gütersloh 1883, S. 361. (Jacob Christian Müller verwendet nicht immer beide Vornamen. Wir folgen bibliographisch genau seinem eigenen Gebrauch.) S. Anm. 17.
- 15 Zu Pfarrer Christian Müller (1825–1892) aus Fürstenau bei Michelstadt im Odenwald, vgl. Kirchliches Handlexikon, in Verbindung mit einer Anzahl lutherischer Theologen begründet von Carl Meusel, Bd. 4, Leipzig 1894, S. 702 f.

- Leider geht eine neuere Untersuchung über die Vilmarianer auf Christian Müller überhaupt nicht ein, obwohl sie sein Umfeld und seine Gemeinde bearbeitet, vgl. Renate Sälter, *Die Vilmarianer. Von der fürstentreuen kirchlichen Restaurationspartei zur hessischen Renitenz*, Darmstadt und Marburg 1985 (= Quellen und Forschungen über hessische Geschichte 59), S. 268–280. Zu Anliegen und Problematik dieser Arbeit vgl. meine Rezension in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 57, 1988, S. 129–131.
- 16 So Christian Müller (= Anm. 14), S. 368.
 - 17 *Collegium Biblicum* (= Anm. 14) AT, 3. Teil, Gütersloh 1882, S. 265–293 (im folgenden werden die Seitenzahlen für Fundorte aus diesem Text einfach in Klammern an die Zitate angefügt).
 - 18 Vgl. WA.DB 10, S. 106. Zu Luthers Verständnis des Kohelet in seinen Vorlesungen vgl. Wilhelm Maurer, *Der kursächsische Salomo. Zu Luthers Vorlesungen über Kohelet (1526) und über das Hohelied (1530/31)*, in: *Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche*. Walter Dress zum 65. Geburtstag, hg. v. Wolfgang Sommer unter Mitwirkung von Helmut Ruppel. Berlin 1969, S. 99–116.
 - 19 Daß hier nicht die auslegungsgeschichtliche Position Vilmars mit der neueren exegetischen Forschung verglichen werden kann, wird leicht zu verstehen sein. Ich verweise statt dessen auf einen aus geistlicher Besinnung hervorgewachsenen Beitrag des Marburger Exegeten: Otto Kaiser, *Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo*, in: *Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg zum 65. Geburtstag*, hg. v. Manfred Oemig und Axel Graupner, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987, S. 30–51.
 - 20 Vgl. die Passage in „Theologie der Tatsachen“ (= Anm. 3), S. 15, wo er in heftiger Polemik gegen die rhetorische Theologie konzediert: „Daß dergleichen Operationen in gewissem, freilich sehr untergeordnetem, Sinne berechtigt sind, daß sie gewissen Feinden Gottes gegenüber für notwendig gehalten werden müßen, fällt mir nicht im Entferntesten ein, zu leugnen ...“
 - 21 Über seine Stellung zu Luther informiert Georg Merz (= Anm. 6), S. 221 f. und Friedrich Wilhelm Hopf, *August Vilmars Lutherverständnis*, in: *Lutherjahrbuch* 21, 1939, S. 72–109 und 22, 1940, S. 107–145.
 - 22 WA.DB 10, S. 9.
 - 23 Vgl. dazu Ulrich Asendorf, *Die europäische Krise und das Amt der Kirche. Voraussetzungen der Theologie von A. F. C. Vilmar*, Berlin und Hamburg 1967 (= *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums* 18), S. 30–34 und Reiner Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*. München/Mainz 1971 (= *Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Systematische Beiträge*, Nr. 5), S. 262–272.
 - 24 Vgl. dazu unten bei Anm. 35–37.
 - 25 August Vilmar, *Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands. Zerstreute Blätter*, 2. Teil, Frankfurt und Erlangen 1858, S. 101–119: *Gewalt über die Geister* (1849). Hier der Verweis auf S. 111.
 - 26 Vgl. *Theologie der Tatsachen* (= Anm. 3), S. 26 f.
 - 27 a. a. O., S. 35 und oben bei Anm. 4.
 - 28 Den Versuch, solche Stellen mit historischen Erfahrungen Vilmars zu füllen und zu kommentieren, unterlassen wir hier ebenso wie der Ausleger selbst es getan hat.
 - 29 Vgl. die Sätze, die er im Zusammenhang mit der Jesberger Konferenz von 1849 schrieb, bei Wilhelm Hopf (= Anm. 13), S. 66. Vgl. auch Joachim Heubach, *Das Verständnis des Schlüsselamtes bei Löhe, Kliefoth, und Vilmar*, in: *Bekenntnis zur Kirche. Festgabe für Ernst Sommerlath zum 70. Geburtstag*, Berlin 1960, S. 313–324, bes. S. 319: „Bekanntlich ist Vilmars ganze Theologie in der Lehre vom geistlichen Amt zusammengefaßt.“
 - 30 Vgl. Wilhelm Hopf (= Anm. 13), S. 277, Anm.**.

- 31 Vgl. Asendorf (= Anm. 23), S. 15.
- 32 Müller, Nachwort (= Anm. 14), S. 367.
- 33 a. a. O. Die Bibliothek von Christian Müller ist heute noch zugänglich. Sie wird in der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel aufbewahrt, vgl.: Die Lutherische Theologische Hochschule. Informationsschrift, hg. anlässlich des 40jährigen Bestehens der Hochschule, Oberursel 1988, S. 28 f.
- 34 a. a. O., S. 368. (Man stelle sich einmal vor, ob heute noch aus studentischen Mitschriften ein Drucktext erstellt werden könne, dem Anspruch auf Authentizität zukommen darf.)
- 35 Ueber Kohelet. Zur praktischen Erklärung der heiligen Schrift, in: Pastoraltheologische Blätter, hg. v. A. F. C. Vilmar, Bd. 5, Stuttgart 1863, S. 241–256.
- 36 a. a. O., S. 255 f.
- 37 Erwähnt sei auch, daß die beiden Abschnitte, in denen Luthers Bibelvorrede zitiert und eine Auslegung des Reformators erwähnt wird (272), in den Text des Collegium Biblicum fortlaufend eingeschoben wurden, während sie in den Pastoraltheologischen Blättern, S. 245 f., als Anmerkungen beigelegt waren. Andere Anmerkungen hat Müller auch im Collegium Biblicum als solche beibehalten.
- 38 A. F. C. Vilmar, Kirche und Welt, oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit. Zur Signatur der Gegenwart und Zukunft. Gesammelte pastoral=theologische Aufsätze, Bd. 2, Gütersloh 1873, S. 99–115. (Im Vorwort zu Bd. 1 nennt sich Jacob Christian Müller als Herausgeber mit beiden Vornamen, während er sonst oft nur den zweiten angibt.) S. Anm. 17.
- 39 Vgl. Ueber Kohelet (= Anm. 35), S. 255 f.
- 40 Vgl. o. bei Anm. 25.
- 41 Maurer (= Anm. 8), S. 157, stellt fest, es spreche für Vilmars inneren Wert, „daß er sich in seinem Alter ... sehr bald eine beherrschende Stellung unter den Marburger Theologiestudenten schuf ...“
- 42 Vgl. o. zur Stelle.
- 43 Als Beispiel mag auch genügen, welches Zitat Christian Müller aus einem Vilmar-Aufsatz von 1852 (Zur neuesten Culturgeschichte, wie Anm. 25, S. 256 f.) dem Beginn des Collegium Biblicum voranstellt, vgl. Coll. Bibl. AT, 1. Teil, Gütersloh 1881, ohne Seitenzahl: „Predige das Gesetz und Evangelium, Diener am Worte, pflege des Gebetes und des Sacramentes am Altare und in der Gemeinde, Priester Jesu Christi, – führe das Schwert des göttlichen Gesetzes, weltliche Obrigkeit; halte dein Haus in Zucht und Genügsamkeit, Vater des Hauses, und sich nicht links und nicht rechts, am wenigsten aber ungeduldig vorwärts, und wiße, daß du das alles dein Leben lang wirst thun müßen ohne Nachlaßen und ohne Feiern. Die Läßigkeit und Trägheit der alten Zeit muß abgethan sein für immer, wenn du den Sieg behalten willst. Feierst du aber nicht und läßest du nicht nach, so wirst du sehen, daß dein Feld grün wird, und auch gelb und reif unter deinen Händen, wenn gleich die Welt von den grünen Keimen und den wallenden Halmen, von den reifen Aehren und den goldenen Körnern nicht das Mindeste sieht und sie dir in das Gesicht weglegnet.“

Liturgie – Diakonie – Zeugnis

Im Lernprozeß um Ort und Auftrag der Kirche

1. Liturgie – Diakonie – Zeugnis – das Ringen um Kirchenverständnis heute

Wie verstehen wir den Begriff „Kirche“ heute? Wir benutzen ihn in verschiedener Weise, und es gibt eine bewußt oder unbewußt vorhandene Wirklichkeit, die wir in unseren Debatten mitschleppen. Eine ausführliche Geschichte der Ekklesiologie ist noch nicht geschrieben, doch ist es notwendig, hier einige geschichtliche Grundlagen zu skizzieren.

a) Die *biblischen Grundlagen* reichen weit in die Geschichte Israels als „Volk Gottes“ zurück. Die neutestamentliche Urgemeinde sah sich als Vollendung der alttestamentlichen „Kahal“, als „ekklesia“. Für Paulus ist der Leitbegriff der „Leib Christi“ geworden. Die Kirche wird konstituiert durch Geist und Taufe, und das Heil wird als eine zukünftige Wirklichkeit verkündet, doch ist es in der Kirche schon Gegenwart. Die Pastoralbriefe berichten schon über eine feste Ordnung der Kirche.

b) Das *westlich-mittelalterliche Bild* der Kirche wurde in der Bulle von Papst Bonifaz VIII. 1302 („Unam Sanctam“) zusammengefaßt. Die empirische römische Kirche wurde mit der unsichtbaren himmlischen Kirche identifiziert, und daher kommt ihr unbeschränkte Autorität in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht zu.

c) Die *reformatorische Theologie* steht in kritischem Widerspruch zur mittelalterlichen, hierarchisch gegliederten Heilsanstalt. Luther griff auf die augustinische Tradition mit der Betonung der Unsichtbarkeit der Kirche zurück. Die irdische Kirche trägt das „Antlitz einer Sünderin“, sie ist „corpus permixtum“. Der einzelne Christ kann und sollte in ein eigenes und mitverantwortliches Verhältnis zu seiner Kirche treten. Der umstrittene Kirchenbegriff Luthers repetiert das, was für die Weltgestaltung die Zwei-Regimenten-Lehre und für das Leben des Einzelnen die Formel „simul iustus et peccator“ aussagt.¹

Die Grundauffassung von Calvin sah die Kirche als „Gemeinschaft der Erwählten“. Die pädagogische und ordnungskritische (disciplina) Aufgabe

der Kirche den Mitgliedern und auch außerkirchlichen Kräften (politische Ordnung, Staat) gegenüber wurde betont.²

Die reformatorische Grundformel der Ekklesiologie wird in der *Confessio Augustana VII* von Melanchthon formuliert. „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“

d) Seit der Reformation gab es eine Entwicklung in der Frage des Verständnisses der Kirche, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Die *altprotestantische Orthodoxie*, der *Pietismus*, die *Aufklärung* und das *19. Jahrhundert* haben eigene Prioritäten für die Ekklesiologie hervorgebracht.³

e) Für die *heutige Diskussion* sind einerseits einige besondere Betonungen richtungweisend, wie z. B. Kirche als Gemeinde (K. Barth), Reich Gottes als Herrschaft des Rechts, Kirche Gottes als die messianische Gemeinde (W. Pannenberg), die „*ekklesiologische Fundamentalunterscheidung*“ zwischen Kirche und Jesus Christus als ihrem Grund (G. Ebeling), die „*funktionale theologische Ekklesiologie*“ (E. Hübner) oder das Interesse in sozialwissenschaftlichen und religionssoziologischen Fragestellungen. Andererseits bietet uns die ökumenische Bewegung neue Impulse in den interkonnessionellen Dialogen. „*Konziliare Vereinigung des Unvereinbaren*“ und „*versöhnte Verschiedenheit*“ sind neue Begriffe für die Ekklesiologie.⁴

2. Analyse des Kirchenverständnisses

Für unsere Überlegungen im Lernprozeß von Liturgie, Diakonie, Zeugnis ist es von außerordentlicher Wichtigkeit, daß wir die gegenwärtige Praxis unserer Kirchen analysieren. Es ist hier die dreifache Gestalt des neuzeitlichen Christentums zu unterscheiden, die kirchliche, öffentliche und private Religion.⁵

Die verschiedenen Modelle, wie die Kirche in ihrer Geschichte Liturgie und Diakonie geübt hat und ihr Zeugnis in der Gesellschaft abzulegen versuchte, können wir folgendermaßen zusammenfassen:

- man zog sich in ein bestimmtes Ghetto individueller Frömmigkeit zurück, um der Sünde der Welt zu entgehen;
- man ging in die Opposition (z. B. die Bekennende Kirche in Deutschland gegen das Hitler-Regime);
- man kämpfte um Macht in der Gesellschaft (Klerikalismus, um die Macht der kirchlichen Hierarchie zu stärken);

- man erstrebte unkritische Solidarität und Konformität mit der Gesellschaft (die Kirche paßt sich unkritisch den Ideologien ihrer Umgebung an);
- man strebt nach kritischer Solidarität (um als Christen Zeugnis abzulegen und mit dem Glauben, der in der Liebe tätig wird, zu dienen, aber um kritischen Abstand zu den weltlichen Mächten und Ideologien zu halten)⁶.

In einer Gesellschaft wie in Ungarn lassen sich die diese Modelle miteinander verbinden, und die Kirche kann es oft nicht vermeiden, sich der Diskrepanz zwischen ihrem theologischen Selbstverständnis und ihrem institutionellen Interesse zu stellen. Die Geschichte kennt viele Beispiele, daß Politiker, die Obrigkeit, die führenden Schichten Religion und Kirche für ihre politischen Zwecke einzusetzen versuchten. Diese allgemeine Handlungsweise läuft darauf hinaus, daß die privilegierte Kirche oder Religion die bestehende gesellschaftliche Ordnung stützt und diese ihrerseits der Kirche oder Religion eine Vorzugsbehandlung angedeihen läßt. Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 hat sich über die soziopolitische Funktion und Verantwortung lutherischer Kirchen wie folgt geäußert: „Die Kirchen können sich ihrer Verantwortung als Teil der Gesellschaft, in der sie leben, nicht entziehen. Sie müssen einen Weg finden zwischen den Extremen einer völligen Anpassung an ihre Umgebung und einem völligen Rückzug aus ihr. Beide Extreme bringen die Kirche in Versuchung, sich bewußt oder unbewußt mit den Strukturen zu identifizieren, die soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit zu unterstützen und diese als legitim zu betrachten. Die Kirchen sind gerufen, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein. Deshalb müssen sie in jeder Gesellschaft einen Weg kritischen Engagements finden, das ihre Abhängigkeit von Gott und ihre Solidarität mit der Welt zum Ausdruck bringt, aber nicht zugleich weltlichen Mächten götzendienerisch dient.“⁷

Wenn die Kirche im Wissen darum, daß sie „in der Welt“, aber „nicht von der Welt“ sein soll, eine alternative Lebensweise anbieten und sich zugleich schöpferisch dem gegebenen Kontext um der Sache ihrer Botschaft willen anpassen möchte, muß sie die verfügbaren Instrumente der Theologie und der Sozialwissenschaften gebrauchen. Die sozial-ethischen Studien der Ökumene wollen eine Bestandsaufnahme der einzelnen Kirchen im Blick auf gemeinsamen Erfahrungsaustausch im Streben nach kritischer Solidarität mit der Gesellschaft herausfordern.

Die Evangelische Kirche in Ungarn möchte mit ihren sozialetischen Studien den Tendenzen begegnen, die das Leben der Kirchen in zu-

nehmendem Maße zu beeinflussen scheinen. Es gibt nämlich heute in vielen Kirchen eine wachsende Provinzialität, eine Beschäftigung mit sich selbst, mit den eigenen Problemen, neuen Strukturen: Kirche als Selbstzweck. Diese Erscheinungen sind begleitet von Enttäuschungen auf dem Gebiet der ökumenischen Bewegung, wobei viele heute von Krise sprechen. Diese Frustration läuft vielleicht parallel zu den allgemeinen Enttäuschungen des Fortschrittsglaubens, in dem Erich Fromm drei Glaubensartikel entdeckte: die „Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück bildete den Kern der neuen Fortschrittsreligion, und eine neue irdische Stadt des Fortschritts ersetzte die ‚Stadt Gottes‘.“⁸

3. Volkskirche oder Minderheit

Eine besondere Frage sollten wir noch im Zusammenhang mit dem heutigen Kirchenverständnis stellen: das Problem der *Kirche als Volkskirche und als Minderheit*. Zwar ist die Kirche als „congregatio sanctorum et vere credentium (Versammlung der Heiligen und wahrhaft Glaubenden, CA VIII) immer eine Minderheit; bei unseren Überlegungen geht es jedoch um die öffentliche gesellschaftliche Gestalt der Kirche als sozialer Faktor.

Die Debatten des 20. Jahrhunderts über die Volkskirche kennzeichnen die gegensätzlichen Positionen: Einerseits von der Evangelisation und der Volksmission („Wer getauft ist, muß erst noch Christ werden!“) und andererseits von der dialektischen Theologie her. Karl Barth und andere haben sich öfter polemisch über die Volkskirche geäußert. Andererseits gab es Auffassungen wie die von Otto Dibelius, es gelte in der evangelischen Kirche, „was eben jetzt geworden ist, aus Gottes Händen hinzunehmen ... um zu handeln“.⁹

Der entscheidende Punkt hier ist die Kirchenzugehörigkeit. Aus dem Kirchenverständnis einer breiten Volkskirche rührt Mangel an rigoroser Definition und Kontrolle einer persönlich entschiedenen Kirchenzugehörigkeit.

Eine stärkere Eindeutigkeit, wo die Grenzen der Kirche sind, fordert auch Jürgen Moltmann mit dem Programm „Von der pastoralen Betreuungskirche für das Volk zur Gemeinschaftskirche des Volkes im Volk“.¹⁰

Die Frage ist aber: Was kann in einer Situation der Gesellschaft wie in Ungarn getan werden, wo nur „Restbestände der volksskirchlichen Tradi-

tion“ die empirische Wirklichkeit der Kirche bestimmen und die kleinen Gemeinden eine soziale Randerscheinung bedeuten (Günter Krusche).¹¹

Wie ist es mit Ungarn oder mit den asiatischen oder afrikanischen Kirchen, die als winzige Minderheit in Kontext von anderen Weltregionen und Ideologien existieren und „etwas Fremdes“ darstellen?

Ein anderes Beispiel in diesem Zusammenhang ist Lateinamerika. Die verschiedenen Befreiungstheologien arbeiten intensiv mit dem Begriff „Volk“. Das ist einmal die Masse der Armen. Dieses „Volk“, vom römisch-katholischen Standpunkt her gesehen, kann ein Synonym für Kirche als Volk Gottes sein. Das Pfarramt soll kein „Bedienungspfarramt“ sein, sondern ein „Solidaritätspfarramt“ (pastorado de convivencia) in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit dem Volk (Gottfried Brakemeier).

Dieses „Volk“, die Unterdrückten, werden oft als eine Gruppe gegen den Unterdrücker, die Machthaber, als Volk Gottes gesehen. Dieser Ausgangspunkt birgt die Gefahr, daß die zwei Gruppen als Sünder und Gerechte verstanden werden.¹²

4. Sozialismus als Kontext der Kirche

Kontext, Kirche und Theologie sind miteinander so verbunden, daß wir sagen könnten, der Kontext der Theologie ist eigentlich die kirchliche Praxis. Wenn wir aber die dreifache Gestalt des neuzeitlichen Christentums, die kirchliche öffentliche und private Seite unterscheiden, wird einem klar, daß es hier um die gesellschaftlich-öffentlichen Kontexte geht. Stichworte wie Evangelium und Kultur, Anpassung, Anknüpfung oder Bodenständigkeit zeigen schon die darin enthaltene Problematik.

Das Evangelium existiert nur in bestimmter, historisch, kulturell, gesellschaftlich bedingter Gestalt. Die Urkirche wurde bald historisch-kulturell „juden“- und „heiden“-christlich geprägt. Die missionspädagogische Anpassung der Kirche und Theologie an die Kultur der Griechen und Römer, Franken, Germanen, Slawen etc. ist bekannt. Heute haben wir als Weltchristentum mit dem Problem zu ringen, wie, wo und auf welche Weise wir die Notwendigkeit der Anpassung an das Evangelium für andere Kulturen wahrnehmen können. Schon die Missionskonferenz von Edinburgh im Jahre 1910 formulierte: „Jede einheimische Kirche auf dem Missionsfeld wird schrittweise aus den verschiedenen Elementen dasjenige christliche Lehrgebäude errichten, das am besten zu ihrem eigenen Leben paßt ... Jede einheimische Kirche wird unter der Leitung des Geistes Gottes für sich selbst ihr Glaubensbekenntnis festzulegen haben.“¹³

In den heutigen Diskussionen über Legitimität der afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Theologie scheint die Bestrebung, das Evangelium bodenständig zu machen, eine begründete Verständnismöglichkeit des Begriffs Inkarnation zu sein.¹⁴

Es war von Bedeutung für den Lutherischen Weltbund, daß die Studienabteilung zwischen 1970 und 1977 eine weltweite Studie über „Die Begegnung der Kirche mit Bewegungen sozialen Wandels in verschiedenen kulturellen Kontexten“ durchgeführt hat. Diese Studie hat auch die Situation von Ungarn sowie die der DDR untersucht.

Die Feststellung des amerikanischen Soziologen, Robert N. Bellah, daß „civil religion“ als religiöse Dimension der Gesellschaft durchaus ernst zu nehmen sei, ihre eigene Integrität habe und zu ihrem Verständnis einer ebenso sorgfältigen Untersuchung bedürfe wie jede andere Religion, wurde von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes zwischen 1981 und 1987 mit Hilfe von Studien über die Wechselwirkung von Religion und den Grundwerten für Volk, Nation und Staat weltweit analysiert. Anders als von Fall zu Fall, von Land zu Land kann über die allgemeine Bedeutung dieser religiösen Dimension im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation einerseits und auf eine theologische Auswertung als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung oder für den prophetischen Protest andererseits nicht entschieden werden.¹⁵

Es gibt Ergebnisse dieser Studien, die wir hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit anzeigen wollen. Sozialismus als Kontext der Kirche heißt – dort, wo er diesen Kontext noch ausmacht! – Lernprozeß sowohl für die Christen wie auch für die Marxisten.

Christen müssen lernen, was das „Proprium“ der Kirche ist: Nicht Selbsterhaltung der Kirche und Beibehaltung der alten Strukturen (gesellschaftliche Macht und Privilegien) machen ihr Proprium aus, sondern ihre „geistliche Dimension“, die Spiritualität, das Evangelium. Die schwierige Frage bleibt, wie wir dieses Proprium dort verständlich machen können, wo wir die Versäumnisse der Vergangenheit mit uns herum-schleppen?

Dazu kommt die Aufgabe, darüber nachzudenken, was dann die Rolle der Kirche im Sozialismus ist und welche Dimensionen der christlichen Mitarbeit im Leben einer solchermaßen geprägten Gesellschaft wir verwirklichen können.

Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten: Konformismus, ideologische Differenzierung, Ghetto-Existenz, verantwortliche Teilhabe als herrschende Kirche oder dienende Kirche, Opposition, kritische Solidarität. Es

gibt auch verschiedene Dimensionen der christlichen Mitarbeit im Leben der Gesellschaft: von Person zu Person, durch die bestehenden kirchlichen Institutionen und Strukturen (Gemeinde, Religionsunterricht, Amtshandlungen usw.); durch die sozialen Auswirkungen der Kirche (diakonische Institutionen usw.); durch die gesellschaftlichen Strukturen (gesellschaftliche Organisationen, Parlament usw.); durch die Mitarbeit in der Ökumene.

Christen sollten lernen, welche positiven humanistischen Grundelemente des Marxismus vorhanden sind, die auch seitens der Kirche bejaht und als Anknüpfungspunkt benutzt werden können. Der Marxismus heißt nicht nur „A-theismus“, also eine Negation, oder wie Camus, der französische Schriftsteller sagt, der „Mensch in der Revolte“. Von dem christlichen Erbe und der Aufklärung her gibt es auch eine positive humanistische Seite des Marxismus: der Mensch im Vordergrund als Kollektiv, als Gemeinschaftswesen. Atheismus ist überall da, wo Wohlstand, Profitstreben und Machtgier die Menschen zu „praktischen Materialisten“ korrumpieren. Darum galt immer schon, daß die ungarischen Kirchen demütiger und nicht „von der hohen Warte aus“ mit den Nichtchristen sprechen sollten, sie sollten auch die Andersdenkenden hören, verstehen und tolerieren.

Auf der anderen Seite sollten die Marxisten lernen, was „Religion“ und „religiöse Erscheinungen“ im Sozialismus bedeuten. Nach der Auffassung von Karl Marx „macht der Mensch die Religion ..., ein verkehrtes Weltbewußtsein“. Die marxistische Erwartung ist, daß die Religion selbst dazu bestimmt sei zu verschwinden, wenn die Situation der Ökonomie in der Gesellschaft zur sozialistischen Ökonomie entwickelt wird. Diese „eschatologische Nacherwartung“ ist nicht erfüllt worden. Einerseits ist es so, daß der Mensch auch im Sozialismus Religion übt im Sinne der „civil religion“ (Gesellschaftsreligion). Andererseits haben die sozialistischen Länder die Erfahrung gemacht, daß es viel einfacher ist, die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern, als die Menschen umzuerziehen oder das menschliche Geflecht von Symbolen, Gedanken, Handlungsweisen und Wertsystemen umzugestalten.

Noch ein Sachverhalt scheint im geschichtlichen Zusammenhang sehr wichtig zu sein. Nach herkömmlicher marxistischer Meinung werden die Kirchen als Verbündete des Kapitalismus und Imperialismus und als solche als subversive Kraft, „fünfte Kolonne“, angesehen, innerhalb des Sozialismus zur Bekämpfung bestimmt. In dem Maße als die Kirchen ihre Bindungen an die reaktionären Kräfte gelöst und ein einigermaßen positi-

ves Verhältnis zu den sozialistischen Idealen gefunden haben, können sie eine gewisse Freiheit für ihre religiösen und gesellschaftlichen Aktivitäten für sich in Anspruch nehmen.

Nach vierzig Jahren haben die ungarischen Marxisten gelernt, daß Religion auch für den Sozialismus einen wesentlichen moralischen Wert darstellt und daß es für die sozialistische Gesellschaft nützlich ist, wenn die Kirche keine „fünfte Kolonne“ innerhalb des Sozialismus darstellt.

5. Das lutherische „Proprium“

Die Definition der Kirche in Confessio Augustana VII enthält nicht nur zwei „notae ecclesiae“, zwei Wesensmerkmale der wahren Kirche, nämlich die reine Verkündigung des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente. Es ist gut daran zu erinnern, was dabei unerwähnt bleibt. Für die Zeit der Reformation hieß das: nicht die hierarchische Struktur, nicht der Papst, nicht die Tradition oder die apostolische Sukzession macht das Wesen der Kirche aus. Heute gibt es eine Auseinandersetzung um die Erweiterung der Zahl der notae ecclesiae in Richtung weltveränderter Praxis in Kirche und Gesellschaft, wie H. M. Lochmann formuliert, „einer anderen Verengung zu wehren, der Konzentration der Kirche auf den geistlich-liturgischen Raum“. Die Nachfolge Christi, die Orthopraxis ist hier betont. Die Versuchung ist, die soziale Funktion der Kirche überzubetonen, wie es z. B. bei Jürgen Moltmann geschieht, wenn er eine „politische Kirche“ fordert.¹⁶

Aus Asien und Afrika vor allem kommen Beispiele theologischer Orientierungen, die unbewußt die Thesen im Sinne der „social gospel“ wiederholen und das Reich Gottes in einer bestimmten Gesellschaft aufbauen wollen.¹⁷

In diesem Zusammenhang wird die Betonung der Unterscheidung der zwei Regimente, die Unterscheidung von Kirche und Staat sehr wichtig, damit sich beide nicht gegenseitig überfremden und bevormunden. Historisch gesehen besteht immer die Versuchung, aus der Kirche ein Stück Staat, Cäsaropapismus, und aus dem Staat ein Stück Kirche, Papalismus, zu machen. Theologisch gesehen dürfte die Kirche weder Kirchenstaat noch Staatskirche sein!

Die zwei Regimente sind zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden oder zu trennen! Es ist doch derselbe Gott, der beide Regimente regiert, und derselbe Mensch, der Staatsbürger und Christ ist. Das Luthertum verfiel nicht selten dem Fehler, mißinterpretierend beide Regimente zu trennen

und die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit und der Manipulation anderer Mächte und Ideologien zu überlassen.

Von hier aus sind also die „zwei Regimenter“ oder „Königsherrschaft Christi“ keine Alternativen, weil sie das jeweils andere nicht ausschließen, sondern einschließen.

Eine andere reformatorische-lutherische Regel sollte noch erwähnt werden, die sich aus dem Grundsatz „solus Christus – sola scriptura“ herleitet. Päpste, Konzile, Synoden, ökumenische Organisationen, Konferenzen und Vollversammlungen können sich irren. Richtschnur, „norma“ und „regula“ (Maßstab) allein ist die Heilige Schrift; die Gesellschaft, der Kontext ist keine Offenbarungsquelle.

Was bedeutet dann also der Kontext, eine gegebene gesellschaftliche Ordnung und Situation für die Theologie? Eine theologische Orientierung, die das biblische Kerygma nur repetiert, nachsagt, die Tradition nur zusammenfaßt und wiederholt, ist ungenügend. Heute Theologie treiben heißt, die christliche Botschaft neu zu verbreiten, situationsbewußt zu interpretieren, die Wahrheit neu zu übersetzen. Paul Tillich versteht unter Theologie, „uns eine Auslegung der christlichen Botschaft zu geben, die auf unsere heutige Situation zutrifft“. Diese „antwortende Theologie“ steht mit den Fragen von heute in Korrelation, in Wechselbeziehung.¹⁸

Das Programm des Weltrates der Kirchen (WCC), „Gerechtigkeit Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (JPIC), ist ein Versuch, den Problemen von heute zu begegnen. Der Aufruf von Vancouver 1983, „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden“, ist von seinem Wesen her ein Aufruf an die Kirchen, an jedem Ort gemeinsam zu sprechen und zu handeln und sich dabei den Mächten zu widersetzen, die Gerechtigkeit, Frieden und die Ganzheit der Schöpfung zerstören, und sich in all diesen Situationen für das Leben einzusetzen. Es ist klar, daß die spezifischen Bedrohungen und Verheißungen des Lebens zwar von Ort zu Ort verschieden, daß viele Bedrohungen jedoch weltweit spürbar sind. Ferner ist klar, daß die besonderen Probleme, die in jedem der drei Bereiche auftreten, in Wechselbeziehung zueinander stehen.¹⁹

Im Sinne der theologischen Korrelationsmethode der Bewältigung solcher Weltprobleme werden wir feststellen, daß die Theologie nicht nur Fragen des Menschen und der Welt zu beantworten versucht, sondern harte Anfragen an die jeweils eigene Kirche stellt. Die kontextbezogenen Theologien, wie z. B. die Schwarze Theologie, die Befreiungstheologie,

die Minjung-Theologie usw. erinnern uns daran, daß die christliche Botschaft auch sozial-revolutionäre Implikationen beinhaltet. Die Trennung in Welt und Kirche im Sinne von zwei Ebenen (J. Maritain) und die gegenseitige Nichteinmischung bedeutet die Beibehaltung des status quo und gibt den Herrschenden Unterstützung (Thron und Altar).

Auf der anderen Seite unterscheiden wir zwischen Heil und Wohl des Menschen, Erlösung und Schöpfung, Reich Gottes und Reich des Menschen, um nicht der Selbsterlösung des Menschen Vorschub zu leisten. Das Reich Gottes „in-cum-sub“ (in-mit-und-unter) dieser Welt ist transzendent und immanent zugleich, wie Gottes Kondeszendenz in Jesus restlos und vorbehaltlos in diese Welt eingegangen ist. „Finitum capax infiniti“ – das Endliche kann das Unendliche aufnehmen! Dabei ist das Reich Gottes „sub specie contraria“ – unter dem Gegenteil verborgen, wie im Neuen Testament die Kontrastgleichnisse Jesu erzählen. Das heißt, daß er gewaltlos eine Gewalt ausübt, in der Ohnmacht mächtig ist, in Niederlagen siegt (victor quia victima – Sieger weil Opfer).²⁰

Die kritische theologische Verarbeitung des Kontextes darf nicht ideologieverdächtig vorgehen. Nicht jede Struktur ist schlecht und nicht jede Veränderung ist gut. Der Kontext muß theologisch mit kritischer Solidarität verarbeitet werden.

6. Hunger nach Transzendenz

Um die wachsende Religiosität in Ungarn heute als Kontext der Kirche in den Blick zu nehmen, müssen wir uns mit Säkularisation und Säkularismus auseinandersetzen. Nach Gogartens Auffassung bedeutet die neuzeitliche Säkularisierung der Welt eine legitime Konsequenz des christlichen Glaubens.

Für Tillich ist diese Erscheinung die „protestantische Profanität“ und für Bonhoeffer „die Diesseitigkeit des Christentums“.²¹

Zu dem Mißverständnis, die Säkularisierung werde eine „religionslose Gesellschaft“ herbeiführen, können wir heute sagen, daß es in Ungarn nicht zu wenige, sondern zu viele Religionen oder quasi-religiöse Erscheinungen gibt. Ein aus der Säkularisierung pervertierter Säkularismus (F. Gogarten), der die Welt ohne den Glauben an Gott, den Vater Jesu, aus sich selbst heraus bewältigen will, wird Abgötter und Idole schaffen. Der Mensch ist also der „homo religiosus“; die Frage nur, welche Religionen haben wir? Die Theologie ist dazu da, die ganze Gesellschaft, die ganze Welt und nicht nur die Anliegen der Kirche zu verarbeiten.

Was bedeutet der Hunger nach Transzendenz in unserem Leben. Eine der vielen Thesen lautet: „Es ist nicht realistisch, das religiöse Element von der Tagesordnung der Welt zu streichen. Unsere ganze verkrampfte Wirklichkeit zeigt, daß der Gigant Ratio mit der Faust zugeschlagen hat, und ein schwächliches Theologengeschlecht faselt vom Ende der Religion. In Wahrheit sind ihre Splitter und Brocken überall verstreut, und es zeigt sich nur die Entlassung des religiösen Elements aus dem geistigen Zusammenhang. Alles in allem: Ich möchte die These von der zwangsläufigen religionslosen Welt des Säkularismus, von dem Abschlußzeitalter absoluter Rationalität von Grund auf bestreiten“.²²

Der russische Dichter Jewgenij Jewtuschenko schrieb im Dezember 1986 einen aufsehenerregenden Leserbrief über die christliche Tradition Rußlands als wichtigen Bestandteil der eigenen Kultur und Moral.²³ Im Hinblick auf das große Jubiläum von 1988 – Tausendjähriges Christentum in Rußland – berichtet man über einen „Trend zur Religion“. Professor Nikollaj Gundajew, Leiter der Geistlichen Akademie der russisch-orthodoxen Kirche in Leningrad, spricht von einem bemerkenswerten „Generationswechsel“ unter den Gläubigen. „Es kommen nicht nur alte Menschen zu uns – die außerdem schon nach der Revolution geboren wurden –, immer mehr sieht man junge Leute in den Kirchen.“ Er betont, es habe Zeiten gegeben, in denen man vermutete, daß die Religion in der Sowjetunion am Ende sei. „Aber trotzdem hat sich die Religion bei uns als eine sehr tiefe nationale Erscheinung erwiesen. Und mit diesem Phänomen setzen sich heute auch unsere Regierungsmitglieder auseinander ...“²⁴

„Religion, als eine sehr tiefe nationale Erscheinung“ – ist das nicht die „civil religion“, „die eine Verpflichtung hervorruft und innerhalb einer gesamten Weltsicht in gewissen Fällen den eigentlichen Sinn eines Volkes für Wert, Identität und Bestimmung zum Ausdruck bringen kann ...“? Es ist aber notwendig, zwischen den verschiedenen Formen von „religiösem Nationalismus“ und „gesamtgesellschaftlicher Religion“ der civil religion zu unterscheiden.

Viele warnen heute vor zunehmenden Versuchen der Wiederbelebung eines religiös-chauvinistischen Nationalismus. Die „New Religious Rights“ in Amerika, die Ereignisse in Nord-Irland, Sri Lanka, im Libanon und im Nahen Osten lassen uns eine religiös gefärbte Ideologie erkennen, in der nationale Sicherheit und die Selbsterhaltung ihrer politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Dimension die Prioritäten sind. Zu Faktoren, die eine Nation oder eine Gruppe zusammenhalten, gehören nicht nur gemeinsame Werte, Symbole und Sprache, sondern dazu gehört

auch ein gemeinsamer Feind. Wir wissen aus der Geschichte, daß Politiker mit dem Gedanken an einen gemeinsamen Feind Emotionen auslösten, sie oft auch religiös untermauerten und stets dazu gebrauchten, um die Aufmerksamkeit auf Bedrohungen von außen zu lenken und von internen Problemen abzulenken. Diese Art eines religiösen Nationalismus ermöglicht oft die Entstehung des Klerikalismus, der die Kirche oder die Religion einerseits glauben läßt, nur sie und sie allein habe eine Patentlösung auf die komplexen Fragen der Nation oder der Gruppe anzubieten, andererseits die Begleitmusik und die Begleitliturgie zur Politik der Regierung liefert.²⁵

In Ungarn wird unter Christen und Marxisten ein zunehmendes Interesse an Religion verzeichnet, über deren Wesen, Richtung und Bedeutung allerdings weitgehend unklare und gegensätzliche Vorstellungen bestehen. Die „Reproduktion von Religion“²⁶, wie es auch in der DDR der Fall ist, stellt eine Provokation sowohl für die Kirche als auch für den sozialistischen Staat dar.²⁷

Zwar bietet das Wiedererwachen von Religion, die allgemeine Religiosität oder die „civil religion“ gewisse Anknüpfungspunkte für Predigt und Katechese, jedoch kann unser Glaube an Gott seine Grundlage nur in der Gemeinschaft Jesu Christi haben und sich in Liturgie, Diakonie und Zeugnis äußern.

Luther hat die Unterscheidung zwischen „securitas“ und „certitudo“ eingeführt. „Securitas“ ist die Selbstsicherheit des Menschen, wogegen „certitudo“ Glaubensgewißheit, den Glauben an Gott, den Vater Jesu Christi, bedeuten sollte. Gott möge uns, die Kirchen, vor einer solchen „securitas“ hüten, die immer nur die eigenen Werke und Leistungen, die eigene Geschichte und Identität, die eigenen Probleme ins Feld führt, und gebe uns allen eine wahre „certitudo“.

Anmerkungen

- 1 H. Grass, Christliche Glaubenslehre, 1974, II., S. 100 ff.
- 2 Calvin, Institution IV., S. 1 ff.
- 3 Ulrich Valeske, Votum Ecclesiae, 1962, I. Rendtorff, Kirche und Theologie, ²1970; E. Hübner, Theologie und Empirie der Kirche, 1985.
- 4 E. Lange, die ökumenische Utopie, 1972, S. 223.
- 5 Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin-New York 1986, S. 78 ff.
- 6 Zeichen der Hoffnung, LWB-Dokumentation Nr. 15/16, Stuttgart 1984, S. 169.
- 7 Zeichen der Hoffnung, LWB-Dokumentation, a. a. O., S. 169–170.
- 8 Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976, S. 12. Zitiert von Wolfgang Huber, Vom Fortschrittsglauben in die Sinnkrise?, Deutsches Pfarrblatt, 86. Jg., Heft 5, Mai 1986, S. 211–216.

- 9 Karl Barth, „Quo usque tandem“, ZZ 8, 1930, S. 1 ff., Die Not der evangelischen Kirche, ZZ 9, 1931, S. 89 ff. Otto Dibelius, Nachspiel, 1928, S. 29.
- 10 J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, S. 13. S. auch die Literatur in Hanselmann-Hild-Lohse (Hg.), Was wird aus der Kirche? Gütersloh 1984, S. 261–264.
- 11 Günter Krusche, Civil Religion und Kirche in der DDR, in: epd-Dokumentation Nr. 18/87, Frankfurt/M., April 1987, S. 32.
- 12 Gottfried Brakemeier, Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung. Eine vergleichende Betrachtung, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 34, 1987, S. 25–37.
- 13 World Missionary Conference 1910. Edinburgh and London, Vol. VIII. Cooperation and the Promotion of Unity, S. 135–136.
- 14 S. R. Frieling, Zum Problem einheimischer Theologien, in: Materialdienst, Bensheim, Nr. 1/1976, S. 1–10; Hans Waldenfels, Hg., Theologen der Dritten Welt, München 1982; Deane William Fern, Third World Liberation Theologies – A Reader, Orbis 1986.
- 15 Gerd Decke, Hg., The Encounter of the Church with Movement of Social Change in Various Cultural Contexts, LWB, Genf 1977, Theologische Reflexion über die Begegnung der Kirche mit dem Marxismus in verschiedenen kulturellen Kontexten – Arbeitstagung Aarhus. In: Junge Kirche, Bremen, Nr. 1/1977. Theological Reflexion on the Encounter of the Church with Marxism in Various Cultural Contexts – Aarhus Workshop – in: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 15, No. 1, Winter 1978, Béla Harmati, Die Kirche und Civil Religion – Ein Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes, 1981–1986., in: epd-Dokumentation, Nr. 18/87, Frankfurt/M., April 1987, S. 1–12.
- 16 Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, S. 28.
- 17 C. S. Banana, The Theology of Promise – the Dynamics of Self-Reliance. The College Press, Harare 1982. S. 116–117. B. Harmati, Hg., Christian Ethics – Property and Poverty, LWB, Genf 1985, S. 14–15.
- 18 Paul Tillich, Systematische Theologie, I., Stuttgart 1956, S. 12.
- 19 One World, No. 122, Genf, January/February 1987, S. 138–139.
- 20 Horst Georg Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1980, S. 138–140.
- 21 F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953.
- 22 Hans-Otto Wölber, Religiosität heute, in: Gegen den Strom der Zeit, Zur Sache, Heft 17, Hamburg 1987, S. 183.
- 23 epd-Dokumentation, Nr. 15/87, Frankfurt/M., 30. März 1987, S. 7–11.
- 24 epd-Dokumentation Nr. 18/87, Frankfurt/M., 21. April 1987, S. 8.
- 25 B. Harmati, Die Kirche und die Ideologie der nationalen Sicherheit. In: The Church and the Ideology of National Security, Report of a Consultation, Genf, LWF, 1986, S. 15–26.
- 26 Erhard Neubert, Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, epd-Dokumentation, Nr. 35/36/1986 Frankfurt/M.
- 27 Ebd.

Wahrheit und Lüge

Sasse hat in seinem Bemühen um Wahrhaftigkeit im Gegensatz zu
 In unserer Zeit findet man sehr viele solche Leute, die die Prediger gerne hören, doch nur, wenn es sie in der Predigt nicht angeht. Martin Luther

Hermann Sasses Ablehnung der Barmer Theologischen Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnisses

Einer der Theologen, der sich auch innerhalb der kirchlichen Opposition gegen den Nationalsozialismus stark mit der Barmer Theologischen Erklärung auseinandersetzte, war der damalige Erlanger Professor für Kirchengeschichte Hermann Sasse (1895–1976).

Im Zusammenhang des Barmen-Jubiläums von 1984 hat Martin Wittenberg Sasses Beurteilung der Barmer Theologischen Erklärung wie folgt zusammengefaßt: „Mitarbeiter an der Barmer Erklärung bis zum letzten Moment – Gegner ihrer Abfassung von Anfang an, mehr und mehr aber auch ihrer Gestalt und ihres Inhalts und ihrer Verwendung – dann aber auch Verteidiger ihrer ursprünglichen Abzielung und ihres Wortlauts“. Wittenberg sieht das Denken Sasses, das ihn zu dieser Haltung Barmen gegenüber bewegte, bestimmt von fünf Grundantrieben:

1. seinem Streben nach Wahrhaftigkeit und dem damit verbundenen „Kampf gegen die Lüge, zumal die Lüge in der Kirche“;
2. der aus seiner Betrachtung der Kirchengeschichte als legitimem Zweig der Theologie erwachsenen Betonung des Rechtsgedankens,
3. seiner auf persönlichen Erfahrungen mit nichtdeutschen lutherischen und anderskonfessionellen Kirchen der Welt basierenden ökumenischen Haltung,
4. seiner Bindung an das lutherische Bekenntnis und infolgedessen
5. einem Sakramentsglauben.¹

In Anlehnung an Wittenbergs Abriß soll zunächst der theologische Gesamtrahmen der Kritik Sasses abgesteckt werden, um dann in drei Schritten diese Kritik im Zusammenhang der Vor-, Abfassungs- und Wirkungsgeschichte der Barmer Erklärung darzustellen.

Wahrheit und Lüge

Sasse hatte in seinem Bemühen um Wahrhaftigkeit im Gegensatz zu seinem späteren Kontrahenten Hans Asmussen² die Lügen des Nationalsozialismus und die Unvereinbarkeit von dessen religiösen Vorstellungen

mit dem Glauben der evangelischen Kirche sehr früh erkannt und sich in seinem Beitrag „Zur kirchlichen Zeitlage“ im „Kirchlichen Jahrbuch“ 1932 deutlich von der NSDAP abgegrenzt. Gegenüber der „unabänderlichen“ Forderung des Parteiprogramms der NSDAP von 1920 nach „der Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen“, wobei die Partei den „Standpunkt eines positiven Christentums“ vertreten wollte, beharrte Sasse darauf, daß die evangelische Lehre von der Erbsünde „eine vorsätzliche und permanente Beleidigung des ‚Sittlichkeits- und Moralgefühls der germanischen Rasse‘ ist und daß sie demgemäß keinen Anspruch auf Duldung im Dritten Reich hat.“ Zusammenfassend stellte Sasse die Frage: „Wir wollen nicht wissen, ob die Partei für das Christentum eintritt, sondern wir möchten erfahren, ob auch im Dritten Reich die Kirche das Evangelium frei und ungehindert verkünden darf oder nicht, ob wir also unsere Beleidigungen des germanischen oder germanistischen Moralgefühls ungehindert fortsetzen dürfen, wie wir es mit Gottes Hilfe zu tun beabsichtigen, oder ob uns dort Einschränkungen auferlegt werden – z. B. daß wir es nicht mehr in der Schule tun dürfen – und wer das Recht hat, uns diese Einschränkungen aufzuerlegen?“³

Sasses Kampf galt jedoch vornehmlich der Lüge der Kirche, in der die Lüge zur „fromme(n) Lüge“⁴ wird.⁵ In der Kirche wird gelogen, weil die Menschen in der Kirche Sünder sind.⁶ Die fromme Lüge, die neben dem Menschen auch Gott belügen will, macht sich in der Form der „erbaulichen Lüge“ der Heiligen- oder Lutherlegenden breit, oder sie dringt als „dogmatische Lüge“ in die Kirche ein.⁷

Sasse unterscheidet zwischen einem theologisch-biblischen und einem philosophischen Begriff der Lüge. Der Unterschied liegt darin, daß der Theologe die Unwahrheit der Aussage beurteilt, während der Philosoph nur die Wahrhaftigkeit des Aussagenden fordert: „Das aber ist der biblische, der theologische Begriff der Lüge: schuldhaft die Wahrheit verleugnen und die Unwahrheit aussprechen, auch wenn die Schuld vor Gott sich hinter einer bona fides verbirgt.“⁸ Dieses objektivierende Wahrheitsverständnis setzt eine der Kirche vorgegebene, erkennbare objektive Wahrheit voraus. Sasse findet sie für die lutherische Kirche in der Lehre ihrer Bekenntnisschriften. Mit den Bekenntnisschriften differenziert er „bei aller unbeugsamen Strenge im Kampf gegen die falsche Lehre ... zwischen der seelenverderbenden Irrlehre und dem aus Unwissenheit irrenden Bruder“⁹ und fordert daher gerade auch zum Schutz verführter

Deutscher Christen vor allzu übereifrigen Inquisitoren der Bekennenden Kirche die Gleichbehandlung aller Häresien, die auch in der Bekennenden Kirche obdachlos geblieben seien.¹⁰

Ihre für die Kirche gefährlichste Ausprägung erhält die fromme Lüge als institutionelle Lüge. Sasse versteht darunter „eine Lüge, die sich in den Institutionen der Kirche auswirkt. Sie ist deswegen so gefährlich, weil sie die andren Lügen in der Kirche legalisiert und damit unausrottbar macht.“¹¹ In dem Moment, da die Irrlehre (z. B. das dogmenlose Christentum des Liberalismus) verfassungsrechtlich Gleichberechtigung mit der reinen Lehre des Evangeliums erhält, wird sie zum organischen Bestandteil der Kirche, und die wichtige kirchliche Funktion der Lehrzucht kann nicht mehr ausgeübt werden.¹²

Vor allem von diesem letzten Gedankengang her ist im Zusammenhang mit seinem konfessionell lutherischen Glaubensverständnis Sasses Ablehnung der Union zu verstehen, die auch im Streit um Barmen und die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche von 1933 (DEK) Bedeutung gewinnt. Der Artikel 1 dieser Verfassung sieht die Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche im „Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist.“¹³ Damit übersieht die Verfassung nach Sasse das unterschiedliche Evangeliumsverständnis der beiden protestantischen Konfessionen. Sie macht, die Wahrheit verschweigend, diese dogmatische Lüge der vermeintlichen Einigkeit der Konfessionen zur ihre Institution voraussetzenden institutionellen Lüge.¹⁴ In dieser Anklage ist Sasses eigene theologische Bewertung vorausgesetzt, die davon ausgeht, daß zwischen den beiden Konfessionen nach wie vor kirchenspaltende Gegensätze bestehen. Herkunft und Begründung dieser Sicht soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

Bekenntnisbindung in ökumenischer Verantwortung

Friedrich Wilhelm Hopf charakterisierte Sasses kirchliche Einstellung als „Bekenntnisbindung in ökumenischer Verantwortung“¹⁵. Sasse selbst bringt seine positive Ekklesiologie auf folgenden Nenner: „So bestehen die beiden Sätze nebeneinander, daß die ihrem Bekenntnis treue lutherische Kirche wahrhaft Kirche Jesu Christi ist, und daß die Kirche Christi auch jenseits der Grenzen der lutherischen Konfession ist. Beide Sätze gehören in der lutherischen Lehre von der Kirche untrennbar zusammen.“¹⁶

Sein ökumenisches Verantwortungsgefühl veranlaßte Sasse in der Auseinandersetzung mit Karl Barth um eine Union der beiden protestantischen Konfessionen in Deutschland darauf hinzuweisen, daß die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Kirchen nicht auf nationaler Ebene überwunden werden können. Barth wirft er vor, er habe „nicht verstehen wollen, daß das Ringen um die Überwindung der Irrtümer in der Christenheit und um die gemeinsame Erkenntnis der Wahrheit schlechterdings nicht auf die Lutheraner und die Reformierten in Deutschland beschränkt bleiben dürfte. Denn selbst wenn man annimmt, daß es in Deutschland zu einer Union käme, was wäre damit für das Verhältnis der lutherischen und der reformierten Kirchen der Welt gewonnen?“¹⁷

Daß Sasse sich dem Bekenntnis der lutherischen Kirche verpflichtet wußte, in dem er das wahre Evangelium gelehrt und bekannt sah, ließ ihn nicht übersehen, daß die Kirche Jesu Christi nicht an das lutherische Bekenntnis gebunden ist. Die Kirche Jesu ist dort, wo er selbst ist, darum auch bei den sogenannten „Schwärmern“, was schon die Kirche der Reformation nicht verhehlte.¹⁸ Doch damit sind wir bereits beim Ursprung seines konfessionellen Denkens angelangt.

Im 16. Jahrhundert bricht für Sasse eine neue Epoche der Geschichte der Kirche an. Die Reformation führt zur Spaltung und Konfessionalisierung der Universalkirche: „Das Konfessionskirchentum ist das eigentliche Ergebnis der Kirchengeschichte des Reformationszeitalters Wenn die *Kirche Christi*, die eine heilige katholische Kirche im mittelalterlichen Abendland in, mit und unter der Gestalt der mittelalterlichen Universalkirche existierte, so existierte sie seit dem Reformationszeitalter *in, mit und unter den Konfessionskirchen*. Die Frage nach der *wahren Kirche Christi* ist fortan die Frage, wie diese Kirche sich zu den Konfessionskirchen verhält.“¹⁹ Sasse gebraucht hier zur Beschreibung der Kirchengestalt die Terminologie lutherischer Abendmahlslehre. Die Abendmahlslehre ist für ihn Ausdruck des wiederentdeckten Evangeliumsverständnisses der sich im 16. Jahrhundert als erste Konfessionskirche konstituierenden lutherischen Kirche.²⁰ Indem die neue Kirche ihre Lehre formulierte, veranlaßte sie die alte und die spätere Reformierte Kirche schließlich, ebenfalls ihr Bekenntnis zu fixieren. Seit dem Reformationsjahrhundert existieren somit auch alle anderen Kirchen in Gestalt von Konfessionskirchen.

Nach der Lehre des Neuen Testaments ist die Einheit der Kirche stets eine Einheit in der Wahrheit und damit in der Lehre.²¹ Die großen

Glaubenswahrheiten „sind von der rechtläubigen Kirche aller Zeiten als rechte Auslegung der heiligen Schrift anerkannt worden.“²² Ein Bekenntnis ist die „lehrmäßig ausgeprägte Anschauung von dem, was die Wahrheit des Evangeliums ist.“²³ Mit der *Confessio Augustana* (CA) konnte die lutherische Kirche einen faktischen Lehrkonsens vorweisen: „ecclesiae (nicht Lutherus) magno consensu apud nos docent“.²⁴ Wenn Sasse hier auch nicht zu Unrecht vom Faktum der *doctrina* als Konstitutionsgrund der Kirche ausgeht, so tritt doch bei ihm eine in der frühen Reformationskirche sicher noch nicht so verstandene Betonung der *Forma doctrinae* ein. Lehre und Formulierung der Lehre sind bei ihm nicht mehr zu trennen. Mit dieser Sichtweise übernimmt er, als ehemaliger Pfarrer in einer unierten Kirche, das neulutherische Bekenntnisverständnis des 19. Jahrhunderts. Die neulutherischen Theologen zogen, geprägt durch erweckungstheologische Einflüsse und ein neu erwachsendes konfessionelles Bewußtsein, aus der in CA VII bekannten Bestimmung der Kirche als „*congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“ und der Folgerung, daß es zur wahren Einheit der Kirche ausreichend sei, „*consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*“, den Schluß, daß ein formulierter *consensus de doctrina* für den Beistand und das Kirchesein der Kirche unerläßlich sei. Man sah diesen Konsensus in den lutherischen Bekenntnisschriften niedergelegt.²⁵

Auf CA VII nimmt auch Sasse in seinem Kampf gegen die Union in Altpreußen und später gegen die Deutsche Evangelische Kirche Bezug, die beide für ihn keine Kirche sein können, weil in ihnen in Umkehrung von CA VII der *consensus „de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“* durch die Gleichberechtigung der beiden kirchlichen Lehren zur unerheblichen menschlichen „*traditio*“, die menschliche „*traditio*“ der Verfassung dagegen zum Konstitutionsgrund der Kirche wird.²⁶

Kirche(n) und Recht

Zum Erweis der Wahrheit der Lehre der Kirche ist der Erweis der Katholizität, damit die Übereinstimmung mit der Lehre der Väter notwendig. Deshalb kann sich die lutherische Kirche der Reformation gegenüber der Papstkirche als die eigentliche katholische Kirche verstehen. Sie ist die wahre Fortsetzung der bisherigen Universalkirche, denn sie ist Verkündigerin und Bewahrerin des reinen Evangeliums.²⁷ Die Zerstörung der Kirche ging von der vom Evangelium abgefallenen altkirchlichen Obrigkeit aus. Die reine Lehre des Evangeliums wird also für die „neue“

Kirche zum „Rechtsgrund ihrer Existenz als selbständige Kirchengemeinschaft“²⁸. Wie das rechte Evangeliumsverständnis den innerkirchlichen Rechtsgrund der lutherischen Kirche bildet, wird seine Formulierung in der CA seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zur staatskirchenrechtlichen Grundlage der Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche.²⁹

Seit dem 19. Jahrhundert gewinnt der wiederum aus dem Neuluthertum stammende Begriff des „Bekenntnisstands“ Bedeutung in der kirchenrechtlichen Diskussion. Der Bekenntnisstand als verfassungsrechtliche Geltung der Bekenntnisschriften im jeweiligen Kirchenterritorium soll die Geltung des Bekenntnisses als „Norm der Lehre und Band kirchlicher Einheit“³⁰ bewahren und „auf seine faktische Durchsetzung in Lehre und Leben der Kirche hinarbeiten.“³¹

Sasse, der ebenfalls die rechtliche Geltung des Bekenntnisses verfiicht, unterstützt seine theologische Anschauung durch kirchengeschichtlich-pragmatische Argumente: „Die Geschichte der protestantischen Kirchen in den letzten Menschenaltern und vor allem die deutsche Kirchengeschichte der letzten Jahre lehren mit aller Deutlichkeit, daß es für eine Kirche unvergleichlich viel leichter ist, aus den Irrtümern des Modernismus und Säkularismus zum Worte Gottes zurückkehren, wenn die Lehre, in der die betreffende Kirche die normative Geltung des Wortes festgestellt und ihr Verständnis dieses Wortes niedergelegt hat, auch noch eine rechtlich verpflichtende Geltung hat.“³²

Sasses Kritik im Vorfeld der Synode

Die drei Theologen Hans Asmussen (1898–1968), Karl Barth (1886–1968) und Thomas Breit (1880–1966) hatten am 15./16. Mai 1934 in Frankfurt am Main den ersten Entwurf einer gemeinsamen theologischen Erklärung der kirchlichen Opposition erarbeitet, der ihrem Auftraggeber, dem „Arbeitsausschuß der Bekenntnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche“, auf seiner vierten Sitzung am 22. Mai 1934 in Leipzig vorgelegt werden sollte.

Noch bevor der Ausschuß zusammenkam, schrieb Sasse am 21. Mai einen Brief an eines der Ausschußmitglieder, den bayerischen Landesbischof Hans Meiser, in dem er offen seine Kritik an dem Frankfurter Entwurf äußerte. Sasse meldete auf dem Hintergrund seines Verständnisses von Kirche und Bekenntnis grundsätzliche und situationsbezogene Bedenken an. Seine grundsätzliche Kritik richtet sich gegen den „Unionismus“

des Entwurfs, der darin zum Ausdruck komme, daß die Erklärung von „theologischen Voraussetzungen“ der Deutschen Evangelischen Kirche spreche, während Sasse und andere „auf Grund von CA 7 der DEK den Namen einer Kirche absprechen“ müßten.³³

Zur Erhellung der Argumentation Sasses ist es hier notwendig, kurz auf Geschichte und Wesen der DEK und Sasses Kritik an ihr einzugehen. Die Deutsche Evangelische Kirche hatte am 14. Juli 1933 den Deutschen Evangelischen Kirchenbund, der von 1922 bis dahin rechtlich gültiger „Zusammenschluß der deutschen ev. Landeskirchen zu gemeinsamer Vertretung ihrer Interessen“³⁴ gewesen war, abgelöst. „Auf sie gingen nach Art. 2 des Reichsgesetzes von 14. 7. 1933 die Rechte und Pflichten des Kirchenbundes über.“³⁵ Die politischen Ereignisse des Jahres 1933 hatten nicht unwesentlich zu diesem neuen Zusammenschluß beigetragen.

Noch im selben Jahr veröffentlichten die „Theologischen Blätter“ Sasses Ablehnung der DEK. In seinem Aufsatz „Die deutsche Union von 1933“ kommt Sasse zu dem Urteil, daß die Durchführung der Verfassung der DEK „das Ende der evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession im deutschen Landeskirchentum bedeuten muß.“³⁶ Dieses Ende muß die DEK deswegen herbeiführen, weil sie die nach CA VII notwendige und gleichzeitig für die Konstitution der Kirche hinreichende Einheit der Lehre des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Sakramentsverwaltung nicht vorweisen kann, zugleich jedoch durch ihre menschlich traditionelle Einheit der Verfassung den lutherischen Landeskirchen das Recht auf ihre verfassungs- und verwaltungsmäßige Selbständigkeit nimmt. Die lutherischen Kirchen „müssen es sich gefallen lassen, daß ihnen Richtlinien für die Verfassung vorgeschrieben werden, „soweit diese nicht bekenntnismäßig gebunden ist“ – eine Einschränkung, die die Reformierten sich gesichert haben, bei denen im Unterschied vom Luthertum die Verfassung ein Teil des Bekenntnisses ist.“³⁷

Die DEK ermöglicht, obwohl in ihrer Präambel nach wie vor ihr Bundescharakter betont ist, den Teilkirchen im Falle des Konflikts nicht mehr die Sezession. Daraus wird für Sasse ersichtlich, daß der in der Bezeichnung der Vereinigung als „Kirche“ angedeutete Schritt zur Union faktisch bereits getan ist.³⁸ Zu den Merkmalen der DEK gehört es, wie zu allen Unionskirchen, „daß das Bekenntnis für sie eine geringere Bedeutung besitzt als die Verfassung, weil diese das einzige wirkliche Einheitsband ist.“³⁹ Das folgt aus der in der Präambel verkündeten Gleichberechtigung der vereinigten Bekenntnisse unter Berufung auf den auch in CA VII für die Einheit der Kirche zitierten locus classicus Eph. 4,4 ff.

Dabei werden die gemeinten Bekenntnisse nicht genannt. Für lutherische Geistliche entsteht so der Zwiespalt, daß sie sich bei ihrer Ordination zur CA einschließlich ihrer Verwerfungsformeln und damit in der Abendmahlsfrage auch zur Verwerfung der „secus docentes“ in CA X bekennen, daß dieses Bekenntnis jedoch gleichzeitig durch die Verpflichtung auf die Verfassung der DEK und die in ihr statuierte Gleichberechtigung der „aus der Reformation erwachsenen“⁴⁰ Bekenntnisse aufgehoben wird.⁴¹

Für Sasse bleibt bestehen, daß die Einheit der Kirche mit CA VII nur eine Einheit der Lehre sein kann. Die Lehreinheit zwischen Reformierten und Lutheranern ist nach wie vor nicht gegeben. Denn für die lutherische Kirche ist Rechtfertigung des Sünders aus Glauben ganzer Inhalt des Evangeliums, für die reformierte nur der Hauptinhalt.⁴² Während die lutherische Kirche deshalb deutlich hinsichtlich der soteriologischen Bedeutung von Gesetz und Evangelium unterscheidet und in Jesu Werk als Ausleger des Gesetzes nur sein opus alienum erkennt, ist der in der reformierten Kirche verkündigte Christus gleichzeitig vollmächtiger Ausleger des Gesetzes, der den ursprünglichen Sinn desselben wiederherstellt.⁴³ Das Evangelium unterscheidet sich für Calvin vom „Gesetz als Ganzem“ nur „durch die größere Deutlichkeit der Offenbarung“⁴⁴ und auch der in reformierter Tradition stehende Karl Barth hält nicht viel von der in der Konkordienformel zum Bekenntnis der lutherischen Kirche gewordenen Lehre der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium⁴⁵: „Es dürfte zu sagen sein, daß hier mit jener gewissen leidenschaftlichen Willkür, die das Geheimnis und die Gefahr der lutherischen Lehre an mehr als einem Punkte ist, eine Überbetonung vollzogen wird, die sich so weder aus der Sache begründen läßt, deren Mißlichkeiten sich längst herausgestellt haben und die man bei aller Ehrfurcht und Bewunderung vor Luthers auch darin, vielleicht gerade darin sich manifestierenden theologischen Genialität besser nicht mitmacht.“⁴⁶

Das Auseinandergehen im Evangeliumsverständnis ist nach Sasse die Ursache des Auseinandergehens des Calvinismus und des Luthertums. Jener Lehrunterschied wirkt sich im unterschiedlichen Glaubens-, Kirchen(verfassungs)- und Inkarnationsverständnis und in der verschiedenen Beurteilung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Prädestination aus.⁴⁷ Die Konkordienformel wußte sich von der calvinistischen Kirche durch eine Kirchengrenze geschieden und bekundete diesen „Unterschied in einer echten kirchliche(n) Lehrentscheidung“⁴⁸, sich dabei in ihrer Begründung auf die Fragen des Abendmahls und der Prädestination beschränkend.⁴⁹ Gegenüber Barth, der es als Unsinn betrachtet, „zu

behaupten, es seien die heutigen Reformierten, die mit *secus docentes* gemeint und von denen man sich also kirchlich geschieden wissen müsse⁵⁰, und deshalb für eine Union der beiden Kirchen plädiert, betont Sasse, daß die lutherische Kirche mit ihren Verwerfungsformeln „bestimmte falsche Lehren“ verurteilte, „die nicht an eine Zeit gebunden sind.“⁵¹

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Sasse die DEK ablehnt von seinem Verständnis von CA VII her. Er versteht den Artikel als normative Forderung der Einheit des Evangeliumsverständnisses und der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente für die Einheit der Kirchen, nicht als bekennnishaft, Darstellung kirchlicher Lehre vor der Welt. Die lehrmäßige Einheit der DEK ist nicht gegeben. Der Gedanke des Nationalkirchentums, der sich in der Bildung der DEK niederschlägt, ist ein Produkt des theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der kein Bekenntnis und eine darauf gegründete Kirche kannte und den Konstitutionsgrund der Kirche folglich in der Nationalität fand.⁵²

Die Unionsbildung des 19. Jahrhunderts und der DEK haben für Sasse ihre Ursache mit darin – und das ist der zweite, situationsbezogene Kritikpunkt –, daß das rechte Verständnis des Evangeliums und des lutherischen Bekenntnisses als seiner rechten Auslegung in der lutherischen Kirche selbst verlorengegangen sei.⁵³

Für Sasse kann es nur eine „Fiktion“ sein, „wenn angenommen wird, in der DEK seien ‚Bekennniskirchen‘ vereinigt und die Leute, die auf der Bekenntnissynode zusammenkommen, wären sich auch nur irgendwie darüber einig, was Bekenntnis und Bekenntniskirche ist“⁵⁴. Die Einigkeit im Evangeliumsverständnis, die nach Sasse nicht einmal für die lutherischen Vertreter einer Synode untereinander einfach vorausgesetzt werden kann, ist Bedingung der Kirche und einer vollen Kirchengemeinschaft, die wiederum Bedingung gemeinsamen Lehrens und Bekennens ist. Da reformierte und lutherische Kirche sich im Verständnis des Evangeliums unterscheiden, können die Synodalen eine Lehrentscheidung nur konfessionell getrennt, jeweils als Synode für ihre Kirche fällen, unabhängig von deren Bezeichnung als Bekenntnis oder Erklärung.⁵⁵ Wenn dies geschähe, d. h. wenn die Synode getrennt lehrte, eröffnete sich die Möglichkeit eines erfolgreichen Wirkens auf einer soliden Rechtsbasis. Auf das Geltendmachen dieser Rechtsbasis kam es für Sasse im wesentlichen an. So könne die Synode s. E. „nur Erfolg haben, wenn sie ... sich auf die Wahrung der rechtlichen Interessen der in Deutschland zu Recht bestehenden Bekenntniskirchen beschränkt.“⁵⁶ Hierbei bezieht Sasse sich auf das historische Recht der beiden Kirchen.

Im Augsburger Religionsfrieden von 1555 war den Anhängern der Augsburger Konfession „volle, immerwährende Religionsfreiheit“⁵⁷ gewährt worden, mit der Einschränkung, daß diese freie Religionswahl auf die Stände beschränkt blieb. Sie fand 1648 im Westfälischen Frieden Ausdehnung auf die Reformierte Kirche.

Das Recht der evangelischen Kirchen auf ihre Existenz wurde mit dem Versuch der konfessionell geprägten Landeskirchen in der einheitlichen Reichskirche gebrochen. In dem Brief an Meiser schreibt Sasse deshalb: „Es müßte (von der bevorstehenden Synode) gezeigt werden, wie unter der Maske der Aufhebung des kirchlichen Territorialismus das Recht der beiden evangelischen Konfessionskirchen aufgehoben wird ... Die Aufhebung des Rechts der evangelischen Konfessionskirchen, als Kirchen, nicht nur als theologische Richtungen zu existieren, bedeutet faktisch den Bruch Deutschlands mit der Reformation ... Die Synode hat, da es sonst keine Instanz mehr gibt, die das kann, in der ganz konkreten Not dieser Stunde den Kampf um das Recht der Reformationskirchen in Deutschland zu kämpfen. Ich könnte mir denken, daß das, wenn es in der rechten Weise geschieht ein kirchenhistorisches Ereignis allererster Ordnung wird, ein Ereignis auch für den Staat. Denn dann würde das Reich zum ersten Male seit dem 30. Januar 1933 wirklich auf die Grenze seines Rechts gestoßen“⁵⁸.

Mit der neuen Kirchengestalt hatte für Sasse eine zunehmende Politisierung der Kirche seit 1817 – Einführung der Union in Preußen auf Betreiben des Königs – ihren Höhepunkt gefunden. In der preußischen Union war der Bekenntnisstand der einzelnen Bekenntniskirchen durch die Erklärung ihrer Gleichberechtigung aufgehoben worden. Diese Gleichberechtigung verdankte sich nicht einer kirchlichen Lehrentscheidung, sondern sie war die Durchsetzung des politischen Machtwillens Friedrich Wilhelms III.⁵⁹ Die unierte Kirchenregierung mußte von den beiden evangelischen Kirchen Preußens „als rechtmäßiges Kirchenregiment anerkannt werden.“⁶⁰ Die Gleichberechtigung und die Relativierung der Bekenntnisse zugunsten des Staatswillens hatte eine zunehmende Patriotisierung und Nationalisierung der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union (APU) begünstigt und zur Entstehung der Deutschen Christen geführt.⁶¹ Wie Friedrich Wilhelm III. ging und gehe es diesen „nicht um Lehren, sondern um die Durchsetzung eines politischen Willens in der Kirche.“⁶²

Die DEK nimmt in ihrer Präambel sowohl auf die geschichtlich-politischen Umwälzungen ihrer Zeit als auch auf das Gleichberechtigungs-

denken positiv Bezug und macht beide geradezu zu ihrer Voraussetzung: „In der Stunde, da Gott unser deutsches Volk eine große geschichtliche Wende erleben läßt, verbinden sich die deutschen evangelischen Kirchen in Fortführung und Vollendung der durch den Deutschen Evangelischen Kirchenbund eingeleiteten Einigung zu einer einigen Deutschen Evangelischen Kirche. Sie vereinigt die aus der Reformation erwachsenen gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Bekenntnisse in einem feierlichen Bunde ...“⁶³. Solche Voraussetzung der DEK und ihre Bezeichnung als Kirche liefert nach Sasse die Basis für das völlige Aufgehen der Kirche im Staat, wie es in der beschriebenen Entwicklung der APU vorgzeichnet ist und von den nationalsozialistischen Machthabern angestrebt wird.⁶⁴ Durch die Gleichberechtigungserklärung wird den deutschchristlichen Gedanken der Einheitskirche Tür und Tor geöffnet, da die Verfassungserklärung staatskirchenrechtliche Bedeutung gewonnen hat.⁶⁵

Ein Rechtskampf der Kirchen gegen Übergriffe des Staates war für Sasse deswegen erfolgreicher auf Grund einer Föderation reichsrechtlich anerkannter Konfessionskirchen zu führen als auf der Verfassungsgrundlage der DEK. Mit der Barmer Theologischen Erklärung schlug die Bekenntnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche schließlich jedoch den von ihr bereits zuvor ins Auge gefaßten⁶⁶ anderen Weg ein.

Die Barmer Synode und Hermann Sasses Protest vom 31. Mai 1934

Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche verabschiedete am 31. Mai 1934 mit der Barmer Theologischen Erklärung ein gemeinsam verantwortetes Lehrdokument. Der lutherische Konvent der Synode hatte die Zustimmung zu dieser gemeinsamen Erklärung an drei Voraussetzungen geknüpft:

1. Die Erklärung ist nur im Zusammenhang mit dem (am 30. Mai gehaltenen Synodal-) Referat von Asmussen zu verstehen.
2. Die Synode hält die Erklärung für ein Zeugnis, das sie auf ihre Verantwortung nimmt und bei dem sie auf weitere noch zu leistende theologische Arbeit hinausschaut.
3. Die Erklärung hat nicht den Charakter eines Bekenntnisses im Sinn des Heidelberger Katechismus und des Augsburger Bekenntnisses.⁶⁷

Sasse, der in Barmen bis zur letzten Phase der Redaktion der Erklärung teilgenommen hatte, reiste vor der endgültigen Verabschiedung der Erklärung ab und ermöglichte damit der Synode eine einstimmige Be-

schlußfassung. Vor seiner Abreise legte er dem Präses der Synode in einer schriftlichen Stellungnahme dar, weshalb er in der Barmer Erklärung eine „Vergewaltigung der evangelisch-lutherischen Kirche“⁶⁸ erblickte, gegen die er mit seiner Abreise protestieren müsse:

1. Sasse bejaht zunächst die biblischen Wahrheiten der Thesen einschließlich ihrer Verwerfungen trotz der verschiedenen Interpretierbarkeit durch die einzelnen Konfessionen und sieht in den Thesen die mögliche Grundlage für ein konfessionell verantwortetes Lehrurteil.

2. Dadurch, daß die Sätze von der Synode als ganze angenommen wurden, haben sie keinen Anspruch auf Gültigkeit, da ein Lehrurteil auch im Falle des Versagens des zuständigen Kirchenregimentes nur von einer konfessionell bestimmten Synode für die jeweilige Konfession gefällt werden kann.

3. Die Präambel der Erklärung nimmt Bezug auf den Artikel 1 der Verfassung der DEK, der im „Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist“, die „Grundlage“ der DEK sieht. Mit diesen Worten ist die Einheit der Konfessionen im Evangeliumssverständnis vorausgesetzt, was nicht der Realität entspricht. Da CA VII die Einheit der Lehre für die Einheit der Kirche voraussetzt, widerspricht die Verfassung der DEK dem lutherischen Bekenntnis und ist damit kirchenrechtlich ungültig. Die Anerkennung der DEK bedeutet die Opferung der Wahrheitsfrage zugunsten der Nützlichkeitsfrage.

Sasse schließt mit den Worten: „Ich bin nicht mehr in der Lage, in der sogenannten Bekenntnisfront eine wirkliche und wirksame Vertretung des Bekenntnisses der lutherischen und der reformierten Kirche zu sehen, und bedaure es aufs tiefste, daß die große Stunde einer Konföderation der echten Bekenntniskirchen versäumt und dafür der Weg einer neuen, das Bekenntnis der Reformation verwischenden und auflösenden Union beschritten worden ist.“⁶⁹

Sasses Kritik der Barmer Theologischen Erklärung und ihrer Verwendung bis 1937

Sasses Kritik an der Barmer Erklärung und ihrer Verwendung in den folgenden drei Jahren ist zu sehen im Zusammenhang des Streits innerhalb der Bekenntnenden Kirche um das Verhältnis von Bekenntnisakt (*actus confessionis*) und Bekenntnisstand (*status confessionis*). Die beiden maßgeblich an der Abfassung der Erklärung beteiligten Theologen Barth und

Asmussen betonen dabei den aktuellen Aspekt des Bekenntnisses, Sasse den statuarischen.

Sasses Eifer richtet sich in der Auseinandersetzung mit Karl Barth gegen dessen sich bereits in der von ihm verfaßten Erklärung der Freien Reformierten Synode in Barmen vom 3. und 4. Januar 1934 offenbarenden Prounionismus. In These 3 dieser „Erklärung über *das rechte* Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“⁷⁰ hat Barth das scheinbar auch für die lutherische Kirche neue verbindliche Verständnis ihrer „Belange“ gefunden: „Angesichts der Einheit, in der dieser Irrtum heute in Erscheinung getreten ist, sind die in der einen Deutschen Evangelischen Kirche zusammengeschlossenen Gemeinden aufgerufen, unbeschadet ihrer lutherischen, reformierten oder unierten Herkunft und Verantwortung, aufs neue die Hoheit des einen Herrn der einen Kirche und darum die wesentliche Einheit ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung, ihrer Verkündigung durch Predigt und Sakrament, ihres Bekenntnisses und ihrer Aufgabe zu erkennen. Damit ist die Ansicht abgelehnt: Es dürfe oder müsse die berechtigte Vertretung lutherischer, reformierter oder unierter ‚Belange‘ noch immer den Erfordernissen des gemeinsamen evangelischen Bekennens und Handelns gegen den Irrtum und für die Wahrheit übergeordnet werden.“⁷¹

In der Einleitung der Erklärung geht Barth näher auf die Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten ein: „Nicht in Sachen des Abendmahls, sondern in Sachen des Ersten Gebots ist heute Streit in der Kirche und haben wir heute zu bekennen! Dieser unserer Not und Aufgabe gegenüber muß die der Väter zurücktreten, d. h. sie muß zu einem – immer noch ernsten, aber nicht mehr scheidenden, nicht mehr kirchenspaltenden Gegensatz der theologischen Schule werden.“⁷²

Mit dieser sehr eindringlichen Darstellung der theologischen Problemlage dürfte Barth übersehen haben, daß Luther die Unterscheidung gerade begründet von der Frage nach der rechten Erfüllung des ersten Gebotes.⁷³ Als theologische Aussage zeugt die Formulierung Barths von geringer Kenntnis der anderen Konfession. Sasse kann, auf seinem Urteil des nach wie vor bestehenden Unterschiedes im Evangeliumsverständnis beharrend, die in den Sätzen Barths vertretene Auffassung, es bestünde zwischen den protestantischen Konfessionen „eine wesentliche Einheit des Glaubens...“, so daß sie in der Gegenwartssituation gemeinsam bekennen könnten, nicht teilen. Die volle Kirchen- und Bekenntnisgemeinschaft setzt nach lutherischer Lehre immer noch die Einigkeit im Grundverständnis des Evangeliums voraus.⁷⁴

Barths Bekenntnisverständnis geht aus von der das Bekenntnis fordernden Situation, entscheidend ist die aktuelle Bezeugung. Für ihn fällt das Bekenntnis insofern leichter als für Sasse, als für die reformierte Tradition, die sich von der katholischen getrennt sieht, der Nachweis ihrer Katholizität nicht so bedeutsam ist wie für die lutherische Kirche. Das reformierte Bekenntnis versteht sich nach Barth als „die von einer *örtlich umschriebenen* christlichen Gemeinschaft spontan und öffentlich formulierte, für ihren Charakter nach außen *bis auf weiteres* maßgebende und für ihr eigenes Lehren und Leben *bis auf weiteres* richtungsgebende Darstellung der der allgemeinen christlichen Kirche *vorläufig* geschenkten Einsicht von der allein in der Hl. Schrift bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus.“⁷⁵

Das lutherische Bekenntnis, das Ausdruck der wahren Lehre des Evangeliums sein will, gilt in der ganzen Kirche, wie auch Barth erkennt. Er will deswegen den Lehrkonsens mit der alten Kirche aufzeigen und stellt deshalb die altkirchlichen Symbola voran. Mit Luther bezeugt es: „Das ist mein Glaube, denn also gläuben alle rechten Christen, und also lehret uns die Heilige Schrift.“⁷⁶

Bei Barth ist das Bekenntnis als Dogma der bekennenden Gemeinde nur Bekenntnis im „Akt der immer zu erneuernden Erkenntnis.“⁷⁷ „Credo sagt man erst, wenn alle anderen Möglichkeiten erschöpft sind, wenn man auf den Mund geschlagen, nichts mehr anderes sagen kann als eben Credo. Jedes andere Credo ist ein fauler Zauber und vom Teufel, und wenn es wörtlich das Apostolikum wäre.“⁷⁸ Während für ihn, wie für Sasse, das Bekenntnis durch seinen Inhalt wirkt, das Wort Gottes⁷⁹, muß bei Sasse doch zum Erweis der Wahrheit des Bekenntnisses und zur Vermeidung eines Offenbarungsaktualismus oder Biblizismus der consensus patrum zum consensus fratrum hinzukommen⁸⁰, oder in Barthschem Stil: „Und wenn du tausendmal auf den Mund geschlagen wurdest, bevor du Credo sagtest: Wenn das, was du sagst, nicht mit dem Apostolikum übereinstimmt, ist es Häresie. Die großen Bekenntnisse der Kirche legen nach Sasse besonderen Wert darauf, daß sie „nicht neu, sondern uralte sind.“⁸¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Karl Barth gemäß seinem pragmatisch-aktualen Bekenntnisverständnis in Bekenntnissachen und daher auch in Sachen der Union danach fragt, ob „es wohlgetan“⁸², während Sasse „juristisch-rational“⁸³ bedacht haben möchte, ob es „recht getan“⁸⁴, bzw. bekannt sei.

In der Auseinandersetzung mit Hans Asmussen spitzte sich die Divergenz in den Ansätzen zur offenen Polemik zu. Sasse, der in der Bezeich-

nung „Barmer Bekenntnis“, wie sie in die Bekennende Kirche Eingang gefunden hatte, einen Treuebruch gegenüber den in Barmen beteiligten lutherischen Bischöfen sah⁸⁵, fand in Asmussen, zumal später provoziert durch dessen Aufsatz von 1936, „Wider die Luthertümer“⁸⁶, den Hauptübeltäter unter den lutherischen Verrätern. Asmussen warf den konfessionellen Lutheranern noch vor seiner Streitschrift vor, sie stellten „in verschiedenem Grade das Bekenntnis über die Schrift.“⁸⁷ Alle diese Formen des Luthertums verzichteten „auf autoritative Anwendung der Schrift auf die Lehren der Gegenwart, paktieren mit den Irrlehrern im Ausbildungs- und Lehramt der Kirchen mit der Begründung: Obgleich wir das Aufsichts- und Visitationsamt innehaben, müssen wir das alles geschehen lassen, weil die Irrlehrer auch ‚Lutheraner‘ zu sein behaupten.“⁸⁸ Sasse, für den Schrift und Bekenntnis zusammengehören, weil das Bekenntnis, aus der Schrift gewonnen, diese als ihre rechte Auslegung vor Mißbrauch schützt, hält Asmussen sein aktualistisches Bekenntnis- und Kirchenverständnis vor: „Für Asmussen war Kirche, nein *wurde* Kirche in den Wochen, als das Altonaer Bekenntnis verfaßt wurde. Für ihn war, nein *wurde* Kirche, als die Barmer Synode die Theologische Erklärung annahm. Kirche ist, nein Kirche *wird* für ihn immer wieder in solchen Momenten, die sich, wenn natürlich auch in bescheideneren Formen, in jeder Gemeinde, in jedem Gottesdienst, jeder Bibelstunde, jeder kirchlichen Versammlung wiederholen. Kirchliches Bekenntnis gibt es eigentlich nur im Akt des Bekennens!“⁸⁹ Asmussens Bekenntnisverständnis, das er schon 1933 darlegte⁹⁰ und das in der Formulierung, den Teilnehmern der Synode sei ein „gemeinsames Wort in den Mund gelegt“ Eingang in die Barmer Erklärung gefunden hat⁹¹, verwechselt das Bekenntnis mit der Prophetie. Denn die Prophetie ist „Gottes Wort an eine bestimmte Zeit“. Sie ist „undiskutierbare Aussage“.⁹² Da nur ein Visitationsamt zur rechten Lehre zurückrufen kann, das sich selbst an die Lehre gebunden weiß, in der Bekennenden Kirche jedoch selbst allerlei Irrlehrer wie Liberale, Arianer und Deutschchristen, die nicht öffentlich Widerruf getan haben, vereinigt sind⁹³, ist ein solches Visitationsamt nicht gegeben, da dazu ein positiv bestimmtes Bekenntnis nötig wäre.⁹⁴

Sasses Befürchtungen, daß die Barmer Theologische Erklärung Grundlage einer neuen Union werden könne bzw. sei, fanden Bestätigung durch die Beschlüsse der altpreußischen Bekenntnissynode in Halle 1937. Die Synode nahm dort die Barmer Erklärung unter die Ordinationsbekenntnisse der altpreußischen Kirche auf. Jetzt erreichte Sasses Kampf gegen die Verwendung der Barmer Erklärung einen gewissen Höhepunkt. Für ihn

wurde durch die Entscheidung in Halle „der Bekenntnisstand der alt-preußischen Kirche, wie er zuletzt durch die Präambel der Verfassung von 1922 festgestellt worden ist, aufgehoben.“⁹⁵ Die Beschlüsse von Halle bedeuten die „Stiftung einer neuen Union.“⁹⁶ Damit stellt sich die Lage der lutherischen Kirchen für Sasse so dar, daß keine von ihnen sich „heute noch der Entscheidung entziehen“ kann, „ob die Zustimmung zum Barmer *Bekennnis* Kirchengemeinschaft begründet, oder die Zustimmung zur Augustana, ob Barmen von der Augustana aus zu deuten ist, oder die Augustana von Barmen aus.“⁹⁷

Sasses Prognose, daß die Barmer Erklärung „von den Kirchen der Zukunft niemals zu den Bekenntnissen gerechnet werden“⁹⁸ würde, hatte mit dem Hallenser Beschluß damit schon bald ihre Widerlegung gefunden. In seiner Kritik der Verwendung der Erklärung durch die Bekenntnissynode spricht er bereits selbst vom „Barmer Bekenntnis“. Da er sich jedoch weigerte, mit der Barmer Erklärung sich und der lutherischen Kirche den reformierten Bekenntnisbegriff aufdrängen zu lassen – die Barmer Erklärung enthält wie jedes reformierte Bekenntnis einzelne richtige Sätze, ist aber als ganze für die lutherische Kirche nicht annehmbar⁹⁹ –, zudem eine Union in Deutschland die konfessionellen Unterschiede in der Welt nicht aufhöbe, da die Abendmahlsfrage in den lutherischen Kirchen in der Welt bestehen bliebe,¹⁰⁰ konnte er in dem Vorgehen der Synode nur ein Handeln „aus Urteilslosigkeit und falsch verstandener Bruderliebe“¹⁰¹ erblicken.

In gleicher Konsequenz sah er durch den Beitritt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur EKd im Jahre 1948 „die lutherische Kirche nach der Unterzeichnung der Verfassung von 1933 und nach der Barmer Bekenntnissynode von 1934 zum dritten Male verraten und trat aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern aus und in die damalige Evangelisch-(alt)lutherische Kirche über.“¹⁰²

Versuch einer Kritik

Die im Kirchenkampf aufbrechenden Konflikte sind nicht zu trennen von der geschichtlichen und damit kirchen- und theologiegeschichtlichen Entwicklung nach dem 1. Weltkrieg. In der europäischen Theologie zeigte sich nach Sasse „das Verlangen nach objektiven Wahrheiten, Tatsachen, Werten. Aus dem Subjektivismus und der Anarchie der Werte suchte man in Gesellschaft und Staat, in der Kirche und im religiösen Leben, in der Philosophie und in der Theologie nach Wahrheiten und Werten, die ob-

ektiv galten und auf die das menschliche Leben und Denken sich gründen kann. So kam es zur Wiederentdeckung der Kirche, des Wortes Gottes, des kirchlichen Bekenntnisses.¹⁰³

Die theologische Situation darf nicht so gesehen werden, daß die neuprotestantischen theologischen Richtungen des 19. Jahrhunderts ganz verschwanden. Sasse weist beispielsweise den Zusammenhang zwischen dem neuprotestantischen Bekenntnisbegriff, der, ein objektives Lehrbekenntnis ablehnend, Kirche als Zusammenfassung einzelner Bekennender versteht, und dem Bekenntnisbegriff der Bekennenden Kirche auf.¹⁰⁴ Die objektive Grundlage des Glaubens wurde von den verschiedenen sich betont rückwärts orientierenden theologischen Schulen auch verschieden erkannt.

Karl Barths christozentrische Offenbarungstheologie ist als Wendung gegen jede theologische Anthropozentrik und damit vor allem gegen den Historismus der liberalen Theologie zu verstehen. Sein Bekenntnisbegriff erhält, da für ihn Schrift und Geist alleinige Autoritäten christlichen Lehrens sind, die „jenseits der christlichen Geschichte stehen“¹⁰⁵, einen aktualistischen Zug. Für Barth können auf Grund seines Geschichtsverständnisses die reformatorischen Bekenntnisse normativen Charakter nur insofern haben, als sich in ihnen ein typologisches Geschehen zeigt. Diesen Modellcharakter findet er in den reformierten Bekenntnissen des Reformationsjahrhunderts vor, hinter denen „die als christliche Abendmahlsgemeinde sich konstituierende Stadtgemeinde“¹⁰⁶ steht.

Barths Bekenntnisverständnis hat seine augenscheinliche Stärke in seiner Beweglichkeit in der kirchlichen Auseinandersetzung. Es übersieht jedoch die geschichtliche Wirklichkeit der sichtbaren Kirche, deren Identität wie zu jeder geschichtlichen Identität ihre Kontinuität gehört. Damit gefährdet er auf längere Sicht selbst Kontinuität und Identität der Kirche. Konstitutionsgrund der Kirche als Versammlung der Gläubigen ist nicht die Versammlung und ihre Verfaßtheit, sondern letztendlich der Inhalt, bzw. das Ziel des Glaubens, das zur Versammlung führt. Was Kirche zur Kirche macht, ist die Botschaft von Christus, oder wie Barth sagen würde, Christus selbst, der aber, um bekannt zu werden, zuerst erkannt, der, um ergriffen zu werden, zuerst begriffen werden muß. Die Botschaft von Christus hat immer schon eine sprachlich geschichtliche Identität und ist in dieser Identität als Botschaft von Christus erkennbar. Sie will christliches Leben bewirken, das sich wie jedes irdische Leben geschichtlich leibhaftig entwickelt.

Sasse, der sich in der Suche nach objektiven Werten den Bekenntnissen seiner Kirche zuwandte, stellt richtig fest, daß die Konfessions-

kirchen aus der einen Universalkirche entstanden, die die leibhaftige Gestalt des unsichtbaren Leibes Christi war, der nicht von seiner geschichtlichen Ausprägung getrennt werden kann. Zur Scheidung der Kirchen, sowohl der Protestanten und der Katholiken als auch der Protestanten untereinander, führte die unterschiedliche Auffassung der christlichen Botschaft, die immer auf ihren kirchlichen Vollzug in Verkündigung und Sakrament bezogen ist. Fraglich scheint die Ansicht Sasses, die im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts vorgebildet war, daß das Bekenntnis kirchengründend sei. Zumindest darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß fast alle Bekenntnisse der lutherischen Kirche einen politischen Anlaß hatten¹⁰⁷ und daß das „ius reformandi“ sowohl im Augsburger Religionsfrieden von 1555 als auch im Westfälischen Frieden von 1648 allein dem Landesherrn zustand, mithin die Politisierung der evangelischen Kirchen nicht 1817 oder mit anderen Aktionen preußischer Herrscher einsetzt. So mahnt Sasse im Zusammenhang einer Darstellung der Ereignisse der Züricher Reformation später selbst: „Man sollte in den Prärogativen der weltlichen Obrigkeit nicht Reste des „konstantinischen Establishments“ erblicken. Das „cuius regio eius religio“ ist so alt wie die Menschheit. Und die Landesherrn, Fürsten oder republikanischen Stadträte haben nicht die römischen Kaiser nachgeahmt, sondern die israelitischen Könige.“¹⁰⁸

Die CA zielte nicht auf die Begründung einer neuen Kirche auf Kosten der Zerreißung der alten. Ihr Wortlaut gewann erst seit den Religionsgesprächen von 1540 größere Bedeutung unter starkem politischen Einfluß des sächsischen Kurfürsten.¹⁰⁹ Sie hatte ursprünglich keine normative, sondern eine faktische Bedeutung, denn sie bezeugt mit „ecclesiae apud nos“ das Vorhandensein einer Kirche und ihrer Lehre.

Nicht leichtfertig zu überhören ist Sasses Argument, daß die Formulierung des Bekenntnisses in einer „forma doctrinae evangelii“, die für die Existenz der Kirche unerläßliche rechte Lehre vor der häretischen schützt. Sie ermöglicht eine aktuelle Bezeugung des Evangeliums in der gegenwärtigen Situation und kann helfen, die Kontinuität der Kirche zu bewahren.

Kirchenerhaltende Wirkung sollte auch von der Barmer Theologischen Erklärung ausgehen. Als Lehrbekenntnis für eine Kirche dürfte sie sowohl auf Grund ihres quantitativen als auch ihres qualitativen Gehalts nicht in Frage kommen, sie wollte es auch nicht sein. Daß die positive Wirkung der Barmer Erklärung von den Verwerfungsformeln ausging, hat Sasse sicher richtig gesehen. Eine Lösung konfessioneller Probleme, die über

einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren durch die Geschichte getragen worden waren, war in der Konfliktsituation des Kirchenkampfes nicht möglich. Daß die Lage dennoch ein gemeinsames Handeln der beiden Konfessionen erforderte, für das es Sasses theologisch nicht undifferenziertem Bekenntnisglauben etwas an Weitherzigkeit und Beweglichkeit zu mangeln schien – das neutestamentliche Bekenntnisverständnis ist sicher umfassender, darüber hinaus auch die CA für die Kirche, nicht die Kirche für die CA gemacht –, wirkt sich vor allem gegenüber dem manchmal übereifrigen Vorgehen Karl Barths etwas tragisch aus.

Als positive Mahnung aufzunehmen ist Sasses Votum, daß ein Bekenntnis stets dogmatischen Charakter hat und daß die konfessionelle Gespaltenheit eine dogmatische Gespaltenheit ist. Auch in der ökumenischen Situation darf nicht vergessen werden, daß das, was trennt und eint, die christliche Botschaft ist. Gerade auch indem dieser scheidende Charakter der Botschaft wahrgenommen wird, wird ihre Wahrheit bekannt (vgl. Jer. 6,14; Mt. 10,34 ff.; 1. Kor. 11,18 f.; Hebr. 4,12). In einer Zeit der zunehmenden Vermassung, Vereinheitlichung und Normierung bietet die Bezeugung einer Gemeinsamkeit der Kirchen in bewußter Annahme ihrer Geschiedenheit auch die Möglichkeit zu einem spannungs- und wirkungsvollen Zeugnis vor der Welt. Eine Union, zumal aufgrund der Barmer Theologischen Erklärung, wäre aus diesen Gründen weder wahrhaftig noch liebevoll.

Anmerkungen

- 1 M. Wittenberg, Hermann Sasse und Barmen, in: W.-D. Hausschild/G. Kretschmar/C. Nicolaisen (Hg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, S. 84–106, hier S. 84 und 89 ff.
- 2 Vgl. H. Sasse, Wider das Schwärmertum. Bemerkungen zu Hans Asmussen „Wider die Luthertümer“, in: AELKZ 69, 1936, Sp. 773–781, hier Sp. 773.
- 3 Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit, in: KJ 59, 1932; Teilabdruck in: H. Sasse, In statu confessionis, hg. von F. W. Hopf, Bd. I, Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse, Hamburg ²1975, S. 251–264, hier S. 262 f.
- 4 Union und Bekenntnis (Bekennende Kirche. 41/42), München 1936, S. 3.
- 5 In einer Predigt aus dem Jahre 1941 drückte Sasse den Sachverhalt so aus: „Es gibt dies Schreckliche, daß Gottes Wort vergeblich gehört wird .. das gibt es gerade auch innerhalb der Kirche und hier ist es der Selbstbetrug ...“, in: Zeugnisse. Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944, hg. von F. W. Hopf, Erlangen 1979, S. 77.
- 6 Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 3.
- 7 Ebd., S. 4 f.
- 8 Ebd., S. 4.
- 9 H. Sasse, Hans Asmussen und das Luthertum, in: AELKZ 69, 1936, Sp. 581–586, 610–616, hier Sp. 612.

- 10 Ebd.
- 11 Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 5.
- 12 Vgl. ebd., S. 6 f.
- 13 Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche 1933, S. 2 ff.; zitiert bei H. Sasse, Das Bekenntnis der lutherischen Kirche und die Barmer Theologische Erklärung, in: In statu confessionis, Bd. I (vgl. Anm. 3), S. 281.
- 14 Ebd.
- 15 Zitiert bei M. Wittenberg (vgl. Anm. 1), S. 85.
- 16 Was heißt lutherisch? München 1934, S. 167.
- 17 Konfessionelle Unbußfertigkeit? Ein Wort zum Verständnis des lutherischen Konfessionalismus, in: AELKZ 68, 1935, Sp. 245–249; 266–274, hier Sp. 273.
- 18 Was heißt lutherisch? (vgl. Anm. 16), S. 166.
- 19 Ebd., S. 101 f.
- 20 Vgl. ebd., S. 157 f.; 98.
- 21 Vgl. ebd., S. 169.
- 22 In: Credo apostolicam ecclesiam, in: In statu confessionis, hg. von F. W. Hopf, Bd. II: Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse, Berlin und Schleswig-Holstein 1976, S. 104–113, hier S. 109.
- 23 Was heißt lutherisch? (vgl. Anm. 16), S. 166.
- 24 Vgl. ebd., S. 99.
- 25 H.-J. Reese, „Bekenntnisstand“, „Lehre der Kirche“, „Irrlehre“ in der theologischen Diskussion vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: Die lutherischen Kirchen ... (vgl. Anm. 1), S. 107–131, hier S. 112.
- 26 Die deutsche Union von 1933, in: In statu confessionis I (vgl. Anm. 3), S. 265–272, hier S. 268 f.
- 27 Vgl. Was heißt lutherisch? (vgl. Anm. 16), S. 89 f.
- 28 Ebd., S. 91.
- 29 Vgl. H. Sasse, Die deutsche Union (vgl. Anm. 26), S. 265.
- 30 H.-J. Reese (vgl. Anm. 25), S. 114.
- 31 Ebd.
- 32 Konfessionelle Unbußfertigkeit? (vgl. Anm. 17), Sp. 272.
- 33 Vgl. C. Nicolaisen, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 83.
- 34 B. Kamatz, Kirchenbund, in: RGG³, Bd. III, Tübingen 1959, Sp. 1415–1416, hier Sp. 1415.
- 35 Ebd., Sp. 1416.
- 36 Vgl. Anm. 26, S. 265.
- 37 Ebd., S. 268.
- 38 Vgl. ebd., S. 266 ff.
- 39 Vgl. ebd., S. 268 f.
- 40 Präambel der Verfassung der DEK, zitiert ebd., S. 266.
- 41 Vgl. ebd., S. 269.
- 42 Vgl. Was heißt lutherisch? (vgl. Anm. 16), S. 128.
- 43 Vgl. ebd.
- 44 J. Calvin, Inst. III, 402,9 ff., zitiert ebd., S. 127 f.
- 45 Vgl. FC, SD V (BSLK S. 951 ff.).
- 46 K. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes, Dogmatik Bd. I, 1927, S. 326, zitiert in: Was heißt lutherisch? (vgl. Anm. 16), S. 120.
- 47 Vgl. ebd., S. 130 ff.
- 48 Ebd., S. 113.

- 49 Vgl. H. Bornkamm, Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum, in: ders., Das Jahrhundert der Reformation, Göttingen ²1966, S. 219–225, hier S. 224.
- 50 Nach: Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 45.
- 51 Ebd., S. 46.
- 52 Die deutsche Union (vgl. Anm. 26), S. 268.
- 53 Ebd., S. 272.
- 54 Brief an Meiser vom 21. 5. 1934; vgl. C. Nicolaisen, Weg (vgl. Anm. 33), S. 83.
- 55 Vgl. ebd.
- 56 Ebd.
- 57 K. D. Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen ⁷1979, S. 350.
- 58 Vgl. C. Nicolaisen, Weg (vgl. Anm. 33), S. 83 f.
- 59 Vgl. H. Sasse, Bekenntnis und Bekennen. Lehren aus fünf Jahren Kirchenkampf, in: LK 1937, S. 50–55, hier S. 51.
- 60 Ebd., S. 52.
- 61 Vgl. ebd.
- 62 Ebd., S. 50.
- 63 Präambel der Verfassung der DEK, zitiert bei H. Sasse, Die deutsche Union (vgl. Anm. 26), S. 266 (Hervorhebungen vom Verfasser).
- 64 Vgl. Bekenntnis und Bekennen (vgl. Anm. 59), S. 52.
- 65 Vgl. Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 47.
- 66 C. Nicolaisen, Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, in: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen-Vluyn ³1984, S. 21.
- 67 Vgl. C. Nicolaisen, Weg (vgl. Anm. 33), S. 56.
- 68 Vgl. Bekenntnis (vgl. Anm. 13), S. 281; vgl. auch G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. II, Göttingen 1959, S. 170 ff.
- 69 Vgl. ebd.
- 70 K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Band 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935, S. 22.
- 71 Ebd.
- 72 K. Barth, Gottes Wille und unser Wünschen (TEH. 7), München 1934, S. 7; zitiert bei H. Sasse, Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 31.
- 73 Vgl. z. B. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, S. 20–38, hier S. 24 f.
- 74 Vgl. Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 32.
- 75 K. Barth, Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. 76 ff.; zitiert bei H. Sasse, Bekenntnis und Bekennen (vgl. Anm. 59), S. 54.
- 76 Zitiert ebd., S. 55.
- 77 K. Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 80; zitiert bei H.-J. Reese (vgl. Anm. 25), S. 122.
- 78 Zitiert ebd.
- 79 Vgl. ebd.
- 80 Vgl. Union und Bekenntnis (vgl. Anm. 4), S. 43.
- 81 Wider das Schwärmertum (vgl. Anm. 2), Sp. 779.
- 82 K. Barth u. a., Theologische Bedenken zum Kampf um die Union; zitiert bei H. Sasse, Konfessionelle Unbußfertigkeit? (vgl. Anm. 17), Sp. 271.
- 83 Ebd.
- 84 Ebd., Sp. 272.
- 85 Wider das Schwärmertum (vgl. Anm. 2), Sp. 779.

- 86 In: AELKZ 69, 1936, Sp. 733–737.
- 87 Zitiert bei H. Sasse, Hans Asmussen und das Luthertum, in: AELKZ 69, 1936, Sp. 581–586; 610–616, hier Sp. 611.
- 88 Zitiert ebd.
- 89 Vgl. ebd., Sp. 613.
- 90 „Bekenntnisse sind zeitgebunden, nicht im Sinne einer liberalistischen Deutung, sondern in dem Sinne, daß sie Gottes Wort an eine bestimmte Zeit sind“; H. Asmussen, Reichskirche, Hamburg 1933; zitiert bei H. Sasse, Wider das Schwärmertum (vgl. Anm. 2), Sp. 774.
- 91 Ebd., Sp. 779.
- 92 Ebd., Sp. 774.
- 93 Vgl. Hans Asmussen und das Luthertum (vgl. Anm. 87), Sp. 611; 615.
- 94 Vgl. ebd., Sp. 612.
- 95 H. Sasse, Bekenntnis (vgl. Anm. 13), S. 282, These 3.
- 96 H. Sasse, Wohin geht die altpreußische Kirche?, in: LK 1937, S. 92–94, hier S. 92.
- 97 Ebd.
- 98 Ebd., S. 93.
- 99 Vgl. Bekenntnis (vgl. Anm. 13), S. 286.
- 100 Vgl. Bekenntnis und Bekennen (vgl. Anm. 59), S. 55.
- 101 Wohin geht die altpreußische Kirche? (vgl. Anm. 96), S. 94.
- 102 Vgl. M. Wittenberg (vgl. Anm. 1), S. 87 f.
- 103 Das Ende des konfessionellen Zeitalters?, in: Lutherische Blätter 19, 1967, S. 61 ff.; Wiederabdruck in: In statu confessionis II (vgl. Anm. 22), S. 273–289, hier S. 275).
- 104 Bekenntnis und Bekennen (vgl. Anm. 59), S. 53.
- 105 K. Barth, Reformierte Lehre. Ihr Wesen und ihre Aufgabe (1923); zitiert bei Reese (vgl. Anm. 25), S. 121.
- 106 Ebd.
- 107 Vgl. H. Bornkamm (vgl. Anm. 49), S. 219 f.
- 108 Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie, hg. von F. W. Hopf, Erlangen 1979, S. 31.
- 109 Vgl. H. Bornkamm (vgl. Anm. 49), S. 220 f.

Ich bin kein passiver, sondern ein aktiver Gott, kein solcher Gott, der sich belehren oder regieren läßt, sondern der andere zu führen, zu regieren und anzuleiten pflegt.

Martin Luther

Gibt es eine „Theologie der Diaspora“?

In Brezice in Jugoslawien fand Ende September bis Anfang Oktober 1986 eine Konferenz des Lutherischen Weltbundes für seine europäischen Mitgliedskirchen statt, deren Eingangsreferat des Generalsekretärs Gunnar Staalset mit dem Thema „Christliches Zeugnis im heutigen Europa“ einen sehr stark programmatischen Charakter hatte und der, wie es im Vorwort des Berichtsbandes heißt, „Umorientierung“ der Arbeit des Lutherischen Weltbundes gemäß den Beschlüssen der Vollversammlung von 1984 Rechnung zu tragen suchte. Aufgrund dieses Referates entstand bei manchen Teilnehmern der Konferenz der Eindruck, daß nun u. U. das Engagement des Lutherischen Weltbundes für die Diaspora-Kirchen eingeschränkt werden könnte.

Staalset nahm in seinem Referat im Grunde die weit verbreitete und heute oft vertretene These auf, daß sich heute alle Kirchen der Welt und so auch alle Kirchen in Europa in der Diaspora befänden. Die Verschiedenheiten der Vielzahl von Kirchen träten mehr und mehr zurück hinter einer sich in der ganzen Welt immer ähnlicher werdenden Lage und hinter den gleichen Aufgaben aller Kirchen.

Die gemeinsame Lage aller Kirchen ist nach Staalset gekennzeichnet durch die Verdrängung aus der Gesellschaft, durch die Privatisierung des christlichen Lebens, durch Säkularisierung und Rationalismus, durch die vielfältige Spaltung der Welt und die Gefährdung der Schöpfung.

Die gemeinsamen Aufgaben aller Kirchen sind Mission, Re-Evangelisierung, entschlossenes Vorantreiben ökumenischer Einigung und Sichtbarmachung dieser Einheit, ferner entschlossene Übernahme von Verantwortung auch im politischen Raum für die brennenden Probleme der ganzen Menschheit einschließlich der Nichtchristen, und für die Bewahrung der Schöpfung.

Einerseits hat sich also nach Staalset die Lage der Mehrheitskirchen der Minderheitskirchen völlig angeglichen: beide sind in der Diaspora. Andererseits sind alle Kirchen mit den gleichen lebensbedrohlichen Fragen konfrontiert und in gleicher Weise zur gemeinsamen Antwort aufgefordert.

In dem Referat von Staalset zeigt sich also, wie sehr im Laufe der Zeit der Begriff der Diaspora verändert und erweitert worden ist. Früher, und

auch heute noch, gebrauchen wir diesen Begriff, um die besondere Lage von Minderheitskirchen in ihrer Umwelt zu bezeichnen. Mehr und mehr wird er aber nun zu einem Begriff, der die Lage aller Kirchen in der Welt umschreiben soll. Für meine weiteren Ausführungen muß also exakt beachtet werden, daß ich einerseits von der Lage der speziellen Diasporakirchen, denen die Arbeit der Diasporawerke gilt – und daß ich andererseits von der allgemeinen Diasporasituation aller Kirchen rede. Damit meine ich dann die Vorstellung Staalsets, wonach in gewisser Weise alle Kirchen in der Welt ohne Unterschiede in einer Diasporasituation sind.

Von daher könnte nun auch unsere Frage „Gibt es eine Theologie der Diaspora“ in zweierlei verschiedener Weise verstanden werden. Sie könnte einmal bedeuten: Gibt es eine Theologie speziell für die Situation der Minderheitskirchen, für ihre besonderen Aufgaben und für die besondere Verantwortung der Mehrheitskirchen gegenüber solchen Minderheiten? So könnte eben derjenige fragen, der Sorgen hat, daß die Ausführungen Staalsets und die neue Marschroute des Lutherischen Weltbundes zur Vernachlässigung der speziellen Probleme der Minderheitskirchen führen wird. Andererseits könnte man die Frage „Gibt es eine Theologie der Diaspora“ aber auch so verstehen: Gibt es eine Theologie, die generell für alle Kirchen in der Welt, Minderheits- und Mehrheitskirchen zusammen, von einer überall gegebenen Diasporasituation ausgeht? So könnte man fragen im Anschluß an Staalset selbst, als Konsequenz seines Referates: Weil die Lage der Kirche heute *überall* in der Welt eine Diasporasituation ist, muß dem auch alle Theologie Rechnung tragen.

I

Gibt es eine Theologie der Diaspora speziell für die Situation der Minderheitskirchen?

Darauf antworte ich in einer ersten These:

Eine spezielle Theologie der Diaspora gibt es nicht und darf es nicht geben, denn sie wäre dem biblischen Zeugnis unangemessen – wie jede Genitiv-Theologie.

Erinnern wir uns an die Entwürfe einer Theologie der Befreiung, einer Theologie der Revolution, einer Theologie der Armut oder auch einer Theologie der Hoffnung. All diese Entwürfe sind m. E. Verengungen des biblischen Zeugnisses, weil sie die Theologie einseitig in den Dienst eines

einzelnen Anliegen zu stellen versuchen und dadurch die Fülle der Aspekte christlichen Handelns vernachlässigen. Zwar werden wir es bejahen, daß wir kontextuale Theologie betreiben müssen, also nicht eine Theologie im luftleeren Raum oberhalb der heutigen Wirklichkeit, aber der jeweilige Kontext darf nicht über das biblische Zeugnis dominieren, sondern Kontext und biblisches Zeugnis müssen eigenständig zwei gleichwertige Größen bleiben, müssen miteinander korrelieren, im Sinne der Korrelation bei Paul Tillich. Das heißt also: das Ganze der biblischen Theologie ist mit dem jeweiligen Kontext ins Gespräch zu bringen und das eine mit dem anderen in wechselseitiger Einwirkung aufeinander zu vermitteln, statt daß der jeweilige Kontext zum Auswahlkriterium und zur Dominante der theologischen Aussagen wird. Eine Theologie der Diaspora im Sinne einer weiteren Genitiv-Theologie würde auch die Minderheitskirchen auf ihre besondere Situation fixieren, statt damit ernst zu machen, daß diese Minoritätskirchen, trotz ihrer besonderen Lage, Kirchen wie alle anderen sind, denen der generelle Auftrag der Christenheit genau so gilt, wie allen anderen.

II

Wenden wir uns nun aber der Beantwortung unserer Frage in der zweiten Fassung zu:

Gibt es eine Theologie, die generell für alle Kirchen in der Welt, Minderheits- wie Mehrheitskirchen zusammen, von einer überall gegebenen Diasporasituation ausgeht?

Ich antworte darauf mit einer zweiten These:

Eine Theologie für alle, die der generellen Diasporasituation in der Welt Rechnung trägt, gibt es bisher nur in Ansätzen, die z. T. kritisch hinterfragt werden müssen und z. T. dringend weiter auszubauen wären.

Bei der Durchsicht verschiedener Dogmatiken aus jüngerer Zeit fällt folgendes auf: Die Diasporalage der Kirche kommt bei den verschiedenen Autoren, jedenfalls der Sache nach, um so mehr in den Blick, je mehr von ihnen eine zweifache Polarität gesehen und durchgehalten wird: einmal die Polarität zwischen Kirche und Welt und zum anderen die Polarität zwischen Amt und Gemeinde. Wenn eine Dogmatik ihren Standpunkt vorwiegend nur bei der Kirche nimmt und nur von diesem Pol aus auf die Frage der Welt eingeht, dann ist sie für die Diasporafrage wenig ergiebig. Und ebenso: Wenn eine Dogmatik ihren Standpunkt vorwiegend beim Amt hat und nur von ihm aus dann auch auf die Frage der Gemeinde

eingeht, vermag sie auch für die Fragen der Umwelt der Gemeinden wenig zu sagen.

Gehen wir mit diesem Orientierungsschema im Hintergrund nun einmal verschiedene Dogmatiken auf die Frage nach der Diasporasituation durch:

Die Ekklesiologie von *Werner Elert* hat ganz und gar ihren Schwerpunkt in der Frage des Amtes, das allerdings entschlossen funktional verstanden wird. Eine Definition von Kirche auch von den Menschen in der Kirche aus lehnt Elert ab, wie man an seiner Zurückweisung des Societsbegriffs sieht. So kommen denn auch die Menschen außerhalb der Kirche nicht zureichend in den Blick, daher vermag Elert, so hilfreich sonst seine Dogmatik auch ist, zur Diasporasituation wenig zu sagen.

Etwas anders ist es bei *Paul Althaus*. Er definiert Kirche anders als Elert primär von der Gemeinde aus, nicht institutionell, sondern vielmehr ausgesprochen personalistisch: Kirche ist für ihn die Gemeinschaft der Glaubenden. Althaus reflektiert auch recht intensiv die Sendung der Kirche in der Welt. So finden sich bei ihm immer wieder wichtige theologische Gesichtspunkte hinsichtlich der Diasporalage aller Kirchen. Althaus kann z. B. sagen, die Kirche sei das „Wachsein der Menschheit vor Gott“ (Christliche Wahrheit, S. 522). Ziel der kirchlichen Arbeit sei es, daß „die ganze Menschheit Gemeinde“ werde (a. a. O).

Es gehe neben Mission um stellvertretendes Handeln der Kirche für die Welt. Allerdings ist es m. E. richtig, wenn das „Systematische Handbuch“ dazu sagt: die Darlegungen von Althaus, in denen er über die Sendung der Kirche in die Welt redet, bleiben ekklesiozentrisch, d. h., sie reflektieren die Welt vom Standpunkt der Kirche aus, statt dann genauso intensiv auf den anderen Pol, die heutige Welt, einzugehen und sie zu analysieren.

Noch viel stärker geht es bei *Karl Barth* um die Sendung der Kirche in die Welt. Die Kirche hat für ihn den Sinn, Vermittler zur Welt hin zu sein. Es geht um die Heiligung der ganzen Menschenwelt, so daß alle Gott loben und Gott die Ehre geben werden. Dafür ist die Kirche die „vorläufige Darstellung“.

Sie tut schon jetzt, was alle Menschen tun sollen und sucht mehr und mehr Menschen in diese Heiligung und in diese Liebe hineinzuziehen. Barth kann sehr zugespitzt sagen: „Jesus Christus ist die Gemeinde.“ Diese Kirche repräsentiert hier und jetzt schon Christus und die Wirkung Christi. So ist diese Dogmatik charakterisiert einerseits durch den sehr starken christologischen Bezug, andererseits durch die umfassende univer-

salistische Tendenz seines Denkens: Alle Menschen in der Welt werden als potentielle Christen angesehen, und auf diese Weise verharmlost Barth dann doch die Polarität von Kirche und Welt, ähnlich wie Paul Tillich das bei seiner Unterscheidung von „latenter“ und „manifeste“ Geistgemeinschaft getan hat. Dadurch wird all das, was man aus der Kirchlichen Dogmatik für die Diasporalage der Kirche lernen kann, im Endeffekt doch wieder entschärft.

Jürgen Moltmann nimmt seinen Standpunkt ganz und gar bei den Polen „Gemeinde“ und „Welt“. Ja, sein Bild von Gemeinde in der Welt kommt sehr stark aus der Erfahrung jener Diasporasituation, die er in Südamerika erlebt hat. Bei seiner Ekklesiologie kann man wirklich von einer „Diasporatheologie“ reden, aber leider wertet er Amt und Kirche im Sinne einer übergreifenden Größe völlig ab.

Von dem, was wir traditionell mit dem „Amt der Kirche“ meinen, redet er verächtlich als „Betreuungskirche“. Die einzig zukunftsfrüchtige und mit allen Kräften zu fördernde Form der Kirche ist die der „Basisgemeinden“, womit „messianische Zellen“ gemeint sind, die auf ihre Umwelt ausstrahlen. Sehr bemerkenswert ist bei Moltmann auch, daß für ihn die Sammlung der Gemeinde faktisch keinerlei Eigengewicht mehr gegenüber der Sendung hat. Moltmann führt konsequent weiter, was schon Bonhoeffer schrieb: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Dieser Satz ist richtig, wenn er sagen will: die Sendung der Kirche ist niemals Selbstzweck. Dieser Satz ist aber verkehrt, wenn man, wie Moltmann, den Akzent nur noch auf die Sendung legt und dadurch das Amt der Kirche auflöst.

Gerhard Ebeling spricht ausdrücklich von der Diasporalage der Kirche in der Welt. In seiner „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (1979) heißt es, gegenüber der rasanten Expansion des Marxismus werde der christlichen Kirche in steigendem Maße ihre Diasporaexistenz als Minorität bewußt. Die Gefahr sei evident, daß die Kirche Züge eines engen Ghettos bekomme. Gerade deswegen sei es nun eine besonders dringliche Frage, ob und wie weit die Kirche unter den gegebenen Umständen ihre Universalität lebe und nicht nur für sich selbst da sei, sondern für die Welt.

Soweit der kurze Gang durch die verschiedenen Dogmatiken. Nicht eingegangen bin ich auf den – wichtigen – Bericht des „Ausschusses für Fragen des gemeindlichen Lebens der VELKD“ aus dem Jahre 1985, den Staalset in seinem Referat ausdrücklich als einen besonders hilfreichen Ansatz bezeichnet. Dieser Bericht mit dem Titel „Zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft, Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie“,

der die beiden Aspekte der Gemeindegemeinschaft als „Verdichtung“ und „Öffnung“ beschreibt, lohnt eine eingehendere Beschäftigung.

Ziehen wir aber nun ein Fazit aus dem obigen Gang durch einige der heute maßgebenden Dogmatiken hinsichtlich des Ausbaus einer Theologie der Diaspora. Was ist das Ergebnis?

a) Theologie der Diaspora kann sich nicht richtig entwickeln, wenn die Lehre von der Kirche ekklesiozentrisch bleibt, statt daß man von beiden Polen „Kirche und Welt“ aus denkt und beides miteinander vermittelt.

b) Eine Theologie der Diaspora muß bei den Darlegungen über „Kirche und Welt“ genauer diskutieren und darlegen, was sie eigentlich mit „Welt“ und „Menschheit“ meint (die potentielle Christenheit, die nicht-göttliche Welt, die Ambivalenz der Welt).

c) Eine Theologie der Diaspora muß Sammlung und Sendung in ihren wechselseitigen Beziehungen zueinander darstellen. Die Sammlung darf jedoch nicht in der Sendung „verdampfen“.

d) Schließlich ist zu klären, was eigentlich das Ziel der Sendung der Kirche in der Welt ist. Ulrich Kühn im „Systematischen Handbuch“ stellt, über die Dogmatiken hinausgehend, drei verschiedene Ziele dar, die in der Literatur vorkommen:

1. Das eine Ziel kommt aus der Missionstheologie. Kühn schreibt dazu: „Das eigentliche Ziel der Sendung der Kirche ist hier die Sammlung des aus der Gesamtmenschheit herausgerufenen Gottesvolkes.“

2. Diesem Sendungsverständnis, so führt Kühn aus, stehe ein anderes gegenüber: Sinn und Ziel der Sendung der Kirche ist es, an der Aufrichtung des Schalom in der Welt mitzuwirken, wobei Schalom mehr als persönliches Heil ist, vielmehr alttestamentlich Ausdruck für „Frieden, Integrität, Gemeinschaft und Gerechtigkeit“ (Systematisches Handbuch, Bd. 10, S. 155).

3. Ein drittes Verständnis der Sendung der Kirche umschreibt Kühn so: „Zeugnis und Dienst geschehen zuerst und vor allem durch ihr glaubwürdiges Dasein als Kirche.“ Hier werden die Gedanken Barths weitergeführt. Kirche soll vorläufige Darstellung der ganzen Menschheit sein, also so etwas wie ein Modell eines gerechten und versöhnten Zusammenlebens. Das Wirken der Kirche vollzieht sich hier primär als Repräsentation einer besseren Welt, die dann auf ihre Umwelt ausstrahlen soll. Mir scheint, daß in Staatsets Referat alle drei Ziele vorkommen: Mission, Arbeit am Schalom der Welt, Repräsentation – ohne daß Staatset diskutiert, wieweit alle drei Ziele der Schrift entsprechend sind, wo die Grenzen in der Ausführung dieser Ziele liegen und bei welchem der Ziele der

Schwerpunkt zu setzen ist. In dieser Beziehung bleiben Staatssets Ausführungen vage und noch nicht genügend reflektiert.

Wir haben also in unserem Gang durch die verschiedenen Dogmatiken gesehen, daß es durchaus eine Anzahl von Ansätzen gibt, die der Diasporalage der Kirche Rechnung tragen. Auffällig ist allerdings, daß dies in der Regel auf Grund der Analyse der eigenen Situation, also der Situation der jeweiligen Mehrheitskirchen, geschieht. Den Weg, wirklich Erfahrungen der Diasporakirchen einzubringen und von da aus dann auch Schlüsse für die generelle Diasporasituation zu ziehen, geht außer Jürgen Moltmann bisher keiner.

So komme ich zu meiner dritten These:

Unbeschadet der positiven Ansätze hat die Theologie bisher die Aufgabe, die besonderen Erfahrungen der Diasporakirchen für alle fruchtbar zu machen, noch kaum in Angriff genommen.

III

Es ist nun notwendig, daß wir noch genauer klären, was eigentlich mit der generellen Diasporasituation aller Kirchen gemeint ist und was nicht. Was bedeutet „Kirche“ in diesem Zusammenhang, in dem wir von der generellen Diasporasituation aller reden. Meines Erachtens müssen wir auch hier zunächst einmal die Unterscheidung von „ecclesia proprie dicta“ und „ecclesia large dicta“ beachten, wie sie in der Apologie, Kapitel 7, entwickelt ist, d. h. die Unterscheidung von Kirche im eigentlichen Sinne und von Kirche im engeren Sinne. Wenn wir sagen, die Kirche befinde sich stets in der Diasporasituation, dann meinen wir damit doch wohl zunächst einmal: *die Kirche im engeren Sinne*, d. h. die wahrhaft Glaubenden, deren Glauben im einzelnen zwar nicht empirisch feststellbar ist, die Gott aber kennt – die wahre Kirche als Leib Jesu Christi – sei gegenüber der Kirche im weiteren Sinne in der Zerstreung. Kirche im weiteren Sinne, das ist das *corpus permixtum*, zu dem Glaubende und Nichtglaubende gehören. Es deutet aber nun alles darauf hin, daß die *ecclesia proprie dicta* heute tatsächlich eine Minderheit innerhalb der *ecclesia large dicta* ist.

Der minimale Gottesdienstbesuch und das mangelnde Engagement der weit überwiegenden Zahl der Gemeindeglieder dürfte ein Indikator dafür sein. Es geht daher in den Mehrheitskirchen genauso wie in den Minderheitskirchen darum, ständig um Gottes Geist zu bitten und sich ihm zur Verfügung zu stellen, damit mehr Nichtglaubende zu Glaubenden werden,

auch wenn sonst die Lage in den Minderheits- und Mehrheitskirchen keineswegs dieselbe ist.

Meine vierte These führt diese Überlegungen nun weiter:

Nur im Blick auf die Kirche im eigentlichen Sinne, *proprie dicta*, sind die theologischen Probleme aller in der Welt gleich. Wenn wir jedoch die Kirche im weiteren Sinne, *large dicta*, sehen, dann ergeben sich je nach der gesellschaftlichen und weltanschaulichen Lage erhebliche Verschiedenheiten der einzelnen Kirchenkörper untereinander, die ebenfalls ernstgenommen werden müssen.

Es ist nun aber nötig, daß wir im Blick auf die Kirche im weiteren Sinne, das *corpus permixtum*, noch eine weitere Unterscheidung einführen, nämlich die der „Volkskirche“ im Unterschied zu den ausgesprochenen „Diasporakirchen“.

Ich zitiere zunächst zwei Definitionen von Volkskirche, die eine aus dem evangelischen Kirchenlexikon: „Volkskirche besagt ..., daß nach Herkommen und Gewohnheit die Glieder des Volkes im allgemeinen auch in die Gliedschaft der Kirche aufgenommen werden“ (Thimme, S. 1690). Gottfried Klapper bringt in einem Aufsatz „Kirche als Volkskirche und als Diaspora“ im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes (Folge 24, 1977, S. 108 ff.), um den Unterschied deutlich zu machen, die Definition der RGG: „Mit Volkskirche wird die enge Zuordnung der Kirche zur Öffentlichkeit bezeichnet, da sie als Volk in Erscheinung tritt“ (Müller-Schwefe). Volkskirche ist also dadurch gekennzeichnet, daß die Mehrheit des Volkes zur Kirche gehört, nämlich zur Kirche im weiteren Sinne, *large dicta*. Das wird man von den meisten Mehrheitskirchen in Europa immer noch sagen können. Trotz steigender Kirchenaustritte steht die ganz überwiegende Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor freundlich, wenn auch distanziert, gegenüber und fühlt sich mit ihr auch durchaus verbunden. Die Öffentlichkeitswirkung dieser Kirchen ist in Kritik und Zustimmung nach wie vor sehr stark. Es trifft also nicht zu, daß die Zeit der Volkskirche auch in den Mehrheitskirchen vorbei sei. Sicherlich gibt es in diesen Volkskirchen auch im Blick auf die *ecclesia large dicta* erhebliche Säkularisierungstendenzen, dennoch ist die Lage dieser Kirchen als Kirche im weiteren Sinne, *large dicta*, in ganz starkem Maße unterschiedlich von der der ausgesprochenen Diasporakirchen – hinsichtlich ihrer Einflußmöglichkeiten ebenso wie hinsichtlich ihrer finanziellen Voraussetzungen wie hinsichtlich ihrer personalen Ausstattung und auch in mancherlei theologischen Fragen, die sich so in den Diasporakirchen nicht stellen. Bei allen gemeinsamen Problemen hinsichtlich der Diasporaexistenz der *ecclesia*

proprie dicta einerseits darf dieser erhebliche Unterschied hinsichtlich der ecclesia large dicta andererseits auf keinen Fall eingeebnet werden.

Wenn wir wirklich behaupten wollten, daß hinsichtlich der „ecclesia large dicta“ kein Unterschied zwischen den Volkskirchen und den Diasporakirchen besteht, würden wir nach beiden Seiten hin der Frage nicht gerecht werden. Hinsichtlich der Volkskirche würden wir deren besondere Probleme bagatellisieren, nämlich z. B. die für sie viel größere Gefahr, die kirchliche Arbeit einfach an den Bedürfnissen der Mehrheit auszurichten und zu einer religion civile zu werden, oder die Gefahr, in eine politisierende Verkündigung zu verfallen, die zwar ständig das Wohl der Menschen im Auge hat, vom Heil aber kaum noch redet. Es würden die Mehrheitskirchen bei der Einebnung aller Unterschiede hinsichtlich der ecclesia large dicta aber auch den Diasporakirchen nicht mehr gerecht, denn dann gäbe es keine kontinuierliche, besondere Verpflichtung der Mehrheitskirchen gegenüber den Diasporakirchen.

Staalset sagt dazu am Ende seines Referates zwar: „Der von einigen Kirchen benötigte Sonderdienst würde keineswegs reduziert“ (Berichtsband S. 11). Es wäre aber gerade angesichts der Umstrukturierung des Lutherischen Weltbundes nötig, daß näher erläutert wird, was mit diesem Satz gemeint ist. Heißt das: Auch angesichts einer übergreifenden Gemeinsamkeit aller Kirchen wird es sicherlich nötig sein, weiterhin punktuell, hier und da, Diasporakirchen in besonderer Weise zu helfen. Oder heißt das: Unbeschadet aller Gemeinsamkeit ist einer beständige besondere Mitverantwortung der Mehrheitskirchen und des Lutherischen Weltbundes gegenüber den Diasporakirchen nach wie vor unerlässlich. Nur das Letztere scheint mir vertretbar zu sein.

Als Zusammenfassung dieser Überlegungen hinsichtlich ecclesia proprie dicta und large dicta einerseits und Volkskirche und Diasporakirche andererseits möchte ich also folgende fünfte These formulieren:

Mehrheitskirchen und Minderheitskirchen können einander nur dann helfen, wenn beides zugleich beachtet wird: theologisch geistliche Gemeinsamkeit und die kirchlich praktische Unterschiedlichkeit.

Beides ist wichtig, keins darf das andere verdrängen oder an den Rand schieben.

IV

Weiter ist zu fragen, was das heißt, wenn Staalset – des öfteren – betont, die Diasporakirchen müßten wirklich gleichberechtigte Partner der

Mehrheitskirchen und des Lutherischen Weltbundes werden, die sich in das Gespräch aller Kirchen voll einbringen. Meines Erachtens sind gerade dann, wenn man *gleichwertige* Partnerschaft erreichen will, die großen Unterschiede zwischen Volkskirchen und Diasporakirchen zu beachten. Diasporakirchen sind eben Grenzen gesetzt, die die Mehrheitskirchen so nicht kennen.

Von daher formuliere ich nun meine sechste These:

Um der unterschiedlichen Möglichkeiten willen dürfen die Mehrheitskirchen im Lutherischen Weltbund gegenüber den Diasporakirchen nicht einfach nach dem Gleichheitsprinzip verfahren, sondern sie müssen ihnen stärker als bisher besondere Rechte einräumen, damit die Diasporakirchen ihre Rolle als gleichwertige Partner im Ganzen des Lutherischen Weltbundes wahrnehmen können.

Im Bericht der Arbeitsgruppe II bei der „Konferenz für Kirchen in Europa“ in Brezice heißt es dazu: „Gleichberechtigung muß im Grunde in Bezug auf die kleineren Partner Privilegierung bedeuten. Wir müssen lernen, damit umzugehen, daß es arme und reiche Kirchen gibt“ (S. 52).

Da ist z. B. das Problem, daß auch die österreichische evangelische Kirche manche ökumenische Einladung nicht annehmen kann, weil eben die finanziellen Mittel fehlen. Hinsichtlich solcher Einladungen muß bei den Diasporakirchen in viel stärkerem Maße anders verfahren werden, als bei den Mehrheitskirchen, denen die Finanzierung solcher Reisen keine Schwierigkeiten macht. Wenn man nicht sehr acht gibt, dann sind auch hinsichtlich der Besetzung von Ausschüssen des Lutherischen Weltbundes die großen Kirchen sehr viel mehr im Blick als die kleinen. Senior Deutsch von der kroatischen Kirche sagte in Brezice: „Es gibt einige LWB-Mitgliedskirchen, von denen nie jemand für ein Gremium oder für eine Kommission vorgeschlagen wurde“ (S. 21).

Schließlich ein weiteres Beispiel: Bisher sind alle Diasporakirchen als gleichwertige Partner an den Überlegungen über die Konsequenzen der Umstrukturierung des Lutherischen Weltbundes nicht beteiligt worden. Aufgrund ihrer besonderen Lage sind die Diasporakirchen aus eigenen Kräften auch nicht imstande, wenigstens die wichtigsten Möglichkeiten zunutzen, die ihnen in Bezug auf ihre Umwelt offen stehen und die für ihre Sendung an ihre Umwelt sehr wichtig wären. Allerdings müssen heute aufgrund ihrer Finanzlage auch die Mehrheitskirchen in erheblichem Maße Prioritäten setzen, aber, wenn die Diasporakirchen auch nur annähernd so viele Möglichkeiten nutzen sollten wie die Großkirchen, dann geht das nur durch erheblich größere Hilfe von außen. Chancengleichheit

ist also wenigstens ansatzweise nur zu realisieren, wenn die Diasporakirchen finanziell grundsätzlich anders gestellt sind als die Großkirchen.

Gerade von Senior Deutsch ist nun in Brezice auch auf ein anderes Problem hingewiesen worden, das mit der besonderen Diasporakirche zusammenhängt und auf das ich jetzt eingehen möchte. Dabei geht es um die Tatsache, daß nicht selten Vertreter anderer lutherischer Kirchen in das Land einer lutherischen Diasporakirche kommen und an dieser Diasporakirche vorbei mit den Mehrheitskirchen dieses Landes ökumenische Kontakte pflegen.

Daher meine achte These:

Auch hinsichtlich des ökumenischen Gesprächs aller lutherischen Kirchen mit anderen Konfessionen ist zu beachten, daß die ökumenische Situation der Diasporakirchen häufig eine andere ist als die der Mehrheitskirchen. Echte geistliche Annäherung von Dauer wird man nur erreichen, wenn die Diasporakirchen im ökumenischen Gespräch nicht beiseitegeschoben, sondern trotz ihrer besonderen Lage voll in dieses Gespräch einbezogen werden.

In dem Brief, den die Konferenz des Lutherischen Weltbundes für die Kirchen in Europa an verschiedene große Mitgliedskirchen und an das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes geschrieben hat, heißt es unter Ziffer 3: „In allen Beziehungen zu Kirchen anderen Bekenntnisses sollte die ökumenische Situation – z. B. deren im Alltag praktizierte Einstellung gegenüber der lutherischen Minoritätskirche im Lande – berücksichtigt werden. Auf die Einbeziehung der örtlichen ökumenischen Situationen in die interkonfessionellen Dialoge als Gesprächsgegenstand, zum mindesten auf die Heranziehung eines Vertreters der Minoritätskirchen sollte niemals verzichtet werden“ (S. 60).

Senior Deutsch hat in seinem Referat die Dialoge des Lutherischen Weltbundes mit den orthodoxen Christen in Jugoslawien geschildert. Dabei wäre seitens der Vertreter des Lutherischen Weltbundes „große Liebe“ demonstriert worden. „Aber keiner ... fragt, warum die nicht eingeladenen einheimischen Lutheraner bei den Feierlichkeiten fehlten. Sie werden einfach von beiden Partnern ignoriert. Für den einen sind wir immer noch Häretiker, für den anderen eine unwichtige Minderheit“ (S. 20).

Was sind es für Gründe, daß dies möglich ist?

Eine Diasporakirche, die nur eine kleine Minderheit gegenüber der Großkirche einer anderen Konfession darstellt, macht bis heute oft bitterere Erfahrungen, als das bei Mehrheitskirchen der Fall ist. In unserer Hannoverschen Landeskirche z. B. ist den katholischen Gemeinden in

vielen unserer Kirchen Gottesdienstrecht eingeräumt. Auch bei vielen sozialen Einrichtungen, bei öffentlichen Veranstaltungen, bei kirchlichen Verhandlungen mit den Kommunen ist die katholische Kirche auf uns angewiesen, wenn sie nicht ins Ghetto geraten will, und nach wie vor, trotz gewisser neuerlicher Einschränkungen, hat sie an Zusammenarbeit mit uns großes Interesse. So gibt es kaum Schwierigkeiten mit der katholischen Kirche, und unsere ökumenischen Gespräche können wir ohne zusätzliche Belastungen führen. Bei vielen Diasporakirchen aber ist das Verhalten der katholischen Kirche sehr viel reservierter und robuster und bleibt erheblich hinter dem viel besseren Umgang auf der höheren Ebene zwischen den Kirchen zurück. So wichtig nun solche Gespräche auf den oberen Ebenen sind: Der Prüfstein, wieweit die katholische Kirche wirklich ökumenisch denkt, ist die Art und Weise, mit der sie mit den Minderheiten umgeht, wo sie selbst in der Mehrheit ist. Insofern können die lutherischen Diasporakirchen, die im täglichen Umgang mit den Mehrheitskirchen anderer Konfessionen immer noch mancherlei Enttäuschungen erleben und diese auch zur Sprache bringen möchten, von den auswärtigen, ökumenisch engagierten Lutheranern geradezu als störend empfunden werden. Sie passen nicht in das Bild einer kontinuierlich größer werdenden Annäherung. Man klammert sie daher lieber bei ökumenischen Begegnungen aus, obgleich dadurch das ökumenische Bemühen unrealistisch und unrecht wird.

Nicht zuletzt für das ökumenische Gespräch der lutherischen Diasporakirchen ist noch ein weiteres Problem wichtig: In den Diasporakirchen besteht eine viel stärker zugrundeliegende Notwendigkeit, die lutherische Identität zu wahren, immer neu zu definieren und zu kräftigen. Für eine lutherische Diasporakirche in einer anders geprägten Umwelt ist es lebenswichtig, sich ständig darüber klar zu werden, was das Besondere ist, das sie als Minderheit in ihre Gesellschaft einzubringen hat, und wie dieses Besondere ihres Bekenntnisses zu begründen ist. Bei den lutherischen Mehrheitskirchen z. B. in der Bundesrepublik ist dagegen festzustellen, daß die Frage „Was ist lutherisch?“ weithin kaum noch eine Rolle spielt und nicht selten für anachronistisch gehalten wird. Auch in Staalsets Referat scheint mir der unbedingte notwendige doppelte Schwerpunkt unserer kirchlichen Arbeit – Stärkung unserer lutherischen Identität und, gerade damit verbunden, ökumenische Öffnung – zugunsten der letzteren verschoben zu sein. Es reicht meines Erachtens doch nicht aus, hinsichtlich der lutherischen Prägung unserer Kirchen darauf zu insistieren, daß „die lutherische Kirche als Korrektiv zur theologischen Lehre und kirchlichen

Praxis jener Zeit entstand“ (S. 2). Auf diese Weise wird das lutherische Bekenntnis nur negativ beschrieben. Es reicht ebenso nicht aus, wenn Staalset im Mai 1987 in seinem Referat bei der 42. Evangelischen Woche in Wien eingangs erklärte: „Luther hatte nicht die Absicht, die Kirche zu spalten“ (Amt und Gemeinde 1987, S. 37).

Sicher ist das richtig, aber die weitere Entwicklung hat gezeigt, daß es ohne Trennung von der römisch-katholischen Kirche nicht möglich ist, die Wahrheit des Evangeliums voll zum Zuge zu bringen. Nein, die Zentralstellung der Rechtfertigungsbotschaft, wie sie die Reformation wieder hergestellt hat, ist noch heute in unserer Leistungsgesellschaft unerhört aktuell und darf auch im ökumenischen Bemühen nicht nivelliert werden, um dadurch schneller ökumenische Fortschritte zu erzielen. In ihrer besonderen Lage wissen die Diasporakirchen das erheblich besser als die Mehrheitskirchen und sind gerade in dieser ihrer Unterschiedlichkeit ernst zu nehmen und zu Partnern des ökumenischen Gesprächs zu machen, auch wenn Ökumene dadurch mühsamer und illusionsloser wird.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ein undifferenziertes Reden von einer für alle Kirchen heute notwendigen Theologie der Diaspora führt zur Auflösung der Verpflichtung der Mehrheitskirchen gegenüber den Minoritätskirchen. Man muß sich vielmehr sehr genau klar machen, was gemeint ist, wenn gesagt wird, alle Kirchen befänden sich heute in der Diaspora. Man muß sich sehr um weitere Klärungen bemühen, wenn man eine Theologie der Diaspora für alle Kirchen fordert. Diese Forderung einer Theologie, die generell die Diasporasituation aller Kirchen berücksichtigt, ist berechtigt und notwendig, aber nur, wenn man auf der anderen Seite auch die besonderen Probleme der Diaspora sieht, die sich, jedenfalls heute, so den Mehrheitskirchen nicht stellen.

Von da aus ergibt sich meine letzte, die neunte These:

Das Konzept des Lutherischen Weltbundes, Mehrheitskirchen und Minderheitskirchen in wechselseitigem theologischem Gespräch stärker zusammenzuführen, ist zu begrüßen. Hinsichtlich der gleichzeitig notwendigen theologischen Reflektion der speziellen Diasporaarbeit und ihrer Konsequenzen besteht bisher noch erhebliche Unausgewogenheit des Konzeptes.

Doktor Martin Luther

Eine Gestalt der europäischen Geistesgeschichte

Die Geschichte des Abendlandes von der Geburt unseres Erlösers Jesus Christus an bis auf heute ist kaum von einer anderen Persönlichkeit mehr und tiefer beeinflußt worden als von dem deutschen Reformator Doktor *Martin Luther*. Der Reformationhistoriker (Leiter des Archivs für Reformationgeschichte seit 1938) und Widerstandskämpfer *Gerhard Ritter* (1888–1967) schreibt über die Bedeutung Luthers für Europa: „Nur dieses eine Mal hat der deutsche Geist, durch lange Jahrhunderte des Mittelalters und der Neuzeit abhängig von fremden Kultureinflüssen, seinerseits auf die Entwicklung der europäischen Kultur schlechthin maßgebend eingewirkt. Insofern bedeutet die lutherische Reformation einen nie wieder – auch nicht im Zeitalter der Heroen von Weimar – erreichten Höhepunkt der deutschen Geschichte“ (H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt* 1947, S. 261).

Diese Bedeutung hatte sowohl räumliches als auch zeitliches Ausmaß, das einerseits den ganzen Globus als auch die Geschichte der Menschheit bis heute betraf.

Eine ganze Reihe von Völkern Europas erhielten über Luthers Übersetzung der Heiligen Schrift in die deutsche Volkssprache den religiösen Anstoß, die Bibel ebenfalls in ihre Muttersprache zu übersetzen, wobei dieses Unternehmen häufig zum erstmaligen Gewinn ihrer Schriftsprache und damit zur politischen, kulturellen und auch konfessionellen Eigenständigkeit innerhalb Europas führte. Wiederum setzte der Widerstand gegen die Reformation viele ihrer Anhänger notgedrungen in Bewegung, ihre Heimat zu verlassen und die unerschlossenen Gefilde der neuen Welt, Asiens oder gar Australiens aufzusuchen, so daß es heute in der ganzen Welt über hundert Kirchen gibt, die sich als lutherische Kirchen verstehen und dem Lutherischen Weltbund angehören. Dabei aber sollen nicht jene lutherischen Kirchen vergessen werden, die sich bisher nicht vom LWB als Mitgliedskirchen haben aufnehmen lassen.

Es war mir nicht möglich, die Zahl der Lutherbiographien und Lutherbücher aus den Jahren um seinen 500. Geburtstag (10. 11. 1483) zu er-

mitteln, wobei ich die nicht deutschsprachigen gar nicht mitzählen wollte. Darum habe ich weniger die neuen theologischen Erkenntnisse über unseren Reformator, als die heutigen weltweiten Nachfolgeorganisationen in die Mitte meiner Betrachtungen stellen wollen.

Die siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest im Jahre 1984 unter dem Motto „In Christus – Hoffnung für die Welt“ vom 22. Juli bis 5. August konnte auf die große Zahl der Teilnehmer von über 12 000 Menschen blicken.

Ihr und dem Bericht des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes vom 4. 7. 1986 habe ich deshalb meine Aufmerksamkeit gewidmet, da es in diesem auch um Schöpfung, Gerechtigkeit und Menschenrechte geht.

1. Die Kirchen nach „Luther“

Es ist selbstverständlich, daß die heutigen lutherischen Kirchen keine einheitliche Gestalt haben, sondern je nach Zeit, Ort und Art ihrer Entstehung und ihrer Schicksale verschiedene Ausprägung besitzen. Eines aber haben sie mehr oder weniger übereinstimmend gemeinsam: ihr lutherisches Bekenntnis, welches in den lutherischen Bekenntnisschriften von 1580 zusammengefaßt ist.

Die „Evangelische Kirche in Österreich“ – wie sie offiziell im Protestantengesetz von 1961 heißt – steht in der Einheit mit der Einen Heiligen christlichen Kirche A. B. und der Evangelischen Kirche H. B. Diese beiden Kirchen haben auf Grund ihrer Diaspora-Situation unter Wahrung des Bekenntnisstandes jedes einzelnen Gemeindegliedes Kanzel- und Altargemeinschaft sowie eine ganze Reihe von gemeinsamen kirchlichen Aktivitäten. Die Kirche A. B. hielt weithin auf ihrem Weg durch die Geschichte am Augsburger Bekenntnis fest, trotz des Verbotes lutherischer Lehre und lutherischer Schriften seit dem Reichstag zu Worms (1521), später gab es zeitweilig Lockerungen dieses Verbotes infolge der Türkenbedrohung, bis hin zur erfolgten Legalisierung unter dem Toleranzpatent unter Joseph II. (1781) nach 260jähriger zeitweise bedingter und zeitweise unbedingter harter Verfolgung. Mit anderen Worten: Die kurzen Lichtblicke fünfzigjährigen offiziellen Kirchentums in Österreich und Innerösterreich zogen 180 Jahre Laienkirchentums im Untergrund nach sich, welches weitere sechzig Jahre der rechtlichen, finanziellen und bildungsmäßigen Eindämmung und Verkürzung auf sich nehmen mußte, bis es vor 126 Jahren sich als freie Kirche im freien Staat fühlen durfte.

Nur diese wenigen Aussagen über das Werden der Evangelischen Kirche A. B. – die sich übrigens stets nach dem Augsburgerischen Glaubensbekenntnis und nie nach unserem Reformator Luther genannt hat – sollen darauf hinweisen, daß auf Grund der besonderen Geschichte unserer Kirche auch ihr Wesen nach Begriff und Verständnis ein besonderes ist und deshalb ein selbstverständliches Anrecht auf Eigenständigkeit hat.

Diese Eigenständigkeit werden selbstverständlich auch unsere Schwesterkirchen behaupten, falls sie hinsichtlich Sprache, Geschichte, Gottesdienst, Werke und ökumenischer Verbindungen eine individuelle, einmalige Eigenart besitzen, die ihnen ein selbstständiges Gepräge vermitteln.

Das aber gehört zum Wesen lutherischen Kirchentums seit der Reformationszeit, daß das eigene Gepräge keinen Grund darstellt, von anderen lutherischen Kirchen mit anderen eigenen kirchlichen Formen oder Zeremonien disqualifiziert und gezwungen zu werden, eben jene Formen und keine anderen anzunehmen. So gehört es mit zur geistesgeschichtlichen Buntheit und Vielgestalt Europas, daß aus der Reformation allein nach lutherischer Tradition lutherische Kirchen verschiedener Volkssprachen und Traditionen entstanden, aus denen wiederum zahllose kulturelle Anstöße und Leistungen auf europäischer Ebene hervorkamen. So ist zum Beispiel slowenische und slowakische, tschechische und ungarische, lettische und litauische, estnische und finnische Literatur und Geistesgeschichte ohne die lutherische Reformation nicht vorzustellen. Gegenüber der römisch-katholischen Latinität, die bis in dieses Jahrhundert währte und nur durch den kroatisch-glagolitischen Ritus unterbrochen wird, stellt der lutherische Protestantismus eigentlich eine außerordentliche Bereicherung Europas seit dem 16. Jahrhundert dar.

Rückblickend auf die deutsche Reformationsgeschichte kann man feststellen, daß die im 16. Jahrhundert regierenden Kaiser mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln versucht hatten, die konfessionelle Einheit des römischen Reiches deutscher Nation wieder herzustellen. Daß dies Karl V. als auch sein Neffe Maximilian II. auf Grund der Confessio Augustana, einmal im Interim, zum anderen Mal auf dogmatischer Ebene, versuchten, ist nicht allzu bekannt. Dazwischen liegt der ebenfalls letztlich gescheiterte Versuch Karls V., mit Waffengewalt im Schmalkaldischen Krieg (Mühlberg 1547) die Protestanten zu einer konfessionellen Zwischenlösung zu zwingen, bis Moritz von Sachsen im Augsburger Frieden 1555 die reichsrechtliche Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses erreichte. Nun ging die einheitliche Bekenntnis- und

Kirchenordnungsgewalt auf die Reichsstände über, die ebenfalls danach trachteten, daß alle diesbezüglichen Regelungen ihrem landeskirchlichem Regiment unterlagen.

Fragt man sich, welche Antriebe die Fürsten und habsburgischen Kaiser – besonders dann im 17. Jahrhundert Ferdinand II. und dessen Tochter Maria Theresia – hatten, in ihren Ländern die konfessionelle Einheit durchzusetzen, dann sind es dynastische Gründe, Gründe der herrschaftlichen Gewalt und Macht, aus welchen jener tödliche Konformismus entsprang. Während die österreichischen Protestanten in den Untergrund auswichen, da für sie die katholische Alternative unannehmbar war, konnten die benachbarten deutschen Glaubensgenossen immerhin beim Landeswechsel in einer evangelischen Kirche eine neue Heimat gewinnen, doch forderte die Aufgabe der Eigenart der verlassenen Kirche und die Annahme der Eigenart der gebotenen Kirche eine Relativierung des Frömmigkeitsverhaltens, aus welcher früher oder später sehr oft religiöse und konfessionelle Gleichgültigkeit kam.

So haben sich bis heute die besonderen Eigenarten der deutschen Landeskirchen, auch der lutherischen Kirchen, erhalten, obzwar sie in ähnlichen Traditionen, in gleicher Sprache und gleicher Bekenntnisgrundlage leben.

In dem Bericht des Generalsekretärs beim LWB-Exekutivkomitee im Juli 1986 wird unter 1. (Auf dem Wege zu einer lutherischen Weltgemeinschaft) 2. eine „Theologie der Gemeinschaft“ gegeben. Der Verfasser des Berichtes gibt eine Ableitung und Deutung des Begriffes „Gemeinschaft“ – griechisch „koinonia“, die auf der platonischen Philosophie beruhen, und eine objektive „Teilhabe“ ausdrücken. Er sagt unter Punkt 22, 23 und 24 folgendes:

„22 a) Gemeinschaft ist Teilhabe am Heiligen Geist, eine durch das Evangelium und das Wasser der hl. Taufe gegebene Gabe. Sie ist somit eine eschatologische Realität. Nun im Glauben gegenwärtig, weist sie auf die künftige Vollendung hin.

23 b) Gemeinschaft wird in der sichtbaren Kirche verkörpert. Als Kirche ist der christlichen Gemeinschaft Christi Mission in der Welt gegeben ...

24 c) Als ontologische Realität in der Welt hat die christliche Gemeinschaft einen organisatorischen oder institutionellen Aspekt: wie sie organisiert ist, wie ihre Aufgaben verteilt werden und ähnliches.“

Daraus wird nun geschlossen: Die Kirche ist eine objektive Gemeinschaft (Pkt. 25).

Die platonische Ableitung des Wortes Gemeinschaft „koinonia“ (Hist. Wörterbuch der Philos. 3,239 ff.) ist uns aus der römisch-katholischen Dogmatik, und zwar aus der Gnadenlehre, wohl bekannt. Dort wird auch das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, aber auch weiter zwischen dem Priester und dem Gläubigen durch den Begriff der Gnade dargestellt, der objektivisch, vergegenständlicht und daher verwaltbar und verfügbar ist.

Dem Generalsekretär soll an dieser Stelle kein Tendieren zum römisch-katholischen Gnadenbegriff unterstellt werden, aber es sei doch darauf hingewiesen, daß – einmal dieses Begriffsverständnis als Grundlage angenommen – alle weiteren Folgerungen in der Richtung der Vergegenständlichung gehen müssen. Und was ein Gegenstand ist, ist verfügbar und damit jeder Manipulation offen.

Welche Folgen zieht nun der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes? Aufgrund der so verstandenen „ontischen“ – also gegenständlichen Teilhabe, setzt sich diese sowohl in dieser Art auf die Beziehung „Mensch – Heiliger Geist“ als auch auf die Beziehung „des Einzelnen zur Ortskirche“ wie auch auf die Beziehung „Ortskirche – weltweite Kirche“ fort. Das Eine, Verfügbare, jene Teilhabe, welche ontischen Charakter hat, ist das gegenständliche Bindemittel, welches jeden Einzelnen aber auch jede Ortskirche und die Weltkirche miteinander verbindet und – das ist der Schluß des Verfassers – jeden Einzelnen und jede Ortskirche in die verbindliche Weltkirche hineinordnet. Zum Beweis führt der Verfasser ein Zitat von Peter Brunner über das Jerusalemer Konzil (Gal. 2; Act. 15) an:

„30. Kirchengemeinschaft ist ein ekklesiologischer Tatbestand, der alle örtlichen Ekklesien, auch alle grösseren Kirchengebiete angeht und umfasst. Eine Isolierung einer örtlichen Einzelkirche oder einer Gruppe von solchen Einzelkirchen, durch die das Band der Kirchengemeinschaft mit den übrigen örtlichen Kirchen und Kirchgebieten zerschnitten würde, widerspricht radikal dem göttlichen Wesen der Kirche.“

Diese Folgerung Peter Brunners ist gewiß richtig, wenn man sieht, wie Paulus und Petrus, die Vertreter der Heidenchristen und Judenchristen, sich gegenseitig anerkennen und die Hand geben und sich nunmehr bis auf drei Vereinbarungen, des Götzenopferfleisches, der Hurerei und des Genusses von Ersticktem, als gleichwertig und gleichberechtigt anerkennen. Aber weder hier noch in Act. 15 ist das Medium eine „ontische Teilhabe“, sondern „die Gnade“ (Gal. 2,9), „die mir gegeben war“, und zwar zu verstehen als personhafte Zuwendung Gottes oder Jesu Christi. Dieses Verständnis, welches nicht platonisch „dinghaft“, sondern personhaft ist,

kann man in den Paulinen immer wieder feststellen. Luthers Absage an das Weihesakrament der römisch-katholischen Kirche und damit die Ablehnung des „character indelebilis“ des Priesters mitsamt der ganzen Sakramenten- und Meßopferlehre geht auf diesen Gnadenbegriff zurück, den die römisch-katholische Kirche aus der griechischen Philosophie übernommen hat. Luther versteht Gnade nie „ontisch“ oder dinghaft, sondern stets personhaft.

Kirchengemeinschaft ist daher immer begründet auf der jeweiligen freien Zuwendung der Gemeinden, die ihren freien Willensakt im Rahmen eines Bekenntnisses ausdrücken und verfassungsmäßig festlegen, der nur von denen zurückgenommen oder geändert werden kann, die sich in diesem Willensakt dazu bekannt hatten. Damit wird das personhafte Verhältnis, welches stets in Freiheit existiert, gewahrt und gleitet nicht in das gegenständliche und daher verfügbare Verhältnis ab. Dies findet zum Beispiel in unserer österreichischen Kirchenverfassung (§ 161 Abs. 3) ihren Ausdruck: „Die Synoden sind nicht berechtigt, das Bekenntnis ihrer Kirche zu ändern.“

Und die Folgerung des Verfassers?

1. Auf Grund dieser Auffassung einer „gegenständlichen“ Begründung der Gemeinschaft zwischen Kirchen *muß* eine Einheit vorhanden sein:

2. Diese Einheit muß auch konkret in „Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft“ vorhanden sein, von welcher aus dann negativ geschlossen wird, daß bei Fehlen dieser Konkreta infolge von Lehrverschiedenheiten oder gar sich einstellender Irrlehren diese Einheit zu beenden ist oder anders gesagt, daß die Kirchengemeinschaft dann einen solchen Ausschluß zu vollziehen hat. Pkt. 35: „Der LWB hat es natürlich nicht vermeiden können, gelegentlich wie eine Weltkirche zu handeln. Früher oder später müssen wir entscheiden, ob wir *das* regularisieren sollten, was bisher ad hoc geschehen ist. Wir müssen offen über die einer Weltgemeinschaft eigene Autorität und darüber sprechen, wie sie auf eine mit unserer evangelischen Ausrichtung zu vereinbarende Art ausgeübt werden sollte.“ Das also, was die mit hunderten Unterschriften bezeugenden Stände und Städte in der Konkordienformel bezeugten und verwarfen an Lehraussagen und Irrlehren, soll auch der Lutherische Weltbund, „die Weltgemeinschaft“, tun können.

Dies wird noch deutlicher in Pkt. 37: „.... Es ist zu fragen, ob die völlige Autonomie, auf der die verschiedenen Mitgliedskirchen bestehen, wirklich notwendig oder mit einer lutherischen Ekklesiologie zu vereinbaren ist. Es gibt keine spezifisch theologischen Gründe, warum es nicht

eine lutherische Kirche über nationale oder ethische Grenzen hinweg gibt. Nur auf Grund Faktoren wie Sprachen oder nationaler Gesetzgebung ist es zu der bestehenden Situation gekommen. Die Frage wird um so dringlicher, als ein internationales lutherisches Bewußtsein wächst. Die Frage des Mandates des LWB wird in unserer ökumenischen Arbeit, insbesondere im Rezeptionsprozeß, besonders akut. Bei unseren Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche wird häufig die Frage aufgeworfen, wer letztlich bestimmt, daß die Ergebnisse eines Dialoges rezipiert, d. h. von der lutherischen Gemeinschaft akzeptiert werden. Die Frage ist jedoch auch relevant in Bezug auf die Aufgaben der Mission sowie den Dienst und das Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte.“

Es dürfte doch sicher den ökumenisch versierten Stabsmitgliedern des LWB bekannt sein, daß eine kleine Diasporakirche in ihrer mehrheitlich römisch-katholischen Umgebung ein ganz anderes Verhältnis zu dieser römisch-katholischen Kirche hat, als eine große lutherische Kirche in einem Land, in dem ihr nur eine kleine römisch-katholischen Kirche gegenübersteht. Daß es hier für eine Diasporakirche geschichtliche Erfahrungen gibt, die ihre Eigenart geprägt haben und zu ihrem Wesen gehören, ist selbstverständlich. Auch wenn dies keine speziell „theologischen Gründe“ sind, so sind es Prägungen, die sie auf dem Weg durch ihre Geschichte in der Führung Gottes und ihres Heilandes Jesu Christi erhalten hat. Solche Prägungen wird man nicht aufgeben, da man sonst seine Identität aufgibt. Aus dieser und unter Wahrung dieser, werden in vieler Hinsicht die Entscheidungen, etwa bezüglich ökumenischer Aktivitäten in der Diasporakirche, anders ausfallen als in einer evangelischen Großkirche oder gar im abstrakten Lutherischen Weltbund. Wir sind sogar der Überzeugung, daß auch die kleinen Diasporakirchen im Rahmen des LWB einen besonderen Dienstauftrag haben, der ihnen dort von dem Herrn der Kirche mit aufgegeben ist.

Der Verfasser des Berichtes führt die Abhandlung unseres Reformators „Eyn Sermon von dem Hochwürdigem Sakrament des Heyligen waren Leychnams Christi“ an, woraus er den Begriff der „communio“ deutlich machen will. Er will daraus die sichtbare Verbundenheit in dem von Luther hier gebrauchten Wort „communio“ ableiten, die er dann für seinen Gemeinschafts- und Kirchengemeinschaftsbegriff verwenden will. „Der Reformator stellt Überlegungen darüber an, ob und wie wir, wenn wir Christus empfangen, alle Glieder seines Leibes empfangen.“ Das würde nach Meinung des Generalsekretärs auf nachdrückliche Weise das Wesen der communio erklären, nämlich: „Weil wir einander im Sakrament

empfangen haben, können wir nicht länger von anderen isoliert sein. Wir können nicht länger die voneinander getrennten Kirchen sein.“

Im einundzwanzigsten Absatz sagt Luther allerdings folgendes:

„Dieweil wir denn allesamt teglich vmgeben mit allen fehrlichkeiten (sind) / vnd zu letzt sterben müssen / Sollen wir Gott dem barmhertigen aus allen krefften / lieblich vnd demütiglich dancken / das er vns ein solch gnediges Zeichen gibt / daran er vns füret vnd zeucht (so wir mit dem Glauben daran fest hangen) durch Tod vnd alle fehrlichkeit / zu jm selbs / zu Christo / vnd alle Heiligen.

Derhalben es auch nütz vnd not ist / das die liebe vnd gemeinschaft Christi vnd aller Heiligen verborgen / unsichtlich vnd geistlich geschehe / vnd nur ein leiblich / sichtlich / eusserlich zeichen derselben vns gegeben werde. Denn wo dieselben liebe / gemeinschaft vnd beystand öffentlich were so würden wirdaduch nicht gesterckt / noch geübt in die vnsichtlichen vnd ewigen Güter zu trawen oder jr zu begeren / sondern würden viel mehr geübt nur in zeitliche sichtliche güter zutrawen / vnd derselb so gar gewohnen, daß wir sie nicht gerne fahren liessen / vnd Gott nicht weiter folgeten / denn so fern vns sichtliche vnd begreifliche ding für giengen / dadurch wir verhindert würden / das wir nimmermehr zu Gott kernen. / Denn es mus alles zeitlich vnd empfindlich ding abfallen / vn wir jr gantz entwohnen / sollen wir zu Gott komen.“ (Jenaer Ausgabe Bd. I,210, Erl. Ausgabe 27,42 f.)

Gerade das, was Luther hier von dem „verborgenen und unsichtlichen“ Geschehen sagt, das gerade lehnt ja der Verfasser in Pkt. 25 ab: „Man darf nicht die Kirche (also die Gemeinschaft – Anm. d. Verf.) als eschatologisches Zeichen mit der Vollendung verwechseln (was hier ja gar nicht geschieht von Luther – Anm. d. Verf.) auf die sie hinweist, kann aber auch nicht die beiden Realitäten sauber trennen, wie es diejenigen tun, die gerne harten eschatologischen Fragen ausweichen und sich auf eine „unsichtbare Kirche“ zurückziehen.“ Wir meinen freilich, den unsichtbaren ewigen Gütern als sichtbaren vertrauen zu können. Abschließend zu dem Absatz: Lutherische Kirchen – einheitliche Kirchen – eine Weltkirche, die ebenfalls verbindliche Leitungsaufgaben für alle Kirchen ausübt und damit die geschichtlich gewachsene Eigenart und die freie Selbständigkeit der einzelnen Mitgliedskirchen übergeht und mißachtet. Hier wäre zu fragen, wie weit die Verfassung des LWB verbindliche Gesetze, ohne dabei die Synoden der Mitgliedskirchen zu übergehen, beschließen kann.

2. *Die Schöpfung, der Friede, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte nach Luther*

Zur europäischen Geistesgeschichte gehört nicht nur die religiöse Entwicklung, sondern auch die der Dichtung und Literatur. So sehr nun das Christentum und besonders das reformatorische Christentum den Schöpfergott und die Schöpfung selbst in Bekenntnis und Theologie vernachlässigt, um so mehr besingt und bedichtet der Dichter und Sänger dieses vergessene Thema der christlichen Religion. Eine Betrachtung darüber anzustellen, weshalb dies so ist, kann hier keinen Raum finden, doch sollen einige Hinweise gegeben werden. Die evangelischen Kirchenlieder bereits eines Martin Luther, Paul Gerhardt, Matthias Claudius und vieler anderer preisen Gott den Schöpfer und seine herrliche Schöpfung, wenn diese Lieder auch nur zum kleinsten Teil in unsere Kirchengesangbücher aufgenommen wurden.

Die Kontroversstellung zur römisch-katholischen Kirche und die Konzentration auf das Heilsereignis in Jesus Christus haben Gott den Schöpfer und seine Schöpfung zu Gunsten des 2. Artikels an den Rand gedrängt. So nehmen z. B. in unserem Konkordienbuch von den drei altkirchlichen Bekenntnissen, dem Apostolikum, dem Nicänum und dem Athanasianum nur die ersten zwei Bekenntnisse auf den 1. Artikel Bezug, und dies nur mit mageren zwei bzw. drei Zeilen. Die Augustana verhält sich nicht anders, und die Apologie, eine Kontroversschrift für unser Bekenntnis, läßt diesen Artikel überhaupt aus, „da sich diesen die Widersacher gefallen lassen“. Unter den anderen Bekenntnisschriften sind noch am ausführlichsten zum 1. Artikel Luthers kleiner und großer Katechismus, während die Schmalkaldischen Artikel für ihn nur eine Zeile, die Epitome die *Solida declaratio* gar nichts für ihn übrig haben.

Erst die Aufklärung und der Rationalismus geben diesem Artikel in ihren Glaubenslehren und Gesangbüchern einen größeren Raum. Verhängnisvoll ist die Wendung in der Nachkriegstheologie bei Karl Barth und seinen Schülern, die jede natürliche Offenbarung, also auch die sogenannte Uroffenbarung gemäß Röm. 1,18 ff. ablehnen und damit auch das Gesetz Gottes dem Evangelium unterstellen und ihm den Offenbarungscharakter absprechen. Dies kommt sogar in dem in dieser Hinsicht sehr mangelhaften, aber eben zeitbedingten Barmer Bekenntnis zu Geltung, wenn dort Jesus Christus als das einzige Wort Gottes genannt wird.

Diese im ganzen Christentum sich behauptende Tendenz zur Vernachlässigung des Schöpfers und auch der Schöpfung hat als späte Folge, daß

der industrielle und technische Mensch sich als Macher einbildet, selbst der Schöpfer sein zu können, und dabei zum beispiellosen Ausbeuter der Schöpfung Gottes wird. Die Folgen der Mißachtung und des Mißbrauchs der Schöpfung Gottes liegen klar zutage, die sich die industriellen Nationen seit drei Generationen auf Kosten der Entwicklungsländer aber auch der uns nachfolgenden Generationen geleistet haben.

Was sagen nun wirklich Luther und seine Epigonen, die lutherischen Kirchen, zu diesem Problemkreis?

Der LWB-Report über die 7. Vollversammlung in Budapest bringt zwei Referate, von dem Äthiopier Emmanuel Abraham „Sorge um die Schöpfung“ und von dem Finnen Tapani Ruokanen ein Koreferat. Beide Referate handeln eigentlich nicht von der Schöpfung, sondern von den Folgen der ausgebeuteten Schöpfung für die Menschen, speziell für die Menschen in den Entwicklungsländern. Der Generalsekretär in seinem schon genannten Bericht widmet unter den 132 Punkten nur zwei Punkte, Nr. 46 und 47, diesem Thema und da auch nur untergeordnet als notwendige Grundlage für das Ringen der Menschen um Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte. In diesem Zusammenhang klingt dann sein Satz über die Kirche wenig verständlich:

„47. Als Zeichen des kommenden Reiches hat Gott die Kirche eingesetzt, damit sie seinen Willen bekundet, daß die ganze Schöpfung eine Gemeinschaft sein soll. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen soll die menschliche Gesellschaft auf die Zukunft verweisen, indem sie – wie unvollkommen auch immer – die Ethik der Zukunft im gegenwärtigen Chaos bekundet.“ Schöpfung ist in seinen Augen ein Problem der Ethik der Zukunft.

Im Punkt 49 kommt dann noch eine Erwähnung der Schöpfung, die folgendermaßen lautet:

„Wir sind täglich an Vorschlägen für eine weitreichende Friedensrolle für die Kirchen beteiligt, sowohl, weil wir die christliche Gemeinschaft auf dieser Welt sind, als auch spezifischer – weil wir es mit der größten Bedrohung der menschlichen Gemeinschaft zu tun haben, der Gefahr völliger Vernichtung von Gottes Schöpfung durch die Menschheit selbst.“

Diese Äußerung sowohl der Referenten der Vollversammlung, als auch die des Generalsekretärs in den Punkten 46, 47 und 49, sind ungenügend. Die heilige Schrift Alten Testaments äußert sich sehr deutlich über Gott den Schöpfer und Erhalter und rühmt in Dankbarkeit Gottes Werke. So hat Luther die Genesis ausgelegt (1528), in seinen Predigten die Psalmen 8 („Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen“),

19 („Die Himmel erzählen die Ehre Gottes...“), 65 („Gott, man lobt dich in der Stille“) und 145 („Aller Augen warten auf dich“, V. 15) behandelt. Der entscheidende neutestamentliche Text aber ist, wie bekannt, Römer 8,17–25. Über diesen Text hat Luther in der Kirchenpostille (Sommerteil) am 4. Sonntag nach Trinitatis zwei Predigten durch Georg Rörer aufzeichnen lassen, die er am 20. Juni 1535 vormittag und nachmittag in Wittenberg gehalten hat. Leider ist es nicht möglich, beide Predigten vollständig wiederzugeben, da sie für unseren Rahmen zu lang sind. Für unser christliches „Umweltdenken“ aber wären sie von höchstem Nutzen (Kirchenpostille 1560 Nürnberg, bei Johann vom Berg und Ulrich Newber, S. CLXXXIII / 184 f.). Ich gebe einige Sätze daraus wieder:

Der Text (Röm. 8,19): „Denn das ängstliche Harren der Creatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes.“

Luther, S. 186 f.: „Dergleichen rede findet man sonst nirgent in der heiligen Schrifft / wie hie S. Paulus redet / von dem unendlichen harren vnd warten der Creaturen / auff die offenbarung der kinder Gottes. Welchs er heisset nicht allein mit grossem sehnen vnd verlangen seuffzen nach jhrer erlösung / Sondern machet sie auch gleich einem weibe / die in kindesnöten liegt.

Denn also spricht er hernach / das die Creatur sich engste / vnd schreie / alß eine Fraw in kindesnöten. Das Sonn vnd Mond / Stern / Himel vnd Erden / das korn das wir essen / das wasser oder win den wir trinken / Ochsen / Küe / Schaff / Vnd summa / alles was man nur brauchet / zeter vber die welt schreie / das es der eitelkeit vnterworffen sey / vnd müsse / sampt Christo vnd allen seinen Brüdern / mitleiden. Diß zetergeschrey ist nit müglich einem menschen auß zusprechen / Den wer will alle Creatur erzelen? / Darumb hat man vor zeiten auff der Cantzel recht gesagt / das am Jüngsten tag alle Creatur vber die Gotlosen zeter schreien werden / das sie jrer hie auf erde mißgebrauchet haben / vnd werden sie anklagen alß Tyrannen / welchen sie haben müssen vnterworffen sein / wideralles recht vnd billigkeit ...

Alß der Himel / die Sonne / Mond vnd Sternen / wolten gern frey sein von jrem dienst / ja wolten gern für (vor) grossem leiden tunckel vn finster sein / die Erde vnfruchtbar / das Meer vnd alle Wasser wolten gern versiegen / vnd vertrucken / das nur die böse welt jrer nit genießen künde. Dergleichen ein Schaff solt billicher dorne / denn wollen tragen / ein Kue lieber ein gift / denn milch geben der bösen welt. Da sie es aber thun müssen / (spricht s. Paulus) das thun sie umb des wille der sie vnterworffen hat / auff hoffnung. Darumb wirdt Gott diß geschrey der Creatur auch

endlich erhören / Denn er hats schon beschlossen / er wölle dieser welt nah
diesen 6000 jaren / die sie nun gestanden hat / jren feyrabend vnd ende
geben.

Wo vnser Eltern im Paradiß nicht gesündigt hetten / were die welt
nimmer nicht vergangen. Nachdem sie aber in sünde gefallen / vnd wir
alle jnen nach / muß auch die gantze Creatur vnser entgelten / vnnd ist
umb vnser sünde willen auch der eitelkeit vnd zurstörung vnterworffen.
Vnd dieselbe 6000 Jar (welche nichts sind gegen dem ewigen Leben) der
verdampften welt vnterworffen bleiben / vnd alle mit jrem nutz jr dienen /
biß sie Gott in ein hauffen stossen wirdt / vnd umb der Außerweleten
willen / auch die Creatur widerumb (wie S. Petrus 2. Pet. 3. auch leret)
reynigen vnd erneuen.

Denn die Sonne ist yetzt niergend so schön / hell vnd klar / als sie am
anfang / da sie geschaffen war / gewesen ist / sondern ist vmb der
menschen willen wol halb finster / rostig vnd besudelt. An jenem tage aber
wirt Gott sie wider außfegen 7 vnd reinigen durchs fewr 2. Pet. 3 das sie
heller vnd klarer sein wirdt / denn sie am anfang gewesen ist. Weil sie
aber muß umb vnser sünde willen leyden / vnd den ergsten buben eben so
wol / ja mehr leuchten alß den frommen! Darumb verlangt sie hertzlich
nah jenem tage / da sie wider sol außgebutzet werden / vnd allein den
seligen mit jrem liecht dienen.

Also auch / die erde trüge keine disteln noch dorn / wenn sie nicht umb
vnser sünde willen verflucht were. Darumb verlangt jr auch / sampt allen
Creaturen / nach jenem tage / das sie möge / sampt jenen geendert vnd
vernewert werden. Diß ist die vrsach / warum S. Paulus so wunderliche
wort hie brauchet / vnd heissets ein entliches harren der Creatur / das ist /
das die Creatur stets dencket an jr ende / das sie von jrem dienst / den sie
den Gottlosen hie muß leisten / frey werde / welches nicht geschicht vor
der offenbarung der Kinder Gottes. Darumb wartet sie engstlich auff
dieselbe / wolte gerne das es nicht lang verzogen würde / sondern alle
augenblick angienge.

Denn vor diser offenbarung helt die welt die Gottseligen nicht für
Gottes / sondern für Teuffels Kinder. Darumb letert / schendet / verfolget
/ vnd würget sie / die lieben Gotteskinder / so sicher dahin / vnd meinert /
sie thu Gott einen dienst daran. Vmb des willen schreiet die gantze Creatur:
Ah / ah / wil den nicht shier des jammers ein ende werden / vnd die
herligkeit der kinder Gottes angehen?...

Also zeucht der liebe S. Paulus das heylige Creutz durch alle Creatur /
das Himel / Erden / vnd alles was drinnen ist / mit vns leide. Darumb

sollen wir so jemerlich nicht klagen / vnd weynen wens vns vbel gehet / sondern mit gedult warten auff vnsers leybs erlösung / vnd auff die herligkeit / die an vns sol offenbaret werden ...

Also thut jr auch (spricht S. Paulus) lieben Christen / vnd dencket gleich wie sich die Creatur mit euch am Jüngsten tag frewen wirdt / so trawret sie jetzt mit euch. Darumb seid jrs allein nicht / die da leiden müssen / Sondern die gantze Creatur leidet mit / vnd wartet auch auff ewre erlösung / welche so herrlich vnd groß sein wirt / das ewer leiden nicht werd ist / das man s dagegen sol rechnen.“

Fassen wir folgendermaßen zusammen:

1. Diese Schöpfung hat ein von Gott gesetztes Ende.
2. Dieses Ende wird mit der Offenbarung (das ist Auferstehung und Neuschöpfung) der Kinder Gottes in eins gehen.
3. Die Schöpfung hat mit der Offenbarung der Kinder Gottes einen Neuanfang in Herrlichkeit zu erwarten.

Alles in allem: Durch diese Eschatologie der Schöpfung wird sowohl die Schöpfung dieses Äons als auch der Friede, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte relativiert, besonders hinsichtlich der Machbarkeit letzterer.

3. Der Friede nach Luther

In einer seiner Tischreden sagt Luther:

„Weltlicher vnd eusserlicher Fried ist der höchsten gaben Gottes eine / aber wir mißbrauchens allzusehr / ein jeglicher nach seinem gefallen vnd willen / wider Gott vnd die Oberkeit. O wie werden die Edelleut vnd Bawren ein mal bezalen müssen / wie die Vngarn vnd Österreicher.“ (S. 149 b)

Schon an dieser Äußerung Luthers ist zusehen, daß er den Frieden grundsätzlich nicht als etwas ansieht, was sich von innen nach außen verbreitet. Mit anderen Worten: Wenn der Mensch die Gebote Gottes einhalten würde, dann wäre Friede auf Erden. Nun ist dem aber nicht so, sondern es ist nicht nur Unfriede zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Gott. Dieser Unfriede ist die tiefste Wurzel aller Friedlosigkeit auf Erden. Wenn Christus unser Friede ist, weil in ihm Gott war, der die Welt mit ihm selber versöhnt hat (2. Kor. 5,19), dann ist Friede in dem Menschen, der die Aufforderung des Apostels angenommen hat: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor 5,20). Und dieses Friedensverhältnis zu Gott wiederum ist auf dem Fundament gebaut, welches

Gerechtigkeit heißt, die Gott uns in Christus zugewendet hat. „Denn Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (2. Kor. 5,21).

Christus ist deshalb unser Friede und unsere Gerechtigkeit – und das aus der unermesslichen Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu uns und zur ganzen Welt (Joh. 3,16). Wie nun der Friede zwischen Gott und mir auf seiner Barmherzigkeit in Jesus Christus beruht, so beruht der Friede zwischen mir und der Welt ebenfalls auf der Barmherzigkeit, die ich an meinen Nächsten weitergeben darf (Matth. 18, 32, Schalksknecht). Dieser Friede im Namen Jesu Christi kann nur in meinem persönlichen, privaten Bereich gelten, wobei es grundsätzlich gleich bleibt, ob meine christliche Friedenshaltung vom Anderen angenommen wird oder nicht. Hier gilt das Wort vom Backenstreich. Wenn dieser Friede allgemein und grundsätzlich gelten soll, dann muß er auf Recht und Gesetz fußen, wobei Übertretungen mit Strafe geahndet werden müssen. Hierin kann man sich nicht mehr auf den Namen Jesu Christi berufen, sondern auf das Gesetz des Mose. So gibt es zweierlei Frieden, wie schon das Neue Testament sagt (Joh. 14,27): „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke und fürchte sich nicht.“

Der weltliche, äußerliche, allgemein gültige Friede im Lande wird durch Gesetz und Ordnung gewahrt, der weltliche, äußerliche Friede zwischen den Ländern wird durch Verträge, Abkommen, Pakte und Übereinkünfte hergestellt. Der eine Friede beruht auf Vergebung, der andere Friede beruht leider auf gegenseitigem Vorteil: „Do ut des.“ Der Friede Christi hat seinen Ursprung in dem Herzen dessen, der größere Liebe als der andere hat, der Friede der Welt hat seinen Ursprung in der Macht bzw. Ohnmacht der Partner.

Diese Zwei-Regimente-Lehre Doktor Martin Luthers hat auch heute immer noch ihre unaufgebbare Bedeutung, auch wenn sie geschmäht, verachtet und übergangen wird. Luther hat sich des öfteren zu dieser Teilung der Gottesherrschaft zur Linken und zur Rechten, in das geistliche und das weltliche Regiment, in das Regiment nach dem Gesetz (primus usus legis) und dem nach dem Evangelium geäußert. (Am deutlichsten in der Schrift: Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523.)

Da nun die Vollversammlung des LWB in Budapest als Referenten Carl Friedrich von Weizsäcker, seines Zeichens Physiker und Sozialwissenschaftler, eingeladen hat zu einem Referat zur Friedensfrage, und der LWB als eine seiner Hauptaufgaben im Rahmen seines „Dienst“-Program-

mes den Frieden in der Welt meint bedenken zu müssen, glauben wir auf die Friedensvorstellungen des LWB mit oder ohne Weizäcker eingehen zu sollen. Dann wollen wir wieder die Stimme Martin Luthers hören.

Zu Weizäckers „Friedenskonzil“ ist bereits eine Menge Literatur erschienen. Hier sei nur kurz auf einen Aufruf zu einer Stellungnahme eingegangen, die die Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg zu dem Friedenskonzil erlassen hat. Sie hat beschlossen, diesen Konzilsvorschlag ausführlich zu bedenken, sich an diesem „konziliaren Prozeß“ zu beteiligen und deshalb das Gespräch mit den benachbarten katholischen, freikirchlichen und orthodoxen Gemeinden zu suchen (27. 11. 1985). Wer sich mit diesem Vorschlag dieses Mannes auseinandersetzen will, sollte sich zunächst mit seinem literarischen Werk beschäftigen. Sein Buch „Der Garten des Menschlichen – Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie“ (1977/1984), zeigt ihn in seiner erstaunlichen Wandlung vom „Atomphysiker zum Philosophen und dann zum mystisch-levitationistischen Lehrer, der sowohl gegen die Schriftautorität Luthers als auch gegen die Autorität des Papstes Front macht, indem er sich selbst als ein Kind der Aufklärung bezeichnet.“ Er beschreibt Erleuchtungserlebnisse am Grab eines großen indischen Weisen und bevorzugt für sich persönlich asiatische Religionen, obwohl er getauft ist.

Viel beunruhigender sind die Ausführungen des Generalsekretärs in jenem schon oft zitierten Bericht vor dem Exekutivkomitee im Juli 1986. Dort heißt einfach die Überschrift: „I. Internationale Angelegenheiten und Menschenrechte“. Es ist selbstverständlich, daß sozialer Friede, internationaler Friede, soziale Gerechtigkeit und offizielle Achtung der Menschenrechte aufs engste zusammenhängen. Aber es ist auch sofort einzusehen, daß diese Problematik vom Evangelium her in keiner Weise geregelt werden kann. Gerade dies klar zu machen, hat Martin Luther seine Zwei-Regimente-Lehre auf Grund des Neuen Testaments erhoben, die dann auch nicht nur in seine Schriften, sondern auch in unsere lutherischen Bekenntnisgrundlagen eingegangen sind. Ich erinnere an Artikel XVI „Von der Polizei und weltlichem Regiment“, oder an Artikel XXVIII „Von der Bischofen Gewalt“, oder in der Apologie Art. XXVII „Von den Klostergebüden“. Ich zitiere hier aus dem Artikel XVI der CA:

„Dann das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich zeitlich, sondern (ein) innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stoßet nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehstand, sondern will, daß man solchs alles halte als wahrhaftige Gottesordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werk, ein jeder nach seinem Beruf, beweise.“

Die schwierigste Situation für Dr. Martin Luther war der Bauernkrieg des Jahres 1525. Hier wurde Luthers Erkenntnis und Lehre von den beiden Regierungsweisen Gottes einer Zerreißprobe unterzogen. Anhänger, Freunde, Glaubensgenossen, die etwas für die lutherische Reformation gewagt hatten, konnten Luther in seinem Verhalten gegenüber den Bauern nicht mehr verstehen, nachdem er „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ geschrieben hatte.

Schon in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ (1523) drohte Luther den Fürsten mit dem Aufstande des gedrückten Volkes und schreibt: „der gemeine Mann wird verständig und der Fürsten Plage geht gewaltiglich daher(geht) unter dem Pöbel, und (ich) Sorge, ihm werde nicht zu wehren sein, die Fürsten stellen sich denn fürstlich an und fangen wieder an mit Vernunft und säuberlich zu regieren ... Es ist nicht mehr eine Welt wie vorzeiten, da ihr die Leute wie das Wild jaget und triebet.“ Über die Fürsten sagt er: „Sie können nicht mehr denn schinden und schaben und sind gemeiniglich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden, darum man sich allezeit bei ihnen des Ärgsten versehen und wenig gutes von ihnen erwarten muß, sonderlich in göttlichen Sachen, die der Seelen Heil belangen ...“ Aber dieser weltlichen Ordnung ist nach Luther jedenfalls Gehorsam zu leisten, denn sie ist, wie die geistliche Ordnung, göttlichen Ursprungs, auch wenn sie unchristlich handelt. „Denn der Obrigkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Erkenntnis der Wahrheit; kehrt sie sich daran, ist es gut, wo nicht so bist du entschuldigt und leidest Unrecht um Gottes willen“ (Von weltl. Obr. WA 11,255). „Wegen dieser radikalen Trennung beider Regimente gibt es bei Luther kein Widerstandsrecht. In dieser Trennung beider Ordnungen stützt sich Luther auf die Bibel und ist deswegen überzeugt, daß sich aus dem Zusammentreffen beider Ordnungen für den Menschen keine Konflikte ergeben können. „Also gehet denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest, äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest, zugleich dem Übel nicht widerstehst und doch widerstehest. Denn mit dem einen siehest du auf dich und das Deine, mit dem anderen auf den Nächsten und das Seine. An dir und dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelio und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich, an dem Anderen und dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten““ (WA 11).

Der Souverän der ordentlichen (beamteten) Gewalt ist allein die Obrigkeit. Jeder Versuch, das Evangelium oder sonst eine auf der „christlichen

Gerechtigkeit“ beruhende Ordnung zur Grundlage der weltlichen Ordnung zu machen, ein Reich Christi zu errichten und die Ungleichheit unter den Menschen aufzuheben, wie es in den Augen Luthers sowohl die Bauern wie die „Schwärmer“ anstrebten, ist ihm nicht nur unrealistisch, sondern unchristlich. Da die Rebellion der Bauern gegen die ungerechte Obrigkeit für Luther Aufruhr, also ein Werk des Teufels war, sah er in ihrer blutigen Niederwerfung durch die Obrigkeit die Erfüllung der weltlichen Gottesordnung. „Auch wenn er durchaus bereit war, die Rechte der Obrigkeit biblisch zu legitimieren, so verwehrte er den Untertanen eben dieses Recht, ihre Interessen biblisch zu begründen und durchzusetzen“ (Rich. van Dülmen, *Reformation als Revolution*, dtv WR 4273 1977, S. 38 f.). Luther beruft sich dabei auf Röm. 13.

Aber schon schlimm genug, daß Herren und Bauern sich jetzt wie zwei Parteien gegenüberstehen, daß Recht gegen Recht, Interesse gegen Interesse gesetzt wird und ein Ausgleich gesucht werden muß. Schon das ist eine Verletzung der wahrhaft christlichen Haltung – so urteilt Luther wie Paulus in 1. Kor. 6. Christlich wäre es, wenn die Fürsten als rechte Landesväter sich für die Untertanen verantwortlich wüßten und ihrem Besten dienten, christlich, wenn die Bauern duldeten, Gott anriefen und warteten. Wo das nun schon versäumt ist, soll man die Sache wenigstens auf dem Wege eines Vertrages behandeln und nicht die Waffen nehmen.

Noch ein gedanklicher Abstecher zu dem Begriff der „Menschenrechte“, und hier sei Paul Althaus zitiert (Paul Althaus „Luthers Haltung im Bauernkrieg“, 1971):

„Indessen muß man hier unterscheiden, wie Luther mit den *Herren* über die Lage der Bauern spricht, und was er den *Bauern* zu sagen hat. Dieser Unterschied ist überaus bezeichnend und führt in die Tiefe von Luthers Erfassung des Evangeliums. Den Fürsten und Herren sagt er: ‚Einige von den 12 Artikeln der Bauern sind so recht und billig, daß sie euch vor Gott und der Welt den Glimpf nehmen.‘ Nachdrücklich weist er sie auf die einzelnen Beschwerden hin und erinnert sie an die Pflicht der Obrigkeit, nicht ihrem eigenen Nutz und Mutwillen, sondern das Wohl der Untertanen zu suchen. Darum sollen sie jetzt auch entgegenkommen: ‚Ihr verliert mit der Güte nichts!‘ Aber den Bauern gesteht Luther das, was er den Fürsten zur Pflicht macht, als *Recht* zu fordern, nicht zu. So hat er es immer gehalten. Aus dem Evangelium, von der Liebe Christ und von dem Gebote der Gemeinschaft und des Dienstes aus gewinnt er ernsthaft sozialkritische Gedanken – aber in der Form von Pflichten der Herrschenden und Verantwortlichen, als Normen für ihren Dienst am Volk, niemals

jedoch als Menschenrechte, auf die die Bedrängten und Unterdrückten pochen könnten.“ Liegt darin nicht eine tiefe Wahrheit? Ist es nicht eine erlösende Erkenntnis, daß es zwar christliche Bruderpflichten, aber keine christlich für sich selbst zu behaupteten Menschenrechte gibt, daß christlicher Sozialismus, wohl ein Gewissensruf an die Starken und Führenden, aber niemals Kampflosigkeit für die um ihr geschichtliches Lebensrecht Kämpfenden sein kann? Das ganze Gebiet der irdischen Verhältnisse macht Luther unwichtig für den Menschen, insofern er sie erleidet, aber höchst wichtig und verantwortungsvoll, soweit er sie zu gestalten berufen ist. Das Gestalten aber weist er allein der Obrigkeit zu. So vertritt er folgerichtig den Patriarchalismus.“

Inzwischen hat sich einiges geändert. Die Untertanen sind Mitbürger geworden, genauso wie die „Herren“. Sie haben Ämter und Beauftragungen, seien sie gewerkschaftlicher Art, oder es hat einfach der Politiker auf allen Stufen eines Staatswesens die Pflichten der alten Obrigkeit übernommen, um in gegenseitiger Absprache oder Übereinkünften die Rechte und Pflichten beidseitig festzusetzen und zu wahren. Wenn diese für alle oder für eine bestimmte Menschengruppe zu gelten haben, dann sind sie Gesetz und einzuhalten. Sie können nie Evangelium sein, aber sind als Beruf und Amt im Rahmen der Ordnung Gottes zum Frieden und zur Gerechtigkeit zu verstehen.

So hat uns Luther auch heute daran zu erinnern, daß staatliche, soziale Ordnung und Miteinander gute göttliche Ordnung ist, die auf sein Gebot hin zu halten ist. Dies bezieht sich auf alle Lebensgebiete, aber nicht auf die Kirche. Sie hat keine „Überlebensordnung“, sondern eine „Ordnung für das ewige Leben“, also eine Heilsordnung zu vertreten. Hier aber gilt das Evangelium von Jesus Christus. Dieses kann nicht auf die Sozialpartnerschaft oder auf die Familiengesetzgebung angewendet werden. Schon einmal deshalb, weil es ja nicht einmal von den Getauften im Ernst anerkannt und gehalten wird, geschweige denn von denen, die von der Kirche nichts wissen wollen und ausgetreten sind.

Sowohl in einem Staatswesen als auch auf internationaler Basis können sich christliche aber auch nichtchristliche Persönlichkeiten je nach ihrer Überzeugung für menschliche Verhältnisse in ihrem eigenen Staat oder auf zwischenstaatlicher Ebene einsetzen. Sie können eine Konvention für Menschenrechte, einen Verband für das Rote Kreuz, eine Liga für Menschenrechte, einen internationalen Frauenverband für Rechte der Frauen einrichten und alle diese Verbände mit ethischen Normen ausstatten. Diese könnten durchaus ihren Ursprung in den Zehn Geboten oder

in der christlichen Barmherzigkeit haben, sind aber alle keine „kirchlichen Gliederungen“, keine Heilgemeinschaften oder Vergebungs-Bruderschaften, da in der christlichen Gemeinde keine Normen herrschen, sondern Gottes Heiliger Geist bestimmt. Es fragt sich daher:

Wenn der LWB-Bericht des Generalsekretärs so sehr auf der Behauptung steht, daß auch der LWB als Zusammenschluß von Kirchen eine Kirche mit bestimmter Autorität ist, weshalb schreibt er sich dann politische Funktionen zu, die einer Kirche in keiner Weise zukommen. Wenn der LWB als Kirche handelt, dann handelt er im Namen Jesu Christi. Dies aber kann er nicht auf politischer Ebene, denn auf dieser Ebene geht es immer um Macht und Einfluß, ja zuletzt um Gewalt, wie wir ja aus dem Antirassismus-Programm des ÖRK oder in der Frage Südafrika gesehen haben. Trotzdem hat der Generalsekretär in seinem Bericht nach fünfzig Punkten eher theologischer Fragen noch 82 Punkte mit politischen internationalen Angelegenheiten angefügt. Es scheinen ihm diese wichtiger zu sein.

Auch die Frage des Friedens in zwischenstaatlicher oder sozialer Hinsicht ist nicht Sache einer Kirche, die nur im Namen Jesu Christ sprechen kann und nicht von sich aus, denn als solche wäre sie dann zu Unrecht politische Partei unter anderen, die auch das Mittel der Gewalt vertreten muß. Dies aber ist nicht im Namen Jesu Christi möglich. Fragen der Abrüstung, des Truppenabbaus, der Katastrophe von Tschernobyl, der Atomkräfte und Nichtatomkräfte, der Militarisierung des Weltraumes gehen den LWB als Kirche nichts an. Wenn man sich solche Funktion zumutet, dann kommt man in eine politische Zwickmühle. Wie z. B. soll man es einordnen, wenn etliche Kirchenvertreter, die auf Grund der Politik des LWB mit ihren Regierungen nicht zufrieden sind, gar zur Gegnerschaft gegen diese aufgefordert werden und somit nicht weniger und nicht mehr als zum Landesverrat angeeifert werden. Ich zitiere:

„Pkt. 75: Auch die Kirchen sehen sich in dieser Situation weltweit herausgefordert. Sind wir in der Lage, uns von unserem nationalen und ideologischen Kontext zu lösen, damit wir offen und deutlich die Ursachen beim Namen nennen, und fragwürdige Pläne aufdecken? Ist es nicht die Aufgabe der Kirchen sich so weit wie möglich von ihren Bindungen und Verpflichtungen gegenüber dem Staat zu lösen, damit sie ihre Stimme gegen Mißstände aller Art erheben können, ohne daß ihnen vorgehalten werden kann, daß sie sich zum Sprecher einer bestimmten Ideologie machen?“

Ich würde hinzufügen: Gibt es schon so etwas wie eine bestimmte „christliche LWB-Ideologie“?

Lieber als mit einem Wort des Papstes Paul VI. aus „Populorum progressio“ (Der neue Name des Friedens ist Gerechtigkeit) schließe ich mit ein paar Gedanken aus Luthers Predigt am Sonntage Quasimodogeniti aus dem Sommerteil der Kirchenpostille:

„Das ist der rechte Friede / der das hertz kan stillen / nicht zu der zeit / wenn kein unglück vorhanden ist / Sondern mitten im unglück / wenn äußerlich eytel unfriede für augen ist. / Vnnd das ist die vntersheid vnter weltlichem vnd geistlichem frieden. / Weltlicher friede stehet darinne / das da hinweg genomme werde / das eußerliche vbel / das da unfriede macht. / Als wenn feinde für einer stadt liegen / so ist vnfriede / Wenn sie aber hinweg sind / so ist wider friede. Also armut vnd kranckheyt / weyl es dich drücket / bistu nicht zu frieden / wenn es aber hinweg kommt / vnd du des vnglücks los bist / so ist wider friede vnnd ruge von außen / Aber der solchs leydet / wirdt nicht gewandelt / bleibt ebenso verzagt / wenn es da oder nicht da ist / on das ers fület / vnd in engstet / wenn es gegenwertig ist.

Aber Christlicher oder geystlicher friede wendet es eben vmb / also / das außen das vnglück bleibet / als feinde / kranckheyt / armut / Sünde / Teuffel vnd Todt / die sind da / lassen nicht abe / vnnd liegen rings herunb / Dennoch ist inwendig Friede / stercke vnd trost im hertzen / das es nach keinem vnglück frage / ja auch mutiger und freidiger wird / wenn es da ist / denn wens nicht da ist. Darumb heißt es wol solcher friededer höher ist / denn alle vernunft vnd alle sinne. Denn die Vernunft verstehet vnd suchet nicht mehr / denn solchen friden / so von außen kommet / von den gütern / so die welt geben kann / weiß nichts davon / wie man das hertz zu frieden stellen vnd trösten sol / in den nöten / da dieses feylet.

Wenn aber Christus kommet / lesset er die eusserliche widerwertigkeit bleyben / stercket aber die Person / vnd machet auß blödigkeit ein vnerschrocken hertz / auß dem zappeln keck / auß einem unruhigen / ein friedsam still gewissen / das ein solcher mensch inn den sachen getrost / mutig vnd freydig ist / das ist / im todt / schrecken der sünde vnnd allen nöten / da die welt mit jrem trost vnd gut nicht mehr helffen kann, Das ist denn ein rechter bestendiger friede / der da ewig bleybet vnd vnüber windlich ist / so lang das hertz an Christo hanget.“

Zusammenfassend: Luthers Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte liegt nicht nur darin, daß er wieder das reine Evangelium ohne alle menschlichen Zusätze auf den Leuchter gestellt hat, sondern daß er mit seiner Scheidung von Gesetz und Evangelium, Regiment Gottes zur Linken und zur Rechten, dem Menschen die Freiheit eröffnet hat, jenseits

von allen Ideologien und Verchristlichungsprogrammen, Jesus Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen als seinen einzigen Heiland zu bekennen und sich dabei den Ordnungen Gottes in der Welt verpflichtet zu wissen, der diese Welt nach ihrem Ende einer Vollendung entgegenführt, die jetzt schon in dem Auferstandenen und seinen Nachfolgern begonnen hat. Doktor Martin Luther ist der Einzige, der dem Menschen diese Freiheit erkämpft hat und ihm dabei auch die Hoffnung auf die ewige Gottesgemeinschaft erhalten hat.

Er hat ihm die unerhörte gesetzliche Last abgenommen, in dieser vergehenden Welt die Schöpfung Gottes, den Frieden, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte aus eigener Kraft zu retten. Er hat deutlich dem Menschen die Grenzen gezeigt, daß er dort, wo er im Rahmen seines Amtes oder Berufes alles getan hat, ein unnützer Knecht bleiben darf, weil Gott selbst – so wie er es nicht kann – das Seine tut für die Neuschöpfung der Welt, für den Frieden, der ewig ist, für die Gerechtigkeit, die aus Gottes ewiger Liebe kommt und für die Menschenrechte, die sich in Gottes Liebe auflösen und verewigen.

So wie die Hilfe Gottes am nächsten ist, wenn die Frommen der Verzweiflung sehr nahe sind, so ist auch der Untergang der Gottlosen am nächsten, wenn sie am sichersten sind und wegen des gewissen Erfolges auf der höchsten Stufe des Hochmuts stehen. Martin Luther

Christen als verbindende Glieder zwischen den Völkern

Die kirchliche Situation im Burgenland und in Westungarn gestern und heute

1. Vorgestern

Trotz des Titels soll im „Vorgestern“ begonnen werden; es soll also die Ausgangsposition mit einigen Sätzen gekennzeichnet werden. Denn bis zum Jahre 1921 war das Burgenland ein nicht so unwichtiger Teil dreier westungarischer Komitate. Damals bestand keine Grenze, beziehungsweise verlief die innerstaatliche Grenze der Monarchie etwas weiter westlich; sie war im wesentlichen Zollgrenze. Das, was auf Grund der Bestimmungen der Pariser Vorortverträge von 1919 nach langen Auseinandersetzungen und zur Enttäuschung der Österreicher und der Ungarn als Grenze gezogen wurde, durchschnitt die Gebiete der Komitate Wieselburg, Ödenburg und Eisenburg (Moson, Sopron und Vas) der Quere nach und führte die Trennung herbei, von der im Titel die Rede ist. Das Vorgestern war durch eine Einheit gekennzeichnet.

Das galt natürlich nicht im vollen Sinne vom Volkstum. In diesem Zusammenhang muß überhaupt gesehen werden, daß das Königreich Ungarn in seinen Grenzen von 1914 nur zum kleineren Teil von Ungarn bewohnt war; der Rest waren vor allem Deutsche und Slawen, aufgeteilt auf viele Sprachgruppen und Einheiten. Die politisch führende Schicht wurde allerdings so gut wie zur Gänze von den Ungarn gestellt, die auch – vermutlich auch als Reaktion auf die zwischen 1848 und 1866 von Wien aus unternommenen Zentralisationsbestrebungen – eine massive und zum Teil sehr hart geführte Magyarisierungsbewegung einleitete. Sozialer Aufstieg und nationalmagyarisches Bekenntnis wurden immer deutlicher miteinander verbunden.

Dabei ging man durchaus von dem allgemein anerkannten Symbol der Einheit im Königreich, der Stephanskrone, aus; ihr fühlten sich alle Nationalitäten zugeordnet. In der Praxis versuchte man freilich seit dem Ausgleich mit Österreich im Jahre 1867 nicht nur die staatsrechtliche Lage in der Gesamtmonarchie zugunsten Ungarns zu ändern, sondern auch im

Königreich selbst dieses Bekenntnis zur Krone durch ein nationalmagyarisches Bekenntnis zu ersetzen. In den Dienst dieser Sache wurde auch die Sprache gestellt. Bis 1842 war Latein die offizielle Amtssprache gewesen, nunmehr wurde das Ungarische auf Kosten und zu Lasten der anderen im Königreich gesprochenen Sprachen aufgewertet und durchzusetzen versucht.

Als sich dann gegen Anfang des 20. Jahrhunderts unter den Deutschen Westungarns nationale Gefühle verstärkten, reagierte das offizielle Ungarn durchaus negativ und verstärkte noch die Bemühungen, den nationalmagyarischen Einfluß durchzusetzen. Ähnliches muß natürlich auch im Blick auf die ebenfalls in Westungarn ansässigen (seit dem 16. Jahrhundert eingesiedelten) Kroaten gesagt werden, die gegenüber den Deutschen auch noch dadurch im Nachteil waren, daß es ihnen relativ stark an Vertretern der nationalen Kultur fehlte.

Diese Gegensätze begannen sich allmählich auch in den Gemeinden der evangelischen Kirche auszuwirken. Zunächst ging es noch eher um die Klagen, daß die Magyarisierung zu einem Ende des Deutschtums führen könnte, wie es 1883 bei einer Hundertjahrfeier vom Festredner gesagt wurde; dann regte sich Widerstand. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß die Leiter der Gemeinden, also die meist der Gentry angehörenden Lokalinspektoren und viele der Pfarrer eher der magyarischen Position zuneigten. Die Gründe waren wohl recht verschieden; bei manchen mag es eine gewisse antikatholisch-antihabsburgische Haltung gewesen sein, manch anderer war von der Verbindung zwischen sozialer Stellung, Bildung und nationalmagyarischer Überzeugung beseelt, manch einer war eben Ungar und dadurch für eine führende Stellung prädestiniert. Die einfachen Leute in den Gemeinden waren eher – und zwar zunehmend deutlicher – deutsch eingestellt, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie daran festhalten wollten, was ihnen gewohnt war.

Die in Ungarn traditionell gegebene außerordentlich starke Betonung der sozialen Unterschiede, die durch lange Zeit allerdings nicht als Gegensatz in Erscheinung traten, verhinderte, daß diese Zuwendung der einfachen Leute zum Deutschtum zunächst einen merkbaren Einfluß auf das kirchliche Geschehen hatte. Dabei ist natürlich klar gewesen, daß die Sprache der Verkündigung, aber auch die Verhandlungssprache bei den Sitzungen der Gemeindekörperschaften stets die Umgangssprache der Mehrheit der Gemeindeangehörigen blieb, wenngleich dann Protokolle u. dgl. zum Teil in Ungarisch abgefaßt wurden.

Erst die während des Ersten Weltkrieges immer drückender werdenden Verhältnisse wirtschaftlicher Art führten zum offenen Ausbruch sozialer Gegensätze, wobei sich ankündigte, daß die Entladung lang aufgestauter Emotionen gegebenenfalls recht eruptiven Charakter annehmen könnte. Hand in Hand wurden damit auch nationale Gegensätze sichtbar. Das, was vordem einfach hingenommen worden war, eskalierte nunmehr zum Konfliktfeld. Die Sprengwirkung dieser Entwicklung zeigte sich nach der – für die Ungarn ungünstigen – Beendigung des Krieges in der Roten Revolution und in der wütenden Bekämpfung derselben durch die „Weißen“, die dann mit ausländischer Hilfe den Sieg davontrugen konnten. Daß dieser möglich wurde, war wohl zum Teil auch durch die ideologisch überhöhten und darum besonders unbarmherzigen Handlungsweisen der roten Führer, und zwar auch im westungarischen Grenzgebiet, mitbedingt.

Durch die eben angedeutete Entwicklung wurde die ursprüngliche, auch über die Sprach- und Konfessionsgrenzen gegebene geistige, kulturelle und kirchliche Einheit immer mehr in Frage gestellt. Der Quellgrund, auf dem diese Einheit erwachsen war, kann etwa am Beispiel der Theologie gezeigt werden. Hier war trotz der Betonung nationalmagyarischer Parolen die Weitergabe der Ergebnisse deutscher theologischer Forschung unentbehrlich, und zwar nicht nur wegen der in vielen Gemeinden selbstverständlich gegebenen deutschen Gottesdienstsprache.

Aus deutschen Ländern waren auch viele Impulse gekommen, die sich bereits im 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Gründung der Gemeinden und der Erbauung der Kirchen als wirksam erwiesen hatten. Wenn auch in Ungarn zum Zeitpunkt des Ausbaus der kirchlichen Organisation nach den Toleranzpatent genügend eigene Theologen vorhanden waren, hatte doch ein erheblicher Teil derselben an deutschen Universitäten einen Teil des Studiums absolviert. Ödenburg und Preßburg waren zwar für den evangelischen Theologen aus Ungarn Ausgangspunkte seiner Ausbildung, wurden aber durchaus nicht als ausreichend für den Abschluß derselben angesehen. So hatten die Studierenden, die dann in den Gemeinden als Lehrer und Pfarrer berufen wurden, nicht nur Vorbilder für den Kirchenbau mitgebracht, die dann – gegebenenfalls in modifizierter Form – verwendet wurden (Kanzelaltar nach thüringischem Vorbild), sondern es kann auch angenommen werden, daß manche Wurzel ungarischen Kulturbewußtseins durch ein solches Auslandsstudium gelegt worden ist. Diesbezügliche Beobachtungen sind vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu machen. Gegen Ende dieses Jahrhunderts war aber die kulturelle Einheit noch immer nicht zerstört. Die Verwendung von Wiener

Architekten, die allenthalben im Grenzbereich evangelische (und katholische) Kirchen im gotischen Stil errichteten, mag als Hinweis darauf genommen werden, was mit dieser Feststellung gemeint ist.

Aber auch die lange gemeinsame Geschichte erwies sich noch bis in den Ersten Weltkrieg hinein als gemeinsame Basis. Die eher statischen sozialen Verhältnisse in den Ländern der Stephanskronen begünstigten eben die Erhaltung der vorgegebenen Einheit und zwar allen Spannungen zum Trotz.

Das ist auch auf dem Hintergrund der deutlichen Verschiedenheit der rechtlichen und staatskirchenrechtlichen Verhältnisse gegenüber der – seit 1867 so genannten – anderen „Reichshälfte“ zu sehen. Es wirkte sich eben immer noch aus, daß den ungarischen Grundherren spätestens 1645/47 das ius reformandi zugestanden worden war und daß – abgesehen von einer kurzen Spanne zwischen 1673 und 1681 – das Bekenntnis zum Luthertum oder Calvinismus in Ungarn nicht verboten war, wenngleich von seiten der königlichen Behörden (vor allem unter Karl III., 1711–1740, und Maria Theresia) sowie durch einen großen Teil der Grundherren (Magnaten) der Versuch unternommen wurde, das evangelische Kirchenwesen so weit wie möglich zurückzudrängen und möglichst viele Protestanten zur Konversion zu bewegen. Die Möglichkeit, in einzelnen Städten oder in durch Landtagsartikel gesicherten Kirchen auf dem Lande den evangelischen oder reformierten Gottesdienst besuchen zu können, gab den in einzelnen Dörfern persistierenden Protestanten die Chance auf die Erhaltung ihrer Position, damit aber auch auf die Weitergabe des Bekenntnisses in offener Form an die nächste Generation. Und auch nach 1781 blieben die Unterschiede gegenüber „Österreich“ beträchtlich, denn bereits 1790 erlangten die ungarischen Protestanten die „Autonomie“, also die Freiheit von einem landesherrlichen Kirchenregiment und die Leistungsfreiheit gegenüber den Einrichtungen der katholischen Kirche. Äußeres Zeichen dafür war die Berechtigung, an die eben erst errichteten Toleranzbethäuser Türme anbauen zu dürfen – in Österreich war das alles erst mehr als ein halbes Jahrhundert später möglich. Und Schritt um Schritt wurde bis 1848 durch Beschlüsse des ungarischen Reichstages die Parität mit der katholischen Kirche erreicht.

Daß das Reichsvolksschulgesetz von 1869 ebensowenig wie das Konkordat, das Wien im Jahre 1855 mit Rom abgeschlossen hatte und erst 1874 kündigte, in Ungarn keine Geltung hatte bzw. als nicht in Kraft stehend angesehen wurde, stärkte die Position der evangelischen Gemeinden. Vor allem blieben in ihnen die Elementarschulen erhalten, die sich

noch durch längere Zeit als Hort gemeindlichen Lebens und als Garant einer evangelischen Position bewährten. Damit war aber sichergestellt, daß Glaube und Bekenntnis öffentlichen Charakter hatten, daß die volks-erzieherische Funktion der Kirche unangetastet blieb und daß die kirchliche Tätigkeit der öffentlichen Einrichtungen gleichwertig empfunden wurde.

Andererseits wurde dadurch auch das Verhältnis der Gemeindeglieder zur Kirche bestimmt. Die Zugehörigkeit zur Kirche zeigte sich nämlich nicht nur im gesellschaftlichen Verhalten, sondern wurde auch in ihrem Inhalt ganz stark von diesem geprägt und bestimmt.

In Relation zu dem allgemeinen Mangel an Geld im ländlichen Bereich waren die meisten der Gemeinden durchaus wohlhabend, wenngleich die Aufbringung der finanziellen Mittel für die Schulen von den oft nicht sehr großen Filialgemeinden größte Opfer verlangte. Allerdings waren die Unterschiede zwischen den einzelnen Pfarrgemeinden (in Ungarn hießen sie „Muttergemeinden“ und standen in der Regel in Beziehung zu einer oder mehreren Filialen) sehr stark ausgeprägt. Neben den wohlhabenden, großen und angesehenen standen andere, die arm waren und in denen der Streit um die Beschaffung auch nur der notwendigsten Mittel nicht aufhörte. Wie die Situation der Gemeinden, so war auch die Besoldung der Pfarrer und Lehrer unterschiedlich. Auch an dieser Stelle zeigte sich die Gemeindeautonomie, denn der zuständige Senior hatte zwar in den Berufungsbriefen zu bestätigen, daß eine gewisse Einkommensgrenze nicht unterschritten sei, alles andere lag aber im Belieben der Gemeinde. Und die angesprochene Untergrenze der Besoldung lag mehr tief und garantierte kaum das Auskommen. So kam es nicht nur zu erheblichen Unterschieden in der Höhe der Pfarrergehälter, sondern auch zu einer gewissen Aufspaltung der Pfarrerschaft.

Und doch war es eine sympathische, von äußerer Kirchlichkeit ganz stark bestimmte Welt, in der Seelsorge zunächst als Kirchenzucht begriffen und auch so geübt wurde, in der die Zugehörigkeit des „geistlichen Herren“ zur oberen Gesellschaftsschicht und die Geltung seiner Moralvorstellungen unbezweifelt blieb, mochte man sich auch noch so daran reiben. An Identitätsbewußtsein mangelte es nicht. Ein Stück von dem selbstbewußten Satz „extra Hungaria non est vita; sed est vita, non est ita“ galt auch für das Kirchenwesen der westungarischen evangelischen Gemeinden.

2. Gestern

Diese Einheit im Vorgestern, die eine Fülle von Gegensätzen in sich barg und bergen konnte, wurde, wie bereits angedeutet, von innen her bedroht und dann von außen gesprengt. Die Gründe sind ebenfalls bereits angeführt worden. Die endgültige Sprengung erfolgte durch die Grenzziehung, die 1921 doch erheblich anders vorgenommen wurde, als zunächst vorgesehen war. Es kam dabei zu keiner Grenze, die die Sprachgruppen voneinander geschieden hätte; das war angesichts der „Gemeengelage“, in der sich ungarische, kroatische und deutsche Orte befanden, wohl auch gar nicht möglich; das wurde ein Stück weit aber auch dadurch verhindert, daß ein Teil der Deutschsprachigen ein stärkeres Affinitätsgefühl zu Ungarn als zu Österreich besaß. Schließlich wurden 4 000 Quadratkilometer mit nicht ganz 280 000 Menschen österreichisch, wenigstens 35 bis 40 000 Deutsche verblieben in Westungarn (in den Resten der angeführten Komitate).

Die Grenzziehung hatte auf beiden Seiten Emotionen hervorgerufen. Das „nem, nem, soha“ der Ungarn war durch lange Zeit zu hören und begegnete einem auch noch gelegentlich nach dem Zweiten Weltkrieg – man empfand die neue Grenze schon deshalb als Unrecht, weil man sich gegenüber Österreich als der weniger Schuldige am Kriegsausbruch und Kriegsverlust fühlte. Wenn Ungarn schon an allen Seiten Gebiet verloren hatte, so wurde dieser Verlust im Westen als besonders empörend empfunden. Aber auch in Österreich wurde die Grenzziehung als Unrecht empfunden, blieben doch mit Wieselburg, Güns und vor allem Ödenburg die natürlichen Mittelpunkte des Grenzlandes bei Ungarn, wobei vor allem der Verlust von Ödenburg, bei dem die Umstände des Verbleibens besonders schmerzlich aufgenommen wurden und das zudem als neue Landeshauptstadt für das nunmehr „Burgenland“ genannte Stück Land vorgesehen war, tiefe Wunden im Bewußtsein der Burgenländer hinterließ. So konnte man einerseits noch immer von „Westungarn“ sprechen und das Burgenland meinen, andererseits von einem unerlösten Ostburgenland träumen.

Diese Ressentiments blieben im Bewußtsein der Bewohner auch noch lebendig, als die hohe Politik in Mitteleuropa die beiden Staatsführungen in Wien und Budapest längst zu einer positiveren Haltung zueinander bewogen hatte.

Auch in der evangelischen Kirche blieb diese aus Ideologien erwachsene und durch die Politik der Siegermächte von 1918 vollzogene

Trennung der früheren Einheit nicht ohne Folgen. Das bezieht sich nicht nur auf die organisatorische Trennung. Die bereits vor der äußerlichen Teilung gewachsenen Fronten wurden nunmehr deutlicher ausgeprägt und auf Grund der erlebten gegenseitigen Beschuldigungen und Verdächtigungen starr und fest. Pfarrer hatten sich nämlich als Sprecher und Vertreter verschiedener Positionen während der Auseinandersetzung um den „Anschluß“ betätigt und ihren Einfluß auch auf politischem Gebiet geltend zu machen versucht. Sie sind dabei aus durchaus verschiedenen Gründen für den „Anschluß“ oder für das „Verbleiben“ eingetreten. Und auch bei ihnen haben sich nationale Motive mit kirchlichen vermengt und blieben persönliche Ängste oder Vorlieben nicht ohne Einfluß auf die dann verallgemeinert abgegebene Stellungnahme.

Manch einer hatte Angst vor jenem Österreich, in dem zwischen kirchenfeindlicher Sozialdemokratie und politisierendem Katholizismus schier kein Platz für eine evangelische Minderheit bleiben konnte. Andere sahen wieder die erheblich engere und gedrücktere Stellung, die Pfarrer und Kirche in Österreich einnahmen. Und schließlich gab es welche, die aus ausgesprochen nationalen Gründen für den Anschluß eintraten. Das schloß eine promagyarische Stellung ebenso ein, wie eine Meinung, daß durch die Loslösung der burgenländischen Deutschen das Deutschtum in Ungarn so geschwächt werden konnte, daß es seine bisherige Geltung und Position nicht mehr einzunehmen imstande wäre. Auf der anderen Seite sprach man unverhohlen – und angesichts der Anschlußträume in Österreich sicher nicht ohne Berechtigung – davon, daß der Anschluß des Burgenlandes lediglich den ersten Schritt auf dem Weg der Heimkehr ins „Mutterland der Reformation“ darstelle. Bei den Pfarrern, deren Gemeinden an Österreich fielen, waren die Befürworter des Anschlusses deutlich in der Überzahl, der eine oder andere mußte sogar wegen seines Eintretens für Österreich zeitweilig aus seiner Gemeinde flüchten. Agendorf und Ödenburg waren hingegen die Wirkungsstätten jener evangelischen Geistlichen, die an vorderster Front gegen den Anschluß „kämpften“. Es war zwar nur ein Kampf der Worte, aber auch er hinterließ Wunden und verursachte Schmerzen.

Natürlich bemühte man sich von österreichischer Seite, die kirchlichen Einrichtungen des Burgenlandes so schnell wie möglich von ihren bisherigen Institutionsformen loszulösen und dem Verband der österreichischen Kirche einzugliedern. Immerhin bedeuteten die rund 25 Pfarrgemeinden mit ihren mehr als 60 Schulen eine wertvolle Vergrößerung der durch den Zerfall der Monarchie klein und arm gewordenen Evangelischen Kirche in

Österreich. Andererseits hoffte man in Ungarn noch durch einige Zeit, daß die sich neu bildenden burgenländischen „Seniorate“ (Kirchenbezirke) an der Verbindung mit der ungarischen Kirche festhielten und sich gewissermaßen als ausländische Bezirke den ungarischen Distrikten (Diözesen) eingliederten. Obschon da und dort ein derartiges Verlangen auch im Burgenland vorhanden war, konnte man an der endgültigen Unterstellung unter die österreichischen Kirchenbehörden nichts ändern.

So war das „Gestern“ durch jene Konsequenzen gekennzeichnet, die sich aus der Zerstörung der Einheit ergeben haben. Die Enttäuschungen und Emotionen mußten vorerst verarbeitet werden, um eine andere Zeit der Verbundenheit bilden zu können. Das war aber vorerst aus verschiedenen Gründen unmöglich.

Zunächst arbeitete man daran, die wenigen noch verbliebenen Brücken abzubauen. Eine im Burgenland verbliebene Tochtergemeinde wurde solange beeinflußt, bis sie der Abtrennung von der in Ungarn verbliebenen Muttergemeinde zustimmte und – in der Zeit der Weltwirtschaftskrise – unter großen Schwierigkeiten zu einer eigenen Pfarrgemeinde wurde. Die persönlichen Kontakte wurden in dem Maße weniger, als eine jüngere Generation in die Pfarrstellen einrückte. Der letzte, der noch von einem der ungarischen Bischöfe ordiniert worden war, war doch schon 1919 ins Burgenland gekommen.

Man wußte auch nicht, wie man sich zueinander verhalten sollte. Diese Unsicherheit zeigte schon der größte Teil des Lehrkörpers der beiden evangelischen Gymnasien in Oberschützen, der 1922 die Schule verließ. Und die, die nunmehr hierherkamen, brachten eine deutschnationale Ideologie in bisher so nicht gekannter Weise mit. Diese Ideologie bestimmte mehr und mehr das kirchliche Leben im Burgenland. Die Lehrer an den Volksschulen, die jüngere Generation sowie einige Pfarrer waren davon sehr berührt und „modernisierten“ Gemeindeleben und Verkündigung in dieser Hinsicht. Und die Beziehungen zu den deutschsprachigen Gemeinden in Westungarn verkümmerten.

Das geschah interessanterweise trotz des zunehmenden Einflusses, den dort der „Volksbund der Deutschen“ gewann. Und der heiß ersehnte Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich führte nicht nur zu einer weitgehenden Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben, sondern auch zu einem verstärkten Abschluß gegen Ungarn. Die Grenze wurde deutlicher hervorgehoben und besser bewacht als je zuvor. Der Graben wurde tiefer und konnte auch nicht mehr überbrückt werden, als während des Krieges deutsche Kinder nach Ödenburg und in andere westungarische

Städte evakuiert wurden, um dergestalt vor den alliierten Bombenangriffen geschützt zu werden. Diese Einquartierungen brachten die ungarischen Gemeinden erst recht in eine schwierige Lage, zumal auch ein deutsches Bekenntnis gefordert wurde und gegen die Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit heftig gearbeitet wurde.

Die endgültige Zerstörung der einmal vorhanden gewesenen Einheit brachten aber die Ereignisse der Jahre 1945 bis 1948. Der Ideologisierung des deutschen Bekenntnisses antworteten die Vertreter der nach 1945 in Ungarn bestimmenden Parteien (mehr oder weniger wohl auch unter dem Druck der Besatzungsmacht, sicher aber auch in Reaktion auf die verletzten ungarischen Gefühle) mit der Ausweisung der Deutschen. Es war eine kollektive Strafe für etwas, das man wenige Jahre vorher noch von keiner Seite als Schuld empfunden hatte. Dabei war der Kreis der Ausgewiesenen nicht eben ganz genau festgelegt. Wie es dann immer zugeht, kamen auch Leute zu Schaden, die eigentlich nichts mit der Sache zutun hatten. Einsichtige Vertreter der Kirche sahen, welche Konsequenzen diese Ausweisung haben mußte. Das Presbyterium der Pfarrgemeinde Sopron versuchte alles mögliche, um eine derartige Reduktion der deutschsprachigen Gemeindeglieder zu verhindern. Und um ein Haar hätte es fast noch jene getroffen, die 1921 besonders heftig für den Verbleib der Stadt bei Ungarn geworben hatten.

Dieser Zerstörung menschlicher Kommunikation durch Entfernung vieler folgte dann die Verdichtung des Grenzzaunes. Damit waren so gut wie sämtliche Kontakte zwischen benachbarten Orten, Gemeinden oder Einrichtungen unmöglich gemacht. Wenn man vor die Fenster der österreichischen Korridorzüge, die durch Sopron fahren durften, wie es der Friedensvertrag von 1919 verfügt hatte, Sichtblenden aufsetzte, so daß man zwar ein kleines Stückchen Himmel, keineswegs aber etwas vom Land sehen konnte, kennzeichnet das die Situation, wie sie nach 1945 gegeben war. Es war aus. Man wußte wenig voneinander, und die gelegentlichen Kontakte, die etwa über den Lutherischen Weltbund zwischen den Kirchenleitungen bestanden, hatten keinen Einfluß auf die Gestaltung der Beziehungen über den Zaun hinweg.

Die Emotionen waren neuerlich auf das höchste hochgepeitscht worden, die Ablehnung war auf weite Strecken dem Haß gewichen. Jahrhundertelange Arbeit und Kultivierung, die Mitträgerschaft sozialer und geistiger Entwicklungen waren brutal und unwiederbringlich ausgelöscht worden. Man wollte darum mit dem Nachbarland und seinen Leuten nichts zu tun haben. Und drüben gab es andere Sorgen, die die Einschränkung

der kirchlichen Arbeit, gerade in den Grenzregionen, Beschuldigungen gegen zahlreiche führende Mitglieder der Kirche und die massive weltanschauliche Propaganda des totalitären kommunistischen Staates zur Grundlage hatten. Die bisherige geschützte und auf die Unterstützung durch den Staat sowie die postfeudalen Strukturen gegründete Existenzform der evangelischen Kirche wurde zerstört. Typischer noch für diese Bedrohnis als die Vorgehensweise gegen Bischof Lajos Ordass, der bis 1943 noch Wolf geheißten hatte, war die Verhaftung und Ausschaltung des Generalkircheninspektors Baron Albert Radványky. Mit ihm wurde die Gentry, die bisher führende Laienschicht der ungarischen Kirche, getroffen und ausgeschaltet.

Und die Ereignisse des Oktober 1956 waren nicht geeignet, irgend etwas von den vergangenen Traumata zu beseitigen. Ja, man half, so gut man von Österreich aus konnte, man teilte das, was man eben errungen hatte, mit denen, die gar nichts hatten, man nahm jene mit offenen Armen auf, die meinten flüchten zu müssen, man sah die Not und mühte sich, wo man konnte. Aber weder während der Tage des Durcheinanders, noch erst recht nach der Durchsetzung der von Moskau legitimierten Kräfte kam es zu einer wirklichen Begegnung zwischen Kirchen oder Gemeinden. Und dann war ja das, was Winston Churchill den „Eisernen Vorhang“ genannt hatte, wieder zu. Die Kontaktmöglichkeiten waren wieder genommen.

Immerhin war es für die Folge vielleicht wichtig, daß sich nur sehr wenige der Ungarnflüchtlinge im Burgenland niederließen. So kam es gerade hier nicht zur Ausbildung dessen, was man vielleicht Emigrantentalität nennen könnte und was sich durch Voreingenommenheit, Schuldgefühl und Ablehnung jeder Entwicklung auszeichnet. Es gab zunächst für viele Jahre keine Entwicklung. Man wußte voneinander wenig und immer weniger, je weniger von den 1945 Ausgewiesenen oder im Lande Verbliebenen ihre Erinnerungen und Erfahrungen noch weitergeben konnten.

3. Heute

Der Weg ins Heute wurde nicht von den Gemeinden oder Pfarrern im Burgenland oder Westungarn gebahnt. Da waren andere vorher daran. Es waren die kirchlichen Vereinigungen, wie das Gustav-Adolf-Werk oder der Martin-Luther-Bund, die Kontakte knüpften, Hilfestellungen leisteten und vorsichtig Türen öffneten. Natürlich waren auch die Beziehungen, die über Genf, also über den Lutherischen Weltbund und den Weltrat der

Kirchen gegeben waren, an dieser positiv sich gestaltenden Entwicklung nicht unbeteiligt.

Und im Lande selbst waren es die Politiker, die erste Kontakte bahnten. Man schloß Kulturabkommen zwischen dem Burgenland und den beiden angrenzenden westungarischen Komitaten (Győr-Sopron und Vas). Aus der Begegnung der Historiker beim Jubiläum der Türkenschlacht bei St. Gotthard(-Mogersdorf) 1964 erwuchs eine sich immer mehr erweiternde kulturelle Verbindung.

Auch die katholische Kirche war allmählich am Bau derartiger Brücken beteiligt. Von protestantischer Seite war eigentlich nur der aus Ungarn nach Oberwart gekommene reformierte Pfarrer an der Anbahnung der Beziehungen unmittelbar beteiligt, wenngleich es auch unter den lutherischen Geistlichen einige gab, die da und dort persönliche Beziehungen anknüpften.

Es war das Toleranzpatentjubiläum von 1981, das den Anstoß dazu gab, daß gewissermaßen auf breiter Basis die Beziehungen aufgenommen wurden. Dabei war es zunächst kein umfassendes Programm, das dem zugrundelag, sondern eine sehr bescheidene Anfrage von burgenländischer Seite, ob nicht von seiten der ungarischen Gemeinde Exponate für eine in Oberschützen geplante große Ausstellung zur Verfügung gestellt werden könnten. Gleichzeitig meinte man, daß die burgenländischen Gemeinden eingeladen werden sollten, etwas zur Wiederherstellung der Artikularkirche in Nemescsó beizutragen. Dieser Ort war für die im heutigen Südburgenland liegenden Gemeinden so etwas wie der Zufluchts- und Gottesdienstort vor der Erteilung des Toleranzpatentes gewesen; und wenn auch die dort bestandene „deutsche“ Kirche schon bald nach 1781 abgetragen worden war (und im heute burgenländischen Lutzmannsburg wiedererrichtet worden war, wo sie bis 1846 stand), so war doch in Nemescsó eine der Wurzeln der kirchlichen Organisation im heutigen Südburgenland gegeben. So konnte sich eine Sammlung für diese Kirche, deren Erhaltungszustand von dem der anderen grenznahen Artikularkirche in Nemeskér unerfreulich abstach, auch etwas von dem historischen Bewußtsein wiederbringen, das auch im Burgenland nicht mehr ungebrochen vorhanden ist.

Aus dieser zunächst recht begrenzten und aktuellen Zusammenarbeit wurde aber rasch mehr.

Dazu hat sicher beigetragen, daß die Rëssentiments von 1921 längst unaktuell geworden sind, daß – entgegen etlichen Befürchtungen in den burgenländischen Gemeinden im Jahre 1945 – die damalige Grenzziehung

als „entgeltig“ angesehen werden kann und die seitherigen Entwicklungen die damaligen Vorbehalte überflüssig haben werden lassen. Sicher hat aber dazu auch beigetragen, daß auch die Wunden von 1945 vernarbt oder verheilt sind. Daß Evangelische, die aus westungarischen Orten ausgewiesen wurden und heute in der Bundesrepublik wohnen, bereit sind, für die Erhaltung ihrer Heimatkirchen etwas zu geben, darf auch im Burgenland als deutliches Symptom einer Entkrampfung gesehen werden. Sicher sind noch nicht alle so weit, und es gibt auch unter den Pfarrern den einen oder anderen, der wirklich darunter leidet, daß die letzten Reste deutschsprachigen kirchlichen Lebens in westungarischen Gemeinden immer weniger werden. Insgesamt aber ist es so, daß auch diese Ausweisung von 1945 und das Ende des ungarischen Deutschtums als geschehene Tatsache anerkannt wird. Daß in der Zwischenzeit von ungarischer Seite die Problematik der seinerzeitigen Entscheidung anerkannt und zugegeben wird, erleichtert sicher die geistige Bewältigung der Sache.

Wichtig war auch, daß von beiden Seiten die Situation der jeweils anderen Seite akzeptiert und anerkannt wurde. Freundschaftliche und brüderliche Beziehungen bedeuten nicht, daß damit das Recht der Einmischung in die Position, Stellung und Arbeit der anderen Kirche gegeben wäre. Es kann zum Gedankenaustausch und zu gegenseitigen Anfragen führen, es kann dazu führen, daß man gegenseitig Rat sucht, keineswegs dazu, daß man sich zu bevormunden sucht.

Dabei ist anzuerkennen, daß sich die beiden Kirchen – und ihre im Grenzgebiet gelegenen Gemeinden – in den nunmehr 65 Jahren, in denen die äußerliche kirchliche Einheit nicht mehr besteht, in verschiedene Richtungen entwickelt haben, wodurch unbeschadet der gemeinsamen Wurzeln, die immer noch erkennbar sind und gelegentlich sogar noch Wirkungen zeigen, die Verschiedenheit der Identität überwiegt.

Das beginnt bereits bei der äußerlichen Situation. In den burgenländischen Gemeinden ist die volkskirchliche Situation nach wie vor gegeben; abgesehen von der 1938 erfolgten Auflösung des kirchlichen Schulwesens ist die öffentliche Geltung und Stellung der evangelischen Kirche als „gesellschaftsrelevante“ Kraft durchaus gegeben, der Anteil an der Bevölkerung hat sich seit 1910 nicht verringert. In den westungarischen Gemeinden ist der Schrumpfungsprozeß gegenüber 1914 unverkennbar – auf die Gründe wurde bereits hingewiesen. Dazu kommt natürlich, daß in einem ideologisch festgelegten Staat zumindest zu Zeiten die Position der Kirche in der Öffentlichkeit erheblich eingeschränkter

gewesen ist und auch die Ausbildung der „Theologie der Diakonie“ nur allmählich eine gewisse Freiheit der Position erbracht hat.

Wenn man dann aber wieder im Gespräch „über den Zaun“ hört, wie die seelsorgerliche Situation und die Problematik der äußerlichen Kirchlichkeit in beiden Kirchen gelagert sind, stellt man fest, daß diese Unterschiede gegenüber den Gemeinsamkeiten keineswegs als vorrangig angesehen werden können.

Diese Feststellungen kann man auf Grund der in den letzten Jahren durchaus intensiver gewordenen Gespräche treffen. Diese haben ihren Ort zunächst in offiziellen Begegnungen. Unter diesen rangieren nunmehr die gemeinsamen Pfarrerkonferenzen, die abwechselnd in Ungarn und im Burgenland gehalten werden, sicher an erster Stelle. Sie erwuchsen aus einem ersten Versuch, die äußerliche und geistliche Situation des ungarischen Nachbarn kennenzulernen, und haben zu einer gewissen Institutionalisierung geführt. Dominierten bisher eher die Referate, so sollte in der nächsten Zeit der Stil dieser Konferenzen – schon wegen der sprachlichen Probleme – geändert werden, so daß dem Gespräch in kleinen Gruppen der Vorrang zukommt. Diese Begegnungen sind so repräsentativ, daß in beiden Ländern die politischen Repräsentanten durch Empfänge und Begegnungen die Bedeutung zu unterstreichen bemüht sind. Dazu kommen andere offizielle Begegnungen, wie etwa Jubiläen oder Kircheneinweihungen, auf der einen oder der anderen Seite, zu denen die Repräsentanten und auch die Gemeinden der anderen Seite der Grenze eingeladen werden.

Diese Begegnungen führen damit schon zum anderen, nämlich zu den Kontakten von Gemeinde und Gemeinde. Wenn bei einem Gemeindefest im Burgenland eine ungarische Pfarrerin predigt oder wenn der burgenländische Superintendent bei der größten Begegnung der westungarischen Diaspora im Jahr, also am Tag von Nemeskér, die Predigt hält, wobei noch einige Gemeindegruppen am Gottesdienst teilnehmen, wenn Konfirmandengruppen mit ihren Rädern zum deutschsprachigen Gottesdienst in eine Gemeinde jenseits der Grenze fahren, wenn es Gemeindebesuche gibt, an denen größere Gruppen von Personen teilnehmen, dann zeigt das, wie vielfältig diese Beziehungen geworden sind.

Daß daraus auch unmittelbar persönliche Bekanntschaften und Freundschaften entstanden sind, kann ohne Rückhalt festgestellt werden. Diese Verbindungen reichen bereits sehr stark in den Bereich des persönlichen und Verborgenen hinein, über den zu berichten aus begrifflichen Gründen sehr schwer fällt.

Daß in diesen neugestalteten Beziehungen die Hilfeleistung ihren Platz hat, braucht nicht verschwiegen zu werden. Dabei handelt es sich aber weder um ein paternalistisches Gehabe noch auch um eine Einbahnstraße. Immerhin scheint es doch wertvoll zu sein, einmal darauf hinzuweisen, daß – abgesehen von lokalen Hilfeleistungen durch einzelne Gemeinden – für Nemescsó rund 140 000 Schilling, für die Gemeinde in Kőrmend rund 40 000 und nunmehr für die Kirchensanierung in Sopron mehr als 200 000 von den burgenländischen Gemeinden aufgebracht wurden. Dazu kommen noch Gaben, über die man kaum Auskunft geben kann.

Schließlich sollte noch darauf hingewiesen werden, daß im Kirchenblatt der ungarischen Kirche immer wieder auf Ereignisse und Kontakte mit burgenländischen Gemeinden hingewiesen wird, daß in dem von der burgenländischen Superintendentur herausgegebenen Blatt „Lebendiges Evangelium“ immer wieder Arbeiten von ungarischen Autoren und zu westungarischen Themen abgedruckt werden konnten und daß das Diözesanmuseum in Stoob im Jahr 1987 seine Sonderausstellung dem Thema „Evangelische Kirchen in Westungarn“ widmete.

Was ist damit erreicht worden? An dieser Stelle kann natürlich nur das berichtet werden, was sich im Burgenland zeigt. Es ist ein Stück weit das Bewußtsein aufgebrochen worden, am Ende zu liegen. Man sieht die Öffnung auch im kirchlichen Bereich und erkennt die eigene Funktion an der Brücke, die die Grenze doch auch sein kann. Es ist damit zugleich das Bewußtsein von der eigenen kirchlichen Lage ein Stück weit gewachsen. Man sieht, daß es nicht nur die kirchlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik gibt, die man etwa vom Besuch der Gustav-Adolf-Feste her kennt (oder zu kennen glaubt). Es ist aber auch die Bereitschaft gewachsen, sich noch auf weitere kirchliche Situationen einzulassen; davon profitieren etwa die Patenschaften zu siebenbürgischen Gemeinden. Es ist nicht zuletzt das Bewußtsein der eigenen Herkunft deutlich geworden. Und damit ist ein Beitrag zur Identitätsfindung geleistet worden, der angesichts der derzeitigen Identitätskrise – in allen lutherischen Kirchen – nicht unwesentlich sein dürfte. Es ist – stärker als es die Entwicklungshilfe tun konnte – die Verpflichtung erkannt worden, Opfer nicht nur für den Aufbau und die Erhaltung des eigenen kirchlichen Betriebes (der Gebäude und der Strukturen) zu geben, sondern auch für andere.

Wenn man das alles zusammenzählt, ist es eigentlich gar nicht wenig, was aus diesen Kontakten gewachsen ist. Gerade weil es ohne vorherige Proklamationen und ideologisierende Absichten erfolgt ist, hat es einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Friedensarbeit der Kirchen leisten können

und hat Ökumene im guten Sinne realisiert. Man hat unter den burgenländischen Protestanten die „Feindbilder“ von gestern als unrichtig erkennen können, bzw. gelernt, sie nicht unbedingt mehr an die nächste Generation weitergeben zu müssen. Kenntnis anderer Menschen und Verhältnisse schützt vor allgemeinen Vorurteilen und vermag etwas zum Abbau derselben beizutragen. Und damit betritt man unzweifelhaft ein Gelände, das als Aufgabenbereich der Verkündigung gekennzeichnet ist. Ethisches Verhalten, das nicht durch Reden, sondern durch Erfahren erworben werden kann, ist sicher konform dem Aufgabenbereich der kirchlichen Arbeit.

Es ist nun in den Beziehungen zwischen den ungarischen und burgenländischen Gemeinden kaum etwas über Versöhnung gesagt worden; es gibt auch keine feierlichen Schuldbekenntnisse oder Bitten um Vergebung. Aber daß man heute unbefangen von den bitteren Ereignissen der Jahre nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg reden kann, daß die Bereitschaft zum Gespräch hinüber und herüber da ist, das ist als gelebte Versöhnung mehr als eine bloße Erklärung. Allein die Selbstverständlichkeit, mit der die ungarischen Pfarrer bereit waren, Deutsch als „Konferenzsprache“ bei den gemeinsamen Pfarrerkonferenzen anzunehmen, ist aufschlußreich.

Es ist zwar sicher eine Tatsache, daß die Einheit von Vorgestern unwiederbringlich dahin ist, daß aber auch der Gegensatz von Gestern nicht mehr besteht; das ist vor all den ideologischen, politischen und anderen Hintergründen eine beachtliche Entwicklung.

4. Morgen

Sicher ist da noch sehr viel gebrechlich und fragil, zu sehr vom Charakter des Außerordentlichen und Staunenswerten erfüllt, als daß man schon sagen könnte, dieser Prozeß der brüderlichen Friedensarbeit wäre abgeschlossen oder an sein Ziel gelangt. Die Weiterführung ist die Aufgabe der nächsten Jahre. Es geht dabei um dreierlei:

- a) zunächst müssen noch viel mehr Menschen auf beiden Seiten des Zauns in diesen Prozeß nachbarschaftlicher Gemeinschaft einbezogen werden.
- b) Sodann muß das, was an Gemeinsamkeit gewachsen ist, vertieft und gefestigt werden. Das kann nur in einer immer neuen Besinnung auf den Auftrag der Kirche geschehen.
- c) Und zum dritten ist es erforderlich, alle diese Kontakte und Verbindungen in den Bereich des eigentlich Selbstverständlichen zu bringen.

Das heißt, daß an dieser Stelle nicht nur viel zu arbeiten ist, sondern daß es vor allem viel zu hören und zu beten gibt. Das Hören meint sowohl das aufeinander Hören in theologischer und praktischer Hinsicht, wie auch das – gemeinsame – Hören auf Gottes Wort in Gesetz und Evangelium. Dazu eine Notiz: Es ist schon für uns Österreicher beeindruckend, wie vor einiger Zeit in Ungarn die als Frage an die bisher gewissermaßen offizielle Theologie der Diakonie entstandene Bewegung aufgenommen und ihre Gedanken ohne viel Aufhebens als Grundlage von Diskussionen genommen wurde, bis nunmehr ein Exponent dieser Anfragen und Bedenken zum Distriksinspektor eines der beiden Kirchendistrikte gewählt wurde und damit die von unten gekommenen Bedenken gegen den Weg der Kirche nunmehr gewissermaßen im engsten Kreis der Verantwortlichen ihre Aufnahme gefunden haben. Das zu hören ist erstaunlich und kann nur als Mahnung und Erinnerung gleichermaßen genommen werden. Freilich geht es nicht nur um das Hören dessen, was der andere diskutiert und redet, sondern vor allem um das Hören darauf, wie er seinen Auftrag in den Rahmenbedingungen, die Gesellschaft und geistiges Leben bieten, zu erfüllen bemüht ist. So ist es auch notwendig, daß zu dem einander Hören das einander Sehen tritt. Man muß sich immer wieder umsehen und entdecken, was geschieht. Das hat zwar mit der notwendigen Behutsamkeit und dem schuldigen Respekt zu geschehen, aber jedenfalls mit ganz großer Aufmerksamkeit. Das schließt das Sehen im Sinne des Besuchens und des Beisammenseins ein. Und es führt zum miteinander Feiern. Die gute Botschaft des Evangeliums führt zur Fröhlichkeit, zur Gemeinschaft und zur Feier im Namen Gottes. Das ist wesentlich für ein Miteinander von Kirche zu Kirche. „Feier“ meint ebenso das Heilige Abendmahl und die große kirchliche Festlichkeit, wie das eher offene Beisammensein in der Gemeinde an einem Kirchweihstag oder Gemeindefest. Wer vom anderen hört, den anderen sieht und mit ihm feiert, der ist zu vielem bereit und befähigt: er kann vom anderen etwas annehmen. Er lernt, was not tut, daß der Bau des lebendigen Domes weitergeht. Er kann aber auch Vergebung annehmen und Vergebung gewähren – und zwar ohne große Worte machen zu müssen. Er kann aber auch im Vertrauen Informationen annehmen, ohne erst lange prüfen zu müssen, wozu und in welcher Absicht diese gegeben worden sind. Solches Annehmen führt in der Folge zum Erkennen des anderen. Man sieht, wie es ihm wirklich geht, wo seine Nöte sind und wo seine Stärken liegen. Man sieht, wo es heiß und wo es kalt ist. Und dann kann man wirklich helfen. Sorge teilen – das ist der Inhalt solchen Helfens. Die Solidarität und das gemeinsame Unterwegssein, das

sind die Hintergründe, daß solche Hilfe gegeben wird, annehmbar bleibt und zu neuer Gemeinschaft führt.

Wie das in die Praxis umgesetzt werden kann, das wird für uns nicht die Sache von großen Programmen sein, sondern sich als Ergebnis jeweils konkreter Überlegungen und Hilfen finden. Es wird sich einfach ergeben, was wann und wie gemacht werden kann. Natürlich gibt es Gedanken, was man tun könnte. Aber es ist nicht so wichtig, ob der eine oder andere Gedanke realisiert werden kann. Wichtig ist, daß das, was geschieht, den oben dargelegten Grundsätzen entspricht.

Wenn die Beziehungen und Kontakte, die sicher auch durch bestimmte Personen gegeben sind und getragen werden, aufrecht erhalten und in dem angegebenen Sinn ausgebaut werden können, dann hat das eine Reihe von Konsequenzen, die über die enge und kleine Gruppe evangelischer Gemeinden hüben und drüben hinausreichen. Die Grenze wird sicher nicht ausgelöscht werden können, die 1921 gezogen wurde, aber der Bruch, der damals eintrat und später vertieft wurde, wird überbrückt, vielleicht sogar überwunden werden können. Das ist sicher nicht nur Bestreben der kirchlichen Kreise, die solche Beziehungen pflegen, wohl aber ihr besonderes Anliegen. Es wird sich – so darf man hoffen – eine gegenseitige Stärkung und Ermutigung im Bekenntnis ergeben, die Gottes Geist freie Bahn zu machen vermag, so daß Glaube und Hoffnung wachsen, daß die Liebe gemehrt wird. Es wird sich – wenn Gott es will – die Möglichkeit ergeben, immer neue Aufgaben gemeinsam zu erfüllen, die der Kirche in der Welt von heute gewiesen sind. Dabei wird die Differenz in der gesellschaftlichen Ordnung sicher eine weit geringere Rolle spielen, als das gemeinhin angenommen wird. Wohl aber wird das Verständnis für die Brüder und Schwestern, die eine andere Sprache sprechen und in einem solch anderen Gesellschaftssystem als Christen leben, groß werden. Und aus alledem mag sich das Wunder ergeben, daß Menschen Friede als Gottes Geschenk und als Heil erleben können. Die Aufgabe der Staatsmänner in Ungarn und in Österreich wird es weiterhin bleiben, daß die Grenze nicht von Waffen starrt, sondern eine Möglichkeit zum Durchschreiten behält. Sie werden also für den Frieden in äußerlicher Hinsicht sorgen müssen; Gottes Gabe und Antwort auf die Gebete und das Flehen der Christen in beiden Ländern wird aber jener Friede sein, der höher ist denn menschliche Bemühungen und Vernunft, der das Heil in sich birgt und den alle Christen in den Stürmen den Lebens erwarten. Wenn die Brücken, die in den letzten zehn Jahren zwischen dem Burgenland und Ungarn gebaut werden konnten, dazu dienen, dann war es wirklich Geschenk und Gnade Gottes.

Die Evangelischen Kirchen Osteuropas:

Wende in der Gesellschaft – Wende für die Kirchen?

I. Verständigung über das Thema

Angesichts der Komplexität der hier aufgegebenen Thematik erscheint eine Verständigung über das notwendig, wovon die Rede sein soll. Die Formulierung des Themas weckt die Vorstellung einer uniformen Einheitlichkeit *der* evangelischen Kirchen Osteuropas ebenso wie einer Wende in allen Gesellschaften dieses Teils der Welt. Die Wirklichkeit sieht anders aus: Das Bild der kirchlichen wie gesellschaftlichen Lage in den Ländern Osteuropas ist bunter, als wir oft wahrnehmen oder uns vorstellen. Deshalb erscheint mir zu Beginn notwendig festzuhalten:

1. Es gibt in dem hier zur Diskussion stehenden Teil Europas große, kleine und kleiner gewordene evangelische Kirchen unterschiedlicher konfessioneller Prägung: Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten, Mennoniten ... (um nur die bekanntesten aufzuzählen). Ihre jetzige Situation ist von Land zu Land ebenso unterschiedlich wie von Kirche zu Kirche und hängt von verschiedenen Faktoren, nicht zuletzt von ihrer zahlenmäßigen Größe, ab. So ist z. B. die Lage der Reformierten Kirche in Ungarn (mit etwa zwei Millionen Gliedern) nicht vergleichbar mit der Situation der Methodistischen Kirche im selben Land (mit etwa 1 500 Gliedern).

2. Das Staat-Kirche-Verhältnis in Osteuropa muß von Land zu Land gesondert gesehen werden. Wer sich einmal in die einschlägigen Gesetze, Verordnungen und Erlasse der verschiedenen Staaten genauer vertieft hat, sofern sie überhaupt veröffentlicht sind, der wird nicht mehr unterschiedslos von *der* kirchlichen Situation in Osteuropa reden können. Das Verhältnis von Staat und Kirche in der UdSSR ist anders als in Polen, in der Tschechoslowakei wieder anders als in Ungarn – aus ganz unterschiedlichen, nicht zuletzt historisch bedingten Gründen. An sich widerspricht zwar die Religionsfreiheit der atheistischen Systemideologie, aber die realen Gegebenheiten nötigen die kommunistischen Partei- und Staatsführungen vielfach zu pragmatischen Kompromissen, deren Art und Weise

durch die landesspezifischen Konfessionsstrukturen und -traditionen bedingt sind.

3. Die Entwicklung, die mit den Begriffen „Perestrojka“ (Umgestaltung) und „Glasnost“ (Offenheit, Transparenz) umschrieben wird, verläuft in den Ländern des östlichen Europa sehr unterschiedlich. Während in der Sowjetunion Veränderungen auf wirtschaftlichem, kulturellem, nationalem u. a. m. Gebiet angestoßen sind, die die ganze Gesellschaft betreffen, betont Rumänien mehr denn je den eigenen Weg, den jedes sozialistische Land finden und gehen muß. In Polen hingegen findet sich in bestimmten, vor allem intellektuellen, Kreisen ein geradezu messianisches Sendebewußtsein: Perestrojka und Glasnost in der Sowjetunion werden hier in schwärmerischer Weise auf den polnischen Aufbruch des Jahres 1980 zurückgeführt. So einfach läßt sich deshalb nicht von „Wende in der Gesellschaft“ reden, stellt man sich die Situation in allen osteuropäischen Staaten vor Augen. Bei genauerer Betrachtung wird selbst der Begriff „Wende“ für die Entwicklung in der Sowjetunion fraglich, gibt er doch als Ergebnis aus, was vielfach erst als Absicht erklärt ist.

4. Schließlich sollte nicht vergessen werden, daß der Sammelbegriff „Osteuropa“ eine zunächst und vorrangig politische Bezeichnung ist. Aber historisch, geistesgeschichtlich und kulturell gesehen entspricht es doch bis auf den heutigen Tag nicht dem Selbstverständnis etwa der Polen, Tschechen, Slowaken oder Ungarn, als Osteuropa bezeichnet zu werden. Sie fühlen und verstehen sich und ihre Länder als Teil Mitteleuropas. (Die Problematik, die damit angedeutet ist, kann hier nur benannt, nicht näher entfaltet werden; sie ist aber im Blick zu behalten, wenn wir von den Kirchen in Osteuropa sprechen.)

In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich auf die Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und Rumänien. Andere Staaten, die häufig auch zu Osteuropa bzw. zumindest zu Südosteuropa gezählt werden (wie Bulgarien, Jugoslawien und Albanien) bleiben an dieser Stelle aus unterschiedlichen Gründen außer Betracht:

— Bulgarien, da es hier nur einige wenige kleine evangelische Freikirchen (wie Pfingstler, Baptisten) gibt, die mit ihren insgesamt nur wenigen tausend Mitgliedern keine erkennbare gesellschaftliche Rolle spielen;

— Jugoslawien, da dieses Land, das nicht zu den Staaten des Warschauer Paktes zählt, nur schwer unter dem Begriff „Osteuropa“ sich subsumieren läßt, wengleich die teilweise sehr eingegrenzten Möglichkeiten der evangelischen Kirchen hier, da bei uns vielfach unbekannt, genauerer Betrachtung wert wären;

— Albanien — ebenfalls nicht zu den Staaten des Warschauer Paktes gehörig —, dessen Verfassung jedwede religiöse Tätigkeit oder gar Organisation verbietet.

II. Zur Situation der evangelischen Kirchen in der Sowjetunion

Zu den evangelischen Kirchen in der Sowjetunion, die in diesem Rahmen betrachtet werden sollen, zählen:

- die drei lutherischen Kirchen in den baltischen Staaten
 - die Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche,
 - die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands,
 - die Evangelisch-Lutherische Kirche Litauens,
- die im „Allunionsrat“ zusammengeschlossenen Gemeinden der Evangeliumschrinden-Baptisten,
- die Reformierte Kirche in der Karpato-Ukraine,
- die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion.

Wie wirkt sich nun Gorbatschows Perestrojka für diese Kirchen und Gemeinden aus?

Zweifellos nehmen die lutherischen Kirchen im Baltikum ebenso wie die reformierten Ungarn in der Karpato-Ukraine, die Evangeliumschrinden-Baptisten ebenso wie die lutherischen deutschen Gemeinden in der Sowjetunion an den Erleichterungen teil, die Religionsgemeinschaften im Zuge der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung genießen. Gerade in den letzten beiden Jahren haben sich die Ereignisse teilweise überschlagen:

Ein Besucher aus *Estland* im Sommer 1988 berichtete z. B.: Die Kirche sieht sich plötzlich aus dem jahrzehntelangen Ghetto herausgeholt. Die Diskriminierung von Leuten, die am kirchlichen Leben teilnehmen, hat aufgehört. Ein neues religiöses Fragen ist in der Bevölkerung, besonders unter der Intelligenz, aufgebrochen. Pastoren der EELK werden von Schulen und Bildungsvereinen zu Vorträgen über Fragen des christlichen Glaubens eingeladen. Die Kinder- und Jugendarbeit ist zwar nach wie vor verboten, die Behörden aber greifen bei entsprechenden Aktivitäten nicht ein, sondern sehen darüber hinweg. Pastoren sind in einigen Schulen zu einem „Kulturunterricht“ verpflichtet worden; im Rahmen dieses Unterrichts ist Religionsunterricht in großem Umfang möglich.

Kolchosen und, was noch mehr wiegt, Sowchosen (= Staatsgüter) haben ihre Feiern (Erntedank usw.) mit Gottesdienst in der Kirche, die oft mehrere Kilometer entfernt liegt, unter Teilnahme des Direktors und aller

leitenden Personen begangen. Die Zahl der Taufen, Konfirmationen und Trauungen ist sprunghaft angestiegen, in verschiedenen Gemeinden haben sich die Zahlen vervierfacht.

Viele Kirchengebäude sind nach vierzig Jahren wieder ihrer Bestimmung übergeben worden.

Ein Pfarrer der estnischen Kirche, Peeter Kaldur, konnte mit Hilfe eines ökumenischen Stipendiums ein Jahr lang in der Bundesrepublik Deutschland studieren, Pfarrer aus Estland und Lettland haben an Sprachkursen des Martin-Luther-Bundes teilnehmen können.

Aus *Lettland* haben wir in der letzten Zeit ähnliche Nachrichten erhalten (Iwi 41/88): Im Rigaer Dom wurde anlässlich der Gründung der lettischen Volksfront Anfang Oktober 1988 erstmals (seit 1959) wieder ein Gottesdienst gehalten; im September 1989 fand hier die Einführung des neugewählten Erzbischofs statt.

Zahlreiche Gotteshäuser wurden der lutherischen Kirche zurückgegeben, die vor Jahren vom Staat beschlagnahmt worden waren.

An mehreren Orten entstanden neue Gemeinden.

Die bislang sehr eingegrenzt mögliche Kinder- und Jugendarbeit wird auf- und ausgebaut: Es entstehen junge Chöre und Musikgruppen, Jugendgottesdienste finden statt. In Riga ist eine internationale Jugendkonferenz geplant, junge lettische Christen erhalten die Genehmigung zur Teilnahme an Seminaren im Ausland.

Mit dem Titel „Theologische Schriften“ ist Ende 1988 das erste Heft einer Reihe erschienen, die für die Mitarbeiter der Lutherischen Kirche in Lettland Grundsatzartikel zu dogmatischen, ethischen wie ökumenischen Themen enthält, aber auch unter „Aktualitäten“ Meldungen aus den ökumenischen Pressediensten verbreitet.

Die staatliche Genehmigung für die Herausgabe eines neuen Gesangbuches in der Auflage von 100 000 Exemplaren liegt vor.

Der lettische Kirchenkalender 1989 ist in 19 000 Exemplaren erschienen. Ein kirchliches Sonntagsblatt erscheint mit einer Auflage von über 40 000 Exemplaren.

Im April 1989 wurde von der Generalsynode eine neue Kirchenverfassung beschlossen, nach der – in Anlehnung an die Kirchenverfassung von 1928 – Laien und Pfarrer mehr Mitspracherecht erhielten. Auf derselben Synode wurde mit Karlis Gailitis auch ein neuer Erzbischof für Lettland gewählt.

Wenn die verschiedenen *Erleichterungen* – die in den 15 Republiken der UdSSR sehr unterschiedlich gewährt werden können, da sich die ver-

fassungsrechtliche bzw. gesetzliche Lage für die Religionen in der Sowjetunion noch nicht geändert hat – zusammen gesehen und auf einen Nenner gebracht werden sollen, so ergeben sich wohl drei Schwerpunkte:

Neuregistrierung von Gemeinden: Bis 1986 war hierbei eine Ungleichbehandlung der einzelnen Konfessionen durch die Behörden zu beobachten. Deutlich bevorzugt wurden Gruppen wie die sowjetdeutschen Evangelischen, für deren kirchliches Leben und Zusammenwachsen lediglich die Ebene der örtlichen Gemeinde gegeben war. „Großkirchen“ wie die Lutherischen Kirchen im Baltikum oder der „Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten“ (wie übrigens auch die „Russische Orthodoxe Kirche“) wurden deutlich weniger großzügig behandelt.

Trotz der Perestrojka werden Gemeinden noch immer auf der Grundlage der Verordnung über die „Die religiösen Vereinigungen“ vom 8. April 1929 (in der Fassung vom 23. Juni 1975) registriert, die außerordentlich restriktiv ist. Es ist zu hoffen, daß hier das in Vorbereitung befindliche Gesetz über die Gewissensfreiheit Verbesserungen bringen wird.

Obwohl sich für die evangelischen Kirchen gewiß Erleichterungen bei der Eröffnung neuer Gemeinden ergeben haben, so kommt es auf regionaler und vor allem örtlicher Ebene nach wie vor zu Hemmnissen und Einschränkungen bei der Registrierung. Widerstände in der Partei und in dem Staatsapparat gegen die neue Religionspolitik lassen sich nicht von heute auf morgen so ohne weiteres überwinden.

So sah sich Konstantin Chartschew, der Vorsitzende des Rates für Religionsangelegenheiten im Ministerrat der Sowjetunion, in einem Interview mit der Massenillustrierten „Ogonjok“ veranlaßt, von den Behörden zu verlangen, Forderungen der Bevölkerung nach Zulassung neuer Kirchengemeinden zu erfüllen: „Es ist für unsere Perestrojka gefährlich und schädlich, wenn die lokalen Behörden durch ihr gesetzwidriges Verhalten die Gläubigen geradezu provozieren, mit ihren Beschwerden nach Moskau zu reisen.“ Inzwischen hat Chartschew – möglicherweise wegen seiner den Kirchen gegenüber allzu entgegenkommenden Haltung – seinen Posten räumen müssen.

Verbesserung in der Versorgung mit religiöser Literatur: Konnte bislang der dringende Ruf nach geistlichem Schrifttum, befriedigt werden, so sind aus dem Jubiläumsjahr des Millenniums der „Taufe der Rus“ sensationelle Zahlen von importierter religiöser Literatur zu berichten: So teilte der Weltbund der Bibelgesellschaften mit, daß er 1988 712 000 Bibeln und Bibelkommentare und 400 000 Bibelteile in der Sowjetunion eingeführt hat.

Allein vom „Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten“ sind 1988 z. B. 170 000 Bibeln importiert worde, darunter 100 000 russische von der Baptistischen Weltförderdation und 50 000 von den finnischen Pfiingstgemeinden, ferner estnische und deutsche; 5 000 mehrbändige Bibelerklärungen von Barkley, 4 000 biblische Wörterbücher, 20 000 Liederbücher für die Gemeinden nur in der RSFSR und 1 000 Bibelwörterbücher von Nyström.

Der Bedarf in der Sowjetunion ist zwar noch lange nicht abgedeckt, doch stimmt es hoffnungsvoll, daß der bestehende Mangel auch staatlicherseits eingeräumt (wie von Konstantin Chartschew bei seinem Besuch im Ökumenischen Zentrum in Genf, September 1988) und Abhilfe in Aussicht gestellt wird.

Zu den Phänomenen der neuen Entwicklung gehört auch – und das betrifft nun nicht mehr den Bereich „religiöse Literatur“ –, daß es im letzten Jahr möglich war, in einigen Städten (bis jetzt nicht in Moskau) Clubs, Kulturpaläste – oder im Falle von Riga sogar das Eisstadion – zur Durchführung von evangelistischen Großveranstaltungen zu mieten.

Bessere Ausbildungsmöglichkeiten: Die Theologischen Seminare in Riga und Tallinn/Reval machen sich berechnigte Hoffnungen, bald Unterrichtsäume in ausreichender Zahl zur Verfügung zu haben. Das Rigaer Institut arbeitet inzwischen wieder ganztägig an fünf Tagen in der Woche.

Die Laienprediger der lutherischen deutschen Gemeinden in der Sowjetunion sollen die Möglichkeit erhalten, in Riga in Form von Fernkursen aus- und weitergebildet zu werden. Ein erster Kursus begann im November 1989 mit zwanzig Teilnehmern. Auch bei den Evangeliumschrsten-Baptisten besteht Aussicht, daß die inzwischen schon jahrzehntelangen Bemühungen um die Errichtung eines stationären Seminars mit Internat und Bibliothek erfolgreich sein werden, sobald ein geeignetes Gelände gefunden ist.

Auch in den folgenden – für die kirchliche Arbeit wesentlichen – Fragen scheinen sich infolge der Politik der Umgestaltung Lösungen anzubahnen:

Wie die Russische Orthodoxe Kirche erwarten auch die evangelischen Kirchen bald die *Legalisierung diakonischer Arbeit*, ebenso wie die gesetzliche *Sicherung der religiösen Kinder- und Jugendunterweisung*:

Die jetzt möglichen Einsätze von Christen in Krankenhäusern, Altersheimen usw. geschehen bislang noch im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Aktivitäten, der sogenannten „Werke der Barmherzigkeit“. Es gibt aber

deutliche Hinweise, daß den Kirchen diakonische Arbeit künftig allgemein erlaubt werden wird.

Am meisten liegt allen Kirchen die religiöse Erziehung der Jugend am Herzen. Das Verbot des Religionsunterrichts für Kinder und Jugendliche geht auf das Dekret Lenins über die Trennung des Staates von der Kirche und der Kirche von der Schule (Januar 1918) zurück. Anzeichen deuten darauf hin (und der Vorsitzende des Rates für Religiöse Angelegenheiten, Konstantin Chartschew, vertrat auch schon öffentlich die Auffassung), daß eine schulische Form des Religionsunterrichts zwar weiterhin verboten, die Möglichkeit aber zu „religiösem Privatunterricht“ (z. B. in der Kirche) eröffnet werden soll.

Nicht undenkbar erscheinen auch gesetzlich garantierte Möglichkeiten für die Mitarbeit von Christen als Christen in staatlichen Gremien und gesellschaftlichen Organisationen, mehr Raum für Christen und Religionsgemeinschaften zur Äußerung in allgemeinen Publikationsorganen (*Zugang zu Massenmedien*) und schließlich die *Einbeziehung der Christen in das gesellschaftliche Leben* (als Beispiel wurde von Evangeliumschristen-Baptisten die Beteiligung von Kirchenchören an öffentlichen Chorwettbewerben genannt).

Die Sowjetunion, so Konstantin Chartschew bei seinem Besuch des Ökumenischen Zentrums in Genf, sei kein atheistischer, sondern ein „extrareligiöser (religiös neutraler) Staat“. Er bezeichnete es bei dieser Gelegenheit als „schrecklich“, daß dieses Prinzip zu manchen Zeiten in der sowjetischen Geschichte verzerrt worden sei. Die Kommunistische Partei der Sowjetunion betrachte Religion zwar als unwissenschaftlich; doch müsse sie sich mit ihr nicht mit Gewalt, sondern anhand von ideologischen Mitteln auseinandersetzen, so wie verschiedene Religionen sich für ihre Auffassung von Wahrheit einsetzen könnten.

Für die deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion hat das Jahr 1988 besondere Bedeutung gewonnen: Am 13. November ist Superintendent Harald Kalnins unter ökumenischer Beteiligung vom Erzbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche Lettlands, Eriks Mesters, als Bischof dieser Gemeinden eingesegnet worden. Ein entscheidender (und vor zwei Jahren noch kaum glaublicher) Schritt zur Kirchwerdung der über 500 deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion ist damit gegangen worden. Verständlich, wenn Bischof Kalnins nach seiner Einführung, an der über zwanzig Prediger aus diesen Gemeinden teilnahmen, feststellt: „Der nächste Schritt ist vom Rat für Religiöse Angelegenheiten in Moskau zu tun; er muß der Regierung nahelegen, die Evangelisch-

Lutherische Kirche Rußlands, der kein sowjetisches Gesetz je das Existenzrecht aberkannt hat, offiziell zu rehabilitieren und in ihrer Existenz zu bestätigen. Wenn heute die Perestrojka bei uns versucht, alte Fehler gutzumachen, dann muß das jetzt auch gegenüber den deutschen Lutheranern und ihrer Kirche geschehen.“

Im August 1989 ist die „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion“ als Mitgliedskirche in den Lutherischen Weltbund aufgenommen worden.

Die neuen Möglichkeiten, die die Politik der Perestrojka den Religionsgemeinschaften eröffnet hat, bergen aber in sich nicht nur Chancen, sondern auch *Aufgaben*; so stehen die evangelischen Christen und Kirchen in der Sowjetunion auch vor neuen Problemen, denen sie – nachdem sie solange in einer Ghettosituation leben mußten – nicht ohne weiteres gewachsen sind.

Viele Pastoren fühlen sich überfordert, den gerade unter der Jugend und unter Akademikern aufgebrochenen Glaubensfragen zu begegnen; sie sind nicht vorbereitet auf die Möglichkeit zu religiöser Erziehung, zur theologischen Erwachsenenbildung u. a.

Erzbischof Pajula: „Das Interesse der Menschen ist groß. Ob wir aber immer die richtige Antwort geben können, ist eine andere Frage.“

Für manche, gerade jüngere Pfarrer sind auch die neuen Möglichkeiten politischer Aktivität verführerisch; die Gefahr einer Verquickung von Nation und Konfession, einer Vermischung von national-völkischen und religiösen Zielen ist beispielsweise in Estland und Lettland nicht zu leugnen.

Die Frage der Einheit stellt sich neu:

Die Spaltung der freikirchlichen Bewegung in den sechziger Jahren, die Entstehung einer in ihrer Linie klaren, kompromißlosen Gegenbewegung und damit eines religiösen Dissidententums evangeliumschristlich-baptistischer Provenienz ist nach wie vor – trotz aller Bemühungen in der Vergangenheit, sie zu überwinden – aktuell. Gewiß bedeutet gerade für eine Union evangelisch-freikirchlicher Gemeinden Struktur nicht alles, sondern mehrere Organisationsformen können und müssen vielleicht auch nebeneinander existieren. Doch wie kann der Hauptauftrag einer christlichen Gemeinde, die Mission, erfüllt werden, wenn nicht Einheit gesucht wird – Einheit verstanden als eine geistliche, spirituelle Größe, die sich durchaus auch in unterschiedlichen Organisationsformen realisieren kann.

Die Frage der Einheit stellt sich auch an anderer Stelle: Hier sei z. B. nur an den Konflikt in der lettischen Kirche zwischen Konsistorium

(Kirchenleitung) und der Reformgruppe „Wiedergeburt und Erneuerung“, der die Kirche fast hat zerbrechen lassen, erinnert; oder an das kongregationalistische Selbstverständnis der deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion, für die eine Einbindung in eine Kirche mit Bischof und Konsistorium nur schwer vorstellbar ist.

So können die neuen Möglichkeiten und Chancen der Kirchen, die durch die gesellschaftlichen Prozesse der Umgestaltung und der Offenheit sich ergeben, durchaus auch zu neuen innerkirchlichen Schwierigkeiten führen. Was in den Kirchen des Westens, an Pluralismus gewöhnt, als unumgänglicher Streit um die Wahrheit ausgehalten wird, führt die Kirchen der Sowjetunion schnell an den Rand ihrer Kräfte.

Ein noch wichtigeres Problem als die Frage der Einheit der evangelischen Kirchen scheint die der ökumenischen Gemeinsamkeit der Christen und Kirchen in der Sowjetunion insgesamt zu sein. Es ist fraglich, ob die Jubiläumsfeierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche zum Millennium der „Taufe der Rus“ im Sommer 1988 hier Hilfe oder auch nur Ermutigung gebracht haben.

Ausblick: Wie wird es weitergehen?

Trotz aller zukunftsweisenden Ansätze einer neuen Religionspolitik, trotz aller verheißungsvollen Perspektiven, die sich gerade in den letzten Jahren für die Kirchen in der Sowjetunion ergeben haben, eine Antwort auf die Frage „Wende in der Gesellschaft – Wende in den Kirchen?“ ist nur vorläufig möglich. Für ein abgewogenes Urteil ist die Zeit zu früh – die Zukunft wird erweisen, ob sich die Perestrojka für die Religionsgemeinschaften in der UdSSR auch langfristig und dauerhaft auswirkt. Noch ist die Entwicklung nicht unumkehrbar.

Wenn der Eindruck nicht täuscht, so ist Michail Gorbatschow durchaus an einem entspanntem Verhältnis zu den Kirchen und Christen in der Sowjetunion gelegen; nicht weil er selbst Christ wäre, sondern weil er an einem Erfolg seiner Politik der Umgestaltung interessiert ist. Da seine rigorosen Maßnahmen im Bereich der Volkswirtschaft bei weiten Teilen der Bevölkerung (Anti-Alkoholismuskampagne, Leistungsdruck) und auch bei vielen Führungskräften (Angst vor Kontrolle und Absetzung) wenig Unterstützung finden, wirbt er auf anderen Gebieten um Sympathie – „Glasnost“ und „Demokratizija“ bilden hier sein bevorzugtes Instrumentarium, nicht als eigenständige Größen, sondern als Funktionen der Umgestaltung. Unterstützung im eigenen Land zu gewinnen und das für ihn so

wichtige Vertrauen im Westen aufzubauen, dazu sind, so weiß er, Flexibilität und Offenheit im Bereich der Kultur, der Religion wie auch der Menschenrechte hilfreich.

Michail Gorbatschow hat seine Religionspolitik unter dem Gedanken der Einheit des Volkes – angesichts der großen Aufgaben der Umgestaltung der Sowjetgesellschaft und darüber hinaus angesichts der globalen Menschheitsprobleme der Friedenssicherung, des Umweltschutzes und der sozialen Gerechtigkeit – gestellt. Das Trennende zwischen den Gläubigen und Atheisten habe dahinter zurückzutreten. „Wir sehen“, so Michail Gorbatschow zu Patriarch Pimen und anderen Vertretern des Heiligen Synod, „klar die ganze Tiefe unserer weltanschaulichen Unterschiede, doch zugleich damit stellen wir realistisch auch die bestehende Situation in Rechnung. Die Gläubigen, das sind Sowjetmenschen, Werktätige und Patrioten, haben das volle Recht, würdig ihre Überzeugungen zu äußern. Perestrojka, Demokratizija und Glasnost betreffen auch die Gläubigen, und zwar in vollem Maße, ohne jede Einschränkung. Insbesondere bezieht sich dies auf die Sphäre der Sittlichkeit, wo die allgemein menschlichen Normen und Gewohnheiten zu unserer gemeinsamen Sache beitragen können.“ Die religiösen Bürger werden von ihm zur „Erneuerung des Sozialismus und zu der vollständigen Freilegung seines sittlichen Potentials“ eingeladen.

Angesichts der Herausforderungen, vor denen die sowjetische Gesellschaft steht, appelliert Michail Gorbatschow an alle Menschen guten Willens, sich im Prozeß der Umgestaltung zu engagieren. Dabei kommt im Werben um die Gläubigen der Betonung gemeinsamer sittlicher Anschauungen auf der Grundlage der „allgemein menschlichen Werte“ eine Schlüsselbedeutung zu. „Es ist jetzt die Zeit gekommen, der argwöhnischen und feindseligen Haltung gegenüber den Gläubigen und gegenüber den von ihnen geglaubten Idealen ein für allemal ein Ende zu bereiten, solchen Idealen wie Humanität, Liebe, sittliche Selbstvervollkommnung.“ Ob Michail Gorbatschow mit dieser Politik erfolgreich sein wird, hängt entscheidend davon ab, ob er für sie die Funktionäre des Partei- und des Staatsapparates zu gewinnen und die offenen Fragen der Nationalitätenpolitik, die in der UdSSR fast untrennbar mit der Religionspolitik verflochten ist, zu lösen vermag.

Die blutigen Auseinandersetzungen zwischen islamischen Aserbaidshanern und christlichen Armeniern im Transkaukasus haben diese Tatsache vor aller Welt dramatisch sichtbar gemacht. Mehr Freiheit für die Religionsgemeinschaften hat daher zwangsläufig auch Konsequenzen für

das nationale Profil der Völker im Sowjetstaat und für ihr zukünftiges Verhältnis zueinander.

III. Situation der Evangelischen Kirchen in anderen osteuropäischen Ländern

Ein Seitenblick soll nun noch wenigstens auf die Situation der evangelischen Kirchen in anderen osteuropäischen Ländern – in Polen, in der Tschechoslowakei, in Ungarn und in Rumänien – geworfen werden.

1. Polen

Die evangelischen Kirchen in Polen stellen eine verschwindende Minderheit dar; 36 Millionen römisch-katholischen Christen (etwa 94 %) stehen nur etwa 90 000 Gläubige der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses und etwa je 5 000 Reformierte, Methodisten und Baptisten gegenüber. Verständlich, wenn die evangelischen Kirchen allein schon aufgrund dieser Zahlenverhältnisse sich eher von ihrer großen Schwesterkirche erdrückt sehen als vom Staat, der ihre kritische Loyalität durchaus im Spiel der gesellschaftlichen Kräfte zu würdigen weiß.

Die allgemeine Situation Polens ist nach wie vor von einer politischen, wirtschaftlichen und moralischen Krise gekennzeichnet. Partei und Regierung, die sich zugleich mit einer Krise der marxistischen Ideologie auseinandersetzen mußten und kein wirksames Mittel gegen diese Dauerkrise wußten, als sich häufig mit kurzfristigen Zielen und pragmatischen Vorgehen zu begnügen, haben schließlich die politische Führung mit Ausnahme der Innen- und Verteidigungspolitik, immerhin Schlüsselpositionen, an eine nichtkommunistische Regierung abgegeben.

Inflation, Mangelwirtschaft, wachsende Verelendung (vor allem der Rentner) bestimmen das Alltagsleben. Gleichzeitig machen sich Erscheinungen des Kapitalismus breit; die Masse der Bevölkerung wird immer ärmer, eine kleine Schicht, der die Krise dient, immer reicher. Diese Entwicklung führt zu einer gesellschaftlichen Gärung, die in den mehrfachen Streiks sichtbar geworden ist.

Angesichts dieser krisenhaften Situation suchen viele Menschen Halt im Glauben. Das religiöse Leben in Polen nimmt großen Aufschwung, die mittlere Generation kehrt zur Kirche zurück. Diese neu erwachte Religiosität – mehr personalen als traditionellen Charakters – wird durch den

Mangel an möglicher sozialistischer Identität gefördert. „Die Gefahr, die für den christlichen Glauben vom Konsumismus und Indifferentismus der polnischen Gesellschaft ausgeht, erscheint größer als die des organisierten Atheismus“ (Bischof Janusz Narzynski).

Religionssoziologische Untersuchungen bestätigen, daß Religion in Polen nicht im Absterben ist, sie vielmehr einen großen sozialen Wert besitzt. So nimmt der Wunsch von Eltern nach einer religiös-christlichen Erziehung ihrer Kinder auffällig zu; fast 12 000 Jugendliche nehmen beispielsweise in der lutherischen Kirche an dem Religionsunterricht in den sogenannten Katechetischen Punkten teil.

Wenn in Polen von einer gesellschaftlichen Wende gesprochen werden soll, die auch für die Kirchen Bedeutung hat, so ist an das Jahr 1980 zu erinnern. Damals hat die Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc tatsächlich eine gesellschaftliche Veränderung bewirkt, nicht zuletzt zum Vorteil der römisch-katholischen Kirche (und damit auch in manchen Fragen, ohne Absicht, zugunsten der evangelischen Kirchen). Erinnert sei hier nur beispielhaft an die Möglichkeit der Rundfunkübertragung von evangelischen Gottesdiensten, durch die viele Polen erstmals erfuhren, daß es in ihrem Land auch heute noch evangelische Christen gibt.

Der folgende Kriegszustand, die große wirtschaftliche Not, die gerade in der Bundesrepublik eine Vielzahl von Paketaktionen auslöste, haben die Bedeutung der Kirchen in der Bevölkerung wachsen lassen. Das Ansehen der evangelischen Kirchen in der polnischen Bevölkerung ist nicht zuletzt durch diese Hilfsaktionen gestärkt worden, die meist allen – ohne Ansehen der Konfession – zugute kamen.

2. Tschechoslowakei*

Ganz anders stellt sich die Situation in der Tschechoslowakei dar, wo die Staatsaufsicht über das kirchliche Personal-, Finanz-, Wirtschafts-, Ausbildungs- und Publikationswesen umfassend ausgebildet ist. Hinzu kommt, daß die Parteiführung in der Tschechoslowakei sich dem „neuen Denken“ Michail Gorbatschows nur zögernd öffnet. So lassen sich für den kritischen Beobachter keine Anzeichen dafür erkennen, daß sich im Verhältnis von Staat und Kirche entscheidend neue Entwicklungen

* Die jüngste politische Wende in der Tschechoslowakei konnte bei der Abfassung dieses Artikels – im Sommer 1989 – noch keine Berücksichtigung finden. Auch beim Redaktions-schluß dieses Jahrbuches (November 1989) lassen sich die – gewiß unausbleiblichen – Veränderungen für die Kirchen und in den Kirchen auch in Umrissen nicht absehen. Red.

abzeichnen. An eine Aufgabe der umfassenden Staatsaufsicht ist schon gar nicht gedacht.

So sieht Vladimír Janku, der Leiter des Sekretariats für Kirchenangelegenheiten in der Tschechoslowakei, in einem Zeitungsinterview „Kirche und Staat in der Zeit des Umbaus“ auf entsprechende Anfrage hin keinen Anlaß, die bisher geltenden, aus dem Jahr 1949 stammenden Gesetze zu novellieren, mit denen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche geregelt wird. „Die nach 1948 geschaffenen und bereits von Klement Gottwald formulierten Grundlagen der tschechoslowakischen Kirchenpolitik sind auch weiterhin lebendig und erweisen sich als richtig. In der UdSSR ist man heute dabei, in vollem Umfang zu den leninschen Prinzipien der Kirchenpolitik zurückzukehren, die auch der Herangehensweise unseres Staates und unserer Partei entsprechen“ (sic!).

Trotz dieser – zumindest bislang – nicht sehr von Perestrojka und Glasnost geprägten Religionspolitik sollen nicht einige erfreuliche Entwicklungen übersehen werden, die das Leben der evangelischen Kirchen in der Slowakei (mit etwa 370 000 Gliedern) und in Schlesien (mit etwa 45 000 Gliedern) und der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (mit etwa 200 000 Gliedern) – erleichtern können:

Seit dem Schuljahr 1987/88 müssen die Kinder nicht mehr beim Lehrer zum Religionsunterricht angemeldet werden, der üblicherweise vor den Folgen solchen Unterrichts warnte.

Religiöse Literatur ist in geringem Umfang zu haben. So gibt es keinen Mangel an Bibeln. Das Gesangbuch der Böhmisches Brüder konnte inzwischen nachgedruckt, auch die Lutheraner in der Slowakei haben die Genehmigung für den Druck eines neuen Gesangbuchs erhalten.

Verschiedene ökumenisch-internationale Seminare, Konferenzen, Begegnungstagen können ohne größere Schwierigkeiten stattfinden, so z. B. im Herbst 1988 ein erstes Jugendtreffen der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B. zum konziliaren Prozeß für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“, ein Seminar der Evangelischen Akademie Tutzing und des Tschechoslowakischen Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema „Vertrauensbildung in Europa“. Sogar eine Delegationsreise von Studenten und Professoren der vier tschechoslowakischen theologischen Fakultäten in die Bundesrepublik wurde möglich (Februar 1988); ein Gegenbesuch aus der Bundesrepublik in diesem Jahr ist in Vorbereitung.

Die Frage, ob die Reformen in der Sowjetunion positive Auswirkungen auf die Tschoslowakei haben könnten, wird nur selten mit einem – meist nur zögernden – Ja beantwortet.

Trotzdem ist auch in der Tschechoslowakei erkennbar, daß die Kommunistische Partei am gewachsenen Selbstbewußtsein der Bevölkerung, zumal der Christen, nicht mehr vorbei kommt; und das Volk hat gemerkt, daß das Regime von ihm abhängig ist, und spielt darum mit seinen Muskeln. Bürgerrechte werden eingefordert, Demonstrationen von Christen gegen die Staatsaufsicht der Kirchen, vor allem gegen die staatliche Einmischung in deren personelle Angelegenheiten, finden großen Widerhall, die Einhaltung der Verpflichtungen der KSZE-Akte wird (durch Charta 77 u. a.) gefordert.

3. Ungarn

Die Veränderungen der politischen Verhältnisse in Ungarn in Richtung auf einen sozialistischen Pluralismus sind in vollem Gange. Dabei wird eine verstärkte Zusammenarbeit aller gesellschaftlichen Gruppen angestrebt, so daß die Kirchen nunmehr ihr kulturelles Erbe gleichrangig mit anderen Institutionen einbringen können.

Das seit Jahren wachsende religiöse Interesse gerade im Kreise der Jugend ist – ähnlich wie in Polen – vor allem in einer Krise des Marxismus zu sehen, dessen gesellschaftliche Realität an Anziehungskraft verloren hat und dessen philosophisch-weltanschauliche Ausprägung keine überzeugenden Antworten auf Fragen der ethischen Orientierung und des Lebenssinns zu geben vermag.

Diese selbstkritische Einsicht der Kommunistischen Partei, verbunden mit eminenten wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes, die zu lösen das überkommene planwirtschaftliche Instrumentarium nicht mehr ausreichte, führte zu einer grundlegenden Umgestaltung der Politik, die keine Institution der Gesellschaft unbetroffen läßt. Nachdem offenbar geworden ist, daß das bisherige stalinistische Modell des Sozialismus gescheitert ist und teilweise radikale Veränderungen (z. B. die Schaffung einer selbständigen Regierungsarbeit) unvermeidbar geworden sind, wird in Ungarn die Forderung nach politischen und rechtlichen Garantien von Demokratie und Pluralismus immer lauter.

Die evangelischen Kirchen in Ungarn – die Reformierten (mit zwei Millionen Gliedern) ebenso wie die Lutheraner (mit etwa 400 000 Gliedern) und die Freikirchen (mit 40 000–50 000 Gliedern) – sind an diesem innenpolitischen Reformprozeß voll beteiligt. So haben ihre Vertreter im Ungarischen Parlament, als am 17. Dezember 1987 zum ersten Mal seit Kriegsende hier über die Kirchenpolitik des Staates diskutiert

wurde, ihre Vorschläge zur Gestaltung der Beziehung zwischen Staat und Kirchen vorgelegt. Die ungarische Regierung bereitet inzwischen ein neues Religionsgesetz vor; die Tätigkeit des staatlichen Kirchenamtes ist kurzerhand eingestellt worden.

Die inzwischen auf den verschiedensten politischen Ebenen eingeleiteten Reformen haben den evangelischen Kirchen in Ungarn auch neue Möglichkeiten eröffnet und neue Aufgaben gestellt, die teilweise die eigenen Kräfte sogar übersteigen. Stichwortartig seien hier einige dieser Projekte aufgeführt:

Neubau bzw. Erweiterung der Theologischen Akademie in Budapest,
Rückgabe des traditionsreichen Faszor-Gynasiums an die Lutherische Kirche, (die Wiedereröffnung erfolgte zum Schuljahr 1989/90),

Zugang zu den Massenmedien (z. B. Fernsehübertragungen von Gottesdiensten),

Erweiterung gesellschaftsdiakonischer Dienste (z. B. in der Arbeit mit den Flüchtlingen aus Rumänien, mit Suchtkranken u. a.),

Intensivierung des ökumenisch-internationalen Austausches, die durch die neu eingeführte Reisepaßregelung erleichtert wird (z. B. akademische Austauschprogramme, Einbeziehung der Jugend u. a.).

So nehmen die Kirchen an den schnellen, teilweise radikalen Veränderungen im Lande vollen Anteil; ja, der Prozeß der Veränderung wirkt sich auch innerhalb ihrer eigenen Strukturen aus und läßt das Vertrauen zwischen Kirchenleitung, Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern und Gemeinden wachsen.

4. Rumänien

Die in Rumänien uns bekannteste Kirche ist die Evangelische Kirche A. B. in der SR Rumänien (so die offizielle Bezeichnung), zu der sich im Augenblick noch 100 000 Siebenbürger Sachsen rechnen. Daneben gibt es die ungarische Reformierte Kirche (mit etwa 800 000 Gliedern) und eine kleine ungarische lutherische Kirche, die sogenannte Evangelische Synodal-Presbyteriale Kirche A. B. (mit etwa 30 000 Gliedern); außerdem finden sich unter den staatlich anerkannten „Kulten“ Gruppen wie z. B. die Baptisten, die Pfingstgemeinde o. a.

Der den verschiedenen Kirchen gewährte Freiraum ist wesentlich dadurch bestimmt, was der orthodoxen Mehrheit notwendig erscheint und woran sie sich bezüglich der Überwachung gewöhnen konnte. Dies bedeutet in der Praxis, daß das Bekenntnis nicht berührt und die Entfaltung

gemeindlichen Lebens möglich ist. Andere Wünsche, z. B. die Einrichtung von Altersheimen oder eines Internats für evangelische Schüler bleiben unerfüllt, da sie als nicht notwendige kirchliche Aufgaben angesehen werden. Diese grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, die für alle vierzehn anerkannten „Kulte“ (aber nicht für Gemeinschaften wie die Neuapostolische Kirche oder einige andere freikirchliche Gruppen) gilt, hat sich in den letzten zwanzig Jahren nicht entscheidend geändert.

Der Druck, der auf diesen Kirchen lastet, ist dennoch nicht zu übersehen: Der rumänische Geheimdienst, die Securitate, sieht und hört alles mit; die staatliche Kontrolle ist bei allen kirchlichen Aktivitäten mit zu bedenken und wirkt sich oft genug als hemmend oder verändernd aus. Die Wahl eines neuen Bischofs bedarf des staatlichen Einverständnisses; auch Pfarrer und höhere Kirchenangestellte müssen bei der ersten Berufung vom Kultusdepartment bestätigt werden. Auf's Ganze gesehen nehmen die Einschränkungen für die kirchliche Arbeit eher zu, denn daß für sie Erleichterungen zu spüren sind.

Bei diesen grundsätzlichen Bemerkungen sollte nicht übersehen werden, daß sich Entscheidungen und Situationen in Rumänien oft sehr schnell ändern, nicht absehbar, willkürlich; was heute gilt, kann morgen schon falsch sein (und umgekehrt). Verständlich ist das Gefühl der Verunsicherung, das viele Menschen in Rumänien bestimmt. Die Angst, die falsche Entscheidung zu treffen, lähmt nicht selten.

Die Probleme des „Goldenen Zeitalters“ Ceauscescus, das auf großen Schildern im Lande propagiert wird, entpuppt sich als Elend in allen Lebensbereichen. Die Stichworte sind bekannt: Elend in der Wirtschaft (mit einer kaum vorstellbaren Misere der Versorgungslage, gerade bei Lebensmitteln und Arzneimitteln), Druck auf die nationalen Minderheiten (vor allem auf die Ungarn), gigantomanische Projekte (wie das sogenannte „Systematisierungsprogramm“). Die mit diesen Andeutungen beschriebene Entwicklung wirkt sich natürlich auch und gerade auf die evangelischen Kirchen aus. Bei den Siebenbürger Sachsen kommt die Frage der Auswanderung noch hinzu, die sich für den Dienst und das Zeugnis der eigenen Kirche häufig genug lähmend auswirkt. (Wer viel Kraft für ein Leben zwischen Gehen und Bleiben verbraucht, für den wird es mühsam, über die Zukunft des eigenen Schicksals hinaus im Sinne des Evangeliums an das Schicksal der Gemeinde oder gar Kirche zu denken.)

Dennoch wäre es falsch zu meinen, die evangelischen Kirchen in Rumänien stünden vor ihrer Auflösung oder gar Vernichtung. Im Gegen-

teil, gerade angesichts der schwierigen politischen, wirtschaftlichen Situation gewinnen sie für viele Menschen geradezu existenzielle Bedeutung. Für die ungarischen Evangelischen, aber auch für die Siebenbürger Sachsen, stellt ihre je eigene Kirche ein wesentliches Stück ihrer Identität dar. So finden sich in allen Kirchen – neben einer tiefen Depression, die die Menschen vielfach ergriffen hat – auch „Hoffnungsträger“, die sich der Situation zu stellen versuchen, wie sie ist, und entsprechende Konsequenzen für die kirchliche Arbeit ziehen.

Abschluß

Es hat sich ein sehr farbiges Bild ergeben – sowohl was die gesellschaftliche als auch die kirchliche Situation in den verschiedenen Ländern Osteuropas angeht.

In den Ländern, in denen sich für die Kirchen neue Chancen eröffnen (z. B. in der Sowjetunion oder in Ungarn), werden unsere Brüder und Schwestern sehr genau zu prüfen haben, welchen Aufgaben sie sich stellen werden, wozu ihre eigenen Kräfte ausreichen, welche Hilfen sie benötigen.

Eine der großen Versuchungen in der ökumenischen Verbindung mit anderen Christen und Kirchen ist immer der Paternalismus, die gutgemeinte, fürsorgliche Bevormundung. Was ihre Lage ist, wie sie zu handeln haben und wie ihnen zu helfen ist, muß aber zunächst von denen, um die es geht, selber formuliert werden und von uns stets nur im Dialog mit ihnen.

Die Gefahr der finanziellen Abhängigkeit fordert neue Formen ökumenischer Zusammenarbeit heraus, die wir gemeinsam entwickeln sollten.

Die evangelischen Kirchen, die in schwierigen Situationen leben, sollten unserer besonderen ökumenischen Solidarität sicher sein. Die Ausfüllung neu eröffneter Spielräume auf der einen Seite darf nicht zu Lasten mehr denn je notwendiger Verbundenheit auf der anderen Seite gehen.

Wenn heute der Begriff „Gemeinsames Haus Europa“ in der politischen Debatte eine Rolle spielt, so bringt das auch eine kirchliche Realität zum Ausdruck, die schon seit längerer Zeit besteht. Die EKD sah und sieht die Gemeinschaft zwischen Christen in Ost- und Westeuropa immer in dieser Perspektive. Das ist theologisch wohl begründet, und es ist auch eine realistische Formulierung, um unsere Solidarität und unser Füreinandersein zum Ausdruck zu bringen. Wir können als Kirchen wichtige Beiträge zu einer Verwirklichung dieser Vision leisten.

Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion

Entwicklungen und Probleme des Neuanfangs

Am 13. November 1988 wurde der lettische Oberpfarrer Harald Kalnins unter Teilnahme zahlreicher Bischöfe aus dem Baltikum und dem westlichen Ausland sowie von zwanzig Vertretern rußlanddeutscher Gemeinden in das Amt des Bischofs der deutschen Lutheraner in der Sowjetunion eingeführt. Die anwesenden Predigerbrüder überreichten ihrem künftigen Bischof dabei ein Schreiben folgenden Wortlauts:

„Lieber Bruder Kalnins!

Wir leitenden Brüder der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sind miteinander einig, daß Sie der rechtmäßige Bischof aller deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der UdSSR sind. Wir danken Ihnen für Ihre Bereitschaft, Ihre Kraft und Ihre Zeit für das Wohl der Gemeinden zur Verfügung zu stellen. Wir hoffen, daß mit Ihnen alle unsere Gemeinden wieder zu einer einheitlichen Gesamtkirche zusammenwachsen, nach der Ordnung, wie sie vor ihrer Auflösung im Jahre 1936 bestanden hat. Wir freuen uns, daß der Rat für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR Sie als unseren Bischof bestätigt hat, und denken, daß es nun bald zur Bildung eines funktionsfähigen Konsistoriums kommt. Dem Lutherischen Weltbund danken wir für alle Hilfe und stellvertretendes Eintreten. Ebenso gilt unser Dank der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, Litauens und Estlands. Möge der heilige, dreieinige Gott Sie und uns alle führen und leiten. Ihm allein sei Ehre und Dank.“

(Es folgen zwanzig Unterschriften, unter denen sich eigenartigerweise auch die von Pfarrer Ernst Rogge/Ernsts Roga befindet, der in Schilute/Heydekrug, Memelland, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen als Gemeindepfarrer dient. Seine Anwesenheit und Unterschrift erklärt sich daraus, daß er immer wieder – wenn die Behörden ihm dies gestatteten, was oft nicht geschah – die deutschen Gemeinden in Asien besucht und seelsorgerlich betreut hat.)

Mit der Einführung von Pastor Kalnins zum Bischof hat, so mag mancher Fernerstehende glauben, eine eher durch Rückschläge gekennzeichnete Entwicklung des deutschen Kirchenwesens in der Sowjetunion einen kaum noch erhofften glücklichen Abschluß gefunden; die deutschen Lutheraner in der Sowjetunion haben – oder wie Kalnins zu betonen pflegt: haben *wieder* – eine Kirche.

Ein Blick zurück

Nach der Deportation der Rußlanddeutschen als Folge des deutschen Angriffs auf die Sowjetunion 1941 war ein kirchliches Leben überhaupt nicht zu denken gewesen. Bereits seit 1937 war die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland“ unter den Drangsalen des Stalinterrors erloschen – wie im Prinzip alle religiösen Organisationen in der UdSSR (nur wenige Kirchen hatten das zweifelhafte Privileg – wie etwa die Russische Orthodoxe Kirche – eine nominelle, aber völlig handlungsunfähige Kirchenleitung, dezimiert auf wenige Personen, behalten zu dürfen, durch deren Existenz ausländische Vorwürfe der Kirchenverfolgung in der Sowjetunion widerlegt werden sollten). – Wir wissen von Gebetskreisen, die sich in den Lagern der Deportation, in Städten und Dörfern der deutschen „Sonderansiedlung“, heimlich bildeten. Wir wissen, daß Pfarrer Eugen Bachmann und Pfarrer Arthur Pfeiffer unter Lebensgefahr die Deportationszentren bereisten und dort taufte, trauten, konfirmierten und das Abendmahl spendeten. Später hat noch Pfarrer Johannes Schlundt kurzzeitig im Reisedienst gestanden – sonst stellte sich keiner der früheren Pastoren mehr den zerstreuten Gemeindegruppen zur Verfügung, obwohl es noch einige gab, die die schlimmsten Jahre überlebt hatten.

Gebets- und Hauskreise bildeten sich praktisch in allen deutschen Ansiedlungen, seit mit Beendigung des Krieges der Druck auf den Deutschen ein wenig nachgelassen hatte. Vor allem sind Erweckungen zu erwähnen, von denen die rußlanddeutschen Deportationsgebiete ergriffen wurden und die die Hauskreise wachsen ließen – Erweckungen, wie sie seit einhundert Jahren in Notzeiten unter den Rußlanddeutschen immer wieder aufgetreten waren. Es ist übrigens hervorzuheben, daß bis über die Mitte der 50er Jahre diese Gebetskreise im wesentlichen unter der Leitung von Frauen standen, und daß die Kreise nicht konfessionell ausgerichtet waren – lutherische Brüder, Mennoniten, Baptisten, Pfingstchristen, Adventisten nahmen teil, vielfach auch Katholiken. Erst als ab 1955 überwiegend Männer aus der früheren Arbeitsarmee im Norden, oft von jenseits des

Polarkreises, in die klimatisch günstigeren Städte und Dörfer Mittelasiens übersiedeln durften, wohin ihre Frauen, Kinder und die alten Leute verschickt worden waren, trat Spaltung ein. Einerseits wurden die Kreise durch den Zustrom aus dem Norden zu groß, als daß sie sich noch hätten heimlich treffen können, andererseits warfen die Männer, die nun die Frauen in der Führung der Hauskreise ablösten, wieder grundsätzliche Fragen auf. Vor allem entzündeten sich die Geister an der Tauffrage – ob Kinder- oder aber Erwachsenentaufe. Und darüber zerbrach die Ökumene der ersten Stunde, die das Ergebnis des gemeinschaftführenden Dienstes der Frauen gewesen war.

1957 war es dann, daß Pfarrer Bachmann in Akmolinsk, dem späteren Zelinograd, die erste deutsche lutherische Gemeinde nach dem Zweiten Weltkrieg bei den Behörden registrieren lassen konnte, nachdem er 1953 heimlich die Arbeit in den Gebetskreisen aufgenommen und 1955 den Antrag auf staatliche Zulassung gestellt hatte. Diese Gemeindegründung war aber nicht der Beginn einer ausschließlich günstigen Entwicklung – genauso wenig wie die Erhebung von Pastor Kalnins zum Bischof das Ende einer langen Stagnationsperiode darstellt. Pastor Bachmann war alsbald von allen Seiten – Presse, Behörden, Polizei, Öffentlichkeit – derartigen Pressionen ausgesetzt, daß sein Spielraum immer kleiner wurde. Er durfte die deutschen Siedlungen in den Weiten Mittelasiens und Sibiriens nicht mehr besuchen, an der Tür zum Bethaus mußte er ein Schild anbringen: „Eintritt für Jugendliche unter 18 Jahren verboten!“ Immer wieder hatte er sich vor den Behörden zu verantworten, die ständig mit der Auflösung der Gemeinde drohten. Außerdem entstand zwischen Pfarrer und Gemeinde, die sich zu großen Teilen aus Brüderkreisen zusammensetzte, ein permanenter Spannungszustand, der auch theologische Ursachen hatte – hier spielten die eschatologischen Züge der theologischen Aussagen der Brüder und anderes mehr eine wichtige Rolle; Bachmann warf den Brüdern Unbildung und Anmaßung vor. Die Gegensätze nahmen gelegentlich Züge offener Feindseligkeit an und sind bis heute zu spüren. Schließlich unterband Bachmann die Aktivitäten der Brüderkreise.

Fast ein Jahrzehnt lang konnte trotz vielfältiger Bemühungen seitens verschiedener Gebetskreise keine weitere offizielle Gemeindegründung erreicht werden – die Chruschtschow-Ära mit ihren Religionsverfolgungen (1958–1964) war ein schlechter Zeitpunkt dafür – allein in diesem Zeitraum wurden in der ganzen Sowjetunion (von ca. 20 000) 11 500 orthodoxe Gemeinden aufgehoben! Ende der 60er Jahre erfuhren wir von fünfzehn bis zwanzig registrierten rußlanddeutschen lutherischen Gemeinden.

Die Nachrichten waren dürftig und nicht sehr ermutigend. Erst in den 70er, vor allem dann in den 80er Jahren erreichten uns immer öfter Nachrichten von Gemeindegenehmigungen, die bald die hundert überschritten.

Gemeindegenehmigungen gab es zunächst durchweg nur in Großstädten – in Kolchosen oder auf Dörfern war entweder überhaupt nicht daran zu denken, weil hier wegen der Überschaubarkeit und der daher leichteren Kontrolle die Unterbindung religiösen Lebens von vornherein leichter ist – oder aber eine Registrierung erschien gar nicht notwendig, weil die Leitung der Kolchosen die Arbeit der Deutschen so schätzte, daß man sie in ihren religiösen Aktivitäten weitgehend unbehelligt ließ.

Gebets- und Hauskreise

Wie sahen diese Hauskreise aus? Es handelte sich zunächst ausschließlich um Brüderkreise. Das Schicksal der Rußlanddeutschen hat diese Entwicklung bedingt: Unter den Verfolgungen und Liquidationen der späten 30er Jahre haben die sogenannten „Sonntagschristen“ bald ihren Glauben verborgen – oder geleugnet bzw. sogar verloren. Vielleicht hat der abrupte Zusammenbruch der ganzen Kirche im Jahre 1937 nach Verhaftung bzw. Amtsbehinderung der Pastoren auch damit zu tun, daß es die Kirchenleitung versäumt – eigentlich sogar verhindert – hat (dies aber auch wiederum aus guten Gründen), daß in Notsituationen, wie es sie seit 1929 ständig gab und die sich noch häuften, Laien in stärkerem Maße zum Verkündigungs- und Seelsorgedienst oder gar zur Verwaltung der Sakramente berufen wurden. Jedenfalls sind Versuche, Gemeinden durch Laien weiter zu leiten und so am Leben zu erhalten, hilflose Versuche geblieben und schnell gescheitert. Wenn sich nach 1937 noch etwas wie gemeinschaftliches christliches Leben unter den Rußlanddeutschen regte, so geschah dies fast nur in den Brüderkreisen. Diese hatten unter den Rußlanddeutschen immer eine bedeutende Rolle gespielt, weil die Amtskirche einen großen Teil der Gemeinden nur selten erreichen konnte – vier bis fünf Dörfer hatte ein Pastor meist zu betreuen, oft waren es noch mehr, manches Kirchspiel zählte gar über zwanzig Dörfer, so daß die geistliche Versorgung in Rußland nie ausreichend war. Den Gottesdienst mit Lesepredigt hielt bei Abwesenheit des Pfarrers der Lehrer, er vollzog auch Taufen und Bestattungen. Die Brüderkreise, aus der württembergischen Stunde herkommend und durch Erweckung ständig verstärkt, boten denjenigen, denen das kirchliche Angebot nicht ausreichte, eine Alternative zur „erkalteten“ Kirche. Hier wurde heiß um das Erlebnis der Erweckung

gerungen – die Umkehr, Bekehrung und schließlich geistliche Wiedergeburt einleitet, wobei die Aufnahme in die Brudergemeinschaft unter den lutherischen Brüdern als geistliche Neutaufe empfunden wird. So wird unter den „Wiedergeborenen“ nicht das Taufdatum als wichtiger Schritt auf dem christlichen Lebensweg empfunden, sondern die Stunde, die Minute, die Sekunde der Erweckung, die man meist genau anzugeben weiß.

Auch in Rußland gab es stets Spannungen zwischen den Kirchlichen und den Wiedergeborenen – „Betbrüdern“ und „Betschwestern“. Aber in der lutherischen Kirche kam es nicht zu jener tiefen Spaltung wie etwa unter den Mennoniten, bei denen sich um 1860 die Brüderbewegung von der traditionellen Mennonitengemeinde ablöste. Die Brüderkreise blieben in der lutherischen Kirche, wenn sie auch eher ein Leben neben ihr und oft auch im Gegensatz zu ihr führten, aber doch auch von manchem Pastor als Kern der Gemeinde geschätzt wurden.

In den Erweckungsbewegungen, die seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts die deutschen Dörfer durchdrangen, haben russischer Baptismus (ab 1860), Adventismus (ab 1880) und Pfingstchristentum (ab 1920) wichtige Anstöße empfangen. Sie alle haben nach intensiven Berührungen mit lutherischen und mennonitischen Kreisen brüdergemeinschaftliche Elemente in ihre sich neu formenden Gemeinschaften mitgenommen. So sind bis heute etwa in Geist und Ablauf der Versammlungen lutherischer Brüderkreise, der Baptisten und Evangeliumschrinen, der Adventisten oder der Pfingstchristen kaum Unterschiede zu erkennen, so daß der Wechsel etwa von der lutherischen Brüdergemeinde zu den Baptisten oder Pfingstchristen heute oft als gar nicht gravierend empfunden wird.

Der Älteste leitet die Brüderversammlung ein, bestimmt die vier Brüder, die in der Versammlung „am Wort dienen“ werden, und schlägt die Lieder vor. Jeder Wiedergeborene darf am Worte dienen. Das Liedgut ist das der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, meist pietistischen, aber auch amerikanischen Ursprungs – hier einige Titel solcher Liedersammlungen: Glaubensstimme, Zionslieder, Frohe Botschaft, Heimatklänge, Missionsharfe usw. Die vier freien Schriftauslegungen der Brüder haben fast ausnahmslos den Charakter von Bußpredigten und werden immer wieder von entsprechenden Gebeten unterbrochen, die die Versammelten zu Tränen der Reue führen. Einen wichtigen Bestandteil dieser Versammlungen bildet das große Schlußgebet in Form des sogenannten Murrelgebets, während dessen alle zusammen halblaut für sich beten und gleichzeitig einer nach dem anderen laut seine wichtigsten

Gebetsanliegen vorträgt. Dabei bilden abermals Tränen, Seufzer und Ausrufe („Halleluja!“, „Das walte Gott!“ u. ä.) den Hintergrund. Pflingstlerische Einflüsse scheinen hier zu wirken; es wird auch vermutet, daß die heimlichen und vor allem gefährlichen Zusammenkünfte in den ersten Jahren nach der Verschleppung aus Zeitgründen diese auf das äußerste gedrängte Form des gemeinsamen Gebets hat entstehen lassen. Charakteristisch für die Brüdergemeinschaften ist ihr Ernst, die mehr oder minder deutliche Abkehr von jeglicher Fröhlichkeit; auffallend die mitunter enge Gesetzlichkeit, die Äußerlichkeiten wie das obligatorisch von der Frau in den Kirchen zu tragende Kopftuch, aber auch das für viele so segensreiche Alkohol- und Nikotinverbot umfaßt. Alles wird gesehen mit Blick auf die Wiederkehr Christi, auf das 1000jährige Reich: Eschaton – Apokalypse – „In welchem Siegel stehen wir?“ Immer wieder werden Fragen zu diesem Problemfeld gestellt und Antworten gesucht – in der freien Wortverkündigung und im Gespräch, und zwar nicht nur bei den Alten, sondern auch bei den Jungen unserer Tage.

Diese Kreise, die je nach der Persönlichkeit ihres oft charismatischen Leiters sehr unterschiedlich geprägt sind, standen am Anfang dessen, was heute pauschal als lutherische deutsche Gemeinden in der Sowjetunion bezeichnet wird. Aus praktischen Gründen – vor allem wegen eines Bethauses zur ungestörten gottesdienstlichen Versammlung – taten sich dann verschiedene Brüderkreise in einer Gegend zusammen und diskutierten das Problem der Registrierung – ob diese ein Pakt mit dem atheistischen Staat und also ein Bündnis mit Belial sei oder ob die Registrierung rein pragmatisch gesehen werden könne. *Kirchliche* Traditionen wuchsen diesen Kreisen erst mit der Zeit zu – als die Besuche der sich für einen weiteren Kreis von Gebetsgruppen verantwortlich wissenden heimlich reisenden Pastoren diese Traditionen wieder jenen ins Gedächtnis riefen, die als „Weltchristen“, „Sonntagschristen“ an die Brüderkreise herangezogen und von diesen scheinbar assimiliert worden waren und sich nun wohl wehmütig an die Kirche in der verlorenen Heimat erinnerten. Und auch die eigentlichen Brüderkreise waren prinzipiell ja nicht so sehr gegen die kirchlichen Traditionen eingestellt, sondern gegen deren Sinnentleerung durch eine der „Welt“ zugewandten Amtskirche. Es war wohl auch die innere Gestalt eines jeden Brüderkreises, in welchem Maße Fragen des Sakraments – nicht so sehr der Taufe, aber des *Abendmahls* – in den Blick rückten: ob die Sakramentsverwaltung nur dem ausgebildeten und ordinierten Pastor oder auch einem leitenden Bruder zustehe. In vielen Kreisen war diese wie selbstverständlich von den leitenden Brüdern übernommen

worden, da es keine Pfarrer mehr gab, die die Sakramente hätten spenden können. Besonders in diesem Punkt kam es oft zu Mißtrauen, zur Ablehnung kirchlicher Positionen durch die Brüder. Aber: wie erwähnt war die Gestalt eines jeden Kreises durchaus unterschiedlich, geprägt durch die Persönlichkeit des oder der Leitenden. In manchen Kreisen wurde durchaus der Wunsch nach Beauftragung eines Bruders zum vollen Dienst laut, und man bat Pfeiffer oder Bachmann, einen der ihren zu diesem Dienst vorzubereiten und einzusegnen. Die Zurüstung war den Gegebenheiten, aber auch dem Bildungsstand der Vorgeschlagenen entsprechend eher provisorisch, und nicht immer waren Fehlgriffe zu vermeiden. Diese Gemeindegruppen bzw. Hauskreise, die mit den eher am Rande Stehenden durchaus oft Hunderte zählen konnten, bildeten – gerade weil wegen der strikten Geheimhaltung ein Zusammenkommen jeweils aller sich dazugehörig Fühlenden kaum möglich war – keineswegs homogene Einheiten. So kam es durchaus vor, daß die einen einen vom Pastor zum Dienst beauftragten Bruder wünschten und schließlich auch einer der Ihren eingesegnet wurde, und daß die anderen einen solchen Vertreter der kirchlichen Tradition nicht wünschten. Spannungen und Spaltungen ergaben sich zwangsläufig aus solchen Situationen.

Die Pastoren Pfeiffer und Bachmann stellten den von ihnen zu Predigern und zu Pastoren Eingesegneten Attestate aus, die sie vor ihren Gemeindegemeinden legitimieren sollten. Ein Beispiel dafür bietet Wilhelm Kahle (Dokumente und Berichte zum Leben der lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion – seit 1939/1940, Gütersloh 1988, S. 201):

„Evangelische-Lutherische Gemeinde in Zelinograd, UdSSR
UdSSR, Zelinograd, den 7. Juli 1968
ul. Kuibyschewa 101
Pastor Eugen Bachmann,
Pastoral-Attest

Hiermit wird bezeugt, daß *Reinhold Otto* von mir am 6. Juli 1968 im Bethause zu Zelinograd zum *Prediger* (Pfarrgehilfen) in unserer evangelisch-lutherischen Kirche nach der Ordnung unserer Kirche eingesegnet wurde. Damit ist ihm das Recht gegeben, mitzuarbeiten im Amt, das die Versöhnung predigt, und die damit verbundenen Amtshandlungen zu vollziehen, vor allem das Sakrament des Heiligen Abendmahls zu verwalten.

Der HERR segne Dich, lieber Bruder, und Deine Arbeit im Weinberge des HERRN!

Einsegnungstext: 1. Chronika 28,20

sub fide pastorali

Pastor: (Unterschrift: Eugen Bachmann)

Siegel: Evangelitschesko-ljuteranskaja religioznaja obschtschina grad.“

Allmählich erfuhr man auch in Deutschland – DDR und Bundesrepublik – von lutherischer Gemeindebildung der Deutschen in der UdSSR. Von Westdeutschland war irgendeine Art Hilfe oder auch nur Kontaktaufnahme praktisch nicht möglich. Aber von der DDR aus wurde doch manches versucht. Pfarrer besuchten, natürlich heimlich und oft auf abenteuerlichen Wegen, junge Gemeindekreise, und dies nicht nur einmal, sondern immer wieder. 1973 konnte Propst Eberhard Schröder vom Gustav-Adolf-Werk in Leipzig auf Einladung des orthodoxen Priesters (Archimandrit Kiril Borodin, jetzt Riga) zehn Tage in Zelinograd weilen, wo ihn zahlreiche Glieder der verschiedensten Gemeindekreise von nah und von sehr fern aufsuchten. Solcher teilweise recht intensiver Austausch verstärkte das Interesse an kirchlichen Traditionen weiter. Einen gewissen Erfahrungsaustausch gab es zwischen den kirchlich Gesinnten zunächst – es ging vor allem um praktische Fragen der Gottesdienstgestaltung des Abendmahls und der Amtshandlungen. Die beginnende Kontaktaufnahme des LWB, der als Instrument der Bemühungen der lutherischen Kirchen in der Bundesrepublik fungieren mußte, und schließlich die Besuchstätigkeit von Pastor Kalnins nach Tod bzw. Ausreise der drei genannten Pastoren (1972/73), boten den eingeseNETEN Predigern und Pastorendienst Leistenden verstärkt Möglichkeit, um Rat zu fragen und um Hilfe zu bitten.

Mit der Zeit wurde in vielen Gemeinden der Gottesdienst eingeführt als zentrale Veranstaltung des Gemeindelebens. Die Agende beruht auf derjenigen von 1896, die auf der Generalsynode 1924 nur unwesentlich geändert worden war (Fortfall des Fürbittengebets für den Kaiser und seine Familie usw.) und nun den neuen Gegebenheiten angepaßt, sprich: vereinfacht wurde. Wegen fehlender Gesangbücher bzw. der Vielfalt der wenigen noch vorhandenen (Wolgadeutsches Gesangbuch, Petersburger Gesangbuch in verschiedenen Varianten, Odessaer Gesangbuch) müssen noch immer die Lieder stropfen- oder gar versweise vorgesprochen werden; entsprechend ist der Gemeindegesang eher schleppend, alles andere als mitreißend. Diesem Mangel soll ein von Bischof Kalnins vorbereitetes und vom Moskauer Patriarchat gedrucktes Gesangbuch mit 1001 Liedern abhelfen, von dem kürzlich 5000 Exemplare erschienen sind (weitere Auflagen sollen dann in Riga gedruckt werden). Die Predigten

werden durchweg verlesen. Auch ordinierte Brüder halten sich an die Lesepredigten von Hofacker, Brastberger, Blum, Moderson, Claus Harms u. a., was im sowjetischen Alltag besonders weltfern wirkt, aber doch auch die ganze Verinnerlichung und die bewußte Abwendung von der Welt anzeigt. Um eine gewisse Aktualisierung der Predigtinhalte herbeizuführen, sind im Jahre 1989 im Martin-Luther-Verlag, Erlangen, zwei Predigtbände erschienen, ein Nachdruck – *Carl Blum: Christus unser Leben*, sowie: *Herr Dein Wort. Ein Predigtbuch für Diasporagemeinden*. Der letztere Band, im Auftrag des Lutherischen Weltbundes herausgegeben, enthält 36 Predigten, die von Pfarrern aus der DDR eigens für rußlanddeutsche lutherische Gemeinden in der UdSSR verfaßt worden sind.

Die Gottesdienstdauer ist unterschiedlich, kann aber durchaus bis zu zwei Stunden betragen, in denen in dem meist sehr kleinen Bethaus – in der Regel ein umgebautes Zweifamilienhaus – sehr bald saunaartige Luftverhältnisse eintreten. Die Gottesdienstbesucher verharren voller Anspannung auf ihren harten Bänken, die oft nicht einmal eine Lehne haben. Der Gottesdienst wird aufgelockert durch Darbietungen des Chores, dem man – vor allem, wenn mehrere junge Leute mitsingen – anmerkt, daß Deutsch vielfach nur noch sehr mangelhaft beherrscht wird. Auffallend ist die geringe Präsenz von Männern im Gottesdienst – 20–25 Prozent höchstens, meist im Rentenalter.

Ob der Gottesdienst tatsächlich die zentrale Veranstaltung des Gemeindelebens ist, ist von Gemeinde zu Gemeinde verschieden – für viele nimmt diesen Platz sicherlich die anschließende Brüderversammlung ein. In manchen Gemeinden nehmen alle an Gottesdienst und Versammlung teil; in manchen Fällen steht der leitende Bruder dem Gottesdienst *und* der Brüderversammlung vor; oft nimmt der Gemeindeleiter zumindest auch an der Brüderversammlung teil – es gibt aber auch Gemeinden, wo die Trennung zwischen kirchlich Orientierten und Brüdern ziemlich schroff ist, wo es Spannungen gibt. Die insgesamt skeptische Haltung kirchlichen Traditionen gegenüber äußert sich beispielsweise darin, daß die meisten ordinierten Prediger es heute ablehnen, einen Talar zu tragen. Es gab Fälle, wo soeben Ordinierte gleich den Talar anlegten und mit pastoralem Auftreten – wie sie es sich vorstellten – die Gemeinde und vor allem die Brüderkreise verärgerten. Es ist nicht nur ihre Bescheidenheit, die die Brüder Zurückhaltung vor dem Tragen des Talars üben läßt, sondern es ist das Negative-Image in Brüderkreisen, das diese mit dem Talar verbindet: pastoraler Hochmut, Amtskirche, Zentralismus bzw. Unterordnung unter eine ferne, in ihren Augen überall Einfluß suchende Kirchenleitung u. a. m.

Gemeindeleiter und Spiritualität der Gemeinden

Wie erwähnt, kommen Gemeindeleiter und ordinierte Prediger im allgemeinen aus den Brüderkreisen. Jeder „Bekehrte“, jeder „Wiedergeborene“ ist berechtigt, eigenständig am Wort zu dienen – er hat das Recht der freien Verkündigung. Trotzdem kristallisiert sich natürlich ein Kreis von besonders Befähigten heraus, die dann in der Regel in den Kreis der – je nach Größe der Gemeinde – 10–15 (nicht ordinierten) Prediger gewählt werden. Aus ihrem Kreis wird der Älteste bzw. der Gemeindeleiter gewählt. Wenn eine Gemeinde oder Gebetskreis eine kirchliche Orientierung wünscht, setzt sie sich heutzutage mit Bischof Kalnins in Verbindung und schlägt ihm einen der Prediger oder auch den Ältesten vor, den er zum Pastor ordinieren soll. Wenn Kalnins Gelegenheit hat oder der Kandidat nach Riga kommt, ordiniert er den Vorgeschlagenen, ohne in der Regel die Möglichkeit zu haben, die Fähigkeit des Benannten zum Pastorenamt zu überprüfen oder überhaupt die Möglichkeit einer Einflußnahme zu haben.

Aus dieser Situation ergibt sich ein Hauptproblem der deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion. Jede Gemeinde entwickelt gleichsam ihre eigene Spiritualität, die geprägt ist von Persönlichkeit und – vorhandenem oder nicht vorhandenem – Charisma der ersten Gemeindeleiter und Prediger. Die ersten Leiter, die die Gebetskreise gesammelt und zu einer Gemeinde zusammengefaßt haben, haben derselben ihren Stempel aufgeprägt und gleichsam „Schulen“ begründet. Hier hat jeder ein weites Feld, seine Vorstellungen an die Gemeinde weiterzugeben – seine Vorstellungen, wie er sie von seinen Vorgängern und von den anderen Predigern empfangen hat und womöglich weiterentwickelt. Die einzige „Kontrollinstanz“ für seinen Dienst am Wort ist der Älteste selbst und der Kreis der übrigen Prediger. Es gibt dann auch Fragen, die man bewußt aus dem Predigtkanon herausgenommen hat, weil man spürt, daß über ihnen die Gemeinden auseinanderzubrechen drohen. Es ist dies insbesondere die Frage der Wiederkunft Christi, wann das 1000jährige Reich anbrechen werde usw. Diese Fragen sind so lebendig und von so allgemeinem Interesse, daß hier die Gemüter aufeinanderprallen, unaufgebbare Positionen einzelner in den Gemeinden Gräben aufwerfen – so daß weithin die Absprache getroffen wurde, beispielsweise die Offenbarung nicht mehr zum Gegenstand der Schriftauslegung zu machen, um keinen Streit zu provozieren.

In jeder Gemeinde entwickelt sich nicht unbedingt eine eigene Theologie, das wäre zu hoch gegriffen – aber jede Gemeinde entwickelt ihre

eigene Spiritualität. Da unter den Gemeinden bisher nur wenige Kontakte bestanden, „schmorten die Gemeinden“, bildlich gesprochen, „im eigenen Saft“. Es gab bisher kein Korrektiv, kaum Austausch. Und beim Besuch lutherischer Gemeinden der Rußlanddeutschen fällt auf, daß manche in Gefahr zu stehen scheinen, in irgendeiner Form zum Sektenwesen hinüberzugleiten.

Aus diesem Umfeld nun kommen die meisten, die zum Pastorenamt ordiniert werden. Ihre Unsicherheit ist groß, sie lernen zwar die Leitung des Gottesdienstes nach der Agende, aber mehr oder weniger nur den äußeren Ablauf. Bei den geringen Bildungsmöglichkeiten, die den Rußlanddeutschen bisher geboten waren, und bei der skeptischen Haltung gegenüber Fragen der Bildung in den Brüderkreisen ist die Lernfähigkeit, ja vielleicht auch die Lernwilligkeit, bei vielen begrenzt. Und selbst wenn es in einer Gemeinde bereits eine gewisse pastorale Tradition gibt wie etwa in Zelinograd, Alma-Ata oder Karaganda, bleibt jeder Pastor eben doch ein Exponent seines gemeindlichen Umfeldes.

Eigenständigkeit der Gemeinden

Aus der Brüder-Tradition heraus haben die Gemeinden ihr Selbstverständnis absoluter Eigenständigkeit bewahrt. Ihr Entstehen basierte ja vor 170 Jahren auf dem Gegensatz zur Pastorenkirche, die den geistlichen Bedürfnissen vieler Gemeindeglieder nicht genügen konnte. Das Unbehagen gegenüber der früheren Amtskirche wirkt nach; nur ein Teil der Pastoren würdigten diese Tradition als Salz der Gemeinde. Die Pastoren wurden als Instrument einer fernen, weltlichen Kirchenleitung betrachtet, die in einem fremden Geist auf die Brüderkreise Einfluß zu nehmen sucht. Dies Verständnis ist bis heute oft anzutreffen. Man muß ganz klar sehen, daß viele Gemeinden, namentlich ihre Ältesten und Gemeindeleiter, dieses Ressentiment pflegen und eine Unterordnung unter den fernen Bischof in Riga gar nicht wünschen. Sie fürchten, daß durch die Einbindung in eine Kirchenorganisation ihre Eigenständigkeit verlorengehen könnte. Man muß das auch rein menschlich sehen – mancher Gemeindeleiter fürchtet um seine bislang unangefochtene Stellung in der Gemeinde, wenn er sich einem Propst oder einem Bischof unterordnen muß.

Die Vorstellung von der völligen Uneingeschränktheit der Stellung des die Gemeinde Leitenden und von der völligen Autonomie der einzelnen Gemeinschaft hat auch zur Isolierung der Gemeinden voneinander geführt. Oft genug führten Eifersüchteleien, Meinungsverschiedenheiten zum

Einfrieren ohnehin schon wenig intensiver Kontakte zwischen einzelnen Gemeinden. Schließlich zeigt ein Blick auf die Karte der Sowjetunion und die Verteilung der Gemeinden in den Weiten Mittelasiens und Westsibiriens, dazu noch die neuen Gemeinden an der Wolga, daß die für uns ungeheuren Entfernungen der Tendenz der Absonderung der Gemeinden voneinander entgegenkam. Die Abhängigkeit von völlig unzulänglichen öffentlichen Verkehrsverbindungen trug ein übriges dazu bei. Das mag im letzten Jahrzehnt, da Möglichkeiten des gegenseitigen Besuchs eher gegeben waren, ein wenig besser geworden sein. Aber man ist doch immer wieder verwundert, um nicht zu sagen befremdet, darüber, wie wenig zuweilen die Leitenden einer Gemeinde über andere deutsche Gemeinden wissen, wie wenig sie sich vielfach dafür interessieren. Auch hier darf man die Situation der Gemeinden bis vor einigen Jahren nicht aus dem Blick verlieren, welche die Isolierung voneinander ebenfalls gefördert hat: viele Gemeinden standen bis in die jüngste Vergangenheit in einem ständigen Existenzkampf, im ständigen Ringen mit der Religionsbehörde und unter der Anfeindung der öffentlichen Meinung. Die deutschen Lutheraner haben stets danach getrachtet, bei der „Obrigkeit“ keinen Anstoß zu erregen. Das gehörte bis jetzt zur Überlebensstrategie. Und als Kirche der deutschen Minderheit (das trifft auch auf andere Denominationen zu) fühlten sie sich in besonderem Maße beobachtet und bedrängt, so daß besondere Anpassung geraten schien. Das geben die Gemeindeleiter auch unumwunden zu, die immer wieder auf die Willkür der Behördenvertreter auf lokaler Ebene hinweisen. Aber gleichzeitig wird auch betont, daß – während man die eigene Haltung etwa als ein Sich-Ducken charakterisiert – „die Baptisten mit dem Staat unter einer Decke stecken“.

Es kommen weitere politische Implikationen hinzu: Jeder weiß um die Einflußnahme der Sowjetbehörden auf die Kirchenleitungen. Man weiß, daß Bischof Kalnins weder von einer Synode gewählt noch von sonst einer kirchlichen Instanz zum Bischof bestimmt wurde, sondern vom Rat für religiöse Angelegenheiten. Zwar war er seit 1980 als Superintendent der deutschen Lutheraner vom Staat anerkannt, aber immer wieder hat die Staatskirchenbehörde Bemühungen von Pfarrer Kalnins um den Aufbau einer deutschen Kirchenorganisation zurückgewiesen – auch in den letzten Jahren. Im August 1988 wurde Kalnins völlig unerwartet nach Moskau zum Rat für religiöse Angelegenheiten zitiert, wo man ihm eröffnete, seiner Erhebung zum Bischof stünde nun seitens des Staates nichts mehr im Wege. Die Leitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands leitete – die Gunst der Stunde nutzend – sofort und beinahe überstürzt

alles Notwendige ein, um den künftigen Bischof in sein Amt einzuführen. Allein eine bestimmte politische Konstellation und der Entscheid der Staatskirchenbehörde haben also die Erhebung Kalnins' zum Bischof ermöglicht.

Auswanderung

Das Auswanderungsfieber, das die deutschen Siedlungsschwerpunkte schüttelt, zeigt in den Gemeinden tiefgreifende Folgen. Immer schon wurden Ausreiseanträge der Aktivsten in den Gemeinden von den Behörden bevorzugt berücksichtigt, um die deutschen Gemeinden und damit das Deutschtum überhaupt zu schwächen. Jetzt trifft die Ausreisebewilligung noch viel breitere Kreise. Die Zahl der Glieder mancher Gemeinden sinkt rapide. So las man beispielsweise in einer inoffiziellen baptistischen Zeitung („Protestant“, Mai 1989) den „Beunruhigten Brief“ einer deutschen Mennonitengemeinde:

„Weil die meisten unserer Gemeindeglieder nach Deutschland ausgewandert sind, laden wir Brüder und Schwestern, die auf das Land übersiedeln wollen, ein, in unsere Gemeinde Suzanovo (Orenburger Gebiet) zu kommen. Unser Bethaus bietet 1 000 Personen Platz. Wenn niemand zu uns zieht, dann wird es (vom Staat) geschlossen und zu einem Klub gemacht. Peter Grunau, Suzanovo, Novosergeevskij rajon, 451 210 Orenburger Gebiet“

Aussiedlungswillige und Ausgesiedelte begegnen jenen Worten Kalnins' mit Unverständnis, die er zur Ausreiseproblematik findet: „Wer reich werden will, der soll ausreisen – wer jedoch selig werden will, der soll hierbleiben!“ (Iwi-Information 33/89).

Diese Worte erinnern – natürlich in geistlicher Diktion – ein wenig an die Hauptvorwürfe der Sowjetpresse gegen die Ausreisewilligen: Glücksritter, auf die Erringung materiellen Wohlstandes Bedachte. Aber Kalnins stellt nicht fest, sondern ruft zur Besinnung auf – dennoch: Er kennt die Not der Auswanderungswilligen zur Genüge und weiß, daß es den Allerwenigsten um die Erringung materieller Güter geht: „Wer möchte, daß seine Kinder als Deutsche aufwachsen sollen, der muß jetzt raus!“ – darum geht es bei der Auswanderung. Vor kurzem noch war der Wunsch nach *ungestörtem Gottesdienst und Gemeindeleben* vorrangig und spielt auch heute eine große Rolle. Trotz Gorbatschows Perestrojka und den daraus sich ergebenden Erleichterungen ist das Mißtrauen groß, so daß ein gesichertes Gemeindeleben nach wie vor als wichtiger Ausreisegrund gilt.

In der Auswanderungsfrage kann nur gelten, daß viele Rußlanddeutsche sicherlich in der Sowjetunion bleiben würden, wenn sie dort die Möglichkeit hätten, als Deutsche zu leben. Und diese Möglichkeit eröffnet tatsächlich nur die Wiedererrichtung der deutschen Wolgarepublik bzw. eines eigenen autonomen Territoriums; neuerdings ist übrigens der sowjetische Teil Ostpreußens als künftige autonome Republik oder autonomes Gebiet für die Deutschen im Gespräch (Literaturnaja gazeta, 11. 10. 1989).

Immer wieder wird behauptet, daß die Rußlanddeutschen in ihrer Masse nicht in ein solches neues Gebiet – ob Wolga oder Ostpreußen – ziehen würden. Sie hätten sich in den neuen Gebieten festgesetzt, hätten Wurzeln geschlagen usw., und die Nachgeborenen, die die alten Siedlungen an Wolga, Schwarzem Meer, im Kaukasus usw. nicht mehr erlebt haben, hätten keineswegs die Absicht, ihre jetzigen Wohngebiete aufzugeben. Gerade in den letzten Monaten haben sich die Verhältnisse aber so geändert, daß zumindest die Masse der Deutschen in Mittelasien schon jetzt (November 1989) praktisch die Koffer packt: Seit den nationalen blutigen Unruhen in Mittelasien, die mit den Erhebungen der Kasachen gegen die Russen seit Ende 1986 begannen, geht unter den Deutschen die Angst um. Es handelt sich bei all diesen antirussischen Aufständen im Grunde gar nicht um Protestbewegungen gegen die dominierenden Russen, sondern es geht tatsächlich um eine Auseinandersetzung zwischen „Schwarzen“ und „Weißen“ (in rußlanddeutschem Sprachgebrauch sind mit „Schwarzen“ die Einheimischen – Kasachen, Tadschiken, Usbeken usw. gemeint, während Russen, Ukrainer, Balten, Deutsche usw. als die „Weißen“ bezeichnet werden). Es handelt sich um den Aufstand der islamischen Völker in der UdSSR gegen die Okkupation ihrer Siedlungsgebiete durch Nicht-Mohammedaner, also Christen, Atheisten usw. Und die Deutschen dort haben jetzt besondere Angst, weil sie – was die Siedlungsdauer betrifft – noch viel weniger Wohnrechte dort haben. Die Deutschen, die an sich mit den Einheimischen ganz gut zurechtkommen, erhalten anonym und auch ganz direkt Warnungen: „Wenn ihr nicht in den nächsten zwei Jahren von hier verschwindet, passiert was! So lange geben wir euch Zeit!“ Diese Warnung ist, das muß man sich klarmachen, durchaus freundschaftlich gemeint. Russen sind teilweise dem Terror schon jetzt ausgesetzt, und zwar ungewarnt. Die Deutschen in Mittelasien sind also im Begriff, die Koffer zu packen. Die Errichtung eines autonomen Gebietes für die Deutschen in der Sowjetunion käme ihnen als Alternative gerade jetzt sehr gelegen – ein Gebiet, wo man sie nicht mehr bedroht, wo

sie die Herren sind. Aber: wenn man schon die Koffer packt – warum nicht gleich an den Rhein?

Der Status einer autonomen Republik oder auch der eines autonomen Gebiets bedeutet die Zuweisung eines Territoriums an eine nationale Minderheit. Auf diesem Territorium hat die jeweilige Minderheit eine nationale Selbstverwaltung. Das Wichtigste an der territorialen Autonomie ist, daß die jeweilige Minderheit ein eigenes Bildungssystem in ihrer Sprache aufbauen kann, von der Grundschule bis zur Hochschule. Der Status einer autonomen Republik oder eines autonomen Gebietes sichert der Minderheit das Recht des nationalen Schulsystems, das Recht auf den Aufbau kultureller Einrichtungen, sichert den Deutschen in der Sowjetunion das Recht zu, die schweren Verluste an nationaler und kultureller Substanz langsam wieder aufzuarbeiten, nachzuholen und wirklich als Deutsche in der Sowjetunion leben zu können. Natürlich werden zunächst nicht viele dorthin ziehen; 50 000 bis 70 000 wohnen allerdings schon jetzt wieder im alten Wolgagebiet, wo die deutschen Dörfer weitgehend leerstehen. Das weisen sowjetdeutsche Zeitungen an Hand von Statistiken nach: in den meisten Wolgadörfern lebte 1987 nur noch – rein statistisch – ein Prozent (!) der Zahl derer, die 1937 zur Zeit der damals noch existenten deutschen Wolgarepublik dort wohnten („Freundschaft“, 5. 4. 1989).

Und eines scheint sicher zu sein: viele Gemeinden wollen geschlossen umsiedeln, wenn ein deutsches autonomes Territorium in der Sowjetunion geschaffen würde. Sie, so hört man jedenfalls unter Rußlanddeutschen immer wieder sagen, würden gerne die Vorhut und eine künftige geistig-geistliche Heimat bilden für künftige Umsiedler innerhalb der Sowjetunion.

Die sogenannte Kulturautonomie, die den Deutschen in der UdSSR auch versprochen bzw. als Alternative angeboten wird, gibt den Deutschen die Möglichkeit, eigene Kulturzentren aufzubauen, die Möglichkeit der Einrichtung von Deutschunterricht für Rußlanddeutsche – aber eben nur die *Möglichkeit*, nicht aber das einklagbare Anrecht. Im Prinzip gibt es entsprechende Bestimmungen in den einzelnen Republiken schon lange. Nur haben die lokalen Schulen und Behörden die Umsetzung der Bestimmungen für den deutschen Unterricht für Rußlanddeutsche in die Wirklichkeit bisher erfolgreich verhindert. Deshalb meinen auch die Sprecher der Deutschen in der Sowjetunion, die Kulturautonomie biete keine Abhilfe für die Probleme der Rußlanddeutschen, sondern befestige nur den Status Quo, d. h. verhindere nicht die weitere Russifizierung der Deutschen.

Rußlanddeutsche und die deutsche Sprache

Eines der dringlichsten Probleme, das sich den lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion stellt, ist – bisher – das der Gottesdienstsprache. Da die Möglichkeit, in den Schulen Kasachstans, Mittelasiens und Sibiriens Deutschunterricht für Deutsche einzurichten, von den Behörden bis auf den heutigen Tag erfolgreich unterlaufen werden, sind die Deutschkenntnisse der jungen Deutschen sehr gering. Vielleicht 15–20 Prozent der jungen Rußlanddeutschen kommen in den Genuß eines rudimentären muttersprachlichen Unterrichts. So ist die Frage, in welcher Form man dieser Entwicklung Rechnung tragen sollte, äußerst brisant. Denn die älteren Gemeindeglieder beharren auf der Sprache Luthers in der Gemeinde, die aber die Jugend – natürlich auch immer von Familie zu Familie verschieden – kaum noch versteht. Man stand und steht vor der traurigen Tatsache, daß viele Jugendliche, sofern sie im Glauben bleiben, sich den deutsch-mennonitischen Baptistengemeinden anschließen, die deutsch- und russischsprachige Gottesdienstversammlungen anbieten, wo jedoch die deutschsprachigen Versammlungen nur noch von den Älteren besucht werden, während sich die Jugend und die mittlere Generation in den russischsprachigen Versammlungen trifft. Während daher die lutherischen Gemeinden im allgemeinen einen sehr überalterten Eindruck machen (in Baptistenkreisen werden sie auch meist einfach die „alte Gemeinde“ genannt), drängt sich in mennonitisch-deutschen Baptistengemeinden die Jugend.

Der Übergang vor allem aus einer lutherischen Brüdergemeinde, wo jeder erst nach erlebter Erweckung, Bekehrung – also geistlicher Wiedergeburt – und nach der Aufnahme in die Brüdergemeinschaft (im Sinne einer geistlichen Neuertaufe) – vollwertiges Mitglied wird, in die Baptistengemeinde ist für die jungen Leute nicht problematisch, weil dort Versammlung, Predigt, Liedgut ähnlich sind wie in der lutherischen Brüderversammlung (siehe oben). Hier treffen sie Jugend und können russisch sprechen.

Die Frage, ob deutsches Luthertum auch in russischer Sprache weiterleben kann, wurde hierzulande kontrovers diskutiert. Vielleicht erübrigt sich aber in der jetzigen Entwicklung die gesamte Frage. Man sollte auf das Prinzip Hoffnung setzen. In der sowjetischen Presse wird die deutsche Frage heiß diskutiert. Wollen wir hoffen, daß kommt, was sowjetische Zeitungen fordern: ein autonomes Gebiet für die Deutschen. Damit würde sich die existentielle Frage nach dem Weiterleben der deutschen Sprache in der Sowjetunion und damit dem Weiterleben deutschsprachiger Ge-

meinden in der Sowjetunion reduzieren auf ein überschaubares Problem: Durch individuelle Regelungen den Gemeindebestand – ob mit Hilfe des Deutschen oder des Russischen – zu sichern, bis die Weiterexistenz der deutschen Minderheit in der UdSSR und das Weiterleben der deutschen Sprache und einer eigenen Kultur der Deutschen in der Sowjetunion gewährleistet sind.

Zur Statistik

In kirchlichen Publikationen (LWB, ÖKR) wird ein nicht ganz zutreffendes Bild von der Größe der zukünftigen Kirche vermittelt. Die Angaben von Bischof Kalnins sind allerdings auch widersprüchlich. Von fünfhundert Gemeinden der künftigen Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist seit einiger Zeit die Rede. Aber davon seien maximal dreihundert registriert. Die übrigen zweihundert seien Hauskreise, von denen er teilweise nur wenig wisse – sie bestünden aus jeweils fünf bis dreißig Personen, meist aus sehr alten Leuten, die an eine Registrierung nicht mehr denken, weil diese Kreise mit dem Ableben der sie Tragenden aufhören werden zu existieren. Einige dieser Kreise lehnen die Registrierung prinzipiell als ein Bündnis mit dem Antichrist ab – aber auch diese (oft wolgadeutschen) Gruppen seien klein und wohl auch nicht besonders zahlreich. Die Seelenzahl, die von den lutherischen Gemeinden erreicht werde, bezifferte Kalnins mit ca. 60 000 „aktiven Gemeindegliedern“ (Gespräch mit Bischof Kalnins am 23. 5. 1989), dieser Zahl steht die oft genannte Zahl von ca. 200 000 Lutheranern unter den zwei Millionen Deutschen in der Sowjetunion gegenüber, die vielleicht Kinder und nicht regelmäßige Gottesdienstbesucher einschließt.

Die Zahl der Taufen, die in den Gemeinderegistern aufgeführt werden, wächst ständig. Doch bringen die steigenden Zahlen kein Anwachsen der Gemeinden mit sich, auch keine Verjüngung, keine Aktivierung. Das hängt nicht nur mit der Auswanderung zusammen. Die steigenden Taufzahlen, so wurde mir bei Besuchen in Mittelasien 1987 erklärt, würden lediglich anzeigen, daß die Religionsbedrückung jetzt nicht mehr so groß sei und die Menschen keine Scheu mehr haben, ihre Kinder taufen zu lassen. Warum? Aus Tradition, eine schöne Sitte, vielleicht auch eine Art Bekenntnis zum Deutschtum – kaum mehr. Die Paten seien oft selbst gar nicht mehr getauft, Taufgespräche können in vielen Fällen nicht stattfinden. Die Taufeltern und ihre Verwandten und Paten sehe man in den allermeisten Fällen nach der Taufe nicht mehr im Bethaus. Eine ähnliche

Beobachtung mache man mehr und mehr nun auch an den Konfirmierten. Zwar wachse ihre Zahl, aber ihr Interesse an der Kirche schwinde nach der Konfirmation, und sie blieben bald der Kirche fern – alles Beobachtungen, die uns hierzulande nicht fremd sind und auf eine „normale“ Entwicklung bei uns hindeuten.

Perspektiven und Aufgaben

Aus dieser Bestandsaufnahme – deshalb wurde sie in dieser Form gegeben – leiten sich die Probleme des Aufbaus der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion“ ab. Um auch dies zu betonen: Es handelt sich nicht um einen Neuanfang, juristisch gesehen. Es hat nie eine deutsche evangelisch-lutherische Kirche – weder in Rußland noch in der Sowjetunion – gegeben. Auch jene lutherische Kirche, die in der Zwischenkriegszeit in der Sowjetunion bestand, war – wie die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland“ vor der Revolution – eine *multi-nationale* Kirche, nur daß sich nach 1921 – (Selbständigkeit der baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen) die Relationen verschoben hatten. Umfaßte diese Kirche vor 1921 – übrigens stets unter deutscher Leitung – etwa eine Million Letten, eine Million Esten, eine Million Deutsche, 150 000 Finnen und Zehntausende Glieder anderer Minderheiten, so zählten in der Zwischenkriegszeit zur „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland“ nach der Verselbständigung Estlands, Lettlands und Litauens knapp 600 000 Deutsche, 150 000 Finnen, 120 000 Esten, 80 000 Letten sowie 5 000 Angehörige anderer Völker (W. Kahle, Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion – seit 1938/40, Gütersloh 1985, S. 115 – „die Daten von Esten, Letten und Finnen erschienen ... ohne Zweifel viel zu hochgegriffen“). 147 deutschen Kirchspielen standen 22 finnische, 5 lettische und 4 estnische Kirchspiele gegenüber, und neben den beiden deutschen kirchenleitenden Bischöfen in Moskau (Theophil Meyer) und Petro-/Leningrad (Arthur Malmgren) hatten die finnischen, estnischen und lettischen Kirchspiele jeweils ihren eigenen Bischof. Am Predigerseminar in Leningrad (1925–1933) studierten denn auch angehende Pastoren all dieser Nationalitäten.

Theologische Ausbildung

Die wichtigste Aufgabe, die sich aus der Bestandsaufnahme ableitet, ist die einer wie auch immer gearteten theologischen Ausbildung. Diese

Aufgabe wird von allen erkannt, auch von einem Großteil der betroffenen Gemeinden, die mehr oder weniger deutlich spüren, daß ihnen wichtige theologische Grundlagen verlorengegangen sind. Aber wie das zu bewerkstelligen sei, ist auch Bischof Kalnins unklar. Daß diese Ausbildung derzeit nur in Riga stattfinden kann, ist – solange die Deutschen in der Sowjetunion kein eigenes Territorium besitzen – unbestritten. Zunächst dachte man daran, in Anbindung an das lettische Theologische Institut, das aus einem Fernkurs-Institut seit diesem Sommer in ein Institut mit Direktstudium an fünf Wochentagen umgewandelt werden konnte, die deutschen Bewerber internatsmäßig in Riga unterzubringen und die lettische und die deutsche Pastorenausbildung unter einem Dach durchzuführen. Einiges spricht aber gegen diese Konzeption: Die stark brüdergemeinschaftliche Grundprägung der rußlanddeutschen Lutheraner dürfte sich mit der einerseits weltoffeneren, andererseits stark national gefärbten Einstellung der lettischen Studierenden nicht gut vertragen. Ein Sprachproblem würde sich stellen: Die Rußlanddeutschen können natürlich kein lettisch, die Letten (und ja auch die Rußlanddeutschen) nicht ausreichend Deutsch – also würde man, wie am multinationalen katholischen Priesterseminar in Riga mit Russisch als Lehrsprache arbeiten – ein Gedanke, der von den Letten nie akzeptiert würde. Sodann dürfte der Bildungsstand der Deutschen erheblich niedriger sein als der der Letten. Nun hat Bischof Kalnins den Plan, Fernkurse für die deutschen Bewerber anzubieten.

Nun versucht man folgendes Vorgehen: Im November 1989 soll der erste theologische Kurs für deutsche Lutheraner in der UdSSR beginnen. Er wird drei Wochen dauern. Die rund zwanzig Teilnehmer (darunter auch einige weibliche!) sind privat oder in einem Hotel untergebracht. Danach gehen sie in ihre Gemeinden zurück und bilden sich auf dem Korrespondenzwege fort, um dann im April 1990 wieder für drei Wochen nach Riga zu kommen. Bischof Kalnins und lettische Dozenten sowie eine Deutschlehrerin unterrichten während der Kurse in Riga; das Korrespondenzkursprogramm wird erarbeitet. Es ist in besonderem Maße an personelle Hilfe aus Deutschland gedacht – sowohl hinsichtlich der Seminare als auch der Ausarbeitung der Fernkurse. Im November weilt z. B. Prof. Dr. Georg Kretschmar von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München in Riga, um an grundsätzlichen Weichenstellungen mitzuwirken. Geplant ist, daß Kretschmar im Frühjahr 1990 für längere Zeit nach Riga übersiedelt, um sich den anstehenden Aufgaben kontinuierlich widmen zu können.

Für diese Arbeit ist es wichtig, Kalnins mit theologischer Literatur zu versorgen – aber, wie er betont: mit Literatur, die die angehenden Pastoren verstehen, und nicht solche, die sie verwirrt. Eine enge Fühlungnahme mit Kalnins in Sachen Literaturbeschaffung ist also unbedingt notwendig.

Kirchenorganisation

Das nächst Wichtige ist der Aufbau einer Kirchenorganisation. Die Schwierigkeiten, die sich hier auftürmen, sind kaum zu benennen. Mit der Aufnahme in den Lutherischen Weltbund, die im August 1989 erfolgte, ist es natürlich nicht getan. Vom 28. Mai 1989 ab fand in Karaganda die erste Pröpstekonferenz statt. 25 Pröpste sind jetzt bestellt, die den Bischof in den einzelnen Brzirken vertreten wollen. Da diese Pröpste aber selbst ohne theologische Ausbildung sind und meist nur über Grundschulbildung (die oft nicht einmal abgeschlossen ist) verfügen, ist nicht sichergestellt, daß diese äußere Struktur das hält, was man sich davon verspricht. Kalnins ist selbst besorgt darüber. Es kommt hinzu, daß sich die Gemeindeleiter ungern in ihr Amt hereinreden lassen wollen. Es ist also die Frage, ob die Pröpste die Autorität gewinnen, die zum Aufbau einer soliden Struktur notwendig ist. Viel hängt hier von der Persönlichkeit und von der Integrität der Pröpste ab. Es soll ja dahin kommen, daß diesem augenblicklich künstlich von oben geschaffenen Raster allmählich Strukturen nach unten nachwachsen. Es erweist sich dies bei dem Erscheinungsbild der Gemeinden, wie es zuvor geschildert wurde – bei der Unterschiedlich-, ja Gegensätzlichkeit, bei der oft fehlenden Bereitschaft zur Unterordnung und Zusammenarbeit – als ein äußerst schwieriges Unterfangen.

Wie man diesen Schwierigkeiten weiterhin begegnen kann, ist von hier aus überhaupt nicht zu beurteilen. Man kann nur hoffen und beten, daß hier die Größe der Aufgaben, eine gewisse Routine und vor allem häufige Pröpstekonferenzen eine gedeihliche Zusammenarbeit zum Wohl dieser jungen Kirche möglich machen. Der Sitz des Bischofs in Riga ist da natürlich ein erheblicher Nachteil. Aber Kalnins hat sich immer dagegen gesträubt, seinen Sitz nach Asien zu verlegen – einmal aus verständlichen persönlichen Gründen, dann aber auch aus der begründeten Überlegung heraus, daß er nur hier die so notwendige dauernde Hilfe der lettischen Kirche, aber vor allem der westlichen kirchlichen Organisationen sicherstellen kann, deren Interesse an den deutschen Lutheranern in der Sowjetunion jetzt eine ganz wichtige und unerläßliche Stütze darstellt. Kirchen-

organisation und theologische Ausbildung sind die sichtbaren Hauptpfeiler, an denen die junge Kirche emporwachsen muß.

Weitere Probleme

Es kann nicht Aufgabe der neuen Kirche sein, die je eigene brüdergemeinschaftliche Spiritualität der Gemeinden durch eine amtskirchlich verordnete Einheitsspiritualität zu ersetzen. Das ginge auch gar nicht. Hier ist im einzelnen Überzeugungsarbeit zu leisten. Pröpstekonferenzen reichen dafür nicht aus; man müßte die Gemeindeleiter dazu bringen, daß sie sich zu Konferenzen treffen, sich austauschen und regelmäßig theologische Fragen gemeinsam unter Leitung eines Erfahrenen – wenn möglich des Bischofs – erörtern. Von lutherischer Seite erklärte man stets, solche Konferenzen seien bisher verboten gewesen. Gleichzeitig war aber von dem Leiter einer Mennonitengemeinde zu erfahren, daß die kirchlichen Mennoniten trotz des Verbots seit Jahren schon monatlich solche Konferenzen abhalten, zu denen sie aus jeder Gemeinde Kasachstans – unter offensichtlicher stillschweigender Duldung der Behörden – drei bis fünf Prediger oder Gemeindeleitende entsenden. Das läßt darauf schließen, daß die Lutheraner solchen Austausch, solches Miteinander vielfach gar nicht wünschen, sondern oft die Unabhängigkeit ihrer Gemeinde und die Absonderung bewahren wollen. Ein positives Zeichen ist andererseits die bereits erwähnte Erkenntnis auch in manchen Brüdergemeinschaften, daß sie ohne irgendeine Art theologischer Grundlegung den Boden unter den Füßen verlieren.

Das Aufgabenfeld ist also fast unübersehbar und Hilfe von hier aus praktisch unmöglich. Vor diesen Problemen wirken die weiteren fast sekundär. Das größte unter den kleineren Problemen dürfte das *Alter des Bischofs* sein, der bald das achte Lebensjahrzehnt vollendet haben wird. Sein Amt fordert ihm, der Größe seines Bezirks und vor allem der Größe der Aufgabe entsprechend, mehr Kraft ab, als die meisten Menschen in der Mitte ihres Lebens und auf der Höhe ihrer Leistungsfähigkeit aufzubringen imstande wären.

Die Lösung des Problems der *Sprache*, eigentlich eines der erstrangigen unter den deutschen Lutheranern, wird sich vielleicht – und hoffentlich – durch die neuesten Entwicklungen mit der Zeit von selbst ergeben. Die Befürchtung war (und sie ist noch längst nicht ausgeräumt), daß mit dem Verlust der deutschen Sprache das Luthertum in der Sowjetunion unter den ethnischen Deutschen verloren gehe, daß das Luthertum in die

russische Sprache nicht übertragbar sei, und daß die junge Generation, wenn sie noch gläubig sei, zu den Baptisten abwandern werde. Gewiß wird man jetzt noch den jungen Menschen begleitend in russischer Sprache Hilfe leisten müssen, aber doch auf günstigere Entwicklungen für die Deutschen in der Sowjetunion hoffen dürfen. Wenn der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Kruse, beim Besuch der ersten EKD-Delegation bei rußlanddeutschen Lutheranern 1989 auf Wunsch von Kalnins 40 000 russische Bibeln als Geschenk mitführte, so ist dies nicht unbedingt als ein Spiegel der sprachlichen Situation der deutschen Lutheraner in der UdSSR zu deuten. Die Zahl deutscher Bibeln war vergleichsweise so gering, da zuvor bereits den Rußlanddeutschen deutsche Bibeln in großer Zahl zugeleitet worden waren.

Deutschsprachige Bibeln, *deutschsprachige geistliche Literatur* sind gefragt, aber auch hier ist das Problem: was ist erwünscht, was ist gefragt, aber auch: was ist notwendig? Das führt zu einem Problem, das aber – wie eigentlich alle großen Schwierigkeiten dieser jungen Kirche – nur ganz langsam, mit großem Fingerspitzengefühl und enger Kontaktnahme mit Bischof Kalnins angegangen (längst nicht gelöst) werden kann. Es sei nur mit einer Kurzformel umrissen: Von Brastberger zu Barth muß der Weg gehen (wobei Barth hier nur für das 20. Jahrhundert stehen soll). Theologisch und spirituell stehen die Gemeinden im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert. Es kann natürlich jetzt nicht darum gehen, ihre künftigen Pfarrer mit den neuesten Erkenntnissen moderner Bibelkritik, den aktuellsten theologischen Fragestellungen zu konfrontieren. Es muß aber möglich sein und ist eigentlich überlebensnotwendig, die künftigen Pastoren in der UdSSR an die Entwicklungen der letzten hundert Jahre wenigstens heranzuführen, damit sie einmal Antworten geben können auf Fragen, die der Sowjetalltag stellt – Fragen, auf die sie bisher nur mit Abwendung, durch Rückwendung und Abkapselung reagiert haben.

Mit der Freude darüber, was im letzten Jahr in der Entwicklung der „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion“ möglich geworden ist, mischt sich die große Sorge, wie die vielen Probleme, die das Wachsen dieser Kirche begleiten, gelöst werden können. Die Kraft unseres begleitenden Gebets ist sicherlich das Wichtigste, was wir hierzulande beisteuern können.

Wem predigen sie ?

Deutschsprachige Lutheraner in Nordamerika

Gerhard Müller zum sechzigsten Geburtstag

Anlaß für diese Untersuchung war die Bitte der *German Interest Conference – Lutheran Church in America* festzustellen, woher ihre deutschsprachigen¹ Gemeindeglieder kämen. Mit Recht meinen die in den etwa 230 Gemeinden predigenden Pfarrer, daß es ihrem Dienst zugutekomme, die kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Herkunft dieser Teile ihrer Gemeinden zu kennen.

Um der gestellten Aufgabe willen beschränke ich mich allein auf deutschsprachige Lutheraner, gehe also weder auf Katholiken² noch auf Reformierte, Herrnhuter, Baptisten oder andere Freikirchen und Gemeinschaften noch auf Skandinavien, Esten, Letten u. a. ein. Auch die Auswanderung nach Südamerika liegt außerhalb des gestellten Themas. Ebenfalls erübrigen sich statistische Angaben³. Und schließlich ist keine grundsätzliche Unterscheidung der Einwanderung nach den USA und nach Kanada nötig, zumal es dort oft einen Austausch über die Grenzen gegeben hat.⁴

Hier geht es also um solche Amerikaner, die noch heute deutsch sprechen. Das können Reichsdeutsche sein, d. h. solche, die die deutsche Staatsbürgerschaft besessen haben, sowie Volksdeutsche, die von der Abstammung her deutschstämmig sind und lediglich ein Recht auf deutsche Staatsbürgerschaft hatten.⁵ Österreich-Ungarn lassen wir aus, auch wenn es z. B. vor dem ersten Weltkrieg (1902–1911) 27,9 Prozent aller europäischen Immigranten in die USA stellte; denn davon waren nur 12,3 Prozent Deutschsprechende, viel mehr Tschechen, Polen, Juden usw.⁶, und nur der geringste Teil war lutherisch. Kanada spielte als Auswanderungsziel für die Doppelmonarchie kaum eine Rolle.

Bei der Darstellung lege ich nicht die heutige politische Ordnung Europas zugrunde, sondern bezeichne die Herkunftsgebiete zunächst geographisch, um erst später – soweit nötig – auf die wechselnden politischen Verhältnisse einzugehen, die häufig die Ursachen für weitere – mehr oder weniger freiwillige – Wanderungen deutschstämmiger Menschen waren.

Ausgangspunkt für alle die zahlreichen Gruppen ist, das bedingt die Sprache, letzten Endes Mittel- bzw. Westeuropa.⁷

Da es sich um den Dienst an *heutigen* Gemeindegliedern handelt, wird lediglich auf die Auswanderung aus Europa seit der Jahrhundertwende zurückgegriffen. Die Nachfahren früherer deutscher Einwanderergenerationen sind, jedenfalls die Lutheraner, mindestens zweisprachig. Jedoch machen sich Rückblenden auf die vorhergehenden Jahrhunderte nötig, weil der Emigration nach Nordamerika oft weite Wanderungen der Vorfahren der jetzigen Generation vorangingen, diese „Väter“ aber mitunter noch die Glaubensrichtung und Frömmigkeitsprägung der heutigen Einwanderer bestimmen.

Grundsätzlich ist noch zu beachten, daß von Anfang an zwei Impulse die Emigration verursachten, die *Unzufriedenheit* mit der Situation in der bisherigen Heimat („push“) und der *Zug*, d. h. die Lockung des fremden Landes („pull“).

I. Auswanderung von Reichsdeutschen nach Nordamerika bis 1945

Um die Jahrhundertwende war die frühere (1854, 1873 und 1882) Massenauswanderung aus Deutschland abgeebbt. Nach 1902 übertraf die Zahl der immigrierenden Volksdeutschen bei weitem die der Reichsdeutschen.⁸ Die fortschreitende Industrialisierung bot in der Heimat Chancen, soweit man nicht die Emigration der Verstärkung vorzog.

Nachdem die deutsche Einwanderung durch den ersten Weltkrieg weitgehend unterbrochen war, kamen zwischen 1919 und 1933 600 000 ehemalige Reichsdeutsche nach den USA.⁹ Dabei spielte die Einwanderungsbeschränkung 1924–1930 eine Rolle. Nach 1931 hörte die Immigration infolge der Wirtschaftskrise so gut wie ganz auf.

Die meisten Emigranten waren Hausangestellte und Facharbeiter aus Südwestdeutschland. R. H. Billigmeier nennt auch Wissenschaftler und Intellektuelle.¹⁰ Von Deutschland aus legte man Wert darauf, daß solche Leute auswanderten, die in der Lage waren, das Ansehen des Heimatlandes zu heben.

Kanada erlaubte erst 1923 Deutschen die Einwanderung. 1927 wurde es zum bevorzugten Immigrationsland. Bis 1930 gingen vor allem Landarbeiter aus dem Nordosten Deutschlands, doch auch andere, darunter viele Volksdeutsche. Diese Einwanderung wurde selbst von kirchlichen Institutionen gefördert wie vom *Lutheran Immigration Board*, der *Canadian Lutheran Immigration Aid Society* und der *Association of German*

Canadian Catholics.¹¹ Allmählich setzte die erste baltendeutsche Einwanderung ein. Sie war eine Folge des Krieges und der russischen Revolution sowie der Güterenteignung in den neugegründeten Freistaaten Estland und Lettland. Auch in Kanada stockte die Einwanderung 1931 fast ganz, soweit es sich um Angehörige der uns interessierenden Gruppe handelt.

Kräftig floß der Einwandererstrom nach der Machtergreifung Hitlers. Dabei handelte es sich um eine weitgehend politisch und weltanschaulich bedingte Fluchtbewegung. Jetzt kamen Künstler, Akademiker, auch Theologen. Nicht alle blieben nach 1945 in Amerika.¹² Mit dem zweiten Weltkrieg endete die Immigration aus fast allen europäischen Ländern, man fürchtete einen importierten Nationalsozialismus.

II. Auswanderung von Volksdeutschen nach Nordamerika bis 1945

Wie erwähnt stellten einen weitaus größeren Anteil der Einwanderer die aus Ost- und Südosteuropa Gekommenen, die – bestenfalls nach einem längeren oder kürzeren Zwischenaufenthalt in Deutschland – weitergezogen waren übers Meer und die oder deren Eltern oft ein sehr schweres Schicksal hinter sich hatten. Aus überseeischer Perspektive sind diese Volksdeutschen nicht russische, polnische, rumänische Emigranten, sondern Deutsche aus Deutschland, die auf dem Wege über Rußland, Polen und Osteuropa nach Amerika eingewandert sind. Die ersten Schübe kamen bereits im vorigen Jahrhundert aus Rußland. Rufen wir uns für das Verständnis dieser Tatsache ihre Geschichte ins Gedächtnis.

Am 22. Juli 1763 hatte die Zarin Katharina II., ehemalige Prinzessin Sophie, Tochter des Fürsten Christian August von Anhalt-Zerbst, die nach dem Sturz ihres Gemahls, Peters III., seit 1762 allein regierte, in einem Manifest, dem weitere Bestimmungen folgten¹³, Ausländer zur Einwanderung nach Rußland eingeladen. Tausende, vor allem Deutsche, besonders – soweit es sich um Lutheraner bzw. Evangelische handelte – aus Hessen, den Rheinlanden, der Pfalz, Württemberg, später auch aus Bayern, Brandenburg und Baden, waren gefolgt und siedelten im unteren Wolgagebiet bei Saratow. Es waren Angehörige aller Stände, Bauern, Handwerker, Kaufleute, Offiziere, Studenten, Künstler, Soldaten und verarmte Adlige. Nicht alle bewährten sich.¹⁴ Dabei ging es Katharina nicht nur darum, mit der Bevölkerungszahl die Wirtschaftskraft und damit den Reichtum des Landes sowie das Ansehen des Herrschers und die Macht des Staates zu erhöhen, sondern die Kolonisten sollten auch als Prellbock gegen die Nomadenvölker wie Kirgisen und Kalmüken auf dem linken, östlichen

Wolgaufer dienen; selbst an deren Missionierung war gedacht.¹⁵ Entsprechend hoch war der Blutzoll, den sie zahlen mußten.

Gelockt wurden die Einwanderer mit einer Reihe von Vergünstigungen, zu denen auch freie Religionsausübung und die Befreiung vom Militärdienst „auf ewige Zeit“ zählte. Drei Viertel der Einwanderer waren Protestanten, davon fünf Sechstel Lutheraner. Die Katholiken stellten etwa ein Viertel. Die Ansiedlung berücksichtigte fast vollständig die Konfessionen. Die Reformierten gingen schließlich in der lutherischen Kirche auf.

Sowie die Türken aus den Gebieten am Schwarzen Meer verdrängt wurden und Rußland dann 1812 durch den Frieden von Bukarest von ihnen Bessarabien gewann, brauchte man in diesen Gebieten ebenfalls Kolonisten. Entsprechend erließ Alexander I. am 20. Februar 1804 ähnliche Bestimmungen wie zuvor Katharina, nur daß er betonte, die ausländischen Ansiedler sollten „in ländlichen Beschäftigungen und Handwerken als Beispiel dienen“. Auch wurde nicht wie früher jedermann wahllos angenommen.¹⁶ So kam es zur Besiedlung Südrußlands von Bessarabien bis Transkaukasien inklusive der Krim. Hierbei waren vor allem Südwestdeutsche beteiligt, Elsässer, Pfälzer, Badenser und besonders Württemberger, doch auch Hessen.¹⁷ Soweit es sich bei der Emigration um wirtschaftliche, soziale oder politische Gründe handelte, braucht uns das in unserem Zusammenhang nicht zu beschäftigen. Wichtig aber ist die Auswanderung aus religiösen Gründen, die besonders die Württemberger betrifft.

Wie die Bevölkerung aufgrund der sehr großen Kinderzahl wuchs, wurde genauso wie von den Wolgakolonien aus die Bildung von Tochterkolonien nötig, die im Süden und im Osten bis nach West- und Mittelsibirien weiteres Land besiedelten. Auch die Dobrudscha wurde mehrfach das Ziel solcher Sekundärwanderung aus Südrußland und Bessarabien.

Vermehrt wurde die deutschsprachige Bevölkerung Südrußlands noch durch ehemalige Deutsche, die unter Kaiser Joseph II. von Österreich in vier Dörfern zwischen Donau und Theiß gesiedelt, dort aber offenbar keine günstigen Existenzbedingungen gefunden hatten.¹⁸ Auch kamen ehemalige Württemberger und aus den Ostprovinzen Preußens stammende Bauern (Kaschuben), die zunächst in damals preußisch gewesenen Teilen Polens hatten Fuß fassen wollen.¹⁹ Diese gingen in der Mehrzahl nach Bessarabien.

Für unseren Zusammenhang ist die württembergische Auswanderung wesentlich. Sicherlich läßt sich nicht immer eindeutig feststellen, welche Gründe den Ausschlag für das Verlassen der Heimat gegeben haben. Meist

waren es wohl mehrere. Auch mögen die Leute nicht immer die entscheidende Ursache angegeben haben. Bei vielen jedoch spielten religiöse Motive eine wichtige Rolle. Der schwäbische Pietismus macht noch heute und gerade heute wieder von sich reden. Mehr oder weniger extreme Formen veranlaßten viele auszuwandern. Es mußten nicht einmal Prophezeiungen sein wie die, daß 1836 das „Tausendjährige Reich“ anbrechen werde oder daß die Wiederkunft Christi im Osten zu erwarten sei. Dabei richteten sich die Blicke besonders nach dem Kaukasus.²⁰

Neben Katholiken, die hier etwa ein Drittel der Siedler ausmachten, finden wir gerade unter den sogenannten Schwarzmeerdeutschen Lutheraner, für die pietistische Einflüsse mehr oder weniger kennzeichnend sind.²¹ Immer wieder kam es hier – bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts (1921–23) – zu Erweckungen, die dann auf alle Rußlanddeutschen übergriffen. Wilhelm Kahle²² weist darauf hin, daß es sicherlich Zusammenhänge der jeweiligen Wellen mit besonders erschwerten Lebensumständen oder auch politischen Erschütterungen gibt, daß es darüber hinaus aber auch den Rußlanddeutschen eigentümlich ist, in welcher Weise sie notvolle Situationen im Zusammenhang mit eigener Schuld sahen und sich dadurch zu Buße und Umkehr rufen ließen. Das Alte Testament gab hier die Anleitung, wenn es sowohl in den Geschichts- als auch den Prophetenbüchern auf den Zusammenhang von Sünde und Strafe hinweist.²³ Die Parallele in der bäuerlichen Lebensform zwischen Altem Testament und den Siedlern braucht dabei noch gar keine allzu große Rolle gespielt zu haben. Auch der Pietismus wertet das Alte Testament besonders stark, worin er mit den Reformierten übereinstimmt, von denen es ja ebenfalls Siedlergruppen gab, die allerdings meist bald in den lutherischen Gemeinden aufgegangen waren. Je nach der Stärke des pietistischen Einflusses, der weiterhin von Deutschland aus und auch von Zöglingen der Basler Missionsgesellschaft, die oft aus Schwaben stammten, gefördert wurde, und nach der geringeren oder größeren Engigkeit der Vertreter konnte die Frömmigkeit weniger oder mehr gesetzlich geprägt sein. Im Extremfalle erschöpfte sich das Leben der Gemeindeglieder in der „Erweckung“, der Pflege des geistlichen Lebens, ihrer Arbeit und der wirtschaftlichen Ausdehnung des Betriebs, alles andere war als „Welt“ ausgeschaltet.²⁴ Ein lutherischer erwecklicher Pfarrer beschreibt seine erste Gemeinde so: „Eine gewisse Wohlhabenheit, Rechtlichkeit und ererbte Frömmigkeit unterschied diese Leute nach außen vorteilhaft von den Nationalrussen ... Der erste Eindruck dieser glattrasierten, arbeitsamen, wortkargen Männer mußte mir imponieren; ... Ungerechtigkeiten und

Bestechlichkeiten der russischen Beamten, Verkommenheit der russischen Bauern, die durch Trunksucht und Trägheit in den Wucherhänden der Juden steckten – das war ein Nährboden für einen gewissen Pharisäerstolz der deutschen Kolonisten. Sie hielten sich für etwas ganz anderes als die Russen. Niemand hatte solch reinliche, schmucke Dörfer, solche schönen Pferde und Kühe wie sie; – Niemand stand mit dem Herrgott so gut wie sie. Dabei war die Unbildung so himmelschreiend und die Schulen in traurigem Zustand.²⁵

Wenn es unter dem Einfluß charismatischer Persönlichkeiten oder dem von Freikirchen bzw. Sekten²⁶ auch zu extremen Erscheinungen kam, blieben die Gemeinden doch im wesentlichen innerhalb der institutionellen Kirche; schließlich waren selbst die wichtigsten Träger der Erweckungsbewegung wie der auf der Missionsschule in Basel ausgebildete reformierte Johannes Bonekemper in Rohrbach bei Odessa und selbst Eduard Wüst, der allerdings in Deutschland wegen seiner separatistischen Neigungen entlassen worden war, in den damals separierten Kolonien am Asowschen Meer wenigstens ordinierte Geistliche. 1832 war das staatliche „Gesetz für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland“ ergangen, deren Lehrgrundlage das Konkordienbuch bildete. Dieser wurden schließlich die meisten der separierten Gemeinden²⁷ eingefügt, sogar noch 1928, als der Titel dann „Evangelisch-Lutherische Kirche in der UdSSR“ hieß. Ganz abgesehen davon, daß die meisten der Rußlanddeutschen aus lutherischer Tradition kamen, so machte sich je länger desto mehr der theologische Einfluß der lutherischen Fakultät in Dorpat geltend,²⁸ die ihrerseits von den Leipziger und Erlanger Theologen geprägt war.

Die kirchliche Arbeit in den Gemeinden wurde aber auch weiterhin stark von Laien getragen. Das war nicht nur das pietistische Erbe, sondern hing mit dem lange Zeit währenden großen Pfarrermangel zusammen. Gerade der Einsatz der Laien machte es möglich, daß eine Kirchgemeinde überlebte, auch wenn nur selten ein ordinerter Geistlicher Gottesdienst halten oder Amtshandlungen durchführen konnte. Die württembergische Stundenbewegung hatte hier vorgearbeitet, so wie sie auch die Frömmigkeit geprägt hat. Diese relative Selbständigkeit der Gemeinden und ihrer Glieder war unendlich wichtig, als ihnen schließlich die Pfarrer ganz und gar genommen und als sie selbst zerrissen und zerstreut wurden.

Einen Nebenzweig zu den Wolga- und Schwarzmeerdeutschen stellen die Wolhyniendeutschen dar. Ihr Gebiet lag zwischen Bug, Pripjet und Slutsch; es wird von den rechten oberen Nebenflüssen des Pripjet durchflossen, einem rechten Nebenfluß des Dnjepr. Südwestlich schließt sich

Galizien an. Als polnisch-russisches Grenzgebiet wechselte es – wenigstens teilweise – öfter den Besitzer. Der Friedensvertrag von Riga am 18. März 1921 teilte es zwischen Polen und der UdSSR. Damit waren die deutschen Kolonien ebenfalls getrennt. Entstanden waren sie seit 1816, als ein Gutsbesitzer bei Nowogradwolynsk deutschen Bauern, die aus Preußen kamen, zwei Vorwerke verpachtete. Schließlich erwarben die Kolonisten Land auch als Eigentum. Staatliche Vergünstigungen gab es hier nicht. Entsprechend wanderte erst nach den polnischen Aufständen von 1831 und 1863 eine größere Anzahl Deutscher, soweit sie nicht nach Bessarabien gingen,²⁹ aus Mittelpolen ein, darunter auch Tuchmacher ursprünglich meist schlesischer Herkunft. Nun kamen weitere Siedler aus Deutschland. Insgesamt stammten die Wolhyniendeutschen zu 85 Prozent aus Nord- und Mitteldeutschland, nämlich aus Mecklenburg, Brandenburg, Pommern, Westpreußen, Ostpreußen und Schlesien, 15 Prozent kamen aus Süddeutschland, nämlich der Pfalz und Schwaben. Fast alle waren evangelisch,³⁰ waren sie doch aus Polen gewichen um des „mit dem Katholizismus eng verbundenen polnischen Nationalismus“ willen und wegen „der wirtschaftlichen Übermacht der großen katholischen Gutsbesitzer“.³¹

Ganz anders als bei den Volksdeutschen im Süden, Westen und auch Osten Rußlands lagen die Verhältnisse in den unter russischer Herrschaft stehenden sogenannten „Baltischen Ostseeprovinzen“, auch wenn die Lutheraner dort seit 1832 mit zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland gehörten. Damals waren das die Provinzen Estland, Livland und Kurland. Reformatorisches Kirchtum bestand in diesen Gegenden seit dem 16. Jahrhundert.

Wir brauchen in unserem Zusammenhang nicht auf die wechselnden politischen Schicksale einzugehen, die schließlich 1918 zur Entstehung der selbständigen Staaten Estland, Lettland und Litauen führten. Auch die jeweils unterschiedliche Situation der lutherischen Deutschen in den einzelnen Ländern muß nicht im einzelnen behandelt werden.³² Wichtig für uns ist, daß diese Baltendeutschen nicht zur bäuerlichen Bevölkerung gehörten. Sie bildeten eine Ober- und damit die Bildungsschicht. Politisch und wirtschaftlich maßgebend war der landbesitzende Adel. Für ihn sowohl als auch für das Bürgertum hatten in unterschiedlicher Weise pietistische Strömungen, in manchen Gebieten herrenhuthischer Prägung, Bedeutung. Schon durch schwedische Einflüsse und schließlich durch die Theologie der Universität Dorpat waren die Evangelischen, bei denen die Erweckungsbewegung lange nachwirkte, in streng lutherischen und traditionsverbundenen Bahnen geblieben. Das konfessionelle Bewußtsein war

um so nötiger, als Begegnungen mit der russischen Orthodoxie bzw. dem polnischen Katholizismus als schwere Anfechtungen erlebt worden waren. Sicherlich hat auch ein durch die Minderheitssituation in kulturell zunächst noch weniger entwickelter Umgebung stark geprägtes Selbstbewußtsein der Baltendeutschen dazu beigetragen, dem traditionellen Luthertum treu zu bleiben.

Ein ähnliches Bewußtsein fand sich auch bei den Siebenbürger Sachsen,³³ mindestens gegenüber den Rumänen, zu denen ihr Gebiet erst nach dem ersten Weltkrieg kam. Vorher war es ein Teil des Königreichs Ungarn. Zu den Siebenbürgern gehören auch die auf drei Ortschaften³⁴ verteilten „Landler“³⁵, die im 18. Jahrhundert aus Oberösterreich – dem „Landl“ –, aus Kärnten und der Steiermark ausgesiedelt³⁶ worden waren, weil sie sich der Zwangskatholisierung nicht beugen wollten.

Für die siebenbürgisch-sächsische Kirche war charakteristisch, daß sich hier die nationalen und konfessionellen Grenzen deckten, was bedeutete, daß die kirchliche Zugehörigkeit die nationale Identität stützte und umgekehrt. Bei aller patriarchalischen Stellung des Pfarrers wußten sich die Gemeindeglieder stark verantwortlich, und zwar sowohl für ihre Kirche insgesamt als auch für die Glieder der Gemeinschaft.

Seit rund hundert Jahren sind diese deutsch sprechenden Menschen aus dem Osten in wachsender Zahl nach Deutschland gezogen. Das war möglich, weil das deutsche Reichsgesetz³⁷ die doppelte Staatsbürgerschaft zuließ und für die im Ausland lebenden Deutschen eine ungehinderte Rück-, Wieder- oder Neuerlangung der deutschen Staatsbürgerschaft im Sinne einer Zweitnationalität einräumte. Ein Teil dieser Menschen ging weiter nach Amerika. Was steht hinter diesem Wander- und bald auch Leidensweg?

In den Augen der Kolonisten begann es mit der Nichteinhaltung der seinerzeit zugesicherten Versprechungen. Durch das Gesetz vom 4. Juni 1871 wurden die bisher zeitlich nicht begrenzten Privilegien nur noch auf zehn Jahre gewährt. Selbst die Befreiung vom Militärdienst sollte nur noch bis zur Bekanntgabe eines allgemeinen Gesetzes über den Kriegsdienst gelten.³⁸ – Tatsächlich kam es seit 1874 zu Einberufungen. – Außerdem begannen die Aufhebung der deutschen Verwaltung und die Russifizierung der Schulen. Aus russischer Sicht hatte man den Sonderstatus der Kolonisten immer stärker als Anachronismus empfunden, zumal man diesem ihre gedeihliche Entwicklung zur Last legte, die nicht nur mit Freude gesehen wurde. In ökonomischer Hinsicht sollten nach dem Edikt über die Bauernbefreiung (19. Februar 1861) unter anderen auch die

deutschen Kolonisten in die entsprechende Gesetzgebung integriert werden. Sicherlich spielte die „nationale Frage“, die „neben anderen nationalen Gruppen auch das Verhältnis zwischen Deutschen und Rußland nachhaltig belastete“,³⁹ eine Rolle. Und schließlich wurden sie um so mehr als Fremdkörper empfunden, als ihre religiöse Andersartigkeit in die Augen springen mußte. Da das Gesetz vom 4. Juni 1871 für zehn Jahre die Möglichkeit der Auswanderung vorsah, ergriffen vor allem junge Männer die Gelegenheit, dem Militärdienst zu entgehen, der in Rußland im Landheer 15 Jahre (sechs Jahre aktiver Dienst und neun Reservistenjahre) vorsah. Auch hat zu diesem Zeitpunkt die Unmöglichkeit eine Rolle gespielt, weiteres Land für die Siedler zu gewinnen, man spricht von „Landmangel“.

Neben dem „push“⁴⁰ hat auch der Zug („pull“) ins fremde Land eine Rolle gespielt; denn die Emigranten nach Amerika brachten durch Briefe und persönliche Besuche günstige Nachrichten über die wirtschaftlichen Aussichten in die alte Heimat. Außerdem warben geschäftstüchtige Schiffahrtsgesellschaften sowie andere Unternehmen, und schließlich sitzen relativ frisch Immigrierte, die noch keine lange Bindung an ihre Heimat haben, ohnedies nicht allzu fest. Gewiß hatte es schon seit den vierziger Jahren eine geringe Auswanderung aus dem Schwarzmeergebiet gegeben. Nach 1873 aber setzte ein regelrechtes Auswanderungsfieber ein.⁴¹ Karl Stumpp⁴² bezieht sich auf eine Schätzung, wonach die Zahl der rußlanddeutschen Siedlungen in den USA, die zwischen 1873 und 1914 entstanden sind, mit 1 500 angegeben wird, wobei es sich allerdings nicht *nur* um lutherische handelt. Diese Siedler haben die Prärie zwischen Mississippi-Missouri und den Rocky Mountains bevorzugt; da war „es gerade so wie in Rußland“. Meist siedelten sie geschlossen, ja es wurden sogar die Siedlungsnamen transferiert. Die beiden kanadischen Eisenbahnen (Canadian Pacific Railways und Canadian National Railways) brauchten Arbeitskräfte. Die Verdienstmöglichkeiten in der Zuckerrübenindustrie in Colorado lockten nach 1900 viele Wolgadeutsche. Chicago zog über tausend wolgadeutsche Familien an.

Allerdings sahen die kirchlichen Verhältnisse im fremden Lande anders aus als „drüben in Rußland“. Johannes Schleuning berichtet darüber: „Da die kirchlichen Verhältnisse in Übersee den rußlanddeutschen Pfarrern unbekannt waren, konnten die lutherischen Auswanderer kaum oder gar nicht beraten werden, an welche amerikanische Synode sie sich wenden sollten. Ebenso hatten die lutherischen Synoden in Amerika ... wenig Interesse ... So kam es, daß unsere Lutheraner – dem Zufall über-

lassen – den ersten besten „Missionaren“ in die Hände fielen. Das Ergebnis war eine große Zersplitterung in verschiedene Synoden. Ich habe auf meiner Reise ... (1922/23) kleine Landstädtchen getroffen von dreihundert Einwohnern, die fünf oder sechs Kirchen hatten, die miteinander konkurrierten.“⁴³ Auch nichtlutherische Denominationen warben Mitglieder wie die Episkopalisten, die Kongregationalisten, die Baptisten, Quäker u. a. bis zu den Mormonen.

In Kanada gab es lutherische Wolhyniendeutsche, denen in wirtschaftlicher, kirchlicher und schulischer Hinsicht in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts daheim wiederholt Schwierigkeiten gemacht worden waren, seit 1892 in Alberta, seit 1898 in Manitoba, in Saskatchewan; hier bildeten sie allerdings selten reine Wolhynierkolonien. Lutheraner von der Wolga und aus Bessarabien sowie dem übrigen Schwarzmeergebiet kamen damals weniger nach Kanada. Immerhin siedelten sie seit 1893 in Alberta und in der Provinz Saskatchewan, auch in Manitoba.⁴⁴

Zur Abwanderung nach Nordamerika war es auch aus der Dobrudscha gekommen, wo sich seit 1878 die Zugehörigkeit des Gebiets zu Rumänien für deutsche Bauern negativ auswirkte. Auch spielte der „Landmangel“ eine Rolle.

Von 1914 an war Kanada fast zehn Jahre lang für Einwanderer aus Mitteleuropa verschlossen. Das traf die Rußlanddeutschen insofern, als ein Teil nach den schweren Erfahrungen im Kriege mit den zurückflutenden deutschen Armeen nach Deutschland geströmt war.

Hinsichtlich des Schicksals der Deutschen in Rußland gibt es für die Zeit von 1914–1939 kein lückenloses Material. Die Hetzpropaganda, die schon vor 1914 eingesetzt hatte, und die Verfolgungen erreichten ihren Höhepunkt im und nach dem Kriege. Am 2. Februar und am 13. Dezember 1915 ergingen die sogenannten Liquidationsgesetze. Tatsächlich durchgeführt wurden sie nur vorübergehend und nur bei den Wolhyniendeutschen. Eine Ausweitung auf das Wolgagebiet wurde durch die Februarrevolution 1917 verhindert. Von den Wolhyniendeutschen wurden 120 000 vertrieben und bis nach Westsibirien gebracht. 45 000 konnten sich nach Deutschland retten. 1923 schafften es wolhyniendeutsche Farmer mit Hilfe der lutherischen Einwanderungsagentur, einige hundert Familien nach Nordamerika zu holen.

Die schlimmste Zeit für alle Rußlanddeutschen begann nach dem Kriege. Zunächst wurden sie in die Wirren der Revolutionszeit hineingezogen. Damals verließen rund 120 000 Deutsche Rußland. Etwa die Hälfte von ihnen ging nach Süd- bzw. Nordamerika.⁴⁵ Verheerende

Hungersnöte kosteten 1920/21, 1928 und 1933/34 viele Menschenleben. Seit der Mitte des Jahres 1929 forderte die „Entkulakisierung“, d. h. die Vernichtung des selbständigen Bauernstandes, ihre Opfer mit Deportationen nach dem Norden des Landes und nach Sibirien. Im Herbst strömten 13 000 bis 16 000⁴⁶ nach Moskau, um ihre Ausreise zu erwirken. Etwa 6 000 hatten Erfolg, darunter waren 1 466 Lutheraner. Die Mennoniten zogen zu ihren Glaubensbrüdern in Übersee. Ich fand keine Zahlenangabe, wieviele Lutheraner damals den gleichen Weg gingen. Einwanderer kamen bei den beiden kanadischen Eisenbahnen unter.⁴⁷ Doch offenbar war zu dieser Zeit Südamerika ein bevorzugtes Immigrationsland.⁴⁸ Das Vorgehen gegen das Christentum traf auch die Deutschen. Kirchen wurden geschlossen, und es begannen die Verurteilungen vieler Geistlicher. In den nächsten sieben Jahren wurden alle Pfarrer, die 1929 im Amt gestanden hatten, wenn es ihnen nicht gelang, ins Ausland zu entkommen,⁴⁹ verhaftet bzw. verbannt. 1937 hörte die „Evangelisch-Lutherische Kirche in der UdSSR“ auf, als organisierte Kirche zu bestehen.

Die große Wanderung aller deutschen Bevölkerungsgruppen begann im Zweiten Weltkrieg, anfangs national verklärt, aufgrund zwischenstaatlicher Verträge der UdSSR und Deutschlands in Gang gesetzt und planmäßig durchgeführt. Das waren die sogenannten Heimführungsaktionen im Winter 1939/40. Zunächst wurden die Deutschbalten aus Estland und Lettland in die „Reichsgaue“ Wartheland und Danzig-Westpreußen umgesiedelt, da die baltischen Staaten mit einer Geheimklausel des Hitler-Stalin-Pakts 1940 dem sowjetischen Machtbereich ausgeliefert wurden. Nach der sowjetischen Besetzung Litauens im Sommer 1940 durften die Deutschstämmigen nach Deutschland ausreisen. Im Frühherbst 1940 folgten die Deutschen aus Wolhynien und Galizien.⁵⁰ Nach der Besetzung des 1918 rumänisch gewordenen Bessarabien und der Nordbukowina durch die Sowjets zogen auch die Deutschen aus diesen Gebieten aus. Später folgte die Nachumsiedlung aus Estland, Lettland und der Deutschen aus Litauen (1941). Weitere auslandsdeutsche Gruppen aus der Süd-bukowina, aus der von Bulgarien übernommenen nördlichen Dobrudscha sowie 1943/44 aus der Ukraine und aus dem Ostteil Wolhyniens folgten willig den von der Reichsregierung propagierten Vorstellungen von einer stärkeren Zusammenfassung des „Außendeutschtums“. Sie wurden im Wartheland sowie in Westpreußen angesiedelt.

In der UdSSR wurden im August 1941 die meisten Deutschen von der Krim, aus dem Kaukasus und aus dem Schwarzmeergebiet sowie unter Spionageverdacht – der später durch den Beschluß von 1964 aufgehoben

wurde – fast alle Wolgadeutschen enteignet und unter härtesten Bedingungen zwangsweise nach Sibirien, Nordrußland sowie in asiatische Regionen der UdSSR gebracht. Das galt auch für die deutschrussische Stadtbevölkerung.

Einem Teil der Schwarzmeerdeutschen blieb dieses Schicksal erspart, weil inzwischen die Deutschen einmarschiert waren. Doch viele von ihnen wurden, als die deutschen Fronten von 1943 an im Osten und Südosten zurückwichen, in das Wartheland und in ehemals galizisches Gebiet umgesiedelt und gerieten zunehmend in die allgemeine Fluchtbewegung aus dem Osten. Soweit sie dabei von den Sowjets überrollt worden sind, war ihr Schicksal ebenfalls Verbannung und Zwangsarbeit.

Zu diesen in der letzten Zeit des Krieges Verbannten gesellten sich die sogenannten Repatriierten.⁵¹

Die Lage dieser verbannten Deutschen wurde durch den Erlaß vom 13. Dezember 1955 etwas erleichtert. Jetzt konnte man wenigstens nach Verwandten und Bekannten suchen. Ein weiteres Dekret (1965) hat die Überlebenden rehabilitiert. In ihre frühere Heimat und zu ihrem einstigen Besitz konnten sie allerdings nicht zurückkehren. Der überwiegende Teil der Deutschen lebt weiterhin im asiatischen Teil der RSFSR (Russische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik) und in Zentralasien, nämlich in Kasachstan, Kirgisien, Usbekistan und Tadschikistan. Entsprechend hat sich ihr soziales Gefüge umgeschichtet. Die bäuerliche Bevölkerung dominiert nicht mehr so stark. Damit ist eine größere Assimilationsneigung gegeben. So geht die Zahl derer zurück, die Deutsch als Muttersprache beherrschen. Es sind nur etwa 57 Prozent der rund zwei Millionen Deutschen in der Sowjetunion, davon am ehesten die ältere Generation, die vor dem Zweiten Weltkrieg deutsche Schulen besucht hat, und die Anzahl der Christen,⁵² die – wo möglich – ihre Muttersprache im Gottesdienst und vor allem in der Bibel, im Gesangbuch, in alten Gebetbüchern und in zum Teil uralten Erbauungsbüchern vernahmen und vernehmen.⁵³ Diese Generation ist es, die auch andere Traditionen im Familienkreise gepflegt hat.⁵⁴ Das gilt auch von den kirchlichen, so daß seit Ende der fünfziger Jahre an den verschiedensten Stellen wieder Gemeinden entstehen, die um Registrierung bitten und dann offiziell erlaubt werden können, auch wenn es um die pfarramtliche Versorgung schlimm steht. Mir ist nicht bekannt, wie weit der Strom dieser Volksdeutschen, die gegenwärtig in die Bundesrepublik kommen, nach Nordamerika weiterfließt.

III. Auswanderung von Deutschen nach Nordamerika nach 1945

1945/46 verloren weit über 12 Millionen Deutsche Heimat und Besitz im Osten und Südosten Europas.⁵⁵ Nicht alle konnten in den damaligen beiden Teilen Deutschlands unterkommen. Zunächst war allerdings die Einwanderung nach Amerika gestoppt. 1948 wurde der Zuzug von sogenannten DPs, nichtdeutschen Fremden, die in Deutschland geblieben waren, erlaubt. Als nächstes wurde 1949 die Zulassung Volksdeutscher erreicht.⁵⁶ Deutsche Staatsbürger durften erst ab März 1950 einwandern. Volksdeutsche aus den ost- und südostdeutschen Vertreibungsgebieten wurden somit ergänzt durch vertriebene ehemalige Reichsdeutsche aus den Ostgebieten und Deutsche aus beiden Teilen Deutschlands. Anfangs waren auch das vornehmlich „Wirtschaftsflüchtlinge“. Mancher hatte Angehörige oder Freunde in Übersee, die bei der Übersiedlung halfen. Der Hauptstrom ging in die USA. Kanada nahm gern rußlanddeutsche Bauern auf. Der größte Teil der Zugewanderten zog allerdings in die Großstädte. Eine Besonderheit bildeten die etwa 5 000 Baltendeutschen, die nach dem 18. August 1948 allmählich in Kanada einwandern konnten. Etwa genausoviel sind zudem in der ganzen Welt verstreut. Doch man legte Wert darauf, möglichst viele Menschen dieser Volksgruppe geschlossen in ein einziges Land zu führen, nachdem sie 1945 vor der heranrückenden russischen Front geflohen waren. Kanada konnte aufgrund der geographischen, politischen und sozialen Gegebenheiten bevorzugt werden.⁵⁷ Diese Balten-deutschen stellen prozentual viele Wissenschaftler, Schriftsteller, Künstler und Ärzte.

Ergänzt werden diese Immigranten durch ehemalige Kriegsgefangene. Dazu kommen deutsche Frauen, die als Bräute bzw. Ehefrauen ihrem amerikanischen Partner folgten, und deren in Deutschland geborene Kinder. Zwischen 1950 und 1976 machten sie, inklusive anderer Nichtberufstätiger, 60,8 Prozent der deutschen Einwanderer aus. In dieser Zeit stellten die Bauern samt den Landarbeitern nur noch 1,9 Prozent. Seit 1967 ist die Zahl der Freiberuflichen und Techniker von 16,1 Prozent auf 30,6 Prozent gestiegen.⁵⁸

Immer weniger sind es heute rein wirtschaftliche Gründe, die Deutsche nach Amerika führen. Aus- oder Fortbildung halten sie für kürzere oder längere Zeit in Übersee. So kommen Studenten, Wissenschaftler, Techniker, Facharbeiter u. a., von denen mancher im Lande bleibt. Es sei auch an die zahlreichen Touristen erinnert.⁵⁹

Alle diese Menschen können die sonn- und wochentägliche Gemeinde bilden, der ein zweisprachiger Pfarrer zu dienen hat. Sie bringen jeweils ihre kirchlichen Voraussetzungen mit. So ergibt sich ein buntes Bild, bedingt durch den ursprünglichen Unterschied des Volks- oder Reichsdeutschen, doch auch durch die Traditionen der verschiedenen deutschen Landeskirchen und schließlich durch das unterschiedliche soziale und kulturelle Niveau.

Für die Pfarrer bedeutet es somit eine schwere Aufgabe, die durch den Mangel an deutschsprechenden Pastoren noch vergrößert wird.⁶⁰ Pädagogische Bemühung um Anpassung ist nötig, wollen sie ihrem Auftrag gerecht werden, durch treue Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache, jedem dieser ehemaligen Fremdlinge eine Heimat zu geben, eine Heimat in doppeltem Sinne.

Anmerkungen

- 1 Nach amtlichen Umfragen von 1979/80 besitzen 51,6 Millionen amerikanische Staatsbürger deutsche Vorfahren (Werner Baroni/Paul Tischler, Die Deutschen in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Wege und Wandlungen. Die Deutschen in der Welt heute/2, hg. v. Peter E. Masarski, Berlin/Bonn 1983, Schriftenreihe zu Fragen der Deutschen im Ausland 2, S. 78); von ihnen sind 17,1 Millionen rein, 34,5 Millionen teilweise deutscher Abstammung. Fünf bis sechs Millionen Deutschamerikaner beherrschen ihre deutsche Muttersprache (Hans Joachim Berendes, Vorwort. In: Wege und Wandlungen, a. a. O. S. 9).
- 2 Entsprechend wird auf die Behandlung weitgehend katholischer Volksdeutscher verzichtet wie die sog. Donauschwaben in der Schwäbischen Türkei, in der Batschka und in Kroatien-Slowenien. S. dazu Karl Stumpp, Die Auswanderung aus Deutschland nach Rußland in den Jahren 1763 bis 1862, Tübingen 1972, S. 102 f.
- 3 Vgl. dazu die allgemeine Übersicht von 1946–75 bei Robert Henry Billigmeier, Recent German Immigration to America. In: Dennis Laurence Cuddy (Hrsg.), Contemporary American Immigration 1, Boston 1982, S. 115 f.
- 4 Gerhard P. Bassler, German Overseas Migration to North America in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Recent German Research from a Canadian Perspective. In: German-Canadian Yearbook 1983, S. 19.
- 5 Als die Bitte an mich erging, war noch nicht abzusehen, in welchem Maße gegenwärtig deutschsprechende Lutheraner (und andere) aus dem Osten in die Bundesrepublik Deutschland strömen würden, wie aktuell das Thema also sein würde. Für 1981 wird die Zahl der in der Sowjetunion lebenden Deutschen mit über zwei Millionen, derer in Osteuropa mit über 3,5 Millionen angegeben (Wege und Wandlungen, a. a. O., 1, 1981, S. 10 und 146–49).
- 6 Hans Chmelar, Höhepunkte der österreichischen Auswanderung. Die Auswanderung aus den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern in den Jahren 1905–1914, Wien 1974, S. 50–53, vgl. auch S. 92 f.

- 7 Westeuropa ist allerdings nur insofern beteiligt, als die Siebenbürger Sachsen, die erst im Laufe ihrer Geschichte (1540–1550) zum größten Teil lutherisch wurden, vor 800 Jahren wohl vor allem aus der oberen Moselgegend und vom Niederrhein gekommen sind.
- 8 Hartmut Fröschle, Deutsche Einwanderung und Siedlung in Kanada. In: Wege und Wandlungen, a. a. O., 2, S. 25.
- 9 Bassler, a. a. O., S. 16, nach Hartmut Bickelmann, Deutsche Überseewanderung in der Weimarer Zeit. Von Deutschland nach Amerika: Zur Sozialgeschichte der Auswanderung im 19. und 20. Jahrhundert, I. Ed. by Günter Moltmann, Wiesbaden 1980.
- 10 Billigmeier, a. a. O., S. 110.
- 11 Bassler, a. a. O., S. 17.
- 12 Billigmeier, a. a. O., S. 110.
- 13 Gedruckt u. a. bei Stumpp, a. a. O., S. 14 ff. Auch sonst gibt es viele gründliche Veröffentlichungen von Stumpp; vgl. auch Ingeborg Fleischhauer, Die Deutschen im Zarenreich. Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft, Stuttgart 1986, S. 98 f.
- 14 Georg Eisenach, Das religiöse Leben unter den Rußlanddeutschen in Rußland und Amerika, Marburg/L. 1950, S. 15 f.
- 15 Wir vernachlässigen die relativ wenigen, die in größere Städte, wie das damalige Petersburg, gingen.
- 16 Stumpp, a. a. O., S. 26; Fleischhauer, a. a. O., S. 157.
- 17 S. o. Anm. 2.
- 18 Stumpp, a. a. O., S. 102 f.
- 19 Stumpp, a. a. O., S. 106 f.
- 20 Hans Petri, Zur Geschichte der Auswanderung aus Württemberg nach Rußland. In: BWKG 58, 1958, S. 373 ff.
- 21 Ein Fünftel, d. h. 44 der 204 Mutterkolonien wurden von Mennoniten bewohnt. S. Stumpp, a. a. O., S. 33.
- 22 Wilhelm Kahle, Aufsätze zur Entwicklung der Evangelischen Gemeinden in Rußland, Leiden/Köln 1962 (ÖS IV), S. 155 ff.
- 23 Beispiele dazu bei Kahle, a. a. O., S. 182.
- 24 Dazu vgl. Kahle, a. a. O., S. 17 f.
- 25 Letzteres gilt nur anfangs. S. Keller, Aus meinem Leben I, S. 70 f., zit. nach Kahle, a. a. O., S. 183.
- 26 Die Baptisten z. B. wurden 1879 staatlich anerkannt.
- 27 Diesbezügl. Literatur s. Erik Amburger, Geschichte des Protestantismus in Rußland, Stuttgart 1961, S. 183, Anm. 14.
- 28 Seit 1823 war hier der Rationalismus vom Luthertum abgelöst worden.
- 29 S. weiter oben.
- 30 Genauere konfessionelle Angaben, wie wir sie etwa von Oskar Wagner über „Die evangelische Bewegung unter den Ukrainern (1924–1948)“, in: Oskar Wagner, Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen, Berlin/Bonn 1986, S. 71–224, erhalten, bei denen selbst amerikanische Presbyterianer eine Rolle spielten, liegen mir nicht vor. Kahle, a. a. O., S. 7, Anm. 18, spricht von Lutheranern. Das trifft insofern zu, als das Gesetz von 1832 auch sie umfaßte. Mindestens aber dürften es weitgehend ursprünglich Angehörige einer Unionskirche gewesen sein, ohne daß diese Leute sich dessen bewußt waren. Friedrich Rink (Das Wolhyniendeutschtum. In: Der Wanderweg der Rußlanddeutschen. Jahrbuch der Hauptstelle für die Sippenkunde des Deutschtums im Ausland, hg. v. Deutschen Auslandsinstitut, 4, Stuttgart und Berlin 1939, S. 260) weist auf das Problem einer nicht genügenden kirchlichen Versorgung (vgl. auch Amburger, a. a. O., S. 80) hin und meint: „Aus diesem Grund haben die Sekten unter den religiös sehr interessierten (!) Menschen einen günstigen Nährboden gefunden.“

- 31 Wilhelm Kahle, Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974 (SGOE XVI), S. 461.
- 32 In Lettland und Estland gab es außer lutherischen Gemeinden nur wenig reformierte, die aus Zugezogenen bestanden. Anders war die Lage in Litauen, wo seit langem reformierte Gemeinden existierten. Auch hatte hier unter polnisch-katholischem Einfluß die Gegenreformation intensiv gearbeitet. Wir verweisen auf Wilhelm Kahle, Baltisches evangelisches Kirchentum. Versuch eines Zugangs. In: Claus von Aderkas u. a., Lutherische Kirche im Baltischen Raum. Ein Überblick. Hg. von Wilhelm Kahle, Erlangen 1985, S. 9–32.
- 33 S. Anm. 7. Diese Siedler in Transsilvanien wurden – wie alle Niederdeutschen – von der Ungarischen Hofkanzlei „Sachsen“ genannt.
- 34 Neppendorf (Turnişor, heute ein Stadtteil von Hermannstadt), Großau (Cristian) und Großpold (Apoldul de Sus).
- 35 Dazu Erich Buchinger, Die „Landler“ in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert, München 1980 (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31).
- 36 „Transmigriert“ nannte man das damals.
- 37 Seit 1. Juni 1870 (nach Fleischhauer, a. a. O., S. 285).
- 38 Das traf besonders die Mennoniten hart, die den Dienst mit der Waffe ablehnen.
- 39 Fleischhauer, a. a. O., S. 247.
- 40 S. o. S. 2.
- 41 Auch nach Südamerika, wohin sich viele Katholiken wandten.
- 42 Karl Stumpp, Die Auswanderung der deutschen Kolonisten aus Rußland (1873–1914). In: Der Wanderweg der Rußlanddeutschen, a. a. O., S. 162.
- 43 Johannes Schleuning, E. Bachmann, P. Schellenberg, Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands in vier Jahrhunderten, Erlangen 1982².
- 44 Heinz Lehmann (Das Rußlanddeutschtum in Kanada. In: Der Wanderweg der Rußlanddeutschen, a. a. O., S. 182 f.) gibt die jeweiligen Orte an. Er meint: „Es ist bezeichnend, daß sich die an die Steppe gewöhnten Wolgadeutschen und ein großer Teil der Schwarzmeerdeutschen mit Vorzug auf der baum- und strauchlosen Grassteppe angesiedelt haben, die Wolhyniendeutschen dagegen ganz überwiegend in der Waldsteppe, dem Übergangsbereich zwischen Steppe und Wald.“ Vgl. auch Eduard Duesterhoef, Wolhyniendeutsche im Westen Kanadas. In: Heimatbuch der Deutschen aus Rußland 1963, S. 87 ff.
- 45 Fleischhauer, a. a. O., S. 578.
- 46 Die Zahlenangaben schwanken stark. Vgl. auch Kahle, a. a. O., S. 314.
- 47 William J. H. Sturhahn, Bemerkungen über die Einwanderung deutscher Baptisten nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Deutsch-Kanadisches Jahrbuch 1978, S. 122.
- 48 Vgl. Stumpp, a. a. O., S. 170.
- 49 Etwa mit Hilfe deutscher kirchlicher Organisationen und des Auswärtigen Amtes.
- 50 Dieses und andere Gebiete, die politisch zur Doppelmonarchie Österreich-Ungarn gehört haben, wurden wie oben angegeben nicht einzeln behandelt.
- 51 Noch vor Kriegsende waren nämlich Kriegsgefangene unter den Alliierten ausgetauscht worden, wobei schließlich galt, daß die Auslieferung sowjetischer Staatsbürger „unabhängig von dem Wunsche des Betroffenen, nach Rußland zurückzukehren oder nicht“, vor sich gehen sollte. Diese Rückführung wurde auf Zivilisten ausgedehnt und betraf somit auch die Rußlanddeutschen. Einzelheiten dazu s. Ingeborg Fleischhauer, Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion, Stuttgart 1983 (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte Nr. 46), S. 240–243.
- 52 Sind es 50 000, sind es 200 000?
- 53 Der Martin-Luther-Bund, Erlangen, bietet eine deutsch-russische Ausgabe des Katechismus an und bereitet eine zweisprachige Ausgabe des Augsburgischen Bekenntnisses vor.

- 54 Bassler, a. a. O., S. 19, verweist im Anschluß an Heinz Lehmann (Das Deutschtum in Westkanada, Berlin 1939) darauf, daß bei den Volksdeutschen geographische Unterschiede des Herkommens weniger wichtig sind als konfessionelle.
- 55 Wege und Wandlungen 1, a. a. O., S. 10.
- 56 Sturhahn, a. a. O., S. 124, f. und Nelson E. Clifford, The Lutherans in North America, Philadelphia 1975. S. 490.
- 57 Mathias Küster (Die Baltendeutschen in Kanada. Deutsch-Kanadisches Jahrbuch 1979, S. 55–65) schildert die verschlungenen Wege, auf denen die Immigration – fast könnte man von Einschleusung sprechen – schließlich gelang.
- 58 Billigmeier, a. a. O., S. 120 f.
- 59 1980 waren es 800 000 nach Baroni/Tischler, a. a. O., S. 86.
- 60 Eine Reihe von solchen, die schon in Übersee geboren sind, z. B. in den Prärieprovinzen Kanadas (Horst Gutsche, Deutschsprachige Seelsorge in Kanada. In: German-Canadian Yearbook IX, 1986, S. 17), wird ergänzt durch einige Einwanderer, einige stellte die Bundesrepublik Deutschland, und schließlich springen Ruheständler ein.

tusenden vergleichenden Arbeit.

... Einzeluntersuchungen überspringen kaum die Grenzen zweier Anliegerkirchen. Schwedische und deutsche Forschungen haben zur Darstellung gefunden, finnische und schwedische, dänische und polnische, litauische und deutsche Begegnung erst erfüllt, als der Auftrag der Theematik heranzugreifen. An dem Gesamtbild der Lutheranismus im Ostseeraum aber fehlt es vieler es sind nur erste Linsen gezogen. Dabei bevor sich der Ostseeraum als ein geschlossener, überschaubarer Raum als eine solche Gesamtsicht an. Die Anliegen der Ostsee waren und sind eigenartige Völker. Das Eigenprägung führte sie auch nicht zu einem reinen Nebeneinander, sondern zu kräftiger Bewirkung mit der großen, im Kriegszügen und Kämpfen während eines Großteils der europäischen Geschichtsworts. Der Begriff des Dominions wurde selbst an die diese Gegebenheit bezeichnend.

... Wenn es unter den älteren Anliegen ruhiger geworden ist, dann wohl aus dem Grund, daß seit bald dreihundert Jahren an die Dominanz eine weitere Macht vorgeht, ist, das damals orthodoxe Halbjahr, das den Rahmen reformatorischer Gleichheit erneut aufsprengt. Eine erste Aufsprengung war schon einmal erfolgt, als sich gegen Ende der Reformationsjahrhunderts im Polnisch-Litauischen Reich die Gegenreformation erhob und kräftige reformatorische Ansätze resultierte zuchte. Außerdem gilt, was Otto Scheel, zuletzt Kirchenhistoriker in Kiel, in seinem Beitrag zu einer Festschrift für Adolf von Harnack einmal feststellte: Das Luthertum „eroberte in der Hauptsache nur zu...“

Unser Heil hat seinen Anfang nicht bei irgendeinem unserer Werke, sondern kommt aus dem Hören des Wortes des Lebens. Martin Luther

Über lutherische Begegnung im Ostseeraum

Was zu diesem Thema – angesichts seiner Weite in vielfacher Hinsicht – gesagt und geschrieben worden ist, verdient immer noch das Urteil: Versuch.¹ Es gibt Einzelaussagen, die zu diesem Thema gehören. Sie sind selten bis zu dem Punkt geführt worden, wo sie mit einem kirchenhistorischen Gesamtbild konfrontieren. Schließlich bedürfen auch die theologischen Ausprägungen einzelner Kirchen im Ostseeraum noch einer umfassenden vergleichenden Arbeit.

Einzeluntersuchungen überspringen kaum die Grenzen zweier Anliegerkirchen. Schwedische und deutsche Beziehungen haben ihre Darstellung gefunden, finnische und schwedische, deutsche und baltische, dänische und deutsche Begegnung sind erfaßt, um nur einiges der Thematik herauszugreifen. An dem Gesamtbild des Luthertums im Ostseeraum aber fehlt es oder es sind nur erste Linien gezogen. Dabei bietet sich der Ostseeraum als ein geschlossener, überschaubarer Raum für eine solche Gesamtsicht an. Die Anlieger der Ostsee waren und sind eigengeprägte Völker. Ihre Eigenprägung führte sie auch nicht zu einem neutralen Nebeneinander, sondern zu kräftiger Einwirkung auf die anderen, zu Kriegszügen und Kämpfen während eines Großteils des erfaßbaren Geschichtsverlaufs. Der Begriff des *Dominium maris baltici* ist für diese Gegebenheit bezeichnend.

Wenn es unter den älteren Anliegern ruhiger geworden ist, dann wohl aus dem Grund, daß seit bald dreihundert Jahren an die Ostseeufer eine weitere Macht vorgerückt ist, das damals orthodoxe Rußland, das den Rahmen reformatorischer Gleichheit erneut aufsprengte. Eine solche Aufsprengung war schon einmal erfolgt, als sich gegen Ende des Reformationsjahrhunderts im Polnisch-Litauischen Reich die Gegenreformation erhob und kräftige reformatorische Ansätze zunichte machte. Ansonsten gilt, was Otto Scheel, zuletzt Kirchenhistoriker in Kiel, in einem Beitrag zu einer Festschrift für Adolf von Harnack einmal formuliert hat: Das Luthertum „eroberte in der Hauptsache nur jene Länder, die geographisch und politisch zum Ostseegebiet gehören und von west- und nordgermanischen Stämmen beherrscht wurden ... Einen breiten Keil konnte es nach Süddeutschland vortreiben, einige größere und kleinere, für die Geschichte

des deutschen Protestantismus wichtig gewordene Gebiete im südwestlichen Deutschland gewinnen, auch noch etliche durch die Gegenreformation stark verkleinerte Inseln im östlichen Europa. An den großen kirchlichen Eroberungen des westeuropäischen Protestantismus nahm es nicht teil. Im 19. Jahrhundert konnte es allerdings unter dem Einfluß der Auswanderung einige überseeische Gewinne machen. Sie blieben aber klein und änderten das alte Bild nicht wesentlich.⁴² Folgt man den Relationen Scheels aus dem Jahr 1921, so ergibt sich, daß die Länder an den Ostseeküsten zum lutherischen Grundbestand gehören, daß von ihnen ausgehend neue Felder jedoch nur in begrenztem Maß erschlossen worden sind.

Das Mittelmeer und seine Küstenländer, dieses große abendländische geschichtlich-geographische Urbild eines zusammengehörigen Raumes trotz unterschiedlicher Völker, hat die Phantasie auch der Menschen im nördlichen Europa geweckt, etwa, wenn sie von dem Sund zwischen Dänemark und Schweden als dem „dänischen Hellespont“ gesprochen haben. Anders als das Mittelmeer in der Blüte des Römischen Reichs ist jedoch der Ostseeraum niemals völlig befriedet gewesen. Es hatte nicht nur den Kampf der Mächte Dänemarks und der Hanse, nicht nur die dänisch-schwedischen Spannungen gegeben, nicht nur die große schwedisch-polnische Auseinandersetzung, das Vorrücken Rußlands gegenüber Schweden später und derzeit der Vorstoß sowjetischer Macht mit der Einwirkung auf seine Verbündeten bis vor die Tore Lübecks. Es hatte auch die Auseinandersetzungen mit und um die Völker im baltischen Raum gegeben. Es ist vielfach unbekannt, daß einmal die estnischen Seefahrer im frühen Mittelalter das schwedische Sigtuna zerstört hatten. Im Jahre 1225 mußte Bischof Wilhelm von Modena zum Abschluß seiner Visitation der baltischen Kirche im Auftrag des Papstes auf günstigen Wind für sein Schiff warten. Er hatte dabei die Gelegenheit, eine mit Beute beladene estnische Flotte an sich vorbeisegeln zu sehen.³ Zu den Vorkommnissen, die einmal europäisches Schicksal mitgestalteten, gehören die Auseinandersetzungen des Deutschen Ordens mit Liven und Esten, gehören auch die Kämpfe Alexander Nevskijs gegen die Schweden an der Neva und die Deutschen auf dem Eis des Peipussees.

Damit sind zwei Orte von Auseinandersetzungen genannt, die einmal das Schicksal im gesamten Ostseeraum bestimmt haben. Von diesen Siegen Alexander Nevskijs 1240 und 1242 an war auf Jahrhunderte die Grenze Rußlands gegenüber den vom Westen vorrückenden Mächten stabilisiert. Andere Geschehnisse, die das Schicksal des Raumes bestimmt

haben, haben sich fernab vollzogen – in Lützen 1632, als Gustav Adolf fiel, in Poltava in der Ukraine 1709, wo der große Nordische Krieg seine Wende nahm. In diesem Jahrhundert ist wieder einmal das Schicksal des Ostseeraumes fernab, in Stalingrad und Potsdam entschieden worden. Alle Mächte waren immer bestrebt, die Ostsee zu einem Meer des Friedens zu machen. Es sollte der Friede sein, bei dem man selbst Herr und Nutznießer war. Vielen ist noch die eindruckliche Propaganda bekannt, mit der in den fünfziger und sechziger Jahren von Seiten der DDR die Ostsee zu einem Meer des Friedens stilisiert wurde. Dagegen hatten 1917/18 im Übergang der großen Oktoberrevolution russische Zeitungen von der Ostsee als dem revolutionären Meer gesprochen.

Liegt hier nicht nun eine Verfehlung des Themas vor, das doch von lutherischer Begegnung handeln sollte? Das bisher Gesagte hat zu verdeutlichen, daß sich eine kirchliche Begegnung in einem geographischen, politischen und geistigen Raum vollzieht, der niemals störungsfrei ist. In ihm ringen immer wieder Ansprüche miteinander, geht es um Einfluß, Macht und Herrschaft verschieden gearteter Menschen und Völker. Das Religiöse und Kirchliche ist niemals freischwebend. Es ist vielmehr eingebunden in eine komplexe Leibhaftigkeit. Es existiert in einer Welt, in der es um unterschiedliche Wahrnehmungen, um Freiheit, Leben und Überleben geht. Das Luthertum im Ostseeraum gewinnt seine tatsächlichen Proportionen, wenn es nicht bloß statistisch erfaßt oder aus theologischen Lehrbüchern entwickelt wird, sondern in seiner zuweilen notwendigen, zuweilen kraftvollen Verbindung mit Personen und Völkern gesehen wird. Der Christ in dieser Zeit ist aus den zwei Regimenten Gottes nicht entlassen.

Dies spricht nicht eine verengte deutsche Sicht der lutherischen Phänomene im Ostseeraum aus, sie ist eigentlich von allen mit unterschiedlicher Gewichtung zum Ausdruck gebracht oder bedacht worden. Am eindrucklichsten erscheint, was der Däne Alfred Jörgensen in den anfänglichen Kontaktgesprächen 1929 im Lutherischen Weltkonvent gesagt hat. Er meinte, daß es keinen „nackten Lutheraner“ gebe. Jörgensen verstand dies in der damaligen konkreten kirchlichen und theologischen Situation so, daß man nicht nur religiös individualistisch denken und handeln könne; der Christ sei vielmehr immer ein Gesellschaftswesen, „verflochten in nationale Zusammenhänge“.⁴ Von der Bedeutung dieser Aussage, mag man auch nationale durch historische, politische, kulturelle, wirtschaftliche Zusammenhänge ersetzen, ist noch nichts verloren gegangen. Wie könnte es auch anders sein, wenn das biblische Verständnis christlicher

Existenz ernstgenommen und an seine Stelle nicht eine puristische Ideologie gesetzt wird.

Die Geschichte und die Begegnungen von Lutheranern im Ostseeraum sind die Geschichte und Begegnungen von Menschen, die in festen Bindungen stehen, sich dazu bekennen und aus dem Zusammenhang Kraft schöpfen. Wo diese Bindung besonders glücklich war, haben sie ihren Glauben und die Weisungen lutherischer Ethik als feste Richtschnur in ihre Leibhaftigkeit hineingenommen. Es hat Zeiten gegeben, da solche wie selbstverständlich erscheinende, aufeinander bezogene Bindung von Luthertum, Volk und Nation zerbrach und manche schon zuvor unklar vorhandene Empfindung sich als radikal trennend erwies. Dies war in der Zeit des Kirchenkampfes, in der die skandinavischen Kirchen durch ihre profilierten Vertreter heftig gegen den Weg der deutschen Kirchen polemisierten. Damals sind hergebrachte Bindungen zerstört worden, obwohl es zur gleichen Zeit auf allen Seiten Menschen gab, die versuchten, über die sich auftuenden Abgründe Wege zu finden. Zu ihnen hat, um nur einen zu nennen, der schwedische Bischof Eidem gehört.⁵

Die Geschehnisse der dreißiger Jahre liegen lange zurück. Die Unruhe im lutherischen Gespräch dieser Zeit kann jedoch ein Hinweis darauf sein, daß es seit dem Reformationsjahrhundert in der lutherischen Begegnung nicht spannungslos zugegangen ist. Im Versuch einer Gesamtschau wird man zu Recht sagen dürfen, daß diese Geschichte einer Begegnung lutherischer Christen und Kirchen eine Geschichte der Verselbständigung dieser Kirchen gewesen ist. Verselbständigung suchten die dänische, schwedische, später die lettische und estnische Kirche von dem Übergewicht des deutschen Kirchentums und seiner Theologie. Zu den Akten einer Verselbständigung gehörte ebenso eine Lösung der finnischen Kirche vom Übergewicht schwedischer theologischer Arbeit. Dieser im 19. Jahrhundert in Finnland einsetzende Lösungsvorgang, begleitet von kulturellen und nationalen Problemen, hat zuweilen heftige Formen angenommen. Es ist hier nicht der Ort, zu entfalten, was in der Zeit des finnischen Erzbischofs Gustav Johannson an Bitterkeit spürbar geworden ist, bis hin zu kritischen Worten über die Haltung des Schweden Nathan Söderblom. Hat man dieses noch in die Zeitgeschichte hineinreichende Gegenüber vor Augen, so gehört ebenso zu dem Bemerkenswerten, daß nun seit einer Reihe von Jahren der Bischof des schwedischsprechenden Bistums in Finnland, John Vikström, Erzbischof der gesamten finnischen lutherischen Kirche ist. Diese nur skizzierte Gegenüberstellung gegenläufiger Entwicklungen mag verdeutlichen, daß die Wege der Verselb-

ständigung immer wieder die Blicke auf die anderen und neue Kontakte untereinander erlaubten.

Dies gilt beispielhaft auch für die Beziehungen der Völker im baltischen Raum. Der Titel einer estnischen Schrift „Volkskirche oder Herrenkirche“ zum Ende des vergangenen Jahrhunderts umreißt von der einen Seite her die Problematik. Lutherische Esten und Letten sahen ihre Anliegen in der Kirche der baltischen Ostseegouvernements nicht gewährleistet. Für sie war die bestehende Kirche eine von den deutschen Herren bestimmte und auch in den Volkstumsauseinandersetzungen auf deren Interessen ausgerichtet. Spannungen haben noch in der Zeit der baltischen staatlichen Selbständigkeit angehalten. Die wenigen Jahre vom Ende 1918 bis zum Sommer 1940, als die baltischen Länder Teilrepubliken der Sowjetunion werden mußten, hatten nicht ausgereicht, um das wegzuräumen, was sich in Jahrhunderten an Spannungen aufgebaut und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Letten und Esten ihre nationale Identität fanden, sichtbar geworden war. Die Zeiten der Unterscheidung von Volkskirche und Herrenkirche sind lange vorbei, sind ein historisches Thema geworden. Wie im schwedisch-finnischen Verhältnis, hat es auch im lutherischen deutsch-estnischen und deutsch-lettischen Verhältnis einen Wandel zum Positiven gegeben. Er war so nicht vorauszusehen. Weiter zurückliegend, könnte auch vom dänisch-schwedischen Verhältnis gesprochen werden. Die Fahrt von Kopenhagen nach Malmö ist heute der Überfahrt in einen Vorort vergleichbar. Man vergißt darüber, daß dreizehn Kriege zwischen Dänemark und Schweden alles andere als eine friedliche Überfahrt gewesen sind.

Mit diesen Beispielen neuer und sich erneuernder Begegnungen sei zum Ausdruck gebracht, daß die Geschichte der Verselbständigung nicht zugleich die Geschichte einer Auflösung ist. Sie ist ebenso wenig eine Siegesgeschichte für die einen oder die anderen. Sie ist vielmehr Geschichte von Erfolgen und Niederlagen für jeden an den Begegnungen Beteiligten gewesen. Die Geschichte der Verselbständigung ist aber auch nicht eine Verfallsgeschichte nach dem Schema, wie sie der radikale Pietismus in seiner spiritualistischen Ausprägung zu verstehen gelehrt hat.

Die Begegnung reformatorischen Kirchentums in seiner lutherischen Prägung erfolgte frühzeitig. In Wittenberg studierte der Finne Michael Agricola. Andere Theologen aus Schweden waren gleichzeitig dort oder folgten ihm in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts. Von Wittenberg kommend brach Johannes Bugenhagen nach Schleswig-Holstein und später nach Dänemark auf. Ein anderer Pommer, Georg Norman, wurde zu

einem der Reformer in der schwedischen Kirche. In Rostock sammelten sich Studenten aus dem gesamten Ostseeraum, vor allem aus Schweden, bis dann der Durchbruch der Reformation auch die theologische Arbeit in Uppsala bestimmen konnte. Zwei Generationen später studierten in Wittenberg und Jena zur gleichen Zeit der nachmalige schwedische Kanzler Oxenstierna und der Rigaer Hermann Samson. In ihrer beider Begegnung wurde der Grund zu einer bedeutsamen Zusammenarbeit im livländischen Kirchenwesen gelegt.

Hier ist der Ort, um von der Bedeutung anderer Universitäten zu sprechen, die im Ostseeraum die wichtige Aufgabe der Kommunikation und der Erfüllung von Aufgaben für andere übernahmen, die diese nicht selbst ausüben konnten. Die Geschichte der lutherischen Theologie im Ostseeraum, vor allem auch die Geschichte ihrer Einwirkungen auf Menschen und Gemeinden außerhalb der Anliegerländer kann nicht ohne die Erwähnung und das Eingehen auf die Arbeit der Universitäten in Königsberg wie in Dorpat geschrieben werden. Was Königsberg geleistet hat in der Förderung pruzzischer, masurischer, litauischer Studenten und Stipendiaten, welche umfassenden Hilfen in lutherischer Verantwortung von Königsberg aus in der Zeit der Gegenreformation im Polnisch-Litauischen Reich und noch lange darüber hinaus geleistet worden sind, sind ein weiteres Kapitel, das lutherische Litauer und Polen, auch Reformierte, sehr wohl kennen, Deutsche jedoch vielfach vergessen haben.

Ein Jahrhundert später als die Universität in Königsberg wurde die in Dorpat gegründet. Es ist wichtig, den Ort der Gründungsakte zu erwähnen. Gustav Adolf unterschrieb sie an einem Junitag 1632 im Zeltlager vor Nürnberg. Die baltische Landesuniversität, an der viele Schweden studiert und gelehrt haben, wurde nach ihrer Neugründung 1802, nach bald einem Jahrhundert des Ausgelöschtseins, mit ihrer Theologischen Fakultät die Ausbildungsstätte für das gesamte Russische Reich. Hier studierten Angehörige verschiedener Völker, die später von Polen und Litauen bis zum Pazifik, von Archangelsk bis nach Tiflis lutherische Gemeinden zwei- und dreisprachig versorgt haben. Die Theologische Fakultät in Dorpat ist in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zur Mutter der neuen Gründungen geworden, die als theologische Fakultäten oder Institute in Warschau, Riga, Kaunas und Leningrad entstanden, um die Ausbildung von Theologen für die Gemeinden in neuen staatlichen Grenzen zu ermöglichen. Noch nach dem Zweiten Weltkrieg, als es keine baltische theologische Fakultät gab, ist Dorpats Wirken Vorbild für die Arbeit der Institute der baltischen Kirchen in Tallinn und Riga geworden.

Zur Geschichte der Begegnung gehört ebenso die Bedeutung der großen Städte für die Ermöglichung der Kommunikationen, Lübeck, Kopenhagen, Stockholm, Danzig, Riga, Reval. Sie waren immer mehr als Anlaufhäfen, immer mehr auch als Kultur- und Handelszentren. Sie erfüllten häufig genug die Funktionen von Herbergen der Gerechtigkeit, von Plätzen fester Beharrung gegenüber neu aufziehender Macht. Sie wurden Stätten des ständigen theologischen und literarischen Austausches von einem Ostseeufer zum anderen. Im Reformationsjahrhundert hatte Lübeck seine größte Zeit schon hinter sich. Es gewann eine andere Art von Größe, als es zum Ruhepunkt auf der Flucht Gustav Vasas vor seinen Gegnern wurde, als die geistlichen Ministerien der anderen Städte und ihres Umlandes sich in Lübeck Auskunft und Rat holten, um das Werk der Reformation bei sich voranzutreiben. Auch später ist die Bedeutung der großen Städte für das Kirchenwesen geblieben. Riga bewahrte gegen vielen Widerstand der polnischen Krone seine kirchlichen Rechte. Noch 1708, als Rußland faktisch bereits die Herrschaft im baltischen Raum übernahm, bat sich Riga in den Kapitulationen zugleich mit der livländischen Ritterschaft die Wahrung seines Konfessionsstandes aus. Nicht anders war die Stellung Danzigs, das immer wieder mit den polnischen Königen um seine kirchliche Freiheit rang und sie erfolgreich durchzusetzen vermochte.

Die Geschichte dieser Städte wie auch die einzelner Gemeinden in ihnen, etwa die der deutschen St. Gertrud-Gemeinde in Stockholm, ist ein eindrückliches Gegenbild gegenüber dem so oft gezeichneten Bild von einer willensschwachen lutherischen Kirche, die alle ihre Verantwortung in die Hände der Mächtigen gelegt hätte. Wer das Areal und die Kirche der Gemeinde in der Stockholmer Altstadt heute betritt, wird noch etwas verspüren von der Kraft, die eine Gemeinde seit dem Reformationsjahrhundert – geraume Zeit übrigens zusammen mit der finnischen Gemeinde -- im Kontakt zwischen Deutschland und Schweden bedeutet hat. Auch von den anderen nicht so großen Gemeinden deutscher Sprache in Kopenhagen, Turku, Vipuri, im schwedischen Carlscrona, in Göteborg, von den schwedischen Gemeinden in Estland wäre Entsprechendes zu sagen. Das Beispiel der schwedischen Viktoria-Gemeinde in Berlin, das diakonische Werk ihres Pfarrers Forell machen für die Zeitgeschichte deutlich, welche Kräfte aus geistlicher Erfahrung erwachsen konnten.

Von einer Verselbständigung ist zu reden. Die Quelle des reformatorischen Geschehens hieß für die von ferne kommenden Studierenden Wittenberg, dann auch Jena. Die Gründung neuer Universitäten am nördlichen und südlichen Ostseerand war nicht nur durch landesherrliche

Selbstdarstellung bestimmt, sondern auch durch die großen Bildungsanliegen und die Aufgaben, die von vielen gesehen wurden. Hand in Hand damit erfolgte die Schaffung neuen Liedguts und neuer kirchlicher Ordnungen, insgesamt der Aufbau eines neuen Gefüges kirchlicher Verwaltung. Ostpreußische und kurländische Kirchenordnungen – sie durchaus nicht allein – können verdeutlichen, was frühzeitig bereits an Impulsen von der Reformation ausgegangen ist. Von den Stipendien für die Angehörigen ethnischer Gruppen ist in Zusammenhang mit Königsberg bereits die Rede gewesen. Solche Ordnungen legten den Verantwortlichen ans Herz, sich derer anzunehmen, die die Sprache des Predigers nicht verstehen, sie rufen auch die Prediger auf, die Sprache der ihnen Anvertrauten zu lernen. In der Zwischenzeit wurde das Amt des „Tolken“ geschaffen, des Dolmetschers, der auf einer zweiten niederen Kanzel stehend Satz für Satz die Predigt zu übersetzen hatte. Es ist eindrücklich, daß nicht nur Sorge für die Verständlichkeit getragen wird, sondern auch darauf achtgegeben wird, daß, wie der Pfarrer, sich auch der Tolke eines guten Rufes erfreue, damit nicht durch seine Person sein Sprechen unglaubwürdig erscheine. Eindrücklich sind auch in der Folgezeit im baltischen Raum die Bemühungen Schwedens um Volksbildung und Bauernrechte in Livland und Estland. Dieses Handeln wurde für andere geübt, an dem diese zunächst nur passiv beteiligt waren. Es war jedoch deutlich, daß alle diese Maßnahmen dem Mündigwerden dieser Glieder der Gemeinde dienten.

Neben den Anweisungen und Bestimmungen der Kirchenordnungen wurden fortgesetzt Bemühungen unternommen, das reformatorische Gut auch schriftlich zu verbreiten. Die Schaffung neuerer, die Dialekte vereinigender Sprachen von Masuren, Litauern, Letten und Esten, die Grundlegung einer Literatur dieser Völker ist aufs Tiefste mit dem reformatorischen Ansatz verknüpft. Der Weg der Übersetzungen aus dem Deutschen und Lateinischen in die bisher nicht beachteten Sprachen des östlichen Ostseeraums führt zum Ernstnehmen dieser Stämme und Völker. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, daß es im vorigen Jahrhundert noch eine gute Selbstverständlichkeit war, daß die estnische Mutter und Hausfrau ihre Kinder die Buchstaben des Alphabets lehrte, sodaß sie bereits vorbereitet eine Schule besuchen konnten. Beispiele einer Volksbildung von der familiären Basis her sind nicht ohne die Beziehung zur christlichen Haustafel denkbar. Auf ihre Beachtung wurden die Gemeinden ständig hingewiesen, die Ordnung christlichen Lebens in Familie und Nachbarschaft, wie sie im Anschluß an die fünf Hauptstücke des Kleinen

Katechismus gelehrt wurde. Für Schweden – in seinen Auswirkungen auch für Finnland und das baltische Ufer – hat Hilding Pleijel auf die Bedeutung des Unterrichts in der Haustafel aufmerksam gemacht. Sie war gleichsam neben der Predigt das Bildungsinstrument, bevor erst im Pietismus das Lesen in der Bibel und in den Postillen vermehrt einsetzen konnte und einen größeren Kreis erfaßte.

Die dänische Kirche bietet ein besonderes Beispiel der Verbindung reformatorischen Guts unter Wahrnehmung von Bildungsaufgaben. Was im Raum der säkularen Erwachsenenbildung in Mitteleuropa in Volkshochschulen, in kirchlichen Akademien sich entfaltet hat, geht zu einem Großteil auf die Anstrengungen zurück, die im vergangenen Jahrhundert in der dänischen Kirche gemacht worden sind. Von hier aus erfolgten Anregungen in den übrigen skandinavischen Raum, bis sie in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts auch nach Süden wanderten und die sogenannte Akademiearbeit initiierten. Die Lutherische Akademie in Sondershausen war dafür typisch.

Wird von besonderen Beiträgen einer Kirche und eines Landes zur lutherischen Begegnung gesprochen, so darf der Hinweis auf den schwedischen Beitrag nicht unterbleiben. In den deutschen Kirchen hat einmal die Gestalt Gustav Adolfs eine unvergleichliche Rolle gespielt, eine Rolle, die keinem deutschen Fürsten je zuteil geworden ist. Er wurde zur Symbolgestalt der Errettung evangelischen Kirchentums. Noch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts konnte Paul Althaus sagen, daß bei uns jedes Kind seinen Namen kenne. Das ist eine ferne Vergangenheit. Daß es heute so ganz anders ist, macht deutlich, daß ein neu erwachendes Interesse an der Geschichte in Kirche und Theologie noch vieles wieder zu erfassen hat. Es mangelt an der Personifizierung solcher alten Kontakte. Mit dem Zurücktreten tatsächlich merkwürdiger Gestalten schwindet auch die Sache, um die es ihnen ging. Die Geschichte einer Rettung des Protestantismus in Deutschland setzt nicht erst mit der Landung Gustav Adolfs 1630 auf Usedom ein. Diese Aktion steht auch in dem größeren Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen dem lutherischen Schweden und dem katholischen Polen, das dazu ausersehen war, im Zeitalter der Gegenreformation die Flanke nach Norden und Westen aufzubrechen und die Reformation zu vernichten. Es könnte hierzu auch gesagt werden, daß es sich doch eigentlich um einen Streit in der gleichen Herrscherfamilie Wasa um die Vorherrschaft im östlichen Ostseeraum gehandelt habe. In diesen Kämpfen sind Polen wie auch Schweden zu ihrer Bewußtseinsbildung gelangt. Der Vorstoß der Gegenreformation, dessen

Speerspitze Polen-Litauen war, scheiterte, aber er legte den Grund zu einer Prägung Polens bis in unsere Tage. Die Gleichsetzung „polnisch“ und „katholisch“ hat damals ihren Anfang genommen, Symbol der Auseinandersetzung wurde für das katholische Polen die Bewahrung der Klosteranlage von Tschenschow vor schwedischen Hilfstruppen. Ebenso ging der im 16. Jahrhundert unklare Weg der schwedischen Reformation nunmehr gradlinig weiter. Die Synode von Uppsala 1593, ganz in der Anfangszeit der schwedisch-polnischen Auseinandersetzung, hat den kirchlichen, kulturellen und politischen Gang Schwedens in der Folge bestimmt. Der der schlichten Pfarrersynode Vorstehende hat sie in ihrem Verlauf charakterisiert: „Nun ist Schweden geworden ein Mann und alle haben wir einen Gott“. Dieses Verständnis war die Voraussetzung für das Eingreifen eines Volkes mit etwa 1,5 Millionen Menschen, zu denen noch 400 000 Finnen kamen, auf dem Schauplatz des schon begonnenen Krieges, auf dem eine Bevölkerung von 26 Millionen im Deutschen Reich lebte.

Man wird auch solche Geschehnisse wie die Durchführung der Synode von Uppsala, die ein Jahrhundert später erfolgende große Überarbeitung der Kirchenordnungen und Agenden im schwedisch-finnisch-baltischen Raum mit seinen Auswirkungen auch auf die schwedischen Gebiete im Deutschen Reich, vor allem im schwedischen Teil Pommerns, für wesentliche Schritte halten müssen. Sie führten den Weg in eine immer mehr wachsende Selbständigkeit von den Leitbildern, den Anregungen, dem historischen Gewicht weiter, die die von Deutschland ausgegangene Reformation für die Angehörigen anderer Völker vermittelt hatte, die sich der Reformation erschlossen. Die Synode von Uppsala als reformatorischer Merkpunkt für die schwedischen Christen schob sich auf diese Weise vor die oft schwer verständlichen, weil ferner liegende Geschehnisse der deutschen Reformation. Entsprechend war es in Dänemark. Zwar hatte es auch in den deutschen lutherischen Kirchen manche Spannungen um die Annahme der Konkordienformel und des Konkordienbuchs gegeben, doch hatte der Schritt des dänischen Königs Friedrich II. ein stärkeres Gewicht, spektakulär zudem, als er die ihm zugesandte Formel wütend in das Kaminfeuer warf. Auch Dänemark zeigte in diesem Handeln eines einzelnen den Wunsch nach einer Selbständigkeit, nach Handlungsfreiheit ohne Bevormundung von Experten fernab. Einem solchen Gegenüber folgt ein Jahrhundert später die bedeutsame Hilfe Dänemarks für das im Pietismus aufbrechende missionarische Verständnis. Aus Deutschland kamen im 18. Jahrhundert die Missionare, während die

dänische Krone das organisatorische Werk übernahm. Die Verbindung mit Halle und dem August-Hermann-Francke-Kreis führte diesem Missionswerk von Trankebar in Indien zur Karibik bis nach Grönland von diesen Aufgaben bewegte und erfüllte Menschen zu.

Werden nicht doch reine *Politica* durch *Theologica* überhöht, sodaß sie gleichsam das wesentliche Gewicht verlieren? Gewiß läßt sich die Geschichte des Eingreifens von Gustav Adolf als eine politische Geschichte schreiben. Die dänischen Hilfen für die Mission konnten nicht nur dieser dienen, sondern auch der inneren Zusammenfügung des dänischen Kolonialreiches. In manchen tastenden Versuchen einer ökumenischen Öffnung durch Theologen in den baltischen Staaten nach dem Ersten Weltkrieg vermag man nicht nur die theologische Bemühung zu erblicken, sondern auch den Willen, vom Übergewicht deutscher theologischer Arbeit, umfassender, vom Einfluß deutscher Kultur loszukommen. Das Ineinander politischer und theologischer Anliegen wird man nicht in Abrede stellen dürfen. Über all dem sollte nicht vergessen werden, daß Gustav Adolfs Handeln von seinem Christsein bestimmt war. Deshalb konnte er seinem Schwager, dem Kurfürsten von Brandenburg, zurufen, daß er sich deutlicher für die evangelische Sache bemühen solle. Er möge das Schicksal des pommerschen Königs vor Augen haben, der nur seine Kanne Bier in Frieden habe trinken wollen und darüber alles verloren habe. Das dänisch-deutsche Missionswerk hat tatsächlich in der Kirche etwas bewegt. Die ökumenischen Fragen, die in Riga, Tartu und Helsinki gestellt worden sind, haben weiterführende Antworten ausgelöst.

Man ließ sich gerne gefallen, was an Möglichkeiten wissenschaftlicher Forschung, universitärer Arbeit und an Publikationen im größeren kirchlichen Rahmen des Deutschen Reichs für die anderen Ostseeländer mit ihrer zahlenmäßig geringeren Bevölkerung nutzbar sein konnte. Immer stärker aber wurde die Bedeutung des eigenen Weges betont. Auf diesem Weg gab es schon eine Reihe von Stationen, die einem allein gehörten, zum Rückblick oder auch zur Ermunterung, und mit denen kein Sachse oder Brandenburger etwas zu schaffen hatte. Im 17. Jahrhundert trat ein Weiteres hinzu: Das Bild der evangelischen Fürsten in Deutschland und die Politik ihrer Länder in den Jahren des großen Krieges waren nicht überzeugend gewesen. Das Gefühl der Überlegenheit konnte deshalb die Schweden als eine der Siegermächte des Krieges ergreifen; es war bereits in den Worten Gustav Adolfs an den Brandenburger spürbar geworden. Der Prozeß der Verselbständigung im Ostseeraum knüpft damit auch an das Versagen der deutschen Kirchen und ihrer Notbischöfe an. Unter

Theologen blieb die Achtung vor theologischer Arbeit in Deutschland. Theologen jedoch bestimmen nicht allein den Weg ihrer Kirchen, so wie theologische Gelehrsamkeit nicht das Letzte immer in kirchlichen Entscheidungen ist. Im Laufe dieses Jahrhunderts verschoben sich zudem die Gewichte in Europa. Die Niederlande, England zogen stärker die Aufmerksamkeit in Europa auf sich, die bisher den Geschehnissen im Deutschen Reich gegolten hatte. Das folgende Vordringen französischen Einflusses ergriff auch die Mächte im Ostseeraum, ebenso wie weiter südlich Kultur und die Sprache der Gebildeten für ein Jahrhundert aus dieser Richtung beeinflusst wurde.

Von diesen Veränderungen waren die führenden Schichten betroffen, nicht dagegen die Masse des Kirchenvolkes. Auch für die Pastorenschaft in allen Ländern an der Ostsee war die deutsche Sprache die *lingua franca* theologischer Arbeit. Dieser Zustand sollte noch lange anhalten. Er gab den Theologen einen Überblick über Entwicklungen im deutschen Bereich, die in dieser Klarheit mit hinreichendem Abstand manchem binnendeutschen Pfarrer nicht so deutlich geworden sind. Diese Zweisprachigkeit und Zweigleisigkeit verschafften dem Pfarrer nichtdeutschen Volkstums vielfach eine Überlegenheit, die von deutschen Theologen gar nicht verstanden werden konnte. Diese standen in der Gefahr, deutsch und evangelisch in eines zu setzen, ihr Kirchenwesen als die Quelle zu betrachten, zu dem alles vom Unterlauf der Flüsse hinzueilen habe, um die authentische Äußerung zu erfahren. Wittenberg ist zu sehr mit Deutschland in eins gesetzt worden.

Es blieb nicht aus, daß, im 19. Jahrhundert deutlicher werdend, immer weniger Theologen bereit waren, einem solchen Denken zu folgen, das an Hybris gemahnte. Kamen noch Grenzstreitigkeiten hinzu wie die zwischen Dänemark und Deutschland, Sozialspannungen zwischen Deutschen auf der einen, Esten und Letten auf der anderen Seite, so konnte der Graben schnell breiter und tiefer werden. Die Entwicklung in Dänemark in der Mitte des 19. Jahrhunderts liefert in der Person Grundtvigs dafür ein eindrückliches Zeugnis. Grundtvig steht – dies sei ausdrücklich vermerkt – nicht für die ganze Kirche, so wie auch Sören Kierkegaard nicht für das gesamte dänische Denken repräsentativ war. Der eine wie der andere jedoch haben auf weite Strecken wesentliche Momente der dänischen Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte bestimmt. Wie kein anderer hat Grundtvig das Thema von Kirche, Volk und Nation umkreist. Dabei wurde er durch die politischen Spannungen, die sich zwischen Deutschen und Dänen um die Herzogtümer Schleswig und Holstein ergaben, beeinflusst.

Als bedeutsam für die von ihm abgelehnte deutsche Haltung sah er die Verbindung deutschen Philosophierens und Machtdranges an: „Mein ganzer Streit mit den Deutschen dreht sich eigentlich nur darum, daß sie mit Macht und Gewalt mich nötigen wollen, entweder ein Deutscher oder ein Esel zu sein. Da setze ich hart gegen hart und will keines von beiden sein, sondern behaupte, daß ebenso wenig als Dänemark der Schwanz von Deutschland ist, ebenso wenig der Geist des Nordens ein Hausgeist der kaiserlich deutschen Vernunft ist, sondern selber ein Herr in seinem Wesen ist, der in mancher Richtung eine Großtat vollbrachte und noch fernerhin vollbringen wird, die uns die deutsche Vernunft nicht nachmachen wird.“⁶⁶

Es ist das Bild einer Negativbeziehung in harten Strichen. Wer nun meint, daß das übrige deutsche Kirchenwesen den späteren, von der Kirche gebilligten Aufstand der Herzogtümer gegen die dänischen Ansprüche übereinstimmend mitgetragen hätte, sieht sich getäuscht. Die Schleswig-Holsteinische Kirche mußte sich von einer politisch reaktionären Kirche in Berlin den Vorwurf gefallen lassen, daß sie sich gegen die Obrigkeit erhoben habe und damit schuldig geworden sei. In dieser Auseinandersetzung hat auch noch Claus Harms das Wort gegen Hengstenberg ergriffen. Dieser hatte die preußischen Vorwürfe gebündelt und veröffentlicht. Harms hielt ihm eine falsche Auslegung von Römer 13 vor: Wir „halten Ihre Auslegung der Stellen, die das Verhältnis zwischen Fürsten und Volk betreffen, für eine solche, durch welche Sie zu der Behauptung geführt werden müssen, daß auch ein ganzes Volk stille zu halten schuldig sei, wenn seinem Fürsten, einem Caligula es gefiele, ihm den Kopf abzuschlagen.“⁶⁷ Wenn über die lutherische Haltung zur Obrigkeit gesprochen wird und die bekannten üblichen Schablonenäußerungen getan werden, wird man dieses Wortes, wie übrigens noch mancher anderer, eingedenk sein müssen, um ein rechtes Verständnis für das Verhältnis von Luthertum und politischer Macht zu gewinnen. Die deutsch-dänischen Spannungen waren nicht eigentlich kirchliche Spannungen. Bei der Betroffenheit der Dänen durch die folgenden militärisch-politischen Geschehnisse von 1864 wurden die Entscheidungen im Volkstumskampf auf dem Feld kirchlicher Gemeinden im nordschleswigschen Grenzraum in der Folgezeit mit ausgetragen.

Die Spannungen des 19. Jahrhunderts, die bis in dieses Jahrhundert hineinreichen, gehören wie auch die bereits erwähnten Auseinandersetzungen zwischen Deutschen, Esten und Letten der Vergangenheit an. Die Schaffung der selbständigen baltischen Staaten nach 1918 hatte die Frage entschieden, wer in der Kirche nunmehr zu entscheiden hatte. Nach dem

Auszug der deutschen Balten in den Jahren 1939/40 stehen vor den baltischen Kirchen ganz andere Aufgaben, als man sie einmal im Hochgefühl neu gewonnener Freiheit für möglich gehalten hätte. Hier kann nicht auf die Geschichte der baltischen Kirchen von 1940 an eingegangen werden. Doch sollte festgehalten werden, daß im Jahrhundert langer deutsch-letti-scher und deutsch-estnischer Symbiose hier wie dort ein Kirchentum entstanden ist, das bemerkenswerte Kräfte des Überlebens entwickelt hat. Trotz unsäglicher Schwierigkeiten sind die hohen Maßstäbe, die einmal im gesamten Ostseebereich für lutherisches pastorales Wirken bestimmend geworden sind, gültig geblieben. Dies schließt auch die lutherische Minderheitskirche in Litauen mit ein. Die in Jahrzehnten häufig vereinsamten Kirchen haben in stärkerem Maße, als es früher möglich war, nicht nur in leitenden Persönlichkeiten, sondern in der Breite kleiner und kleinster Gemeinden etwas von der Notwendigkeit umfassender kirchlicher Gemeinschaft erfahren. Das Gesicht des Paulus während seiner Missionsreise am asiatischen Meeresufer, als ihm ein Mann in mazedonischer Tracht zurief: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns“, ist eine sich wiederholende Geschichte, wo das Wort der Schrift ernstgenommen und Kirche als die einander helfende Gemeinschaft verstanden und erlebt wird. Es könnte sich heute dabei herausstellen, daß Mazedonien nicht im baltischen Raum liegt und wir in der Nachfolge des Paulus hören, daß Mazedonien vielmehr in Nordelbien oder im Rheinland liegt und daß Christen aus den baltischen Kirchen uns zur Hilfe kommen müßten, damit wir bessere Antworten geben.

Die Verbindung von Konfession und Nation ist vielfachem Wandel unterworfen gewesen. Dieser Wandel ist auch von einem zum anderen Kirchentum unterschiedlich sichtbar geworden. Entgegen einer Auffassung, daß diese Verbindung gegenstandslos geworden wäre, stellt sich heraus, daß sie gerade in unseren Tagen wieder kräftigen Ausdruck gefunden hat. Die Vorgänge in den baltischen Ländern, im Sichtbarwerden nationalen Bewußtseins und erneuerter kirchlicher Lebendigkeit, legen davon Zeugnis ab. Dies erfolgt sicherlich, lutherischer Art entsprechend, nicht in der Weise, wie es sich in katholischer Welt – man denke an Polen – oder in orthodoxer Welt – man denke an Geschehnisse des Freiheitskampfes orthodoxer Völker mit der türkischen Herrschaft – abgespielt hat. Lutherische Beziehung von Kirche, Volk und Nation ist auch zurückhaltender, als sie im vergangenen Jahrhundert in den zugespitzten Äußerungen Grundtvigs oder deutschen Aussagen, in denen Deutschtum und Luthertum wie deckungsgleich erschienen, laut geworden ist.

Lutherische Haltung vermag den Überschwang abzuwehren und sich unkritischer Gleichsetzung von Christ und Bürger mit dessen vielen Zuordnungen zu widersetzen. Dafür sei als ein Beispiel ein Wort des lettischen Propstes Modris Plāte erwähnt, der in der Hochstimmung lettischen Selbstbewußtseins 1988 formulierte, daß das lettische Volk die Freiheitsstatue in Riga nicht zu einem neuen Altar eines Volksmythos machen möchte. Es sind Worte eines Mannes, der nicht aus einem weiten neutralen Abstand diese Aufforderung äußert, sondern selbst als einer der Initiatoren erneuerten lettischen nationalen und kirchlichen Identitätsbewußtseins zu gelten hat. Hier darf an ein anderes Wort erinnert werden, das das Verständnis lutherischer Kirchen in einem der kleineren Völker an der Ostsee zum Ausdruck bringt. Der lettische Erzbischof Grünbergs hat es im Blick auf sein Volk einmal so formuliert: „Unsere Freunde wollen uns assimilieren, unsere Feinde wollen uns vernichten. Wir haben keinen anderen Wunsch, als zu leben.“⁸ In diesem Wort spricht sich baltische Erfahrung aus. Anders als im baltischen Raum sind Identität und Selbstbewußtsein in den skandinavischen Ländern – von Finnland abgesehen – nie in Frage gestellt gewesen. Es gibt hier Erscheinungen, gewiß nicht bei allen unwidersprochen, die Ausdruck eines ungebrochenen christlichen und nationalen Bewußtseins sind, auch dann, wenn in Parlament und Presse um die Abgrenzung von Staat und Kirche, um die Begrenzung kirchlicher Funktionen gestritten wird und dazu Theologen wie eh und je ihren Streit austragen. Dies reicht offensichtlich nicht in die Tiefe – noch nicht? –, daß Schweden ein Mann geworden sei, daß Grundtvig seinem kleinen Volk größere Aufgaben als zuvor gestellt hat.

Ohne die oftmals wahrzunehmenden Ängste, wenn über die theologische Prägung einer Kirche im Raum deutscher lutherischer Theologie und Kirchen gesprochen wird, können lutherische Finnen in großer Selbstverständlichkeit betonen, daß ihre Kirche lutherisch sei und zugleich das pietistische Element bestimmend in sich aufgenommen habe. Hält man dagegen, wie einst Schweden als der Hort der Orthodoxie den Frühpietismus zurückgewiesen hatte und erst durch freigelassene Kriegsgefangene des Nordischen Krieges, die in den sibirischen Lagern selbst zu Pietisten geworden waren – dank Halle'schen Einflusses und von dort ausgehender Hilfen – mit pietistischem Gut in Berührung kam, so ergibt sich ein weiterer Aspekt in einem bunten Bild. Lutherische Einheit ist nur in vielfachen zeitlichen, inhaltlichen und auch räumlichen Sonderformen greifbar. Zeitlich – dies bedeutet auch, daß die Geschichte der Reformation im Ostseeraum nicht auf einige Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts beschränkt

gesehen wird. In dieser Geschichte geht es vielmehr um Vorgänge, die teilweise in das 18. Jahrhundert hineinreichen. So ist die Bedeutung der Herrnhutischen Gemeinden in Livland und Estland zu sehen. In diesen Gemeinden erfolgte die Aneignung des reformatorischen Guts, die in den Stadtgemeinden des Raums oder in Nachbarkirchen schon eine weit längere Entwicklung genommen hatte. Vorgänge religiöser Aneignung und ethnischer Bewußtseinsbildung sind dabei eng verknüpft.

Eine Skizze des Luthertums und lutherischer Begegnung am südlichen Ufer der Ostsee von Ostpreußen bis Pommern darf nicht fehlen. Die Stimmen der lutherischen Kirchen in der Kirche der Union sind bis auf die der Kirche von Greifswald, Vorpommerns verstummt oder kaum hörbar, denkt man an die masurische Diözese der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Als selbständige Stimmen waren die der Kirchen von Pommern, Westpreußen und Ostpreußen schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts leiser geworden. Eingebunden in die Kirche der Union waren sie Provinzialkirchen geworden, für die mehr und mehr ein Oberkirchenrat in Berlin sprach. Gegenüber lutherischer Beharrung und der Betonung des Bekenntnisses gegen radikalprotestantische Auflösung vertrat er, auf Ausgleich bedacht, eine unionistische Linie. Zweierlei sei aus den Auseinandersetzungen und Geschehnissen des 19. Jahrhunderts genannt, einmal die kräftige Betonung lutherischer Kirchlichkeit in Pommern, zum andern die Wanderung ostpreußischen Frömmigkeitsguts während der großen deutschen Binnenwanderung in den industriellen Westen. Die Namen der Puttkammer, der Senft von Pilsach, Thadden in der pommerschen Kirchengeschichte verdeutlichen, daß lutherische Loyalität gegenüber dem Monarchen und der Institution des Staates durchaus kirchlicher Festigkeit und Bekenntnisbindung bei den gleichen Personen in Spannung begegnen konnte. In der Geschichte der lutherischen Auseinandersetzung um Bekenntnis und Union haben neben dem Adel in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts die Gemeinden an der Odermündung eine bedeutende Rolle gespielt. Es waren nicht nur Erinnerungen an jene Geschehnisse, die nach 1945 dazu geführt haben, daß die Kirche von Greifswald, der Rest der alten pommerschen Kirche, auch Mitglied des Lutherischen Weltbundes wurde, eine Bestätigung von Positionen, die ein Jahrhundert zuvor in der Kirche gültig waren.⁹ Das Kirchentum Ostpreußens hat im vergangenen Jahrhundert bis in dieses Jahrhundert hinein stark auf die Kirchlichkeit des Rheinlandes und Westfalens eingewirkt. Wer in einer Gemeinde des Ruhrgebiets zwischen Zechentürmen seinen Dienst als Pfarrer getan hat, weiß etwas vom Erbe und der Kraft masurischer und litauischer Frömmigkeit.

Sie war mit den Menschen mitgezogen, die in der aufblühenden Industrie des westlichen Deutschlands Arbeit suchten. In einer weiteren Generation bis heute mag dies abgeschliffen und eingeschmolzen sein. Dennoch lebt diese Prägung in Tiefen weiter; von ihr aus erschließen sich Antworten auf die Frage nach den Wurzeln, die nicht, wie es vielfach der Fall ist, ausschließlich im reformierten pietistischen Erbe gesucht werden können.

Ungebrochene Identität bei den einen, ausgewogene Identität bei den finnischen Lutheranern, neu erfüllte Identität bei den baltischen Völkern führen zu der Frage, wie es um deutsche und lutherische Identität bestellt ist. Aus einem Gutachten der Rheinischen Kirche vom Ende des Jahres 1988 war zu entnehmen, daß der Christ transnational sei, daß diese Haltung die Richtschnur für sein Handeln sei und ihn vor aller engeren Bindung an Volk und Staat bewahre. Wörtlich heißt es: „Die Christengemeinde als eine von Haus aus ökumenisch orientierte Gemeinde widersteht sowohl politisch und gesellschaftlich als auch historisch und kulturell allen absoluten Nationalinteressen.“ Das Adjektiv „absolut“ grenzt mit Recht eine schrankenlose Überschreitung nationaler Interessen ab. Zugleich ergibt sich die Frage, wer den Inhalt von „absolut“ bestimmt und dessen Grenzen setzt. Auf die Wichtigkeit dieser Frage weisen weitere Bemerkungen im gleichen Gutachten hin: „Sofern der Umgang mit der Geschichte und das Bewußtsein eines gemeinsamen Erbes überhaupt eine gemeinsame nationale Identität vermittelt ...“¹⁰ Dies bedeutet die Negation aller Werte, die das Luthertum und seine Verbindung zum Volkstum im Ostseeraum charakterisiert haben und noch prägen, die Verbindung lutherischer Geistigkeit und einer verantwortlichen bejahenden Haltung in den Fragen, die Volk und Nation betreffen. Nach dem Gutachten gibt es nur eine feste Größe im Umfeld von Glaube und Volk, absolute Bedeutung hat das auserwählte Volk Israel und das Judentum – eine Aussage, für die sich Kräfte in der Rheinischen Kirche vehement einsetzen. Dem entspricht, daß nicht unbedeutende Kreise in den deutschen Kirchen aus dem Verbund von Volk und Kirche durch einen gewollten, forcierten Identitätsverlust herausgetreten sind.

Es könnte scheinen, als ob der Vorgang der Verselbständigung der lutherischen Kirchen im Ostseeraum nichts anderes als die Folge politischer Entwicklungen und nationaler Spannungen ist. Dies ist keineswegs der Fall. Theologische Arbeit, die hier und dort verschieden weitergeführt worden ist, Erweckungszeiten, die in einer Landschaft eines Landes bestimmend geworden sind, haben sich in anderen Landschaften des gleichen Landes nicht ausgewirkt. Schweden bietet dafür ein Beispiel, ein

gleiches mag für Estland gelten. Nimmt man die ebenfalls sehr ungleiche Entwicklung im binnendeutschen Raum, etwa die zwischen Mecklenburg und Pommern hinzu, so macht dies erneut deutlich, daß Momente der Verselbständigung und frömmigkeitsgeschichtliche Veränderungen durchaus nicht die Folgen nationaler und europäischer Widersprüche sind. Es trifft auch zu, daß die Erfahrungen der Völker im Verein mit theologischer und kirchlicher Entwicklung zu sehr viel anderen Folgerungen führen können, als sie der Nachbar gezogen hat. Hier sei an den großen Einschnitt erinnert, den die schwedische Kirche und das schwedische Volk erfuhr, als sich 1905 Norwegen von Schweden löste und die Union aufgab. Die Frage nach dem Bleibenden in der politischen Veränderung, nach den Aufgaben der Kirche hat damals in Schweden einen Grund mit gelegt zu der jungkirchlichen Bewegung, zu dem erneuerten Ernstnehmen kirchlicher Verantwortung in einem Volk.

Das Nationale umschließt weit mehr, als es in mancher verengten deutschen Sicht nach 1945 – einem fragwürdigen Kehr Bild vorausgegangenener nationaler Hybris – zum Ausdruck kommt. Der Christ und die Kirchen in Deutschland sollten mit einem längeren Atem an die damit verbundenen Fragen herantreten. Sie sollten sich mit besserem geschichtlichen Verständnis Wegweisung aus der Vergangenheit für die Zukunft geben lassen. Sicher sollten sie auch nicht vergessen, daß Geschichte nicht bei den Daten beginnt, die gerade aktuell sind oder kurzfristig herausgegriffen werden. Die Gefahr, daß die Kirche, statt Theologie zu treiben, Ideologie treibt, ist sonst allzu groß. Bei allem kritischen Überdenken des Nationalen, der Fragen von Volk und Nation – eine Aufgabe, der sich manche Theologen beharrlich zu entziehen scheinen –, sollte auch bedacht werden, daß das Nationalbewußtsein kleiner Völker an der Ostsee, für die es bestenfalls um die Freiheit von den großen Mächten ging, eine andere Bedeutung als das Nationalbewußtsein von Großmächten im Ostseeraum hat. Diesen ging es um die Herrschaft, jenen um die Bewahrung ihrer Existenz und Identität. Sind jedoch nicht alle nationalen Regungen Belastungen christlicher Existenz, haben die Unterscheidungen kleiner und großer Völker nicht bloß begütigenden Charakter? Was wäre, wenn die Schranken der Nationen, gewiß nicht nur die Grenzpfähle und Verwaltungen, sondern alles, was in Jahrhunderten an ihrer Identität mit geformt hat, fallen würden? Gäbe es dann keine Schranken mehr, Schranken geschichtlicher Erinnerungen, ideologische, ökonomische, sprachliche, kulturelle Schranken? Wie sie alle eine Last sein konnten, sind sie immer wieder auch Hilfe gewesen. Die Erfahrungen der baltischen Völker und

Kirchen sollten von allen anderen aufmerksam beachtet werden. Die Reformation gab ihnen ihre Schriftsprache, eröffnete ihnen Wege der Kommunikation. Nun sollten andere Christen ernstnehmen, daß, nachdem sie ihren eigenen Weg zur Verselbständigung von Dänen, Russen, Schweden, Deutschen gefunden hatten, sie nun nicht das Eigene wieder verlieren möchten und eine neue Abhängigkeit auf sich nehmen wollen. Ihr Beispiel in den vergangenen Jahren könnte anderen helfen, das ins Wanken geratene Verständnis von Christsein und nationaler historischer Existenz maßstäblich neu zu ordnen.

Das Bild der lutherischen Kirchen in den Ostseeländern unterscheidet sich nach den allgemeinen Fragestellungen, den in ihnen wirkenden zentripetalen und zentripetalen Kräften nicht von einem Gesamtbild lutherischen Kirchentums. Die räumliche Nähe der Kirchen macht die Kräfte und Bewegungen jedoch deutlicher. Bis zum heutigen Tag gibt es keine „schlechthin lutherischen“ Stellungnahmen und Äußerungen aus den Kirchen des Ostseeraums, auch wenn diese Kirchen in Konferenzen ein gemeinsames Wort finden und auf der Suche nach größerer Gemeinsamkeit bleiben. Das lutherische Wort ist in Schweden ein schwedisch-lutherisches Wort, wie es in Finnland ein finnisch-lutherisches Wort ist. Aus der Wittenbergischen Reformation ist die geprägte Gestalt schwedischer, lettischer oder dänischer Reformation geworden.

Auch dies wird in den großen Rahmen des Artikels VII der Confessio Augustana einzuordnen sein, daß es nicht not tue, daß überall die gleichen Gebräuche gehalten würden. An dem kritischen, ermahnenden und helfenden Wort hat es von einer lutherischen Kirche zur anderen nicht gefehlt. Das Wort konnte schmerzlich sein, wenn ein Schwede von der deutschen Theologie nach 1933 sagte, daß man das Vertrauen zu ihr verloren habe. Es konnte kritisch sein, wenn ein Jahrhundert zuvor ein schwedischer Theologe im Blick auf Grundtvig feststellte, daß die Wege der dänischen Theologie wenig Anziehendes für die in Lund und Uppsala betriebene Theologie hätten. Finnische Kritik vermochte bereits im 19. Jahrhundert Schäden in den deutschen Kirchen zu erblicken, die hierzulande noch nicht bewußt geworden waren.¹¹ Die Verselbständigungsvorgänge begannen nicht erst im 19. Jahrhundert, dem so vieles angelastet wird. Sie begannen bereits mit den ersten reformatorischen Sendboten und der Aufnahme ihrer Botschaft. Die Situation ist immer noch und wieder offen. Sie ist noch nicht zu einem Abschluß gelangt. Wie sollte das auch sein, da keiner – nun noch einmal mit Grundtvigs Worten – der Esel eines anderen sein sollte. Entscheidend wird bleiben, daß alle zu den Fragen einander

hilfreiche Antworten geben, fernab von einer Überbewertung eigener Fragestellungen und eigener Identitätskrisen. Lutherische Begegnung im Ostseeraum ist in allem immer wieder Hinweis auf die bewahrende Treue unseres Herrn, daß er uns Kontakte wieder neu knüpfen läßt, die zerstört schienen, daß er Wege eröffnet, wo wir uns bereits einmal wieder mit der Ausweglosigkeit abgefunden hatten. Diese Begegnung ist über das Vergangene hinaus bleibende Aufgabe auch in der Zukunft.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wilhelm Kahle, *Lutherische Begegnung im Ostseeraum*, Gütersloh 1982, S. 255.
- 2 Otto Scheel, *Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation*, in: *Festschrift für Adolf von Hamack*, Tübingen 1921; zitiert nach der Wiedergabe bei Walter Hubatsch, *Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555*, S. 31–67, hier S. 37 f.
- 3 Heinrich von Lettland, *Chronikon Livoniae*, neu übersetzt von Albert Bauer, Darmstadt 1959, Kap. XXIX ff.
- 4 *Lutherischer Weltkonvent 1929*, Referat: Was kann geschehen, um die innere Verbindung der lutherischen Kirchen zu fördern?, S. 130–140, hier S. 133.
- 5 Eino Murtorinne, *Erzbischof Eidem zum deutschen Kirchenkampf 1933–1934*, Helsinki 1968.
- 6 N. F. S. Grundtvig, *Schriften zur Volkserziehung und Volkheit* – Hg. Johannes Tiedje, Bd. II, Jena 1927, S. 371.
- 7 Claus Harms, *Offener Brief an Ernst Wilhelm Hengstenberg vom 8.3.1851*, in: F. Weiland, *Die Geistlichkeit Schleswig-Holsteins während der Erhebung*, Kiel 1898, S. 84–86, hier S. 85.
- 8 Zitiert nach Elmars E. Rozitis, *Geschichte und Aufbau der Evangelischen Lutherischen Kirche Lettlands im Exil*, in: *KiO* 1978/79, S. 77.
- 9 Ausdruck gegenwärtiger Begegnung ist das Referat des Präsidenten der Nordelbischen Synode Hans-R. Dräger vor der Ostsee-Akademie Travemünde im Dezember 1988 über das pommersche Kirchentum: *Unsere nordelbische Partnerkirche – die Evangelische Landeskirche Greifswald*, im Manuskript vervielfältigt, 23 Seiten und vier Anlagen.
- 10 Gutachten zum „Historikerstreit“ – November 1988, in: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes*, Jg. 37, 1988, Sonderdruck S. 1–6.
- 11 Hermann Robert Räbergh in einem Bericht, in: *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische lutherische Kirche in Rußland* 1879, S. 400–412.

Wenn Gott bei dem wohnt, der sein Wort liebt und hält, so rate, wer bei dem wohnt, der sein Wort verachtet und verfolgt. Behüte uns Gott davor.

Martin Luther

Erasmus Redivivus?

Gedanken und Fragen zum Thema Frieden und Gerechtigkeit

In den Tagen zwischen 15. und 21. Mai 1989 hat in Basel die „Europäische Ökumenische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit»“ getagt. Sie wurde veranstaltet von der *Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* und dem *Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae* (Rat der europäischen Bischofskonferenzen/CCEE). Eine Fülle von Arbeitsgemeinschaften hatten sich mit diesem Thema befaßt, wobei eine Reihe von ihnen unter dem erweiterten Thema: „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ arbeitete. In vier Konferenzen hat sich in den Jahren zuvor auch der Martin-Luther-Bund mit großer Verantwortlichkeit diesem Thema gewidmet. In diesen Zusammenkünften trat immer wieder die Dringlichkeit dieser Fragen nach Bewahrung der Schöpfung, nach Frieden und Gerechtigkeit vor uns hin. Das ist ja die Herzen und Gewissen bewegende Fragestellung unserer Tage. Was hat aber das Thema: Erasmus redivivus? mit dieser Tagung in Basel zu tun?

Es war ja nicht Zufall, daß man Basel zum Tagungsort wählte. In einer der Ansprachen wurde offen ausgesprochen, daß der Zusammenhang der heutigen Thematik mit Erasmus von Rotterdam, der lange Jahre in Basel gelebt hat und 1536 dort auch gestorben ist, klar zutage liege. Das war durchaus kein beiläufiger Hinweis. Es zeigte an, daß Erasmus von Rotterdam der Pate dieser Veranstaltung war. Darauf nahm der Philosoph C. F. von Weizsäcker in seiner Rede Bezug, und das trat ebenso zutage in dem Zusammenwirken der römisch-katholischen Bischöfe mit den Vertretern anderer Denominationen aus der reformatorischen Tradition.

Jede Generation hat seit dem 16. Jahrhundert immer neu Stellung beziehen müssen in der Entscheidung zwischen Erasmus und Luther. Keine Generation hat er losgelassen und keine ließ ihn los. Dabei ging es immer zuletzt und zutiefst um die Frage der Willensfreiheit. An allen anderen Punkten hat viel Übereinstimmung zwischen Luther und Erasmus geherrscht, so daß Erasmus immer wieder zu den Reformatoren gerechnet wurde. Aber an der Frage der Willensfreiheit schieden sich die Geister. Daß Erasmus, der ängstlich vermied, eine klare Position zu beziehen, von

Luther belobigt wurde, daß er so eindeutig sich gegen Luther entschieden hatte, ist bezeichnend. Luther meint, er sei der einzige, der sich nicht an äußerliche Dinge halte und dies und das herumkritisiere; es sei Erasmus zu danken, daß er den Zentralpunkt des Streites gegen die römisch-katholische Kirchenlehre erkannt und herausgestellt habe.

Wenn nun heute wiederum Erasmus so hoch herausgestellt wird, drängt sich doch unwillkürlich die Frage auf: Hat Erasmus heute nach 470 Jahren Luther doch besiegt? War die Konvokation in Basel, der Wirkungsstätte des großen Humanisten, nicht doch zuletzt mit seinem „Frieden in Gerechtigkeit“ das Siegesfanal des erasmischen Humanismus? Die dort ausgesprochenen Fragen sind ja für uns heute zu Existenzfragen erster Ordnung geworden und brennen uns in Herz und Gewissen.

Daß Erasmus von Rotterdam als hochaktuell wieder entdeckt worden ist, darauf deutet schon hin, daß auf dem Büchermarkt überraschend eine Fülle von Literatur über ihn sowie eine große Auswahl seiner Veröffentlichungen in sehr guten deutschen Übersetzungen erschienen sind. Es ist erstaunlich, wie viele Zeitgenossen sich für die erasmischen Gedanken, und zwar für die Ausführungen über den Frieden, interessieren und sich an ihnen begeistern. So überrascht kaum, daß in den Veröffentlichungen des Philosophen C. F. v. Weizsäcker, etwa in seinem Büchlein „Die Zeit drängt“ viele Gedanken aus Erasmus' „Klage des Friedens“ wiederkehren. Man meint fast, es sei eine Fortsetzung der erasmischen Schrift.

Der Niederschlag der erasmischen Veröffentlichungen umfaßt neun Bände in lateinischer Sprache. Kaum einer hat die Sitten und Unsitten seiner Zeit so scharf analysiert und kritisiert. Er hat seine Zeitgenossen genau beobachtet und beschrieben. Als Literat – wir würden heute wohl Publizist sagen – hatte er sehr bald das Ohr der Gebildeten von damals. Seine „Adagia“, eine brillante klassische Sprichwörtersammlung schlug ein und wurde viel gebraucht. Sein antimacchialveller Fürstenspiegel zeigte seine pädagogischen Fähigkeiten. Noch heute erfreut sein „Lob der Torheit“ alle, die für Humor und Satire einen Sinn haben. Was er über die Alten und über die verschiedenen Berufsstände zu sagen hat, wie er über ihre Untugenden und Eitelkeiten seinen Spott ausgießt, das kann man nicht lesen ohne persönliche Betroffenheit. Und das ist eben das Heilsame daran. Ob unsere Psychologen nicht sehr viel von ihm lernen könnten?! Wie geht er mit den Philosophen, mit den Juristen und natürlich besonders scharf mit den Theologen ins Gericht in einer spritzigen Formulierkunst; das wurde kaum von einem anderen erreicht. Und das machte den „Fürsten des Humanismus“ zum hochangesehenen und verehrten Lehrer seiner Zeit.

Es ist immer wieder gefragt worden, ob Erasmus Christ gewesen sei. In dem Enchiridion von 1503 kommt er selbst auf diese Frage zu sprechen und erzählt von seiner bewußten Zuwendung zum christlichen Glauben, die nicht seiner klösterlichen Erziehung zu verdanken sei. An diese Zeit seines Lebens erinnert er sich verständlicherweise nicht zurück. Seine bewußte Hinwendung zum Christentum fand unter seinen Zeitgenossen große Beachtung und hat zu seinem späteren Ruhm erheblich beigetragen. Fortan bemüht er sich um ein immer besseres Verständnis der Heiligen Schrift. Diese Bemühung führt dann zur Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen, die ja Luther für seine Bibelübersetzung die wertvollste Hilfe gab. Die fehlerhaften Vulgatatexte, auf die die Theologen damals angewiesen waren, mußten ersetzt werden durch den erasmischen Text. Seine Kritik an der katholischen Kirche seiner Zeit führte Erasmus zu Reformideen, die ihn weithin an die Seite Luthers zu stellen schienen. So galt er seiner Zeit als Reformator. Davon blieb aber Erasmus stets weit entfernt. Er hielt sich weithin bedeckt und wollte sich mit keiner Seite anlegen.

Wenn wir nach der Wurzel seines christlichen Glaubens fragen, so finden wir sie in der Bergpredigt verankert. Dazu versuchte Erasmus den christlichen Glauben mit einem Glauben an die Vernunft zu verbinden und einseitig zu machen. Christus und Sokrates gehören für ihn zusammen. Ein „vernunftgemäßer Glaube“, nach allen Seiten hin ausgewogen, unfanatisch, aber auch standpunktlös, war das Streben und die Haltung des großen christlichen Humanisten. Darum störte ihn an Luther nichts so sehr als die „rebellische Zügellosigkeit“. Er vermißt bei ihm die „höfliche Bescheidenheit“. Aber es waren nicht nur einige gesellschaftliche Formen und sonstige formale Unterschiede, die die beiden voneinander trennte. Luthers Theologie war gegründet in der Predigt des Apostels Paulus von der Rechtfertigung (Römer 3). Die Theologie des Erasmus aber stand auf der Bergpredigt. Darum fand der große humanistische Gelehrte nie einen Zugang zu Luther. Das wurde deutlich in der Diatribe vom freien Willen und in der Erwiderung Luthers vom unfreien Willen. Die Gerechtigkeit Gottes, die Luther bei Paulus gelernt hat, darf nicht gleichgesetzt werden mit einer weltlichen Gerechtigkeit und hat nichts zu tun mit der menschlichen Vernunft und kann nicht mit Willensfreiheit begründet werden. Nicht, daß die Vernunft unter den Tisch gekehrt werden könnte und dürfte. Die Berechtigung der Vernunft kommt bei Luther wohl am besten zur Geltung in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre. Nur wo man Luthers Erkenntnis von den beiden Reichen oder Regimenten ernst nimmt, vermeidet

man jede Vermischung. Luther weiß, daß man mit der Bergpredigt nicht eine Stadt oder ein Land regieren kann. Sie gehört nicht aufs Rathaus, auch heute nicht, und wenn wir uns noch so sehr sensibilisiert geben. Das hat Luther einmal ganz klar ausgesprochen. Sie ist das Gesetz Christi in seinem Reich. Sie gilt den Jüngern, d. h. aber den Christen, da wo sie im Namen ihres Herrn zusammenkommen.

Gerade das macht heute den großen Humanisten so empfehlenswert bei vielen sogenannten mündigen Christen, daß er sich auf den – heute gern so bezeichneten – „Ethischen Katechismus“, die Bergpredigt bezieht und auf die Vernunft in der Argumentation für Frieden und Gerechtigkeit. Luther hatte richtig erkannt, daß Einsatz und Denken des Erasmus zu kurzschlüssig ist und aus anderen Quellen gespeist wird. So erhebt er in *De servo arbitrio* gegen ihn den Vorwurf: „Kurz, deine Worte lauten, als sei es dir einerlei, was die Menschen glauben, wenn nur der weltliche Friede bewahrt bleibe.“ Damit stellt Luther fest: Nicht mehr Christus sei Ziel und Mitte der erasmischen Ausführungen. Darum und darin weiß sich Luther weltweit von Erasmus geschieden.

Von hier aus verstehen wir wohl das Urteil von Stefan Zweig in „Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam“: „Im strengen Sinn kann Erasmus vielleicht kein tiefer Geist genannt werden; er gehört nicht zu den Zuendedenkern, zu den großen Umformern ...“ So kann man sagen: Erasmus liebte die Weite der Gedanken, die weithin aus der Antike kamen, aber blieb doch eigentlich an der Oberfläche; Luther aber schürfte in der Tiefe.

In *De servo arbitrio* schreibt Luther im Blick auf Erasmus: „Rundheraus gibst du zu verstehen, des Fleisches Frieden und Ruhe erscheine dir viel vordringlicher als Glaube, Gewissen, als Seligkeit, als Gottes Wort, als Christi Ehre, als Gott selbst.“ Scheint diese Denkungsart des Erasmus nicht auch die der Moderne zu sein? Und zeigt nicht gerade diese von Luther aufgedeckte Denkungsart, daß der Humanist nicht losgekommen ist von der Grundhaltung der von ihm oft so hart kritisierten Papstkirche? Das ist aber gerade die Tragik des Erasmus. Er kommt nicht frei von der Scholastik, die er mit Hilfe der Vernunft überwunden zu haben meint.

In seiner „Klage des Friedens“ argumentiert Erasmus sehr geschickt von der *ratio* her, welch hohes Gut der Friede sei. Er gibt zu bedenken, wieviel Elend ein Krieg mit sich bringe, wieviel Menschen er koste und wie hoch der Preis wäre, den Menschen endlich zu bezahlen hätten. Und er schlägt vor: Man solle doch die Fürsten, Mächtigen, die kriegslüstern seien, allein mit einander kämpfen lassen. Er führt aus, daß man Kriege

vermeiden könne, wenn die Söhne und Töchter der miteinander verfeindeten Fürsten einander heiraten würden. Das alles mutet uns hochmodern an, und für viele ist es einleuchtend und überzeugend. „Alle Menschen müßten sich gegen den Krieg verschwören, alle gegen ihn Gewalt schreien.“ Sind das nicht auch beinahe wörtlich die Parolen der Friedensbewegungen?

Auch Erasmus findet, wie viele seiner Zeitgenossen, Welt und Kirche für höchst reformbedürftig. Er will die Welt verändern und setzt dafür in seinen Begründungen auf die Vernunft. Bei ihm gehören Vernunft und Glauben, Gnade und sittlicher Fortschritt zusammen und bedingen einander. Solche Gedankenführungen bestechen, und darum werden sie auch oft gedankenlos nachvollzogen. Man bleibt damit aber geistig an der Oberfläche, wobei nun das Leben realisierbar scheint. Heiko A. Oberman, der holländische Kirchenhistoriker in Amerika, hat in seiner Lutherbiographie dazu vermerkt: „Es ist leichter mit Erasmus zu leben als mit Luther, nicht so sehr mit Erasmus als Person ... wohl aber mit seinen Ideen, die bei der kulturellen Elite aller Jahrhunderte Widerhall gefunden haben“. An Erasmus knüpft die heutige Diskussion um den Frieden wieder an. So fordert C. F. v. Weizsäcker in seinem Büchlein „Die Zeit drängt“ eine „Bewußtseinsänderung“. Wenn er mit Hilfe der rationalen Entwicklungen auf die heutige bedrohliche Weltsituation blickt und von ihr redet, dann geschieht das nicht im Klage-ton der Verzweiflung und Resignation. Er setzt seine Hoffnung auf die großen Veränderungen und neuen Erkenntnisse, die in der Naturwissenschaft erarbeitet wurden. Und wie Erasmus kann auch C. F. v. Weizsäcker sagen: „Weder der Affekt, noch die Vernunft, noch der Erfolg ist unserm Willen verfügbar. So sehr wir solche christliche Redeweise verstehen, so sehr müssen wir Lutheraner fragen: Ist das alles?

Luther hat Erasmus vorgeworfen, daß er an die Stelle, wo Christus hingehöre, den Frieden gesetzt habe. In einem Brief an Spalatin hat er schon 1522 geschrieben: Erasmus sei von der Erkenntnis der Gnade weit entfernt. Er schaue in seinen Schriften nicht auf das Kreuz, sondern auf den Frieden.

So wenig sich Luther mit Erasmus identifizieren läßt, so wenig vermögen wir in den Chor derer einzustimmen, die von einem allgemeinen und konturlos gewordenen Christentum her zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung aufrufen. Fehlen in solchen Aufrufen nicht zwei Grundanliegen lutherischer Theologie, einmal die Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes und zum andern die eschatologische Dimension?

Wenn von Gottes Gerechtigkeit nach biblischer Erkenntnis die Rede ist, so geht es zunächst um Gottes Recht und Urteil, das den Sünder

entlarvt. Unter dem Recht Gottes erfahren wir das Nein Gottes zu unserem Tun und Lassen. Erst wenn wir dieses schmerzliche Nein Gottes erfahren haben, erfahren wir jenes unfaßbare Ja Gottes, der uns um Seines lieben Sohnes willen angenommen hat durch den Glauben an Jesus Christus allein. Das kommt in der Kurzformel simul iustus et peccator zum Ausdruck. Allein das ist Gnade im Verständnis Luthers. Auch Luther hat um die große Frage des Friedens gewußt. Schon im Kleinen Katechismus wird er in der Auslegung zum 1. Artikel genannt. Und ebenso wird in der Auslegung zur 4. Bitte des Vaterunsers in Zusammenhang mit dem täglichen Brot wiederum der Friede ausdrücklich genannt. Luther wußte, wozu er uns auffordert mit der Bitte um Frieden. Er kannte die Bedrohung desselben durch die Türken, die Fürsten und die Bauern. Er wußte, daß der Frieden wie alle guten Gaben Gottes auch Gabe Gottes ist, die Er uns zuwendet „ohne Verdienst und Würdigkeit“.

Noch ein anderes wichtiges Anliegen muß zur Sprache kommen. Es ist die eschatologische Dimension. Sowohl bei Erasmus als auch bei C. F. v. Weizsäcker fehlt offensichtlich jeder Bezug zur neutestamentlichen Eschatologie. Es geht um Entwicklung, um Evolution, um Fortschritt der Menschheit durch Glauben und Vernunft. Das von Gott gesetzte Ziel und Ende der Weltgeschichte, der – wie Luther gesagt hat – „liebe jüngste Tag“ kommt weder damals noch heute ins Blickfeld der Überlegungen. Das tritt besonders deutlich hervor im Verständnis der Bergpredigt. Schlichte Überlebensfragen werden in den Raum gestellt. Trutz Rendtorff hat in dem Sammelbändchen „Das Ende der Geduld“ dargetan, daß man Überlebensfragen nicht einfach in Lebensfragen umdeuten könne. An Stelle der verlorengegangenen Hoffnung auf den „neuen Himmel und die neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt“ kommt die sogenannte „Realeschatologie“ bei v. Weizsäcker zum Tragen. Er meint damit die „Überzeugung, daß wir Menschen durch eigene Kraft die Ungerechtigkeit der Gesellschaftsordnung ändern können und sollen“. Die biblische Eschatologie des nahe herbeigekommenen Reiches Gottes spielt keine Rolle mehr. Die Realeschatologie kennt nur noch eine immanente, keine transzendente Dimension mehr. An die Stelle der christlichen Erwartung des kommenden Herrn ist der Aufruf getreten: „Seid vernünftig!“. Daraus wird aber noch keine Theologie des Friedens, so sehr auch die Mahnung an die Vernunft einiges im innerweltlichen Bereich bewirken kann. Denn auch wir sind dankbar, daß auf der höchsten politischen Ebene die Gespräche um Abrüstung und um Frieden und um Bewahrung der Schöpfung die Konferenzt Themen geworden sind, und wir hoffen und beten

darum, daß sie zum Erfolg führen. Aber wir müssen trotz allem noch einmal fragen: Was ist „Realeschatologie“? Ist sie das, was sich im politischen Bereich heute tut? Ist sie ein wirklicher Realismus, der aus dem naturwissenschaftlichen Pragmatismus stammt? Oder ist es Utopie, Wunschtraum, der doch sehr schnell in einem neuen Schwärmertum endet? Sicherlich besticht der erasmische Gedanke, der von v. Weizsäcker wieder aufgenommen wurde, daß die Welt- und Bewußtseinsveränderung durch eigene Erkenntnis und Willenskraft erreichbar sei, viele Menschen gerade heute. Wir kennen ihn aus anderen philosophischen und politischen Kreisen und aus der Bewegung, die überall Bildung großschreibt. Gedanken solcher geistig führenden Menschen können begeistern und werden gern akzeptiert. Aber helfen sie uns wirklich weiter in den sich türmenden Problemen unserer Tage?

Der lutherische Beitrag in der Schicksalsfrage nach Gerechtigkeit und Frieden wird gerade darin bestehen, daß er immer neu zur biblischen Nüchternheit verhilft. Nicht ein irgendwie gearteter Humanismus kann uns weiterhelfen. Es geht um die Wahrheit des Evangeliums, die Jesus Christus heißt. Im Blick auf den erasmischen Humanismus schreibt Luther schon 1522:

„Die Wahrheit ist mächtiger als die Eloquenz, der Geist größer als das Genie, der Glaube mehr als die Bildung.“

Wir sind gut beraten, wenn wir uns das in unser Herz schreiben.

Lieben Deutschen, kauft, solange der Markt vor der Türe ist. Sammelt ein, solange die Sonne scheint und gut Wetter ist. Braucht Gottes Gnade und Wort, solange sie da sind.

Martin Luther

Diasporaexistenz und Weltverantwortung der Kirche

Der Martin-Luther-Bund veranstaltet jährlich eine nördliche und eine südliche regionale Theologentagung. Diese Tagungen dienen der Behandlung der in der Diasporaarbeit und in ihren kirchlichen Bezügen aktuellen Fragen.

Die letzten sieben Veranstaltungen behandelten die zwei vorrangig auch die Diasporaarbeit betreffenden Themen, die beim Ökumenischen Rat und beim Lutherischen Weltbund zur Zeit auf der Tagesordnung stehen.

Der Ökumenische Rat hat seit seiner letzten Vollversammlung dem Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ eine besondere Priorität eingeräumt.

Der Lutherische Weltbund sieht sich aus besonderem Anlaß den praktischen Problemen seiner kleinen Mitgliedskirchen konfrontiert. Im Bereich der Arbeit und der weltweiten Verantwortung der Kommission für Kirchliche Zusammenarbeit wurde bei der Konferenz für europäische lutherische Kirchen in Brezice (28. 9. bis 4. 10. 1986) ein Brief der „kleinen“ Kirchen an das Exekutivkomitee und die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes berichtet und zur Diskussion gestellt.

In elf Punkten wird in diesem Brief die Problematik des Verhältnisses der „großen“ und „kleinen“ Mitgliedskirchen zueinander, besonders in Europa, aufgezeigt.

Bei der Aufnahme dieser ökumenischen Doppelthematik galt es, die Spannung, die zwischen Diasporaexistenz und Weltverantwortung der Kirche besteht, darzustellen und eine positive, weiterführende Lösung der damit angezeigten theologischen und praktischen Probleme im Zusammenleben der Kirchen am Ende des 20. Jahrhunderts zu finden.

Die Themen der diesbezüglichen Tagungen waren also alle auf die beiden Hauptpunkte „Diasporaexistenz“ und „Weltverantwortung“ ausgerichtet:

— Zehn Jahre nach Leuenberg – Versuch einer Bestandsaufnahme (Liebfrauenberg, November 1986)

- Alte Identität – neue Profile
(Bad Segeberg, Januar 1987)
- Schöpfung – Gerechtigkeit – Frieden –
die gemeinsame Verantwortung lutherischer Kirchen in Europa
(Gallneukirchen, November 1987; Bad Segeberg, Januar 1988;
Bratislava/CSSR, April 1988; Liebfrauenberg, November 1988)
- Volk und Glaube – Lutherische Kirche in den Baltischen Ländern
(Bad Segeberg, Januar 1989)

Diese Tagungen behandelten nicht nur die im Gesamthema hervor-
gehobenen Punkte, sondern erfaßten in der Fülle ihrer Referate auch den
großen Umfang der Gesamtproblematik und die Tiefe der Probleme im
einzelnen.

Die in allen Tagungen sehr ausführlichen und lebendigen Diskussionen
dienten dem doppelten Ziel, die eigene Diasporasituation theologisch und
auch im Blick auf ihre „weltlichen“ Bedingungen zu klären und anderer-
seits die Verpflichtung und Teilhabe auch der Diasporakirchen an der
ökumenischen Gemeinschaft und ihren Aufgaben, die sich aus der Welt-
verantwortung der Kirche ergeben, herauszustellen.

So ist in der Herbsttagung 1986 „Zehn Jahre Leuenberg – Versuch
einer Bestandsaufnahme“ das grundlegende Thema von Bekenntnis-
bindung und gleichzeitig verbindlicher ökumenischer Offenheit theo-
logisch und an praktischen Beispielen behandelt worden. Die Referate
stellten verschiedene Optionen vor, so daß jede Kirche angeregt wurde, in
ihrem bisherigen Weg im Blick auf ihren Bekenntnisstand und auf die
weitergehenden Möglichkeiten praktizierter Einheit mit anderen Kirchen
zu überprüfen.

Das ökumenische Thema der Einheit der Kirche wurde so unter dem
doppelten Aspekt diskutiert: Die Kirche als *creatura verbi divini* in ihrer
durch den eigenen Herrn gegebenen Einheit und Lebenskraft und die
Kirchen als vorfindliches Kirchentum in der Wahrnehmung der ihnen auf-
gegebenen Verantwortung für die praktischen Fragen in der Diaspora und
in der Ökumene.

Das gleiche gilt auch für das Segeberger Thema im Januar 1987 „Alte
Identität – Neue Profile“. Die Anwesenheit vieler ausländischer Teil-
nehmer und Referenten brachte neue Gesichtspunkte in die gemeinsamen
Überlegungen hinein, so daß die Dynamik der Entwicklung wie die Besin-
nung auf die Quellen und das Ziel kirchlichen Lebens viele theolo-
gische und praktische Impulse auslösten.

Das Problem der Struktur einer Kirche wurde an Beispielen von Volkskirchen und Freiwilligkeitskirchen durchdacht, war aber stets auf die Grundfrage bezogen, „was die Kirche sei“ und wie die eigene Kirche dem Auftrag ihres Herrn unter den Herausforderungen unserer Zeit und ihren jeweiligen Bedingungen besser gerecht werden könnte.

So war schon bei diesen beiden ersten Tagungen die ganze Weite der Thematik ausgebreitet. In diesem weiten Horizont bewegten sich auch die folgenden Veranstaltungen in viel verpflichtenderer Weise, als das die Tagungsthemen auf den ersten Blick ausdrücken.

In der Januartagung 1988 wurde dann das Doppelthema schon konzentrierter formuliert: „Schöpfung – Gerechtigkeit – Frieden“, die Thematik des Ökumenischen Rates, und darunter „Die gemeinsame Verantwortung lutherischer Kirchen in Europa“, das im Lutherischen Weltbund akute Diasporaproblem.

Die Reihe der Tagungen erreichte einen besonderen Höhepunkt dadurch, daß durch die Einladung der Evangelischen Kirche A. B. in der CSSR eine gemeinsame Veranstaltung der beteiligten Kirchen stattfinden konnte und damit die Basis für das Gespräch sowohl für die ökumenischen Aspekte wie für die Diasporaexistenz breiter war. Es war eine mit großer Dankbarkeit wahrgenommene Gelegenheit, daß wir als Gäste der slowakischen lutherischen Kirche inmitten ihres kirchlichen, geistigen und gesellschaftlichen Lebens besondere Anstöße zum Nachdenken und Beispiele bewährten kirchlichen Lebens in der Diaspora bekamen.

Die auch noch 1988 auf dem Liebfrauenberg im Elsaß unter dem gleichen Thema durchgeführte Herbsttagung setzte durch weiterführende Referate und neue kirchliche Beispiele das aktuelle Programm fort. Vielleicht sollte hier angemerkt werden, daß die Thematik bezüglich der Reihenfolge der drei Hauptbegriffe durch die Umstellung von „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ auf „Schöpfung – Gerechtigkeit – Frieden“ schon eine gewisse Akzentverschiebung zeigt. Die Änderung geschah nicht, weil der Friede hinter der Gerechtigkeit und der Schöpfung zurücktreten sollte, sondern zur Verdeutlichung des sachlichen Bezuges der drei Bereiche zueinander. Die unversehrte Schöpfung und die Gerechtigkeit sind Voraussetzungen des Friedens, und der Friede ist die Krönung der intendierten Entwicklung und der Bemühungen um Fortschritte im Leben der Menschheit.

Wenn dann bei der letzten Tagung das Gesamtthema noch einmal an einem besonders aktuellen Beispiel, nämlich unter dem Thema „Volk und Glaube – Lutherische Kirche in den Baltischen Ländern“ durchgegangen

wurde, so war das eine Vertiefung und nicht Verengung des Gesamtthemas der gesamten Studienreihe.

Der aktuelle Anlaß war die Einführung von Bischof Harald Kalnins für die lutherischen Gemeinden im Innern der Sowjetunion. Hier wurde besonders deutlich, wie verschieden Voraussetzungen und Konsequenzen kirchlicher Entwicklung von Land zu Land und im Zusammenleben von Völkern und Kirchen unter sehr verschiedenen Bedingungen und Verhältnissen geographischer, politischer und gesellschaftlicher Art sind.

Sieht man so auf die gesamte Fülle der theologischen und praktischen Überlegungen, die in diesen Tagungen angestellt worden sind, wird deutlich, daß das Diasporawerk der lutherischen Kirchen sich besonders konsequent und erfolgreich um Hilfen für die Bewältigung der aktuellen kirchlichen Fragen bemüht hat. Die theologischen und die praktischen Überlegungen über die Doppelthematik waren so aufeinander bezogen, daß der Zusammenhang der beiden Aspekte nie außer acht geriet.

Die intensive Bemühung um diese Doppelthematik Diasporaexistenz und Weltverantwortung führt zuerst zu der Erkenntnis, daß wir als Christen in einem ständig sich weiterentwickelnden Lernprozeß einbezogen sind. Dieser muß „die beiden Reiche“, das Reich des Glaubens und der Gnade Gottes und das Reich des Gesetzes Gottes und unseres Dienstes im Blick haben. Wir sind aus Glauben und Liebe um Christi willen verpflichtet, die ganze Weite seines Reiches zu begreifen und die Welt mit ihren umfassenden globalen und jeweils örtlich speziellen Nöten mit sorgfältigem, differenzierendem und nüchternen Blick zu sehen, damit wir nicht sachlicher Blindheit oder verführerischen Illusionen erliegen. So hält uns Gott im Glauben um der Liebe willen fest in einer umfassenden Beantwortung für die ganze Schöpfung. Zugleich aber werden wir im Glauben an der Hand Jesu Christi festgehalten, der uns unmittelbar und völlig beansprucht, aber um uns im Glauben das Heil zu schenken, der uns führt und leitet, richtet und aufrichtet und von dem alle Kräfte kommen, die wir dann haben müssen, um unser Leben und unsere Verantwortung in der Welt zu meistern.

Wir werden dabei in einen dynamischen Prozeß hineingezogen, in dem jeder einzelne Christ durch Gottes Wort und Handeln seinen Beruf und Stand unter Christi Herrschaft im Reich zur Rechten und zur Linken hat. In dem gleichen Prozeß befindet sich aber die ganze Christenheit auf Erden. So ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht auf menschliche Vernunft und Kraft gegründet, sondern jeder einzelne Christ und die ganze Kirche hängen durch Gottes Wort und die Sakramente an

dem Herrn, der Anfänger und Vollender des Glaubens und der Geber aller guten Gaben ist. So wird der Mensch, dem das Wort vom Kreuz eine Gotteskraft ist, die Weltverantwortung nicht nur mit rationaler Vernunft, sondern auch mit der von Gott gebotenen Liebe wahrnehmen.

Auch alle Kooperation in weltlichen Geschäften hat deshalb für den Christen eine umfassendere Dimension. Sein Werk fängt nicht mit seinem eigenen oder dem ihn beherrschenden fremden Entschluß an, sondern es gilt auch in unserer Zeit *mutatis mutandis* das Motto der alten Mönche, das sich die Christenheit allgemein zu eigen gemacht hat, *ora et labora*.

So muß unter Gottes Wort und Segen alle unsere Arbeit und Mühe mit dem Gebet anfangen. Die vorhandene Kraft der Christen reicht nie zur Erfüllung der Forderungen im Dreiklang von Bewahrung der Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden aus, sondern sie muß täglich neu von Gott erbeten und geschenkt werden im Sinne des alten *ex fide vita*.

Wenn die Kirche durch ihre Predigt des Evangeliums bis an die Enden der Erde nicht die Voraussetzung für den Glaubenden schafft, wird auch die jeweils geforderte Bewährung in der Welt nicht zum Ziele kommen, denn nur die Liebe und der tägliche Beistand Gottes hilft den Christen, alle die Enttäuschungen und Niederlagen zu ertragen, die jedem in dieser Welt zugemutet werden. Die Weltangst, die in vielfältiger Gestalt Herzen und Sinne bedroht, wird nur überwunden von dem, der gesagt hat: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“

So geht es letztlich nicht durch immer bessere Strategien und Methoden voran, sondern durch immer gründlichere Buße und immer festeres Gottvertrauen, denn Gott allein hat das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit.

Diese zentrale Bedeutung des Glaubens sowohl für das Durchhalten in der Diaspora wie in den Mühen um Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden immer wieder neu durch Gottes Wort zu erfahren und anzuerkennen, ist die Voraussetzung für einen wirklich genuinen Beitrag der Christen für die Weltgeschichte.

Die Welt wird weiter immer schwieriger und komplizierter werden, und von menschlicher Urteils- und Tatkraft wird immer mehr verlangt werden. Die Bewährung aber in Kirche und Welt wird in dem Maße stärker sein, in dem wir bewußt und gläubig die Kraft für unser Leben und für die Erfüllung unserer Pflichten von Gott empfangen und vor ihm verantworten.

Indem wir uns so auf die beiden Pole *Diasporaexistenz* und *Welt-horizont* der Kirche konzentriert haben, ist nicht eine unfehlbare neue

Konzeption oder Strategie zur Lösung aller weltlichen und geistlichen Probleme entstanden, sondern es ist uns die Verpflichtung deutlich geworden, daß wir beides immer und überall zusammen bedenken und in unserer kirchlichen und politischen Existenz verantwortlich beachten müssen.

Es ist selbstverständlich, daß sich Regeln, Modelle und möglicherweise auch „Strategien“ beim Nachdenken ergeben, aber sie dürfen nicht zu einem Gesetz des Handelns gemacht werden, in dem die Quelle allen segensreichen Wirkens verborgen bleibt.

So sind einige Ergebnisse sicher selbstverständliche Feststellungen, aber ihre Wiederholung ist nötig, weil sie grundlegende Erkenntnisse sind.

Gott ist niemandem fern, Christus ist überall gegenwärtig, die Kirche mag klein oder groß, jung oder alt sein, sie braucht täglich neu die Gnadengaben Gottes, also das Wirken des Heiligen Geistes und nicht nur der Vernunft. Das bedeutet, daß man eigene Pläne und Entscheidungen in kirchlichen wie weltlichen Dingen immer wieder überprüfen und korrigieren muß, wenn der gleiche Wille im Blick auf das eigene Kirchenwesen wie auf die Katholizität der Kirche und die ökumenische Zusammenarbeit, wie für die drei wesentlichen Säulen menschlichen Überlebens und menschlicher Geschichte, Bewahrung der Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden die richtige Richtung behalten soll. Sie wird immer wieder verfehlt, wenn nicht Gott die Menschen ständig korrigiert.

Große Schemata und Strategien sind nicht als solche heil- und hilfebringend. Ob sie gute oder schlechte Instrumente für gute oder böse Zwecke sind oder werden, hängt davon ab, ob sie Gott oder dem bösen Feinde dienen.

Wenn die Kirche aus eigener Vollmacht, gewissermaßen „von unten“ die Welt bessern oder ihre Diaspora retten will, kommt sie nicht weiter als andere menschliche Initiativen auch, die unter weltlichen Bedingungen scheitern oder erfolgreich sind.

So sind unsere Beiträge zur Erhaltung der Kirche und der Welt abhängig von dem Maß der Kräfte, vor allem dem Maß des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, die Gott uns zuteilt. Wer mehr will, wird sich mit seinen Plänen und seinem Handeln vermessen. Die Unterscheidung von Gottes Heilsplan und den politischen und sonstigen weltlichen Plänen engagierter Menschen wird gerade dort wichtig sein, wo man in der Diasporaexistenz ohnehin von menschlicher Hilfe und menschlichem Verständnis in der Regel nicht viel erwarten kann.

Weder die einzelne Diasporagemeinde noch die ganze Christenheit auf Erden sind fähig, ihre jeweilige Verantwortung ohne Gottes konkrete Hilfe

wahrzunehmen. Wo aber Gottes Wort und seine Gnade uns auf seinen Wegen hält, wird die Freiheit der Christenmenschen und ihre daraus geborene Liebe und die gewisse Hoffnung, die das Licht der Welt sind, auch das vollbringen, was jeweils vor Ort und für uns alle zusammen in Kirche und Welt geboten und nötig ist.

Die Punkte, die im Brief der „kleinen“ Kirchen angesprochen sind und die ihren Grund in den vielfältigen Erfahrungen von Diasporagemeinden und Minoritätskirchen haben, sind alle einfach und einleuchtend. Wie sie aber verwirklicht werden sollen, ist immer wieder ein Problem. Und wie alle Probleme des Menschen hängt auch dieses an der Tendenz des alten Adam, sich die Welt selber untertan zu machen bzw. ohne Gott zu meistern, was man allein mit ihm schaffen kann.

Die wenigen Bitten des Briefes sind also Wegweiser für alle beteiligten Kirchen in die Richtung auf ein besseres Zusammenleben in geistlichen und weltlichen Dingen. Sie sind deshalb auch entsprechend auf die Dinge der Weltverantwortung zu übertragen.

Der Brief beginnt mit der Feststellung, daß es durch die Geschichte und die gesellschaftlichen Bedingungen Ungleichheiten gibt, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Wer das Maß zu differenziertem Denken und Handeln nicht hat, weil es durch Ideologien, Unkenntnis oder auch einfache Denkfaulheit verlorengegangen ist, wird mit seinem „guten Willen“ viel verderben und gerade dort Menschen irreleiten, wo sie sich aus Verantwortung einsetzen wollen. Unser Jahrhundert hat vielfältige Beispiele dafür.

Die erste Bitte ist der Austausch von Informationen, die Förderung sachgemäßer Kontakte und die Einbeziehung der „kleinen“ Kirchen in die Aktivitäten der großen.

Diese Einbeziehung in einen größeren Zusammenhang erfordert aber, daß alle Beteiligten einen gemeinsamen Grund und ein gemeinsames Verständnis für die Sache haben, der sie dienen wollen. Deshalb ist nicht nur ein allgemeiner guter Wille, sondern Kenntnisse, Geduld, Verständnis und sorgfältige Mühe auf beiden Seiten, bzw. im multilateralen Zusammenhang bei allen Partnern nötig. Nach der Ansprache des gemeinsamen Zieles geht es erst richtig los mit den schwierigen Details, und dazu müssen die Kräfte und das Verständnis auch noch reichen.

Hierbei muß sich auch die Partnerschaft in dem Sinne bewähren, wie sie Vinzens von Paul klassisch beschreibt: „Wir müssen den Menschen helfen, aber wir müssen ihnen so helfen, daß sie es uns vergeben, daß wir ihnen helfen.“ Ohne Liebe kann deshalb auch keine Diasporaarbeit ge-

lingen, letztlich aber auch keine Bewahrung der Schöpfung, keine Gerechtigkeit und kein Friede unter den Menschen und Völkern.

Die zweite Bitte betrifft die Belebung der Gemeinschaft auch in der Nachbarschaft, der Region, im geographischen oder auch historisch verbundenen Raum. In dem Brief ist vor allem an Europa gedacht, aber das konfessionelle, kulturelle, traditionelle oder auch politische Umfeld sollte eine besondere Rolle der nachbarlichen Kontakte bewirken. Wie der Apostel Paulus schreibt: „Tut Gutes jedermann, am meisten aber an des Glaubens Genossen“, so ist auch bei der kirchlichen Verbundenheit wie in der Zusammenarbeit im Blick auf den Dienst an Schöpfung, Gerechtigkeit, Recht und Frieden der Nächste die schnellste und eben naheiegendste Möglichkeit zu helfen. Man kann nicht alles zugleich machen, deshalb soll man den Vorzug des schnell erreichbaren und schon näher bekannten Raumes nützen und jedenfalls den nahen Bruder oder die kleine Nachbarkirche nicht übersehen, wie es oft bei den globalen Programmen und Projekten passiert.

Wer in diesem Studienprogramm des Martin-Luther-Bundes Sonderlektionen über die lutherischen Kirchen in den Niederlanden, in der DDR, in der Bundesrepublik, in Frankreich, in Polen, in Italien, in Ungarn, in der Slowakei, in Rumänien, in Jugoslawien, in den baltischen Ländern und im Inneren der Sowjetunion bekommen hat, kann nicht mehr alles über einen Kamm scheren, sondern wird gerade auch bei ihrer Zugehörigkeit zur una sancta ecclesia die verschiedenen Kirchen und ihre unterschiedlichen inneren und äußeren Situationen, Bezugsfelder und Möglichkeiten nüchtern und differenziert zu sehen und entsprechend zu berücksichtigen sich bemühen. Hierher gehört dann auch die dritte Bitte des Briefes aus Brezice, die Rücksichtnahme auf und die Beteiligung der kleinen Kirchen an den zwischenkirchlichen ökumenischen Gesprächen und Beziehungen im eigenen Land und in internationalen Begegnungen. Auf die Heranziehung eines Vertreters der örtlichen Minoritätskirche sollte niemals verzichtet werden.

Die weiteren acht Bitten betreffen ebenso den Notstand, daß oft sogar Vertreter von Schwesterkirchen die kleinen Kirchen übersehen, wenn sie auf Auslandsreisen sind, ihre dortigen kleinen Schwesterkirchen nicht besuchen, wenn sie den gesamtkirchlichen Dienst, den z. B. in der Touristenseelsorge für sie alle leisten, nicht würdigen und planmäßig unterstützen, wenn Auslandsgemeinden an ihrem Ort die Kirchengemeinschaft der dort existierenden kleinen Schwesterkirche nicht praktizieren, statt ihr geistlich und praktisch beizustehen, wenn in Gremien und in Aktivitäten

des eigenen Weltbundes die kleinen Kirchen sich ungenügend vertreten und beteiligt fühlen. Deshalb wird darum gebeten, daß z. B. für die europäischen Minderheitskirchen im Rahmen der regionalen Aktivitäten des Lutherischen Weltbundes die kleinen Kirchen ein angemessenes Mitspracherecht bekommen, daß es weiterhin ein Europabüro gibt, das die Minoritätskirchen umfassend im Blick auf ihre kirchliche Bedeutung und ihre besondere Art unterstützt und auch wieder regelmäßig die bewährten Europakonferenzen arrangiert, die dreißig Jahre ein segensreiches Instrument der geistlichen und materiellen Förderung der Minoritätskirchen und ihrer Einheit untereinander, mit der ganzen lutherischen Familie und mit allen christlichen Kirchen gewesen sind. Nichts ist schwerer für eine kleine Kirche, als trotz der Zugehörigkeit zur ganzen Christenheit auf Erden an ihrem Ort einsam zu sein und sich verlassen zu fühlen. Umgekehrt wollen die „kleinen“ Kirchen teilen, damit in der lutherischen „Familie“ wirklich auch gerade in der Diaspora die große Zusammengehörigkeit erlebt wird, die uns durch die Zugehörigkeit zum Leibe Christi trotz aller Zerstreuung und Vielfalt gegeben ist. Wenn so schon unter den Bedingungen kirchlichen Lebens nach sorgfältigem Studieren der Gegebenheiten und Aufgaben noch so viel offen ist und zu tun und weiterzudenken bleibt, so muß auch jedem klar sein, daß auf den Gebieten der Weltverantwortung noch viel mehr an Besinnung und Aktivität nötig ist.

So werden wir auch die weiteren Bemühungen im Ökumenischen Rat der Kirchen im nationalen (Stuttgart), europäischen (Basel) und globalen Rahmen mitbegleiten und auswerten, müssen aber auch hier auf die erwarteten Ergebnisse mit der in kirchlichen Dingen schon geforderten Nüchternheit und Geduld zusehen, denn nach den Ratschlägen und Forderungen der kirchlichen Gremien geht die Kleinarbeit und das gemeinsame Bemühen der Christen und Nichtchristen um tatsächliche Fortschritte noch lange weiter, und das hoffentlich unter dem Segen und dem Beistand des Herrn.

Woher kennen und haben sie den Heiligen Geist, daß er bei ihnen bleibt? Allein daher, daß sie durch den Glauben an Christus hängen, sein Wort liebhaben und wert halten.

Martin Luther

Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland

Ein ökumenisches Modell im Kleinen

Die V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hat das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ folgendermaßen zu beschreiben versucht: „Es ist ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert, wandelt und erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt.“¹ Sie hat zugleich zum Ausdruck gebracht, daß dieses Modell nicht nur auf die Einheitsbemühungen konfessionsverschiedener kirchlicher (Welt-)Gemeinschaften Anwendung finden könne, sondern auch als Integrationsinstrumentarium im Binnenbereich einer Konfessionsfamilie funktionalisiert werden kann.

Zur Entwicklung von Einheitsvorstellungen im deutschen Protestantismus des vorigen Jahrhunderts und zu ihrer Gestaltwerdung im Luthertum bis hin zur Gründung des Lutherischen Weltbundes liegen ausführliche Untersuchungen vor.² Die Einheitsvorstellungen des Luthertums in seiner staatsfreien Gestalt sind hingegen bisher noch nicht gründlich untersucht. Der Weg der bekenntnisorientierten Lutheraner führte sie in die Zerstreuung unter die Unionskirchen bzw. in die Minderheitssituation unter nominell lutherischen Landeskirchen. Diese Diaspora muß als ein wesentlicher Faktor bei den Sammlungstendenzen im freikirchlich-lutherischen Lager angesehen werden, konnte sich aber auch als Motiv für eine ökumenische Öffnung auswirken.

Die folgende Studie unternimmt den Versuch, das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ als heuristisches Prinzip auf die Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen anzuwenden, also in einem zeitlich begrenzten Rahmen der vergangenen 150 Jahre, in dem räumlich

beschränkten Bereich Mitteleuropas, in dem bekenntnismäßig umrissenen Raum der lutherischen „Freikirchen“ die Anwendbarkeit dieses im ökumenischen Kontext vieldiskutierten Konzepts³ zu erproben.

Die Entstehung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland ist eng mit der Ablehnung von Einheitsmodellen verbunden, die im vergangenen Jahrhundert zur Bildung unierter Kirchenkörper führten. Die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen stellten zunächst durchaus kein einheitliches Lager dar; vielmehr standen sie zeit- und teilweise neben- oder gar gegeneinander.

Trotz des Widerspruchs gegen die vorfindlichen Einheitsmodelle in der sie umgebenden kirchlichen Landschaft lassen sich Belege für das Wissen um die Einheit der heiligen christlichen Kirche über die Grenzen des eigenen konfessionellen Kirchentums hinaus beibringen. Es läßt sich auch zeigen, daß zumindest in manchen Bereichen das Bewußtsein für die Zusammengehörigkeit der lutherischen Kirchenfamilie im Raum der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen erstmals artikuliert wurde.⁴ Schließlich ist allerdings festzustellen, daß es zu einer Bewußtseinsbildung im Bereich der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen kam, der Integrationsbemühungen in Gang setzte und gegen manche Widerstände, nach vielfältigen Rückschlägen und über verschiedene Zwischenstufen – trotz gewisser divergierender Entwicklungen – mit der Gründung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Jahr 1972 zu einem vorläufigen Ergebnis gekommen ist, ohne daß damit ein Abschluß dieses Prozesses erreicht sein muß.

1. Trennungen

In der lutherischen „Freikirchenbildung“ lassen sich drei unterschiedliche Entstehungsphasen erkennen. In einem ersten Prozeß bilden sich selbständige evangelisch-lutherische Gemeinden und Kirchen aus der Ablehnung der meist staatlich unterstützten, promulgierten und durchgesetzten Union.⁵ Neben die sich erst später herausbildende Option für die prinzipielle Staatsfreiheit der kirchlichen Verfassung⁶, d. h. für die Organisation der lutherischen Kirche als Freikirche, tritt als dritte Argumentationsstruktur die grundsätzliche Ablehnung des Landeskirchentums unter welchem Vorzeichen auch immer; in diesem Fall werden theologische und kirchenpolitische Liberalisierungstendenzen als Verlust des konfessionellen Charakters der nominell lutherischen Landeskirche gedeutet.⁷

Der Weg in die staatsfreie Daseinsform brachte für die Reorganisation des kirchlichen Lebens eine Fülle von Unwägbarkeiten mit sich. Regelmäßig wurden die Pfarrer, die sich auf die „einsamen Wege“⁸ konfessionell-lutherischer Kirchenbildung gedrängt sahen, ihrer Ämter enthoben, in Preußen zuerst, aber später in Baden, Hessen, Hannover ebenso (in Sachsen war der Gang etwas anders). Die Kirchengebäude blieben im Besitz der staatlich sanktionierten Landeskirchen. Die Gültigkeit der Amtshandlungen wurde bestritten, der Zugang zu den Friedhöfen verweigert, nicht selten wurden Gottesdienstteilnehmer kriminalisiert. Staatskirchenrechtlich befanden sich die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu Beginn ihrer Entstehung fast alle im Niemandsland. Wie ein kirchlicher Aufbau sich unter diesen Bedingungen gestalten sollte, war noch nicht erprobt. Nicht zufällig also waren es in erster Linie die Fragen von Kirche und Amt, Kirchenregiment und Verfassung, die im Raum der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen zu Auseinandersetzungen und Spaltungen führten.

Der erste Konflikt dieser Art im Raum des freikirchlichen Luthertums zog sich fast ein Jahrzehnt, von 1852 bis 1861 hin. Er mündete in die Gründung der Evangelisch-lutherischen Immanuelsynode als zweiter selbständiger kirchlicher Gruppierung neben der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen, die aus der Ablehnung der (alt)preußischen Union hervorgegangen war.⁹ Hauptstreitpunkt waren „Wert und Wesen des Kirchenregiments“¹⁰, die Frage nach der Stellung, dem Recht und den Befugnissen kirchenleitender Organe. Während auf der einen Seite die Generation der Gründer an dem Konzept einer quasi-konsistorialen Kirchenleitung unter Einschluß synodaler Elemente, wie es im Rückgriff auf geschichtlich gewordene und unter Einbeziehung jüngerer Tendenzen in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts entwickelt worden war, festhielt, kritisierten die Pastoren aus der zweiten, neu hinzugekommenen Generation freikirchlicher Lutheraner in Preußen an dieser Verfassung die zentralistischen, quasi-demokratischen und zugleich autoritären Züge. Die sachliche Kontroverse gewann persönliche Schärfe und ließ den Konflikt eskalieren. Mit der förmlichen Konstituierung eines eigenen Synodalverbandes durch die Dissidenten und dem Vollzug der Exkommunikation an ihnen wurde die Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen festgeschrieben, mit einer Lehrerklärung seitens der beim ursprünglichen Verfassungsmodell verbleibenden Majorität zusätzlich sanktioniert.

Im Zusammenhang mit der Abspaltung der Evangelisch-Lutherischen Immanuelsynode von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen

kam es zu weiteren Trennungen vom Verband der ältesten lutherischen Freikirche in Deutschland. So konstituierte ein Teil der selbständigen lutherischen Gemeinden im Großherzogtum Baden einen eigenständigen Kirchenverbund.¹¹ Leitlinie dieses Vorgehens war eine im Grunde noch territorialistisch orientierte Sicht kirchlicher Selbstbehauptung, verbunden mit legitimistischen Prägnungen.

Nach vorläufiger Assoziation an die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen verließen im Zuge der Lehrstreitigkeiten um die Fragen von Kirchenregiment und Kirchenverfassung auch die Nassauischen Gemeinden den gemeinsamen Synodalverband.¹² Nach einer Frist relativer Eigenständigkeit brachten sich diese Gemeinden infolge der mittlerweile gewachsenen engen Beziehungen zur Missouri-Synode in die neu entstandene Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen (u. a. St.) ein.¹³

Das antiunionistische Moment bleibt auch bei den späteren Freikirchenbildungen lutherisch-konfessioneller Art bestimmend, wird aber um andere Beweggründe ergänzt. So schreiten die hessischen Freikirchenbildungen zu einer prinzipiellen Ablehnung des landesherrlichen Kirchenregiments in einem tendenziell „religionslos“ gewordenen Staat fort.

Die Diversifikation lutherischer Freikirchenbildungen im Umfeld der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen ist durch verschiedene Momente bestimmt. An nicht- bzw. außertheologischen Faktoren sind zu benennen: An erster Stelle ein Generationenproblem zwischen den Gründungsmitgliedern der antiunionistisch eingestellten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen, die biographisch freilich der Prägung durch die Erweckungsbewegung verhaftet blieben, auf der einen, und einer jüngeren, schon stärker konfessionalistisch ausgerichteten Gruppierung andererseits. Teilweise im Einklang mit diesen Motiven, teilweise auch völlig unabhängig davon, kumulieren regionale Besonderheiten, persönliche Affekte, lehrmäßige Divergenzen, antipreußische Selbstbehauptungstendenzen und territoriale Fixierung zum Sprengsatz gegen die Bildung einer umfassenden selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche deutscher Nation außerhalb der unierten Landeskirchen.

In einer zweiten Phase kam es zur Entstehung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Hessen und Hannover. In Niederhessen wandten sich 1873 dreiundvierzig Pfarrer aus der Schule August Vilmar gegen die Einführung eines unierten Gesamtkonsistoriums, da sie in dieser Verfügung nur die „Aufhebung des Bestandes unserer Kirche“ sehen konnten. Einen Kirchenaustritt verweigerten sie jedoch und stellten sich stattdessen auf den Standpunkt der „Renitenz“¹⁴. Das Beharren auf dem

Bekenntnisstand der Niederhessischen Kirche ließ einen Teil der Renitenten an den Mauritianischen Verbesserungspunkten festhalten, während eine Minderheit zu ihrer Abschaffung tendierte. So trennten sich die Wege des „Homberger“ und des „Melsunger“ Konvents.¹⁵

In Hessen-Darmstadt führte die Einführung der neuen Presbyterial- und Synodalordnung zum Protest von fünfzehn lutherischen Pfarrern, der 1877 mit der Gründung der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen-Darmstadt bei grundsätzlicher Absage an das landesherrliche Kirchenregiment zum Ziel kam. Die selbständigen Lutheraner in Hessen-Darmstadt blieben von Spaltungstendenzen verschont; ihre Gruppierung war freilich auch die kleinste unter allen lutherischen Freikirchen.¹⁶

Auch Hannover sah die Entstehung einer selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche. Der Widerstand von Pastoren und Gemeinden gegen die Einführung der neuen Trauformel nach dem Anschluß des hannoverschen Kirchengebiets an Preußen führte infolge der Amtsenthebung von Theodor Harms und seiner Mitstreiter 1877/78 zur Bildung der Hannoverischen evangelisch-lutherischen Freikirche.¹⁷ Während bei Theodor Harms eine Affinität zu independentistischen Grundsätzen der Kirchenverfassung nicht ganz zu verkennen ist, waren die aus Hessen zur pastoralen Betreuung der hannoverschen Gemeinden hinzugezogenen Pastoren Anhänger der Auffassungen Vilmars über Amt und Kirchenregiment. Nach dem Tod von Theodor Harms 1885 kam es eben über diesen Fragen zur Spaltung; der größere Teil der Hermannsburger Kreuzgemeinde sagte sich vom Synodalvorstand los und suchte nähere Verbindung mit der Evangelisch-lutherischen Zionsgemeinde in Hamburg.¹⁸ Auch diese Verbindung blieb von Erschütterungen nicht verschont. In der Auseinandersetzung über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift stellte sich ein Teil der Gemeinden auf den strengeren Standpunkt der Missouri-Synode und der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen; so kam es zur Bildung der Hermannsburger Freikirche.¹⁹

Von ganz anderer Art ist die Entstehung der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen (u. a. St.). Sie ist aus einer Laienbewegung hervorgegangen und aus dem Kampf um die faktische Geltung des lutherischen Bekenntnisses im Raum einer nominell lutherischen Landeskirche. Als dieses Ziel innerhalb der sächsischen Landeskirche nicht zu erreichen war, kam es zum Austritt von Gemeinden und Pastoren. 1877 konstituierte sich die Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen²⁰, der sich im Winter 1876/77 die Pastoren und Gemeinden der selbständigen Lutheraner in Nassau anschlossen. Andererseits war diese enge Bindung an die beson-

dere Ausformung lutherischer Theologie und Kirche, wie sie unter den Bedingungen Nordamerikas Gestalt gewonnen hatte, zugleich das Hindernis für einen engeren Zusammenschluß dieser Kirchenbildung mit den übrigen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland, die sich trotz mancher Gegensätze teils schon bald um eine engere Gemeinschaft mühten. Allerdings assoziierten sich auch der Evangelisch-lutherischen Freikirche hier und da Gemeinden und Gemeindegruppen aus dem konfessionell-lutherischen Lager.²¹

2. Annäherungen

Solange die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen die einzige lutherisch-konfessionelle Freikirche in Deutschland darstellte, legte sich die Assoziation gleich ausgerichteter Gemeinden außerhalb Preußens an diese Kirchenbildung nahe. In der Tat unterstellten sich die lutherischen Gemeinden in Nassau und Baden bald nach ihrem Austritt aus den sie umgebenden Unionskirchen dem Oberkirchenkollegium in Breslau, ohne jedoch eine vollständige Integration in den Bestand des größeren Kirchentums zu vollziehen; sie behielten einen Sonderstatus ohne die Übernahme der „Synodalbeschlüsse“²².

Die erste Gemeinde staatsfreier Konstitution, die Evangelisch-lutherische Zionsgemeinde in Hamburg, suchte zunächst gleichfalls Verbindung mit den preußischen Lutheranern, blieb aber organisatorisch fast völlig für sich. Nach den Streitigkeiten, die zur Gründung der Immanuel-synode führten, orientierten sich die Hamburger stärker zu dieser Gruppierung, da sie der Betonung der Einzelgemeinde und ihrer Selbständigkeit aus ihrer eigenen Entstehungsgeschichte viel abgewinnen konnten.²³

Es war eine Initiative der Evangelisch-lutherischen Immanuelssynode, die zum Zusammentreten einer Konferenz konfessioneller Lutheraner sowohl aus Landeskirchen als auch aus den lutherischen Freikirchen im Herbst 1873 führte. Einig waren sich die Teilnehmer in der Wahrnehmung des Schwindens der Bekenntnisbestimmtheit in den Landeskirchen und der Tendenz zur Entstehung einer im Grunde konfessionslosen Nationalkirche. Gerade im Gegenüber zu dieser Entwicklung wollten die Initiatoren ein Einigungswerk der bekennnistreuen Lutheraner zustandebringen. Zwar gelang es, einen Kompromiß in der Frage der Konsequenzen bei der Erschütterung des Bekenntnisstandes – Austritt oder status confessionis – zu erreichen, eine weitergehende Einigung wurde durch die zwischen den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen stehenden Gegensätze

verhindert, obwohl grundsätzlich die wechselseitige Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft schon ins Auge gefaßt worden war. Ein Aufruf der Konferenz vom Jahr 1876, der den Zusammenschluß der Lutheraner in Deutschland forderte, verhallte ohne positive Resonanz in breiteren Kreisen.²⁴

Rudolf Rocholl griff einige Jahre später die Idee des „corpus Lutherarum“ auf und versuchte, sie Gestalt werden zu lassen. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen wurde sie je länger je mehr zur Maxime der kirchlichen Außenbeziehungen. Nach den im lutherisch-freikirchlichen Lager eingetretenen Spaltungen und mit der Entstehung neuer selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland stellte sich die Frage nach der kirchlichen Verbindung dieser staatsfreien bekenntnisbestimmten Kirchenkörper untereinander und zu den lutherischen Landeskirchen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen war seitens der lutherischen Landeskirchen lange Zeit selbstverständlich als die lutherische Kirche Preußens angesehen worden; umgekehrt hielten die preußischen Lutheraner zäh an der Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen fest. Problematisch wurde diese Grundhaltung bei der Geltendmachung des de-iure-Standpunktes, wenn es im Bereich lutherischer Landeskirchen zu Freikirchenbildungen kam.

Hier liegt der Hauptgrund dafür, daß es nicht zu einem Anschluß der Evangelisch-lutherischen Zionsgemeinde in Hamburg an die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen kam, solange diese die Verbindung mit der Hamburgischen Landeskirche nicht aufkündigen wollte. Dieselben Schwierigkeiten ergaben sich mit der Gründung der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche. Erst 1880 kam es zur Suspendierung der Kirchengemeinschaft mit der Hannoverschen Landeskirche, die aber nicht völlig aufrechterhalten, sondern wie das Verhältnis zu den übrigen lutherischen Landeskirchen dahingehend modifiziert wurde, daß zwar mit dem Kirchenkörper insgesamt die Kirchengemeinschaft festgehalten, in Gemeinden, in denen der Bekenntnisstand allerdings de facto verletzt wurde, nicht praktiziert wurde.²⁵

Während die Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen (u. a. St.) strikt an der prinzipiellen Ablehnung des Landeskirchentums festhielt, da sie konsequent auf die de-facto-Geltung des lutherischen Bekenntnisses achtete,²⁶ setzte sich diese Grundhaltung in denjenigen lutherischen Freikirchen, die aus der Ablehnung einer Union entstanden waren, nur zögernd durch.

Zu einer ersten umfassenderen Vereinbarung über die gastweise Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft kam es erst 1887 zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen, der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen-Darmstadt, der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession und der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche.²⁷ Die Unterschiede in der kirchlichen Verfassung, besonders die Frage der Beteiligung der Laien an der Kirchenleitung, wurden zwar als Differenz, aber nicht als eine die „Bekennniseinheit störende“ gewertet. Dementsprechend sah man die nach CA VII erforderliche Lehreinheit gegeben. Hier war im Bereich der lutherischen Freikirchen zum erstenmal die kirchenpolitische Praxis der Anschauung gefolgt, daß es Auffassungsunterschiede in der Interpretation von Schrift und Bekenntnis geben könne, ohne daß diese kirchentrennenden Charakter haben müßten. Nichtsdestoweniger wurden die Meinungsverschiedenheiten weiterer theologischer Erörterung empfohlen. Der Prozeß der Annäherung wurde also nicht mit der Feststellung der Kirchengemeinschaft als beendet angesehen, sondern als im Fortgang befindlich betrachtet.

Dieser Grundsatz fand denn auch Anwendung auf die Regelung des Verhältnisses zwischen den preußischen und den badischen Lutheranern. In diesem Fall wurden die bestehenden Unterschiede in den Vorstellungen von der kirchlichen Verfassung ebenfalls nicht ausgeräumt, aber für tragbar erklärt.²⁸

Nachdem der Bruch zwischen „Breslau“ und „Immanuel“ geheilt werden konnte, indem beide Seiten die theologisch-polemischen Spitzensätze aus der Zeit der Kirchentrennung historisch und sachlich relativierten, kam es im Jahr 1907 zur Bildung des „Delegierten-Konvents“ aus den Reihen der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland. Ausdrücklicher Zweck dieser Verbindung war die Erörterung theologischer Fragen und die Vereinbarung von Grundlinien für gemeinsames kirchliches Handeln nach außen. Die den beteiligten Kirchen gemeinsame Sicht der Entwicklung in den Landeskirchen wirkte in ihrem eigenen Bereich mehr und mehr als integrierender Faktor. Zwar wurde die Autonomie der einzelnen Kirchentümer noch stark hervorgehoben, zugleich aber die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß Beschlüsse des Konvents durch die zuständigen Gemeinden der einzelnen Partnerkirchen ratifiziert werden.²⁹ Damit war der Ansatz für ein gemeinschaftliches Vorgehen und Auftreten eines nicht unerheblichen Teils des lutherischen Freikirchentums geschaffen.

Nur ein Jahr später erreichten die Hannoversche evangelisch-lutherische Freikirche und die Evangelisch-lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche einen *modus vivendi*, der unter freilich nur teilweiser Aufarbeitung der Gründe, die 1886 zur Trennung geführt hatten, zwar noch nicht die vollständige Kirchengemeinschaft erklärte, aber Möglichkeiten der pastoralen Bedienung, der Überweisung von Gemeindegliedern, der Übernahme von Patenschaften regelte. Ausdrücklich wurde die seinerzeitige Trennung bedauert und die gegenwärtige Regelung als Zwischenlösung gekennzeichnet.³⁰

Die dritte der in Hannover bestehenden selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen, die Hermannsburger evangelisch-lutherische Freikirche schloß sich in demselben Jahr der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen (u. a. St.) an. Gemäß dem Gemeindeprinzip stellte jede Gemeinde für sich einen Aufnahmeantrag, über den die Synode je gesondert abstimmte.³¹

Parallel dazu kam es in den Lehrverhandlungen zwischen der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen (u. a. St.) zu einem Teilergebnis; in den Fragen der Schriftlehre einigte man sich auf eine antimodernistische Festlegung, auf die Lehre von der Verbalinspiration; die Bekenntnisschriften wurden als *norma normata* „ihrem gesamten Lehrinhalt nach“ für verbindlich erachtet. Bemerkenswert ist, daß die Beschlußfassung über einen Passus, in dem die Unterscheidung von kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Auslegungsvarianten verworfen wurde, vorerst ausgesetzt wurde. Es kam gleichwohl ein Jahr darauf zu Verabschiedung gemeinsamer „Thesen über die Kirche“; das aus der Entstehungszeit beider Freikirchen als Gegenüber vorfindliche Landeskirchentum mit nominell lutherischem Bekenntnisstand ließ die vorhandenen Grundübereinstimmungen in der Ekklesiologie erkennen und gemeinsam formulieren. Allerdings wurde erst 1913 in sehr offenen Formulierungen eine Konvergenz in der Amtsfrage aussagbar, in denen sich tendenziell die sächsische Position deutlicher durchsetzte. Diese Verhandlungsrunden markieren aber den Ansatz zu einem ersten umfassenderen Dialog der Evangelisch-lutherischen Freikirche mit konfessionellen Kirchentümern grundsätzlich anderer Prägung.³²

Ebenfalls noch vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs traten die benachbarten selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Hessen in nähere Verbindung. Nachdem sich schon 1878 der Homberger Kovent der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche (nunmehr: „in den hessischen

Landen“) angeschlossen hatte, verabschiedeten diese und die Hessische Renitentz im Jahr 1910 ein Konföderationsstatut, in dem sie sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewährten. Das Festhalten der Niederhessen an ihrem besonderen Bekenntnisstand wurde nicht mehr als Hinderungsgrund für die notwendige Einheit nach CA VII verstanden. Gemeinsam konnten beide Kirchen das aus ihren Anfängen herausgearbeitete „Bekenntnis zu dem alleinigen Königtum Jesu Christi in der Kirche und in der Abwehr der staatlichen Eingriffe in allen kirchlichen Einrichtungen“ zum Ausdruck bringen.³³

Damit war ein wichtiges Motiv selbständigen kirchlichen Daseins zur Geltung gebracht, dem sich nicht sogleich alle selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen anschlossen, zumal wenn sie, wie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen, auf die staatliche Anerkennung als die lutherische Kirche ihres Landes warteten.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die „Vereinigung evangelisch-lutherischer Freikirchen“ gegründet, die zunächst aus sechs selbständigen Kirchen bestand. Sie sah sich als Arbeitsgemeinschaft, die sich bekenntniskirchlich, damit aber antiunionistisch und antiliberalistisch begriff nach dem Motto: „Hindurch zur lutherischen Bekenntniskirche um jeden Preis!“³⁴ Die Verhandlungen auf den Vertretertagen der Vereinigung wurden durchgängig von dem Gegensatz zwischen Vertretern einer der Kooperation mit den lutherischen Landeskirchen zuneigenden Anschauung und strengen Anhängern des freikirchlichen Wegs beherrscht. So kam der angestrebte kirchliche Zusammenschluß vorerst nicht zustande. Dennoch schritten die lutherischen Freikirchen auf dem Weg zu einer weitergehenden organisatorischen Vereinigung in Teilbereichen durchaus voran.

Die relativ räumliche Nähe und die enge Verwandtschaft im Amtsverständnis ließen die hessischen und hannoverschen Freikirchen in verbindlichere Gemeinschaft treten. Im Jahr 1920 wurde durch das „Friedens-Dokument“ die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche und der Hermannsburg-Hamburger evangelisch-lutherischen Freikirche³⁵ formell festgestellt, obwohl in der Frage der Beteiligung an der (überwiegend von der Hannoverschen Landeskirche getragenen) Hermannsburg Mission keine völlige Übereinkunft erzielt worden war.

Das „Konföderationsstatut“ zwischen der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession und der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche stellte 1924 auch zwischen diesen beiden Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft her.³⁶ Zugleich war es die unmittel-

bare Voraussetzung für die Bildung eines gemeinsamen Superintendentur-Kollegiums der beiden hessischen und der beiden hannoverschen Freikirchen. Die Bildung des Superintendentur-Kollegiums wurde durchaus als Mittel zur Förderung eines Zusammenschlusses aller lutherischer Freikirchen begriffen. Damit war zum erstenmal auf kirchenleitender Ebene eine verbindliche Organisationsform geschaffen worden.³⁷ Sechs Jahre später schritten die an diesem Konzept beteiligten Kirchen zur Gründung des „Bundes selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Hessen und Niedersachsen“ fort. Die einzelnen Körperschaften gaben Teilkompetenzen an den „Kirchenausschuß“ als Leitungsorgan ab und unterstellten sich den Beschlüssen eines „Allgemeinen Kirchentages“, der als Gesamtvertretung des Bundes fungiert. Dagegen verblieb die Pfarrstellenbesetzung in der Hoheit der Einzelkirchen. Mit der Schaffung überregionaler Gemeinschaftsorgane in verbindlicher Funktion schon 1930 war ein wesentlicher Schritt zur Herausbildung einer das gesamte freikirchliche Luthertum umfassenden Verfassung getan, der vorerst allerdings auf Hessen und Hannover beschränkt blieb.³⁸

Die Jahre unter der Herrschaft des Nationalsozialismus bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs brachten für das Lager der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen keinen weiteren Fortschritt mehr in ihren Einigungsbemühungen. Obwohl sie sich, zumal nach Gründung der DEK, in ihrer konfessionellen Sonderexistenz historisch und theologisch legitimiert sahen,³⁹ konnten sie weder einer der in den Reihen der Bekennenden Kirche vertretenen Positionen uneingeschränkt beipflichten, noch konnten sie eine übereinstimmende Alternative dazu in ihren eigenen Reihen formulieren – ja z. T. verdächtigten sie diese gar politisch-oppositioneller Einstellung.⁴⁰

Andererseits war man im Lager der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen nicht in der Lage, ein Einigungsmodell zu entwickeln, das als tragfähige Alternative zu den bestehenden Konstellationen und über diese hinausweisend realisierbar gewesen wäre. Einem Konzept, das, wie seitens der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre erneut angeregt, die Eingliederung der kleineren Freikirchen bei Unterstellung unter das Kirchenregiment des Oberkirchenkollegiums vorsah, wurde mit Argumentationsstrukturen, die zum Arsenal der Selbstvergewisserung aus dem eigenkirchlichen Potential gehörten, vor allem von der Hessischen Renitenz eine Absage erteilt. Hier wie in Hannover und Hamburg fürchtete man eine preußische Überfremdung und mit dieser den Verlust der kirchlichen Eigenart.⁴¹ Mit der

Befürchtung einer „Breslauer“ Hegemonialstellung korrelierte das Motiv der Identitätssicherung aus der je überkommenen historischen Ursprungssituation. Nachdem ein Zusammenschluß der freikirchlichen Lutheraner nach dem Modell einer völligen Inkorporation der außerpreußischen Freikirchen in den Bestand der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen mit dieser Absage zunächst endgültig gescheitert war, wurde dieses Thema nur noch zwischen der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen und den preußischen Lutheranern diskutiert. Als besonders kritisch erwies sich die Frage, wie die bischöfliche Verfassung in Hessen bei einer Integration erhalten bleiben könne.⁴² Als eine Klärung in greifbare Nähe gerückt schien, scheiterte das Unternehmen daran, daß die Evangelische-Lutherische Kirche in Preußen ihre Pyrmonter Gemeinde der Hannoverschen Landeskirche überwies.⁴³ Dieser Affront gegen die freikirchlichen Lutheraner in Hannover konnte bei deren engen Verbindung nach Hessen nicht ohne Rückwirkung auf die Beziehungen zwischen Hessen und Preußen bleiben.

Das Vorgehen des Oberkirchenkollegiums in Breslau entsprach allerdings der prinzipiellen Option dieser ältesten und größten der lutherischen Freikirchen für eine Koalition mit den lutherischen Landeskirchen. Daraus ergab sich, entstehungsgeschichtlich motiviert und nun kirchenpolitisch aktualisiert, ein enger Anschluß an den „Lutherischen Rat“⁴⁴. Einzig die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen folgte diesem Konzept insoweit, als sie sich seit 1938 in Arbeitsgemeinschaft mit diesem Gremium befand.⁴⁵

3. Zusammenschlüsse

Die Verbindung mit dem „Lutherischen Rat“ stellte vorerst die letzte organisatorische Verbindung zwischen lutherischen Landes- und Freikirchen unter Einschluß der Kirchengemeinschaft dar.⁴⁶ Der Ausgang des Krieges brachte in verschiedenster Hinsicht eine notwendige, wenn auch teils erzwungene Neuorientierung; dies gilt auch für die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland.

Am schwersten wurde die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen von dem Untergang der Nazi-Diktatur betroffen; sie verlor mit ihren schlesischen und pommerschen Kerngebieten zwei Drittel ihrer Kirchen sowie fast vollständig die Unterlagen der Kirchenleitung in Breslau. Lange Zeit wurden alle Kräfte für eine personelle und institutionelle Reorganisation gebraucht.⁴⁷ Die übrigen lutherischen Freikirchen mit den Schwerpunkten

in Sachsen bzw. dem westlichen Deutschland waren von den Folgen der Niederlage des Deutschen Reiches längst nicht in diesem Ausmaß betroffen. Im Raum der evangelischen Landeskirchen setzten sich gleich nach dem Krieg Entwicklungen fort, die längst zuvor begonnen hatten und durch den Ertrag des „Kirchenkampfes“ kaum in eine wirklich neue Richtung gingen: sie führten zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland, die von allen lutherischen Freikirchen einhellig als Unionskirche identifiziert wurde.⁴⁸

Nach der Wiedervereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen und der Evangelisch-lutherischen Immanuelsynode stellt der Zusammenschluß der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen und der Evangelisch-lutherischen Hermannsburg-Hamburger Freikirche vom Jahre 1947 die erste formelle Vereinigung bisher getrennter Kirchenkörper mit gemeinsamer Verfassung, gemeinsamer Kirchenleitung dar. Die Verfassung der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche von 1947 trug bewußt Übergangscharakter; sie beließ die bisherigen Teilkirchen als Diözesen in relativer verfassungsmäßiger und finanzieller Eigenständigkeit und hielt darüber hinaus die Möglichkeit für einen engeren Zusammenschluß nach innen wie einen weiteren Anschluß anderer lutherischer Freikirchen offen.⁴⁹ Tatsächlich schlossen sich die Evangelisch-lutherische in Baden (1948) und die Renitente Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession (1950) dem neuen Kirchenkörper an.⁵⁰ Es bedurfte allerdings, um die Annahme dieses Vorgangs in Hessen zu ermöglichen, ausführlicher Erklärungen seitens der kirchenleitenden Organe.⁵¹ Der Hessischen Renitenz wurde weitgehende Selbständigkeit garantiert; sie mußte allerdings die Konkordienformel als Bekenntnisgrundlage in der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche rezipieren; dies kam einer Erweiterung, nicht aber Veränderung ihres bisherigen Bekenntnisstandes gleich.⁵²

Für die Feststellung der Kirchengemeinschaft zwischen der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen (u. a. St.) und den übrigen Freikirchen waren ausgiebige Lehrverhandlungen erforderlich; die Schriftlehre, die Lehre von Bekehrung und Gnadenwahl, Ekklesiologie und Amtstheologie sowie Eschatologie waren Gegenstand der Erörterungen, die mit den „Einigungssätzen zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-lutherischen Freikirche“ 1947 abgeschlossen wurden.⁵³ Dieses Dokument stellt einen ausdrücklichen Lehrkonsens in bisher umstrittenen Fragen fest, allerdings wird ihre systematische Geltung durch einen ungeschichtlichen Ansatz gewonnen. Der

Stellenwert der „Einigungssätze“ wurde denn auch zwischen den Kirchen nicht völlig einhellig gesehen. Nichtsdestoweniger stellten sie, nachdem infolge der Entscheidungen von Eisenach auch die preußischen Altlutheraner die Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen aufgekündigt hatten, die Bedingung der Möglichkeit für die Aufrichtung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen sämtlichen lutherischen Freikirchen in Deutschland dar. Sie wurden denn auch von der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche zustimmend zur Kenntnis genommen, ohne freilich förmlich rezipiert zu werden.⁵⁴ Ihren institutionellen Ausdruck fand die erreichte Lehrübereinkunft in der Bildung der „Arbeitsgemeinschaft freier ev.-luth. Kirchen in Deutschland“. Sie bestand aus einer „Vertretung der Kirchenleitungen“ als Leitungsgremium und einer „Versammlung der Kirchenvertreter“ als Repräsentativorgan in synodalen Formen.⁵⁵

In den fünfziger und sechziger Jahren traten in den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen verschiedentlich Tendenzen zutage, die einen rascheren Fortgang des vollständigen organisatorischen Zusammenschlusses verhinderten. So meldeten sich in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre auf einem Flügel der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche Stimmen zu Wort, die für eine erneut engere Kooperation mit dem landeskirchlichen Luthertum und für Mitarbeit im Lutherischen Weltbund plädierten, obwohl auf internationalen Konferenzen der konfessionell ausgerichteten lutherischen Kirchen letztlich einmütig von einem Beitritt zum LWB abgeraten worden war.⁵⁶ Das Plädoyer für engere Verbindung mit den lutherischen Landeskirchen erwies sich freilich nicht länger als mehrheitsfähig. Vielmehr forderte die Generalsynode der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche von 1954 eine verstärkte Bemühung um die organisatorische Einigung im freikirchlichen Luthertum Deutschlands; gleichzeitig wurde immerhin eine Kommission berufen, die das Verhältnis zur VELKD einer erneuten Prüfung unterziehen sollte.⁵⁷

Auf der nächsten Generalsynode im Jahre 1958 wurde noch einmal das Votum für eine verstärkte Verbindung mit dem landeskirchlichen Luthertum erneuert; als Übergangsregelung wurde vorgesehen, daß bei grundsätzlich suspendierter Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen die gastweise Zulassung zu Altar und Kanzel solchen Pastoren gewährt werden könne, die sich in statu confessionis befänden.⁵⁸ Zugleich blieb man an einer verfassungsmäßigen Vereinigung im freikirchlichen Lager zwar interessiert, konnte sich aber vorerst nicht zu weiterführenden Schritten wie etwa einer Annahme der schon vollständig ausgearbeiteten

Vereinigung mit der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche entschließen.⁵⁹

Die 1958 von der Generalsynode gebilligte Politik des Oberkirchenkollegiums im Blick auf die lutherischen Landeskirchen fand 1963 ihr Ziel in einer Vereinbarung mit der VELKD. Darin wurde eine wechselseitige Übernahme von Kirchgliedern geregelt und Abmachungen über gelegentliche Sakramentsgemeinschaft sowie die Zulassung von Amtsträgern zu Predigt und Altären getroffen. Hier kam noch einmal kirchenamtlich die gesamt-lutherische Option zum Tragen, wie sie von Anfang an zum Orientierungspotential der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen selbst in der aufgenötigten freikirchlichen Daseinsform gehört hatte.⁶⁰

Retardierende Momente blieben freilich nicht aus. So stellte sich die Angliederung der St.-Anskar-Gemeinde Hamburg an die Hamburgische Landeskirche im Jahre 1957 für die Vereinigung evangelisch-lutherischer Freikirchen als ein „verhängnisvoller Rückschritt“ dar, auch wenn man in der Lage war, den Status der Kapellengemeinde, der St. Anskar in dem neuen kirchlichen Rahmen zugestanden worden war, einer differenzierten Beurteilung zu unterwerfen; beherrschend wurde in diesem Fall jedoch der anti-unionistische Gesichtswinkel aus dem konfessionell-lutherischen Motivarsenal.⁶¹

Im Jahre 1965 verließ die Badische Diözese der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche auf der Grundlage eines einseitig gefaßten Synodalbeschlusses ihren bisherigen Kirchenverbund, um sich als Evangelisch-lutherische Kirche in Baden der VELKD und dem Lutherischen Weltbund anzuschließen. Von den übrigen lutherischen Freikirchen wurde dieser Vorgang als ein Schritt in die falsche Richtung bedauert, zumal zwei badische Gemeinden an der Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Freikirchen bei gleichzeitiger Gliedschaft in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden festhielten. In der „Kasseler Übereinkunft“ wurde ein Modus gefunden, der kirchlichen Verbindung und der organisatorischen Einbindung dieser Gemeinden gleichermaßen gerecht zu werden.⁶² Die Entscheidung der badischen Lutheraner wog um so schwerer, als zur gleichen Zeit die „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“ samt den daraus abgeleiteten Folgerungen von den bekenntnisorientierten lutherischen Freikirchen als gegenläufig zu allen Annäherungsbestrebungen zwischen landeskirchlich und freikirchlich bestimmtem Luthertum gewertet wurden.⁶³

Auf der anderen Seite begannen die Integrationsbemühungen innerhalb des freikirchlichen Lagers die ersten Früchte zu tragen. Seit der Mitte der

fünfziger Jahre fanden regelmäßig Tagungen der Vertreter der verbündeten evangelisch-lutherischen Freikirchen statt, auf deren Tagesordnung die Fragen einer engeren Kooperation und eines vollständigen Zusammenschlusses je und je verhandelt wurden.⁶⁴ Auch die internationalen Theologentagungen der konfessionell ausgerichteten lutherischen Kirchen fanden ihre Fortsetzung und auf der Sittenser Tagung von 1968 ihren Höhepunkt.⁶⁵

Diese Tagungen dürfen in ihrer Integrationswirkung nicht überschätzt werden. Dasselbe gilt von den mittel- bis langfristig einigungsfördernd wirkenden Impulsen, die an der von der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche getragenen, aber weithin als gemeinsame Ausbildungsstätte für sämtliche lutherischen Freikirchen in Deutschland fungierenden Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel/Ts., vermittelt wurden.⁶⁶

Als ein weiterer integrierender Faktor ist die Zusammenarbeit der lutherischen Freikirchen auf dem Gebiet der Mission zu nennen. Zumindest seit 1950 wurde die Bleckmarer Mission auch von der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche mitgetragen.⁶⁷ Für die preußischen Lutheraner war mit der grundsätzlichen Abkehr von der Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen, für die Evangelisch-lutherische Freikirche mit der Hinwendung zum Vollzug der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den übrigen lutherischen Freikirchen die Bedingung der Möglichkeit gegeben, die Mission evangelisch-lutherischer Freikirchen als Trägerin auch ihres kirchlich-missionarischen Engagements zu unterstützen.

Etwa seit Mitte der sechziger Jahre gab das Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche dem Ziel einer Vereinigung der lutherischen Freikirchen in Deutschland kirchenpolitisch den Vorrang. Je deutlicher die lutherischen Landeskirchen den Vollzug der Abendmahlsgemeinschaft in der EKD befürworteten, desto klarer wurde auch die Distanzierung der freikirchlichen Lutheraner von einer Kooperationswilligkeit mit der VELKD.⁶⁸ Auch von seiten der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche wurde dieses Bemühen eindeutig favorisiert; die zunehmende Integrationsfähigkeit im lutherisch-freikirchlichen Bereich ist somit auch als Kehrseite eines Abstandnehmens von tendenziell als unionistisch verstandenen Entwicklungen innerhalb der lutherischen Landeskirchen zu deuten. Als Mittel zur Förderung wie Rezeption dieser Einigungsbestrebungen dienten die Vollversammlungen der Arbeitsgemeinschaft freier evangelisch-lutherischer Kirchen, Pastorkonferenzen,

Kirchenvorstehertreffen, Synoden. Schon im Vorfeld des organisatorischen Zusammenschlusses war man in den an diesem Vorhaben beteiligten Kirchenkörpern auf unterschiedlichen Ebenen wiederholt mit der Thematik und Problematik der in Angriff genommenen Vereinigung befaßt.⁶⁹ Allerdings blieb der Erfolg all dieser Bestrebungen zunächst auf die Teilkirchen im Bereich der Bundesrepublik Deutschland – absehen von der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden – beschränkt.

Die politischen Gegebenheiten brachten es mit sich, daß die auf dem Staatsgebiet der Deutschen Demokratischen Republik befindlichen Gemeinden der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche mehr und mehr ihre Eigenständigkeit betonten und sich schließlich Anfang der siebziger Jahre organisatorisch von den westdeutschen Glaubensgenossen trennten.⁷⁰ In der Bundesrepublik hingegen kam es 1972 zur Gründung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), in der sich die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche, die Evangelisch-lutherische Freikirche und die (alte) Selbständige evangelisch-lutherische Kirche zusammenschlossen.

Die SELK ortet in ihrer „Grundordnung“ ihre Existenz im Raum der einen heiligen christlichen Kirche, hat also, bei aller Betonung der konfessionellen Frage, den ökumenischen Horizont kirchlichen Daseins durchaus im Blick.⁷¹ In die neue Kirchenbildung gingen Traditionen der früheren Teilkirchen ein und erhielten ihren Platz im Gesamten des neuen Kirchenkörpers. Insgesamt darf die Grundordnung der SELK als ein gelungener Versuch betrachtet werden, die den verschiedenen konfessionell-lutherischen Kirchen gemeinsame Bindung an die Heilige Schrift als das unverbrüchliche Wort Gottes und die Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation trotz unterschiedlicher Ausprägungen der kirchlichen Gestalt und der theologischen Formulierung in ihrer jeweiligen Geschichte in eine gemeinsame kirchliche Gestaltwerdung umzusetzen. Die Erhebung des Konsenses in Fragen der Lehre und die Entdeckung von Konvergenzen in der kirchlichen Verfassung sowie die Besinnung auf die gemeinsame Tradition des bekenntnisgebundenen Luthertums ermöglichte schließlich die Gründung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Diese Einschätzung wird unterstützt durch die Feststellung, daß der Zusammenschluß verschiedener lutherischer Freikirchen zur SELK in den Kirchengemeinden und Kirchenbezirken des neuen Kirchenkörpers eine breite Aufnahme gefunden hat. Dieser Vorgang läßt sich belegen nicht nur durch die Anerkennung der Grundordnung der SELK, sondern auch durch

die weitgehende Übernahme von Elementen einer „Mustergemeindeordnung“ durch die Mehrzahl der Ortsgemeinden,⁷² zudem durch die Verabschiedung überwiegend strukturanaloger Kirchenbezirksordnungen in den neun neuarrondierten Kirchenbezirken. Daß die jeweils vorgenommenen Modifikationen den regionalen Besonderheiten und der Geprägtheit aus der Zeit vor dem Zusammenschluß meist nach den Mehrheitsverhältnissen des heutigen Bestandes Rechnung tragen, läuft dem Rezeptionsprozeß gerade nicht entgegen, sondern ist integraler Bestandteil seines Vollzugs.⁷³ Der Anschluß der Evangelisch-lutherischen Bekenntniskirche an die SELK im Jahre 1976⁷⁴ spricht für die Integrationsfähigkeit dieser Kirchenbildung; in dieselbe Richtung weist die Feststellung des Bestehens von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der SELK und der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden.⁷⁵

Ihrer ökumenischen Verpflichtung sucht die SELK auf verschiedene Weisen nachzukommen. So arbeitet sie führend in der International Lutheran Conference mit, der auch Mitgliedskirchen des LWB angehören. Neuerdings ist die Frage aufgeworfen worden, ob und wie es zu einer Kirchwerdung der ILC kommen könne.⁷⁶ Auch zu Gruppen, die sich im Raum lutherischer Landeskirchen in statu confessionis befinden, hält die SELK Verbindung.⁷⁷ Fortgesetzt wurde nach Gründung der SELK die (gastweise) Mitarbeit in verschiedenen Ausschüssen der VELKD, die Arbeitsgemeinschaft mit dem Martin-Luther-Bund und die Kooperation mit dem Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel.⁷⁸ Gaststatus nimmt die SELK in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundesebene und in den meisten Bundesländern wahr; sie steht in Verbindung mit dem Diakonischen Werk der EKD und ist neuerdings Mitglied in der Deutschen Bibelgesellschaft.⁸⁰ Alle diese Bemühungen um kirchliche Zusammenarbeit auch über die Grenzen des eigenen Kirchentyps und der näheren konfessionellen Verwandtschaft hinaus sind zu verstehen als Auswirkung einer Ortung der eigenen kirchlichen Existenz im Raum der einen, heiligen, christlichen Kirche.

Zusammenfassung

Die über 150jährige Geschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen kann durchaus als ökumenischer Lernprozeß im Kleinen betrachtet werden. Hatten sich unter den Bedingungen der staatsfreien kirchlichen Daseinsform im vergangenen Jahrhundert die Geister geschieden und die Kirchen getrennt, so lernten die selbständigen Lutheraner

allmählich, den Stellenwert der Fragen, an denen ihre Wege einst auseinandergegangen waren, richtig einzuschätzen. Sie erkannten, daß die im Rahmen unterschiedlicher örtlicher und zeitlicher Bedingungsgefüge theologischer und nicht-theologischer Art entstandenen Deutungen und Anwendungen einzelner Artikel der gemeinsamen Bekenntnisgrundlage diese Gemeinsamkeit nicht grundlegend in Frage stellten. So gelang es ihnen in immer neuen Dialogen, trennende Positionen abzubauen. Dies wurde möglich durch eine immer erneute Besinnung auf die Aussagen von Schrift und Bekenntnis, durch die Einsicht in die historische Bedingtheit der jeweiligen kirchlich-theologischen Ausprägung und durch die Bewußtwerdung für die gemeinsame Aufgabe lutherischen Zeugnisses in der Welt.

Anmerkungen

- 1 Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, epd-Dokumentation, Band 18, Frankfurt/M. (1977), S. 205.
- 2 W. Kahle, G. Klapper, W. Maurer, M. Schmidt, Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum = Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 1, Gütersloh 1976; J. Cochlovius, Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850 = Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 3, Gütersloh 1980.
- 3 Vgl. G. Gaßmann, H. Meyer, Die Einheit der Kirche, Voraussetzungen und Gestalt, LWB-Report 15/1983; Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns, Paderborn/Frankfurt/M. 1985
- 4 Vgl. den Beschluß der ersten Generalsynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen vom 1841, „allgemeine Concilien der lutherischen Kirche“ anzustreben, in: Beschlüsse der von der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen im September und October 1841 zu Breslau gehaltenen Generalsynode (und folgender Generalsynoden, gesammelt in zwei Bänden: 1841–1873 und 1878–1910), Leipzig 1842 und Breslau 1844 ff., hier S. 91.
- 5 Vgl. M. Kiunke, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Diss. Erlangen 1941, ND in: Kirche im Osten, Monographienreihe Band 19, Göttingen 1985, bes. S. 241 ff.; J. Schöne, Kirche und Kirchenregiment im Wirken und Denken Georg Philipp Eduard Huschkes, AGTL XXIII, Berlin/Hamburg 1969, bes. S. 101 ff.
- 6 Dies gilt vor allem für die Freikirchenbildung in Hannover; vgl. Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, Celle 1924, dazu H.-O. Harms, Der Vater der lutherischen Freikirche im Hannoverland. Zum 75. Todestag von Pastor Theodor Harms, in: Ders.: Lebendiges Erbe. Ludwig Harms, Theodor Harms und die Hermannsburger Mission = W. A. Bienert (Hg.), Verkündigung und Verantwortung, Band 5, Hermannsburg 1980, S. 135–194.

- 7 Vgl. G. Herrmann, *Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche*, Berlin 1985.
- 8 R. Rocholl, *Einsame Wege*, Leipzig 1898.
- 9 Vgl. W. Klän, *Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M./Bern/New York/Nancy 1985.
- 10 J. Diedrich, *Wert und Wesen des Kirchenregiments*, Neuruppin 1859; das Buch ist die Programmschrift gegen die Kirchenordnung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen.
- 11 Vgl. W. Klän, *Immanuelsynode*, S. 130 ff.
- 12 Vgl. G. Herrmann, *Lutherische Freikirche*, S. 256 ff.
- 13 Vgl. a. a. O., S. 268 f.
- 14 Vgl. K. Engelbrecht, *Um Kirchentum und Kirche. Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804–1884) als Verfechter einer eigentümlichen Kirchengeschichtsdeutung und betont hessischen Theologie*, Frankfurt/M./Bern/New York/Nancy 1984.
- 15 A. a. O., S. 134 ff., 137 ff.
- 16 Vgl. K. Müller, *Die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen*, Elberfeld 1906.
- 17 Eine wissenschaftliche Anforderungen genügende Monographie zur Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche steht noch aus; vgl. W. Bienert ...
- 18 Vgl. G. Schulz (Hg.), *Die Evangelisch-lutherische Zionsgemeinde Hamburg 1841–1966*, Hermannsburg 1966; dazu W. Klän, *Immanuelsynode*, S. 100, 153 f.
- 19 Vgl. G. Herrmann, *Lutherische Freikirche*, S. 323 ff., 326 ff.
- 20 A. a. O., S. 311 ff.
- 21 A. a. O., S. 291 ff., 367.
- 22 Vgl. Herrmann, *Lutherische Freikirche*, S. 267; Klän, *Immanuelsynode*, S. 130 ff.
- 23 Vgl. Klän, *Immanuelsynode*, S. 100, dazu die Texte zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden, in: M. Roensch/W. Klän (Hg.), *Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland*, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1987, S. 177 ff.
- 24 Klän, *Immanuelsynode*, S. 143 f., dazu den Text bei Roensch/Klän, S. 165.
- 25 Vgl. die Texte bei Roensch/Klän, S. 126–132.
- 26 Vgl. Artikel 1 der Verfassung der Synode der ev.-luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten Deutschlands von 1876/77 bei Roensch/Klän, S. 270; die Formulierung ist bis in die jüngste Revision der Verfassung von 1984 fast identisch.
- 27 Der Wortlaut der Vereinbarung über die gastweise Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bei Roensch/Klän, S. 496.
- 28 Der Wortlaut der Vereinbarung betreffend die Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen der evangelisch-lutherischen Synode in Baden bei Roensch/Klän, S. 497–500.
- 29 Der Wortlaut der Satzungen des Delegierten-Konvents der vom Staate unabhängigen lutherischen Kirchen in Deutschland vom 6. 2. 1907 bei Roensch/Klän, S. 505 f.
- 30 Der Wortlaut des Friedens-Instruments zwischen der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche und der Evangelisch-lutherischen Hermannsburg-Hamburger Freikirche bei Roensch/Klän, S. 510–512.
- 31 Der Wortlaut der Aufnahme der Hermannsbürger evangelisch-lutherischen Freikirche in die Evangelisch-lutherische Freikirche (in Sachsen u. a. St.) bei Roensch/Klän, S. 515–517; Aufnahme eines Teils der Süddeutschen evangelisch-lutherischen Freikirche in die Evangelisch-lutherische Freikirche (in Sachsen u. a. St.) bei Roensch/Klän, S. 518.
- 32 Ergebnisprotokoll der Verhandlungen zwischen der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche (in Sachsen u. a. St.) von 1908 und 1913 bei Roensch/Klän, S. 520–531.

- 33 Konföderationsstatut zwischen der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession und der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen bei Roensch/Klän, S. 532.
- 34 Schlußsatz der Kundgebungen der Vereinigung evang.-luth. Freikirchen in Deutschland (August 1919) bei Roensch/Klän, S. 507–509.
- 35 Der Wortlaut des Friedens-Dokuments zwischen der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche und der Evangelisch-lutherischen Hermannsburg-Hamburger Freikirche bei Roensch/Klän, S. 513 f.
- 36 Konföderationsstatut zwischen der renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession und der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche bei Roensch/Klän, S. 534.
- 37 Vereinbarung über die Bildung des Superintendentur-Kollegiums bei Roensch/Klän, S. 535–537.
- 38 Gründungsurkunde für den Bund evangelisch-lutherischer Kirchen in Hessen und Niedersachsen von 28. 5. 1930 bei Roensch/Klän, S. 538–542.
- 39 Z. B. G. Nagel, Kann die Evang.-Luth. Kirche Altpreußens sich der Deutschen Evang. Kirche eingliedern?, Breslau 1933.
- 40 Vgl. Die kirchliche Entwicklung in Deutschland in lutherisch-freikirchlicher Beleuchtung. Verhandlungen der Synode der Evang.-Luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten bei ihrer 52. Synodaltagung in Berlin-Süd, anno Domini 1934.
- 41 Kurze Sätze für einen kirchlichen Zusammenschluß. Vorgetragen von den Vertretern der Evang.-luth. Kirche Altpreußens auf der Konferenz zu Kassel am 5. Juli 1934; Kurze Sätze für einen kirchlichen Zusammenschluß vorgeschlagen von der selbständigen ev.-luth. Kirche in Hessen; ablehnende Bescheide in den Schreiben der St.-Anschargemeinde Hamburg an den Vorsitzenden des Verbandes deutscher evangelisch-lutherischer Freikirchen vom 31. 5. 1934; Schreiben des Konvents der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession an den Vorsitzenden der Vereinigung ev.-luth. Freikirchen vom 11. 6. 1934; Schreiben des Superintendenten der selbständigen ev.-luth. Kirche in Hessen an das Oberkirchenkollegium der ev.-luth. Kirche Altpreußens vom 27. 7. 1934; Schreiben des Pastorenkonvents der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche an das hochwürdige Oberkirchenkollegium der Evang.-luth. Kirche Altpreußens vom 15. 10. 1934.
- 42 Schreiben von Kirchensuperintendent H. Martin an das Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens.
- 43 Schreiben von Kirchensuperintendent H. Martin an das Oberkirchenkollegium der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens vom 12. 7. 1938.
- 44 Amtliche Bekanntmachung, Kirchenblatt der Evangelisch-lutherischen Kirche Preußens, 91 (1936), S. 705.
- 45 Schreiben von Kirchensuperintendent H. Martin an Pfarrer Stoll, Berlin, vom 21. 12. 1936 und 27. 5. 1937.
- 46 Im Jahre 1965 allerdings suchte die Evangelisch-lutherische Kirche in Baden Anschluß an die VELKD und den LWB; s. unten S. 219.
- 47 Zu einigen kirchenpolitischen Begleiterscheinungen bei der Eingliederung der altlutherischen Vertriebenen vgl. H. Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene, Band I: Kirchen ohne Land, S. 509–517.
- 48 Vgl. das Schriftstück „Die Evangelisch-lutherischen Freikirchen und die Entscheidungen von Eisenach im Juli 1948“ vom 31. 10. 1948.
- 49 Verfassung der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche von 1947 bei Roensch/Klän, S. 549–553.
- 50 Vgl. die Vereinbarung über den Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augs-

- burger Konfession an die Selbständige evangelische-lutherische Kirche vom 7. 9. 1950 bei Roensch/Klän, S. 554 f.
- 51 Erklärung von Superintendent Wicke zum Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession an die (alte) Selbständige evangelisch-lutherische Kirche (1950) bei Roensch/Klän, S. 556–558; Mitteilung für die Gemeinden der hessischen Diözese, zugleich Bekannntgabe für die anderen Diözesen der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche über den Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession (September 1950) bei Roensch/Klän, S. 559 f.
- 52 Vgl. die Darstellung bei Engelbrecht, S. 155 ff.
- 53 G. Heinzelmann/W. M. Oesch (Hg.), Einigungssätze zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (i. Sa. u. a. St.), Vollausgabe (1948), ND Groß-Oesingen 1983, auszugsweise bei Roensch/Klän, S. 561–570.
- 54 Mitteilung für die Gemeinden der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche über die gegenseitige Anerkennung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-lutherischen Freikirche (in Sachsen u. a. St.) und der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche (Dezember 1949) bei Roensch/Klän, S. 571 f.
- 55 Der Wortlaut der Satzung in Anlage A VII/2 zu Gerhard Rost (Hg.), Synodalbeschlüsse der Evangelisch-lutherischen (altluth.) Kirche, o. O. (Wuppertal) 1971.
- 56 Vgl. z. B. die Notiz zu dem Referat von M. Kiunke: „Unsere Stellung zum Lutherischen Weltbund“ in: Kirchenblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden. Amtliches Blatt der Evangelisch-lutherischen (altluth.) Kirche, 103 (1953), S. 207; dazu Tagung der lutherischen Freikirchen in Uelzen, in: Kirchenblatt, 102 (1952), S. 153 f.; zu den kirchenpolitischen Irritationen, die von der zeitweisen Annäherung der Missouri-Synode an die lutherischen Landeskirchen auf die Vertreter der lutherischen Freikirchen ausgegangen waren, vgl. H. Kirsten, Einigkeit im Glauben und in der Lehre. Der Weg der lutherischen Freikirchen in Deutschland nach dem letzten Kriege, Zahrenholz/Groß-Oesingen o. J. (1981), bes. S. 99 ff., S. 124 ff. Die 25. Generalsynode der Evangelisch-lutherischen (altluth.) Kirche beschloß, die Mitgliedschaft im LWB weiter zu erwägen; vgl. Gerhard Rost (Hg.), Synodalbeschlüsse, S. 71.
- 57 Vgl. die Ausführungen aus dem Bericht über die 25. Generalsynode der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche in: Kirchenblatt, 105 (1955), S. 23–25.
- 58 Vgl. den Bericht in Kirchenblatt, 108 (1958), S. 210–213; der Wortlaut des Beschlusses a. a. O., S. 212 f.
- 59 Vgl. den Bericht Kirchenblatt, 109 (1959), S. 9 f.
- 60 Vgl. die Amtliche Bekanntmachung in: Kirchenblatt, 103 (1963), S. 161 f.; bei Jürgen Jeziorowski (Hg.), Kirche im Dialog. 40 Jahre Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Hannover 1988, finden die Beziehungen zu den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen keine Erwähnung.
- 61 Vgl. die Stellungnahme in: Kirchenblatt, 107 (1957), S. 91–94.
- 62 Vgl. die Mitteilung des Kirchensuperintendenten der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche zum badischen Synodalbeschuß bei Roensch/Klän, S. 198 f.; der Wortlaut der „Kasseler Übereinkunft“ vom 12. 11. 1965 ist wohl nicht publiziert; demnach war den Gemeinden Pforzheim und Ispringen eingeräumt, Kirchengemeinschaft über die Grenzen der lutherischen Freikirchen hinaus nicht praktizieren zu müssen; bei der Pfarrstellenbesetzung sollten die beteiligten Kirchenleitungen zusammenwirken. Diese Vereinbarung wurde 1975 im Blick auf die Verhältnisse in der SELK modifiziert.
- 63 Vgl. Kirchenblatt, 110 (1960), S. 25–27; Stellungnahme der Kirchenleitungen der Verbündeten evangelisch-lutherischen Freikirchen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, in: Kirchenblatt, 110 (1960), S. 103–107.

- 64 Vgl. z. B. Kirchenblatt, 106 (1956), S. 117; dazu den Bericht über eine Theologentagung in Oberursel a. a. O., S. 156–158; Kirchenblatt, 107 (1957), S. 202; Kirchenblatt, 108 (1958), S. 103.
- 65 Vgl. Kirchenblatt, 118 (1968), S. 62–70.
- 66 So ist das Ausscheiden von M. Kiunke aus der Kirchenleitung der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Arbeit an der Lutherischen Theologischen Hochschule im Jahre 1954 mitbedingt durch die Kontroversen um den kirchenpolitischen Kurs zwischen freikirchlichem und landeskirchlichem Luthertum; vgl. Kirchenblatt, 104 (1954), S. 38–40.
- 67 Die Quellen zu den Konzepten und der Geschichte der Mission, wie sie von evangelisch-lutherischen Freikirchen getrieben wurde, finden sich bei Roensch/Klän, S. 393–489; bemerkenswert ist, daß in diesen Kreisen Mission von Anfang an als Sache der Kirche qua Kirche verstanden wurde.
- 68 Z. B. Kirchenblatt, 118 (1968), S. 14; S. 15 f.; S. 39 f.; S. 81 f.; S. 101.
- 69 Vgl. z. B. Kirchenblatt, 111 (1961), S. 159 f.; S. 217 f.; Kirchenblatt, 114 (1964), S. 41; S. 136 f.; S. 137 f.; Kirchenblatt, 115 (1965), S. 8; S. 129 f.; S. 233.
- 70 Vgl. Gerhard Rost (Hg.), Synodalbeschlüsse, S. 164.
- 71 Vgl. J. Junker (Hg.), Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Art. 1 (1), 3 (1), 20, 21, 25; eine detaillierte Analyse könnte systematisch die Herkunft der verschiedenen Verfassungselemente aus der jeweiligen kirchlichen Tradition genauestens erweisen.
- 72 Vgl. das Muster einer Gemeindeordnung für die Gemeinden der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, a. a. O., Nr. 500.1.
- 73 Vgl. die Kirchenbezirksordnungen a. a. O., Nr. 400.1, 410, 420, 430, 440, 450, 460, 470, 480.
- 74 Vgl. Lutherische Kirche 7/1975: Letzte Synode der Ev.-luth. Bekenntniskirche.
- 75 Im Gegensatz dazu steht die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche im Bereich der DDR. Hier kam es zwar auch zu Annäherungen, die im Jahre 1972 zur Gründung der „Vereinigung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in der DDR“ führten; diese stellte allerdings nie einen vollständigen Zusammenschluß dar. Gerade im Zuge der Einigungsbestrebungen kamen in beiden Kirchen starke Profilierungskräfte auf, die das Gewicht der je eigenen Ausprägung kirchlicher Existenz, die Unterschiede in der Sicht der Außenbeziehungen und die Divergenzen in den theologischen Redeformen, vor allem in der Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, immer mehr betonten. In der Überzeugung, daß hier substantielle Lehrdifferenzen vorlägen, sah sich die Mehrheit auf der Synode der Evangelisch-lutherischen Freikirche 1984 in Hartenstein genötigt, die Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche zu suspendieren. – Es ist hier nicht der Ort, die Gründe für dieses Auseinanderdriften der lutherischen Freikirchen in der DDR in der Breite zu erörtern. Neben solchen, die in den handelnden Personen liegen mögen, spielen sicher der Ausfall einer „dritten Kraft“, wie sie die (alte) Selbständige evangelisch-lutherische Kirche mit ihren hessischen und hannoverschen Besonderheiten in Westdeutschland darstellte, und das anders geprägte gesellschaftliche und staatliche Umfeld eine nicht zu unterschätzende Rolle; vgl. Lutherische Kirche, 15 (1984), S. 12.
- 76 Vgl. Werner Klän, Volker Stolle, Andreas Heinicke, Die Verantwortung der Kirche in der Ökumene, gegenüber der Gesellschaft, für die Mitmenschen in Not = Oberurseler Hefte, 24, S. 13.
- 77 Vgl. z. B. die Mitteilungen über die „Lutherische Einigung in Bayern“ in: Lutherische Kirche, 4 (1973), S. 259 f.; neuerdings z. B. die Vereinbarung zwischen der Evangelisch-

- lutherischen Landeskirche Hannovers und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche über den Übertritt von Mitgliedern, in: Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 603.
- 78 In der SELK besteht seit 1984 ein Arbeitskreis der SELK für Zeugnis unter den Juden.
- 79 Vgl. z. B. die Vereinbarung über den Übertritt im Bereich der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, in: Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 604.
- 80 Vgl. die Grundsätze für die Arbeit der Diakonischen Werke in der SELK, in: Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 220; Rundschreiben von Bischof Dr. Gerhard Rost vom 12. 12. 1984.

Willst du Glauben und Christus wahrhaftig erlangen, mußt du alle die Werke fallen lassen, mit denen du gegenüber Gott und vor Gott handeln willst; es sind eitel Ärgernisse, die dich von Christus und von Gott weg-führen. Vor Gott gilt kein Werk als Christi eigene Werke.

Martin Luther

Europa der Vaterländer

Theologische Reflexionen

Der Begriff „Europa der Vaterländer“ wurde vom französischen Staatspräsidenten Charles de Gaulle geprägt, als über den Eintritt Englands in die Europäische Gemeinschaft gestritten wurde. Das brüske Nein des französischen Präsidenten schlug auch nach Deutschland durch und verschärfte damals die politische Auseinandersetzung zwischen „Gaullisten“ und „Atlantikern“. Zu de Gaulle hielten Konrad Adenauer, Rainer Barzel, Franz Josef Strauß, jeder auf seine Weise römisch-katholisch; für die atlantische Offenheit – und damit Öffnung der EG für Großbritannien – plädierten Ludwig Erhard, damals Bundeskanzler, und sein Außenminister Gerhard Schröder, der Franke Erhard mehr liberal-protestantisch eingefärbt, der Friese Schröder mehr reformiert-uniert bestimmt. Und zwischen ihnen agierte als erster „Europa-Präsident“ der kantisch-hegelianisch ausgebildete Professor Walter Hallstein, ehemals Dozent für Staatsrecht im ostpreußischen Königsberg, der den EG-Mitgliedstaaten gern damals schon einen gewissen Verzicht auf nationale Souveränitätsrechte abverlangt hätte, um die Wirtschaftsgemeinschaft zu einer wirklich politischen Union, zu einem Staatswesen, auszubauen. Aber der konservative de Gaulle machte nicht mit – so wenig, wie der Sozialist Mendès-France 1955, als die französische Nationalversammlung den bereits unterzeichneten Verträgen über eine europäische Verteidigungsgemeinschaft ihre Zustimmung versagte. De Gaulle wollte nichts preisgeben von der französischen Souveränität. Auch andere Gründe mögen mitgespielt haben, vielleicht sogar ausschlaggebend gewesen sein – auch wenn sie unausgesprochen blieben: Was soll ein *vereinigtes Europa* (der Sechs oder der Zehn oder der Zwölf) mit Deutschlands Wiedervereinigungsanspruch anfangen? Ist die Vereinigung beider deutscher Staaten – des dritt- mit dem siebtgrößten Industriestaat der Welt, des stärksten in der EG und des zweitstärksten Partners im COMECON – überhaupt erstrebenswert? Ist eine damit zwangsläufig gegebene deutsche Dominanz wünschenswert? Mit anderen Worten: Kann die EG die deutsche Wiedervereinigung als Ziel ihres politischen Handelns aufnehmen?

Inzwischen ist es still geworden um den Begriff „Europa der Vaterländer“. England hat sich der EG angeschlossen, desgleichen Dänemark, Spanien, Portugal, ja sogar Griechenland. Auch Giscard d'Estaing und Mitterrand haben erst gemacht mit der deutsch-französischen Aussöhnung, die de Gaulle und Adenauer für beide europäische Kernstaaten als unlösliche bilaterale Bindung eingeleitet hatten. Mitterrand und Helmut Kohl sind ebenso glaubwürdige Protagonisten einer teileuropäischen politischen Gemeinschaft wie vor ihnen Valerie Giscard d'Estaing und Helmut Schmidt.

Aber die eigentlichen Fragen bleiben (wobei als theologischer Merkposten die Frage festzuhalten ist, wie man es wohl erklären kann, daß die Evangelische Kirche in Deutschland zwar die neue Ostpolitik geistig in Gang gebracht und ihr – mit Recht – freundlich applaudiert hat, daß es aber zur viel früheren deutsch-französischen Aussöhnung kein ausdrückliches oder auch nur vergleichbares Votum gibt – so wenig, wie zur Bundesrepublik überhaupt). Hängt dies mit der Teilung Deutschlands zusammen?

Das Szenario der Fragestellung sollte erweitert werden. Und hierzu sei aus dem einleitenden Abschnitt des *Buches von André Weckmann*, „Wie die Würfel fallen“, zitiert, wo der Verfasser von einer Einführung in die Elsässer Problematik spricht:

Bis 1649: Das Elsaß gehört zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.

1648–1681: Das während des Dreißigjährigen Kriegs verwüstete und zum Teil entvölkerte Elsaß gerät nolens volens unter französische Oberhoheit.

18., 19. Jahrhundert: Langsame, aber progressive wirtschaftliche, politische und kulturelle Anpassung an Frankreich.

1871: Das Elsaß und Nordostlothringen werden, gegen den Willen der Bevölkerung, vom Deutschen Reich annektiert. 50 000 Elsässer und Lothringer verlassen das Land aus Protest. 160 000 entziehen sich in den folgenden zwanzig Jahren der deutschen Wehrpflicht durch die Emigration nach Frankreich. Verwaltungs- und Schulsprache: Deutsch.

1911: Das Reich gesteht dem Reichsland Elsaß-Lothringen eine Teilautonomie zu.

1914–1918: Militärdiktatur im Reichsland. Repressive Maßnahmen gegen die Elsaß-Lothringer: Verhaftungen und Ausweisungen.

In den von den französischen Truppen 1914 eroberten Teilen Elsaß-Lothringens werden zahlreiche Beamte als Geiseln verhaftet und nach Innerfrankreich deportiert.

1918: Elsaß-Lothringen wird wieder französisch. Jubel in der Bevölkerung. 112 000 eingewanderte Deutsche und deutschgesinnte Elsaß-Lothringer werden ausgewiesen. Umschulung des Lehrpersonals. Verwaltungs- und Schulsprache: Französisch.

1920: Beginn der autonomistischen Krise, elsässische Reaktion gegen die Pariser Assimilationspolitik. Die Regierung muß Zugeständnisse machen, u. a.: Beibehaltung des Konkordats, Deutschunterricht in der Grundschule.

1940–1945: NS-Gewaltherrschaft in Elsaß-Lothringen. Brutale Umschulung des ganzen Volks. Ausmerzung alles Französischen. 1940: Errichtung des Sicherheitslagers Schirmeck, 1941 des Kz Struthof. Bilanz: 145 000 Elsässer und Lothringer nach Frankreich ausgewiesen, 27 000 ins Altreich und nach Polen umgesiedelt, 20 000 Internierte und Deportierte, 140 000 Zwangseingezogene, davon 43 000 gefallen oder vermißt. 40 000 Fälle von Desertion und von Waffenpflichtentziehung durch Flucht nach Frankreich. Viele dieser Flüchtigen schließen sich der Widerstandsbewegung an.

1944–45: Befreiung durch die amerikanischen und französischen Truppen (darunter eine elsäß-lothringische Brigade).

1945: Abschaffung des Deutschunterrichts in der Grundschule. Beginn der Entnazifizierung: 8 000 Aburteilungen.

Kulturpolitik im Elsaß von 1945 bis 1968

- Die politische und kulturelle Geschichte des Elsaß wird nicht unterrichtet.
- Dialektsprechen ist in der Schule, einschließlich der Kleinkinderschule, nicht erlaubt.
- Deutsch wird wie eine Fremdsprache und erst ab der Sexta fakultativ unterrichtet.
- In den zweisprachigen Zeitungen müssen die Sparten Jugend, Sport und Kultur obligatorisch auf französisch erscheinen.

Die Jugend wird also bewußt und systematisch ihrer angestammten Sprache und Kultur entfremdet. Die Bevölkerung und ihre Gewählten reagieren nur schwach: die Schockwirkung der Nazizeit sitzt noch zu tief.

Die Bewußtwerdung

Im Zuge der Mairevolte 1968 bekommen die regionalistischen Ideen in Frankreich einen neuen Auftrieb. Der Kampf für die Erhaltung der kul-

turellen Eigenart der sprachlichen Minderheiten verlagert sich von rechts nach links.

Eine eigenartige Minderheit

Die Elsässer sind mehrheitlich Deutschsprachige, die sich politisch zu Frankreich bekennen. Es sind Franzosen, die ihr deutsches Kulturerbe erhalten möchten. Um diese durch die Geschichte bedingte Dualität bewerkstelligen zu können, müssen sie versuchen, beides, das Deutsche und das Französische, in sich zu vereinigen, das heißt, in zwei Sprachen und zwei Kulturen zu leben und sich zu entfalten. Das wurde ihnen bisher nicht erlaubt. Erst jetzt, 1981, im Zeichen politischer Veränderungen gibt es Anzeichen dafür, daß eine einigermaßen zufriedenstellende Lösung ihres Problems in den Bereich der Möglichkeiten rücken könnte.

Da sind alle Problemkreise benannt, in denen wir uns bewegen. Was ist Volk, Vaterland, Nation im Verhältnis zum Staat? Daß Staat und Volk nicht eins sind, daß es dennoch eine Staatsnation und damit auch einen Nationalstaat geben kann – dies ist am sinnfälligsten im Elsaß zu erleben – in Belgien desgleichen, ebenso in den Niederlanden, in der Schweiz; auch in Südtirol? Wann endlich dort? Wo eigentlich nicht in Europa? Bei den Kurden in der Türkei? In Armenien? In Syrien? Wo gibt es eigentlich einen wirklichen Volksstaat im Unterschied zum Nationalstaat – nicht im Sinne des Demokratismus (das Volk als primäre Herrschaftsstruktur – „alle Gewalt geht vom Volke aus“), sondern als geographisch-demographische Grundeinheit, wo Volk und Staat identisch sind. Es gibt ihn nicht. Der einzige Großversuch, dies zu bewerkstelligen – wir denken besonders gequält daran –, war eine böse Utopie und ist grauenvoll gescheitert. Es gibt ihn auch nicht in der Union der Sowjetrepubliken, nicht in Jugoslawien, nicht in der CSSR, in der DDR sind Volksgrenzen auch nicht zu Staatsgrenzen geworden, und umgekehrt. Denn sie verkörpern nur Teile ihrer jeweiligen Völker; die DDR den kleineren des deutschen Volkes, der „andere Teil Deutschlands“, die Bundesrepublik Deutschland, den größeren ...

Angesprochen wird in Weckmanns Roman auch die politische Trägerschaft nationaler, völkischer, kultureller und sprachlicher Identität (wenn man von „völkischer Identität“ überhaupt noch reden mag, wo der Mißbrauch mit dem „Völkischen“ es beschämend verbietet. Weckmann: „Der Kampf für die Erhaltung der kulturellen Eigenart der sprachlichen Minderheit verlagert sich – seit 1968 – von rechts nach links ...“).

Ins Bild gerückt wird schließlich auch in diesem Roman eines gebeutelten Volkes, nämlich des elsässischen (ist es gar ein Volk für sich?), auch das Verhältnis von Kirche (bzw. Kirchen) und Volk, Nation, Staat.

Weckmann: „Deutsch (hochdeutsch) hat keinen offiziellen Status und wird nur noch in den zweisprachigen Zeitungen und – teilweise – in den Gottesdiensten verwendet.“

Im übrigen: Ist es seltsam oder eher adäquat, daß die Kirche in diesem Roman so selten vorkommt – in der Einleitung dieses Grimmelshausen 1981 wie in der Erzählung selbst?

Ein *weiteres Bild*: 1981, im Jahr der Veröffentlichung von Weckmanns Elsaß-Roman, erschien in den *Lutherischen Monatsheften* (4/1981) aus der Feder des damaligen Oppositionsführers und Fraktionsvorsitzenden der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, Helmut Kohl, ein Artikel, der damals eine langanhaltende und bei vielen immer noch nachwirkende Diskussion auslöste. In ihm heißt es: „Die deutsche Einheit wird erst dann wieder in das Stadium der Wirklichkeit treten können, wenn sie in Ost und West nicht als Ausdruck eines deutschen Nationalegoismus erscheint, sondern als Teil eines europäischen Friedensgefüges.“ Der Artikel nennt „die Nation als Verbindung freier Bürger wichtiger als den Nationalstaat im Sinne einer territorialen Einheit“. Er schließt mit der Einsicht, „daß die verlorene Einheit so, wie sie war, im Sinne des alten Nationalstaates, nicht mehr wieder erstellbar ist und daß jede Milderung des gegenwärtigen Zustandes länger Zeiträume bedürfen wird und ohne Zustimmung der europäischen Nachbarn unvorstellbar bleibt“.

Die Nation – Verbindung freier Bürger – wichtiger als die territoriale Einheit? Nation: untergeordnet der Freiheit? – „Teil eines Friedensgefüges“?

Nation: untergeordnet dem Frieden? Handelt es sich also um einen untergeordneten, abgeleiteten, mithin einen Sekundärbegriff? Ein Wort auf einer niedrigeren Ebene? Und was sind dann die Oberbegriffe? Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, vielleicht auch Gleichheit? In der Tat: Ihre Nation versprach den französischen Revolutionären dies zu geben. So kam es zur Identifizierung von Staat und Nation ...

Damit sind wir zum *dritten Bild* im Szenario der Nation gelangt: In der Herbstnummer 1988 des Pariser *Magazine littéraire*, einem Themenheft zum Gedenken an die Französische Revolution (1789–1989), kommt neben anderen auch Furet, der führende Denker zur Revolution von 1789 und ihren Folgen zu Wort. Seine Hauptthese: „Die Revolution ist zu Ende. Seit zehn Jahren. Wir verfügen über zahlreiche Indizien: der schnelle

Niedergang der Kommunistischen Partei, das Ende der nationalen Idee (wie kann man heute einem jungen Menschen erklären, was die Napoleonischen Feldzüge waren oder sogar der Erste Weltkrieg?), das Ende des Gaullismus und einer gewissen Kultur der Nation.“

Und: „Die Franzosen haben am Ende des 20. Jahrhunderts endlich begriffen, daß die Religion Privatsache ist – wobei der Historiker das Religiöse durchaus als Synonym des Politischen versteht. Die Politik setzte sich 1789 an die Stelle der Religion und wurde entsprechend betrieben ...

Die Verbindung von Religion und Nation, ja die gegenseitige Substituierbarkeit und tatsächliche Substituierung bietet vielfachen Anlaß zu theologischer Reflexion. Und die Behauptung, die nationale Idee sei am Ende, genauer: sie sei zuende, wohl auch.

Um die gleiche Zeit beschäftigte sich auch die Zeitschrift „L'Histoire“ mit der Zweihundertjahrfeier der Revolution. Der französische Historiker Maurice Agulhon schreibt, 1789 müsse eine „Staatsaffäre, eine nationale Angelegenheit“ werden. Der zeitgenössische Franzose habe zwar für sie keinerlei Bewunderung mehr übrig – „humanitär, sensibel und vorsichtig, tausendmal mehr als seine Vorfahren vor zwei Jahrhunderten, wie er geworden ist“. Sie sei dem Horror gewichen. „Er schreckt davor zurück, sie zum Modell zu erheben.“ Weil es nicht leicht sei, „89 zu zelebrieren“, plädiert er „für eine Pädagogik der Menschen- und Bürgerrechte“.

Auch hier: Es gibt, so scheint es, verbindliche Werte hinter den Begriffen Nation, Volk, Vaterland – verbindlich für den Staat, für alle Staaten –, gewissermaßen Primärwerte: „Menschenrechte, Bürgerrechte“ ...

Haben sie mit der christlichen Verkündigung zu tun? Mehr vielleicht als Volk, Vaterland, Nation? Sind sie vielleicht ursprünglich christlich, wohingegen andere im Nachhinein christianisiert wurden?

Es ist schwierig, in die bunte Vielfalt der Szenen aus Vergangenheit und Gegenwart Ordnung zu bringen. Theologische Reflexionen setzen freilich nicht unbedingt ein durchorganisiertes Schema der Darstellung voraus, auch dann nicht, wenn ein Anhänger lutherischer Ordnungstheologie solche Reflexionen anstellt; immerhin war Luther selbst alles andere als ein Systematiker.

Wie stand die erste Christenheit zu „Volk, Vaterland, Nation“? Immerhin hat sie sich den – für uns Heutige unglaublichen – Satz einfallen lassen, der dann nach zwei Jahrtausenden immer wieder nachgesagt und noch öfter durchlitten (etwa „auf dem Felde der Ehre“, wo dem „Opfer-tod“, wie man es nannte, von vielen ein Sinn beigelegt wurde): „Dulce et

decorum est, pro partia mori.“ Unter den Aussagen der Kirchenväter, der frühen wie der späten, ist dieser Satz nicht zu finden, bei Paulus nicht und – selbstverständlich! – auch als Jesuswort nicht. Sie reden stattdessen von der Königsherrschaft Christi. (Nicht von der Herrschaft christlicher Könige! Davon wußten sie nichts, hätten sie auch nichts wissen wollen. Eine christliche Staatslehre sucht man im Neuen Testament vergeblich).

Das Verhältnis auch der Christen zum Staat wird freilich deutlich umschrieben – es ist das Verhältnis der Glieder des „wandernden Gottesvolkes“ das „hier keine bleibende Stadt hat“, zu der von Gott verordneten Ordnungsmacht (Römer 13), die sich immer wieder aufführt wie ein „Tier aus dem Abgrund“ (Offenbarung 22), der man zu gehorchen hat, freilich im Konfliktfall weniger als Gott (1. Petrus 2).

Über das Verhältnis der Christen zu ihrem Volk macht das Neue Testament noch spärlichere Aussagen – zurückhaltend, hinterfragend, relativierend, korrigierend ...

Der jüdische Patriot Paulus, ehemals der Pharisäer Saulus, bestimmt das Verhältnis der Christen zum Volk, indem er formuliert: „Wir sind alle getauft zu einem Leib, Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu einem Geist getränkt ...“ (Man beachte: wir sind getauft zu einer offensichtlich neuen Gemeinschaft, die nationale wie soziale Grenzen aufhebt oder zumindest relativiert; der Streit über das Wie wird u. a. des Onesimus wegen mit Philemon auszutragen sein, und in Sachen Vaterland wird er bis heute ausgetragen, denn Paulus blieb in dieser Hinsicht die Konkretion schuldig).

Immerhin: Gott macht keine nationalen Unterschiede und auch keine sozialen ... Einen christlichen Staat, gar eine Staatsnation kennt er nicht, einen christlichen Ständestaat auch nicht. Das haben die christlichen Scholastiker von Aristoteles, nicht von Paulus. Auch der katholischen Christenheit ist es nicht gelungen, den Ständestaat zu taufen. Wäre es gelungen, d. h. den Ständestaat wirklich von innen heraus zu christianisieren, hätte es nicht zur blutigen Revolution im Reiche des „allerheiligsten Königs“, in Frankreich, kommen müssen, bei der auf eine wahrhaft unchristliche Weise der christliche Grundgedanke der Gleichheit und der Freiheit aller Menschen vor Gott, den Luther für sein Einflußgebiet schon 260 Jahre vorher in Erinnerung gerufen hatte, leuchtend denen vorangetragen wurde, die der Ständestaat nicht hochkommen lassen wollte, dem „dritten“ zunächst, bald auch dem „vierten“ Stand.

Einer eigenen theologischen wie historischen Reflexion wäre die Tatsache wert, daß die urchristliche Gleichheitsidee den Umweg über die

englischen Ketzler (die Pilgerväter, William Penn, die amerikanische Unabhängigkeitserklärung), die französischen Aufklärer von Voltaire und den Enzyklopädisten bis zu Rousseau und Montesquieu nehmen und sich arg unchristlich malträtiert lassen mußte, bis sie (auch) von der europäischen Theologie und ihren Kirchen zögernd rezipiert wurde.

Wer das Lukasevangelium liest, hat den Eindruck, als wäre diese Botschaft das Hauptanliegen des Lukas gewesen. Mit griechischen, lateinischen und hebräischen Buchstaben wurde die Kreuzigung amtlich gemacht!

Menschen aus allen Nationen der damals bekannten Welt – unterstellt dem einen Weltstaat der Römer! – erlebten das historische Gegenwunder von Babylon, die Ausgießung des Heiligen Geistes, der die Anwesenden dazu fähig machte, unbeschadet aller Sprachverschiedenheit einander zu verstehen ...

Lukas hat dies bei Paulus gelernt, und den hat es die Geschichte gelehrt (auch wenn die Geschichte ihm nicht eine Offenbarungsquelle sein konnte, so zog er aus ihr doch seine Lehren): Für die Christen gibt es nicht mehr (in erster Linie?) Griechen oder Heiden oder Juden (Gal. 3,8); denn „wir sind alle eins in Christus!“

Auf dieser gedanklichen Linie bewegt sich dann auch der Verfasser des 1. Petrusbriefes: „Ihr seid die auserwählte Nation ..., das heilige Volk, das Volk des Eigentums ...“ (1. Petr. 2,9), eine neu gegründete Nation, international!

Bei dieser Vorstellung blieb es lange: „Wir sind kein verachteter Kleinstaat, auch kein barbarischer Stamm“, schrieb Justin um 150 n. Chr., als es dem Imperium Romanum immer schwerer wurde, seine Grenzen zu sichern, weil die „Barbaren“ immer lärmender sie bedrohten, und als es dieser kleinen Gruppe von Christen im Reichsinnern immer schwerer wurde, weil man sie der selbstisulatorischen Volksgruppe der Diasporajuden gleichsetzte: „Wir sind kein Volkshaufen, sondern Gott hat uns erwählt ... Weil wir gewürdigt sind, ein Volk zu heißen, so sind wir eine Nation“, die neue, die heilige Nation, nicht getrennt durch Grenzen, die die Geschichte auferlegt, aus denen man dann später Grenzen einer Schöpfungsordnung machte.

Und noch einmal zwei Generationen danach, 220 n. Chr., deutet Origenes die Geschichte immer noch auf der gleichen Linie: „Gott sorgte dafür, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrages Christi schwieriger gewesen: Geht

hin in alle Welt ...“ (Wahrlich, eine erstaunliche Missionstheologie, die politische Einigungsprozesse als Chance für missionarischen Gemeindeaufbau ansieht. Wie weit hat sich – zeitweilig zumindest – die Diasporatheologie von solchen Vorstellungen entfernt. Denn es gab ja eine Zeit, in der Diaspora-Existenz und Volkskirchenwirklichkeit ineins gesehen wurde).

Es läßt sich kaum bestreiten, daß wir es in den neutestamentlichen wie in den patristischen Zeugnissen der Christenheit mit einem höchst bemerkenswerten politischen Bewußtsein zu tun haben, insbesondere im Blick auf die Nationalitätenfrage: Wir Christen sind eine neue Schöpfung, so wie der es ist, der als Einzelner in Christus ist; als Kollektiv von Christen sind wir ein neues Volk, eine inter-nationale Gemeinschaft. Es kann sogar vorkommen, daß diese Christen sich als prä-existent verstehen, als Urvolk ...

Fassen wir zusammen: Für die frühen Christen wird der natürliche Volksbegriff – das Volk als eine politisch-ideelle Einheit, das allein oder mit anderen zusammen zu einer politisch handlungsfähigen Nation wird – religiös überlagert, eigentlich aufgehoben. Für das neue Gottesvolk ist nicht mehr der natürliche Blutszusammenhang, die natürliche Abstammung entscheidend, sondern allein die Gnade Gottes, der in der Heilsgeschichte handelt (Paul Wilhelm Gennrich) und in seine neue Nation, das heilige Volk, eine inter-nationale Gemeinschaft hineinruft.

Welche politische Relevanz billigen die Christen diesem das neue Volk konstituierenden Handeln zu?

Mit diesem neuen Universalismus stellte sich die christliche Verkündigung auf den bereits vorhandenen Universalismus der Pax Romana ein. Angefangen hatte dieser Prozeß schon mit der Schaffung der Septuaginta, als die jüdische Diasporaverkündigung sich das Gewand des griechischen Denkens und der griechischen Sprache anzog (Plutarch: „Wir sollen alle Menschen als unsere Mitbürger und Landsleute ansehen“). Schon im Judentum beginnt also die Tendenz, zu einer Menschheitsreligion zu werden; im Christentum hat sich diese Tendenz gegen das palästinensische Judentum durchgesetzt.

Dabei ist eine gewisse Ambivalenz der christlichen Überzeugungen nicht zu leugnen. Sie ergibt sich daraus, daß die Christen sich als „Fremdlinge und Beisassen“ (1. Petr. 2,12) fühlen. Im sogenannten Diognetbrief liest sich dies so (um 180): „Die Christen wohnen in ihrem Vaterland, aber doch wie Gäste; sie genießen ihr Bürgerrecht, bleiben aber doch Fremdlinge. Jede Fremde ist ihnen Heimat. Jede Heimat ist ihnen

Fremde ... Sie leben im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch. Sie weilen auf Erden und wandeln im Himmel.“

Die politische Tendenz ist dabei zunächst eindeutig; der Origenes-Schüler Eusebius von Cäsarea (262/63–339) faßt diese Tendenz angesichts des sich unter den Römern vollziehenden Prozesses der Völkereinigung als ein Zusammenwachsen von Gottesvolk und Weltmacht auf. Im römischen Imperium ist für ihn das messianische Reich verwirklicht. – Seine Theorie wird zur Ideologie des Konstantinischen Kaisertums werden, wo Nationalstaaten und damit auch Nationalreligionen zu bestehen aufgehört haben.

Der Weg der frühen Christen war schwer und entsagungsvoll. Die Christen standen mit ihren „inter-nationalen“ Ideen zwar dem Kosmopolitismus der Stoa und damit dem Universalismus des Imperium Romanum nahe, aber als sie in die Welt des Hellenismus eintraten, mußten sie sich, weder Hellenen noch Juden, als Fremde zurechtfinden. Sie wurden als „neues Gottesvolk“ auch das „dritte Geschlecht“ genannt und wurden als solches zeitweilig als „Menschen dritten Grades“ verabscheut. Dennoch blieb Tertullian dabei: „Die Christen erkennen nur einen Staat an: die Welt.“ So übernahm die Römische Kirche das Erbe von Rom.

Seinen Höhepunkt fand dieses Welt- und Staatsbewußtsein bei Augustin, wobei er, offensichtlich unter dem Eindruck der neuen Völkerschaften, die über das Imperium Romanum hereinbrechen, auch dem Volk seine eigene Qualität abgewinnt: „Volk ist die Verbindung einer Vielheit vernünftiger Menschen.“ Seine Hauptaufgabe sei die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit. Der Staat sei von ihm zu unterscheiden. Er sei ein überindividuelles, den Einzelnen überdauerndes Gebilde. (Auch Völker überdauert er.)

Zusammengefaßt: Eine biblische Begründung für Volk, Nation, Vaterland im Sinne einer sozialetischen Größe von erstrangigem Wert gibt es nicht. Wir geben keine biblische Wahrheit preis, wenn wir diese Wertwirklichkeiten nicht zu den ursprünglich biblischen rechnen.

Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität spielen demgegenüber eine größere Rolle. Am Frieden mitzuarbeiten, auf Frieden hinarbeiten – auch auf den äußeren Frieden in politicis: darauf sind Christen verpflichtet. Das zählt zu ihrer Weltverantwortung.

Das gleiche gilt für soziale Gerechtigkeit, für die Formulierung dessen, was Recht ist und seine Durchsetzung, wie für die Anerkennung der Würde, damit auch der Freiheit und Gleichheit des anderen – mit der (sozial)politischen Konsequenz ständiger Bemühung um seine Verwirklichung.

Deutlicher wird das Neue Testament in der Beschreibung des Staates als eines dem Volk wie der Nation vorgeordneten Wertes. Denn der Staat allein ist es, der die Macht hat, dem Bösen zu wehren und die grundlegenden Güter menschlichen Gemeinschaftslebens zu verwirklichen – wenigstens annähernd, immer wieder von neuem, nie vollkommen: Luther hat für die Staatsmacht die etwas altmodische Vokabel von der „Obrigkeit“ verwendet. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist,“ sagt Jesus von Nazareth – und verwendet das Wort „Kaiser“ synonym für das Imperium Romanum, den Staat jener Zeit.

Dabei hat die neutestamentliche wie die frühe Christenheit diesen Staat nie identisch mit dem Volk gesehen. Die Kirche selbst, die sich allmählich auch in weltlichen Organisationsstrukturen herausbildete, hat über Jahrhunderte hinweg einen Nationalstaat nicht gekannt.

Dies bedeutet heute: Eine biblische Begründung für die Forderung einer Wiedervereinigung einer Nation gibt es nicht; eine theologische ist somit höchstens in abgeleitetem Sinne, wenn überhaupt, vorstellbar.

Wer auf Frieden aus ist, sollte keine Forderungen erheben, die das Friedensgleichgewicht stören.

Die politische Perspektive: Ein Europa des einen deutschen Vaterlandes als konstituierender politischer Einheit ist politisch unwahrscheinlich. Ein Europa mehrerer (evtl. auch mehrerer deutscher) Vaterländer sollte das denkbar Selbstverständlichste werden – auch das selbstverständlich Denkbare. Und zwar vor allem in der biblischen Tradition.

Die Aufgabe des Friedens über den Prozeß staatlicher Einigung mit dem Ziel neuer Staatsbildung ist die aktuellste geschichtliche Aufgabe, die Aufgabe unserer Generation jetzt:

- Damit Bilder, wie das Elsaß, Südtirol und andere Völker sie uns malen, endgültig der Vergangenheit angehören ...
- Damit wir uns nicht ablenken lassen in unserem politischen Engagement von einer historischen Utopie, die kaum Gutes, meist aber Böses hervorbringen kann ...
- Damit wir uns energischer auf das konzentrieren können, was uns heute herausfordert und was nur in größeren staatlichen Handlungseinheiten zu verwirklichen ist: Sicherung des Friedens, Bewahrung der Schöpfung, Verwirklichung eines Lebens und Zusammenlebens der Menschen in etwas mehr Gerechtigkeit (sozial wie politisch).
- Die modernen Staaten Europas sind spätestens seit 1789 auf die Primärwerte der Menschenrechte hin ausgerichtet und auf sie als

einigendes Band – viel mehr als auf die Pax Catholica eines vergangenen karolingischen Zeitalters.

Durch dieses Band der Menschenrechte ist es begründet, daß wir Ja sagen zu einem Europa der Vaterländer, die Begriffe Vaterland, Volk, Nation Europa jedoch nicht aufnehmen. Das Europa der Vaterländer als ein Staat: nicht nur um des Friedens willen und des Friedens wegen, auch aus Glauben!

Aufschieben ist eine heimliche Seuche, aber ein grausamer Schaden: Der Heilige Geist gibt seine Gaben nicht denen, die langsam und faul sind, sondern denen, die willig, bereit und hurtig sind. Martin Luther

Partnerschaft statt Patenschaft

Grundsätze ökumenischer Ost-West-Beziehungen

1. Vorbemerkungen

Nicht jeder Kontakt und nicht jede Beziehung zu Menschen oder Kirchen in Osteuropa ist eine Partnerschaft. Es gibt Begegnungen, die ihren Wert in sich haben und die mit der Begegnung abgeschlossen sind. Es gibt Projekte, die eine längere projektbezogene Zusammenarbeit notwendig machen, aber auch ein Projekt ist irgendwann abgeschlossen. Freilich kann daraus mehr wachsen – z. B. eine Partnerschaft. Eine Patenschaft beinhaltet einen längeren gemeinsamen Weg. Obwohl es auch in einer Patenschaft durchaus ein Geben *und* Nehmen gibt, ist doch eine Seite mehr die gebende. Wenn eine Patenschaft gut läuft, dann wird das von beiden Seiten so gesehen und akzeptiert. Eine Partnerschaft versteht sich als längerfristige Beziehung, die eine Gleichgewichtigkeit voraussetzt. Dabei ist es nicht notwendig, daß es sich um zueinander passende Größen handelt, vielmehr muß für ein Gewicht ein Äquivalent da sein. An einem Beispiel verdeutlicht: Der Apostel Paulus schreibt an die Philipper (Kapitel 4,15): „Keine Gemeinde hat mit mir Gemeinschaft gehabt im Geben und Nehmen als ihr allein“. Der Apostel brachte das Evangelium, die Gemeinde sorgte für ihn im Gefängnis.

Partnerschaft wird immer wieder im Sinne einer Art „Duft der großen weiten Welt“ verstanden. Richtig daran ist, daß Partnerschaft über den Kirchturm hinausführt und somit Wesenszüge von Kirche erlebbar und erfahrbar macht:

— Kirche ist nicht nur das eigene Haus (oikos), Kirche hat vielmehr von Anfang an die Dimension des Ökumenischen – „Gehet hin in alle Welt ...“ – oder sie ist nicht eigentlich Kirche. Ökumene heißt, daß die weltweite Kirche unser gemeinsames Haus ist. Eine Nische ist kein Haus.

— Kirche ist weltweit gesehen zumeist Diaspora-Kirche gewesen. Das ist auch heute so. Auch die herkömmlichen Volkskirchen kennzeichnet gegenwärtig immer stärker der Charakter einer Diaspora-Existenz.

Der Weg über den eigenen Kirchturm hinaus kann für beides den Blick öffnen. Und daraus müßte ein Stil des Miteinander-Umgehens wachsen, der von dem Bewußtsein geprägt ist, daß wir uns gegenseitig brauchen und daß wir aufeinander angewiesen sind.

Man kann manchmal hören, daß der Begriff „Partnerschaft“ keinen eigentlich biblischen Bezug habe. Richtig ist, daß der Begriff als solcher in der Bibel nicht vorkommt. Auf der anderen Seite bedient sich die Bibel durchgehend der personalen Begrifflichkeit, wenn sie das Verhältnis Mensch-Gott oder Mensch-Mensch beschreibt. Und umreißt die Bibel das Verhältnis von Christen oder Gemeinden zueinander nicht so, daß der Begriff „Partnerschaft“ absolut nicht aufgesetzt wirkt?

2. Ausgangspositionen

Im Neuen Testament haben Gemeinden und Kirchen verschiedener Länder als Glieder des Leibes Christi ganz selbstverständlich miteinander Kontakt: Sie besuchen sich, schreiben sich Briefe, nehmen aneinander Anteil, beten füreinander und helfen sich zum Teil auch materiell.

Im Neuen Testament läßt sich Interessantes zum Thema „Geben und Nehmen“ wahrnehmen:

— Die Erfahrung, daß auch der Geber seine Gaben Gott verdankt, führt zum gemeinsamen Lobpreis Gottes durch Geber und Nehmer.

— Zachäus wird durch die Nähe Jesu bewußt, daß sein Nehmen auf Kosten anderer geschah, und sein (Zurück-)Geben macht ihn wieder frei. (Den Aspekt des Gebens als eines Zurückgebens bestimmt gerade auch manche Beziehung nach Osteuropa.)

— Dem selbstvergessenen und fröhlichen Geber ist ein Schatz im Himmelreich zugesagt.

— Diejenigen, die nehmen, werden in ihrer Würde nicht tangiert oder gar beschädigt. Im Gegenteil: Nehmer erfahren einen Zuwachs an Würde. Die Kette der Beispiele könnte bei dem ehemals Gelähmten einsetzen, der in seiner Freude tanzt und damit neu gewonnene Würde ausstrahlt, und bis zu den Erfahrungen führen, die Christen von Anfang an mit dem Heiligen Abendmahl gemacht haben.

In der Nachkriegszeit liefen zwischen Ost- und Westkirchen viele Kontakte oft unter schwierigen Bedingungen: Briefe, Gebete, Besuche, wo es möglich war. Pakete und andere konkrete Hilfen von Westen nach Osten hatten eine existenzielle Bedeutung. Es entstanden „Patenschaften“.

222 Diese Beziehungen entwickelten sich so, daß die wirtschaftliche Dominanz der Bundesrepublik Deutschland – aber auch anderer westlicher Länder – vielfach auch andere gemeindliche oder kirchliche Aktivitäten zu überlagern begann. Obwohl sich in den siebziger Jahren der Begriff „Partnerschaft“ mehr und mehr durchsetzte, erschienen die Westkirchen aufgrund ihrer umfangreichen diakonischen Fördermaßnahmen und ihrer vielfältigen Aktivitäten auch in anderen kirchlichen Bereichen weithin als überlegen. Fähigkeiten wie das Ertragen von unabänderlichen Situationen, das Leben aus dem Gottesdienst als dem unbestrittenen Zentrum heraus, neue Erfahrungen in den Bereichen Spiritualität und Gemeindeleben oder diejenige, daß der Mangel zur Konzentration führen kann – das alles wurde in den Kirchen des Westens wenig wahrgenommen.

230 Dabei stehen wir in den Kirchen Ost- und Westeuropas – sicher in unterschiedlicher Intensität – vor ganz ähnlichen Herausforderungen. In Europa bedrängt uns zunehmend eine nachchristliche Ära: Wir sind nicht nur von Säkularisierung, sondern noch viel mehr von Materialisierung stark herausgefordert. Die Kirchen im Osten waren dabei sicher unbeabsichtigtermaßen durch die sozialistische Ideologie und durch die damit verbundene Abgrenzung Jahrzehnte länger von einer Art Schutzschirm umgeben; sie werden nun gerade im Prozeß politischer Öffnungen von der Säkularisierung und Materialisierung teilweise unvermittelt hart getroffen.

233 Kirchen in Ost- und Westeuropa sind durch das Abnehmen der Zahl ihrer Glieder herausgefordert. Das betrifft in erster Linie die Volkskirchen hier und dort. Nirgendwo gibt es bislang ekklesiologisch zufriedenstellende Antworten, wie man das macht: Kleiner werden – und wie eine erneuerte Kirche unter diesen Umständen aussehen könnte, die nicht nur Prozesse an sich geschehen läßt, sondern die Initiative zurückzugewinnen sucht. Selbst wenn sich der Prozeß des Schrumpfens fortsetzt, erlischt damit ja nicht der neutestamentliche Auftrag, Gemeinde zu bauen. Wie könnte in dieser gemeinsamen Herausforderung Geben und Nehmen aussehen?

237 Hier und dort erfaßt die Erosion die Kirchen nicht nur an den Rändern, sondern sie dünnt auch in ihren Zentren aus. Ost- und Westkirchen stecken in einer „Relevanzkrise“, die eine „Identitätskrise“ (Jürgen Moltmann) nach sich zieht.

Dem korrespondiert vielerorts im Osten und im Westen das Bild einer überlasteten Kirche und überlasteter Pfarrer. Trägt dazu u. a. bei, daß auch in der Kirche Anerkennung genießt, wer etwas leistet und wer etwas vorzeigen kann? Dieser Sachverhalt ist mit der lutherischen Rechtfertigungs-

lehre nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen. Die Folge der Leistungsorientierung ist auch in der Kirche das Konkurrenzdenken, und das teilt und trennt. Wie verhält sich dies zu der Tatsache, daß wir Glieder am Leib Christi sind? Wie zu den Seligpreisungen?

Wie, wo und durch wen werden die Fragen nach unserer geistlichen Mitte beantwortet? Und wenn Antworten gegeben werden – wie existenziell sind sie im Leben der Kirche verankert? Was geschieht gegenwärtig im Blick auf eine kirchliche und gemeindliche Infrastruktur, die sich geistlich zu bestimmen sucht – die das Bild vom Leib und den Gliedern dergestalt als Modell versteht, daß alle Glieder den Leib Christi darstellen und dabei in einem gemeinsamen Bezugssystem aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig aufbauen?

In Osteuropa bin ich mehrfach auf die Frage gestoßen: Wo ist der Ort der gegenseitigen Auferbauung, der *mutua consolatio fratrum* der Pfarrer und Pfarrerinnen, wenn es die institutionalisierten Gremien wie die Kirchenkreis-, Propstei- oder Pfarrkonvente in den meisten Fällen nicht mehr sind. Von daher wurde mehrfach Interesse an einem gemeinsamen Nachdenken über das geistliche Leben unter Geistlichen signalisiert – nicht zuletzt auch auf dem Hintergrund zunehmender Krankheiten unter Pfarrern.

Besucher und Besuchte in den Kirchen und Gemeinden sind mit ihrem Alltag meist voll ausgefüllt. Es gibt keine zeitlichen Spielräume (im Sinne des Wortes!). Dies wird hüben und drüben als Not empfunden. Ist das Suchen nach Wegen aus dieser Not stark genug, um für Begegnungen und gemeinsame Lernprozesse konsequent Kapazitäten freizumachen?

3. Zielorientierungen

Partnerschaft ist in sich kein Ziel. Sie ist auf Inhalt angewiesen und braucht eine Gestalt – wie eine Freundschaft oder eine Ehe.

So wird es jeder Partnerschaft guttun, wenn vorher im eigenen Kreis Klärungen gesucht werden, etwa:

— In welcher Lage lebt der Partner, auf den wir zugehen wollen, in welchem politischen und gesellschaftlichen Umfeld, in welcher kirchlichen Situation, wie sind Gottesdienst und Frömmigkeit beschaffen etc.?

— In welchem Umfeld und in welcher Lage leben wir?

— Wo sind wir bereits im missionarischen oder diakonischen Bereich engagiert? Was ist im Blick auf die eigenen Kapazitäten zu leisten möglich?

— Ist uns bewußt, daß sich die geplante Partnerschaft auf die Stärkung der Identität unseres Partners in seinem Kontext ausrichten muß?

— Was haben wir als Kirche oder Gemeinde zu geben? Wo stecken wir in Nöten und was brauchen wir?

— Was erwarten wir von unserer Partnerschaft? Wo liegen Hoffnungen und Zukunftsperspektiven? Liegen sie in einer gemeinsamen Suche nach dem Überschießenden des Evangeliums, dem Mehr an Trost, dem Mehr an Hoffnung und Liebe, dem volleren Leben aus dem Glauben an den dreieinigen Gott im jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext?

— Sind wir bereit, Offenheit zu suchen für die heilsökonomische Bedeutung einer Partnerschaft: Wo steckt im Partner die leibhaftige Botschaft Christi für uns?

— Gibt es jemanden, der Erfahrungen hat

– mit diesem Land,

– mit dieser Kirche,

– in der eigenen Kirche,

– in einer EKD-Kirche bzw. in einem Diakonischen Werk?

— In welchem Organisationsrahmen wird die Partnerschaft angelegt: auf Gemeinde-, Dekanats- oder Kirchenkreisebene? Wie kommt ein Trägerkreis zustande? Welche Rolle ist dabei dem Pfarrer bzw. der Pfarrerin zugeordnet?

Partnerschaft als eine längerfristige Beziehung ist ein Geschenk, man kann sie nicht machen – so wenig man eine Freundschaft oder eine Ehe machen kann. Sehr wohl möglich ist aber, sich so zu verhalten, daß sich entweder Wege zueinander öffnen oder aber Wege verbaut werden:

— Es ist frustrierend, einen Partner zu erleben, der seine Überlegenheit durchblicken läßt und der alles besser weiß. Dagegen öffnet es, wenn ein Partner wirklich etwas wissen will.

— Schnelle Urteile, nicht selten gespeist aus Vorurteilen und Bestätigungen dessen, was man vorher schon „gewußt“ hat, verschließen. Eine behutsame Annäherung nach dem Wort von Saint-Exupéry: „Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar, man sieht nur mit dem Herzen richtig“, schließt auf, denn sie gibt Achtung vor dem Partner zu erkennen. Dies braucht freilich Zeit und ist nicht im Schnellverfahren zu haben.

— Der säkularisierten Form der paulinischen *kauchäsis*, dem Beeindrucken-Wollen nach der Devise: „Da haben wir ... Da machen

wir ...“ als verschließendem Element steht der Rat eines erfahrenen Seelsorgers gegenüber: 1. Hören, 2. Hören, 3. Noch einmal Hören. Bei Partnerschaften ist hinzuzufügen: 1. Sehen, 2. Sehen, 3. Noch einmal Hinsehen.

— So manche voreiligen Vergleiche, die eigentlich nie stimmen, unterschwellig verbunden mit unausgesprochenen Forderungen unter dem Tenor: „Dort geht's auch!“, verstimmen. Es scheint nur eine Nuance zu sein, aber eben diese Nuance ist entscheidend: Hilfreich und weiterführend kann durchaus eine behutsame Blickerweiterung sein, wenn sie weiterführt – z. B. von Osteuropa auf Situationen der Dritten Welt – dahin etwa die zusätzliche Last zu lockern, solche Not gebe es nur in ...

— Permanent einseitige, vor allem materielle Hilfe erdrückt den Partner, wenn nicht auch auf der anderen Seite Bedürftigkeit zu erkennen ist.

— Früchte sehen zu wollen, bringt in Bedrängnis, während die Mentalität eines Försters wohltun kann, der weiß, daß erst die nächste Generation den Baum sehen wird, den er gepflanzt hat.

— Die Erwartung von Dankbarkeit entwürdigt. Der gemeinsame Dank an den Geber aller guten Gaben öffnet und macht frei.

Eine langfristige Kommunikationsstruktur kann nur entstehen, wenn sie am Geben *und* Nehmen orientiert ist. Im Prozeß der Begegnung ist darum eine wichtige Leitfrage von Partner zu Partner: Was braucht der Andere? Hier müssen Eigenperspektive und Außenperspektive allmählich zueinander finden, bevor geerdete Projekte wachsen können.

Stärken und Schwächen, Reichtum und Nöte sind gleichermaßen Gegenstand gemeinsamer Reflexion wie des konkreten Teilens. Für mich ist der Satz einer Kirchenvorsteherin in Osteuropa unvergeßlich, als sie sagte: „Wir scheuen uns, eine Partnerschaft einzugehen – da müßten wir herzeigen, wie es bei uns aussieht.“ Was bedeutet da das Wort des Apostels Paulus: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“? Teilen kann sich doch nicht nur auf Reichtum und Stärken beziehen. Zitat: „Entweder wir lernen das Teilen oder wir sterben an Hoffnungslosigkeit.“

Teilen wird dort besonders intensiv, wo wir das Wenige teilen (Materielles, Zeit etc.) und nicht aus der Fülle etwas hergeben – oder wo wir vom Erdrückenden etwas auf uns nehmen.

Alarmsignale für eine Partnerschaft sind, wenn Abhängigkeiten entstehen und wenn Begegnungen und Maßnahmen die Vergangenheitsorientierung stabilisieren, statt eine am Evangelium ausgerichtete neue Gestalt zu

suchen. Hier ist an das Bibelwort zu denken: „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes“ (Luk. 9,62).

Das Bewußtsein, miteinander als Kirchen unterwegs zu sein, wird insbesondere auch dadurch gestärkt, daß Themen behandelt werden, die auf unsere Kirchen ganz offiziell zukommen, wie z. B. Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung oder die Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich, seinen Ausstrahlungen und Folgen.

Nicht nur in der DDR, sondern auch in anderen Ländern Osteuropas kann man auf Partnerbeziehungen mit holländischen Kirchen und Gemeinden stoßen. An diesen Beziehungen fällt folgendes auf: In den Niederlanden bereitet man sich auf eine Begegnung etwa ein Jahr vor, man lernt die Sprache, bezieht Tages- und Kirchenzeitungen, nimmt Anliegen in die Fürbitte im Gottesdienst auf und bezieht auf diese Weise die Gemeinde in die Vorbereitung mit ein, bereitet sich auf gemeinsam berührende Themen vor (z. B. Gemeinde ohne Pfarrer) und bringt die gewonnenen Erfahrungen dann in die eigene Gemeinde zurück. „Holländer kommen als Lernende, nicht als Wissende.“ Materielles spielt in diesen Beziehungen keine Rolle, Geschenke haben einen symbolischen Charakter. Größere Hilfsmaßnahmen werden ausschließlich über das Diakonische Werk abgewickelt, nicht auf der Schiene von Gemeinde zu Gemeinde.

Generell kann man sagen: Je intensiver Partnerschaften sind und je länger sie dauern, umso mehr können Äußeres und Materielles zurücktreten; statt dessen kann die Besinnung darauf in den Vordergrund treten, was es heißt, im jeweiligen Kontext Gemeinde Jesu Christi zu sein.

Es geht um das Entstehen eines Kontaktnetzes: Besuche dürfen nicht nur in die von Besuchern häufig übersättigten Zentren führen, sondern sie müssen auch das Hinterland erfassen, das nicht selten ein weißer Fleck auf dem Partnerschaftsatlas ist. Besuche dürfen nicht nur den Kirchenleitungen und „Stars“ gelten, sondern sie müssen auch zu Pfarrern, Pfarrerrinnen, Kirchenvorstehern und Gemeindegliedern führen.

4. Schritte

Dies ist im wesentlichen eine Zusammenfassung des bisher Gesagten:

a) Erst einmal Zeit haben. Hinsehen und Hinhören! Aus dem Miteinander Fragen wachsen lassen. Dem Partner die eigenen Augen und Ohren leihen. Ihm selbst durchgemachte Erfahrungen zur Verfügung stellen, aber

ihm die Entscheidung überlassen, ob sie auch in seinem Kontext weiterhelfen.

b) Miteinander etwas Inhaltliches machen und dabei die eigene Kompetenz nicht verstecken, sie vielmehr einbringen, ohne – aus der eigenen Sicht – Handlungsanweisungen zu geben.

c) Ein strategischer Gesichtspunkt: Statt vor wechselndem Publikum Feuerwerke des jeweils Modisch-Aktuellen abzubrennen, erscheint für eine dauerhafte Beziehung wichtig, auch kirchlich-handwerkliches Lernen einzuüben, zu begleiten und so an bestimmten Lebensbereichen von Kirche beharrlich dran zu bleiben.

d) So wichtig der behutsame Umgang zwischen Gast und Gastgeber anfangs auch ist, so entscheidet sich die Qualität eines Kontaktes schließlich doch daran, ob es möglich wird, sich über Wahrnehmungen, Eindrücke, Empfindungen und dergleichen im vertraulichen Kreis offen auszutauschen.

e) Wenn Vertrauen gewachsen ist, sollte man sich gegenseitig Hilfe bei der Suche danach geben, vom Evangelium her Kirche in kritischer Solidarität zum jeweiligen gesellschaftlichen und staatlichen System zu sein.

f) „Aktion und Kontemplation“: Aktionen laufen vielfach sehr überzeugend, während Gebete und Fürbitte nicht selten allgemein und blaß bleiben. Von der anglikanischen Kirche könnten wir lernen, wie bedeutsam es ist, in den Kirchengebeten nicht nur Kirchen und Gemeinden einen festen Platz zu geben, zu denen wir in Beziehung stehen, sondern dabei auch Namen, Schicksale und Situationen zu benennen, die zum Teilnehmen einladen.

Ich wollte, daß keiner zu einem Prediger gewählt würde, er wäre denn zuvor ein Schulmeister gewesen. Martin Luther

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeberg 1, Tel. (05722) 2 50 21/22;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D.D., D.D.,
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 70 40;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat i. R. Jürgen Kaulitz,
Blankenburger Str. 19, 3340 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 7 12 36;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39.

Weitere Mitglieder:

5. Barbara Blomeyer,
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 14 70;
6. Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel. (1) 362 11 62;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 1 41 55;
8. Oberkirchenrat Pfr. i. R. Mag. Hans Grössing,
Hamburgerstr. 3/1/7, A-1050 Wien; Tel. (0222) 573 07 24;
9. Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
10. Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (05381) 12 00, privat 7 08 08;
11. Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmarner Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (04721) 4 84 71;
12. Kirchenrat Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 21 59-363;
13. Pfarrer Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel. (09171) 6 13 36;
14. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, D.D.,
Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38; Tel. (030) 801 80 01;
15. Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Dekan Walter Hirschmann,

Kirchplatz 3, 8711 Markt Einersheim; Tel. (09326) 378;

Superintendent Dr. Werner Monselewski,

Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel. (05021) 34 73.

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 26 69; Tel. (09131) 2 90 39;

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postgiro Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);

Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);

Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

II. Bundeswerke

1. Ausland- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;

Studentenheim: 2 34 22.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39.

Studienleiter: Jörn Jakob Klinge,

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 30.

Das Ausland- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 160,- bis 210,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein

Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90.

Ephorus: Prof. Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 41 39.

Studienleiter: Jörn Jakob Klinge,

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 30.

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär: Pfarrer Dr. Heinz Ohme,

Ahornweg 28, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 6 73 99.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Die Kosten betragen augenblicklich 210,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er vorzugsweise Nichttheologen aus dem Ausland eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt. Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Leiter: Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel. (09171) 6 13 36;

Geschäftsstelle: Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);

Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Gewerbank Neuendettelsau Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);

alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche

Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwaltetes Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin-Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

Das vom Martin-Luther-Verein in Bayern getragene „Collegium Oecumenicum“ nimmt Stipendiaten auf, die an der Theologischen Fakultät München studieren (Collegium Oecumenicum, Sondermeierstr. 86, 8000 München 45; Tel. (089) 32 60 97; Studienleiter: Pfarrer Peter Weigand).

4. Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle: Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 2 90 39.

Postgiro Berlin-W. 56 341-106 (BLZ 100 100 10).

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Es versucht, 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.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (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 Bibeln für die deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Direktor Dr. Karl Dieterich Pfisterer,
Engelhornweg 15, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 480 05 23.

Konto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, Postgiro Stuttgart Nr. 105 (BLZ 600 100 70).

5. Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag,
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 700.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

Vorsitzender: Valentin Koerner,
Hermann-Sielcken-Str. 36, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 2 24 23;

Stellv. Vors.: Pfarrer Gunter Neukirch,
Bismarckstr. 1, 7500 Karlsruhe 1; Tel.: (0721) 2 48 03;

Schriftführer: Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel.: (07221) 2 54 76;
Kassenführer: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg; Tel.: (0761) 13 18 32;
Postgiro Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e. V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 8542 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36;

Stellv. Vors.: Dekan Heinrich Herrmanns,
Zangmeisterstr. 13, 8940 Memmingen; Tel.: (08331) 30 20;

Schriftf.: Pfarrer Wolfgang Reinsberg,
Kirchahom Nr. 1, 8581 Ahorntal; Tel.: (09202) 321;

Kassenf.: Diakon Claus Schleebach,
Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach; Tel.: (09122) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);
Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);
Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71;
Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer,
Föhrenstr. 13, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 91.

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vorsitzender: Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel.: (05381) 7 09 37/38, privat 7 08 08;

2. Vorsitzender: Pastor Adolf Runge,
Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig; Tel.: (0531) 69 14 53;

Schriftführer: Pastor Alfred Drung,
Am Erzberg I, 3305 Sickinge-Hötzum; Tel.: (05305) 16 89;

Kassenführer: Justizamtman Max Brüninghaus,
Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgüter 51; Tel.: (05341) 3 59 38;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher,
An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt; Tel.: (05332) 566;

Pastor Hermann Brinker,
Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig; Tel.: (0531) 7 43 98;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel,
Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 80 21 20;

Pastor i. R. Siegfried Reetz,
Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3; Tel.: (05346) 13 22;

Pastor Friedrich Wagnitz,
Steinweg 10, 3425 Walkenried; Tel.: (05525) 800;

Postgiro Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

1. Vorsitzender: Pastor Johannes Nordhoff,
Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80; Tel.: (040) 7 21 38 87;

2. Vorsitzender: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,
Reembroden 28, 2000 Hamburg 63; Tel.: (040) 5 38 52 76;

1. Kassenführerin: Elisabeth Günther,
Fiefstücken 17, 2000 Hamburg 60; Tel.: (040) 51 66 81;

2. Kassenführerin: Martha Sellhorn,
Heußweg 6, 2000 Hamburg 20; Tel.: (040) 49 50 70;

1. Schriftführer: Pastor Horst Tetzlaff,
Heilholtkamp 78, 2000 Hamburg 60; Tel.: (040) 51 88 09;

2. Schriftführer: Pastor Christian Kühn,
Nußkamp 6, 2000 Hamburg 63; Tel.: (040) 59 70 24;

Beratende Mitglieder:

Prof. Dr. Horst Greiner, Grasredder 51, 2050 Hamburg 80; Tel.: (040) 7 21 81 01;

Vikar Rüdiger Lutz, Gustav-Falke-Str. 6, 2000 Hamburg 13; Tel.: (040) 44 86 37;

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39;

Postgiro Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg 49/30 293 (BLZ 200 700 00).

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vorsitzender: Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73;

Stellvert. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,
Berlinstr. 13, 3100 Celle; Tel. (05141) 5 34 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmarnr Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;

Stellvert. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,
Lehrerstr. 11, 3000 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassenführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,
Badenstedter Str. 15; 3000 Hannover 91; Tel.: (0511) 44 69 69;

Stellvert. Kassenf.: Pastor Michael Münter,
Dollberger Str. 4, 3155 Edemissen 4; Tel.: (05176) 297;

Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,
Händelstr. 18, 2950 Leer-Loga; Tel.: (0491) 76 71;

Postgiro Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473
(BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vorsitzender: Pfarrer Winfried Müller,
Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9; Tel.: (06420) 75 95

Stellv. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg; Tel.: (06451) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt, Sandweg 8, 3557 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel.: (06424) 13 96;

Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt; Tel.: (06692) 420;

Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 3500 Kassel; Tel.: (0561) 30 22 29;

Konto: Ev. Gemeindeamt Marburg/Lahn;

Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60), z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)

Vorsitzender: Pastor Alfred Bruhn, Niedemstr. 2, 2401 Krummesse; Tel.: (04508) 420;

1. Schriftführer: Pastor Hans Heinrich Lopau,
Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen; Tel.: (04158) 424;

2. Schriftführer: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
Feldstr. 15, 2410 Mölln; Tel.: (04542) 43 77;

Kassenführerin: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 2410 Mölln; Tel.: (04542) 60 97;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. 2 003 708 (BLZ 230 527 50).

8. Martin-Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vorsitzender: Pastor Günther Pechel,
Molinder Grasweg 10, 4920 Lemgo; Tel.: (05261) 7 12 40;

Schrift- und Kassenführer: Pfarrer Uwe Wiemann,
Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzufflen 1; Tel.: (05266) 18 50;

Bankkonto: Sparkasse Lemgo 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vorsitzender: Pastor Martin Frebel,
Hermannstr. 7, 2845 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Pfarrerinnen Dr. Evelin Albrecht,
Grothstr. 9, 2940 Wilhelmshaven; Tel.: (04421) 6 91 09;

Pfarrer Martin Meyer,
Franziskus-Str. 13, 2842 Lohne; Tel.: (04442) 13 78;

Kassenführer: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme Nr. 071-405 674
(BLZ 280 501 00).

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender: Superintendent Hans-Wilhelm Rieke,
Pfarrweg 8, 3062 Bückeberg-Evesen; Tel.: (05722) 44 65;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor coll. Josef Kalkusch,
Holztrift 1, 3051 Sachsenhagen; Tel.: (05725) 333;

Schatzmeister: Kircheninspektor Wilhelm Schönbeck,
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 3062 Bückeberg;

Beisitzer:

Superintendent Friedrich Strottmann,
Hauptstr. 10, 3061 Meerbeck; Tel.: (05721) 18 54;

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeberg; Tel.: (05722) 2 50 21/22;

Landeskirchenkasse, Sparkasse Bückeberg 204 876 (BLZ 255 514 80).

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vorsitzender: Pastor Uwe Hamann,
Schöningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg,
Møllevej 3, Felsted, DK-6200 Åbenrå; (00454) 68 54 22;

Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 2212 Brunsbüttel; Tel.: (04852) 63 33;

Kassenführin: Hanna Mascoff,
Niflandring 23, 2000 Hamburg 56; Tel. (040) 81 28 23;

Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24 570 (BLZ 210 602 37).

12. Martin-Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vorsitzender: Direktor Dr. Karl Dieterich Pfisterer,
Engelhomweg 15, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 480 05 23;

Stellvertr. Vorsitzender: Pfarrer Lothar Bertsch,
Burgstr. 2, 7022 Echterdingen; Tel.: (0711) 79 27 57;

Geschäftsführer: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger,
Engstlatteweg 19, 7000 Stuttgart 80; Tel.: (0711) 780 33 77;

Kassenführer: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13; Tel.: (0711) 26 44 74;

Postgiro Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

Postgirokonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70);

Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

13. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer: Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Rechnungsführerin: Elisabeth Günther,
Fiefstücken 17, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 66 81;

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11 045 (BLZ 210 602 37).

In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:

Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.

Vorsitzender: Prof. Dr. Manfred Roensch,
Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.; Tel.: (06171) 2 53 72;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Volker Fuhrmann,
Junkerburg 34, 2900 Oldenburg; Tel.: (0441) 3 13 06;

Geschäftsführer: Pastor Dankwart Kliche,
Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30; Tel.: (0231) 45 51 73;

Stellvertr. Geschäftsführer: Superintendent Rudolf Eles,
Bergstiege 4, Borghorst, 4430 Steinfurt 2; Tel.: (02552) 30 28;

Kassenführer: Bauing. Werner Förster, Finkengasse 8, 4355 Waltrop; Tel.: (02309) 25 38;

Beisitzer:

Sonderschulrektor i. R. Johannes Mittelstädt,
Auf dem Brenschen 9, 5810 Witten-Bommern; Tel.: (02302) 3 09 27;

Helmut Höller, Pflugsfad 3, 6230 Frankfurt/M 80; Tel.: (069) 36 14 80;

Postgiro Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

Commerzbank Dortmund, Nr. 273 050 590 (BLZ 440 400 37).

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Dr. Wolfhart Schlichting,
Krankenhausstr. 19, 8411 Falkenstein; Tel. (09462) 885;

2. Obmann: Pfarrer Konrad Kreßel,
Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I., 8800 Ansbach; Tel.: (0981) 26 81;

3. Obmann: Hans Betz,
Fliederstr. 14, 8806 Neuendettelsau; Tel.: (09814) 53 09.

2. Martin-Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
Hamburgerstr. 3/1/7, A-1050 Wien; Tel.: (0222) 573 07 24;

Bundesobmannstellvertreter: Senior i. R. Pfarrer Mag. Ekkehard Lebouton,
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel.: (0662) 4 57 02;

Bundesschatzmeister: Kurator Oberst Ing. Johann Kaltenbacher,
Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (0222) 675 08 14;

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Gerhard Hoffleit,
Kainachgasse 21-37/41/4, A-1210 Wien; Tel.: (0222) 394 76 62.

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof Mag. Dr. Dieter Knall,

Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (0222) 47 15 23;

Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Johann Holzkorn,
St. Rochus-Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel.: (02682) 24 51;

Kärnten: Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,
Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9500 Villach; Tel.: (04242) 2 37 95;

Niederösterreich: Lektor Amtsrat Heimo Sahlender,
Eipeldauerstr. 38/6/3/7, A-1220 Wien; Tel.: (0222) 231 07 43;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer, A-4845 Rutzenmoos; Tel.: (07672) 33 14;

Salzburg und Tirol: Pfarrer Mag. Peter Buchholzer,
Nösnerstr. 12, A-5161 Elixhausen; Tel.: (0662) 5 88 03;

Stellvertreter: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel.: (05222) 32 52 42;

Steiermark: Pfarrer Mag. Frank Schleßmann,
Schillerstr. 13, A-8280 Fürstenfeld; Tel.: (03382) 23 24;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
Hamburgerstr. 3/1/7, A-1050 Wien; Tel.: (0222) 573 07 24;

Ehrenmitglieder:

Pfarrer Mag. Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf; Tel.: (02618) 82 44;

Pfarrer i. R. Mag. Zoltan Szűts, Austr. 1, A-2542 Kottingbrunn; Tel.: (02252) 7 83 86;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (0222) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien 824 10.

3. Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Pfarrer Karlfried Pauly,
Eggasweg 10, FL-9490 Vaduz; Tel. (075) 2 25 15;

Vizepräsident: Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; (1) 362 11 62;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (1) 302 53 22.

Schriftführerin: Ingalisa Reicke, Spalentorweg 24, CH-4003 Basel; Tel. (61) 23 70 50;

Sekretariat: Martin-Luther-Bund, Postfach 192, CH-4012;

Beisitzer:

H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;

Günter Klose, Mühlerain, CH-3210 Kerzers;

Postscheckkonto: Postcheckamt Zürich Nr. 80-5805-5.

4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 2418 Ratzeburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1, Tel. (05722) 2 50 21/22;

Sekretär: Oberkirchenrat i. R. Sibrand Siegert,
Mechower Str. 38, 2418 Bäk bei Ratzeburg; Tel. (04541) 8 41 14.

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

1. Vorsitzender: Pastor Siegfried Springer,
Prof.-Mohrmann-Weg 1, 3380 Goslar 2 – Hahnenklee; Tel.: (05325) 23 78;

2. Vorsitzender: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 3171 Calberlah;

Schriftführer: Eduard Lippert, Mecklenburger Str. 6, 3171 Calberlah;

Beisitzer:

Friedrich Nehlich, Stralsunder Ring 40, 3180 Wolfsburg;

Karl Seiler, Mühlweg 19, 7630 Lahr;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 7100 Heilbronn;

Otto Zelmer, Kinzigstr. 37, 7730 VS-Schwenningen;

Jakob Zerr, Tannhofer Weg 14 a, 7530 Pforzheim;

Postgiro Stuttgart 28 037-705 (BLZ 600 100 70).

6. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Inspecteur Ecclesiastique Marc Wehrung, F-67330 Bouxwiller; Tel.: (88) 70 72 06.

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Jean Wendling,

6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Marne; Tel.: (1) 48 72 10 07;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,

19, allée du Clos Gagneur, F-93 160 Noisy le Grand;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel.: (1) 42 72 49 84.

8. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles; Tel.: (02) 511 42 97;

Präsident: Pasteur Comeil J. Hobus,

50 rue paloke, B-1080 Bruxelles; Tel.: (02) 521 75 68.

9. Lutheran Church in Ireland

Pastor Paul G. Fritz,

21 Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland; Tel.: 692529.

10. Lutherstichting (Niederlande)

Anschrift: Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel.: (02159) 4 84 69;

Vorsitzender: Ds. J. A. Roskam,

Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 45 17 83;

Sekretär: Ds. W. J. H. Boon,

Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel.: (02159) 4 84 69;

Beisitzer:

Dr. P. Estié,

Wynand Nieuwenkampstraat 29, NL-1132 XE Volendam; Tel.: (02993) 6 86 07;

Giro-Nr.: 50 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

11. Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika

Landespropst Karl Sundermeier,

POB 233, Windhoek 9000, Südwestafrika/Namibia.

Quellennachweis

Die Luther-Zitate sind dem 1985 im Martin-Luther-Verlag erschienenen Werk entnommen:
Horst Beintker, Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers.

Anschriften der Verfasser

Vikar Roman Breitwieser,
z. Zt. Pfarrgasse 2, 8621 Untersiemau

Bischof Dr. Béla Harmati,
Puskin utca 12, H-1088 Budapest, Ungarn

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeberg 1

Pfarrer Helmut Jehle,
Landeskirchenamt, Meiserstr. 11 und 13, 8000 München 37

Professor Dr. Wilhelm Kahle,
Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich

Pastor Dr. Rudolf Keller,
Loewenichstr. 19, 8520 Erlangen

Dr. Werner Klän,
Ostkirchen-Institut, Kreuzstr. 2-4/III, 4400 Münster

Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D. D.,
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81

Dekan i. R. Kurt Klein
Parzingerstr. 1, 8220 Traunstein

Professor Dr. Ingetraut Ludolphy,
Burgbergstr. 16, 8520 Erlangen

Oberkirchenrat Dr. Ludwig Markert,
Alleestr. 11 a, 3000 Hannover 1

Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser

Superintendent Dr. Gustav Reingrabner,
Bergstr. 16, A-7000 Eisenstadt, Österreich

Pfarrer Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 8542 Roth

Bischof i. R. Oskar Sakrausky,
A-9712 Fresach 60, Österreich

Dr. Gerd Stricker,
Bergstr. 6, Postfach 9, CH-8702 Zollikon, Schweiz

