

Bekenntnis - Toleranz - Diaspora

Die Zusammenstellung der drei in der Überschrift genannten Begriffe mag auf den ersten Blick als willkürlich, ja als widerspruchsvoll erscheinen, besonders wenn wir von dem Wort „Bekenntnis“ ausgehen. Wo das Bekenntnis mit seinem Anspruch auf absolute Wahrheit ernst genommen wird, kann, so scheint es, Toleranz nicht möglich sein. Es wird kein anderes Bekenntnis geduldet, auch nicht in der Form einer andersgläubigen Diaspora. Wir haben etwa das Spanien der Gegenreformation unter König Philipp II. vor Augen; wir können aber auch an die spanischen und portugiesischen Kolonien Südamerikas denken.

Aber wenn wir nicht vom Bekenntnis, sondern von der Diaspora ausgehen, ergibt sich für die drei Begriffe ein innerer Zusammenhang:

1. Die Existenz einer Diaspora hängt vom Bekenntnis ab, durch das sie sich vom Glauben ihrer Umgebung unterscheidet. Es mag sein, daß diese Diaspora zunächst auch durch ein anderes Volkstum charakterisiert ist; davon allein aber kann sie nicht leben. Das zeigt das Verschwinden der 10 Stämme Israels nach der Zerstörung des Nordreiches; das zeigt auch der andersartige Verlauf der babylonischen Gefangenschaft für die Opfer der judäischen Katastrophen von 597 und 587. Das Bekenntnis braucht also nicht Lehrformulierung zu sein. Auch die kultische Sprache, auch religiöses Brauchtum, vor allem ein Gesetz kann eine Diaspora charakterisieren. Und notwendig sind auch von Gott berufene und der Diaspora dienende Männer wie der 2. Jesaja oder Hesekiel, die ein religiöses Brauchtum geistlich lebendig erhalten. Der Tatbestand bleibt bestehen: Existenz einer Diaspora hängt an einem mit Vollmacht bezeugten und in wahren Glauben gelebten Bekenntnis.

2. Eine solche bekennende Diaspora bedarf der Toleranz des Staates, in dessen Machtbereich sie leben muß. Die Form dieser Toleranz braucht nicht die moderne zu sein, wie sie sich seit Ende des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und in Frankreich entwickelt hat. Es gibt ja schließlich Diaspora nicht erst seit der Bildung des modernen demokratischen Staates. Aber in irgendeiner Form muß Toleranz immer geübt werden; daran hängen Prägung und Schicksal der betreffenden Diasporakirche. Die Geschichte der Staatstoleranz fällt insofern mit der Geschichte der Diaspora zusammen. Sie lebt geistlich von der Kraft ihres Bekenntnisses, sie lebt inmitten der Welt nur unter den Bedingungen, die die jeweils herrschende Macht ihr zudiktiert. Unser Thema hat also insofern einen geschichtlichen Charakter,

als es den Wandlungen des Toleranzbegriffes und der Toleranzwirklichkeit nachgeht und zeigt, wie die bekenntnisgebundene Diaspora davon betroffen ist.

3. Toleranz ist aber nicht bloß ein staatspolitischer, sondern auch ein kirchenpolitischer, ja im Grunde theologischer Begriff. Gibt es im Raum einer bekenntnisgebundenen Kirche — sei es nun Diasporakirche oder Volkskirche oder Weltkirche — Toleranz? Für lange Zeiträume der Kirchengeschichte muß man diese Frage verneinen. Bekenntnisgebundene Kirchen waren intolerant, die römische ist es bis in die Gegenwart hinein geblieben.

Wir lassen die Frage offen, ob und wieweit das lutherische Landeskirchentum zur Zeit von Luthers Reformation schon Toleranz geübt hat¹. Der Diaspora des Täuferiums gegenüber jedenfalls nicht, der römischen Minorität gegenüber, die sich in manchen evangelischen Gebieten länger als eine Generation hindurch halten konnte, nur eine beschränkte Zeit lang. Dann entstand der geschlossene konfessionelle Territorialstaat; er war seinem Wesen nach intolerant und mit ihm die konfessionelle Orthodoxie.

Muß heute eine bekenntnisgebundene Kirche ihrem Wesen nach intolerant sein? Wir lassen diese Frage zunächst unbeantwortet. Müßten wir sie im Blick auf eine bekenntnisgebundene Diasporakirche mit Ja beantworten, so ergäbe sich folgende groteske Situation: Die Diaspora bedarf des Bekenntnisses; als bekenntnisgebundene Kirche bedarf sie zugleich der Toleranz des Staates, in dessen Machtbereich sie lebt. Dieselbe Diasporakirche, die staatliche Toleranz für sich in Anspruch nimmt, würde sie jedoch anderen kirchlichen Gemeinschaften gegenüber versagen. Sie kann nur existieren, weil und solange sie staatliche Toleranz genießt. Sie würde aber das Leben, das sie selbst führt, anderen Christen streitig machen.

Hinter der damit aufgezeigten Situation steht die ganze Problematik eines in ökumenischer Verantwortung stehenden kirchlichen Zeitalters, das doch der Bindung an das Bekenntnis nicht entbehren kann, wenn es kirchlich bleiben will. Ich lasse auch diese Problematik zunächst unaufgelöst stehen. Wir sehen aber, daß die Begriffe: Bekenntnis — Toleranz — Diaspora nicht eine willkürliche Reihe bilden, sondern einander bedingen und doch zugleich in ungelösten Spannungen zueinander stehen.

Diese Bedingungen zu erkennen und diese Spannungen zu lösen, soll unser gemeinsames Nachdenken versuchen.

¹ Darüber unterrichtet H. Bornkamm: Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert der Reformation; Gestalten und Kräfte, 1961, 262—291.

Wir bedenken

I das kirchliche Bekenntnis als Mittel einer intoleranten Staatspolitik und die Möglichkeit einer Diaspora. —

Wir betrachten

II eine bekenntnisgebundene Diaspora im toleranten Staat.

I

Seit wann gibt es einen intoleranten Staat und wie wirkt sich seine Intoleranz aus auf eine bekenntnisgebundene Diaspora?

Wir wissen, die Existenz des frühen Christentums hängt zusammen mit der relativen Toleranz, die der römische Staat dem unterworfenen jüdischen Volke und dessen monotheistischem Gottesglauben gewährte. Als diese Toleranz mit den Katastrophen der Jahre 70 bzw. 135 zu Ende ging, änderte sich auch die rechtliche Lage der jungen Christenheit. Abgesehen von gewissen negativen Normen allgemeiner Art wurde sie dem Provinzialrecht unterworfen und empfand jetzt ihre Diasporasituation mit ihren polizeilichen Bedrückungen und dem Ausgeliefertsein an Volkstumulte und Volkswut. Wie die altkatholische Kirche diese Diasporasituation unter lokalen und zentralen Verfolgungen durchhielt, wäre ein Thema für sich; ohne die drei altkatholischen Normen, von denen das apostolische Bekenntnis (neben Kanon und Amt) die wichtigste war, hätte sie den Kampf nicht siegreich überstanden.

Die konstantinische Reichskirche wuchs über die Diasporasituation weit hinaus. In Diözesen und Kirchenprovinzen durchdrang sie das ganze öffentliche und rechtliche Leben. Ja, sie wurde Weltkirche und setzte Landeskirchen aus sich heraus, die am Rande des römischen Reiches und nach dessen Zerfall ein volkswirtschaftliches Leben führten. Das Gesamtreich wie später die einzelnen Länder drängten auf religiöse und kirchliche Einheit innerhalb ihrer Grenzen und schufen ein religiöses Zwangsrecht, das keine kirchliche Diaspora mehr dulden konnte. Mit dem Jahre 380 beginnt die Ketzergesetzgebung der römischen Kaiser, die die Häretiker rechtlos machte, ihre Organisation zerschlug, sie aus Handel und Wandel ausschloß, ihren kirchlichen und persönlichen Besitzstand bedrohte und ihren ‚widergöttlichen‘ Kultus, der die allgemeine Wohlfahrt zu gefährden schien, zum Verbrechen stempelte und mit den schwersten Strafen belegte. Schon 382 wurden bestimmte kultische Handlungen unter Todesstrafe gestellt; Wiedertaufe und Leugnung der Trinität galten in der Folgezeit als todeswürdige Verbrechen.

Diese Entrechtung der kirchlichen Minderheiten hat die Staatskirche bejaht und die staatsfreie römische Weltkirche von den kaiserlichen Gesetzen ge-

fordert. Im Mittelalter zieht das römische Ketzerrecht, von Justinian endgültig kodifiziert, sowohl in das kaiserliche Recht ein wie in das päpstliche Kirchenrecht. Die Stimmen aus dem frühen Mittelalter, die eine Bestrafung der Ketzer ablehnten und die Beschränkung auf geistliche Mittel der Belehrung und Überführung forderten, vermochten sich nicht durchzusetzen. Formal behielt sowohl das kaiserliche wie das päpstliche Ketzerrecht auch in der Reformationszeit seine Gültigkeit; eigentlich hätte es hier so wenig wie im Mittelalter kirchliche Minderheiten in der Zerstreung geben dürfen.

Die Wirklichkeit sah anders aus. Jenes formale Recht vermochte sich nicht mehr allseitig durchzusetzen. Es gab Gruppen von Menschen und ganze Territorien, die sich ihm entzogen. Mit der Reformation entsteht das Problem der Diaspora im modernen Sinne. Mannigfaltig sind die Gründe dafür. 1. Sie sind zum Teil politischer Art: Die Zentralgewalten von Papst und Kaiser sind gelähmt, die Rechtseinheit ist nicht mehr völlig durchführbar. Der Zerfall des Reiches in kleinere und kleinste Territorien ermöglicht religiöse und kirchenpolitische Gruppenbildungen. Damit ist die kirchliche Zwangseinheit zerbrochen, eine Diaspora wird möglich.

2. Zu dieser äußeren Möglichkeit tritt die innere Ermöglichung durch den Gang der reformatorischen Predigt. Es findet ja kein revolutionärer Umbruch statt, sondern eine allmähliche innere Überführung vom Unglauben zum Glauben. Tumultuarische Massenbewegungen, die die individuelle Glaubensüberzeugung nicht respektieren, werden von Luther abgelehnt; das zeigt das Vorgehen gegen Karlstadt im Frühjahr 1522. Dieser langsame Übergang läßt eine Fülle von Einzelgruppen entstehen. In den evangelischen Territorien überwintern altgläubige Expektanten: sie warten auf eine gesamtkirchliche Regelung durch ein allgemeines Konzil; vorher bewilligen sie keine Änderung. So entsteht eine katholische Diaspora, deren Glieder ohne Verbindung miteinander leben, ohne kirchliche Organisation, aber mindestens eine Generation hindurch mit einem eigenständigen religiösen Leben. Im durchorganisierten Landeskirchentum, wie es sich in Sachsen oder Hessen herausbildete, haben sich Expektanten am wenigsten lange gehalten. In den norddeutschen säkularisierten Bistümern wie Osnabrück, Verden oder Bremen existierten sie bis ins 17. Jahrhundert hinein und bildeten Ansatzpunkte für eine kirchenfremde Aufklärung unter den Gebildeten des 18. Jahrhunderts. In anderen Stellen wiederum war eine solche katholische Diaspora Ausgangspunkt für eine Gegenreformation. In Holland haben sich altgläubige Gruppen gebildeter Humanisten lange erhalten, ohne ein ausgesprochen kirchliches Bewußtsein zu pflegen, ohne die Notwendigkeit einer kirchlichen Organisation zu bejahen. In Schweden knüpfte

die katholische Restauration unter Gustav Wasas Sohn Johannes III. an solche Gruppen an. In England gab es unter Elisabeth und den ersten Stuarts Horte katholischer Opposition, besonders im Nordwesten des Landes; hier wurde sie gestützt durch eine bewußte Diasporapflege, ausgeübt von katholischen Priestern englischer Herkunft, die in Nordfrankreich ausgebildet worden waren; sie stellen das Hauptkontingent der 136 Seligen, deren Heiligsprechung der englische Katholizismus betreibt. In dem Maße, wie sich der moderne absolutistische Staat konsolidierte, wurde diese katholisch-oppositionelle Diaspora zerschlagen; nur Reste davon haben sich in das Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz hinübergerettet.

Die langsame Durchführung der Reformation ermöglichte auch die Bildung einer *evangelischen* Diaspora in katholischen Territorien. Am frühesten und konsequentesten ausgerottet wurde sie in den burgundisch-niederländischen Stammländern Kaiser Karls V. In Österreich, wo am frühesten die Ketzergesetzgebung des Reiches durchgeführt wurde, ist die Unterdrückung am wenigsten geglückt. In Altbayern setzt die Gegenreformation erst Ende der 50er Jahre ein; seit 1564 wurde hier die evangelische Diaspora ausgerottet, um erst im 19. Jahrhundert aufs neue zu erstehen. Eine echte evangelische Diaspora gab es von Anfang an in manchen süddeutschen Reichsstädten, in denen sich ein evangelisches Kirchenwesen wie auf Inseln in der Flut des Katholizismus erhalten konnte. Überhaupt hängt die Eigenart des süddeutschen Protestantismus im Unterschied vom norddeutschen weithin mit dieser Diasporasituation zusammen. Nur in Württemberg und in den fränkischen Markgrafschaften konnten sich größere und einigermaßen geschlossene evangelische Landeskirchen entwickeln.

3. Die territoriale Aufsplitterung des Reiches und der langsame Übergang zur Reformation haben eine Zersplitterung der evangelischen Bewegung herbeigeführt. Abgesplitterte konfessionelle Gruppen aber sind immer zu einem Diasporadasein verurteilt. Das gilt in hohem Maße vom *reformierten Protestantismus*. Die Entwicklung im Zürich Zwinglis ist nur von der ausgesprochenen Diasporasituation dieser Stadt aus zu begreifen; Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld zu Kappel im Kampf gegen die katholischen Urkantone stellt mit allen politischen Fehlschlüssen und Fehlreaktionen ein ausgesprochenes Diasporaschicksal dar. Man hat immer wieder Versuche gemacht, durch Expansion und kirchliche Zusammenschlüsse dieses Schicksal zu überwinden. Der Unionsdrang der reformierten Kirche hat hier eine seiner Wurzeln². Der französische Calvinismus ist von Anfang an eine Diasporakirche gewesen. Nur im Süden und Südwesten Frankreichs gab es

Vgl. Hans Leube: Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, I, 1928.

konfessionell einigermaßen geschlossene Gebiete. Der kalvinistisch geprägte Puritanismus Englands hat innerhalb der Established Church nur ein Diasporadasein fristen können. Hier wurden die Formen geschaffen, die für den Protestantismus im Angelsachsentum vorbildlich wurden. Freikirchen sind ja immer nur als Diasporakirchen möglich. Nur in Holland und in den deutsch-reformierten Territorien — am Niederrhein nur mit Einschränkungen — hat die reformierte Kirche sich in der Form eines geschlossenen Landeskirchentums entwickeln können.

Erst recht hat das *Täuferium* seine Existenz nur als Diasporakirche führen können. Die Vereinzelung der Täufergemeinden wird verstärkt durch die ständig fortgesetzte Bildung sich bekämpfender und gegenseitig verdammender Sondergemeinden. Hier tritt ein Gefahrenmoment hervor, das kirchliche Diaspora allezeit begleitet hat: Die kirchliche Vereinzelung fördert einen religiösen Individualismus. Wo der zur Herrschaft kommt oder auch nur um die Herrschaft in der Kirche kämpft, wird das kirchliche Dasein in der Diaspora zum Fluch. Die Täufergeschichte trägt ihre besondere Last, weil sie weithin unter diesem Fluch gestanden hat, nicht nur, weil sie schwere Verfolgungen und Bedrückungen durch die herrschenden Gewalten in Staat und Kirche erduldet. Andererseits hat gerade das Täuferium in Gemeindeleben und übergemeindlicher Organisation Formen entwickelt, die für jede kirchliche Diaspora Bedeutung besitzen.

4. Diasporabildungen sind seit der Reformation durch territoriale und religiöse Aufspaltungen zustande gekommen. Welchen Anteil hat der Reformator *Luther* selbst an diesen Entwicklungen genommen?

Luther hat die rechtliche Zwangseinheit, die vom Mittelalter her übernommen war, verworfen und grundsätzlich überwunden. Er hat allen politischen und kirchlichen Gewalten die Freiheit seines an die Heilige Schrift gebundenen Gewissens gegenübergestellt. Er hat damit das mittelalterliche Ketzerrecht, dessen Opfer er ja in bezug auf sein eigenes Lebensschicksal war, grundsätzlich außer Kraft gesetzt: Man soll Ketzer nicht durch Feuer, sondern durch Schrift überwinden. Mit diesem Grundsatz ist die Hoffnung auf religiöse Einheit nicht grundsätzlich und mit Resignation aufgegeben. Wohl aber ist die Existenz religiöser Sondergruppen — mindestens vorübergehend — gewährleistet und das theologische Gespräch mit ihnen auf Grund der Schrift festgelegt. Mittel zur Überwindung religiöser Aufspaltung ist nicht die Zwangsgewalt des Rechtes, sondern allein das Wort.

Dieses Wort aber ist nicht eine abstrakte Größe, so daß man es in abstrakte Einheitsformeln bannen könnte. Es ist ein lebendig wirkendes Wort. Es ist kein Mittel in Menschenhand, kirchliche oder politische Einigungen zu erzielen, sondern es ist ein *frei* wirkendes Wort. Und es läßt den Menschen

sich frei entscheiden, es zwingt ihn nicht. Es setzt die Freiheit des Glaubens voraus und fordert sie. Es schafft Zwiespalt und ruft den Kampf der Geister hervor. Aus der Freiheit des Glaubens und des Wortes ergibt sich für Luther eine religiöse Toleranz. Sie bestätigt die frei sich bildenden religiösen Gruppen und Gemeinschaften nicht, aber sie gibt ihnen die Möglichkeit, sich vor dem wirkenden Wort in der Freiheit des Glaubens zu bewähren. Diese religiöse Toleranz Luthers macht die Existenz einer Diaspora möglich, die sich in verschiedener Weise an das Bekenntnis des Glaubens gebunden weiß. Sie rechtfertigt nicht die Organisierung und Institutionalisierung dieser Diaspora; aber sie fordert, daß Anstalten getroffen werden, diese Diasporagemeinden mit der Verkündigung des Wortes und der Spendung der Sakramente zu versorgen, damit das Wort in ihnen wirken und Frucht schaffen kann. Und als Frucht solchen Wirkens betrachtet diese religiöse Toleranz die Einheit des Glaubens innerhalb der Christenheit, die Vollendung der Kirche, so daß sie in der Einheit des Geistes ihrem wiederkommenden Herrn entgegengeht.

5. Diese *religiöse* Toleranz, die die Bildung einer Diaspora innerhalb der Christenheit möglich macht, setzt noch nicht die *politische* Toleranz aus sich heraus, sondern bewährt sich noch innerhalb der politischen Intoleranz. Luthers Zwei-Reiche-Lehre macht es möglich, das religiöse Einheitsstreben des Territorialstaates zu respektieren, auch wenn dadurch die religiöse Einheit des Reiches aufgehoben wird. Luther erweist diesen Respekt dem evangelischen Landesherrn, wenn dieser auf Grund der Visitationen die religiöse Einheit eines Territoriums herstellt, die Expektanten in den evangelischen Gottesdienst zwingt oder aus dem Lande drängt und die Täufer ausweist oder gar als politische Aufrührer nach altem römischem Recht mit dem Tode bestraft. Auch dem katholischen Landesherrn gegenüber verzichtet Luther auf die Durchführung voller politischer Toleranz. Er besteht nicht auf der öffentlichen evangelischen Predigt in katholischen Gebieten, verweist also die dort bestehende evangelische Diaspora auf den Hausgottesdienst (dem man freilich die Bibel nicht entziehen darf³) und fordert von ihr entweder den Verzicht auf die Abendmahlsfeier überhaupt oder erlaubt — wenigstens zeitweilig — die Teilnahme an der Abendmahlsfeier *sub una specie*, die durch den Glauben doch heilskräftig ist.

6. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 verleiht der politischen Intoleranz in den evangelischen und katholischen Territorien eine reichsrecht-

³ So in der gegen die Beschlagnahme der Übersetzung des NT durch Herzog Georg von Sachsen gerichteten Schrift Von weltlicher Obrigkeit wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523; WA 11, 245—281.

liche Begründung und schränkt zugleich den Grundsatz: Cuius regio, eius religio auf zweierlei Weise ein: Der konfessionellen Minderheit wird das Recht auf Auswanderung zugebilligt; die konsequente Durchführung dieses Rechtes würde allerdings die Existenz andersgläubiger Minderheiten aufheben. Die andere Klausel des Religionsfriedens gewährt der Fortexistenz einer Diaspora eine gewisse Handhabe: Andersgläubige Stände dürfen sich in einem sonst bekenntnismäßig geschlossenen Territorium fortdauernd behaupten. Adel und Stadtmagistrate konnten daraus die Möglichkeit gewinnen, für sich und ihre Untertanen die evangelische Glaubensfreiheit zu bewahren. Leider wurden in den meisten katholischen Territorien diese dehnbaren und nicht eindeutigen Bestimmungen des Religionsfriedens außer Kraft gesetzt. Gegenreformation und fürstlicher Absolutismus stützten sich gegenseitig, um die evangelische Diaspora zu vernichten.

7. Aber nicht in allen Teilen Europas hat der intolerante absolutistische Staat mit religiös-kirchlicher Zwangseinheit und Zwangsrecht sich durchsetzen können. Wo das nicht geschah, blieb Raum für eine Diaspora. In *England* ist die absolutistische Monarchie im Zeitalter Cromwells zusammengebrochen. Es wurde Raum geschaffen für ein freikirchliches Dissentertum, das — religiös in sich durchaus intolerant — die politische Toleranz in der angelsächsischen Welt und darüber hinaus durchgesetzt hat. In *Frankreich* geht das Hugenottentum ein Bündnis ein mit der ständischen Opposition gegen den König und vermag seine Diaspora in synodalen Ordnungen zusammenzufassen. Vom Edikt von Nantes (1598) ab wandelt sich für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts die Diasporasituation in Frankreich fast zu einer landeskirchlichen Ordnung, bis dann die großen Kardinäle Richelieu und Mazarin den absolutistischen König in den Sattel heben, dessen Herrschaft durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes besiegelt wird. Das französische Diasporakirchentum hat sich in einem Zeitalter blutiger Verfolgungen mühsam behaupten können, bis dann die französische Revolution Duldung verschaffte. Von der gegenüber Frankreich genau entgegengesetzten Entwicklung in *Schweden* hörten wir schon; hier hat sich der absolutistische Staat durch Überwindung der katholischen Restauration vollends herausgebildet.

Es gibt nur vier Länder, in denen sich der intolerante Absolutismus in Europa nur zeitweilig oder gar nicht durchsetzen konnte. Sie liegen alle östlich der heutigen deutschen Grenze. *Böhmen-Mähren* hat schon nach den Hussitenkriegen der kirchlichen Opposition Duldung gewährt. Die böhmisch-mährische Brüderkirche war schon vor der Reformation eine echte Diasporakirche. Im 16. Jahrhundert sind die Täufergemeinden in Mähren dazugekommen. In beiden Fällen war es der Adel, der sich von der römi-

schen Kirche trennte und seinen Hörigen Anschluß an einen neuen Glauben gewährte. Diesen adligen Grundbesitzern waren die täuferischen Siedler zur Bebauung ihrer Latifundien gerade recht; aus allen Teilen Deutschlands strömten sie während der Reformationszeit in das gelobte Land Mähren ein. Als dann die Brüderkirche sich dem Calvinismus öffnete und der Adel monarchomachische Ideen aus Frankreich übernahm, kam es zu Anfang des 30jährigen Krieges zur Katastrophe, so daß nach der Schlacht am Weißen Berge (1621) der habsburgische Absolutismus das römische Einheitschristentum neu begründete und die Diasporakirchen im Untergrund verschwinden mußten. Ungefähr gleichzeitig hat sich in *Österreich* fast dieselbe Entwicklung abgespielt. Unter Maximilian II. war das Luthertum auf dem besten Wege, mit Unterstützung der Landstände landeskirchliches Bekenntnis zu werden. Es wird nach Zerschlagung der ständischen Opposition vernichtet bzw. in die Diasporasituation des Geheimprotestantismus gedrängt. Nicht durchgesetzt hat sich der königliche Absolutismus in *Ungarn* und seinen Nebenländern. In den Wirren der Türkenkriege haben sich hier sowohl Lutheraner wie Reformierte in Diasporakirchen behaupten können; in Siebenbürgen kamen die Unitarier hinzu. In seiner Verbindung mit verschiedenen Volksgruppen und sozialen Schichten bietet sich im osteuropäischen Protestantismus bis heute das Musterbeispiel eines Diasporakirchentums, in dem man alle Probleme der Toleranz und des völkischen Christentums studieren kann.

Nur spät und unvollkommen hat sich der intolerante Absolutismus in *Polen* durchsetzen können. Zuerst hatte hier das Luthertum Eingang gefunden und hat als Diasporakirche bis heute Bestand behalten. Derselbe Adel, der den Lutheranern Duldung gewährt hat, hat sich später dem Calvinismus zugewandt, hier wie überall in einer synodal organisierten Diaspora. Schließlich sind die böhmisch-mährischen Brüder, vor allem nach 1621, hinzugekommen, und ebenso Täufer und Antitrinitarier aus aller Welt, besonders aus Italien. So wurde Polen das typische Land des Diasporaprotestantismus, dessen einzelne Gruppen in heftigem Kampf miteinander lagen und trotz mancher Versuche nicht zu kirchlicher Einheit finden konnten, und von denen deshalb viele den Anstrengungen der Gegenreformation im 17. und noch im 18. Jahrhundert erlagen. — In diesen vier Ostländern hat sich unter besonderen politischen und kulturellen Verhältnissen ein Diasporachristentum kontinuierlich von der Reformation bis zur Gegenwart erhalten können.

8. Nur kurz soll darauf hingewiesen werden, daß mit der *Frühaufklärung* die politische Toleranz sich durchzusetzen beginnt und damit Minoritätskirchen staatliche Existenzberechtigung finden. Von England haben wir

schon gesprochen. In *Holland* sind seit Beendigung der Religionskriege mit Spanien ähnliche Tendenzen durchgebrochen: Die Mennoniten, eine kleine lutherische Diasporakirche, und die nach der Dordrechter Synode von der kalvinistischen Landeskirche abgesplitterten Remonstranten führen ihr eigenes Dasein. Ein Wetterzeichen für den Durchbruch neuer Toleranzgesinnung bildet die Katastrophe des französischen Protestantismus, die mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 eintrat. In *Deutschland* erlangen die französisch-reformierten Gemeinden Duldung und erweisen sich auf politischem und kulturellem Gebiet als außerordentlich rührig. Diasporagemeinden bringt auch der *Pietismus* hervor. Die Herrnhuter Brüdergemeine ist dessen Zeuge; als Diasporakirche hat sie sich über die ganze Welt verbreitet und pflegt ihre Gesinnungsgenossen in den verschiedenen Landeskirchen⁴. Hier hat Zinzendorf durch seine höfischen Beziehungen für seine Gemeinden nicht nur in Sachsen, sondern auch in Preußen, Dänemark, Holland, England Duldung erlangt und eine Diasporakirche von ökumenischer Weite und Verantwortlichkeit aufgebaut.

II

Intoleranz verhindert die Existenz einer Diaspora, einerlei ob es sich handelt um die aus Antike und Mittelalter stammende Intoleranz der römischen Kirche oder um die Intoleranz des modernen absolutistischen Staates mit seiner privilegierten Landeskirche. Der Durchbruch voller politischer Toleranz am Ende des 18. Jahrhunderts bedeutet für die Geschichte einer bekenntnisgebundenen Diaspora einen epochalen Einschnitt. Dieser Durchbruch erfolgt ungefähr gleichzeitig in Nordamerika und Frankreich und hat jeweils ein charakteristisch verschiedenes Gepräge, das sich auf die rechtliche Existenz der Minderheitskirchen ausgewirkt hat.

Artikel 6, der in der Verfassung der Vereinigten Staaten von *Nordamerika* von 1787 die Religionsfreiheit behandelt, geht hervor aus dem Protest gegen jede Form von Staatskirchentum⁵. Diesem war man nicht nur in der Form der anglikanischen Staatskirche begegnet; vielmehr hatten auch Vertreter einzelner Freikirchen versucht, auf dem jungfräulichen Boden Amerikas Staaten zu gründen, in denen ihre Anhänger bevorrechtigt waren und in denen politische Ideale verwirklicht werden sollten, die ihrer religiösen Haltung entsprachen. Von solcher Verquickung von Religion und Politik

⁴ S. Nielsen: Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf, Ursprung, Entwicklung und Eigenart seiner Toleranz, 1952, 1960.

⁵ Z. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, Nr. 216f.

will das amerikanische Volk seinen Staat freigehalten wissen. Deshalb legt es in seiner Verfassung fest: no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States. Es fügt hinzu: Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof: der Staat verbietet sich selbst, irgendwie in das religiös-kirchliche Gebiet einzugreifen.

Ganz anders verfährt das *Frankreich* der französischen Revolution. In seiner Constitution civile du Clergé vom 24. August 1790⁶ versuchte es eine romfreie Staatskirche zu schaffen, die eidlich an die Republik gebunden war. Und als dieser Versuch scheiterte, aber den Bürgerkrieg als Religionskrieg nach sich zog, verdrängte man den Kultus aus der Öffentlichkeit, ließ ihn polizeilich überwachen und nannte das Ganze: Trennung von Kirche und Staat. Und als Napoleon 1801 mit Pius VII. das Konkordat geschlossen hatte, fügte er 1802 die Organischen Artikel an, die das katholische Kirchenrecht schwer beschränkten und das kirchliche Leben bis ins einzelne hinein reglementierten.

Toleranz wird in diesem vom Mißtrauen diktierten Staatskirchenrecht nur den nichtrömischen Christen gewährt. Sie werden von der Intoleranz des katholischen Staatskirchentums befreit, zugleich aber der strengen Aufsicht des Staates unterworfen. Die Diasporaexistenz des französischen Protestantismus ist seitdem rechtlich gesichert, seine Bekenntnisse sind staatlich anerkannt. Er hat nicht wie der Katholizismus den Verlust von Privilegien zu beklagen. Aber er leidet natürlich unter der kühlen, oft religionsfeindlichen Atmosphäre, die der aus der französischen Aufklärung geborene moderne Toleranzstaat ausstrahlt. Es ist nicht dasselbe, ob sich eine evangelische Diaspora unter dem Einfluß amerikanischer oder französischer Toleranzideen entfalten kann.

Der Unterschied zwischen beiden Verwirklichungen der Toleranz liegt auf der Hand. In *Amerika* spart man das ganze religiöse Gebiet völlig aus und legt nur negativ fest, daß der Staat weder regulierend noch unterstützend eingreifen dürfe. Mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit wird soweit ernst gemacht, daß jede religiöse Gemeinschaftsbildung geduldet wird, die die öffentliche Ordnung und das heißt die Freiheit aller andersgläubigen Bürger nicht gefährdet. In *Frankreich* dagegen entwickelt der Staat seine Toleranzpolitik im Gegensatz gegen die Intoleranz der römischen Kirche. Er nimmt ihr ihre Privilegien, beschneidet ihre Rechte und kontrolliert ihre Lebensäußerungen, vor allem ihre Erziehungsarbeit, so daß dadurch die Staatshoheit nicht beeinträchtigt werden kann. Hier ist die staatliche Toleranz-

⁶ Giacometti: Nr. 4, 11, 15.

politik vom Mißtrauen gegen die Kirche diktiert, während sie in Amerika das Prinzip der grundsätzlichen Freiheit aller Bürger auch auf das religiöse Gebiet anwendet. In beiden Fällen werden religiöse Minderheiten geschützt und ihrer selbständigen Existenz versichert. Nach dem französischen System der Toleranz kann es geschehen, daß sie gegen die herrschende katholische Kirche ausgespielt, daß sie zum mindesten vom Mißtrauen des Staates nicht betroffen werden. Nach dem amerikanischen System kann sich jede Diaspora ihr geistliches und verfassungsmäßiges Leben in völliger Freiheit gestalten. Beide Formen der staatlichen Toleranz haben sich gelegentlich vermischt. In *Deutschland* und *Österreich* hat der politische Liberalismus zunächst das französische Vorbild vor Augen gehabt, aber selbständig weiter entwickelt. Das Übergewicht der Landeskirchen und deren rechtliche Privilegierung bleibt in gewissem Umfange bestehen. Im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts hat der Staat die Auswirkungen römisch-katholischer Intoleranz gewaltsam und nicht immer mit glücklicher Hand auszumerzen versucht. In Preußen haben die Alt-Lutheraner einen entscheidenden Durchbruch erzielt; ihre Freikirche ist das Muster einer bekenntnisgebundenen Diasporakirche geworden. Ohne Frage hat ihre Existenz die Möglichkeit und das Wesen einer lutherischen Diaspora vorbildlich vor Augen gestellt; unser lutherisches Diasporawerk ist ohne sie nicht zu denken.

Wir lenken im folgenden unser Augenmerk besonders auf *Südamerika*. Dort besteht die größte und kirchengeschichtlich wichtigste lutherische Diaspora. Sie ist unserer Fürsorge und das heißt auch unserer grundsätzlichen Be-sinnung besonders anvertraut.

In Südamerika hat sich die staatliche Toleranzpolitik zuerst und vor allem nach dem französischen Vorbild entwickelt, sind doch alle südamerikanischen Staaten indirekt aus der französischen Revolution und direkt aus der napoleonischen Ära hervorgegangen⁷. Die spanischen Kolonien in Südamerika waren gleichsam herrenlos geworden, als Napoleon in den spanischen Feldzügen seit 1809 die angestammte Dynastie der Bourbonen abgesetzt hatte: das in Portugal herrschende Haus Braganza hatte sich nach Brasilien zurückgezogen. Die südamerikanischen Kolonien sind nach der Restauration nicht in die alte Botmäßigkeit zurückgekehrt. Nach heftigen Kämpfen mit königstreuen Gruppen, die von der Kurie unterstützt wurden, haben sich schließlich aus dem ehemaligen spanischen Kolonialreich 20 unabhängige Republiken entwickelt, während das ehemals portugiesische Brasilien bis 1889 als selbständiges Kaiserreich weiterbestand.

⁷ Carlos Pape, SVD: *Katholizismus in Lateinamerika*; Veröffentlichungen des Missions-priesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 11, 1963.

Alle diese Staaten sind im Gegensatz gegen die Kurie entstanden; diese Situation wirkt bis heute nach. Am wenigsten wohl in Brasilien, dessen Selbständigkeit schon 1825 vom portugiesischen Mutterlande anerkannt worden war und das deshalb auch mit Rom bald in ein geordnetes Verhältnis gelangen konnte — gerade als 1824 die ersten deutschen evangelischen Siedler dort angekommen waren. Aber zwischen den durch blutige Bürgerkriege erschütterten, politisch und wirtschaftlich außerordentlich labilen spanischen Nachfolgestaaten und der Kurie stand trennend die Madrider Regierung. Die kirchliche Ordnung verfiel; und wenn man auch seit 1827 in Rom langsam anfang, sich von dem spanischen Einfluß zu lösen und Bischöfe für die befreiten Gebiete zu ernennen, so ging doch der kirchliche Aufbau nur langsam vorwärts.

Denn in den revolutionären Kräften, die das politische Chaos, das sie verursacht hatten, nachträglich zu gestalten versuchten, wirkte das antiklerikale, freigeistig-aufgeklärte Pathos der französischen Revolution weiter nach. Man wollte die Kirche zu einem gefügigen politischen Werkzeug machen. Man griff nicht nur auf das französische Vorbild zurück, sondern konnte dabei auch an den Staatsabsolutismus anknüpfen, den die spanischen Vizekönige in Südamerika praktiziert hatten. Aufgeklärter Liberalismus und Despotismus wirkten zusammen. Die neuen Regierungen beanspruchten die königlichen Patronatsrechte der Kirche gegenüber für sich selbst. Und als sich das kirchliche Selbstbewußtsein, von Rom unterstützt, gegen solche Reglementierung sträubte, entbrannte in den südamerikanischen Republiken ein Kirchenkampf, der das ganze 19. Jahrhundert erfüllte und heute noch längst nicht überall erloschen ist. Die katholische Kirche wurde aus der Öffentlichkeit hinausgedrängt, vor allem wurde ihr die Schule verschlossen und der Religionsunterricht fast unmöglich gemacht. Das Kirchenvermögen wurde beschlagnahmt, die Klöster säkularisiert, die Priesterseminare und die Zahl ihrer Insassen beschränkt oder ganz aufgehoben. Die Mangelhaftigkeit der kirchlichen Organisation und die religiöse Ohnmacht des Katholizismus in Südamerika hängt mit diesen politischen Verhältnissen eng zusammen.

Freilich läßt sich in letzter Zeit eine langsame Besserung verspüren. Die Konkordate, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Südamerika geschlossen wurden, stehen meist unter laizistischem Einfluß und geben der katholischen Kirche wenig Rechte. Ja, in Mexiko und neuerdings in Kuba (das in normalen Zeiten bei 6 Millionen Einwohnern nur 120 Priester, oft spanischer Herkunft gehabt hatte) herrscht ein vertragloser Zustand, der die katholische Kirche unter ein Ausnahmerecht stellt. Aber in anderen Gebieten kann die Kirche im 20. Jahrhundert Rückeroberungen

verzeichnen. In Argentinien ist seit Peron (1947) ein obligatorischer Religionsunterricht eingeführt. In den mittelamerikanischen kleinen Republiken, in denen der nordamerikanische Einfluß sich am stärksten kund tut, ist — gelegentlich mit laizistischen Zwischenspielen — der Katholizismus wieder die herrschende Religion geworden. In Chile hat man 1925 eine friedliche Trennung durchgeführt, die der katholischen Kirche eine sichere Stellung gewährt. Bolivien wurde 1925 dem heiligsten Herzen Jesu geweiht; die katholische Staatsreligion ist damit stabilisiert. Brasilien hat die Nachwirkungen eines aufgeklärten katholischen Staatskirchentums, die auch in der Verfassung von 1891⁸ noch nachklingen, überwunden. Die Verfassung von 1946 sichert Religionsfreiheit; sie ist „nicht nur tolerant, sondern sehr wohlwollend“⁹.

Im ganzen kann man diese neue Entwicklung auf zwei Ursachen zurückführen. Einmal sind die konservativ-katholischen Kräfte erstarkt; sie stützen sich auf die Wirtschaft und besonders auf das Militär. Zum zweiten aber — und das ist für uns besonders wichtig — hat sich der wachsende amerikanische Einfluß soweit durchgesetzt, daß die amerikanische Toleranzauffassung gegenüber der französischen sich stärker auswirken konnte. Auch die römische Kirche beginnt einzusehen, daß ihr in den schwierigen religiösen, sozialen und politischen Verhältnissen an einer Herrschaft im Staate nichts gelegen sein kann, alles aber an der Freiheit gegenüber einer Bevormundung durch Staat und politische Parteien. So setzt sich die Idee der Religionsfreiheit in steigendem Maße durch. Staat und katholische Kirche erkennen die religiösen Minderheiten an. Sie müssen damit zugeben, daß die religiöse Unwissenheit und ein sektiererhafter Aberglaube mit dem damit verbundenen Rückfall zu einem vorchristlichen Spiritismus und Animismus eine viel größere öffentliche Gefahr darstellen als eine echte kirchliche Bindung, auch wenn das mit dem Preis einer kirchlichen Vielgestaltigkeit bezahlt wird. So ist Südamerika das Gebiet einer hoffnungsvollen evangelischen Diaspora geworden.

Freilich, auch hier bestehen Gefahren. Der Erdteil wird immer mehr ein Tummelplatz nordamerikanischer Denominationen, oft fundamentalistischen oder pfingstlerischen Gepräges. Seitdem man 1916 — im Zusammenhang mit der politischen Propaganda während des ersten Weltkrieges — einen Panamerikanischen Missionskongreß in Panama gehalten hat, breitet sich eine gezielte Missionspropaganda in dem Erdteil aus. Katholische

⁸ Giacometti: Nr. 111.

⁹ Jos. Funk: Die Religion in den Verfassungen der Erde, Veröffentlichungen des Missionsseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 8, 1960, 158.

Beobachter wollen festgestellt haben, daß sie sich verstärkt hat, nachdem 1938 China der europäischen Mission verschlossen wurde. Sie zählen 1958 6400 Missionare in den verschiedenen südamerikanischen Ländern. Sie schildern, wie hier alle Formen moderner Propaganda angewandt werden mit Radio und Zeitungen, in Volks- und Straßenpredigt, in sozialer Fürsorge und Schultätigkeit bis hin zur Gründung protestantischer Universitäten. Ein bodenständiger Protestantismus, der z.T. schon in der dritten Generation existiert, ist aus dieser Arbeit hervorgegangen¹⁰. Eine gewisse Bedrängnis, in die die katholische Kirche durch diese Propaganda gerät, läßt sich nicht verkennen; besonders wirkt sich ihr Priestermangel verhängnisvoll aus. In Guatemala zum Beispiel zählte man neben 770 katholischen Priestern 200 amerikanische Prediger.

Die lutherische Disporakirche Brasiliens ist durch diese Verhältnisse mitbestimmt; ihre innere und äußere Lage hängt mit der Entwicklung zur Toleranz zusammen. Die deutschen Siedler in Brasilien haben immer nur einen toleranten Staat kennengelernt. Die liberalen Politiker begünstigten ihre Einwanderung; in abgelegenen und in sich abgeschlossenen Siedlungen haben sie zunächst von einem Kampf mit der römischen Kirche nichts gemerkt. Wir wissen, daß diese Siedler ihre Kirche mindestens ebenso sehr aus nationalen wie aus bekenntnismäßigen Gründen gebildet haben. Sie haben inzwischen erkennen müssen, daß jene liberalen brasilianischen Politiker, obwohl sie ihnen ihre Eigenart zugesichert hatten, doch Nationalisten waren. Seit dem ersten Weltkrieg haben sie den deutschen Siedlern ihre völkische Eigenart genommen und ihre Jugend in zunehmendem Maße sprachlich und kulturell assimiliert. Die evangelische Kirche deutscher Herkunft hat sich dieser Entwicklung nicht widersetzen können und das Band ihrer Einheit mehr und mehr im lutherischen Bekenntnis gefunden¹¹.

Welche Aufgaben erwachsen ihr als bekenntnisgebundener Diaspora innerhalb der mehr oder weniger toleranten Staaten Südamerikas?

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses muß sich nach zwei Seiten hin abgrenzen, gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber dem angelsächsischen Sektentum. Die Abgrenzung gegenüber dem römischen Katholizismus konnte ihr nicht schwerfallen; sie war in ihrem

¹⁰ Auf Grund von Pape ergeben sich für das Jahr 1958 folgende Zahlen (für Brasilien speziell sind sie in Klammern gesetzt): 25890 Gottesdienststätten (10890); 4594000 Anhänger (1756000).

¹¹ Seit 1934 besteht ein „Evangelischer Bund Brasiliens“, dem der Ausgleich mancher innerprotestantischen Spannungen gelungen ist und der eine gemeinsame Bibelübersetzung geschaffen hat.

Bekenntnis ausdrücklich festgelegt und seit Generationen sprachlich, kulturell und religiös gefestigt. Immerhin muß gerade heute auch die polemische Seite des Bekenntnisses praktiziert und aktualisiert werden, damit die lutherische Diasporakirche ihre sprachlich romanisierte gebildete Jugend nicht an den Katholizismus verliert.

Die Abgrenzung gegenüber dem protestantischen Sekten- und Freikirchentum angelsächsischen Gepräges wird schwerer zu vollziehen sein. Dennoch ist sie nötig, damit die lutherische Diasporakirche in Südamerika wirklich heimisch werden kann und nicht als ein nationaler und kultureller Fremdkörper, als Brückenkopf eines angelsächsischen Kapitalismus im Lande lebt. Die lutherische Kirche wird die Zusammenarbeit mit jenen kirchlichen Gemeinschaften suchen müssen. Auch hier wird freilich nichts durch rationale, politische Erwägungen zu erreichen sein, sondern durch die schlichte Praktizierung des lutherischen Bekenntnisses. Sie wird es einer lutherischen Diaspora vor allem ermöglichen, sich als Kirche zu verstehen und als Kirche verantwortlich zu handeln und nicht als ein Haufen wilder und rücksichtsloser Agitatoren. Diese verantwortliche Haltung bringt die lutherische Diasporakirche auch in eine andere Stellung gegenüber Rom, als die Sekten sie innehaben. Eine lutherische Kirche kann die römische Kirche nicht schlechthin als Teufelskirche ansehen und rücksichtslos in sie einbrechen und in ihr missionieren. Auch wenn sie auf Ausbreitung bedacht ist, muß sie mit der römischen Kirche zu einem Modus vivendi kommen, muß mit ihr die Verantwortung für eine achristliche oder gar christentumsfeindliche Welt gemeinsam tragen. Das ist dieselbe Situation, wie sie der Protestantismus der alten Welt seit dem Einbruch der offiziellen, staatlich gelenkten Gottlosigkeit durchzustehen hat; es ist die Situation einer gemeinsamen ökumenischen Verantwortung.

Und damit kommen wir zum Schluß zurück auf die Fragen, die wir in der Einleitung offengelassen haben: Wie übt eine bekenntnisgebundene lutherische Diasporakirche für sich selbst Toleranz? Kann sie das überhaupt, wenn sie den absoluten Wahrheitsanspruch ihres Bekenntnisses ernst nimmt? Muß sie das nicht tun, wenn sie selbst mit anderen kirchlichen Gemeinschaften die Toleranz des Staates in Anspruch nimmt?

Wir stehen damit vor der ökumenischen Frage, wie sie uns in unserer Zeit auferlegt ist, in der es keine geschlossene Welt- oder Landeskirche mehr gibt und in der verschiedene Denominationen — große und kleine — nebeneinander, miteinander und in gegenseitiger Verantwortung füreinander leben müssen. Sicherlich umfaßt unser Problem nicht die ganze ökumenische Frage, aber den zunächst und in der Praxis wichtigsten Teilaspekt von ihr. Kann eine bekenntnisgebundene Diasporakirche religiöse Toleranz üben?

Auf Grund des lutherischen Bekenntnisses kann man, ja muß man diese Frage mit Ja beantworten. Denn in der Confessio Augustana ist ja die Einheit der Christenheit nicht postuliert oder proklamiert, sondern vorausgesetzt. Sie beruht — wir hörten es von Luther — auf der wirkenden Gewalt des Wortes Gottes. Dieses teilt sich selbst aus in der reinen, wortbezogenen Predigt und der rechten Verwaltung der Sakramente. Die anderen Denominationen haben dasselbe Wort. Sie haben es in ihrer Lehre und Verkündigung an der einen oder anderen Stelle durch menschliche Zusätze verdunkelt. Sie sind in der Verwaltung der Sakramente in dieser oder jener Hinsicht von Christi Einsetzung abgewichen. Das muß ihnen in brüderlicher Offenheit bezeugt werden. Und damit wird ihnen das Evangelium verkündigt, das ihnen und uns anvertraut ist. In dem Maße, wie sie sich dieser Verkündigung öffnen, fallen die Mauern, die uns von ihnen trennen. Unsere lutherische Diasporakirche hört damit nicht auf zu existieren. Sie bleibt an den geschichtlichen Auftrag gebunden, unter dem sie angetreten ist. Sie nimmt ihn wahr an ihren Gliedern ebenso wie an den Kirchen ihrer Umgebung, seien das nun andere Minoritätskirchen, sei es die — vielleicht immer noch privilegierte — Kirche der Majorität. Und wir, die wir dem lutherischen Diasporawerk dienen, müssen dieser lutherischen Diasporakirche helfen, daß sie für ihre Aufgabe gerüstet ist.

Gott richtet es aus durch seine Kraft und nicht durch unsere Weisheit und Gewalt. Denn alles, was an uns ist, das ist schwach und ist nichts. Aber gerade in solcher Schwachheit und Nichtigkeit beweist Gott seine Kraft.

MARTIN LUTHER