

lutherische kirche in der welt

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1978
Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 25 - 1978

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther- Bundes



Folge 25 · 1978



ISBN 3-87573-013-8

© by Martin Luther-Verein, Erlangen
Herausgeber: Martin Luther-Bund
von Kirch und Welt
Redaktion: Pastor Peter Schellenberg, Erlangen
Umschlagzeichnung: Helmut Metzger, Erlangen
Druck: Feinruck-Druckerei, Neunhofen

25 25224

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



ISBN 3-87513-013-8

© by Martin Luther-Verlag, Erlangen
Herausgegeben im Auftrag des Martin Luther-Bundes
von Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Stuttgart
Redaktion: Pastor Peter Schellenberg, Erlangen
Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau



GA 5225 h h

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort	7
I. THEOLOGIE	
Johannes Pieter Boendermaker: Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst	10
Wenzel Lohff: Identität des Luthertums nach der Konkordienformel	23
II. DIASPORA	
George Pósfay: Diaspora, Diakonie und Mission – Überlegungen zu ihrem Zusammenhang, dargelegt anhand lateinamerikanischer Beispiele	32
Janusz Narzýnski: Luther und Polen	43
Wilhelm Kahle: Diplomatie als Diasporahilfe – eine Denkschrift Theodosius Harnacks im Zusammenhang preußischer Bemühungen für die lutherische Kirche in Rußland	66
Ludwig Binder: Aus Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien	98
Peter Schellenberg: Vom schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld	105
III. ÖKUMENE	
Hermann Dietzfelbinger: Einheit der Christen – Motive, Modelle, Maßstäbe	117
Maurice Schild: Luthertum im Spannungsfeld des australischen Pluralismus	130

Friedrich Hübner: Um die Deutlichkeit des Zeugnisses –
 Die »neue Gemeinschaft«
 in der afrikanischen Bewährungsprobe145

Ernst Eberhard Gjelwot
 Gliederung des Martin Luther-Bundes161

Anschriften der Verfasser173

Johannes Pfler Boendermaker: Das Alte Testament
 im christlichen Gottesdienst 10
 Wenzel Löffel: Identität des Lutherthums
 nach der Konkordienformel 53

II. DIASPORA

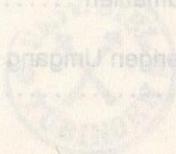
George Pöstay: Diaspora, Diakonie und Mission –
 Überlegungen zu ihrem Zusammenhang
 dargestellt anhand lateinamerikanischer Beispiele 35

Janusz Natzyński: Luthertum und Polen 43

Wilhelm Kahle: Diplomatie als Diasporalit –
 eine Denkschrift Theodosius Hamacks im Zusammenhang
 preußischer Bemühungen für die lutherische Kirche in Rußland 68

Ludwig Binder: Aus Geschichte und Gegenwart
 der Evangelischen Kirche A. B.
 in der Sozialistischen Republik Rumänien 98

Peter Schellenberg: Vom schwachen Umgang
 mit dem anvertrauten Geld 105



III. OKUMENE

Hermann Dietzeldinger: Einnen der Ökumene
 Motive, Modelle, Maßstäbe
 Maurice Schild: Luthertum im Spannungsfeld
 des australischen Pluralismus
 Pastor Peter Schöberl: Erfahrung

54.522.66

Geleitwort

Das Jahrbuch des Martin Luther-Bundes erscheint mit dieser Ausgabe zum 25. Mal. Im Jahr 1946 wurde es von Christian Stoll, dem damaligen Bundesleiter, begründet – es sollte das einzige sein, dessen Herausgeber er war: Im Dezember desselben Jahres fiel er einem Verkehrsunfall zum Opfer. Für den Martin Luther-Bund wie für die bayerische Kirchenleitung, deren jüngster Oberkirchenrat er war, ist sein früher Tod ein besonders schmerzlicher Verlust gewesen. Daß dieses Jahrbuch des lutherischen Diasporawerkes schon ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erschienen ist, zeigt die Dringlichkeit dieser Aufgabe in dem neuen Aufbruch des kirchlichen Lebens vor dreißig Jahren. In seinem Vorwort schrieb Christian Stoll:

»Im Lutherjahr 1946 tritt das Jahrbuch des Martin Luther-Bundes zum ersten Mal seinen Weg an hinaus zu den Pfarrern und Gemeinden. Am 18. Februar 1546 – vor 400 Jahren – ist der Mann in den Frieden Gottes heimgegangen, dessen Name über der Arbeit unseres Bundes steht als Vermächtnis und Verpflichtung. Dem Martin Luther-Bund ging es von Anfang seiner Arbeit an um den Bau der Kirche des lutherischen Bekenntnisses, vornehmlich dort, wo er Glaubensgenossen in der Kirchenfremde – in der Diaspora – wußte. Es gab Zeiten, da war er es schier allein, der über die Grenzen der Landeskirchen hinaus das Bewußtsein von der weltweiten Kirche der Augsburgischen Konfession wach erhielt und ihre ökumenische Art lebendig darstellte. Das ist erfreulicherweise anders geworden. Die Zeit ist gekommen, in der die lutherischen Landeskirchen sich ihrer Zusammengehörigkeit erinnern und nach dem Fortfall aller Hemmungen sich auch nach außen zusammenschließen können. Möge das Gedächtnisjahr 1946 dazu gesegnet sein! Unser Jahrbuch will ein Baustein zu dieser Gemeinschaft sein und die Erkenntnis vertiefen helfen, daß dort, wo Glaubensgenossen um das lautere Evangelium und die rechten Sakramente sich sammeln, dieselbe Kirche sich findet.«

Dies ist grundsätzlich auch heute der Auftrag des Martin Luther-Bundes und seines Jahrbuches: auf dem Grund des lutherischen Bekenntnisses den Diasporakirchen der Augsburgischen Konfession beizustehen in den Aufgaben, die ihnen in unserem ökumenischen Zeitalter gestellt sind. Weil unter dem zuletzt genannten Aspekt die Minderheitssituation evangelischer Kirchen in Europa und Lateinamerika in den Hintergrund tritt – gegenüber den Aufgaben der Mission und des Entwicklungsdienstes –, ist uns, dies sei nach dem vorher Gesagten hervorgehoben, das – ältere und größere – Gustav Adolf-Werk, dessen Zielrichtung von Anfang an die »protestantische« Diaspora war, ein willkommener Bundesgenosse.

Seit dem Jahr 1970 erscheint das Jahrbuch in einem neuen Gewand unter dem Titel »Lutherische Kirche in der Welt«. Damit sollte erneut deutlich werden, wem sich unser Jahrbuch verpflichtet weiß: der großen Glaubensfamilie auf dem Boden des Augsburgischen Bekenntnisses, insbesondere den Kirchen und Gemeinden, die sich in der Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes zusammengeschlossen haben und die als Minoritätskirchen des Beistandes ihrer Glaubensgenossen in den lutherischen Volks- und Staatskirchen bedürfen. Wie in den letzten Jahren ist auch in den Beiträgen dieses Bandes jener große, eben skizzierte Zusammenhang erkennbar. Sie sind wieder den Gebieten unseres Dienstes zugeordnet, der uns aufgetragen ist. Im Bereich der Theologie hat Professor J. P. Boendermaker vom Lutherischen Seminar der Evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden auf der Theologischen Rüstzeit des Martin Luther-Bundes in Bad Segeberg zu Anfang dieses Jahres über »Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst« referiert und darin die Nähe unserer holländischen Nachbarkirche zur reformierten Tradition und zur Synagoge deutlich gemacht. Des 400. Geburtstages der Konkordienformel soll noch einmal mit dem Vortrag von Professor Wenzel Lohff (jetzt Hauptpastor in Hamburg) über die »Identität des Luthertums nach der Konkordienformel« bei der Theologentagung des Bundes (zusammen mit der »Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche«) in Neuendettelsau im Herbst 1976 gedacht werden.

Die Besinnung über die mit uns verbundenen Diasporakirchen führt uns zunächst nach Südamerika, und zwar in das spanisch sprechende, mit einem Referat des Lateinamerikasekretärs im Lutherischen Weltbund, Pastor George Posfay – geboren in Ungarn, studiert in Schweden, Pfarrer in Nordamerika und Venezuela – vor der Bundesversammlung in Erlangen 1976, in dem vor allem das Verhältnis von Diaspora und Mission aufgezeigt wird. Die weiteren Beiträge richten den Blick in die osteuropäischen Diasporakirchen: Der Warschauer lutherische Bischof Janusz Narzýnski untersucht den Einfluß des Luthertums in Polen, der weit größer ist, als man vermutet. Einen aufschlußreichen Beitrag liefert Professor em. Wilhelm Kahle, früher in Berlin, Mitglied der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees im Lutherischen Weltbund, der mit dem Aufsatz »Diplomatie als Diasporahilfe« nachweist, daß auch schon das landesherrliche Kirchenregiment der letzten Jahrhunderte oft über die Grenzen des jeweiligen Territoriums hinausgedacht und -gewirkt hat. Die Verbindung des Martin Luther-Bundes zu den lutherischen Kirchen des europäischen Ostens gestaltet sich (durch Literaturversand, Austausch von Stipendiaten, Studienreisen) immer enger; um wieder einmal den Blick auf Siebenbürgen zu richten, wurde aus dem Blatt des evangelischen Hilfskomitees der Siebenbü-

ger Sachsen, »Licht auf dem Wege« – mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers – ein (überarbeiteter) Überblick »Aus Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Kirche A.B. in der Sozialistischen Republik Rumänien« übernommen. Verfasser ist Professor Ludwig Binder, Kirchenhistoriker in Hermannstadt. Abschließend meditiert der Generalsekretär des MLB, Pastor Peter Schellenberg, über ein sehr praktisches konkretes Problem der Diaspora-Arbeit: »Vom schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld.«

Die ökumenische Dimension unseres Auftrages wird in dem Vortrag »Einheit der Christen« aufgezeigt, vom bayerischen Landesbischof i. R. D. Hermann Dietzfelbinger, der – mit dem Hause des Martin Luther-Bundes in Erlangen während der dortigen Unterbringung des Nürnberger Predigerseminars vertraut – als bisheriges Mitglied des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes, langjähriger Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und als Vorsitzender des Kuratoriums der Ökumenischen Stiftung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg darüber Grundlegendes zu sagen vermag. Ein ökumenisches Problem stellt sich immer stärker der lutherischen Kirche in Australien, die sich dogmatisch und kirchenpolitisch zwischen der Missouri-Synode und dem Lutherischen Weltbund bewegt: die lange vernachlässigte »Missionsverpflichtung« gegenüber den Ureinwohnern und die Umorientierung in Richtung Asien. Darauf versucht das »Luthertum im Spannungsfeld des australischen Pluralismus« eine Antwort zu geben. Der Verfasser Maurice Schild, Professor am Theologischen Seminar in Adelaide, ist z. Zt. als Stipendiat des deutschen Nationalkomitees Gastdozent in Tübingen. Höhepunkt im Leben des Lutherischen Weltbundes in diesem Jahrzehnt war seine VI. Vollversammlung – zum ersten Mal in einer Kirche der sogenannten dritten Welt – in der Hauptstadt Tansanias, Dar es Salaam, im Juni 1977 mit dem Thema »In Christus – eine neue Gemeinschaft«. Aus der Fülle der dortigen Ereignisse und Probleme bringt Bischof Friedrich Hübner, Vorsitzender des Hauptausschusses des DNK für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst, Mitglied des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen, vorrangig die ökumenische Herausforderung der lutherischen Kirche in Afrika zur Sprache.

Mit dem vorliegenden Jahrbuch »Lutherische Kirche in der Welt« werden allen am Leben der lutherischen Kirche Interessierten, besonders natürlich den Mitarbeitern und Freunden unseres Diasporawerkes wieder zahlreiche Informationen, Einblicke und Anregungen an die Hand gegeben. Wir sind auch auf diesem Gebiet Lernende. Mögen sie dazu beitragen, daß wir unserem Auftrag immer besser gerecht werden.

Erlangen, im August 1977

Ernst Eberhard

Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst¹⁾

Das Alte Testament und sein Ort im Gottesdienst sind im Laufe der Theologiegeschichte, und nicht zum geringsten in unseren Tagen, immer wieder zum Problem erklärt worden. Andererseits ist das interkonfessionelle Gespräch ohne die Bestimmung des Standortes in dieser Frage schlechthin nicht denkbar. Wobei die reformatorische Antwort eindeutig ist: Keine Konfession und keine Ökumene ohne die Bibel, und selbstverständlich ist hierin die ganze und nicht die halbe Bibel eingeschlossen. Dies hat uns Martin Luther in aller Deutlichkeit gelehrt.

Es passiert uns Niederländern oft, daß man uns bei der Behandlung der ange deuteten Problematik mit besonderen Erwartungen begegnet. Wir leben ja in einem calvinistischen Lande; ganz ohne Frage hat hier die Offenheit für das Alte Testament schon eine lange Tradition. Und überdies hat man in den Niederlanden immer schon – ebenfalls aus Tradition – viele Verbindungen zum Judentum gehabt. Dennoch sei in dem zu erörternden Zusammenhang zuerst der lutherische Standpunkt entscheidend. Mag es im einzelnen auch gewisse besondere Einsichten geben, die der spezifisch niederländischen Situation zu verdanken sind: der christliche Glaube ist international – und dies gilt auch, wo es im ökumenischen Gespräch etwas Wichtiges zu sagen hat – für das Luthertum.

1. Die Vorgeschichte der liturgischen Erneuerung in den Niederlanden

Zunächst seien zwei Ereignisse des Jahres 1911 erwähnt: Es erschien das später in weiten Kreisen (möglicherweise mit Absicht?) wieder vergessene Buch Albrecht Kuypers mit dem Titel: »Onze Eeredienst«, in dem er sich von den anglikanischen Gottesdienstformen tief beeindruckt zeigte. Und in dem gleichen Jahr gestaltete ein bekannter Pfarrer in Den Haag den Gottesdienst – zum ersten Male – bewußt so, daß er sich ganz eng an klassisch-altkirchliche Strukturen und Formeln anschloß. Vor allem dieses Ereignis hat – zumindest vom

1) Als Vortrag am 26. Januar 1977 auf der Theologentagung des Martin Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten.

Standpunkt des heutigen Beobachters aus geurteilt – große Folgen gehabt. Die starke Aufmerksamkeit, welche man diesen Gottesdiensten entgegenbrachte, deckte ein Bedürfnis auf, das man offensichtlich lange unterschätzt hatte. Gerardus van der Leeuw griff dieses Phänomen wissenschaftlich auf. In seinem Umkreis bildete sich eine sehr rege und tätige Gruppe. Die Publikationen jener Zeit dokumentieren die rege Diskussion, die in der Folge entstand. Der große (und eigensinnige) Theologe Oepke Noordmans schrieb eine Liturgik, die besser »Nicht-Liturgik« hätte heißen sollen. Immerhin zeigte dieses Buch einige verhängnisvolle Schwächen in der Konzeption van der Leeuws auf. In seiner Sakramentslehre beispielsweise hatte van der Leeuw den Begriff des Sakramentes so weit gefaßt, daß man fast jede Handlung darin einschließen konnte. Aber Noordmans hatte wenigstens die Bedeutung der Bewegung um van der Leeuw erkannt, viele andere waren und blieben blind dafür.

Man übertreibt nicht mit der Behauptung: Für die Generation des Widerstandes im Zweiten Weltkrieg, die auch im Raum der Kirche ihre Vertreter hatte, war die klare, unvermischte Offenbarung das Fundament aller Hoffnung. Noordmans, Miskotte und andere Theologen haben der niederländischen Theologie und der Kirche, der sie dienen wollte, viele Impulse verliehen. Im Vergleich hierzu rückte die liturgische Bewegung in die zweite Linie. Allerdings gilt für die liturgische Praxis eher das Gegenteil: gerade in dieser Zeit erkannte man den Sinn und die Kraft des Gottesdienstes neu, hier hörte, hier erlebte man das Wort Gottes. Von hier aus ist es nicht verwunderlich, daß nach dem Kriege die Frage nach der rechten Gestalt des Gottesdienstes mit neuer Kraft aufbrach. Plötzlich wurden wieder reformierte Kirchen (selbstverständlich auch lutherische) mit einem klassischen Chorraum gebaut; wurde eine Kirche restauriert, so legte man ihn wieder frei und führte ihn seiner alten Bestimmung zu. Man stellte sogar Altartische auf und gebrauchte sie. In Den Haag wurde eine reformierte Kirche errichtet, in der man beim Gebet knien konnte. Es gab wieder richtige Taufsteine. Verständlich, daß sich auch die Skeptiker zu Worte meldeten und daß die Träger all dieser mehr tastenden Versuche darum fürchteten, mit dem Odium sogenannter »katholisierender Tendenzen« behaftet zu werden. Man sprach argwöhnisch von »Hochkirchlichkeit« und empfand sich in dieser Meinung bestätigt, als ein paar Pfarrer ihre Ordination in der anglikanischen Kirche empfangen. Einige von diesen traten übrigens später in der Überzeugung, in ihrer eigenen Kirche heimatlos geworden zu sein und kein Echo mehr zu finden, resignierend zur römisch-katholischen Kirche über.

Auch in der lutherischen Kirche der Niederlande war in jener Zeit eine liturgische Erneuerungsbewegung entstanden. Sie hatte die bemerkenswerte Funktion, mit ihrer Existenz zu bezeugen, daß liturgische Bewegung und Reformation sich

keinesfalls gegenseitig ausschlossen. Andererseits gestand man den Lutheranern zu, daß sie sich aufgrund ihres Verhältnisses zu überkommener Tradition mit der Liturgie leichter täten!

Im Jahre 1955 wurde den Gemeinden ein neues Gesangbuch übergeben, zusammen mit einer neuen Gottesdienstordnung, die größtenteils eine Bearbeitung der deutschen lutherischen Agende I war. Sie wurde sehr schnell allgemein praktiziert.

Eines anderen, beinahe unerhörten Ereignisses muß in unserem Zusammenhang noch Erwähnung getan werden. Ein großer Schüler Karl Barths, Kornelis Heiko Miskotte – ein im übrigen durchaus selbständiger Theologe, der seinen Lehrer in den hermeneutischen Aspekten seiner Theologie meisterhaft ergänzt hat –, besuchte den Dichter Martinus Nijhoff und trug ihm die fast unglaubliche Bitte vor, den ganzen Psalter neu ins Holländische zu übersetzen. Und ebenso überraschend: Jener stimmte zu und sammelte für dieses Unternehmen einige junge Dichter und Theologen um sich. Es wurde eine höchst fruchtbare Arbeit, die sich später zur gemeinsamen Arbeit an einem neuen Gesangbuch erweiterte.

Dies alles bedeutete noch keine liturgische Erneuerung. Hierzu kam es erst, als einer aus jener Gruppe, Willem Barnard in England mit Kreisen in Verbindung kam, die sich mit dem Book of Common Prayer beschäftigten, hier die alte klassische Eucharistiefeyer entdeckt hatten und sie neu zu beleben versuchten. Barnard brachte diese Erfahrungen nach Amsterdam mit und begann hier 1957 mit einigen anderen, u. a. dem Kantor Frits Mehrrens, in die gleiche Richtung zu gehen. Man orientierte sich am Proprium des Missale Romanum, schrieb Lieder für das Proprium und spürte in dem allen die kreative und inspirative Kraft solchen Tuns. Viele der in jenen Jahren entstandenen Lieder befinden sich jetzt im neuen Kirchengesangbuch, das in fast allen evangelischen Kirchen in den Niederlanden und in Belgien in Gebrauch ist.

Diese Entwicklung hat auch für die lutherische Kirche in den Niederlanden große Bedeutung erlangt. Man war fortan nicht mehr einsam als die einzige auch liturgisch orientierte Kirche unter den holländischen evangelischen Kirchen. Zudem basierten viele der neuen Lieder auf einem Proprium, das dem Proprium der lutherischen Agende durchaus eng verwandt war und ist. Das neue Kirchengesangbuch trägt im übrigen in weiten Teilen ein durchaus lutherisches Gepräge, denn viele der in ihm enthaltenen Lieder entstammen weiterhin dem deutschen Sprachraum. Während dieser alte und neue Liederschatz dem größten Teil der niederländischen Christenheit gemeinsam ist, sind andere Elemente der liturgischen Erneuerung weit weniger akzeptiert worden. Wohl gibt es auch in den reformierten Kirchen Kreise, denen das liturgische Handeln

der Kirche zutiefst am Herzen liegt, aber sie befinden sich doch in einer Art »Diaspora«.

In diesen Kreisen wurde auch von neuem die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments laut. In den Spuren Miskottes hatte sich nämlich eine Hermeneutik durchgesetzt, die allergrößten Wert auf die literarische und theologische Einheit der Bibel legt. Von der Herrschaft der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise hat man sich hier weit entfernt, auch in ihren milderer Formen, obwohl man keineswegs beabsichtigt, dem Fundamentalismus zu verfallen. Die wichtigste Frage lautet jetzt nicht: Woher kommt diese Geschichte? sondern: Warum ist uns diese Geschichte überhaupt überliefert worden und was hat sie uns jetzt noch zu sagen? Man will den Text ausreden lassen ohne jede Voraussetzung oder philosophische Umklammerung. Man will Augen und Ohren schärfen für das Wortspiel, für bedeutungsvolle Wiederholungen, m. a. W. für die kerygmatische Kraft der literarischen Form.

»Wir müssen dem Text gerecht werden«, so heißt die Devise aus dieser Richtung. »Der Ausleger muß bescheiden werden. Er hat nichts in der Hand, keine Wahrheit, keine Methode. Wir sind Bettler, hoc est verum. Wie sollten wir imstande sein, autonom die Schrift zu erklären? Wir wissen nicht einmal, wer wir sind, wenn uns die Schrift das nicht sagt, und eben dies soll in der Predigt geschehen« (R. Zuurmond in »Verwekkeningen, Festschrift für Frans Breukelman, Amsterdam 1976, S. 87). Der Autor dieser Sätze ist ein von den Studenten hoch geschätzter reformierter Studentenpfarrer, und was er sagt, stimmt in überraschender Weise überein mit der Charakterisierung von Luthers Hermeneutik bei K. H. Zur Mühlen (Nos extra nos, Tübingen 1972, S. 241 f.): »Die äußere Klarheit der Schrift kommt im Sinne Luthers erst recht in den Blick, wenn man erkennt, daß die Vollmacht des Textes nicht aufgehoben wird durch die zeitliche Distanz, die uns von ihm trennt, sondern daß gerade in der historischen Interpretation des Textes sich eine Umkehr vollzieht, in der nicht nur wir den Text, sondern der Text uns auslegt, d. h. aber, daß der Text uns zu gegenwärtiger Predigt ermächtigt.«

Was in dieser hermeneutischen Richtung entwickelt worden ist, haben wir nun weiter sowohl von Luther wie auch von der liturgischen Fragestellung her zu bedenken. Beides ist für die Stellung des Alten Testaments im Gottesdienst bedeutsam.

2. Bibel und Liturgie

Warum hat man eigentlich in der Exegetik so wenig mit der Tatsache gerechnet, daß fast die ganze Heilige Schrift für den liturgischen Gebrauch geschrieben

bzw. überarbeitet worden sein muß? Wir haben uns nicht nur mit der Frage nach der Stellung der Bibel in der Liturgie zu befassen, sondern auch mit der Frage nach der Bibel als Liturgie. Ganz selbstverständlich gehört in diesen Aufgabenkreis auch hinein, die Liturgie der Synagoge in die Betrachtung einzubeziehen und die Zusammenhänge zwischen den Texten der Heiligen Schrift und dem jüdischen Festzyklus festzustellen. Hier warten, und zwar im Alten und im Neuen Testament, noch viele Entdeckungen auf uns, und es ist schon erstaunlich zu sehen, wie wenig diesen Fragestellungen bisher nachgegangen worden ist, weder in Kommentaren noch in liturgischen Handbüchern.

Hierzu einige Beispiele:

In dem Satz des Petrus »Laßt uns Hütten bauen!« (Matth. 17, 1–9) wird das Wort »skèñě« gebraucht; in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, der Septuaginta, steht eben dieses Wort für das hebräische »ohel« und für »sukka«. Könnte nicht bei Matthäus ein Hinweis auf das Laubhüttenfest vorliegen (skènopègia, Joh. 7, 2)? Wenigstens diese Frage zu stellen, wäre um so notwendiger, als ja das Laubhüttenfest mit dem Schwingen des Bündels endet, in dessen Mitte sich ein Palmzweig befindet! Jüdischen Ohren jedenfalls konnten solche Zusammenhänge nicht verborgen bleiben. Sollten sie wohl den eschatologischen Charakter dieser Geschichten unterstreichen? Wo doch Hörer und Erzähler in dieser Tradition standen, sollte wohl einmal der ganze Abschnitt Matthäus 17–21 unter diesem Aspekt einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

In liturgischer Beziehung wäre hinzuzufügen, daß diese Geschichte grundsätzlich am letzten Sonntag nach Epiphania gelesen wurde und daß das Missale Romanum sie als Lesung am Sonntag Reminiscere noch eindeutiger in die Nähe des Osterfestes gerückt hat.

Ein zweites Beispiel: Es ist mein Landsmann van Goudoever gewesen – er hat sich intensiv mit Fragen des Kalenders beschäftigt –, der auf die Tatsache hingewiesen hat, daß jede jüdische Vorbereitungszeit eine Mitte hatte, Abbild des »bamidbar«, des Festes in der Wüste (Numeri 9 u. ö.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft lebt der Mensch von der Promissio Dei, der Verheißung Gottes. Der biblische Ursprung der Vorbereitungszeit liegt also hier, in der Wüstengeschichte.

Ebenso kann man annehmen, daß die mysteriöse Angabe in Daniel 7, 25 die Mitte der »Hoffnungszeit« andeutet: Zeit, Zeiten (also zwei Zeiten) und eine halbe Zeit ergeben dreieinhalb, die Hälfte von sieben. Von hier aus ist die Linie nicht weit zu den sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten, wobei die Woche von Jubilate bis Kantate die Mitte bildet. Später ist die Adventszeit mit dem Sonntag Gaudete nach dem gleichen Muster gebildet worden.

Am Sonntag Laetare finden wir im alten lutherischen und katholischen Lektionar das Evangelium Johannes 6, 1–15. Es ist erstaunlich, wie genau diese Lesung zu dem »Klein-Pasen« (das ist der holländische Ausdruck für das »kleine Passa«) paßt. Das rätselhafte »es gab viel Gras an dem Ort« (Joh. 6, 10) erinnert an Psalm 23: hier ist eine Oase in der Zeit, Zeichen des kommenden messianischen Reiches. Auch die Andeutung »es war nahe Ostern« (v. 4) bekommt in diesem Zusammenhang einen neuen Klang.

Im Proprium dieses Sonntags findet man außerdem Psalm 122, das nach Jerusalem rufende Pilgerlied, und der schöne antiphonale Jesajatext (66, 10) vervollständigt das Bild. All diese Linien fließen darum so deutlich zusammen, daß es zwischen diesen verschiedenen Komponenten eine Analogie der Struktur gibt, sicher auch zwischen der Struktur des Kirchenjahres und der Struktur der Evangelien. Wir leben, ohne es zu wissen, in unserer Liturgie in einer alttestamentlichen Struktur!

Das dritte Beispiel: Am Sonntag Invokavit lesen wir Matthäus 4, 1–11. Die Aussage, dies sei eine Folge der Assoziation zwischen der Fastenzeit in diesen Wochen und dem Fasten in Vers 2, ist doch wohl zu primitiv im Vergleich zu den wirklichen Analogien, denen man hier auf die Spur kommen kann. Geht man den Zitaten aus dem Deuteronomium in der Versuchungsgeschichte nach und vergleicht mit der Wüstengeschichte im Exodusbuch, so läßt sich leicht feststellen, daß die Reihenfolge der Deuteronomiumzitate genau der Reihenfolge der Ereignisse im 2. Buch Mose entspricht. Jesus geht also – dies wird damit deutlich bezeugt! – noch einmal den Wüstenweg des Volkes, und nun bis zu seiner Vollendung. In diesem Sinne ergibt sich auch eine Verbindung von Exodus 14 und Josua 3, wenn man den Bericht von der Taufe Jesu in Matthäus 3 liest. Die vierzig Tage, die Jesus in der Wüste verbringt, sind ein Abbild der vierzig Jahre seines Volkes in der Wüste und zugleich ein Urbild der messianischen Vollendung der großen Gottesverheißungen. Kein Zufall, daß wir diese Geschichte noch immer am Anfang der vierzig Tage vor Ostern lesen!

Ein letztes Beispiel in dieser Reihe, und jetzt eine persönliche Beobachtung: Als im Herbst 1976 am 17. Oktober das jüdische Fest Simchat Thora gefeiert wurde, wurden einige unserer Theologen und Gemeindeglieder auf die Tatsache aufmerksam, daß am gleichen Tage in unseren Gottesdiensten Matthäus 22, 36–40 als Evangelium gelesen wurde: Jesus spricht über das große Gebot im Gesetz. Wenn man dieses Zusammentreffen einen Zufall nennen wollte, müßte man sich darüber belehren lassen, daß Simchat Thora grundsätzlich in der Nähe dieses 18. Sonntages nach Trinitatis gefeiert wird. M. a. W.: Manche Teile unseres Kirchenjahres müssen aus einer Zeit stammen, in der man es für wichtig hielt, den Zusammenhang mit dem jüdischen Festzyklus nicht aus den Au-

gen zu verlieren. Ebenso läßt sich ja auch das Alte Testament nicht verstehen, wenn man nicht damit rechnet, wie sehr es mit der Liturgie und den Festen in Zusammenhang steht, gerade übrigens auch in den kritischen Äußerungen der Propheten über Gottesdienst und Tempel. Liturgie und Heilige Schrift sind einig in dem Bestreben, das Gedenken eine lebendige Sache sein zu lassen.

Wenn es also eine feste Lesung aus dem Alten Testament im Gottesdienst gibt, ist es unnötig, bei der Auslegung eine Analogie zum Neuen Testament aufzuweisen. Das wäre Allegorie. Aber die Analogie, die Assoziation ist bereits da. Besonders deutlich wird dies an den Lesungen in der Osternacht. Es ist nicht so, daß wir Christen den Sinn der alttestamentlichen Lesungen erst entdecken müssen, im Gegenteil: den Sinn des Ostergeschehens und der Taufe entdecken wir erst richtig auf dem Hintergrund dieser Analogien.

Man hörte, wenn man Taufe und Ostern feierte, die Geschichte von Noah oder von Jona und rief: »So war es in der Nacht...: So – also analog! M. a. W.: Wir nehmen Israel die Bibel nicht weg, sondern wir feiern in unserer Weise, in unserer Wüste, aber zusammen mit Israel die großen Taten unseres Gottes, der so große Wunder tut. Und wenn wir dies so festhalten, stehen wir in einer Linie mit Luther!

3. Luther

Es ist erstaunlich zu sehen, wieviel Luther von diesen Zusammenhängen intuitiv gespürt hat. Um beim Letzten anzufangen: das Sintflutgebet aus dem Taufbüchlein bildet ein eindrucksvolles Beispiel. Luther hat es wohl in Wittenberg vorgefunden (Paul Drews, Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen, Tübingen 1910, S. 112 f.). Auf jeden Fall handelt es sich um sehr altes Erbgut. Eigentlich ist dieses Gebet eine Zusammenfassung der Osternachtfeier. (Deshalb um so erstaunlicher, daß es dieses Gebet immer auch bei den Reformierten gegeben hat, allerdings ohne den Gedanken an die Heiligung allen Wassers. Und interessant auch, daß die liturgische Kommission der Reformierten in Holland in unseren Tagen wieder das ganze Gebet in die Tauf liturgie aufgenommen hat!). Niemals genügte Luther ein Verhältnis zum Alten Testament, das sich in der Übersetzung der Texte erschöpfte. Das Alte Testament mußte ausgelegt und gehört werden. Wohl sollten die Evangelien- und Epistelreihen erhalten bleiben (obwohl der Reformator Kritik an der Auswahl der Perikopen übte), aber in der Vesper wurde die Bibel in fortlaufender Lesung gelesen, und die Abschnitte wurden sorgfältig ausgelegt. Später geschah dies auch mit Teilen des Neuen Testaments, zunächst aber wandte sich Luther intensiv den fünf Büchern Mose zu.

Diese Tätigkeit Luthers hat eigentlich bis jetzt wenig Beachtung (und Nachahmung!) gefunden. Dabei umfassen die Auslegungen hunderte von Seiten, mit aller Sorgfalt von Helfern notiert, halb in lateinischer, halb in deutscher Sprache. Sie übersetzten die deutsch gesprochenen Predigten ins Lateinische, weil es sich in dieser Sprache schneller mitschreiben ließ; ab und zu schrieben sie aber einen deutschen Satzteil auf, offenbar immer dann, wenn sie einen Begriff oder ein Bild für sehr prägnant hielten.

Von 1519 bis 1529 ist Luther fast ununterbrochen mit den fünf Büchern Mose beschäftigt gewesen. An dieser Stelle nur einige kurze Anmerkungen (ausführlicher in »Friede über Israel«, September 1976, und in einer Veröffentlichung der Luther-Akademie, Ratzeburg, 1976). Auch Luther geht sehr stark von Analogien aus. Beispielsweise bei der Gestalt Abrahams. So wie Abraham geglaubt hat, müssen auch wir glauben. Die Frage, mit der man sich lange herumgequält hat, ob nämlich Abraham schon ein Christ war (so daß man ihn also ohne Bedenken zum Vorbild nehmen konnte), war für Luther uninteressant. Er glaubte dem Worte Gottes, und es gibt nur ein ungeteiltes Wort Gottes. Wesentlich ist, daß er ein Exempel für uns ist, so wie Isaak ein Exempel des Gehorsams ist; dies ist sogar noch wichtiger als die andere unbestrittene Tatsache: daß Abraham auch für Luther ein Typus Christi ist.

Erstaunlich bleibt, daß Luther in der gleichen Predigt dann auch anders reden kann, allerdings niemals ohne ausführliche Warnungen und Entschuldigungen. Dann kommen die Allegorien, die oft in aller Breite entfaltet werden. Auch Paulus kenne sie, sie seien nun einmal üblich und man könne eben nicht umhin zu zeigen, wie es gemacht werden müsse, wenn man denn überhaupt auf dem christlichen Weg gehen wolle, damit nicht wieder der Willkür Tür und Tor geöffnet werde ...

Luther gibt sich also alle Mühe, die Allegorien im Rahmen des Glaubens zu halten. Aber deutlich ist, daß sein Herz an der Auslegung der »historia« hängt. Die heilsgeschichtliche Bedeutung will er hervorheben, die exemplarische Bedeutung des Geschehens, so wie es uns erzählt und weitergegeben worden ist, und dies nicht, um geschichtliche Begebenheiten festzuhalten, sondern um uns im Glauben zu üben. Luther hat also dem Alten Testament allen Raum gegeben, er wollte es ausreden lassen; fern lag es ihm, eklektisch, also einzelne Lesungen auswählend zu lesen. Zunächst mußte ganz einfach gehört werden, was überliefert war.

Diese Art, die ganze Überlieferung zu hören, als primitiv zu bezeichnen, wäre oberflächlich. Es ist die Realisierung des »Wir sind Bettler, das ist wahr!« gegenüber demjenigen Stück Literatur, das die Botschaft unseres Heiles enthält und verkündigt und das uns – so wie es daliegt, als Ganzes – den einen Gott Va-

ter, Sohn und Heiligen Geist verstehen hilft samt seinen Taten für uns. Selbstverständlich muß man unterscheiden und interpretieren, aber zuerst und zugleich muß das Ganze zum Reden kommen. Eigentlich ist es ja merkwürdig, daß es als ungeheuerlich gilt, beispielsweise aus der Matthäuspasion die Arien herauszuschneiden, daß man es aber zugleich als sehr normal einschätzt, wenn die Bibel nur in Ausschnitten gelesen wird. Luther hat eine andere Praxis des Bibellesens gekannt, und niemand, der ein wenig über seinen Streit gegen den Fundamentalismus der Schwärmer orientiert ist, wird ihm deshalb fundamentalistische Verirrung vorwerfen.

Die Bibel war für den Reformator die ganze Bibel, er konnte sich nicht mit dem Neuen Testament begnügen. Es war seine feste Überzeugung, daß man nur mit der Denkweise und dem Inhalt des Alten Testamentes im Rücken das Evangelium verstehen könne. Schon 1514, also vor seiner Übersetzungsarbeit, war ihm die genaue Bedeutung des Begriffes »thora« bewußt (instruere et docere!, s. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, Tübingen 1961, S. 108). Selbstverständlich gilt dies auch für die Auslegung der Zehn Gebote im Kleinen und Großen Katechismus. Die ganze Auslegung der Genesis wird bestimmt von der Auslegung des Wortes »dabar«. Ohne diesen Hintergrund läßt sich wohl kaum Luthers Theologie vom Worte Gottes verstehen. Und schärfstens unterschied Luther zwischen »dabar« und »amar« (»dabar« heißt: so sprechen, daß volle Einheit mit dem Tun besteht). Wenn Gott spricht, so geschieht im gleichen Augenblick, was er spricht. In Luthers Sprache: »Wenn er's Maul aufthut, so gilt's!« Das »hebräische« Denken bei Luther kann gar nicht genug betont werden. So hat z. B. sein Bestehen auf dem est im Abendmahlsstreit nichts mit einer »massiven« Auffassung vom Heiligen Abendmahl zu tun, nichts auch mit einem angeblichen Konservativismus, sondern mit seinem Wortbegriff! Gottes Wort und Jesu Worte sind »debarim«, sie bewirken, was sie sagen; der Messias ist – als Mensch – »žaddik«, sein Inneres und sein Äußeres stehen im Einklang miteinander, seine Versprechen und sein Handeln stimmen miteinander überein. Es gibt keine Unwägbarkeiten zwischen dem Versprechen und der Erfüllung. Es ist gerade der Sinn der Kreuzestheologie, daß man Gott auf sein Wort hin vertraut, auch gegen alle sonstige Wirklichkeit, »gegen den Augenschein«.

4. Die Praxis

Es ist nicht selbstverständlich, nun aus dem Erkannten die rechte Praxis in Kirche und Gemeinde herzuleiten. Im Sonntagsgottesdienst kennen wir, obwohl es

sicher keine unlutherische Sache wäre, keine lectio continua. Noch im 18. Jahrhundert wurde in einer Leipziger Kirche die fortlaufende Bibellesung gehalten. Aber nur allzu leicht könnte man hierüber die Struktur des Kirchenjahres verlieren.

Möglicherweise wäre es ein Kompromiß, daß man, wie es heute schon oft geschieht, für jede neutestamentliche Thematik eine alttestamentliche Perikope bestimmt. Zwar wäre auch dies Eklektik – aus dem Zusammenhang gerissene Arien! Aber besser einige Arien als gar keine Matthäuspasion. Nur den großen Zusammenhang sollten wir im Auge behalten und uns der Brüchigkeit so gestalteter Leseordnungen bewußt bleiben.

Vielleicht sollte man doch wieder einmal den Versuch wagen, das ganze Bibelbuch hintereinander zu lesen und auszulegen. Wenn daneben die alten, vertrauten Perikopen gelesen werden, so wäre dies kein Nachteil. Im Gegenteil: Oft lassen sich Beziehungen und Assoziationen entdecken, wobei man diese allerdings nicht allzu energisch suchen sollte, um vor dem Hineininterpretieren bewahrt zu bleiben. Oder könnte man nicht einfach im Gottesdienst einige Lesungen unverbunden nebeneinander stehen lassen und dann im Gemeindeblatt in Form einer kurzen Briefpredigt etwas mehr über diese Lesungen sagen? Es gibt viele Möglichkeiten auf dem weiten Felde. Unsere Erfahrung ist, daß die anfängliche Befremdung bald einer gewissen Neugierde weicht und bei einem Teil der Gemeinde zu treuerem Kirchgang führen kann. Es wird bei solcher Praxis ja nur deutlicher, daß die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst nicht einem zufälligen Bedürfnis entspringt.

Ein sehr weitgehendes Experiment, getragen von liturgisch engagierten Kreisen in den Niederlanden, soll in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. Es stützte sich auf die Tatsache, daß man im Aufbau der fünf Bücher Mose deutlich eine dreifache Struktur entdecken kann, übereinstimmend mit einer – zeitweise auch geübten – lectio-continua-Einteilung. Sie tritt in Erscheinung in Gestalt der verschiedenen Passafeste. Von dem ersten wird natürlich im Exodusbuch berichtet, nämlich von seiner Einsetzung, das zweite findet sich in Numeri 9 als das »pesach bamidbar« in der Wüste. Im ersten Jahr, so ließe sich also sagen, lag aller Nachdruck auf der Erinnerung, im zweiten Zyklus auf der »Realpräsenz« der damaligen Befreiung. Ein drittes Passa wird erst in Josua 5 erwähnt, also in den »prophetischen« Büchern außerhalb der Thora. Bemerkenswert ist, daß wohl das Deuteronomium in der Vor-Passazeit gelesen wurde, als Passavorbereitung also, daß man am Passafeste selber aber schon wieder bei den ersten Kapiteln des ersten Buches Mose angelangt war. Damit wurde also abermals betont, daß das endgültige Passafest im Gelobten Lande noch aussteht. Aber man feierte unter dem eschatologischen Aspekt, und das Deute-

ronomium selbst unterstreicht, daß »es geschah im vierzigsten Jahr« (Deut. 1, 3).

Hinzuzufügen bleibt, daß diese drei Aspekte – Erinnerung, »Realpräsenz« des Geschehenen und des Gottes, der Wunder tut, und Eschatologie – per analogiam auch die drei Hauptaspekte des Heiligen Mahles sind: Gedächtnisfeier, Realpräsenz, Zukunftserwartung (Maranatha!).

Man rechnete bei diesem Thora-lectio-continua-Experiment mit der Möglichkeit, daß auch die erste Gemeinde noch in dieser Weise die Heilige Schrift gelesen hat. Aber selbst wenn man dieser Hypothese nicht folgen will, gibt die genannte Grundstruktur – wiederum deutlich mit den oben aufgezeigten Strukturen zusammenhängend – genügend Impulse, einmal zu versuchen, zu einer Rekonstruktion dieser Dreigliederung zu kommen. Allerdings sind hier noch viele Fragen zu beantworten. Zum Beispiel: Gehört das Buch Leviticus zur ursprünglichen Struktur? Soll man – damit diese Übung praktikabel bleibt – variieren, was den Umfang der jeweiligen Stücke angeht? Sollte man im Gottesdienst nicht doch lieber eklektisch lesen und – ergänzend hierzu – schriftlich oder in einem kleinen Kreise mündlich die dazwischen liegenden Stücke behandeln? Solche Fragen wären spätestens dann zu beantworten, wenn der »Raad van Kerken in Nederland« wirklich den Vorschlag aufnehmen sollte, der jetzt in seiner Gottesdienstkommission erörtert wird. Man will den Kirchen ein allgemeines Lektionar für die kommenden Jahre anbieten, das zuerst die drei Jahre des neuen katholischen Lektionars übernehmen würde und sodann neben den klassischen lutherischen Evangeliumsperikopen die dreijährige Lesung der fünf Bücher Mose! Dabei würde diese Ordnung auch immer von gutem exegetischen und liturgischen Material begleitet werden, nicht nur für Pfarrer, sondern auch für die Gemeinde, wobei man mit der Hilfe von Rundfunk und Fernsehen rechnen könnte. Als Lutheraner könnten wir hierbei nicht nur einen Beitrag mittels unserer Erfahrungen mit den Evangeliumsperikopen leisten, sondern auch eine Auslese aus Luthers Thoraauslegung anbieten!

Heute sind diese Gedanken noch spekulativ. Der katholischen Sonntagsmesse könnte ein solches Lektionar wohl kaum ohne Komplikationen eingefügt werden. Aber es gibt gerade auch in der römisch-katholischen Kirche viel Interesse an der Bemühung um die Heilige Schrift, auch in neuen Gottesdienstformen. Jedoch auch ohne ein so weitgehendes Experiment ließe sich der Gemeinde zeigen, daß die ganze Bibel von Gottes Erbarmen redet. Gerade die anstößigsten Geschichten bezeugen, daß Gott sich nicht zu gut ist für unsere anstößige Wirklichkeit. Wobei man bei der Behandlung dieser Geschichten nicht die innere Kritik der Bibel selbst überhören sollte, die sich bereits in der ganzen Umrahmung der Geschichten dokumentiert (Richterbuch!), im Urteil über die

Freunde Hiobs, im nostalgischen Buche Kohelet usw.

Es wäre auch Schrift neben Schrift zu stellen und im Geflecht der vielen Bücher der rote Faden dieses Erzählens gegenüber allem anderen Erzählen zu entdecken. Und man sollte Schrift mit Schrift vergleichen und wiederum im Geflecht der vielen Bücher den roten Faden der Offenbarung entdecken, der Geschichte Gottes mit Israel und mit der Menschheit.

Lange genug haben wir die Schrift analysiert, jetzt sollten wir sie wieder als literarische Einheit theologisch ernstnehmen – nicht als Rückfall in ein früheres Stadium, sondern als Weitergehen in die Freiheit der Freude am Wort, heraus aus dem Engpaß der analysierenden Relativierung. Die typisch lutherischen hermeneutischen Prinzipien wie »was Christum treibt« und »Gesetz und Evangelium« können dabei als Hilfe dienen, allerdings nur dann, wenn man sie nicht als Stereotypen gebraucht. Luther selbst kann uns dabei die Anleitung geben. Niemals zwingt er die Texte in irgendein Schema, sondern er bewahrt sich stets das offene Ohr für die immer wieder überraschende Dialektik der Schrift. Das Gesetz zum Beispiel ist für ihn nicht nur »Drohung«; das Gesetz und die Gebote sind uns angeboten als der Weg aus der Tyrannei der Mächte dieser Welt heraus, und implizit ist das Evangelium uns schon im ersten Gebot »befohlen«. »Ich bin der Herr, dein Gott«, das heißt: Wir brauchen keine anderen Herren. Und weil es Versöhnung gibt, kann es – die Ausdrücke kommen alle bei Luther vor! – eine dilectio legis (Liebe zum Gesetz), eine iucunditas legis (Freundlichkeit des Gesetzes), ja sogar ein gaudium legis (Freude am Gesetz) geben. Dies schließt dann auch eine sehr freimütige Interpretation ein, gerade im Bereich der Ethik. Man soll den eigentlichen Sinn der Gebote erfassen und immer wieder fragen, inwiefern das Gesetz auf uns persönlich zielt und wie es mit dem Glauben, dem Vertrauen und der Liebe als Zentrum der Ethik zusammenhängt. Hier können gegebenenfalls Geist und Buchstabe einander widersprechen. Aber auch in solchem Falle wäre die Schrift nicht abgetan, sondern ernstgenommen.

Solche Offenheit für die ganze Breite der Heiligen Schrift, die uns Gott sei Dank noch in ihrer Ganzheit überliefert worden ist, fordert uns immer wieder zum Lesen und Verstehen auf. Leicht ist es nicht, immer wieder den Urtext heranzuziehen, die Wortspiele und Andeutungen zu erfassen und aufzusuchen, die oft so bedeutsam und aufschlußreich sind für die wirklich in den Texten enthaltene Botschaft. Wenn wir aber den Menschen die Bibel in die Hand geben, dann darf es nicht anders sein. Und wie von selbst wird sich Freude, Entdeckerfreude und Glaubensfreude einstellen.

5. Emmaus

In Lukas 24 zeigt Jesus selbst den beiden aus Emmaus, wie in der ganzen Schrift von ihm geschrieben steht. Sie brauchen diese Geschichten und Prophetien, um zum Verständnis dessen zu kommen, was zum Wesen des Messias gehört und wie seine Stellung in der Heilsgeschichte ist.

Die Geschichte in Lukas 24 ist eine Analogie, ein Spiegelbild unserer Liturgie. Brennt nicht auch unser Herz, wenn wir durch den Heiligen Geist erkennen, was bei Mose geschrieben steht, was wir bei den Propheten und in allen Schriften, in thora, nebiim und ketubim an Heilsvorkündigung entdecken?

Von daher entsteht der Ruf: Herr, bleibe bei uns, und danach kann man das Heilige Mahl feiern. Und schließlich steht man auf und weiß sich verantwortlich für den Nächsten, wie ja auch die beiden aus Emmaus in die Nacht hinausgehen, um ihre Freunde zu trösten und zu stärken. So werden auch hier Wort und Tat, Hören und Gehen eins, und was die zwei tun, ist sogleich auch wieder Mission! Wo fing dies alles an? Als Jesus »anfang von Mose!« Wenn auch wir in aller Offenheit und Freiheit, ohne Angst und Voreingenommensein zu solchem Hören kommen, dann benutzen wir, was uns angeboten ist in dieser Bibliothek, die wir die Bibel nennen und die uns zum Danken, Leben, Loben, Glauben, Lieben, Hoffen ruft, bis wir, nach dem Hören, in vollem Sinne aufhorchen und gehorchen, glauben und lieben.

Das vielleicht schönste Wort Luthers über den ersten Teil der Bibel lautet: »Dies ist die Schrift, die alle Weisen und Klugen zu Narren macht und nur den Kleinen und Einfältigen offensteht – sieh diese Schrift an als das allerhöchste, edelste Heiligtum, als die allerreichste Fundgrube, die nimmermehr genug ergründet werden kann.«

Das Neue Testament ist nicht mehr als eine Offenbarung des Alten, gleich als wenn jemand zuerst einen verschlossenen Brief hätte und ihn dann aufbräche. So ist das Alte Testament ein Testamentsbrief Christi, den er nach seinem Tode hat öffnen, durchs Evangelium lesen und überall verkündigen lassen.

Martin Luther

Identität des Luthertums nach der Konkordienformel¹⁾

»Konkordie« ist der für die lutherische Reformation bezeichnende Versuch, den »Magnus Consensus« und damit die Einheit der Kirche wiederherzustellen in einer Situation, in der sie durch Lehrstreitigkeiten gefährdet oder bereits verloren ist. Zur wahren Einheit der Kirche ist es nach CA VII genug, übereinzustimmen in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente. Nicht nötig ist hingegen die Uniformität kirchlicher Riten und, so dürfen wir, durch historisches Denken (übrigens auch der FC selbst, vgl. den Abschnitt *De compendiaria regula atque norma*) angeleitet, hinzufügen: nicht nötig ist die Uniformität theologischer Schulen und Ausdrucksweisen. Was rechte Lehre heißt, das hat die Konkordienformel im Blick auf die Lehrstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts in exemplarischer Weise zu zeigen versucht; denn alle diese Lehrstreitigkeiten hatten es unter verschiedenen Aspekten mit der Verunklärung des Evangeliums der Rechtfertigung oder mit der Verunklärung der Wirksamkeit der Gnadenmittel zu tun. Die Lehrentscheidungen, die die Konkordienformel in ihren Artikeln zu treffen versucht, haben alle das Ziel, die Reinheit der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben herauszustellen und die Gnadenmittel der Kirche, Wort und Sakrament, so zu begreifen, daß sie eben dieser Reinheit der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders entsprechen, daß ihre Zusage und Gabe unter keine menschliche Bedingung gestellt wird. Unter diesem Gesichtspunkt enthalten die Lehrentscheidungen der Konkordienformel Modellcharakter bis heute.

Mitte Rechtfertigungsbekenntnis

Unsere Überlegungen können keine zusammenhängende Interpretation der Konkordienformel geben. Wir können nur versuchen, das Gesagte an bestimmten Ausführungen der Konkordienformel zu exemplifizieren und damit zugleich vielleicht zu verdeutlichen. Die beiden großen Lehrkomplexe, um die es dabei

¹⁾ Als Vortrag am 10. Oktober 1976 in Neuendettelsau gehalten auf einer gemeinsamen Theologentagung des Martin Luther-Bundes und der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche.

geht, wurden schon genannt: Es geht auf der einen Seite um die Reinheit der bedingungslosen Zusage der Rechtfertigung des Sünders. Mit ihr haben es die Artikel I–VI sowie X und XI der Konkordienformel zu tun. Es geht auf der anderen Seite um die bedingungslose Heilsgabe der Gnadenmittel. Auf sie richtet sich der Artikel VII vom Abendmahl und ihm folgend der christologische Artikel VIII. Die Bedeutung des gepredigten Wortes als Gnadenmittel, dessen Wirksamkeit ebenfalls unter keine menschliche Bedingung gestellt werden darf, gewinnt aber Bedeutung auch in den anderen Artikeln der Konkordienformel, etwa in I, II und XI.

Um sich Art und Bedeutung der Lehrentscheidungen der Konkordienformel klarzumachen, muß man sich die Bedeutung des Rechtfertigungsbekenntnisses in den frühen Bekenntnisschriften und in der Theologie der Reformatoren in seiner umfassenden Auswirkung vor Augen führen. Man muß alsdann die Lehrstreitigkeiten daraufhin betrachten, inwiefern die in ihnen getroffenen Bestimmungen geeignet sind, die umfassende und konsequente Lehre der Rechtfertigung einzuschränken und zu beeinträchtigen. Es kann kein Zweifel sein, daß in den frühen lutherischen Bekenntnisschriften das Rechtfertigungsbekenntnis die Mitte aller Lehraussagen darstellt, an der alle anderen dogmatischen Artikel orientiert sind. Für die *Confessio Augustana*, in der dies wegen der Artikelfolge weniger deutlich ist, ergibt es sich aus der *Apologia Confessionis Augustanae*, in der deutlich wird, wie sehr die einzelnen Artikel der *Augustana* von der zentralen Darlegung des Rechtfertigungsartikels, der die Hälfte der gesamten Schrift einnimmt, bestimmt sind. Rechtfertigung wird dabei verstanden als eine persönliche Annahme des Menschen durch Gott, die worthaft in der Verkündigung des Evangeliums sich ereignet. Die dafür in der *Apologie* gebrauchten Kategorien lauten: *Remissio peccatorum* (II, 51), *Acceptatio* (IV, 161), *Recipi in gratiam* (CA IX). Empfangen wird die Rechtfertigung im Glauben (*fides*). *Fides* wird gleichgesetzt mit »*accipere promissionem*« (IV, 86). Das ist gleichbedeutend mit dem Empfang Christi selbst, so wird Christus als Mittler gebraucht (*uti eo mediatore* IV, 69). Aus dem Empfang solcher Annahme aber geht heilsames Leben hervor. Von dieser zentralen Bestimmung des Rechtfertigungsvorganges her werden die dogmatischen Lehrstücke bestimmt. So erscheint Sünde als Verweigerung der Annahme und Versuchung, aus sich selber leben zu wollen, wie die Verwerfung zu CA II bereits zeigt. Das kirchliche Amt ist eingerichtet, damit wir den Glauben der Rechtfertigung erlangen (CA V). Die Kirche ist die Gemeinschaft der so Glaubenden (CA VIII). Sakramente sind entscheidend »*signa et testimonia*« der göttlichen Verheißung (CA XIII), und das gerechte Leben des Glaubenden steht vor allem unter den Kriterien, daß es nicht Bedingung, sondern Ausdruck der erfahrenen Rechtfertigung zu sein hat (CA XVI).

Bestimmungsfaktoren des Heils

Die Lehrstreitigkeiten, welche das Verständnis der Rechtfertigung betreffen, und in denen die Konkordienformel zu entscheiden sucht, stehen alle im Zusammenhang mit den Zugeständnissen des Interims, welche in verschiedenen Formulierungen darum kreisten, die Bedeutung der menschlichen Werke im Zusammenhang der Rechtfertigung in einer den Altgläubigen entgegenkommenderen Weise zu formulieren. Dabei lag es nur allzu nahe, das Verhältnis von Glauben und Werken in der Rechtfertigung nach dem Modell der Tradition zu betrachten unter der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Eigentätigkeit. Zwar hatte hier die Tradition eine Reihe einleuchtender Modelle geschaffen, keine von ihnen kam freilich daran vorbei, das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Tätigkeit als konkurrierende Bestimmungsfaktoren des Heils gleichsam objektiv gegeneinander aufzurechnen. Eben damit aber wurde der eigentümliche kommunikative Zugang zur Rechtfertigungsgewißheit, den die reformatorische Rechtfertigungslehre von der persönlichen Glaubensgewißheit her erschlossen hat, versperrt und auseinandergerissen, was das reformatorische Evangelium eben zusammen sehen wollte: *promissio et fides im admirabile commercium* von Gnade und Sünde. Wie problematisch und hölzern man die Bestimmungen finden mag, die die Konkordienformel hier getroffen hat, wie wenig sie den Hauptbeteiligten der Lehrstreitigkeiten in ihren Intentionen gerecht geworden sein mag, es kann kein Zweifel sein, daß sie mit ihren Bestrebungen und Verwerfungen den ursprünglichen Sinn reformatorischer Rechtfertigungsverkündigung unter Berufung auf Luthers Schriften wieder freizulegen suchte.

Das Grundproblem des majoristischen Streits läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Die Glaubensgewißheit, daß die Rechtfertigung des Sünders auch sein Leben erneuert, wird objektiviert zu der Lehre, daß aufgrund ergangener Rechtfertigung gute Werke notwendig seien zum ewigen Leben, quasi als eine Nachbedingung. Der frühen reformatorischen Rechtfertigungslehre war es gerade darum gegangen, daß Werke nicht aufgrund ihrer erfahrbaren Qualität gut seien, sondern gut wirklich nur im Glauben an die Rechtfertigung sein können. Die Konkordienformel lenkt zu dieser Erkenntnis zurück, indem sie den eindeutigen Begriff des guten Werkes aufgibt und zwischen Werken des Gesetzes und Früchten des Geistes unterscheidet (SD IV, 9). Dies heißt nun aber keineswegs, daß der Gerechtfertigte ohne Erneuerung seines Lebens bleibt. Es steht nicht etwa in der Willkür des Menschen, Gutes zu tun oder zu lassen, denn der Glaube ist nie ohne Reue, Glaube kann nicht bestehen, wenn der Mensch in Sünden vorsätzlich beharrt (Epitome IV, 11). Verworfen wird der Satz, daß gute

Werke zur Seligkeit nötig seien deshalb, weil er erneut an den ichhaften Leistungswillen appelliert, dem die reformatorische Rechtfertigungslehre entgegengetreten war. Eben diese Abwehr nach zwei Seiten: Das Vertrauen auf das eigene Werk und die Verwerfung der Meinung, der Glaube könne mit mutwilliger Sünde zugleich bestehen, ist ein Beispiel für die kunstvolle Weise, wie die Konkordienformel Grenzen der legitimen Lehrpluralität so bestimmt, daß die Identität der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft unangetastet bleibt. Welche Bedeutung eine solche Lehrentscheidung angesichts einer Weltchristenheit besitzt, die immer mehr dazu neigt, die Identität des Christlichen an äußeren Verhaltensweisen festzumachen, kann hier nur angedeutet werden!

Grenzen der Lehrpluralität

Ähnliches gilt für die anderen Streitigkeiten, die sich mit den Versuchen auseinandersetzen müssen, die Rechtfertigung in einem System objektiver Denkmöglichkeiten darzulegen. Dies erweist sich besonders an dem Streit um die in der Rechtfertigungslehre begründeten anthropologischen Positionen der reformatorischen Lehre. Es ist die Frage, ob sich der Mensch in der Rechtfertigung »pure passive« verhalte, bzw. in welcher Weise er als Person in das Heilsgeschehen eingeschlossen und von diesem überhaupt erreicht wird. So wie diese Frage als eine Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Einwirkung und menschlicher Eigentätigkeit gestellt wurde, mußte sie in entgegengesetzte Vorstellungsbahnen treiben. Eine Bejahung der Mitwirkung des menschlichen Willens in der Rechtfertigung, und sei es auch nur in Form des assentire und nicht repugnare, mußte die Bedingungslosigkeit des Heilsangebots jedenfalls in Frage stellen (Synergistischer Streit). Wo auf der anderen Seite die Bedingungslosigkeit des Heilsgeschehens gewissermaßen anthropologisch ausgewiesen werden sollte durch die Behauptung der substantiellen Verderbenheit des Menschen, wurde die Denkmöglichkeit und Verstehbarkeit des Heilsgeschehens überhaupt zerstört oder zumindest gefährdet (Flacianischer Streit). Die scheinbar widersprüchlichen Anweisungen, die die Konkordienformel im I. und II. Artikel vornimmt, erweisen sich bei näherem Zusehen wiederum als an der Predigt des Evangeliums orientierte Versuche, die Rechtfertigungslehre gegen entgegengesetzte, anthropologisch verdinglichende Extrempositionen zu bewahren. Sie gibt Flacius recht darin, daß die Sündenverfallenheit des Menschen nicht nur ein Teil, sondern eine alle Vernunft übersteigende Verderbung der Natur ist, die »aus dem Wort geglaubt« werden muß (SD I, 8), d. h. vor Gottes Selbsterschließung im Wort erfährt sich der Mensch total als Sünder.

Weil aber diese Aussage nicht durch Beobachtung des Menschen, sondern im Blick auf die Predigt des Evangeliums konzipiert ist, darum muß neben die erste Aussage »Sünde und Natur sind praktisch ununterscheidbar« nun die entgegengesetzte treten »Sünde und Natur müssen theologisch unterschieden werden« (SD I, 33 ff.), weil sonst weder die Schöpfung, noch die Erlösung, die Heiligung oder die Auferstehung bezeugt werden könnten. Der Satz, daß der Mensch erlösbar sei, entstammt nicht der Selbstreflexion, sondern ist ein Bekenntnis zu Gottes Wirken (vgl. SD I, 60). Umgekehrt muß gegen den Synergismus die Beteiligung des menschlichen Willens im Heilsgeschehen verneint werden, weil sie abermals an den ichhaften Leistungswillen appellieren müßte (SD II, 59). Aber statt aus diesen Aussagen prädestinatianische Konsequenzen zu ziehen (SD II, 44), orientiert die Konkordienformel ihre Überlegungen am Faktum der Predigt des Evangeliums (SD II, 52 ff.). Diese Predigt kann der Mensch faktisch hören. An der in ihr gegebenen Verheißung soll er nicht zweifeln. Durch sie zieht Gott den Menschen in das Heilsgeschehen hinein (SD II, 60). Auf diese Weise ist der Wille des Menschen im Heilsgeschehen durchaus in Anspruch genommen. Dies geschieht jedoch so, daß von der Rechtfertigungserfahrung her die Inanspruchnahme des Willens bezeugt, nicht aber dieser Wille dem göttlichen Heilsangebot als konkurrierende Ursache gegenübergestellt wird. Auf diese Weise hat die Konkordienformel sich bemüht, den ursprünglichen kommunikativen Zusammenhang des Rechtfertigungsgeschehens wieder zur Geltung zu bringen. Damit sind in diesem Punkte der Lehrpluralität enge Grenzen gesetzt. Das zeigen die zahlreichen zum Teil fiktiven Verwerfungen dieser Lehrartikel, die die verschiedensten Spielarten einer göttliche und menschliche Initiative addierenden Rechtfertigungslehre abweisen.

Orientierung an der Verkündigung

In allen mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängenden Lehrstreitigkeiten lenkt die Konkordienformel gegenüber den synergistischen Tendenzen der Spättheologie Melancthons und der Interimisten zurück zur Herleitung der Rechtfertigung aus der Begegnung mit dem lebendigen Wort als Gnadenmittel. Dies gilt selbst für die im Blick auf den Osiandrischen Streit vollzogene Trennung von Rechtfertigung und Erneuerung. Selbst wenn es stimmt, daß diese Unterscheidung zu einer verhängnisvollen Abtrennung der Erneuerung von der Rechtfertigung und zur Entleerung der Rechtfertigungslehre geführt haben sollte, so ist für die Konkordienformel selbst diese Unterscheidung darauf gerichtet, daß der Mensch in der Rechtfertigung auf Gott in Christus und nicht auf seine ei-

gene Leistung zu schauen habe. Keineswegs läuft sie auf eine Trennung von Rechtfertigung und Heiligung hinaus in dem Sinne, als könne es Rechtfertigung auch ohne Erneuerung des Menschen geben. Zweifellos im Blick auf einen mißverständlichen Gebrauch des reformatorischen »sola fide« formuliert die Epitome: »Fides enim vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat« (Epitome III, 11).

Die Orientierung an der praktisch geschehenen Verkündigung des Evangeliums (und des Gesetzes) und die darin begründete Rechtfertigungserfahrung sind der in den Lehrartikeln der Konkordienformel immer wieder herausgestellte Ausgangspunkt für die Bestimmung der christlichen Identität, von der her sich die Kriterien für die Grenzen legitimer Lehrpluralität mit ergeben. Abgesehen von den genannten Artikeln gilt dies insbesondere auch für die Artikel über die Prädestination (Artikel XI). Von hier aus erschließt sich aber zugleich am ehesten der Zugang zu den Artikeln über Abendmahl und Christologie. Auch sie haben es zu tun mit dem Vertrauen auf die göttliche *promissio*, hier in der Frage der Gnadenmittel, die unter keine Bedingung gestellt werden darf. Dies muß insbesondere beachtet werden, weil in den Artikeln VII und VIII in größerem Ausmaß scholastische Bestimmungen in der Ausarbeitung der Lehre zu Worte kommen. Sie haben wohl vor allem dazu geführt, daß man die Konkordienformel vielfach als ein theologisches Lehrbekenntnis verstanden hat, das den an ein Bekenntnis zu stellenden Anforderungen nur sehr wenig genügte.

Wirksamkeit der Gnadenmittel

Demgegenüber kann auf die Vorbehalte, die die Vorrede zur Konkordienformel gegenüber den theologischen Redeweisen im Artikel von Abendmahl und Christologie gemacht hat, verwiesen werden. Aber auch in den Artikeln selbst ist der ministerielle Charakter der scholastischen Wendungen gegenüber den Grundbestimmungen, die die Identität des Glaubens herausstellen sollen, klar zu erkennen. Ausgangspunkt ist die Frage, ob die Verheißung, die in den Einsetzungsworten zum Abendmahl ausgesprochen wird, ohne jeden Vorbehalt als wahr und gültig angenommen werden kann (SD VII, 7, 42 ff.) oder ob sie im übertragenen Sinn und d. h. unter Vorbehalt verstanden werden muß.

Die Frage der lokalen Begrenzung des Leibes Christi im Himmel ist dabei für die Konkordienformel wie schon früher für Luther als eine weltanschauliche Frage gerade nicht die Ausgangsfrage. Gewiß werden gegen Calvin und seine Christologie in der Folge eine Fülle christologischer Argumente und scholastischer Denkformen geltend gemacht bis hin zu der bekannten Fortbildung der altkirch-

lichen Christologie im sogenannten Genus Majesticum. Aber der eigentliche Kernpunkt des Angriffs in der Calvinischen Sakramentslehre ist die Vermittlung der Sakramentsgabe durch den Geist. Denn wenn die Vermittlung des Heils in der Abendmahlsgabe nur durch den Geist geschieht, dann geschieht sie nur bei den Erwählten in der unausweisbaren Form der »arcana inspiratio«, der inneren Wirksamkeit des Geistes. Damit aber kann die Verheißung der Einsetzungsworte nicht mehr ohne Vorbehalt gelten. Wer sie hört, kann ebenso wenig zweifelsfrei gewiß sein, daß ihm die Verheißung gilt. Denn er kann ja nicht wissen, ob er erwählt ist und deshalb im Sakrament Christus wirklich empfängt. Gewiß soll er nicht zweifeln, aber er kann der Verheißung auch nicht vorbehaltlos vertrauen. Die Schärfe des Gegensatzes in der Sakramentslehre hat ihren Stachel im Verständnis der Prädestination. Sie führt zu gerade umgekehrten Konsequenzen: Für die calvinische Lehre gilt: nicht die Gnadenmittel bedingen die Gültigkeit der Wirksamkeit der Erwählung, sondern die Erwählung bedingt die Gültigkeit und Wirksamkeit der Gnadenmittel. Dies aber erscheint der lutherischen Auffassung von der vorbehaltlosen Wirksamkeit der Gnadenmittel, die in der bedingungslosen Heilsgabe der Rechtfertigung gründet, unerträglich. Grundzug der lutherischen Lehre nach der Konkordienformel ist es, daß sich das Heilsgeschehen als ein Realakt der Kommunikation vollzieht, der unter keinen Vorbehalt gestellt wird, im Empfang des Evangeliums der Rechtfertigung ebenso wie im Empfang der Sakramentsgabe, die die Einsetzungsworte zusagen. Um dessentwillen wird die *manducatio oralis*, der mündliche Empfang des Leibes Christi in der Sakramentshandlung zur Bestätigung der realen Präsenz im Abendmahl, ausdrücklich unterstrichen und ebenso die *manducatio indignorum* (SD VII, 60, 63). Daß es dabei nicht um eine Spekulation mit objektivierbaren Substanzen geht, sondern eben um die Wahrhaftigkeit der Verheißung, zeigt andererseits die Feststellung, daß die reale Präsenz an den stiftungsgemäßen Vollzug der Sakramentshandlung gebunden ist, in der die Verkündigung der Einsetzungsworte und die Austeilung der Elemente geschehen. »Außer welchen Gebrauch ... ist es für kein Sakrament zu halten« (SD VII, 86; BSLK 1001, 24). Man muß sich dies gegenwärtig halten, wenn man die Aussagen über die verschiedenen Weisen der Gegenwärtigkeit der menschlichen Natur Christi recht begreifen will, die die Konkordienformel Luther nachspricht (SD 99 ff.). Es zeigt sich hier wie in den Verwerfungen wiederum, daß es zuletzt um die Bewahrung der reformatorischen Identität geht, die Bewahrung des Zutrauens in die bedingungslose Heilsgabe des Evangeliums, die der Glaube erfährt. Um ihretwillen werden Verwerfungen ausgesprochen, wo der schmale Gratweg zwischen Verdinglichung der Sakramentsgaben und ihrer spiritualisierenden Verflüchtigung verlassen ist.

Zeugnis der Gegenwart Gottes

Die Lehrer der Konkordienformel sind sich bewußt gewesen, daß ihre Behauptung der Realpräsenz Konsequenzen bis in die Gotteslehre hinein hat. Um desentwillen konnten sie der christologischen Auseinandersetzung, die im Grunde im reformierten Vorbehalt gegen die Einsetzungsworte mit dem Verweis auf die Abwesenheit Christi im Himmel begründet waren, nicht ausweichen. SD VIII, 81 ff. zitiert Luther in seinem Bekenntnis vom Abendmahl: Die Behauptung, der menschliche Leib Christi sei an einem Ort, trennt ihn von seiner Gottheit und hebt damit die Menschwerdung Gottes im Vollsinn überhaupt auf. Nur wo wir dem menschengewordenen Gott begegnen, kann der Sünder ihn empfangen und ist nicht der »nackten Gottheit« in ihrer Majestät ausgesetzt, »welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppel ist« (SD VIII, 87; BSLK 1046, 34).

An dieser Stelle steht die Identität der lutherischen Reformation auf dem Spiel, auch wenn sie bis heute mit der Frage zu ringen hat, ob Gott so verstanden werden kann, daß er sich – mit Luther zu reden – in Fleisch und Blut hineingibt und unehrlich gehandelt wird in Kreuz und Altar – oder ob Gott eine schlechterdings freie unverfügbare Größe jenseits allen menschlichen Verkündigens und Sakramentsspendens bleibt, der sich vorbehält, wem er den Geist gibt oder nicht. Zugleich liegt in dieser Fassung des Problems der Inkarnation das Problem einer eigentümlichen Schätzung der Geschichte, die vielleicht bis heute nicht ihre theologisch verbindliche Lösung gefunden hat. Mit ihrer Lehre über Gnadenmittel und Christologie bezeugt die Konkordienformel die Gegenwart Gottes in der Geschichte als dem Geschehen zwischenmenschlichen Handelns und damit in der menschlichen Realität und nicht etwa allein in der Zukunft des Menschen. So real, wie Gott hier in der Geschichte bekannt wird, so real wird die Freiheit eines Christenmenschen in der durch Gott geschenkten Geschichte der Versöhnung und Rechtfertigung empfangen und nicht erst als Ziel einer Utopie oder weltverändernden Praxis geschaut.

Vorbehaltlose Selbsthingabe Gottes

Angesichts solcher Perspektiven hat das Ringen der Konkordienformel mit den scholastischen Bestimmungen einer neuen Christologie, die von den orthodoxen Dogmatikern dann zu einer größeren, aber keineswegs endgültigen Klarheit geführt wurden, etwas eigentümlich Vorläufiges, gleichsam den Rang einer Hilfskonstruktion. Man hat an dieser Stelle noch stärker als in anderen Artikeln

(z.B. Artikel II, III, XI) das unausgeglichene Nebeneinander der verschiedenen an der Konkordienformel beteiligten theologischen Schulen herausgestellt. Im Sinne unserer oben dargelegten Auffassung von der Argumentation der Konkordienformel bedeutet solcher Widerspruch gerade nicht Verwirrung oder gar theologisches Versagen. Es zeigt sich an ihm vielmehr noch einmal deutlich, was wir als die reformatorische Art gekennzeichnet haben, die Identität des Glaubenszeugnisses mit der Pluralität der theologischen Lehren zu verbinden. Der große Torso des christologischen Artikels der Konkordienformel ist ein eindrückliches Zeugnis dafür, wie man in reformatorischer Weise mit CA VII unterscheiden kann zwischen dem, was zur Einheit der Kirche genug ist: das Zeugnis für die vorbehaltlose Selbsthingabe Gottes in Wort und Sakrament – und dem, worin Übereinstimmung nicht notwendig ist: die theologischen Begriffsmittel, Lehrbildungen, Schulbildungen – solange durch sie das Zeugnis für das eine Evangelium nicht verdunkelt wird.

Die Lehre ist Gottes Wort und Wahrheit selbst; aber das Leben ist unser Tun. Darum muß die Lehre ganz rein bleiben, und wer am Leben fehlt und gebrechlich ist, da kann Gott wohl Geduld haben und vergeben. Aber die Lehre selbst, danach man leben soll, ändern oder aufheben, das kann und will er nicht leiden, soll es auch nicht leiden. Martin Luther

Diaspora, Diakonie und Mission

Überlegungen zu ihrem Zusammenhang, dargelegt anhand lateinamerikanischer Beispiele

Der Zusammenhang der drei im Thema genannten Begriffe, ihre innere Abhängigkeit voneinander und die Tatsache, daß sie verschiedene Aspekte der gleichen Wirklichkeit beschreiben, wird heute von verschiedenen Seiten infrage gestellt. Die nachfolgenden Zeilen sollen dazu dienen, ihn neu zu behaupten und zu begründen. Ich möchte diesen Versuch auf nahezu »positivistische« Weise unternehmen, nämlich auf dem Wege einer Betrachtung des lateinamerikanischen Luthertums, und zwar weitgehend der spanischsprachigen Lutheraner. Allerdings hat das Auslassen der größten lutherischen Kirche auf dem südamerikanischen Kontinent, der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, lediglich praktische Gründe: es würde nicht gelingen, die Beschreibung ihrer vielschichtigen Existenz in den Raum weniger Zeilen zu zwingen; zudem darf man damit rechnen, daß die Kenntnis über sie gewöhnlich leichter vorzusetzen ist als bei den anderen hier genannten Kirchen und Gemeinden.

I.

Die älteste lutherische Kirche auf dem südamerikanischen Subkontinent ist die Gemeinschaft, die sich Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Surinam nennt. Sie wurde im Jahre 1742 von holländischen lutherischen Siedlern – gemäß der Tradition der Gemeinde in Paramaribo – gegründet. Diese Gemeinde besitzt auch das wohl älteste lutherische Kirchengebäude in Südamerika, und zwar an der Waterkantstraße der Hauptstadt des nunmehr unabhängigen Staates Surinam. Jahrhundertlang hatte diese Kirche nur Verbindungen zur Mutterkirche in den Niederlanden, von woher die Pastoren entsandt oder wohin die Studien-

kandidaten der Gemeinde gesandt wurden. Die Gemeinde hatte oft Schwierigkeiten, Pastoren lutherischer Tradition zu bekommen. Auch waren manche Pastoren, die aus der evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden kamen, nicht gerade Träger des lutherischen Erbes. Schließlich kann man nicht leugnen, daß die Einflüsse der zahlmäßig stärkeren Kirche der Brüderunität und der der reformierten Tradition dazu beigetragen haben, daß in dieser Kirche, die heutzutage im ganzen Lande 4500 Seelen, die durch zwei ordinierte Pastoren betreut werden, umfaßt, in ihren Gottesdiensten nur eine schlichte Liturgie benutzt und den Bekenntnisschriften eine eher untergeordnete Bedeutung beimißt.

Immerhin nennt sie sich lutherisch und möchte ihre Identität nicht aufgeben. Was sie heutzutage besonders sucht, ist gerade die Gemeinschaft mit anderen lutherischen Christen, um aus der Isolation herauszukommen, die in der Vergangenheit, als das Land noch nicht unabhängig war, noch kein brennendes Problem darstellte. Durch neue Verbindungen möchte diese Kirche bereichert werden. Bei dem Worte »bereichern« ist nicht an erster Stelle an materielle Güter zu denken, sondern an die Bereicherung durch geistige Werte. Die evangelisch-lutherische Gemeinde in Surinam hat nämlich eine privilegierte Stellung im Lande: zusammen mit den Kirchen der Brüderunität, den Katholiken und den Reformierten wie auch der jüdischen Religionsgemeinschaft gehört sie noch immer zu den religiösen Gruppen, deren Pfarrgehälter von der Staatskasse bezahlt werden.

Bis zum Wiener Kongreß, also 1815, war das Land, das später British Guiana heißen würde und jetzt, als selbständiger Staat, Guyana genannt wird, ein Teil des holländischen Kolonialreiches. Die erste lutherische Gemeinde in diesem Gebiet wurde am 15. Oktober 1743 am Ufer des oberen Laufes des Berbice-Flusses auf der Plantage eines lutherischen Holländers, L. Abbensetts, gegründet. Man schickte eine Petition an die Kolonialverwaltung, um die »freie Ausübung der lutherischen Religion« zu erlangen. Auch wurde ein Antrag auf die Aussendung eines Pfarrers aus den Niederlanden gestellt. Der Pfarrer, Johan H. Faerkenius, kam neun Jahre später, starb aber nach zwei Jahren. Die Kirche, die in der Ortschaft Fort Nassau errichtet wurde, diente der Gruppe, die sich den Namen »Ebenezergemeinde« gegeben hatte. Weitere Pastoren kamen, aber die klimatischen Verhältnisse und andere Gründe zwangen die Lutheraner im Jahre 1800, ihre Kirchengebäude auf einem Floß nach Nieuw Amsterdam, einer Siedlung, die schon fast an der Mündung des Berbice-Flusses ins Meer liegt, zu verschiffen. Dort existiert die Ebenezergemeinde bis zum heutigen Tag.

Wie erwähnt wurde das Land westlich des Courantyne-Flusses 1815 britische Kolonie, die Ebenezergemeinde wurde damit von den Lutheranern im hollän-

disch gebliebenen Guiana abgeschnitten. Noch bis 1843 wurde sie aber von holländischen Pastoren betreut, obgleich die englische Sprache in jener Zeit mehr Bedeutung gewann. Nach diesem Jahr sollten sich die Methodisten um die Gemeinde kümmern, doch zeigte diese Periode einen katastrophalen Rückgang der Mitgliedschaft in der Gemeinde. 1866 gehörten nur noch 11 abendmahlberechtigte Mitglieder zur Ebenezergemeinde. Diese wandten sich nach Surinam und baten die dortigen Pastoren, viermal jährlich zur Austeilung des Abendmahls in die britische Kolonie zu kommen, was seit 1875 zur Praxis wurde.

Während einer seiner Reisen traf der holländische Pastor Sander einen jungen Mann, John Robert Mittelholzer, der sich für die evangelisch-lutherische Kirche interessierte. Er stammte von einer kongregationalen Gemeinschaft, deren Lehre ihn aber nicht zufriedenstellte. Pastor Sander unterrichtete und konfirmierte ihn im Jahre 1878. Der junge Mann wurde auch beauftragt, das Wort zu verkündigen. Später wurde er ordiniert und diente 35 Jahre lang, also bis 1913, in der Kirche. Er reorganisierte die Ebenezergemeinde und dehnte die Arbeit unter den Mischlingen, zu denen auch er gehörte, auch auf die amerikanischen Indianer aus. Er gründete Schulen und machte sich in seiner Stadt sehr verdient. Im Jahre 1890 besuchte er die Vereinigten Staaten. Im selben Jahr wurde er als Pfarrer der Ostpennsylvanischen Synode der »Evangelisch-Lutherischen Generalsynode von Nordamerika« aufgenommen.

Nach seinem Tode kamen Missionare aus den Vereinigten Staaten nach British Guiana und setzten seine Arbeit fort. Während des Dienstes von Pfarrer R. J. White (1916–23) meldete sich ein junger Mann von der indischen Emigranten-gruppe, Charles Bowen, der in einem lutherischen Waisenhaus in Indien erzogen worden war, als Mitglied der Kirche und forderte den Missionar auf, seine Arbeit auch auf die indischen Kontraktarbeiter auszudehnen. Der junge Inder half seinem Pastor in dieser Mission. Heute besteht die Kirche überwiegend aus Christen der indischen Volksgruppe, die auch über 50 % der Bevölkerung darstellt. Der Sohn des erwähnten Inder, Aubrey Bowen, studierte später Theologie, wurde 1936 ordiniert und im Jahre 1943, als die Kirche ihre Selbständigkeit erhalten hatte, der erste Präsident der Kirche. Als einziger auf dem südamerikanischen Subkontinent geborener Delegierter nahm er im Jahre 1947 an der Gründungssitzung des Lutherischen Weltbundes teil.

Heute besteht die Kirche aus etwa 13 000 getauften Mitgliedern, die in 12 Pfarreien und ungefähr 40 Gemeinden von einheimischen Pastoren, Missionaren der Lutheran Church of America (LCA) und Katecheten betreut werden. Die Lutherische Kirche in Guyana ist neben der römisch-katholischen Kirche die einzige, die ihre Arbeit auf alle Rassengruppen ausgedehnt hat.

II.

Den spanischsprachigen Raum müssen wir im Süden betreten, und zwar in Argentinien, wenn wir die chronologische Reihenfolge der Gemeindeentstehungen verfolgen wollen. Seit 1840 sind zahlreiche deutsche Evangelische nach Argentinien ausgewandert, später auch nach Uruguay und Paraguay, und die erste Gemeinde wurde schon 1843 in Buenos Aires gegründet. Nachdem eine Reihe von Gemeinden im La-Plata-Raum entstanden waren, schlossen sie sich – noch vor der Jahrhundertwende – in einer Synode zusammen, die sich bis 1956 die »Deutsche Evangelische La-Plata-Synode«, später die »Evangelische Kirche am La-Plata-Fluß« nannte. Sie hat heute ungefähr 45 Pfarrer, ein Drittel von ihnen schon im Lande ausgebildete Pastoren. Es ist vorauszusehen, daß in Zukunft die spanische Sprache einen viel größeren Raum in den Gottesdiensten einnehmen wird, obgleich die Mitglieder meist noch deutscher Abstammung sind. Die Kirche hat ungefähr 30 000 eingetragene, getaufte Mitglieder, doch kann man sagen, daß die von ihr betreuten Menschen eine mindestens zweimal so große Gruppe bilden.

Da die evangelische Synode und später die Kirche am La Plata sich bewußt Kirche der Union nannte, obgleich ca. 90 % ihrer Mitglieder lutherischer Herkunft waren, konnte man um die Jahrhundertwende ein gewisses Zögern von seiten mancher Einwanderer gegenüber dieser Kirche wahrnehmen, wenn diese aus streng lutherischer Tradition kamen. Auch konnte man nicht genügend Pfarrer aus Deutschland bekommen, um sie alle zu betreuen, und so kam es, daß im Jahre 1905 ein Pfarrer aus Brasilien, aus der Missouri-Synode, nach Entre-Rios kam. Später kamen auch andere, die Arbeit wurde auf neue ländliche Gebiete ausgedehnt; auch evangelische Schulen wurden gegründet. Im Jahr 1907 entstand sogar in der Hauptstadt eine Gemeinde. Die Gemeinden wurden 1927 in eine Synode zusammengefaßt, die jedoch organisatorisch – bis zum heutigen Tag – einen Distrikt der nordamerikanischen »Lutherischen Kirche – Missouri-Synode« darstellt. Schon früh, im Jahre 1922, hat diese Kirche mit der Ausbildung von im Lande geborenen Pfarrern begonnen, und heutzutage werden die Gemeinden fast ausschließlich von solchen betreut. Außer den Deutschstämmigen arbeitet diese Kirche auch unter slowakischen Siedlern im Chaco. Zunehmend wird seit den Nachkriegsjahren in den Gemeinden die spanische Sprache benutzt. Zu dieser Synode, die sich »Argentinische Evangelisch-Lutherische Kirche« nennt, gehören ungefähr 20 000 getaufte Christen.

Wenn man über die Lutheraner in Argentinien spricht, darf man die alten unabhängigen skandinavischen Gemeinden nicht vergessen. In der Stadt Tandil besteht seit 110 Jahren eine dänische Gemeinde. Später wurden ähnliche Ge-

meinden, die Einwanderer dänischer Herkunft umfaßten, in Tres Arroyos und Necochea gegründet. In der Hauptstadt kamen zu diesen nach dem Ersten Weltkrieg Gemeinden für dänisch, finnisch, norwegisch und schwedisch sprechende Christen, die teilweise mit Seemannsstationen verbunden wurden. Auch in der Provinz Misiones existiert eine Gemeinde schwedischer und finnischer Siedler, deren Pfarrer aber heutzutage nicht aus skandinavischen Ländern entsandt wird, sondern aus der Vereinigten Lutherischen Kirche kommt. Dies ist auch der Fall bei drei der erwähnten dänischen und der schwedischen Gemeinden in Buenos Aires. Von diesen Gemeinden hat sich jedoch nur die erwähnte schwedisch-finnische Gemeinde formell der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche angeschlossen. Über 10 000 Christen in Argentinien werden von diesen unabhängigen lutherischen Kirchen betreut.

Hiermit ist schon eine dritte synodal organisierte Kirchengemeinschaft Argentiniens erwähnt, deren Arbeit auf Anfänge, die noch vor dem Ersten Weltkrieg liegen, zurückreicht. Amerikanische lutherische Kirchen haben noch 1908 Untersuchungen angestellt, wie man jene Lutheraner, die nicht deutsch sprechen (man dachte an erster Stelle an die Skandinavier, die in der Hauptstadt damals keine Kirche hatten), Gottes Wort näherbringen könnte. Bald wurden Pfarrer entsandt und die Arbeit begonnen. Nach dem Ersten Weltkrieg kam aus Nordamerika Dr. Edward H. Müller, der dann das Hauptgewicht in der von Nordamerika unterstützten Arbeit auf den Dienst in spanischer Sprache legte. Als jedoch zusätzliche Einwanderer aus verschiedenen europäischen Ländern eintrafen, die in deutscher oder spanischer Sprache nicht seelsorgerlich betreut werden konnten, wurden auch für sie Gemeinden oder Predigtstationen gegründet. Die so entstandenen Gemeinden haben sich 1948 als Kirche organisiert, welche 1955 von den Behörden als eine unabhängige religiöse Organisation anerkannt wurde. Sie nennt sich »Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche«. Von den etwa 5 000 getauften Mitgliedern, die zu zwanzig Gemeinden gehören, kommen – schätzungsweise – zwei Drittel aus traditionell lutherischen Familien, und ein Drittel gehört zu denen, die durch die Verkündigung in spanischer Sprache gewonnen worden sind.

Chile und seine Kirche stand in letzter Zeit im Blickpunkt. Aber wer kennt die Geschichte und die Daten? Die ersten Gemeinden, Osorno und Puerto Montt, sind über 110 Jahre alt, die meisten anderen Gemeinden wurden dann in der Zeit bis zu den Vorkriegsjahren gegründet. Schon im Jahre 1904 wurde eine Synode zusammengerufen, aber sie konstituierte sich erst 1937. Im Jahre 1959 wurde das Wort »deutsche« aus dem Namen gestrichen und durch »Lutherische« ersetzt. 1962 bat man die damalige »Vereinigte Lutherische Kirche von Amerika«, in Santiago und anderen Orten eine Missionsarbeit unter den spa-

nischsprechenden Lutheranern und anderen Interessierten anzufangen. Diese Tätigkeit amerikanischer Missionare führte zur Gründung einer größeren und zwei kleinerer Gemeinden in Santiago, die zusätzlich auch spanischsprechende Gemeindeglieder in Osorno und Concepción betreuten. Aber auch in anderen Gemeinden, wo keine nordamerikanischen Missionare oder einheimische Pastoren eingesetzt waren, haben in den letzten Jahren die aus Deutschland entsandten Pastoren eine Arbeit in der Landessprache angefangen. So konnte man die Jugend und Familien, in denen, z. B. aufgrund einer Mischehe, spanisch gesprochen wurde, sowie Chilenen, die sich für die evangelisch-lutherische Kirche interessierten, besser betreuen. Es ist nur beklagenswert, daß die Ereignisse der letzten Jahre zu Spannungen führten, die die missionarische Aufgabe der bestehenden Gemeinden stark belasteten.

Nach Chile verlassen wir das Gebiet der synodalorganisierten Kirchen europäischer Abstammung und werfen einen Blick auf die Einzelgemeinden, die Menschen ähnlicher Herkunft in den Haupt- und größeren Städten der Andenrepubliken und der Länder um das Karibische Meer zusammenfassen. Einige von ihnen entstanden schon vor dem Zweiten, sogar vor dem Ersten Weltkrieg, andere wurden erst später – besonders mit Hilfe des Lutherischen Weltbundes – gegründet.

Hier handelte es sich anfangs ausschließlich darum, die in eine fremde Umgebung gekommenen evangelischen Christen zu sammeln und ihrem – oft ausdrücklich geäußerten – Wunsch nachzukommen, ihnen mit Gottes Wort in ihrer neuen Situation zu dienen. Wenn wir aber heute die Arbeit dieser Einzelgemeinden betrachten, können wir eine Veränderung beobachten. Fast alle haben sich durch die Einrichtung oder wenigstens Unterstützung von Werken diakonischer Art ihrer Umgebung geöffnet und versuchen, durch sie in einer indirekten Weise ein Zeugnis über ihren Glauben abzulegen. Dies war oft die erste Phase der »Öffnung«. Um die Jugend, die in Mischehen lebenden Menschen oder Leute, die zwar evangelisch sind, aber nicht den gleichen ethnischen Hintergrund haben wie die Mehrheit der Gemeinde, behalten zu können, wurden – in den meisten Fällen – schrittweise Unterrichtsstunden und Gottesdienste in der Sprache des Landes eingeführt. Durch diese konnten dann auch solche Menschen erreicht werden, die zur großen säkularisierten Gruppe der lateinamerikanischen Mittelklasse gehören.

Ausdrücklich hervorzuheben ist eine Änderung in der Einstellung der sogenannten »alten« Mitglieder der erwähnten Diasporagemeinden: nach anfänglicher Skepsis begrüßen sie in ihrer Mehrheit die Entwicklung. Zu dieser Änderung mag auch die Tatsache beigetragen haben, daß in vielen Fällen die Gemeinden jetzt schon zur Hälfte aus Mitgliedern bestehen, die im Lande geboren

sind oder die Staatsbürgerschaft des Landes erworben haben. Manche Kirchen, wie die peruanische, haben sogar Missionare aus Amerika eingeladen, die spanische Arbeit zu fördern.

In Uruguay gibt es heutzutage – neben den Gemeinden, die zur La-Plata-Kirche oder zur Argentinischen Evangelisch-Lutherischen Kirche gehören – in Rivera eine lutherische Missionsgemeinde, die ausschließlich aus spanischsprechenden Mitgliedern besteht, die durch die Missionsarbeit nordamerikanischer Missionare gewonnen worden sind. Die Gesamtseelenzahl der jetzt erwähnten Einzelgemeinden in den verschiedenen Republiken mag 12 000 sein.

Um das Bild von den evangelisch-lutherischen Kirchen in den spanischsprechenden Ländern zu vervollständigen, sei noch der Blick auf die »Evangelisch-Lutherische Kirche – Synode von Kolumbien« und andere, sogenannte »Missionskirchen« gelenkt.

Die Anfänge der Synode von Kolumbien gehen auf den Einsatz von Amerikanerinnen zurück, die um 1936 in der Provinz Boyacá die geistige Unbetreutheit der Landbevölkerung und ihre Offenheit für das Evangelium gesehen hatten. Die von ihnen begonnene Arbeit wurde dann zehn Jahre später von Missionaren übernommen, die aus nordamerikanischen Synoden kamen, welche später die Amerikanische Lutherische Kirche (ALC) bildeten. 1948 begann – in bürgerkriegsähnlicher Situation – die Verfolgung der Evangelischen in bestimmten ländlichen Gebieten, auch dort, wo die lutherische Mission ihre Haupttätigkeit ausübte. Viele für das Evangelium gewonnene Kolumbianer entschlossen sich daher, ihren Geburtsort zu verlassen und in die Großstädte überzusiedeln, wo sie ihren Glauben leben konnten. So wurde in den letzten 25 Jahren die erste Gemeinde, die in der Hauptstadt des Landes, Bogotá, gegründet wurde, auch die stärkste der Synode. Dort gibt es jetzt mehrere Laien, meistens Söhne und Töchter der einfachen Flüchtlinge aus Boyacá, die die Universität absolviert haben und bereit sind, sich besonders für die Verkündigung des Evangeliums einzusetzen. Die Synode hat zehn Gemeinden, die teils von einheimischen Pastoren, teils von Missionaren betreut werden. Über 1000 getaufte Mitglieder gehören zu dieser Synode.

In Zentralamerika – zuerst in Guatemala, später auch in anderen Republiken – wurden Missionare der Missouri-Synode durch einheimische protestantische Christen, die sich für die lutherische Kirche interessierten, eingeladen. Sie wurden auch entsandt: in der Vergangenheit betreuten sie zugleich die deutschsprachigen Lutheraner in Guatemala-City. Schon ziemlich früh versuchte man, einheimische Mitarbeiter auszubilden, heutzutage werden die über ein Dutzend lutherischen Gemeinden im zentralamerikanischen Raum überwiegend von einheimischen Pastoren betreut. Auch in Venezuela hat die Mis-

souri-Synode 1951 Diaspora- und Missionsarbeit begonnen. Man kann die Seelenzahl dieser Gemeinde auf ungefähr 3800 getaufte Mitglieder schätzen, wobei die Mitglieder der englischsprechenden Gemeinden in der Kanalzone von Panama mit berücksichtigt sind.

In Mexiko gibt es verschiedene lutherische Gruppen, die unter Mexikanern arbeiten. Sie konnten bisher teils wegen der großen Entfernungen, teils wegen der Verschiedenheit ihrer historischen Entwicklung und auch aus theologischen Gründen noch nicht in einer Organisation zusammengefaßt werden. Da die Gesetze des Landes die Tätigkeit ausländischer Missionare nicht erlauben, sind diese Kirchen meist dadurch entstanden, daß Mexikaner in Nordamerika – oft nur auf der anderen Seite des Rio Grande – mit nordamerikanischen Lutheranern in Verbindung kamen, durch sie eine Ausbildung erhielten und dann selber eine Missionsarbeit begannen. Einige von ihnen hatten schon früher Kontakt mit anderen protestantischen Gruppen, doch waren sie nicht mit den von ihnen verbreiteten theologischen Auffassungen einverstanden. Die zwei synodal strukturierten Kirchen, die auch hauptamtlich angestellte Pastoren haben, werden von der »Amerikanischen Lutherischen Kirche«, bzw. von der »Lutherischen Kirche – Missouri-Synode« unterstützt, und jede besteht aus ungefähr zehn Gemeinden. Die anderen Gruppen lutherischer Tradition, die unter Mexikanern arbeiten, werden vorwiegend von Laienpredigern bedient, die ihre Kirchenarbeit ehrenamtlich tun. Eine Gruppe umfaßt mehr als 40 kleine Gemeinden. Schätzungsweise 6000 Mexikaner gehören zu den verschiedenen lutherischen Missionskirchen des Landes.

Nach Bolivien kamen die ersten lutherischen Missionare vom nordamerikanischen Weltmissionsgebetsbund im Jahre 1938. Sie begannen die Arbeit mit einem Einsatz auf dem diakonischen Gebiet: ein Landgut wurde gekauft, wo ein Waisenhaus und eine Schule eingerichtet wurden, aus der sich später ein Bibelinstitut entwickelte. Die dort ausgebildeten Evangelisten haben dann das Evangelium in den aymarasprechenden Dörfern und unter den aymarasprechenden Stadtrandsiedlern gepredigt. Aus dieser Arbeit wuchs eine Kirche, die heute über 60 kleine Gemeinden umfaßt und von der Mission ganz unabhängig ist, sich selbst verwaltet und verbreitet. Diese Gemeinschaft, die sich »Bolivianische Evangelisch-Lutherische Kirche« nennt, gehört zu den am schnellsten wachsenden Kirchen Lateinamerikas. Zwar helfen noch die nordamerikanischen Missionare, wenn sie dazu eingeladen werden, doch konzentrieren sie ihre Arbeit mehr auf den Dienst unter ketschua- und spanischsprechenden Bürgern des Landes. In der Hauptstadt hat sich auch vor Jahren eine aus Intellektuellen bestehende, spanischsprechende Gemeinde als selbständige Lutherische Kirche organisiert. Sie nennt sich »Lateinamerikanische Lutherische Kir-

che«. Obgleich der kulturelle Stand der Gemeindeglieder in den verschiedenen lutherischen Kirchen Boliviens bedeutende Unterschiede aufweist, bestehen Ansätze zu einer, wenn auch vorerst minimalen, Zusammenarbeit der einzelnen Gruppen, die insgesamt 5000 Seelen umfassen.

Die eben erwähnte nordamerikanische Glaubensmission hat im Jahre 1951 eine ähnliche Arbeit auch unter den ketschuasprechenden Indianern in Ekuador begonnen. Vier Jahre später wurde die Arbeit auch in spanischer Sprache in Cuenca aufgenommen, wo eine Schule gegründet wurde. Da die nordamerikanischen Missionare mit Schularbeit ziemlich belastet waren, luden sie im Jahre 1968 die Mitarbeiter der norwegischen Santalmission zur Mithilfe ein, besonders bei der Evangelisationsarbeit unter den Indianern und den spanisch-sprechenden Ekuadorianern außerhalb von Cuenca. Die Norweger nahmen die Einladung an; mit ihnen hat die erste europäische lutherische Missionsorganisation – durch Missionare, die fast ausschließlich für die Evangelisierung der einheimischen Bevölkerung eingesetzt werden – ihre Arbeit in Lateinamerika angefangen. Die durch die Missionsarbeit entstandenen lutherischen Gemeinden in Ekuador hatten im Jahre 1976 weniger als 500 getaufte Mitglieder.

III.

Als im Jahre 1954 die zweite Konferenz lutherischer Kirchen Lateinamerikas gehalten wurde, sprach man davon, daß es auf jenem Subkontinent drei Arten von Kirchen mit lutherischer Tradition gebe: Emigrantenkirchen, Diasporakirchen und Missionskirchen.

Natürlich hat diese Einteilung der Kirchen eine Berechtigung, wenn man einen Querschnitt macht. Doch verändert sich das Bild, wenn man die Anfänge, die Entwicklung und die wahrscheinliche Zukunft derselben betrachtet, wenn man also versucht, einen Längsschnitt zu machen. Dann stellt sich heraus – und man kann sich dabei auf die erwähnten Beispiele berufen – daß beinahe jede Kirche am Anfang eine Diasporaarbeit darstellte. M. a. W.: die Anfänge der meisten lutherischen Kirchen Lateinamerikas waren damit verbunden, daß evangelisch-lutherische Christen in ein Land kamen und nun nicht ohne ihren Gottesdienst leben wollten. Nachdem sie ihr Problem in irgendeiner Weise gelöst hatten, erfolgte der nächste Schritt, bei manchen sofort, bei anderen später, bei einigen erst im Prozeß des Kommens begriffen: das Wort Gottes auch anderen zu verkündigen (darüber nachzudenken, wo die Gründe für solche Verzögerung lagen, wäre ein Thema für sich).

Am leichtesten ist diese These mit dem Beispiel der Einwandererkirchen zu illustrieren: die ersten evangelischen Christen, die nach den La-Plata-Staaten,

Chile oder Brasilien kamen, waren in einer Diasporasituation, und erst in einer späteren Phase bildeten sich ihre Gemeinden zu einer Einwandererkirche, um schließlich – im Lande schon fest verwurzelt – eine missionierende Kirche zu werden.

Aber diese Entwicklung kann man z. B. auch in den Guianas beobachten: die ersten Pastoren wurden deswegen aus Holland gerufen, weil in der Kolonie angesiedelte Familien mit schon lutherischer Erziehung Seelsorge brauchten. In jenem Fall ist die Entwicklung nun schneller gelaufen: schon bald nach der Ankunft der »Diasporapastoren« wurde die Aufgabe entdeckt, den Nichtchristen auf den Plantagen das Evangelium zu verkündigen. Auch die Anfänge der argentinischen Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche zeigen etwas von dem Bestreben, durch die Entsendung von Missionaren solche Diasporachristen zu betreuen, die sonst ohne Seelsorge bleiben würden.

Der andere Teil der These, daß eine Diasporakirche – wenn sie eine Kirche bleiben will – sich anderen Menschen öffnen muß, kann man an der späteren Entwicklung der sogenannten Einwandererkirchen ablesen. Aber dies bezeugen auch die Diasporagemeinden im nördlichen Raum, die zumeist erst nach dem Zweiten Weltkrieg gebildet oder wenigstens neu organisiert wurden: beinahe alle haben sich in den letzten zehn bis 15 Jahren ihrer Umgebung gegenüber zuerst so geöffnet, daß sie diakonische Werke errichteten, mit deren Dienst sie die Grenzen ihrer eigenen Kirchengemeinschaft überschritten. Durch die Einführung von Gottesdiensten und Unterrichtsstunden in der Landessprache sind sie jetzt auf dem Wege, auch ihre missionarische Aufgabe wahrzunehmen.

Ist diese Entwicklung typisch für Lateinamerika oder nur ein Zufall? Jedenfalls können wir analoge Situationen im »ersten Band der Missionsgeschichte der christlichen Kirche«, in der Apostelgeschichte, entdecken. Der Apostel Paulus wie auch seine Mitarbeiter fingen meistens mit der Betreuung der Diaspora an, und dies tuend, machten sie auch Anderen das Evangelium zugänglich (dabei ist nicht zu vergessen, daß im ersten Jahrhundert das Wort »Diaspora« sowohl die jüdische als auch später die christliche Diaspora in sich schließt).

Angefangen mit Julius Richter, fortgesetzt von Karl Holl, Werner Elert, Osmo Tiilikä bis hin zu Hans Meyer-Roscher haben viele die Auffassung Luthers über die Mission untersucht. Hinter diesen Untersuchungen war natürlich eine bestimmte Frage verborgen, nämlich diese: Warum hat sich während des 16. Jahrhunderts keine organisierte Missionsbewegung auf dem Gebiet des Luthertums entwickelt? Die gegebenen Antworten sind ganz verschieden, können aber meistens als Entschuldigungen qualifiziert werden. Teilweise berufen die erwähnten Theologen sich auf die Kampfstellung, in der die evangelische Kirche im 16. Jahrhundert leben mußte, teilweise auf andere, näherliegende Auf-

gaben, die zu lösen sie verpflichtet war. Auch die Abgelegenheit Wittenbergs von den großen Verkehrsstraßen der Welt wird als Grund angegeben. Doch wird von jedem der Autoren behauptet, daß die Theologie Luthers eine nach außen gerichtete missionarische Tätigkeit nicht nur nicht ausschließt, sondern organisch in sich faßt.

Wenn wir nun diese These annehmen – und dies können wir wohlgemut tun, auch wenn wir nicht auf die genannten Theologen hören, sondern Luther selber studieren – müssen wir die Tatsache berücksichtigen, die für Luther bei der Sendung von größter Bedeutung ist: Gott sendet niemanden in einer besonderen Weise an einen fremden Ort, das Evangelium zu predigen, ohne das äußere Wort, ohne ihn also mit einer äußeren, nicht nur in seinem eigenen Inneren vernehmbaren Berufung zu versehen (WA 42, S. 651).

Nur wenn dies geschieht, ist die Mission ein Werk des Heiligen Geistes und wird nicht zu einem Menschenwerk oder zur Schwärmerei. Es ist interessant, an dieser Stelle zu bemerken, daß die Kritik missionsfeindlicher Kreise – die heute natürlich von einem ganz anderen Ausgangspunkt die Missionsarbeit der Kirche sehr stark in Frage stellt – oft durch Beispiele unterstützt oder gerechtfertigt wird, bei denen das erwähnte lutherische Prinzip nicht befolgt wurde.

Es würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, wollte man versuchen auszuführen, was Luther unter dem »äußeren Wort« verstand oder was in der modernen Missionsgeschichte als das »äußere Wort« angesehen wurde und was nicht. Stattdessen sei abschließend eine These aufgestellt, die natürlich auch mit Beispielen zu unterstützen wäre: Das Bestehen einer evangelischen Diaspora in einem entfernten Land, das Erwachen der Verantwortung der Mitglieder einer aus Diasporachristen bestehenden gottesdienstlichen Gemeinde für die geistliche und körperliche Wohlfahrt der Mitmenschen in der neuen Umgebung, ihr begrenztes Bestreben, das Evangelium denen zu verkündigen, die es noch nicht oder nur oberflächlich, vielleicht nur verzerrt gehört haben, rechtfertigen es, ihnen in diesem Unternehmen zu helfen, falls um Hilfe gebeten wird. Damit sei behauptet, daß ein solcher »Ruf« im Sinne des Reformators als ein »äußeres Wort« angesehen werden könnte, um jemanden in die Fremde zur Missionsarbeit auszusenden.

Daraus folgt, daß Dienst in und für die Diaspora, missionarische Arbeit und Diakonie nur verschiedene Phasen oder – wenn man es nicht in Kategorien der Zeit, sondern anders ausdrücken wollte – verschiedene Aspekte derselben Arbeit darstellen, der Arbeit des Heiligen Geistes. Vielleicht wäre die Betonung des inneren Zusammenhanges der drei Begriffe ein besonderer lutherischer Beitrag zu der missiologischen Diskussion, die in unserer Zeit stattfindet und die schon häufig zu unglücklichen Polarisierungen geführt hat.

Luther und Polen

I.

Im 16. Jahrhundert gehörte Polen, neben Österreich und der Türkei, zu den Staaten, die in ethnischer und konfessioneller Hinsicht eine besonders stark differenzierte Bevölkerung aufwiesen. Kein Wunder, daß wir in der ersten Phase der polnischen Reformationsgeschichte die früheste und stärkste Reaktion auf Luthers Losungen in jenen Gegenden und bei jenen Schichten beobachten, die nahe Beziehungen zu Deutschland hatten oder in denen Deutsche ein verhältnismäßig starkes Element bildeten. Hieraus erklärt sich auch die Ausbreitung des Luthertums hauptsächlich in den Städten West- und Nordwestpolens, in Schlesien, Großpolen und Pommerellen. Die Einführung der Reformation verknüpfte sich hier sehr oft mit politischen und sozialen Entwicklungen. »Die christliche Freiheit ward nicht bloß auf religiösem, sondern auch auf sozialem Gebiete gepredigt ... In einem Atemzuge verlangte man freie Predigt des reinen Gotteswortes, Abschaffung von Fasten, Messen, ... freie Jagd, freien Fischfang ... freies Suchen nach Bernstein für alle Bürger ...«

Bereits 1518 wurde der ehemalige Dominikanermönch Jakob Knade in Danzig zum Wortführer des neuen Glaubens. In der Nachbarstadt Thorn kam es im Jahre 1520 zu einem Tumult anläßlich der Verbrennung von Luthers Bildnis und Schriften durch den Legaten Zacharias Ferreri. In den zwanziger Jahren sind auch in Kleinpolen die ersten evangelischen Regungen bemerkbar. In Krakau verbreiteten sich Luthers Ideen sehr frühzeitig. Ohne Verzögerung sind in der damaligen Hauptstadt Polens Luthers erste Schriften bekannt geworden, sogar früher als in manchen Teilen Deutschlands. Zu den ersten Trägern des neuen Glaubens gehörte hier der königliche Sekretär und Historiker Justus Ludwig Decius (Deutz). Im Jahre 1522 hat er an der Zusammenkunft der deutschen Fürsten in Nürnberg teilgenommen; er sollte auch Luther in Wittenberg besuchen und ihn um einige evangelische Prädikanten für Polen bitten. Über das Eindringen der »lutherischen Sekte« in Posen beklagte sich schon 1522 der bekannte Bischof Piotr Tomicki. Der Einfluß des Luthertums nahm hier seit 1529 noch mehr zu, und zwar dank der Tätigkeit des bekannten Lehrers an der Lubrankschen Akademie, Christoph Hegendorf, den das Posener Domkapitel 1535 wegen ketzerischer Lehrmeinungen des Amtes entsetzte. Nach seiner

Entlassung mußte er Polen verlassen und ging nach Lüneburg, wo er als Superintendent 1540 starb.

Den Fortgang der Reformation in Polen begünstigte auch der Humanismus, der den Blick für die Unzulänglichkeiten der Kirche geschärft und neue Geisteskräfte geweckt hat. Humanismus und Reformation haben sich in Polen viel enger zusammengeschlossen als es woanders der Fall war, was sich besonders günstig in der Entwicklung der polnischen Kultur ausgewirkt hat. Bedeutungsvoll für die Ausbreitung der Reformation waren die Studienreisen von Polen an ausländische Hochschulen. Wie uns die Matrikel der Wittenberger Universität belehrt, saßen zu Füßen Luthers u. a. der Dichter Andrzej Trzecieski, der uns in seiner »Elegie« ein warmes Dankeswort an Wittenberg überlassen hat, ebenso Stanislaus Rapagelan, zu dessen Promotion Luther am 25. Mai 1544 eine Einladung ausgehen ließ. Desgleichen Stanislaus Lutomirski, der Verfasser einer eigenen evangelischen Bekenntnisschrift, wie auch der bekannte Posener Pastor Eustachius Trepka, der in seinen Schriften ausgeführt hat, daß es in Polen vor Luther kein wahres Christentum gegeben habe. In der Lutherstadt wurde 1544 sogar Stanislaus Górka, der Sohn des Posener Generalstarosten, zum Rektor gewählt. Trotz Abneigung mancher Polen gegen Luthers Hartnäckigkeit und Grobianismus waren die meisten jedoch einverstanden mit seiner Haltung gegenüber der katholischen Kirche und dem Papsttum.

Obwohl Luther vor allem »seinen lieben Deutschen ein Apostel und Evangelist« sein wollte, nahm er auch Notiz von der religiösen Neugestaltung in Polen. Mit Rat und Tat unterstützte er besonders den kirchlichen Neubau in Danzig. Am 5. Mai 1525 empfahl der Reformator als Prediger Michael Hänlein aus Großenhain bei Leipzig, der tatsächlich statt Bugenhagen an die Marienkirche berufen wurde. Der blutige Ausgang der »Danziger Wirren« hielt das Luthertum in Polen in seiner Entwicklung vorübergehend auf. Dennoch ließ sich auf die Dauer die neue Bewegung von Danzig wie auch von ganz Polen nicht fernhalten. Als sich in Danzig von neuem evangelisches Leben zu regen begann, ermutigte Luther in einem Schreiben vom 7. März 1543 den Prediger an der Marienkirche, Pakratius Klemme, »er möchte nicht vom Dienst am Wort zurückweichen«. Bekannt ist auch das Schreiben Luthers an den Bischof von Wloclawek (Leblau), Maciej Drzewicki, vom 28. Mai 1529 als Antwort auf eine Bemerkung desselben, worin er den greisen Bischof, allerdings in Verkennung des wirklichen Sachverhaltes, als Bekenner des neuen Glaubens mitten unter den Feinden begrüßt. Leider können wir heute nicht mehr feststellen, weshalb Drzewicki an Luther geschrieben und ihn zu sich eingeladen hat. Vielleicht wird seine Absicht durchsichtiger, wenn wir daran erinnern, daß der Bischof von Plock, Andrzej Krzycki, sich seit 1530 bemühte, Melanchthon der Reformation zu entfremden.

Einen neuen Aufschwung nahm das in Polen vordringende Luthertum mit der Säkularisation des Ordenstaates im April 1525. Bereits drei Monate nach dem Krakauer Lehnseid, den Herzog Albrecht I. dem polnischen König leistete, wurde Preußen das erste Land, in dem das Luthertum zur Staatsreligion erklärt wurde (6.7.1525). Von nun an wurde das Herzogtum Preußen zum Zentrum des Protestantismus für das Luthertum Litauens und Pommerellens. Hier bildete man auf der Universität Königsberg die evangelischen Geistlichen für die Gemeinden in Masuren und Großpolen aus, von hier aus wurden Dutzende von polnischen evangelischen Schriften über ganz Polen und Litauen verbreitet. Durch das rasche Anwachsen der evangelischen Bewegung beunruhigt, nahmen die höchsten Kirchen- und Staatsbehörden den Kampf gegen den neuen Glauben auf. Am 24. Juli 1520 erließ der König das Verbot, »in unser Reich Bücher eines gewissen Augustinermonchs Martin Luther (einzuführen)... Wir befehlen darum allen unseren Untertanen, daß niemand solche Schriften in unser Reich einführe bei Strafe der Gütereinziehung oder Landesverweisung«. Das königliche Verbot fruchtete aber nicht viel. Schon am 15. Februar 1522 verbot der König den Besitz evangelischer Schriften bei Todesstrafe. Aber auch dieses harte Edikt wie viele andere Maßnahmen vermochten nicht den Fortgang der Reformation aufzuhalten. Ratlos und ohnmächtig war der Welt- und Ordensklerus, der längst seine moralische und religiöse Kraft, der Annahme des neuen Glaubens entgegenwirken zu können, eingebüßt hatte. Solange jedoch Zygmunt I. lebte (1506–48) kam es zu keiner evangelischen Gemeindebildung in Polen. Die geistliche Gerichtsbarkeit war noch im vollen Umfange tätig und bestrafte jede evangelische Regung als Ketzerei.

Mit äußeren Zwangsmitteln konnte jedoch die Reformation auf die Dauer nicht unterdrückt werden. Nach dem Regierungsantritt Zygmunt Augusts (1548–1572) wurde dank seiner freundlicheren Haltung gegenüber den religiösen Neuerungen der Weg zu einer raschen Ausbreitung der evangelischen Bewegung frei. Zunächst trug das Luthertum überwiegend ein deutsches Gesicht, später nahm es auch polnische Züge an. Über seine erste Basis, das Bürgertum, gewann es Gläubige unter dem polnischen, besonders dem großpolnischen Adel. Man kann wohl sagen, daß Adel und Bürgerschaft in Großpolen sowie in Polnisch-Preußen lutherisch dachten und die ersten Gemeinden ins Leben riefen. Seit 1522 beginnen die sogenannten großen Städte Polnisch-Preußens – Danzig, Elbing und Thorn – ihre Bemühungen um die Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses durch König Zygmunt August. Anfangs allerdings läßt die Rücksicht auf Bischof Stanislaus Hosius und den päpstlichen Legaten Lipomano den König zögern, aber die gemeinsamen Bemühungen der drei Städte führen endlich zum Ziel: im Jahre 1557 erhalten sie die königliche Er-

laubnis zur Predigt des Evangeliums nach der Confessio Augustana sowie zum Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt. Ein Zusammenschluß der Evangelischen gelingt jedoch nicht.

Erst in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts glückte der Zusammenschluß des lutherischen Adels. Im Februar 1555 finden wir zahlreiche Herren unter Führung von Stanislaw Ostrorog in Posen versammelt. Während dieser Zusammenkunft, die bald in eine Synode umgewandelt wurde, bemühte man sich um eine Einigung über Lehren und Zeremonien in den lutherischen Gemeinden. Von nun an wurden solche Synoden zu einer regelmäßigen Einrichtung.

Im Juli 1556 fand abermals eine Versammlung der Lutheraner in Posen statt, die dem Schutzherrn der großpolnischen Kirche, Stanislaw Ostrorog Gelegenheit gab, Vertraute zu Melanchthon in Wittenberg zu schicken, um ihn über die Lage der lutherischen Kirche in Polen zu unterrichten und ihn um die Übersendung der Wittenberger Kirchenordnung zu bitten. Ob es daraufhin zu der notwendigen Einigung unter den lutherischen Gemeinden gekommen ist, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Es kann aber angenommen werden, daß schon um die Mitte des Jahrhunderts ein Kirchenverband mit einer ausgebildeten Presbyterial- und Synodalverfassung existierte, den Pfarrer Johann Caper als Superintendent leitete. Im ganzen wurde in Polen und Litauen am Ende des 16. Jahrhunderts an 155 Orten Gottesdienst gemäß dem Augsburgischen Bekenntnis gehalten.

In Kleinpolen entstanden jedoch nach einer Zeit des Aufblühens von 1560 an unter den evangelischen Gläubigen Auseinandersetzungen über Fragen des Glaubens und der Lehre. In kurzer Zeit hatte eine eigenartige Entwicklung dahin geführt, daß die evangelische Bewegung in Polen in drei verschiedene Bekenntnisse auseinanderfiel. Der polnische Adel in Kleinpolen hing mit Vorliebe dem Calvinismus an. Sicherlich verbanden sich mit dem religiösen Moment auch andere Faktoren politischer wie sozialer Art. Die demokratischen Grundsätze der Genfer Kirchenverfassung entsprachen dem polnischen Adel mehr als das lutherische Staatskirchentum. Die kleinpolnischen Edelleute, die hartnäckig am Eigenkirchenrecht, nach dem Grundsatz »cuius regio eius religio« (wem das Gebiet gehört, der bestimmt die Religion), festhielten, sahen in dem territorial begrenzten landesherrlichen Kirchenregiment eine neue Form der kirchlichen und staatlichen Bevormundung. Verständlich, daß solch eine Erweiterung der königlichen Staatsgewalt ganz und gar nicht im Interesse des Adels lag. Daher erklären sich auch die Sympathien des Königs für das Luthertum und gleichzeitig das Scheitern der »Canones reformationis ecclesiarum Polonicarum« von Franz Stankar (1554), die auf Grund der Reformatio Coloniensis Her-

mann von Wieds entstanden sind.

Bei seiner Rezeption des Calvinismus hatte der Adel kein Interesse an Calvins Prädestinationslehre und seinem sittlichen Rigorismus, das Luthertum jedoch, das sich nach dem Tode Luthers in dogmatischen Streitigkeiten zu verbrauchen schien, war ihm theologisch zu rückständig und konservativ. Gegenüber der Wittenberger Reformation galt die Genfer Reformation als die neuere und fortschrittlichere Richtung. Eine gewisse Rolle spielten hier auch nationale Vorurteile, die eine größere Verbreitung des Luthertums in Kleinpolen verhinderten. Die in der bisherigen Geschichtsschreibung vertretene Ansicht, die Bauern in Polen seien in überwiegender Zahl dem Katholizismus treu geblieben, findet in der neueren Literatur meistens Bestätigung. Neu ist dagegen die Feststellung, daß die Wirkung der Reformation auf Bauern und Kleinbürger viel komplizierter gewesen ist, als dies bis jetzt angenommen wurde. Es ist bis jetzt kaum bekannt gewesen, daß es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und noch während des 17. Jahrhunderts in der Gegend von Oświęcim eine große Zahl andersgläubiger Bauern gab. Allerdings blieb die soziale Basis des Luthertums in der polnischen Bevölkerung schmal, aber immerhin fand die Wittenberger Reformation auch Anhänger in Kleinpolen – ähnlich wie in manchen Gegenden von Großpolen – unter den Bauern in den Grenzgebieten von Bielsko (Bielitz). Der lutherische Glaube drang hier aus dem Teschener Schlesien ein, wo schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die ganze Bevölkerung die Reformation angenommen hatte und beim neuen Glauben bis heute geblieben ist.

Um das mannigfaltige Bild des polnischen Protestantismus auf dem Gebiete der Bekenntnis- und Kirchenbildungen zu vervollständigen, noch ein kurzer Hinweis auf die Böhmisches Brüder, die als die dritte evangelische Kirchengemeinschaft um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf der Bildfläche erschienen sind. Aus ihrer Heimat 1548 um des Glaubens willen vertrieben, fanden sie in Großpolen unter dem Schutz einflußreicher Familien gastliche Aufnahme. In den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts umfaßte die polnische Unität 64 Pfarreien. Auf der Synode zu Koźminek 1555 schlossen sie sich mit den Reformierten zusammen, ohne daß sie jedoch ihre Eigenart in Kultus und Kirchenverfassung aufgegeben hätten.

Die Union von Koźminek spornte die Lutheraner zur Festigung des eigenen Bekenntnisses und zum weiteren Ausbau des eigenen Kirchenwesens an. Während der lutherischen Synode in Gostyń, die am 15. Juni 1565 tagte (und im übrigen die erste Synode ist, deren Akten und Beschlüsse uns im ganzen Umfang erhalten sind), bezeugte man die Treue zur Ungeänderten Augsburgischen Konfession. Ausdrücklich bekennen sich die Synodalbeschlüsse von Gostyń zur reinen evangelischen Lehre und zur rechten Verwaltung der Sakramente.

Auf derselben Synode übernimmt der Pfarrer Erasmus Gliczner-Skrzetuski, als leidenschaftlicher Verteidiger der lutherischen Abendmahlslehre gegen die Irrlehre Capers bereits bekannt, die geistliche Leitung des Kirchenverbandes. Die zunehmende Bedrückung der evangelischen Kirche nach dem Tridentinum, Rücktritte einflußreicher Adliger zum Katholizismus, die Absplitterung der »kleineren Kirche« (1565) mahnten zur Einheit und Vereinigung der drei rechtgläubigen Bekenntnisse. Besonders diese Erkenntnis gab den verantwortlichen Führern der verschiedenen Konfessionen Anlaß, an die Verwirklichung der Idee einer Nationalkirche zu denken. Leider schlugen die ersten Versuche fehl. Die Unionsbemühungen Johann Laskis stießen auf den Widerstand der Lutheraner, die auf ihre eigene Konfession nicht verzichten wollten. Schließlich kam jedoch die Verständigung zwischen den drei rechtgläubigen Konfessionen Polens auf der Generalsynode in Sandomir vom 10. bis 14. April 1570 zustande. Die Grundlage der »Consensus Sandomiriensis« bildet grundsätzlich die Confessio Helvetica posterior (1562). Doch ist ihre Anerkennung am Widerstand der Lutheraner gescheitert, obwohl sie den Weg zum Verhandlungstisch geebnet hatte. In den wichtigsten Lehrformulierungen bestätigen sich die drei Konfessionen gegenseitig die Rechtgläubigkeit ihrer Bekenntnisschriften. Bezüglich der Abendmahlslehre einigt man sich auf eine Kompromißformel, die alle drei Kirchen befriedigen soll. In den Verhandlungen hat, so kann man urteilen, sich der irenische Geist Melanchthons durchgesetzt, der bei den polnischen Protestanten immer großes Ansehen genoß. Allerdings kann der erreichte Konsens die Anhänger des Flacius nicht befriedigen, da die Realpräsenz Christi im Abendmahl nicht ausdrücklich bezeugt wird.

Aufs Ganze gesehen konnte jedoch die Idee der Nationalkirche auf evangelischer Basis in Polen nicht verwirklicht werden. Der erstarkte Konfessionalismus brachte den Consensus Sandomiriensis schließlich zu Fall. Der Gedanke lebte aber fort und wurde im 18. und 19. Jahrhundert wieder aufgenommen.

Eine volle politische Ausgestaltung erreichte der Unionsgedanke des Protestantismus in Polen durch die Generalkonföderation in Warschau 1573. Den polnischen Protestanten gelang es in der Warschauer Konföderation, die prinzipielle Gleichberechtigung der drei rechtgläubigen Konfessionen mit der katholischen Kirche durchzusetzen. König Henryk Walezy (von Valois) wurde gezwungen, »... den allgemeinen Frieden zwischen den in Glaubensfragen Dissidentierenden zu bewahren ...« (pax dissidentium), wodurch der Protestantismus in Polen staatlich anerkannte Existenzberechtigung erlangte. So wurde die Religionsfreiheit in Polen zum Staatsgesetz erhoben. Die Warschauer Pacta Conventa bedeuteten im Reformationszeitalter den ersten Versuch, das Verhältnis von Staat und Kirche und der Konfessionen untereinander im modernen paritätischen

schen Sinne zu ordnen. Allein die polnischen Brüder (Antitrinitarier, Arianer) schloß man in den Kreis der Gleichberechtigten nicht ein; sie wurden schließlich im Jahre 1658 des Landes verwiesen. Trotzdem bedeutet der Consensus Sandomiriensis und die Warschauer Generalkonföderation den Höhepunkt der polnischen Reformation. Noch zwei Jahrzehnte blieb der Protestantismus in Polen auf dieser Höhe und breitete sich noch weiter aus. Damals war wohl die Hälfte der Schlachta (des Adels) evangelisch und zwar meist reformiert oder brüderlich. Im Jahre 1569 waren von 73 weltlichen Senatorenstellen 38, also mehr als die Hälfte, mit Protestanten besetzt.

Ein Blick auf die Konfessionskarte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt außer den preußischen Städten drei Zentren des Luthertums in Großpolen, Masuren und Schlesien. In dieser Zeit machten sich aber schon Symptome des Niedergangs der evangelischen Bewegung bemerkbar. Eine Schwäche des Luthertums war von Anfang an seine Zerstreung und das Fehlen einer leistungsfähigen Organisation. Dies kam dem Generalangriff des katholischen Lagers auf die Reformation, der um das Jahr 1565 begann, erheblich entgegen. Die römisch-katholische Kirche ging aus dieser konfessionellen Konfrontation siegreich hervor, wobei sie eine ungewöhnliche Dynamik und Lebenskraft bewies.

Die Stärkung der alten Kirche wurde durch die stürmische Polonisierung des Katholizismus gefördert. Nach dem Tode Stefan Batorys (1576 bis 1586) wurde der Jesuitenzögling Zygmunt III. (1587 bis 1632) aus dem Hause Wasa zum König gewählt. Unter ihm verstärkte sich der Druck der katholischen Kirche, die verjüngt aus dem Tridentinum hervorgegangen war. Unter dem Einfluß der Jesuiten kehrten viele polnische Edelleute in die katholische Kirche zurück. Mit ihnen gingen oft ganze Gemeinden verloren. Diese Rückkehr zum Katholizismus vollzog sich zumeist ohne Schwierigkeiten, weil die breiteren Schichten des Volkes dem alten Glauben insgeheim treu geblieben waren. Der reformatorische Aufbruch hatte in Polen nur eine Elite erfaßt, die allerdings trotz aller Schwierigkeiten eine ungeheure intellektuelle und emotionelle Dynamik in allen Bereichen des Lebens bewies.

Die Tragik war nur, daß die evangelische Bewegung keine Wurzeln in den unteren Schichten des Volkes schlagen konnte, was in polnischen Verhältnissen viel verhängnisvoller war als irgendwoanders, wo die Autorität der Obrigkeit und starke Staatsmacht in Angelegenheiten der Religion viel rücksichtsloser entschieden haben. Unter solchen Umständen schrumpften die evangelischen Gemeinden von Jahr zu Jahr zusammen. Formell galt noch die Warschauer Konföderation von 1573, aber in der Praxis rückte man immer weiter von ihr ab. Das eigentliche Leben der lutherischen Bewegung beschränkte sich nun auf

Großpolen. In der Zeit von 1606 bis 1620 verloren die evangelischen Gemeinden fast alle ihre Gotteshäuser. Aber damit war die lutherische Kirche in Polen nicht verloren. Viele tausende lutherische Exulanten, die der rücksichtslosen Gegenreformation in Schlesien zum Opfer fielen, suchten Zuflucht im benachbarten Großpolen. Im Verlauf von zwei Jahrzehnten entstanden hier neue lutherische Gemeinden. Überall wurde der Gottesdienst nach der sächsischen Agende abgehalten und der theologische Standpunkt war streng lutherisch. Nach dem Tode Erasmus Glicznerns (1605) verschwand unter den Lutheranern die irenische Haltung des Consensus Sandomiriensis. Seine Nachfolger in der Superintendentur, Gronitius und Samuel Dambrowski, hatten kein Verständnis für die Zusammenarbeit mit den Reformierten. Dies sollte sich bald recht deutlich zeigen während des Thorner Religionsgesprächs 1645. Unter der Leitung von Professor Hülsemann und Abraham Calov traten die Lutheraner jeder Verständigung entgegen. Sie überreichten dem König Wladyslaw IV. (1632 bis 1648) ein eigenes Glaubensbekenntnis, welches später als Confessio Toruniensis zu den Bekenntnisschriften des lutherischen Kirchenverbandes gehörte und auf das die Geistlichen (neben der Augustana) verpflichtet wurden. Allerdings erlitt das polnische Luthertum durch die unnachgiebige Haltung Hülsemanns eine erhebliche Einbuße an Ansehen und Einfluß im protestantischen Lager und im polnischen Volke.

Eine neue Krisis kam über das ganze Land, vor allem aber über die evangelische Kirche, während des schwedisch-polnischen Krieges (1655 bis 1660). Man beschuldigte die Protestanten katholischerseits der Sympathien zu den lutherischen Schweden. Bald wurden alle Evangelischen als Landesfeinde angesehen. Diese Behauptung kann heute, aufgrund neuerer Forschungen, als eine Verleumdung zurückgewiesen werden. Im Gegenteil! Viele katholische Magnaten huldigten Karl X. Gustav als dem neuen König von Polen. Da aber die Schweden evangelisch waren, wandte sich die Wut des Volkes gegen die einheimischen Evangelischen. Sie waren in dieser Zeit vielerlei Willkür ausgesetzt. Die Gegenreformation erreichte ihren Höhepunkt zur Zeit der sächsischen Könige August II. des Starken (1697–1733) und August III. (1733–1763). 1716 erfolgte das Verbot der Errichtung evangelischer Kirchen im ganzen Lande und eine Einschränkung der öffentlichen Ausübung des evangelischen Kultus. Katholische Bischöfe und Pfarrer visitierten und kontrollierten evangelische Gemeinden und legten ihnen bei dieser Gelegenheit hohe Abgaben auf. Einige Kirchen in Kleinpolen und im Lubliner Lande wurden niedergebrannt. Besonderes Aufsehen in der ganzen protestantischen Welt erregte jedoch das grausige Thorner Blutgericht 1724.

Die eigentliche Rettung für die polnischen Protestanten kam durch das Gegen-

wirken der Aufklärung, die ihnen religiöse Toleranz und Gleichberechtigung sicherte. Schließlich kam 1768 unter dem Druck auswärtiger Mächte der Warschauer Traktat zustande. Unter Wahrung der Rechte der römisch-katholischen Kirche als Staatsreligion wurde den Evangelischen Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt. Bis 1768 bestanden in Großpolen 48 lutherische Gemeinden, in Masovien drei, in Kleinpolen zwei und in Polnisch-Preußen 91.

1772 erfolgte die erste Teilung Polens, 1795 verschwand es als selbständiger Staat von der Landkarte Europas. Bis zur Wiedererrichtung Polens im Jahre 1918 verläuft die Geschichte des polnischen Luthertums im Rahmen der kirchlichen Entwicklung der drei Teilungsmächte.

Im russischen Teilgebiet wuchs das Luthertum ziemlich schnell durch das Einströmen von Kolonisten überwiegend deutscher Abstammung. Anfangs war es in vier, ab 1901 in fünf Diözesen mit 66 Geistlichen und etwa 350 000 Gläubigen eingeteilt. Im preußischen Teilgebiet ging es in die Kirche der preußischen Union ein. Hier brachte eine ausgedehnte Kolonisationsaktion ein starkes Anwachsen des deutsch-evangelischen Elements mit sich. Im österreichischen Teilgebiet knüpft sich seine Geschichte an die der lutherischen Kirche in Österreich. Polnisch-evangelische Menschen befanden sich hauptsächlich auf dem Gebiet des Herzogtums Teschen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts zählten die evangelischen Gemeinden hier 100 000 Gläubige, darunter 80 000 Polen. Im 1918 wiedererstandenen Polen war es die dringendste Aufgabe der Kirche, sich neu zu organisieren und die in den Staatsgrenzen befindlichen Evangelischen zu einer Kirche zusammenzufassen. Als Ergebnis entstand die Evangelisch-Augsburgische Kirche, in deren Rahmen die Lutheraner in Kongreßpolen, im Teschener Schlesien, in Wolhynien, Polesien und im Gebiet von Wilna und Suwalki eingingen. Die Kirche zählte insgesamt etwa 500 000 Gläubige mit 118 Gemeinden, 40 Filialen und 190 Geistlichen. Nach der verwaltungsmäßigen Zusammenfassung aller bisher getrennt bestehenden Gemeinden erhielt 1936 die Evangelisch-Augsburgische Kirche eine neue Kirchenverfassung. Diese Verfassung, die die rechtlichen Beziehungen zwischen der lutherischen Kirche und dem Staat regelte und noch heute durch die staatlichen Behörden in Volkspolen anerkannt wird, wurde durch die von außen ermunterte und national gesinnte deutsche Gruppe scharf angegriffen und angefeindet. Diese Auseinandersetzungen, deren Quelle nicht in religiösen und konfessionellen Konflikten lag, sondern in Streitigkeiten ausschließlich politischer und nationaler Natur, haben die Entwicklung des kirchlichen Lebens in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in den Jahren vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges wesentlich beeinträchtigt.

Während der Zeit der deutschen Besetzung im Zweiten Weltkrieg gab es erheb-

liche Verluste auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens. Von den 120 Geistlichen, die sich zur polnischen Nationalität bekannten, wurden 57 verhaftet. 35 von ihnen wurden in Konzentrationslager verschickt, wo 15 ums Leben kamen. Die Schläge gegen die Geistlichkeit sollten zwei Ziele treffen, die Kirche und das Polentum. Nicht einmal das Oberhaupt der Kirche, der Bischof Juliusz Bursche, wurde geschont; 1942 starb er im Konzentrationslager Oranienburg-Sachsenhausen. Außer der Geistlichkeit erfaßte die Ausrottungspolitik der deutschen Besatzungsmacht auch viele Laienmitarbeiter und Mitglieder der Kirche. Sehr viele von ihnen starben nicht nur infolge von Kämpfen, sondern durch Mord und Folterung während der Besatzungszeit. Durch die Kriegshandlungen erlitt die Kirche auch riesige materielle Verluste. Viele Gotteshäuser wurden zerstört oder beschädigt.

Trotz der ungeheuren Tragödie und der bitteren Verluste ist nach 1945 im neuen Polen auch unsere Kirche mit Hilfe des Herrn der Kirche zu neuem Leben wiedererstanden.

II.

Welchen Einfluß hat die Reformation Martin Luthers auf das theologische Denken, auf das religiös-kirchliche Leben und auf die polnische Kultur und das Erziehungswesen ausgeübt?

Die ersten Spuren reformatorischen Einflusses im polnischen theologischen Schrifttum lassen sich schon in den ersten evangelischen Konfessionen in Polen nachweisen. Vor allem zeigt sich das in den ältesten privaten Glaubensbekenntnissen von Johann Seklucyan und Stanislaus Lutomirski. Um in chronologischer Reihenfolge vorzugehen, wollen wir in erster Linie an Pastor Johann Seklucyan, den Verfechter der reformatorischen Lehre in Posen und, nach seiner Flucht aus Großpolen, Seelsorger der polnischen Gemeinde in Królewiec, erinnern, der sich gleichzeitig als Herausgeber und Buchdrucker von evangelischen Schriften hervorgetan hat, sich aber auch durch selbständige Arbeit auf theologischem Gebiet betätigte. In erster Linie wären hier seine Übersetzungen des Lutherischen Katechismus (Einfacher Katechismus für das gemeine Volk 1545; Katechismus d.i. notwendige Heilslehre, Königsberg 1547), Liedersammlungen (1547), in denen er die ersten Übersetzungen der Lutherlieder in polnischer Sprache veröffentlicht, sowie seine Postillenbearbeitung zu erwähnen, in der er auch eigene, den polnischen Verhältnissen entstammende Gedanken mit zum Ausdruck bringt, die später für die ganze Entwicklung der polnischen Reformation charakteristisch werden. Besonders scharf unterstreicht

Seklucyan in seinem Bekenntnis, das durchaus persönlichen Charakter trägt, den reformatorischen Grundsatz der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und bringt damit offen seinen Gegensatz zur römischen Kirche zum Ausdruck. Zugleich aber ist er bereit anzuerkennen, daß auch in Rom manche Glieder der christlichen Kirche vorhanden sind (vgl. Melancthons Tractatus de pot. prim. pap., der dem Papste gewisse Rechte zuerkennt, aber den Primat des Wortes festhält). Dieselbe tolerante Haltung nimmt er auch verschiedenen besonders eingewurzelten kirchlichen Gebräuchen und Traditionen gegenüber ein, um das Ideal einer am Evangelium orientierten Allgemeinen Kirche zu verwirklichen. In diesem Zusammenhang sei noch auf seine positive Einstellung zum Marienkult hingewiesen, der im polnischen Katholizismus eine besondere Rolle spielt. Seine Verehrung für die Gottesgebäerin – so wird Maria in den ältesten polnischen Hymnen genannt – versucht Seklucyan jedoch durch den reformatorischen Grundsatz des Glaubensprimats zu unterbauen. Seine Stellung zur Jungfräulichkeit der Maria darf uns keinesfalls überraschen, wenn wir bedenken, wie auch Luther in den Schmalkaldischen Artikeln von der Geburt »aus der reinen, heiligen Jungfrau Maria« schreibt und daß auf polnischem Boden die protestantischen Bekenntnisse einen Polonisierungs- und Anpassungsprozeß durchgemacht haben. Natürlich haben wir es in Seklucyans Privatbekenntnis nicht mit ausdrücklichen römischen Reminiszenzen zu tun, sondern vielmehr mit dem Bestreben, die eine allgemeine christliche Kirche zu erhalten. Gleichzeitig soll damit keineswegs behauptet werden, daß wir unter den frühesten Vertretern der reformatorischen Bewegung in Polen nicht noch römischen Tendenzen begegnen.

In engem Zusammenhang mit dieser Schrift Seklucyans steht das zweite persönliche Glaubensbekenntnis von Stanislaus Lutomirski (1554). Auch diese Schrift ist unter dem Einfluß der Wittenberger Reformation entstanden. Wir finden darin Gedankengut nicht nur aus der Bibel und der Vätertradition, sondern auch aus der Augsburger Konfession. Der Grundgedanke Luthers »sola fide« wird im Glaubensbekenntnis klar zum Ausdruck gebracht. Der Gedanke eines Zusammenwirkens mit der römischen Kirche wird abgelehnt und die Idee einer evangelischen Nationalkirche tritt in den Vordergrund. Eine Einigung aller Christen und Konfessionen sei nur möglich auf der Grundlage des »sola scriptura«. Aufs Ganze gesehen vertreten die ersten polnischen Privatbekenntnisse einen durchaus reformatorischen Standpunkt, ohne deshalb einem überspitzten Radikalismus zu huldigen, obwohl sie auch im einzelnen z. B. in der scharfen Ablehnung des Fegefeuers weitergehen als die Augustana.

Der Religionsfriede zu Augsburg (1555) hat sich indirekt auch auf die kirchliche Lage in Polen ausgewirkt. In demselben Jahre überreichten die protestanti-

schen Abgeordneten auf dem Landtag zu Piotrków dem König eine gemeinsame Bekenntnisschrift, »auf daß Zygmunt August erkennen möge, auf welchem Grund sie ihren Glauben aufgebaut haben«. Der Entwurf stammt von Stanislaus Lutomirski, der wie gesagt, erst ein Jahr zuvor eine private Konfession abgefaßt hatte. Der endgültige Wortlaut der Konfession entstand auf einer gemeinsamen Besprechung, an der kleinpolnische und großpolnische Adlige und Pastoren teilnahmen. In 24 kurzen Artikeln bringen die polnischen Sejmabgeordneten oder »Landboten« ihre evangelische Grundstimmung zum Ausdruck. Vom lutherischen Grundsatz der allgemeinen Sündhaftigkeit ausgehend (Art. 1, Erbsündenlehre) erörtert das Bekenntnis der Landboten Probleme der Erlösung, der Sakramente und der letzten Dinge. Der Aufbau und der Inhalt der Werke tragen lutherisches Gepräge. Die beiden Pole der Schrift bilden Glaube und Wort Gottes; die Abendmahlslehre ist allgemein reformatorisch gefaßt. Die Forderung der Wortverkündigung in der Muttersprache (Art. 8), die Ablehnung der Totenmessen (Art. 15), die Beschränkung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl (Art. 13), die Betonung des Schriftprinzips (Art. 23), die Ablehnung der Werkgerechtigkeit, wo auch der Grundsatz Luthers, das »sola fide« sehr stark zu Worte kommt, lassen die evangelische Gesinnung der Konfession deutlich erkennen. Andererseits sei jedoch gesagt, daß die Bekenntnisschrift der Landboten infolge verschiedener Unklarheiten als Grundlage für einen Zusammenschluß der drei evangelischen Kirchen nicht in Betracht kommen konnte. So erinnert z. B. die Wendung aus dem 11. Artikel, daß »wir nur zu Gott, dem Vater beten sollen«, an den radikalsten Antitrinitarismus. Ich glaube jedoch, daß dem Bekenntnis Unrecht geschieht, wenn man ihm, wie es oft in der historischen Literatur der Fall war, einen bewußten Antitrinitarismus unterstellen möchte.

Auch in sozialer und kirchenrechtlicher Hinsicht bewegt sich die Konfession der Landboten auf der Linie der Wittenberger Reformation. 113 Sejmabgeordnete haben in ihrem Bekenntnis das lutherische Verständnis der Obrigkeit akzeptiert. Das Bekenntnis stellt die Forderung nach einem starken landesherrlichen Kirchenregiment auf, dem das *ius reformandi* (das Recht zu reformieren) zusteht. Leider hat der reformierte Adel in seinem Drängen nach Selbständigkeit, kirchlicher Selbstverwaltung und Autonomie der Einzelgemeinde diese Forderung zum Scheitern gebracht, weil sie ganz und gar nicht den politischen Plänen der Schlachta (des Adels) entsprach, die sich schon lange nach einer Befreiung von kirchlicher und weltlicher Bevormundung sehnte.

Trotz Unklarheiten und oft unausgeglichener Lehrsätze war die Konfession der Landboten die erste gemeinsame polnische evangelische Bekenntnisschrift des 16. Jahrhunderts. Leider hat sie in der späteren Zeit keine wesentliche Rolle

gespielt. Überhaupt ist die Bekenntnisfrage eines der schwierigsten Probleme des polnischen Protestantismus gewesen. Gegensätze, die sich daraus ergaben, lähmten die Anziehungskraft der neuen Lehre. Man versuchte, die Schwierigkeiten durch Verhandlungen zu überwinden. Wie schon erwähnt kam zunächst die Vereinigung zwischen den Böhmischem Brüdern und den Reformierten zustande.

Jene hatten eine Schwenkung von Luther zu Calvin vorgenommen, wodurch die Verständigung mit den Kleinpolen wesentlich erleichtert wurde. Auf der Synode in Koźminek nahmen die Kleinpolen die Konfession und die Liturgie der Brüder an, unter Wahrung ihrer inneren Selbständigkeit in Kirchenorganisation und einigen Kirchenbräuchen. Diese Lehr- und Kultusunion hätte beinahe zu einem völligen Aufgehen des reformierten Kirchenwesens im Brüderischen geführt, wenn nicht die Gegenmaßnahmen Johann Laskis, der sehr nahe mit Calvin verbunden war, erfolgt wären. Auf sein Drängen haben die kleinpolnischen Reformierten die Confessio Helvetica posterior (1562) angenommen, obwohl die Koźminer Union nicht aufgehoben wurde.

Nur bei den Verhandlungen mit den Lutheranern stieß man auf das größte Hindernis, nämlich die Bekenntnisfrage. Seit dem Augsburger Reichstag (1555) waren auch die Lutheraner in Polen nicht geneigt, ihre Konfession gegen das von Laski empfohlene Unionsbekenntnis mit der unklaren Abendmahlslehre einzutauschen. Kraft und Stärke verlieh dem Luthertum hauptsächlich die Augsburger Konfession. Sie war in Polen die »Nährmutter der Reformation«. Wohlwollend stand ihr König Zygmunt August II. gegenüber. Besondere Förderer der Augustana waren Herzog Albrecht von Preußen, der ehemalige päpstliche Nuntius Paul Vergerio u. a. Hoch schätzte sie Erasmus Gliczner und von Jerzy Trzanowski (Tranoscius), dem sogenannten slavischen Luther, wurde sie als das kostbarste Kleinod gelobt. Auch Laski versuchte auf Grund der Augustana, allerdings der veränderten, eine Vereinigung der drei evangelischen Kirchen herbeizuführen. Bei seinem Besuch in Königsberg im April 1558 überzeugte er sich, daß sowohl Herzog Albrecht als auch die Theologen keinerlei Neigung zeigten, in dem umstrittenen Artikel vom Heiligen Abendmahl den streng lutherischen Standpunkt aufzugeben. Die privilegierte Stellung der Augustana kennzeichnet vor allem der Umstand, daß sie als erstes allgemeines Glaubensbekenntnis ins Polnische übersetzt und gedruckt worden ist (1561). Unter den großpolnischen Lutheranern wurde bis zum Jahre 1565 die Augustana Variata bevorzugt.

Aber seit der Synode von Gostyń (1565) tritt an die Stelle der liberalen und gemäßigten Richtung die streng lutherische unter Erasmus Gliczner. Schon die Wahl der Invariata als neue Grundlage der Übersetzung beweist, wie stark sich

die Stimmung im lutherischen Lager geändert hat. Gliczner schlägt die Invariata als die Grundlage vor, und zwar in Verhandlungen mit den Böhmisches Brüdern (1567–1570) und mit den Kleinpolen (Sendomir 1570).

Unter dem Druck der katholischen Gegenreformation und der Spaltung im kleinpolnischen Lager erfolgte eine Annäherung der drei evangelischen Kirchen. Dem Zusammenschluß stand jedoch die Bekenntnisfrage im Wege. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, wurde die Generalsynode in Sendomir einberufen. Trotz der ablehnenden Haltung Turnowskis, des Vertreters der Böhmisches Brüder, der sich auf der Generalsynode für seine Konfession einsetzte, und trotz des grundsätzlichen Einspruches der Lutheraner Erasmus und Nikolaus Gliczner, die entschieden für die Augustana Stellung nahmen, wurde die kleinpolnische Konfession als ein allgemein polnisches evangelisches Bekenntnis befürwortet. Die »Confessio albo Wyznanie Wiary Powszechniej Kościółów Chrześcijańskich Polskich« – oder »Confessio, oder ein Bekenntnis des allgemeinen Glaubens in den polnischen christlichen Kirchen« lehnt sich nach Form und Einteilung an die Helvetica posterior an, aber berücksichtigt zugleich die Eigentümlichkeiten der polnischen Reformation und enthält infolgedessen auch einige nicht unbedeutende Abweichungen. So wird z. B. in den Artikeln IV (von Bilderdienst) und V (vom Heiligendienst) an die lutherische Auffassung angeknüpft. In den weiteren fünf Artikeln von der Vorsehung, vom Sündenfall, von der Willensfreiheit und Erwählung sind die deterministischen Züge calvinischer Art, die der ganzen polnischen reformatorischen Bewegung, auch den Reformierten, zuwider waren, im Sinne Melancthons gemildert worden. Im Artikel XI von Jesus Christus wird die ursprünglich calvinische Tendenz zur Trennung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, wie sie auch in Polen, in der Lehre Stankars aufgetreten ist, zugunsten der *communicatio idiomatum*, der Einheit beider Naturen, entsprechend der lutherischen Auffassung geändert. Aus dem gleichen Grunde ist auch die starke Negation der lutherischen Lehre von der Ubiquität (der Allgegenwart Christi) abgeschwächt worden. Im Artikel XIV von der Buße und Bekehrung wird im Geiste der lutherischen und brüderischen Auffassung gesprochen. In den weiteren beiden Artikeln von der Rechtfertigung (Art. XV) vom Glauben und den guten Werken (Art. XVI) spüren wir ebenfalls lutherischen Einfluß in der Formulierung des Wesens der Rechtfertigung als eines göttlichen Urteils (*actus forensis*), entsprechend den älteren Auffassungen von Seklucyan, Lutomirski und der Augustana, aber in klarem Gegensatz zu Osiander. Den Einfluß Luthers beobachten wir auch in der Formulierung des Wesens des Glaubens vor allem als eines Aktes des Intellektes (*comprehensio*), des Willens (*assensus*) und des Gemüts (*fiducia*). In den Artikeln von den Sakramenten nimmt die Sendomirer Konfession nicht nur gegen den

Katholizismus, die Tritheisten, Ebioniten und Anabaptisten Stellung, sondern auch gegen den Symbolismus der Zwinglianer.

Um die Lutheraner zur Anerkennung der Konfession zu bewegen, ist der Artikel vom Abendmahl aus der Sächsischen Konfession vom Jahre 1551 der Bekenntnisschrift beigelegt worden. Es ist charakteristisch für die Konfession von Sendomir, daß weder das Wort »spiritualiter« (geistlich) noch die Begriffe »corporaliter« (leiblich) und »essentialiter« (wesentlich) in der Abendmahlslehre vorkommen. Statt dieser Ausdrücke wendet die Bekenntnisschrift das Wort »prawdziwy« (verus, wahrhaftig) an. Dieses Wort sollte ohne Zweifel die Grundlage für eine Harmonisierung der drei protestantischen Abendmahlsauffassungen sein. Auch in anderen Artikeln mildert Christoph Thretius, der Verfasser und Übersetzer der Bekenntnisschrift, die zu krassen Wendungen der Helvetica posterior im Sinne der Augustana und der Böhmisches Konfession. Trotz dieser Bemühungen ist der Versuch, in Sendomir eine neue Konfession anzunehmen, gescheitert.

Um jedoch nicht ohne ein Ergebnis auseinander zu gehen, beschlossen die Teilnehmer der Synode, unter dem Druck der immer stärker werdenden katholischen Gegenströmungen und der antitrinitarischen Absplitterung, einen Vergleich, der als Consensus Sendomiriensis von den drei Konfessionen angenommen wurde. Der Consensus Sendomiriensis darf nicht als ein Unionsakt betrachtet werden. Die Unterzeichner des Abschieds geben sich lediglich gegenseitig die Versicherung, daß ihre Bekenntnisschriften nichts enthielten, was gegen die Rechtgläubigkeit verstoße. Nur in der Frage des Abendmahles, in der sichtbare Gegensätze aufgetaucht waren, wurde eine Kompromißformel aufgestellt. Die streng lutherische Auffassung kam dabei nicht zur Geltung. Das Abendmahlsbekenntnis gipfelt in dem Satz: »Die Elemente sind nicht leere und bloße Zeichen, sondern mit der Sache wird den Gläubigen dargeboten und im Glauben gewährt, was sie darstellen.« Zur näheren Erläuterung wird hinzugefügt: »Wir glauben und bekennen, daß die substantielle (wesentliche) Anwesenheit Christi nicht bloß bezeichnet wird, sondern daß im Abendmahl Leib und Blut Christi wahrhaftig den Genießenden (vescentibus) dargestellt, ausgeteilt und gereicht werden, und zwar unter den keineswegs leeren Symbolen gemäß der Natur der Sakramente.« Dafür wurde der Artikel aus der Confessio Saxonica aus dem Jahr 1551, als Konzession an die Lutheraner, dem Vergleich angehängt. Natürlich findet die Abendmahlslehre der Augsburger Konfession im Sendomirer Vergleich keine volle Berücksichtigung. Wenn die Lutheraner trotz einiger Vorbehalte dem Konsensus zugestimmt haben, so taten sie das in der Überzeugung, daß das Luthertum den Frieden mit den Reformierten und Brüdern sehr benötige. Eine Lehrunion kam in Sendomir nicht zustande, aber die

Lehrgegensätze sollten sie nicht mehr in der gemeinsamen Arbeit und Abwehr gegen das Papsttum und die Sektierer behindern. Im Hinblick auf die Bekenntnisfrage andererseits erscheint der Consensus Sandomiriensis als der erste Versuch, die auf dem Boden der Reformation entstandenen Kirchen, ungeachtet ihres besonderen Charakters in Lehre, Kultus und Verfassung, als ein Ganzes zu fassen. Es ist dabei nicht zu verkennen, daß auch in Sandomir die Lehre Luthers die Konsensusformel geprägt hat.

Aber die theologischen Wirkungen Luthers reichten über die Grenzen Altpolens hinaus. Besonders stark waren sie im Leben der polnisch-lutherischen Gemeinden im Teschener Schlesien zu spüren. Bischof A. Wantula, der sich eingehend mit der Geschichte der lutherischen Gemeinden im Teschener Schlesien befaßt hat, stellt fest, daß die Reformation im Teschener Schlesien »strikt nach den Grundsätzen Luthers eingeführt wurde und in dieser Gestalt sich ausgebreitet hat«. Wie stark hier die Einflüsse Luthers waren, können wir anhand der ältesten Kirchenordnung in Teschen aus dem Jahre 1568 feststellen. Obwohl die Teschner Kirchenordnung keine unmittelbare Nachahmung, sondern ein originelles Werk ist, wird doch an vielen Stellen deutlich, daß der unbekannte Verfasser mit den Schriften Luthers vertraut war. Vor allem zwei Bücher waren ihm mit Sicherheit bekannt: Die Deutsche Messe und das Taufbüchlein. Auch Melanchthons »Unterricht der Visitatoren« (1528) war für die Teschener Kirchenordnung richtungweisend.

Der Einfluß Luthers ist auch außerhalb der drei »rechtgläubigen« Bekenntniskirchen sichtbar geworden. Im Rakower Katechismus (1605) wird Luthers reformatorisches Werk mit Hochachtung erwähnt; von ihm »ist das Evangelium in die ganze Christenheit ausgegangen«. Besonders die Lehre von der Rechtfertigung wurde von vielen polnischen Brüdern in ihrer orthodoxen Form anerkannt. Radikale Antitrinitarier wie Gregor Pauli und Georg Blandrats haben Luther als den Begründer der wahren Lehre von der Rechtfertigung gelobt. Konrad Górski, der namhafte Kenner des polnischen Antitrinitarismus, stellt in seinen Untersuchungen fest, daß beinahe alle bedeutenden polnischen Arianer vom Luthertum ausgegangen sind; die lutherische Tradition kam so zum Ausdruck, daß man die Lehre Luthers von der Rechtfertigung als eine Art unantastbares »Tabu« auffaßte.

Wie tief Luthers Einfluß in Polen war, wird man auch an der Gegenbewegung ermessen können, die er auslöste. Sie vollzog sich auf den zwei Ebenen der öffentlichen Maßnahmen des Staates und der literarischen Polemik. Der rasche Aufschwung der polnischen Reformation ist zum guten Teil durch die Ratlosigkeit und Schwäche des vorjesuitischen Katholizismus möglich geworden. Erst durch das Eingreifen der Jesuiten entwickelte sich eine scharfe literarische

Fehde. Man fing an, gegen Luther und seine Lehre zu schreiben. Cochläus', Witzels und Ecks Schriften wurden in Polen nachgedruckt. Sogar Bischof Adrzej Krzycki, der sich um die Rückkehr Melanchthons in die katholische Kirche bemühte, schmähte Luther in einem Pamphlet niedrigster Art.

Besonders bekämpfte man das Luthertum in rückständigen Masovien. Hier lebte Luthers Andenken in zahllosen Geschichten und Spottversen fort; und zwar erscheint der Reformator immer als eine Verkörperung des Bösen und als Teufelssohn. Oft sagte der Masovier: »Ich möchte doch einmal diesen Luther sehen. Ist das ein Mensch oder ein Monstrum?« Im Volksmund hieß es: »Du bist ein Luther, aber kein Mensch«, oder »Martin Luther ein Teufelsbruder war. Er sitzt in der Hölle tausend Jahr«.

Die Verunglimpfung Luthers nimmt in der antireformatorischen Literatur einen außerordentlich breiten Raum ein. In der katholischen Historiographie vom 16. bis 19. Jahrhundert werden die Lutheraner und überhaupt die Protestanten als Freunde aller Irrtümer und als Feinde jeglicher staatlicher und kirchlicher Obrigkeit dargestellt. Durch seine innere Zersplitterung und Verdrehung der christlichen Wahrheit werde der Protestantismus schließlich beim Atheismus anlangen. Nach den älteren katholischen Schriftstellern nahm die Reformation ihren Anfang aus Luthers schrankenloser Sinnlichkeit und Neigung zur Völlerei und Üppigkeit. Sie stammte aus der Hölle und hätte für Polen politische, soziale und moralische Schäden mit sich gebracht. Allmählich bildete sich in der polemischen Literatur das Dogma, römischer Katholizismus und Polentum bildeten eine unzertrennbare innere Einheit. Der gute Patriot und der korrekte Katholik waren in Volksbewußtsein identische Begriffe geworden. Demgegenüber erschien das Luthertum, dem einst die besten Söhne des polnischen Volkes angehörten, als eine vaga peregrina und infamis religio, als unstete Irrwanderung und schimpfliche Religion.

Dieser beliebten These der katholischen Polemik von der Fremdartigkeit des polnischen Protestantismus stellt sich der kulturgeschichtliche Ertrag der polnischen Reformation entgegen. Man darf wohl behaupten, daß aus dem Kampf der Geister für und wider die Kirchenreform im Sinne Luthers und Calvins die polnische Literatur hervorgegangen ist. Es wäre freilich übertrieben zu behaupten, daß dies allein durch die Reformation bewirkt worden wäre; der polnische Katholizismus hat ebenfalls große geistige Werte hervorgebracht und ist als Kulturfaktor keinesfalls zu unterschätzen. Die Reformation hat aber in mehrfacher Hinsicht entscheidende Bedeutung für die Kulturgeschichte erlangt. Die These, daß die katholische Kirche der einzige und der bedeutendste kulturelle Faktor auf polnischem Boden war, entspricht nicht den Tatsachen. Der kulturgeschichtliche Ertrag, den unser Land der evangelischen Bewegung verdankt,

liegt auf vielerlei Gebieten.

Als wohl Wichtigstes ist die literarische Wirkung zu nennen. Die polnische Nationalliteratur verdankt ihre Entstehung der Reformation. Durch die Reformation, d. h. durch die von ihr geschaffene Erbauungsliteratur wurde das Polnische als Schriftsprache in die Literatur eingeführt. Es ist bezeichnend, daß zu den ersten polnischen Büchern des 16. Jahrhunderts eine polnische Übersetzung des Katechismus Martin Luthers gehört. Wohl hat es schon vorher polnische religiöse Literatur gegeben, aber gerade die evangelischen Schriften sollten die religiöse Denkweise weiter Kreise umgestalten. Die Reformation hat auch den polnischen Wortschatz wesentlich bereichert und eine neue theologische Terminologie geschaffen, die richtungweisend für die nachfolgenden Jahrhunderte geworden ist.

Aus den Reihen der Protestanten kam Mikolaj Rej, »der Vater der polnischen Literatur«. Obwohl Rej ein theologischer Autodidakt war, begegnet man in seinen Werken Luthers Gedanken und insbesondere seiner Rechtfertigungslehre immer wieder. Sehr bekannt ist ein Satz aus Rejs Werk »Figliki« (Possen): »... niechaj narodowie wzdy postronni znaja, iż Polacy nie gęsi, iż swój jezyk maja,« d. h.: »Die fremden Völker sollen wissen, die Polen sind nicht Gänse, sie haben ihre eigene Sprache.« Im übrigen ist Rej ein Befürworter der polnischen Sprache im Gottesdienst und beruft sich auf die Worte des Apostels Paulus: »Der Apostel Paulus ermahnt uns streng, wir sollen in der Kirche die Sprache sprechen, welche die Leute verstehen« (1. Kor. 14, 19). Aus dem Kreis der Königsberger Autoren und Übersetzer schreibt der Vater der polnisch-lutherischen Literatur, Johann Seklucyan, in seinem Gedicht: »Eine Ermahnung an den Leser zum Katechismus« (Königsberg 1547): »Gott ... hat aus seiner Gnade uns die polnische Sprache eröffnet, in welcher Bücher gedruckt werden, die das Wort Gottes beweisen, dieses Wort wurde jedoch erdrückt und vom Klerus gedämpft ...«

Eine andere Stellung bezog die katholische Geistlichkeit zum Problem der polnischen Sprache. Sie hatte eine Abneigung gegen die polnische Sprache als liturgische Sprache im Gottesdienst, denn sie fürchtete, mit der polnischen Sprache könnte die Ketzerei in die Kirche eindringen.

Dagegen ist es das besondere Verdienst der evangelischen Bekenntnisse, dem polnischen Volke das Evangelium in der Muttersprache gebracht zu haben. In dieser Hinsicht ist besonders die erste polnische Übersetzung des Neuen Testaments von Stanislaw Murzynowski (Königsberg 1551–1553) zu erwähnen. Bedeutungsvoller indessen als dieses Neue Testament, und wichtiger für das religiöse Leben, wurde die erste vollständige Bibelübersetzung des polnischen Protestantismus, die sogenannte Brester oder Radziwill-Bibel (1563), die auf

Kosten des Kanzlers und Fürsten von Litauen, Mikolaj Radziwill »des Schwarzen«, erschienen ist. An den Vorarbeiten zu dieser Bibelübersetzung nahm auch der polnische Reformator Johann Laski (Johannes a Lasco) teil, ein Verehrer Luthers und Freund von Bullinger und Calvin. Die Übersetzung – deren hohe Bedeutung nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die Entwicklung der polnischen Sprache und Literatur allgemein anerkannt wird – gibt treu und klar die Gedanken des Originals wieder. Nicht ohne Recht warf man Jakob Wujek vor, wie es die letzten Forschungen von F. Gryglewicz zeigen, daß er sich in seiner Übersetzungsarbeit zu oft die Brester Bibel zunutze gemacht hat. Die Protestanten erkannten die Brester Bibel als die »programmatische« Übersetzung der Reformationszeit an und M. Wiśniewski, Kenner der altpolnischen Sprache, zählt sie zu den »schönsten Druckschriften in Polen«.

Im »goldenen Zeitalter« der polnischen Bibelübersetzungen, das mit dem Neuen Testament von S. Murzynowski eröffnet und achtzig Jahre später mit der Danziger Bibel, die noch heute in Gebrauch ist, abgeschlossen wurde, erschienen fünf Übersetzungen; drei Übersetzungen kamen aus dem reformatorischen Lager, zwei aus der katholischen Kirche. Außerdem erschienen sieben Übersetzungen des Neuen Testaments, fünf protestantische und zwei katholische, was unzweifelhaft eine Konsequenz der Entwicklung reformatorischer Strömungen in Polen ist.

Auch in der Postillenliteratur gingen die Lutheraner den verwandten Konfessionen mit gutem Beispiel voran. Schon im Jahre 1556 gab Johann Seklucyan, der Königsberger Prediger, die »Polnische Hauspostille« von Gregor Orsatius heraus. Ihr folgte 1557 die treffliche Postille des niederdeutschen Reformators Antonius Corvinus in der guten Übersetzung von Eustachius Trepka. Die eigentliche polnische Postille schuf 1557 Mikolaj Rej; sie wurde bereits 1560 und 1571 neu aufgelegt. Mit diesem Werk erreichte die altpolnische Postillographie ihren Höhepunkt. Eine weite Verbreitung fand auch Luthers Hauspostille, die 1574 Pastor Hieronymus Malecki ins Polnische übersetzt hat.

Einen nicht unbedeutenden Platz in der polnischen Bibliographie belegt das Schrifttum von Luther und über Luther. Nach meinen Feststellungen, die keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sind in der Zeit von 1530 bis zur Gegenwart 38 verschiedene Lutherschriften in 152 Ausgaben ins Polnische übersetzt worden. An erster Stelle steht der Kleine Katechismus, der allein im 16. Jahrhundert fünfzehnmal in polnischer Sprache herausgegeben wurde. Mein Verzeichnis des gesamten Schrifttums von und über Luther in polnischer Sprache umfaßt 460 Titel. In Vorbereitung befindet sich eine umfangreiche polnische Ausgabe der Werke Luthers. In diesem Zusammenhang sei auch bemerkt, daß die Übersetzungen von Erbauungsschriften im 16. Jahrhundert nicht

als bloße wörtliche Übersetzungen zu bewerten sind, sondern als Versuche, die evangelische Verkündigung dem polnischen Charakter anzupassen.

Alles in allem können wir nur dem Urteil von Karl Völker beipflichten, daß die protestantische Literatur des Reformationszeitalters »einen Glanzpunkt im polnischen Leben bedeutet«. Und von Tadeusz Grabowski, dem bekannten polnischen Literaturforscher, wird die Rolle des Luthertums folgendermaßen umschrieben: »Wenn das Luthertum auch nicht als reformatische Bewegung siegte, so bedeutete es doch einen Anfang zur Änderung des Denkens und der Sprache.«

Einen bedeutenden Einfluß hat die Reformation auf die Entwicklung des Schulwesens ausgeübt. Zahlreiche evangelische Schulen wie die Gymnasien in Thorn (Torun), Leszne und Bojanowo gehörten zu den wichtigsten Bildungsstätten Polens. Der Kleine Katechismus Luthers war in vielen evangelischen Schulen (auch in manchen katholischen Schulen) das beliebteste Elementarbuch.

Durch die Ausbreitung der Reformation wurden die bisher im Lande nicht sehr zahlreichen Buchdruckereien außerordentlich vermehrt. Im 16. Jahrhundert waren in Polen mehr evangelische als katholische Druckereien tätig; nach einer katholischen Zählung stellte sich das Verhältnis 24:21. Zu den bekanntesten evangelischen Buchdruckern des 16. Jahrhunderts gehören Johann und Hieronymus Maletius, Bernhard Wojewódka, Cyprian Bazylik u. a.

Diese flüchtige Übersicht läßt deutlich erkennen, daß die Reformation für das polnische Geistesleben eine bleibende Bedeutung erlangt hat, zumal wenn man die Ideenarmut späterer Zeiten bedenkt. Diese Auffassung wird vom Tadeusz Grabowski mit allem Nachdruck unterstützt. Die besondere Bedeutung des polnischen Luthertums stellt er folgendermaßen dar: »Es ist eine Tatsache, daß das Luthertum lange und mächtig auf das polnische Geistesleben im Morgenrauen seiner Entwicklung eingewirkt hat. Wenn die große Masse der polnischen Andersgläubigen von Luther beeinflußt ist, wenn sogar einige Katholiken durch seine Schule gegangen sind, dann ist schwerlich seine Bedeutung für uns zu bestreiten. Er hat die polnische Geisteswelt am erfolgreichsten vom Mittelalter losgerissen. Wenn der lutherische Glaube auch weniger dem Temperament des Adels entsprach als der radikale Calvinismus oder das utopische Arianertum, so hat er doch die religiöse und nationale Entwicklung gewaltig beeinflußt. Ohne das Luthertum wäre sie unverständlich ...« Diese positive Beurteilung der Reformation wird von polnischen Historikern wie Krasiński, J. Lukaszewicz, M. Bobrzyński, W. Smoleński, I. Chrzanowski, A. Brückner, S. Kot und K. Lepszy bekräftigt. Polnische Philosophen, B. Trentowski, H. Struve, M. Zdziechowski haben den reformatorischen Protest Luthers ebenfalls positiv gewürdigt. Der

große polnische Romantiker des 20. Jahrhunderts, Juliusz Slowacki, der sich nicht gescheut hat, dem polnischen Volke die Worte zuzurufen: »Rom ist dein Verderben«, hat Luther ein besonderes Gedicht gewidmet.

Tief enttäuscht von der Politik des Vatikans gegenüber Polen stellt Maria Kopnicka in einem Gedicht die Frage: »Warum sind wir nicht gemeinsam mit Luther durch die Geschichte gegangen?« Auf die aktuelle Bedeutung des Vermächtnisses Luthers und der Reformation weisen auch zahlreiche Artikel in der evangelischen Presse hin, die zum 450. Reformationsjubiläum erschienen sind. In einem Artikel von Bischof Wantula vom Oktober 1967 unter dem Titel: »Wer ist Luther für uns?« heißt es: »Ich denke dabei an die polnischen Lutheraner. Unser Bekenntnis hat man oft mit dem Deutschtum verbunden und als ›deutschen‹ Glauben dargestellt. Zu Unrecht, denn unser Verhältnis zu Luther gestaltete sich immer auf der Grundlage religiöser Voraussetzungen ... Auf diese Weise kamen die slavischen Christen in Berührung mit Luther und dem Luthertum. Nicht er selbst interessierte sie und nicht seine deutsche Abstammung, sondern das Evangelium, das er von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus verkündigte. Hier muß man auch die Grundlage unseres Verhältnisses zu Luther suchen, das sich nicht auf seine Nationalität stützt, sondern auf seine religiöse, christliche und kirchliche Bedeutung, auf die Rolle, die er im Schoße der Kirche spielte, auf die von ihm wiederentdeckte, durch lange Zeiten vergessene göttliche Wahrheit ... Ja, Luther war ein Segen. Aus diesem Grunde bekennen wir uns zu ihm und zu seinem Werk. Nein, wir schämen uns seiner nicht, da wir ihn als einen von der Vorsehung bestimmten Mann Gottes betrachten, dessen Aufgabe die Erneuerung der christlichen Kirche im 16. Jahrhundert war, und dessen gegenwärtige Aufgabe der klare Hinweis auf Christus in der Christenheit und der Welt von heute ist ...«

Es bleibt noch die Frage nach der theologischen und bekenntnismäßigen Entwicklung des polnischen Luthertums in den späteren Jahrhunderten. Wie wir schon angedeutet haben, hatte das polnische Luthertum nach 1546 eine deutlich von Melanchthon beeinflusste Färbung, die der Irenik und dem Universalismus der polnischen Reformation mehr entsprach. Das eigenständige und einheimische Gesicht des Luthertums kam deutlich zu Wort in den aus dem 16. Jahrhundert stammenden Übersetzungen der Augustana, die keine gewöhnlichen Übersetzungen, sondern Überarbeitungen in irenischem und ökumenischem Geist sind.

Erst im 17. Jahrhundert wich der Geist Melanchthons dem Einfluß des anwachsenden Dogmatismus. In lutherischen Kreisen herrschte seit dieser Zeit das »genuine« Luthertum, das den Calvinismus scharf bekämpfte. In Polen gesellte sich die streng lutherische Haltung der deutsch-evangelischen Pastoren dazu.

An der unversöhnlichen Haltung der orthodoxen Lutheraner scheiterte schließlich der Sendomirer Vergleich. Im 18. Jahrhundert hat man noch einmal auf ihn zurückgegriffen, jedoch nur um eine politische Union zu schließen im Kampfe für die Religionsfreiheit.

Nach der Teilung Polens befand sich das Luthertum in kirchlicher und konfessioneller Zerrissenheit. In den von Preußen besetzten Gebieten wurde den polnischen Lutheranern die Union (1817) aufgezwungen. Besonders die polnischen lutherischen Gemeinden im Posener Lande wehrten sich lange gegen die Einführung der unierten Agende. Dort ist in dieser Zeit auch eine altlutherische Kirche entstanden.

Die lutherischen Gemeinden im Teschener Schlesien und in Galizien wurden in die Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses eingegliedert. Aufgrund einer Verfügung des Wiener Oberkirchenrats wurde in manchen Gemeinden die Abendmahlsgemeinschaft so geregelt, daß auf der Patene neben den Oblaten gesäuertes Brot für die reformierten Gemeindeglieder lag.

In den von Rußland besetzten Gebieten Polens kam es in der evangelischen Kirche nach der Auflösung der Verwaltungsunion (1849) zu einer Auseinandersetzung mit dem Rationalismus. Viel Aufsehen und Aufregung unter Laien und Pastoren verursachten die Predigten des Generalsuperintendenten Ludwig (1849–1874), der in einer Predigt im Jahre 1859 den Versuch unternahm, »die Rechtfertigung allein durch den Glauben kraft des blutigen Verdienstes unseres Erlösers als eine törichte Meinung und Erfindung des Mittelalters zu widerlegen ...« Unter dem Einfluß der Dorpater Theologischen Fakultät, wo bekenntnistreue Professoren dozierten (Alexander v. Oettingen, Theodosius Harnack u. a.) ist nach einigen Jahren wieder das streng lutherische Element vorherrschend geworden. Der auch außerhalb Polens bekannte Warschauer Pastor Leopold Otto wurde zum Träger des orthodoxen Luthertums. Der Bekenntnisstand der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Kongreßpolen wurde durch das Gesetz von 1849 festgelegt. Zu den Bekenntnisschriften gehören sämtliche Bücher des Konkordienbuches; sie sind auch für die Auslegung der Schrift die verbindliche Lehrgrundlage. Diesen Bekenntnisstand hat auch die neue Kirchenverfassung (1964) der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Polnischen Volksrepublik wörtlich übernommen.

Das Ergebnis unserer Erwägungen über die Rezeption Luthers läßt sich in Polen in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Martin Luther hat die polnische Reformation tiefer beeinflusst, als es in der bisherigen Geschichtsschreibung vermutet wurde. Dieser Einfluß Luthers hörte zunächst nach 1546 auf. Die Jahre 1546 bis 1570 waren von Melanchthon geprägt. Er hat auch dem polnischen Luthertum ein irenisches Gepräge verliehen.

- Nach dem Tode Melanchthons gewann Luther wieder die Oberhand bis auf den heutigen Tag.
2. Die religiöse Botschaft Luthers hat in Polen den Übergang von der Kritik am Katholizismus und von den Reformtendenzen des Humanismus zum wahren Glauben beschleunigt und bewirkt. Durch die reformatorischen Ideen wurde der Protestantismus in Polen wesentlich bereichert und zum Teil mitgestaltet. Die polnische Reformation war jedoch keine bloße Nachahmung der ausländischen Muster. Die Gedanken Luthers wurden oft schöpferisch verarbeitet und den besonderen Verhältnissen angepaßt.
 3. Der Einfluß Luthers hat das konfessionelle Bewußtsein der polnischen Lutheraner gefestigt. Die streng konfessionelle Richtung, die bei uns nach dem Tode E. Glicznerns siegte, stärkte das Luthertum in Polen und rettete während des »Liebreichen Gesprächs« 1645 in Thorn in gewissem Sinne die Sache der polnischen Reformation, indem es nicht auf die Konzeption der Union mit der römisch-katholischen Kirche einging. In hartem Ringen um die Erhaltung ihres Glaubens und der Gewissensfreiheit haben die polnischen Lutheraner oft ihre Treue zur Bibel und zum Bekenntnis bewiesen. Die Erinnerungen an diese schweren Zeiten sind auch heute noch in unserer durch den Zweiten Weltkrieg so hart geprüften Kirche lebendig.
 4. Die Wittenberger Reformation hat in Polen die kulturellen Kräfte zur Entfaltung gebracht, insbesondere auf dem Gebiete der Nationalliteratur, des Schulwesens, des Buchdrucks.
 5. Die Reformation in Polen hat das nationale Bewußtsein geweckt. Indem das Luthertum zum Zwecke der Verbreitung der evangelischen Verkündigung eine Literatur in polnischer Sprache schuf, hat es zugleich die nationale Einigung unterstützt. Die Idee einer allgemeinen, evangelischen Nationalkirche ist zum Teil auf dieser Grundlage erwachsen.
 6. Durch ihre religiösen und kulturellen Beziehungen zum Westen haben polnische Protestanten Brückendienste zwischen West und Ost geleistet und einen lebhaften Austausch von Gedankengut gefördert.
 7. Der starke Widerhall, den das kühne Auftreten des wittenbergischen Reformators in Polen gefunden hat, ist ein Zeichen dafür, daß die von Luther verkündigte Botschaft Christi für alle Menschen, alle Völker und alle Zeiten bestimmt sei. Dieser Botschaft unseres Herrn, die uns Luther gelehrt hat, wollen wir in Polen in Treue und mit Hingabe weiter dienen, ad majorem Dei et Ecclesiae Augustanae Confessionis gloriam, zum Lobe Gottes und Seiner Kirche Augsburgischer Konfession.

Diplomatie als Diasporahilfe

Eine Denkschrift Theodosius Harnacks im Zusammenhang preußischer Bemühungen für die lutherische Kirche in Rußland

In den Jahren 1845, 1846 war es im Gouvernement Livland zur Konversion von über 70 000 lutherischen Esten und Letten zur Orthodoxie gekommen. Jahre zuvor war an einigen Orten Unruhe unter der Bevölkerung vorausgegangen. Die Geschehnisse dieser Jahre haben zu ihrer Zeit und später vielfältige Beachtung gefunden. Je nach dem Standpunkt der Beobachter ist die Beurteilung der Vorgänge verschiedenartig ausgefallen. Auf deutscher lutherischer Seite in den Ostseeprovinzen wurden das oft fragwürdige Verhalten orthodoxer Priester und Werber für die Konversion, die mangelnde Information der Konvertierten über die Folgen ihres Schrittes zur orthodoxen Kirche hervorgehoben. Unter den kirchlichen Stimmen aus der deutschen Volksgruppe sind jene nicht zu überhören, die auch von eigener Schuld an den die konfessionelle Einheit der Ostseeprovinzen sprengenden Entwicklungen gesprochen haben. Auf russisch-orthodoxer Seite wurde vernehmbar, daß eine echte Erweckung zur Orthodoxie, die mangelnde Betreuung estnischer und lettischer lutherischer Gemeinden durch die Pastorenschaft der Anstoß für die Massenkonzersionen gewesen sei. Estnische und lettische Stimmen, die Stimmen der nach dem Volkstum der Konvertierten zunächst Betroffenen, machten Fehlentwicklungen im politischen, völkischen und kirchlichen Bereich für die Vorgänge verantwortlich.

Politische Äußerungen aus der deutschen Bevölkerungsgruppe wie aus dem Russentum hoben in der Gesamtsicht der Geschehnisse bejahend oder ablehnend die rechtliche Sondergestalt der baltischen Ostseeprovinzen im Russischen Reich hervor. Damit waren die Vorgänge in die staatspolitischen, auf eine Zentralisation drängenden Fragen und die ideologischen Probleme der inneren Entwicklung Rußlands einbezogen. Die Urteile waren auf allen Seiten differenziert, in jedem Lager hat es nicht an kritischen Bemerkungen über die Art der Durchführung der Konversionen und über unliebsame politische Folgerungen gefehlt. Dieses Eingeständnis war mit dem ausgesprochenen Willen mancher verbunden, Fehlentwicklungen zu berichtigen; dieser Wille hielt jedoch vor den Fakten nicht stand. Zu diesen gehörten die harte Stellungnahme der orthodoxen Staatskirche, die Haltung jener Kreise in Rußland, denen die Gewinnung von Angehörigen nichtrussischen Volkstums für die russisch-orthodoxe Kirche be-

reits als ein Erfolg der russischen Sache erschien, und nicht zuletzt die Rechtslage. Nach den geltenden Bestimmungen war ein Austritt aus der russisch-orthodoxen Kirche unmöglich, kirchliches Handeln an Orthodoxen durch Angehörige und Geistliche einer anderen Konfession untersagt, dies fiel unter die Strafgesetze.

Die anhaltende Beunruhigung in den Ostseeprovinzen verstärkte sich, als der Wille vieler Konvertierter sichtbar und vernehmlich laut wurde, die Konversion rückgängig zu machen. Diese Zeit der sogenannten Rekonversion, in den fünfziger Jahren beginnend, war durch Prozesse gegen lutherische Pastoren gekennzeichnet, denen man Amtshandlungen an nunmehr orthodoxen Esten und Letten in ihren Gemeinden zum Vorwurf machte. Unter den Rekonversionswilligen gab es eine Fülle von Gewissensproblemen. Sie entzündeten sich in der nunmehrigen konfessionellen Mischlandschaft vieler Gemeinden und Kreise an der Frage der Kindererziehung in Mischehen. Das geltende Gesetz bestimmte, daß Kinder solcher Ehen im orthodoxen Glauben zu erziehen seien.

Die Geschehnisse der vierziger und fünfziger Jahre fanden angesichts der bedeutsamen Stellung, die die baltischen Provinzen dank ihrer Sondergestalt, ihres Kulturstandes, dank der weitreichenden Verbindungen, die der baltische Adel sowohl zur Hauptstadt Petersburg als auch nach dem Ausland hin besaß, Aufmerksamkeit jenseits der russischen Reichsgrenzen. Die Kirchen im Ausland nahmen zwar nicht allgemein, aber in einzelnen ihrer Vertreter Interesse an den Geschehnissen in Livland. Dies entsprach dem Duktus kirchlichen Lebens in der Zeit der Ablösung der rationalistischen Vorherrschaft in Theologie und Kirche. Das Interesse verstärkte sich mit dem Wandel der innerkirchlichen Konstellation, es erfaßte größere Gruppen in den folgenden Jahrzehnten. Der Durchbruch der Neuorthodoxie im lutherischen Kirchentum, ein damit verbundenes kritisches kirchliches Engagement haben das Interesse an den baltischen Angelegenheiten mit den anhaltenden Folgen von Konversion und Rekonversion wachgehalten.

Gestalten in Kirche und Staat, einzelne Schritte und Maßnahmen kennzeichnen dieses Interesse¹). Zu den Gestalten gehörte maßgeblich Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. Sein politisches und kirchliches Verständnis war von dem Bewußtsein königlicher Verantwortung für das evangelische Kirchenwesen in Preußen bestimmt, nicht nur für dieses, sondern allgemein auch für evangelisches Leben außerhalb seines Landes. Der Gedanke einer Schirmherrschaft, die der Landesfürst für das Kirchenwesen auszuüben habe, war in der Geschichte der reformatorischen Kirchen vielfältig sichtbar geworden. Maßnahmen Friedrichs des Weisen von Sachsen, Philipps von Hessen, das Handeln der Brandenburger Kurfürsten in späterer Zeit, das Wirken Gustav Adolfs von

Schweden, Karls XII. von Schweden kennzeichnen eine solche Schutzstellung und Schirmherrschaft eines evangelischen Fürsten über die Grenzen des eigenen Landes hinaus. Preußen hatte während des 18. Jahrhunderts mehrfach eine solche Schutzfunktion für die Evangelischen in Polen in Anspruch genommen. Dabei waren durchaus nicht immer kirchliche Beweggründe bestimmend gewesen, politische Interessen hatten sich massiv hinzugesellt.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts ergab sich auf der Grundlage des Zusammenwirkens von Rußland und Preußen eine mehr dekorative Verbindung Friedrich Wilhelms III. von Preußen zum evangelischen Kirchenwesen in Rußland. Die älteste evangelische Gemeinde in Moskau, die St. Michaelis-Gemeinde, hatte dem König – gewiß nicht ohne Rückversicherung bei den zuständigen russischen Stellen – das Patronat über die Gemeinde angetragen. Dem entsprach Friedrich Wilhelm III. auch. Dieses Patronat hatte keine Bedeutung für das gesamte evangelische Kirchenwesen in Rußland. Es bietet sich der Vergleich zur Inhaberschaft eines Regimentes durch einen ausländischen Monarchen an, eine freundliche Geste, die auf Führung und Einsatz eines solchen Regiments keinen Einfluß hatte²).

Friedrich Wilhelm IV. bemühte sich zeitlebens um eine Verbindung kirchlichen Engagements und politischer Verantwortung. Wie auch immer die Politik des Königs beurteilt worden ist, so ist ihm auf der Suche nach dieser Einheit Unredlichkeit oder politischer Zynismus nicht vorgeworfen worden. Seine Interessen an den Vorgängen in der evangelischen Welt wirkten sich in tätiger Anteilnahme an Geschehnissen aus, bei denen Christen Verfolgungen ausgesetzt waren wie zeitweilig im Osmanischen Reich, bei denen evangelische Christen in europäischen Ländern Pressionen erduldeten. Solche Interessenahme des Königs fand ihren Ausdruck in von ihm angeregten Anfragen der preußischen Gesandten bei den Regierungen, im Einzelfall auch durch Entsendung eines besonderen Bevollmächtigten³), nicht zuletzt auch in der Einschaltung bei den Fragen einer China-Mission, bei der Gründung des evangelisch-anglikanischen Bistums in Jerusalem, durch die Übernahme des Protektorats über die preußischen Teilvereine des Gustav-Adolf-Vereins. Auf Friedrich Wilhelms Initiative ging die Formulierung eines 1853 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Kirche der alt-preußischen Union genommenen Fürbittengebets für verfolgte evangelische Christen allenthalben zurück. In diesem Gebet waren Einzelheiten von Verfolgungen nicht angegeben; in der späteren Erörterung wurde darauf hingewiesen, daß auch die Vorgänge in den baltischen Ostseeprovinzen bei der Formulierung dem König und den anderen Beteiligten bewußt vor Augen gestanden hätten.

Im von Leopold von Ranke herausgegebenen Briefwechsel des Königs mit

Christian Karl Josias von Bunsen werden die Grundlagen der Interessennahme des Königs besonders sichtbar. Das Interesse an den Fragen der Stellung und der Ordnung einer erneuerten Kirche war sein »Sommernachtstraum«⁴⁾. Der damalige Kronprinz äußerte sich 1840: »Was nun den Staat betrifft und das Band, was Kirche und Staat vereint, so folgt aus dem Besagten, daß ich demselben und auch den Fürsten keine Übung der Kirchengewalt zugestehen kann. Dagegen hat der Fürst die Gewalt über die Kirche. Er gehört der Kirche, ist ihr Sohn, aber alle Glieder derselben sind seine Unterthanen. Diese Wahrheit ignorieren zu wollen, führt zu schmähhlichen Comödien. Er also, der evangelische Landesfürst, das gekrönte Mitglied der Kirche, muß eben, weil er beides ist, selbst das Band sein, welches Staat und Kirche einet. Er soll mit all der Macht, die ihm Gott verliehen, das Steuer am Schiff der Landeskirche halten und sie den Weg mit und durch die anderen Segel mit dem Kreuzes-Panier und die anderen steuernden Brüder, die guten, die falschen, die feindlichen führen, deren Gesamtheit in dieser Zeitlichkeit Gottes Geschwader bildet. Er muß, weil er nicht anders darf, der Schutzherr, Schirmvogt, Friedensrichter der Landeskirche sein.«⁵⁾ Den Zustand der evangelischen Kirche in Preußen wie im übrigen Deutschland kennzeichnete er 1850 recht kritisch, er sprach von einer »agonisierenden« Existenz »der kopf- und schwanzlosen deutsch-evangelischen Kirche«⁶⁾. In diesem Zusammenhang konnte er sagen: »Ich bin ein Christ und nota bene ein Evangelischer nicht dem Namen nach, sondern mit Leib und Seele. Die Ehre wie die Un-Ehre des evangelischen Bekenntnisses ist nun einmal für mich meine Un-Ehre, meine Ehre!«⁷⁾

Die von Friedrich Wilhelm IV. dargelegte Funktion eines Schutz- und Schirmherrn ist von seiner Umgebung zustimmend aufgenommen worden. Der preußische Gesandte in Petersburg, von Werther, spricht in einer Darlegung über Fragen der evangelischen Kirche in Rußland vom König »als Schirmherr des Protestantischen Glaubens in Europa«⁸⁾. Als der König gestorben war, hielt Friedrich Julius Stahl einen Vortrag zum Gedenken. Hier heißt es: »Er gab der evangelischen Kirche ihr ureigenes kirchliches Regiment wieder. Und weit über die Grenze seines Gebietes hinaus war er ein Schutzherr des evangelischen Glaubens gegen rationalistische, katholische, muhamedanische Verfolgung.«⁹⁾ Auch Friedrich August Tholuck hatte bereits im Vormärz, in seinen »Predigten über die Bewegungen der Zeit«, 1845 in den akademischen Gottesdiensten in Halle gehalten, dem Gedanken, daß die evangelischen Fürsten die von Gott gestellten Schutz- und Schirmherren der Kirche ihres Landes seien, Ausdruck gegeben.

Zu den mit der Person des Königs verknüpften Daten gehörte die dynastische Verbindung. Friedrich Wilhelms IV. Schwester Charlotte war die Gemahlin des

Zaren Nikolaus I. Als der Zar noch während des Krimkriegs am 2. März 1855 starb, hat der König seinen Gefühlen für den Verstorbenen bewegten Ausdruck gegeben¹⁰⁾. Aber weder die Grundansichten des Königs noch die enge Verbindung mit der Zarenfamilie hätten in der politischen Situation der fünfziger Jahre auf die Behandlung kirchlicher Fragen einen Einfluß ausüben können, wären sie nicht durch die Einschaltung konservativer Politiker in Preußen, durch den Willen sowohl auf russischer wie auch auf preußischer Seite, die beiderseitigen Beziehungen zu entlasten, unterstützt worden. Zu diesen Politikern gehörten in Preußen der Generaladjutant des Königs, Leopold von Gerlach¹¹⁾ und Friedrich Julius Stahl¹²⁾. Sie waren die markanten Häupter der Kreise, die sich nach der Revolution von 1848 für eine konservative Politik und für gute Beziehungen zum Russischen Reich einsetzten. Die Zusammenarbeit Rußlands und Preußens war von den Befreiungskriegen an in der ersten Jahrhunderthälfte fester Bestandteil der europäischen Gleichgewichtspolitik gewesen. Die Zusammenarbeit ging nach 1848 und vollends im Anfang der fünfziger Jahre durch Krisen hindurch. Gegen die Kräfte, die in der sogenannten orientalischen Frage eine Parteinahme Preußens auf der Seite der Gegner Rußlands forderten, traten Männer wie Leopold von Gerlach und Friedrich Julius Stahl für die Neutralität Preußens im durch die orientalische Frage ausgelösten Krimkrieg ein. In der konkreten Situation bedeutete dies eine Parteinahme für Rußland. Die, welche diese Politik trugen, mußten andererseits darauf Wert legen, daß die inneren Verhältnisse Rußlands den Gegnern dieser Politik nicht zu einfache Gründe oder auch nur Vorwände boten, gegen sie anzugehen.

Dabei mußten die auf gute Verbindung mit Rußland bedachten Politiker in Preußen Rücksicht auf russische Empfindlichkeit nehmen. Nikolaus I. hatte sich verschiedentlich gegen Einmischungen in russische Angelegenheiten gewandt. Dazu gehörten auch die Vorgänge in den Ostseeprovinzen. Die Parteinahme in der Weise der preußischen Neutralität im Krimkrieg, der Tod des Zaren boten die Möglichkeit, von außen her behutsam auf die Entwicklung Einfluß zu nehmen oder doch die Schwierigkeiten, die man im Blick auf Rußland eben zum Zweck einer ungestörten weiteren Zusammenarbeit sah, deutlicher auszusprechen, ohne sich gleich dem Vorwurf einer Einmischung auszusetzen. Daraus erwuchs ein Memoire Leopold von Gerlachs 1855 im Auftrag des preußischen Königs an den russischen Gesandten in Berlin, Baron Peter von Meyendorff; in diesem Memoire wurden die aus den religiösen Verhältnissen resultierenden Schwierigkeiten beklagt, sie trügen Schuld an der Feindseligkeit gewisser Kreise in Preußen gegenüber Rußland¹³⁾.

In den Versuchen einer Bestandsaufnahme, der Gewinnung besserer Informationen über die kirchlichen Verhältnisse in den Ostseeprovinzen, des Vorbrin-

gens von Bedenken haben staatliche Stellen in Preußen, kirchliche Behörden und Einzelpersonen zusammengewirkt, zum Teil auch nebeneinander gearbeitet. Widersprüchliche Beurteilungen erschwerten die Bestandsaufnahme. Der ostpreußische Generalsuperintendent Ernst Sartorius, vormals Professor in Dorpat, hatte sich in einem Artikel in der Neuen Preußischen Zeitung 1855 zu den Fragen der Lage der Evangelischen in Rußland geäußert. Seine Ausführungen wurden von anderen als eine Verharmlosung der kirchlichen Schwierigkeiten empfunden. Die Denkschrift Theodosius Harnacks verdankt ihre Entstehung der Notwendigkeit, bessere Informationen und damit eine gesicherte Grundlage für zukünftige Schritte zu gewinnen.

Harnacks Denkschrift findet sich in einer Sammlung von Memoranden, Berichten und Stellungnahmen aus dem ehemaligen Archivbestand des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin unter der Aktenbezeichnung »Ausländisches Kirchenwesen«¹⁴). Alle darin enthaltenden Dokumente beziehen sich auf die Lage der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, genau genommen auf die Lage des Kirchenwesens in den baltischen Ostseeprovinzen. In der Zusammenfügung staatlicher und kirchlicher Berichte sowie von Äußerungen, die auf persönliche Initiative einzelner hinweisen, gewähren sie Einblick in die Lage der Kirche der Ostseeprovinzen wie in die Versuche preußischer staatlicher und kirchlicher Stellen, über den eigenen Landesbereich hinaus Hilfen für ein ausländisches Kirchenwesen wirksam werden zu lassen. Die Dokumente umfassen einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten, freilich für die Zeit von 1865 bis um 1890 sehr spärlich; den Hauptteil umfassen die Dokumente der Jahre 1855 bis 1865. Die zeitliche Folge der Dokumente weist auf die langjährige Interesse nahme staatlicher und kirchlicher Stellen in Preußen an den Vorgängen in den baltischen Provinzen hin, über den Tod Friedrich Wilhelms IV. hinaus. Sie verdeutlichen auch die Schwierigkeiten, mit denen die Beteiligten bei ihren Bemühungen zu rechnen hatten. Selbst diejenigen, die als besonders Betroffene an den Vorgängen in den Ostseeprovinzen an einer Klärung der Spannungen interessiert waren, die baltischen Ritterschaften und die einzelnen Angehörigen des baltischen Adels, wehrten sich gegen eine spürbare Einflußnahme von preußischer Seite. Sie befürchteten, daß eine solche Einmischung die Beziehungen der Ritterschaften zu den Hof- und Regierungsstellen in Petersburg empfindlich stören könne und statt Verbesserungen der Situation zu weiteren Behinderungen führe.

In der Sammlung der Dokumente erscheinen die kirchlichen Stellen durchaus nicht als der aktiv und selbständig handelnde Teil. Es sind die staatlichen Organe, die die Maße setzen und Aktivitäten einleiten. Dies hing auch mit der in den fünfziger Jahren noch nicht genügend abgeklärten Rechtsposition des eben

erst gegründeten Evangelischen Oberkirchenrats zusammen. Die Sammlung der vorliegenden Akten ist gewiß durch Zufälligkeiten bestimmt. Wichtige persönliche Gespräche, die erwähnt werden, haben keinen protokollarischen Niederschlag gefunden. Die zur Sache gehörenden Akten sind auch nicht vollständig vorhanden. Dies hängt damit zusammen, daß manche dem Evangelischen Oberkirchenrat von den staatlichen Stellen zugeleiteten Schriftstücke nur zur Kenntnisnahme bestimmt und rückgabepflichtig waren, nicht in jedem Fall sind Kopien angefertigt worden.

Innerhalb der nicht umfangreichen Sammlung nimmt die Denkschrift von Theodosius Harnack nach Umfang und Inhalt einen bedeutenden Platz ein. Die Vorsicht, mit der staatliche und kirchliche Stellen in Preußen in dem für Rußland entscheidungsreichen Jahr 1855 bei den Überlegungen einer Hilfe zu Werk zu gehen bemüht waren, zeigt sich auch darin, daß nicht eine staatliche Behörde, auch nicht der Berliner Oberkirchenrat an Theodosius Harnack herantraten, um Auskünfte von ihm zu erhalten. Friedrich Julius Stahl wurde persönlich eingeschaltet, um Harnack um die Abfassung einer Denkschrift zu bitten. Aus den Unterlagen ist nicht ersichtlich, wann Stahl mit dieser Bitte an Harnack herangetreten ist. Es ist anzunehmen, daß dies nach dem Tod des Zaren erfolgte. Am 20. November 1855 hatte Harnack seine Denkschrift abgeschlossen. Kurz darauf gelangte sie bei Stahl an, der sie mit Datum vom 26. November an den Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats, von Uechtritz, weiterleitete. Stahls Anschreiben enthält den ausdrücklichen Hinweis, daß die Denkschrift zur offiziellen Benutzung dienen sollte. Stahl schrieb über die Denkschrift: »... welche ich in Ihrem Auftrage von ihm erbethen habe ...«

Theodosius Harnack war 1816 in St. Petersburg geboren. Nach neunjähriger Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät in Dorpat war er 1853 einem Ruf der Theologischen Fakultät in Erlangen gefolgt. Hier wirkte er bis zum Jahr 1866, dann kehrte er wieder zu weiterer Lehrtätigkeit nach Dorpat zurück. Er starb dort 1889. Seine Denkschrift umfaßt außer dem Titelblatt zehn großformatige Seiten. Sie trägt den Titel »Die rechtliche Stellung und die faktische Lage der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und besonders in den Ostsee-Provinzen«. Die Zitate aus den Capitulationen der livländischen Ritter- und Landschaft und der Stadt Riga weisen im Vergleich zu der zehn Jahre später erschienenen Ausgabe von Carl Schirren, Die Capitulationen der livländischen Ritter- und Landschaft und der Stadt Riga vom 4. Juli 1710 nebst deren Confirmationen, Dorpat 1865, einige Kürzungen, auch andere Schreibweisen wie auch geänderte Worte auf. Dies ist am deutlichsten im Zitat aus der Capitulation der Stadt Riga nach Art. 33 und 34 der von Harnack benutzten Ausgabe der Sammlung der Gesetze des Russischen Reichs, des Zvod zakonov. In keinem Fall ist je-

doch Sinn und Inhalt entstellt wiedergegeben.

Nach der Titelangabe auf dem Umschlagblatt wird auf der ersten Textseite der Titel leicht geändert wiederholt:

Denkschrift,

die rechtliche Stellung und die faktische Lage der evangelisch-lutherischen Kirche im Russischen Reich und in den Ostsee-Provinzen insonderheit betr.¹⁵⁾

Mit ergebenstem Dank für das ihm geschenkte Vertrauen ist der gehorsamst Unterzeichnete freudigst bereit auf die an ihn gestellte Anfrage rubricirten Inhalts die gewünschte Auskunft zu ertheilen: Es ist ihm dabei Gewissenssache, sich auf das Zuverlässige, Rechtskräftige, actenmäßig Constatirbare zu beschränken. — Selbst geboren und aufgewachsen im russischen Reich, hat er neun Jahre als Professor und Prediger in Dorpat gewirkt und die dortigen kirchlichen Zustände, die ihm ebenso sehr amtlich als persönlich am Herzen lagen kennen zu lernen Pflicht und Gelegenheit gehabt. Seit zwei Jahren in Deutschland lebend, hat er bis jetzt grundsätzlich kein Wort über die Nothstände der lutherischen Kirche in Rußland veröffentlicht, auch nicht nach jenem Artikel in der Neuen Preussischen Zeitung, der ihn im Namen der Ostseeprovinzen schmerzlichst berühren mußte. — Er hat es theils aus Pietät gegen eine Regierung gethan, der er sich persönlich zu großem Dank verpflichtet weiß, theils um seine Stimme nicht unter diejenigen zu mischen, die aus anderen Motiven die Verhältnisse Rußlands kritisieren. Besonders aber meinte er den Glaubensgenossen in den Ostseeprovinzen einen besseren Dienst durch Schweigen als durch öffentliches Reden zu leisten. Nun aber ohne sein Zuthun jene Aufforderung an ihn gekommen, gereicht es ihm zur Genugthuung, diesen geringen Dienst seinen Brüdern erweisen und ihre gerechten Klagen und billigen Wünsche vertrauensvoll in die rechten Hände legen zu können. Seine Augenzeugenschaft reicht freilich nur bis zum Jahre 1853. Seitdem aber haben sich die Verhältnisse seines Wißens im Wesentlichen nicht geändert; wohl aber schlagen die Herzen der russischen Unterthanen lutherischer Confession dem jetzt regierenden Kaiser freudig entgegen und glauben Grund und Ursache zu haben, von Seiner Huld und Gerechtigkeitsliebe Hebung der schwersten kirchlichen Nothstände erwarten zu dürfen.

I. Der Rechtsbestand

Die Ostsee-Provinzen – resp. Livland, Esthland und Oesel – haben sich durch Capitulationen dem Scepter Peters des Großen unterworfen, und zwar als rein lutherische Provinzen, die sich vor allem bleibende und ungeschmälerle Sicherstellung ihres Glaubens in Kirche, Schule und Haus, in dem Stande, wie es unter der schwedischen Herrschaft der Fall gewesen, ausbedungen haben. Alle diese Capitulationen sind auch vollständig einverleibt der »Sammlung der Gesetze des Russischen Reichs (Polnoje Szobranie). Tom. IV. Petersburg. 1830.« – Beispielsweise hebe ich nur zwei derselben heraus. In der Capitulation der Stadt Riga vom 4. Juli 1710⁽¹⁾ heißt es Art. 33:

»Wir bedingen aus, daß in hiesigen Landen und Städten die bis hierzu bestandene Lutherische Religion in keinen Stücken verletzt werde und den Bewohnern im ganzen Fürstenthume erlaubt sei, das Consistorium und übrige Gerechtigkeiten zu behalten.«

Antwort: »Dieser Punct wird in Allem zugegeben«.

Art.: 34

»Kirchen und Schulen in Stadt und Kreise werden bei der Evangelischen Lutherischen Religion beibehalten und in denselben Zustand gebracht, wie solche vorher waren, und sollen bei den erwähnten Privilegien erhalten werden.«

Antwort: »Dieser Punct wird desselbigen gleichen zugegeben.«

In der Capitulation der Livländischen Ritter- und Landschaft, desselben Datums⁽²⁾ »pacisciret diese insonderheit«:

1. »Daß im Lande sowohl als in allen Städten, die bisherige in Livland exercirte evangelische Religion secundum teßeram der unveränderten Augsburgischen Confession und von selbiger Kirchen angenommenen symbolischen Bücher, ohne einigen Eindrang, unter was Vorwand er auch könnte bewirkt werden, rein und unverrückt conserviret, sämtliche Einwohner im Lande und Städten, dabei kräftig und unveränderlich gehandhabt, und bei der Administration sowohl internorum als externorum ecclesiae von Alters her gewöhnlichen Consistorien und competirenden Iurium patronatus sonder Veränderung ewiglich conserviret werden.«

»Wird accordirt.«

2. »Zu welchem Ende Kirchen und Schulen im Lande und in den Städten bei der evangelisch-lutherischen Religion bleiben und erhalten auch retablirt werden sollen, in dem Zu-

(¹) S. Poln. Szobranie, Tom. IV N. 2277 u. 2278.

(²) Poln. Szobran. Tom. IV N. 2279.

stande als sie in den ruhigsten Zeiten eingerichtet und erbaut gewesen« . . .

»wird placidirt und nach den alten Rechten und Gebräuchen beibehalten.«

4. »Die Universität in Livland, weil sie mit zureichlichen Einkommen und Gütern fundirt ist, wird beibehalten und allezeit mit tüchtigen Professooren, der evangelisch-lutherischen Religion zugethan, besetzt.« . . .

»ebenfalls zugestanden und versprochen die beneficia und privilegia der Universität . . . mehr zu augmentiren als zu diminuiren« . . . »weil an I. Gr. Czar. Maj. aus Deroeigenen Reichen und Ländern die Jugend ebenfalls dahin schicken wird . . . Weshalb hochgedachter Majest. vorbehalten wird, liberum exercitium ihrer Religion.«

Darauf erfolgte die allgemeine Kaiserliche Confirmation aller Capitulationen in dem Gnadenbriefe Peters I. vom 30. September 1710,⁽³⁾ in welcher »alle Privilegia, insonderheit das Privilegium Sigismundi Augusti v. 1561⁽⁴⁾ confirmirt und bestätigt werden mit dem Versprechen, daß sie (die Livländer) und ihre Nachkommen, wie es denn recht und billig ist, bei dem Allen, vollkommen und immerwährend von Uns und Unseren Nachkommen sollten erhalten und gehandhabt werden.«

Die völkerrechtliche Bestätigung und Garantierung erhielt dieser Gnadenbrief, durch den Nystädter Friedenstractat vom 30. August 1721, in welchem Artikel 10 versprochen wird:

»Es soll auch in solchen cedirten Ländern kein Gewißenszwang eingeführt, sondern vielmehr die evangelische Religion, auch Kirchen- und Schulwesen, und was dem anhängig ist, auf dem Fuß, wie es unter der letzten schwedischen Regierung gewesen, gelaßen und beibehalten werden; jedoch, daß in selbigen die griechische Religion hinfür ebenfalls frei und ohngehindert exercirt werden könne und möge.«⁽⁵⁾

Wie der Kaiser Peter der Große jenen Gnadenbrief für sich und seine Nachkommen ausgestellt hatte, so wurden auch von jedem späteren Hohen Erben seines Throns die darin verbürgten Provinzialrechte, die kirchlichen miteingeschloßen, durch besondere Kaiserliche Urkunden oder Confirmationen jedesmal ausdrücklich bestätigt. So auch zuletzt noch von den beiden in Gott ruhenden Kaisern: Alexander I. (durch die Urkunde vom 15. Sptmbr. 1801 mit ausdrücklicher Nennung des Privil. Sigism. Augusti) und Nicolaus I. (durch Ukas v. 9. Febr. 1827).

(3) Poln. Szobr. T. IV. N. 2301.

(4) Dies Privilegium, das in den Kämpfen der Livländischen Ritter- und Landschaft mit der schwedischen Regierung eine so große Rolle spielte, bildet die Hauptgrundlage aller Gerechtsamen Livlands. Es ist auch in fast allen späteren »Confirmationen« namentlich auch noch in der »Confirmation« des Kaisers Alexander I. ausdrücklich genannt und bestätigt. In diesem Privilegium lautet gleich Art. I (S. Dogiel Codex Diplomat. Regni Poloniae. Tom. V. Vilnae. 1759. N. 139): »Die Ritterschaft bittet, daß unangetastet und unverletzlich gelaßen werde die Religion, welche sie nach den evang. und apostol. Schriften der reinen Kirche, nach den Beschlüssen der nicaenischen Kirchenversammlung und nach der augsbургischen Confession bisher bewahrt habe und daß sie niemals durch irgendein Gebot, Censurspruch oder Hinzusetzung einer geistlichen oder weltlichen Gerichtsbarkeit darin bedrückt oder beunruhigt werde, widrigenfalls sie sich vorbehalte, nach der Regel der heil. Schrift, welche will, daß man Gott mehr gehorchen soll als den Menschen, ihre Religion und die gewohnten Kirchenbräuche aufrecht zu erhalten, und aus keinem Grunde davon im Geringsten abzuweichen.« usw.

(5) Dasselbe fast wörtlich wiederholt in dem Aboer Friedenstractat v. 27. August 1743 Art. 9.

II. Der Thatbestand.

A. Im Allgemeinen.

Eine festere und günstigere rechtliche Stellung und Verbürgung ihrer kirchlichen Verhältnisse, als die in allen diesen Urkunden gegebene, konnten die Ostsee-Provinzen nicht verlangen. Allen diesen Acten liegt die bündigste Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche als der eigentlichen Landeskirche zu Grunde. Nur ein liberum exercitium wurde, wie sich das von selbst verstand, für die rußisch-griechische Staatskirche ausbedungen. In der That blieb auch das von jener Anschauung durchweg getragene schwedische Kirchengesetz Carl's IX. usw. normgebend für alle evangelisch-kirchlichen Verhältnisse jener Provinzen – bis zum 28. Decbr. 1832, als dem Tage der Promulgation des gegenwärtig allein gültigen »Gesetzes für die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland«. Um diese Zeit trat überhaupt eine merkliche und in ihren Folgen auch für die kirchlichen Verhältnisse der Ostsee-Provinzen verhängnißvolle, neue Phase in der innern Politik des rußischen Reichs ein. Innere wie äußere Ereignisse: Die Juli-Revolution, der Aufstand der Polen u. a. m. veranlaßten und beschleunigten sie; nationale Bestrebungen mit ausgeprägtem antideutschen Charakter, der sich offen kund gab, unterstützten sie und beuteten sie aus, gewiß nicht nach der Intention des streng gerechten und hochherzig gesinnten Kaisers, aber zu großem Schaden seiner ihm treu ergebenen evangelischen Unterthanen. Jetzt wurden die bekannten drei Principien: Ein Herrscher, Ein Glaube, Eine Nationalität als die fundamentalen Normen für die innere Verwaltung in allen Zweigen derselben hingestellt und ihre Durchführung mit eben so kluger als fester Consequenz begonnen. Daß der zweite dieser Grundsätze, vollends in der Ausschließlichkeit und dem Umfange, den ihm die Administration gab, in die härtesten Collisionen mit den feierlichst verbrieften Rechten der lutherischen Kirche gerathen mußte, liegt auf der Hand. Die Erfahrung hat es auch reichlich bestätigt. – So datirt seit Emanation jenes Kirchengesetzes, durch welches ausdrücklich alle bis dahin in Kraft gewesenen Verordnungen und Gesetze abgeschafft wurden, ein höchst entscheidungsvoller Wendepunkt für die kirchlichen Verhältnisse der Ostsee-Provinzen.

An den rein innerkirchlichen Gegenständen änderte zwar dieses Kirchengesetz nichts. Ja in dieser Beziehung erreichte es der damals durch rationalistische Lehre und Pra-

xis heimgesuchten Kirche zu sehr großem und dankbarlichst anerkanntem Segen. Auch blieb anfangs noch die bisherige faktische Stellung der Kirche ziemlich dieselbe. Zum bemerkbaren Durchgreifen nach den aufgestellten Grundsätzen nahm man sich Zeit und brauchte man Zeit. Endlich laßen auch noch einzelne Bestimmungen dieses Gesetzes, wenn auch untergeordneter Art, das ursprüngliche Recht der Kirche in den Ostsee-Provinzen deutlich durchblicken. Dazu gehörte z. B. der von den sonstigen kirchlichen Verhältnissen im rußischen Reich ganz abweichende und erst vor einigen Jahren aufgehobene Gebrauch, daß die Gouvernements-Regierungen der Ostseeprovinzen den alljährlichen evangelischen Landesbußtag ausschrieben. Eine andere derartige exceptionelle Bestimmung, die aber ebenfalls in den letzten Jahren fast ganz aufgehoben ist, enthält § 25 des Kirchengesetzes:

»In den Ostsee-Gouvernements vollziehen die evang.-luther. Prediger die heilige Taufe auch an den unehelichen Kindern von Müttern evang.-protestant. Confeßion, ... so wie an Findlingen und ausgesetzten Kindern, deren Aeltern unbekannt.«⁽⁶⁾ Eine spätere Interpretation des dirigirenden Synods⁽⁷⁾ suchte zwar die Quelle dieses allerdings höchst auffallenden Paragraphen in einem von ihm noch vorausgesetzten Mangel an griechischen Geistlichen. In der Tat aber lag sein Ursprung in etwas ganz Anderem; in der früheren Rechtsstellung der lutherischen Kirche in jenen Landen, für die er ein sprechendes und unliebsames Zeugnis ablegte. Er ist deshalb auch durch den genannten Befehl fast ganz aufgehoben worden.

Während aber das Kirchengesetz von 1832 den inneren Status quo im Ganzen und Wesentlichen unverändert bestehen ließ, legte es doch insofern den Grund zu den später hervortretenden Nothständen, als es der evangelischen Kirche in ihrer eben erst geschaffenen Oberbehörde – dem General-Consistorio – keinen unmittelbaren Zugang ad Majestatem offen ließ, sondern sie ganz dem Ministerium des Innern, speciell der Abtheilung für fremde Confeßionen unterstellte. Der Chef dieser Abtheilung, selbst der griechischen Kirche angehörig, urtheilte und referirte hier unter der Rubrik: »externa und Administrationssachen« über ihre, oft die tiefsten Lebensfragen berührenden Angelegenheiten, neben denen der Juden, Mohamedaner und Heiden, mit denen sich unsere Kirche hier zu nicht geringer Verletzung ihres christlichen Selbstgefühls, zusammengestellt sehen mußte. Bei der Schwierigkeit der Grenzbestimmung zwischen den internis und externis der Kirche war damit einer mißliebigen Verwaltung die Möglichkeit zu willkürlichen

(6) Vgl. auch die dem Kirchengesetz beigegebene »Instruction« § 31, der dasselbe wiederholt mit dem Zusatz, daß in den übrigen Provinzen des Reichs die Prediger verpflichtet sind, solche Kinder alle an die griechisch-russische Geistlichkeit zu verweisen.

(7) Bekannt gemacht durch einen Consistorial-Befehl, Riga, d. 5. Mai 1849.

(*) Consistorial-Befehl vom 17. November 1849.

Verfahren und zu mannichfachen Vexationen der Behörden und der Prediger geboten. Kam nun noch dazu, daß die Vorstandschaft jener Abtheilung in den Händen eines den Protestanten feindlich gesinnten Mannes lag (wie denn der wirkl. Staatsrath Scripzin notorisch ein solcher ist), und daß derselbe in allen entscheidenden Dingen im Einverständnis mit dem Praesidenten des h. dirigirenden Synods (Grafen Protaßow) handelte, so war die lutherische Kirche dort vollends übel berathen und de facto wurde die Entscheidung ihrer wichtigsten Angelegenheiten von dem griechischen Synod wenn nicht gegeben, so doch geleitet.

Das ist die Situation, in welche sich die lutherische Kirche Rußlands in Folge des neuen Kirchengesetzes hineingestellt sah. Von diesem Gesichtspunct aus wollen die späteren, in ihre Rechte und Pflichten, ihr Amt ihr Gewissen und ihren Glauben tief einschneidenden Verordnungen und Maßnahmen erkannt und beurtheilt sein.

B. Im Einzelnen

Unter diesen erlaubt sich Referent besonders folgende herauszuheben:

1. Hinsichtlich der gemischten Ehen, die erst seit den ersten Decennien unseres Jahrhunderts unter der deutschen Bevölkerung der Ostseeprovinzen häufiger vorkommen begannen (bei dem Landvolk kamen sie ganz und gar nicht vor), hatte sich bis zum Regierungsantritt des Kaisers Nicolaus I. und noch bis in die ersten Jahre Seiner Regierung die Praxis gebildet, daß es den Verlobten gestattet war, sich mit der Bitte an Majest. zu wenden: die zu erwartenden Kinder in der lutherischen Kirche erziehen laßen zu dürfen. In den meisten Fällen wurde die Bitte gewährt. In dem Jahre 1832 aber, wenn ich nicht irre, wurde dieses Interceßionsrecht durch Allerhöchsten Befehl aufgehoben, und seitdem mit strengster Consequenz gehandhabt. Die Protestanten der Ostsee-Provinzen mußten sich dadurch um so härter getroffen fühlen, als schon die Dispensations-Praxis eine Beeinträchtigung der garantirten Rechte ihrer Kirche involvirte und als gleichzeitig eine bei weitem mildere Gesetzgebung in Polen (hinsichtlich der Ehen mit Katholiken) und auch in Finnland (hinsichtlich der dortigen Protestanten) bestand und auch noch besteht, wie wenigstens von der letztgenannten Provinz mit Gewißheit versichert werden kann. Mit dieser Thatsache fällt auch der oft gegen die Ostsee-Provinzialen erhobene Einwand, daß die Ehegesetze mit fundamentalen, kanonischen Regalien der griechischen Kirche zusammenhängen, von denen letztere

nicht weichen könne. Denn was die griechische Kirche in Finnland zu gewähren im Stande ist, das sollte man erwarten, würde auch in Livland ihren Grundregeln nicht widersprechen. In der That wußten auch die alten, griechisch-orientalischen Canones noch gar nichts von Ehen zwischen Christen verschiedenen Bekenntnisses, sondern verbieten einfach die Ehe mit Häretikern. In dieser Spur hat sich auch die rußisch-griechische Kirche bis auf Peter d. Großen erhalten, indem sie bis dahin ihren Gliedern überhaupt keine Ehe mit Andersgläubigen gestattete. – Diese Frage ist aber jetzt zur Lebensfrage für die lutherische Kirche geworden, nachdem etwa ein Zehntel der Landbevölkerung in Livland und Oesel, ungefähr 70 000 ehemalige protestantische Letten und Esthen, zur griechischen Kirche übergeführt worden sind. Nun sind gemischte Ehen unter den Nationalen schlechterdings nicht zu verhindern und der Statistiker kann es berechnen, nach wie viel Menschenaltern Livland aufgehört haben wird ein lutherisches Land zu sein. Dieser Aussicht sind aber die Protestanten um so sicherer preisgegeben als das an sich schon den Rechten der evangel. Kirche zu nahe tretende Ehe-Gesetz nicht nur in streng consequenter, sondern auch in einer nicht minder die Rechte der Kirche und des Amts beeinträchtigenden Weise gehandhabt wird. Denn ein Befehl v. J. 1847⁽⁸⁾ verordnet, daß selbst die schon erzeugten Kinder, von deren Eltern ein Theil vor ihrer Geburt übergetreten ist, griechisch zu taufen seien. Ein anderer aus demselben Jahre⁽⁹⁾ schreibt vor: daß minderjährige Kinder auf Antrag ihrer übergetretenen Väter oder Mütter auch ohne Termin-Beobachtung und ohne Zustimmung des lutherisch gebliebenen Theils der Eltern mittels der Salbung in die griechische Kirche aufgenommen werden können. Ein dritter Befehl⁽¹⁰⁾ greift insofern selbst in den gesetzlich vorgeschriebenen Amtseid der Prediger ein, der sich verpflichtet ihre Gemeinden zur Treue gegen ihren Glauben und ihre Kirche anzuhalten, als es unter Androhung von Amtsentfernung ihnen bei gemischten Brautpaaren (von denen also noch ein Theil der luther. Kirche angehört) die seelsorgerische Einwirkung auf den luther. Theil zur Aenderung seiner Absicht, als verbotenes »Ueberreden« untersagt. Es wurde sogar auf administrativem Wege ein dahin lautender, von dem Ministerium des Innern wörtlich vorgeschriebener Revers vorgelegt, dessen Unterschrift aber die weit überwiegende Mehrzahl der Prediger auf Grund ihres Amtseides verweigerte.

2. Die lutherische Kirche Rußlands hat in ihrer Mitte, namentlich im Innern des Reichs, aber ebenso auch in den

(8) Promulgirt durch den Consistorial-Erlaß vom 27. Juli 1847.

(9) Consistorial-Erlaß vom 6. October 1847.

(10) Consistorial-Erlaß vom 17. November 1849.

Ostseeprovinzen zum Theil sehr arme Gemeinden. Diese waren zur Deckung außerordentlicher Bedürfnisse (Reparaturen oder Neubauten von Kirchen- Schul- Pfarrhäusern etc.), außer der einmaligen sogenannten Reichs-Collecte (mit allen evangelischen Gemeinden), die ihnen gesetzlich bewilligt wird und deren Ertrag gewöhnlich nicht ausreichte, an Privatbeiträge und an die Gnade und Freigebigkeit der Monarchen gewiesen, denen auch viele Gemeinden reichliche Bewilligungen zu verdanken haben. Dieser Recours ist aber seit mehreren Jahren den lutherischen Gemeinden durch ausdrücklichen Befehl ein für allemal abgeschnitten. Um den höchst empfindlichen Ausfall dieser Unterstützung einigermaßen zu decken und den armen Gemeinden die materiellen Mittel zu ihrer Existenz bieten zu können, beantragte das General-Consistorium i. J. 1846 »die Stiftung eines Vereins zur Unterstützung der ärmeren evangelischen Gemeinden« im Reich. Aber auch dieser Ausweg wurde abgeschnitten, indem der Minister seine unerläßliche Mitwirkung zur Herbeiführung der Kaiserlichen Bestätigung geradezu ablehnte.

Aus dem sub. N. 1 Mitgetheilten ist zu ersehen, in wie besorglicher Progreßion die Kirche immer mehr an Gliedern verlieren muß; aus N. 2 ergibt sich, wie ihr auch die Wege zur Herbeischaffung der materiellen Bedingungen ihrer Existenz in den Gemeinden verlegt werden. — Aber auch die Mittel geistlicher Ernährung und Erhaltung werden ihr wenigstens verkürzt und verkümmert.

3. Durch die Censur d. h. durch die Art und Weise wie besonders seit 1848 die geistliche Censur geübt worden ist, die Censur theologischer und praktisch christlicher Schriften. Es giebt kaum eine neuere bedeutendere Schrift auf diesem Gebiet der Literatur, die in Rußland nicht verboten wäre, sei es ganz oder theilweise. Ich nenne beispielsweise nur Kurtz' (Prof. in Dorpat) Geschichte des alten Bundes (später frei gegeben), und Beßer's Bibelstunden. Ja man verlor so sehr das Wesen und das Bedürfniß der protestantischen Kirche aus dem Auge, daß ein persönlich wohlwollender Minister der Volksaufklärung, dem auch die Censur untergeben ist, den theologischen Professoren in Dorpat schriftlich den Rath geben konnte, die Studirenden doch nicht mit Schleiermachers Glaubenslehre und Kritik bekannt zu machen, und sich für die neutestamentliche Einleitung auf v. Gerlach's Bibelwerk zu beschränken. — Zu diesen und ähnlichen Ergebnissen konnte aber die Censur nur kommen, indem sie die theologische Literatur nicht nur nach den staatspolitischen Normen, sondern zugleich auch nach dem Maße griechischer Dogmatik und Theologie be-

urtheilte. Eben deshalb schließt aber auch eine solche Ausdehnung und Handhabung der Censur eine Verletzung der verbürgten Rechte der evangel. Kirche in sich, die nicht bestehen und gedeihen kann, wenn ihren Predigern die Mittel zur wissenschaftlichen theologischen Förderung, und ihren Gemeinden die Mittel zur geistlichen Selbsterbauung in solchem Maße unzugänglich gemacht werden; ja deren Recht überhaupt illusorisch wird, wenn ihr der freie und ungeschmälerter Gebrauch von Schriften, die nichts Staatsgefährliches enthalten, dennoch verwehrt sein soll, weil sie nicht mit dem griechischen Dogma übereinstimmen oder Gedanken enthalten, die als Angriffe auf das letztere gedeutet werden können. In diesem Falle befinden sich z. B. die Bekenntnißschriften unsrer Kirche, die doch in Rußland staatsrechtlich anerkannt sind. Entweder muß sich nun diese Anerkennung verwirklichen mindestens in der Freilassung aller solcher Schriften, die den Geist und Glauben der Symbole wiedergeben, oder durch das Verbot der letzteren sinkt auch die rechtskräftige Geltung der Symbole zu einem bloßen Schein herab.

4. Die schwerste und schmerzlichste Verletzung ihrer Rechte erfuhr aber die lutherische Kirche in Livland und auf der Insel Oesel durch die systematisch vorbereiteten und geleiteten Maßen-Conversionen zur griechischen Kirche. Nachdem schon i. J. 1841 das Landvolk, eingeleitet durch betrübliche Gerüchte, von dem Wahne erfüllt worden war, daß es durch Anschreibenlassen seiner Namen großer oekonomischer Vortheile theilhaftig werden würde, und sich zu Tumulten hatte hinreißen lassen, die durch Waffengewalt unterdrückt werden mußten, kehrten diese Gerüchte und Exceße im Jahre 1845 in verstärktem Maße wieder; diesmal aber begleitet von einer rührigen Thätigkeit des griechischen Bischofs in Riga und seiner Geistlichkeit, und zugleich mit offener Autorisation und unter dem Schutz des damaligen General-Gouverneuren, General-Adjutanten Golowin und einiger ihm untergebenen Beamten. Referent unterläßt es in die näheren Details die Katastrophe einzugehen. Wie schwer und umfangreich und offenkundig durch sie die Rechte der lutherischen Landeskirche gekränkt worden sind; welche Übertretungen der für die Aufnahme in die griechische Kirche bestehenden Kaiserlichen Gesetze sich die griechische Geistlichkeit zu Schulden kommen ließ; (11) welchen maßlosen Vexationen die evangelischen Prediger ausgesetzt waren, täglich in Gefahr um Amt und Brod und Freiheit zu kommen, während die griechische Geistlichkeit ungestraft thun und lassen konnte, was sie wollte, — das ist damals mit den vollständigen actenmäßigen Be-

(11) Ein Kaiserlicher Synodal-Ukas vom 8. Januar 1819 schreibt zu dem Ende vor: Mündigkeit des Alters, entscheidende Neigung für die griech. Kirche, vollkommene Überzeugung nach gewonnener Einsicht und freien Entschluß. Dieser Ukas wurde im September 1847 aufgehoben! (S. Consistorial-Erlaß v. 6. October 1847).

legen durch die muthige und opferfreudige Thätigkeit des Präsidenten des General-Consistoriums, des General-Adjutanten Baron v. Meyendorff, zur Kenntniß des Großfürsten Thronfolgers, jetzt regierenden Kaiserl. Majest. gelangt und soll Höchstdemselben Thränen ausgepreßt haben. Seiner hohen Intervention hatte man wenigstens einige Erleichterungen zu verdanken. Dennoch war der große Riß geschehen und setzte sich nun zwar still, aber unaufhaltsam fort. Welchen Verblendungen sich damals das Landvolk hingab, wie unweißend Viele hinsichtlich des eigentlichen Zwecks der Anschreibungen waren und trotz der später gewährten sechsmonatlichen Frist blieben, – geht daraus hervor, daß selbst griechische Rußen sich notorisch zu den Anschreibungen gemeldet haben, und daß ehemalige protestantische Letten und Esthen selbst nach der an ihnen schon vollzogenen Salbung sich noch immer als Glieder der evang. Gemeinde ansahen und bona fide sich bei dem luther. Prediger zur Communion meldeten. Nun erst, als ihnen die Abendmahlsgemeinschaft von dieser Seite her versagt werden mußte, gingen Unzähligen die Augen auf. Erst jetzt erkannten sie, daß sie ihren bisherigen Glauben und ihre Kirche verlassen; mit heißen Thränen bestürmten sie nun die Prediger, sie doch nicht zu verstoßen und ihren Kindern die Taufe nicht zu versagen. Fast jeder Prediger weiß von vielen solchen erschütternden Scenen zu erzählen. Sie konnten aber und durften nichts mehr thun – es war zu spät! – Mit solchen Gliedern, die nicht wußten, was sie thaten und die, als sie die Bedeutung des Geschehenen erkannten, es wieder ungeschehen machen wollten, mit solchen Leuten, die (gegen die Bestimmungen des obigen erst nachträglich 1847 aufgehobenen Gesetzes) weder mit Neigung noch mit Überzeugung, Einsicht und freien Entschluß gehandelt, hat die griechische Geistlichkeit ihre Kirchen in Livland gefüllt. Viele geborene Rußen in Moscau und St. Petersburg haben darin mit Recht eine Verletzung der Ehre ihrer Kirche gesehen, und es aufs schmerzlichste empfunden und beklagt, daß die griech. Geistlichen (gestützt auf den Befehl des Gener. Gouvern. v. 21. August 1845 § 4) so gar keinen Anstand nahmen, angeklagte und überführte Verbrecher, noch während sich dieselben in Untersuchung oder in Haft befanden, zum Uebertritt zuzulassen.

Es verhält sich in der That so, daß die übertretenden Bauern von allen, auch den am Grundstück haftenden Verpflichtungen gegen die evangelischen Prediger und Kirchen, zu schwerer ökonomischer Bedrängniß einzelner Pastoren und Kirchengemeinden, befreit sind.⁽¹²⁾ Es ist Thatsache, daß die einfache Angabe des griech. Geistlichen, dieser

(12) S. Consistorial-Erlaß v. 27. Januar 1847.

oder jener sei in seiner Liste notirt, – genügt, um einen Solchen trotz seines Widerspruchs der griechischen Kirche einzuverleiben. Welche bittere und drückende Erfahrungen damit für den evangelischen Prediger verbunden sind, zeigt am eclantantesten der dort im Lande bekannte einschlägige Vorfall mit dem Pastor Kolbe zu Marzell im Werroschen Kreise. Endlich ist es den protestantischen Predigern bei Verlust ihres Amtes untersagt⁽¹³⁾, in ihren Predigten und Confirmandenlehren auf die Unterscheidungslehren der luth. und der griechischen Kirche einzugehen, indem eine solche zum Schutz der eigenen Kirche nothwendig gewordene Belehrung der Gemeinden und der Jugend in gleiche Kategorien mit einer feindseligen, aggressiven Polemik gegen eine fremde Confession wird. Dennoch ist es den Theologen der griech. Kirche nicht verwehrt, in öffentlichen russischen Druckschriften und Aufsätzen die Lehren der protestantischen Kirche anzugreifen und diese selbst zu verunglimpfen, indem z. B. auch von ihnen die Reformation für identisch mit der Revolution erklärt worden ist⁽¹⁴⁾. Gegen solche unprovocirte Angriffe sich öffentlich zu wehren – ist dagegen die lutherische Kirche durch die bestehenden Censurgesetze schlechterdings verhindert.

Referent hat sich bei dieser Darstellung der factischen Verhältnisse auf die Hauptthatsachen beschränkt, besonders auf solche, die er wie geschehen – actenmäßig zu begründen im Stande ist. Für die Richtigkeit der andern, nicht gleichermaßen belegten Thatsachen kann er bürgen, wenn er auch bedauert, daß seine Notizen ihn verlaßen. Er glaubt aber hinlängliches Material dargeboten zu haben, um einerseits die oben aufgestellte Behauptung zu erhärten: daß die feierlichst verbrieften Rechte der luther. Kirche in den Ostsee-Provinzen besonders seit dem Jahre 1832 im gesteigerten Maße solche Verletzungen erfahren haben, die den Bestand und Fortbestand dieser Kirche aufs äußerste bedrohen.

III. Die desideranda

Andererseits möchte das Mitgetheilte genügen, um die Wünsche und Bitten der Protestanten als billige und wohlmotivirte erkennen zu laßen, deren Verwirklichung die Fortexistenz und das Gedeihen ihrer zu Recht bestehenden Kirche bedingt, und deren Gewährung sie von des jetzt regierenden Kaiser Huld und Gnade vertrauensvoll erwarten. Des Kaisers Majestät weiß es, daß sie stolz darauf sind, mit deutscher Unterthanen- und Glaubenstreue ihm Gut und Blut zur Verfügung zu stellen und unter den treuesten seiner

(13) Consistorial-Erlaß v. 4. Juli 1846.

(14) So z. B. in den ersten vierziger Jahren von einem gewissen Benescritow, damals Dozenten an der geistlichen Akademie zu St. Petersburg in seiner russisch geschriebenen Dissertation »über die Quellen der christlichen Religion«.

(15) So lautete der einstimmige Beschluß der im August des schweren Jahres 1846 zu Walk versammelten dreizehnten livländischen Provinzial-Synode (im gedruckten Protokoll S. 15): »Die Synode fühlt sich gedrungen, in ihrer Gesamtheit einmütiglich zu bezeugen, daß sie von dem Bewußtsein durchdrungen sei, daß unter dem über die Kirche Livlands hereingebrochenen Gerichte die Geistlichen es sind, die zuerst und am tiefsten die ganze Fülle des Schmerzes, und zwar als eines selbst verschuldeten zu tragen haben, und nur durch das Vorangehen in der Buße kräftig gemacht werden, der ganzen Gemeinde und allen Ständen des Landes die Buße zu predigen, die da Noth thut; auf der anderen Seite aber in aller Fülle und Tiefe des Schmerzes doch fest-zuhalten an dem Bunde der Gnaden, durch welchen der Herr der Herrlichkeit, der auch die Knechtsgestalt getragen, in Wort und Sacrament sich seine Kirche festiglich verbunden hat; – und kraft solchen Trostes auf Gott unverbrüchlich zu beharren in der Arbeit mit Kelle und Schwert, bauend und streitend, betend und zeugend, in Gehorsam des Wortes Gottes und treu dem lauterem Bekenntniß unserer evang.-luther. Kirche, – und solches, wie Gott will, durch Freude und Leid zu bewähren bis an das selige Ende.

Unterthanen in erster Reihe zu stehen. Alles Bittere und Schwere, was geschehen ist, haben sie geduldig und, ohne in ihrer Treue zu wanken, hingenommen, sich auf Vorstellungen und Bitten beschränkend, so weit ihnen dazu die Wege nicht verlegt waren. Sie haben es hingenommen aus der Hand Gottes als ein züchtigendes Kreuz, mit dem er die Gemeinden jener Lande um ihrer Sünde willen heimgesucht und gesichtet hat. (15) In demselben Sinne hoffen sie auch zuversichtlich auf Abhilfe und Hebung der drückenden Nothstände.

Die Hauptpunkte aber, auf welche die betreffenden Wünsche der Protestanten sich beziehen und auf welche sie die Blicke des Kaisers gerichtet sehen möchten, wären etwa folgende:

1. Daß die oberste Kirchenbehörde der evangel.-lutherischen Kirche Rußlands, das General-Consistorium, das Recht des unmittelbaren Zutritts zu Sr. Maj. dem Kaiser erlange.
2. Daß das Gesetz über die gemischten Ehen eine mindestens den für das Großfürstenthum Finnland bestehenden Verordnungen entsprechende Modification für die Ostsee-Provinzen erleide.
3. Daß – in Erwägung der großen Unordnung und Gesetzwidrigkeiten, die bei bei Conversionen in den Jahren 1845 u. 1846 vorgefallen, und in Erwägung der Ehre der griech. Staatskirche sowohl als der Rechte der livländ. lutherischen Landeskirche – ein Termin festgestellt werde, innerhalb dessen Jedem der aus dem Landvolke in jenen Jahren Uebergetretenen die Möglichkeit eröffnet ist, vor einer gemischten Commission die Motive seines Uebertritts anzugeben und eventuell um die Erlaubniß zum Rücktritt in die verlaßene Kirche nachzusuchen.
4. Daß die übergetretenen Bauern von den an den Grundstücken haftenden Verpflichtungen gegen die verlaßene Kirche nicht befreit werden und überhaupt das Kirchengut u. Kirchenvermögen der luther. Kirche gegen jede und alle Ansprüche der griech. Kirche sichergestellt werde.
5. Daß es den Protestanten gestattet werde, einen der Oberaufsicht des General-Consistoriums unterstellten Verein zur Unterstützung armer luther. Gemeinden zu gründen.
6. Daß bei der Handhabung der Censur die politische und die kirchliche Seite derselben geschieden und den Protestanten wenigstens der Gebrauch von solchen Schriften theologischen und praktisch-christlichen Inhalts freigegeben werde, die ihrem garantirten Glauben und Bekenntniß nicht widersprechen.

7. Daß es den Protestanten gestattet werde, den Glauben und die Lehre ihrer Kirche gegen öffentliche Angriffe von Seiten griechischer Theologen oder Christen auch öffentlich vertheidigen zu dürfen, oder falls dies nicht sollte bewilligt werden können, daß es auch den Griechen untersagt werde, in öffentlichen Schriften gegen die lutherische Kirche zu polemisieren. — Endlich

8. Daß die durch Gottes Wort und den Amtseid gebundenen Gewißen der evang.-lutherischen Prediger sicher gemacht werden vor den Eingriffen der weltlichen Oberbehörden in die Rechte und Pflichten der pfarramtlichen, öffentlichen und privaten Seelenpflege, die sie an den Erwachsenen und an der Jugend zu üben haben.

Schließlich bleibt Referenten nur noch übrig zu bemerken, daß ihm auf privatem Wege ebenfalls die Gerüchte von einer beabsichtigten Einziehung der Pfarrländereien, die das Hauptvermögen der luther. Kirche jener Lande bilden und von einer beantragten Entziehung der Subsidien für die Consistorien zu Ohren gekommen sind. Vielleicht sind diese schon lange gefaßten Pläne jetzt, bei der stattgehabten Veränderung in der Leitung des Ministeriums des Innern Angelegenheiten, vorläufig ad acta gelegt.

Verehrungsvollst verharrend und zu ferneren Diensten sich freudigst anbietend

Dr. Th. Harnack,
Kaiserl. Ruß. Collegienrath,
Professor d. Theol. in Erlangen

Erlangen, d. 20. November 1855.

Harnacks Darlegungen entsprechen den wiederholt zu seiner Zeit und später in den Ostseeprovinzen vorgebrachten Äußerungen über die Rechtsgestalt der Provinzen, über den Status des lutherischen Kirchenwesens in ihnen. Grundlage ist das Privilegium Sigismundi Augusti, des polnischen Königs, mit dem dieser 1561 den Konfessionsstand der unter seinen Schutz sich begebenden Landschaft zu achten versprach. Die Kapitulationen der livländischen Ritterschaft und der Stadt Riga fußen auf diesem Privilegium. Die Schaffung des Kirchengesetzes von 1832, das erstmalig eine feste und für alle Gemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland verbindliche Ordnung schuf, wird in seinen Auswirkungen als eine die Rechte der Kirche der Provinzen gefährdende Veränderung verstanden, weil es die Sonderstellung der Provinzen in ihrem kirchlichen Leben aufhob — »das Kirchengesetz wird ein höchst entscheidender

Wendepunkt für die kirchlichen Verhältnisse der Ostsee-Provinzen«. ¹⁶⁾ Obwohl die Denkschrift nach ihrem Titel die Lage der gesamten Kirche, insonderheit die der Kirche in den baltischen Ostseeprovinzen ansprechen wollte, ist sie praktisch völlig auf die Lage der Kirche in den Provinzen ausgerichtet. Dies ist bezeichnend für das Verständnis, das nicht nur in Harnacks Denkschrift zum Ausdruck kommt, sondern baltisches Allgemeinverständnis war: Das nicht unbedeutende und ständig wachsende kirchliche Leben im Innern Rußlands, in den beiden Hauptstädten, in den zahlreichen bäuerlichen Gemeinden Südrußlands, an der Wolga, im Kaukasus, in Ingermanland wurde übersehen. Die Situation und die Schwierigkeiten der Gesamtkirche sind ausschließlich von der baltischen Situation her gesehen und interpretiert, allenfalls mit Ausnahme des Wunsches, daß es zur Gründung einer Unterstützungskasse kommen möchte, obwohl auch hier nicht ausdrücklich die Not von Gemeinden im Innern des Reichs ausgesprochen ist. ¹⁷⁾ Diese einseitige Sicht ist ein Mangel der Denkschrift wie eines Großteils zeitgenössischer baltischer Stellungnahmen. Es bedurfte noch Jahrzehnte, bis diese Einseitigkeit zurücktrat, ganz überwunden wurde sie nicht. Auf eine weitere Einseitigkeit in der Denkschrift weist der politische Bericht des preußischen Gesandten von Werther hin, dem Harnacks Denkschrift als Arbeitsgrundlage für eigene Feststellungen zugeleitet worden war. Er bemerkte mit Recht, daß nicht einmal in Kurland, Estland und Livland eine einhellige Situation bestünde, daß sich die Konversionen ausschließlich in Livland und auf der Insel Oesel vollzogen hätten, während Kurland und Estland von ihnen verschont geblieben seien.

Harnacks Denkschrift ist nach ihrer Vorlage beim Evangelischen Oberkirchenrat durch viele Hände gegangen. Nach ihrer Erörterung im Oberkirchenrat wurde sie den staatlichen Stellen zugeleitet. Aus einem Vermerk des Präsidenten von Uechtritz vom 10. Mai 1856 geht hervor, daß er am Vortag dem König Vortrag gehalten habe. Es kam zu der Aufforderung an Uechtritz, den Ministerpräsidenten von dem Inhalt der Denkschrift in Kenntnis zu setzen. Bereits am 10. Mai suchte der Präsident den Ministerpräsidenten von Manteuffel auf, anläßlich dieses Besuchs überreichte er die Denkschrift. Die schnelle Folge dieser Audienzen von einem Tag zum andern weist darauf hin, daß Friedrich Wilhelm IV. an einer baldigen Behandlung der Fragen gelegen war. Die Vermerke über die Audienzen enthalten keine weiteren Angaben über ihre inhaltlichen Ergebnisse, doch werden Folgen der Gespräche aus weiteren Angaben sichtbar. Dem preußischen Gesandten in Petersburg diente die ihm am 8. August 1856 zugeleitete Denkschrift als Arbeitsunterlage für die Feststellungen, die er zu treffen hatte. Als Baron Werther seinen Posten 1854 in St. Petersburg übernommen hatte – er wirkte dort bis 1859, dann löste ihn Otto von Bismark als Ge-

sandter ab – war ihm gleich zu Beginn der Auftrag mitgegeben worden, die kirchlichen Probleme eingehend zu beobachten.

Am 12. März 1857 teilte der preußische Ministerpräsident dem Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats mit:

»Eure Exellenz hatten im vorigen Sommer die Gefälligkeit, mir eine von sehr sachkundiger Hand verfaßte Denkschrift über die Zustände der Evangelischen Kirche in den Russischen Ostsee-Provinzen mitzuthellen, welche soviel interessante Data enthielt, daß ich nicht unterlassen durfte, dieselbe auch zur Kenntnis des damals hier anwesenden Königlichen Gesandten in St. Petersburg zu bringen, indem ich ihn zugleich darauf aufmerksam machte, daß wenn gleich eine Verwendung im Interesse der Evangelischen Kirche im Rußischen Reiche durch die Verhältnisse nicht zugelassen werde, es doch der Natur der Sache durchaus angemessen sein werde, wenn er, wo ihm dazu Gelegenheit geboten werde, das Interesse nicht verhehle, welches Seine Majestät der König an der Evangelischen Kirche auch in den außer-deutschen Ländern nehme.

Der Königliche Gesandte hat mir nunmehr über diese Verhältnisse einen Bericht erstattet, dessen Kenntniß für Eure Exellenz von Interesse sein wird, und den ich daher anliegend im Original und s.v.r. v e r t r a u l i c h ganz ergebenst beizufügen mich beehre. – Berlin, den 12ten März 1857.«

Werthers nachfolgender Bericht ist in gewissen Punkten eine Auseinandersetzung mit Harnacks Denkschrift, er bietet wichtige Einblicke in die anstehenden Probleme.

St. Petersburg, den 3. Februar 1857

Politischer Bericht No. 13
durch den Feldjäger Raßmann

Den hohen Erlaß, welchen Ew. Excellenz unter dem 8ten August v. J. in Betreff der Stellung der evangelischen Kirche in den russischen Ostsee-Provinzen an mich gerichtet, habe ich seiner Zeit die Ehre gehabt, nebst der Denkschrift zu empfangen, welche jenem Erlasse angeschlossen war.

Mit demselben Interesse, mit welchem ich von dem Inhalte dieser geneigten Mittheilungen Kenntniß genommen, habe ich seitdem jenen Gegenstand im Auge behalten und weiter zu verfolgen gesucht, um mir über die fraglichen Verhältnisse von Sachverständigen genauere Notizen zu verschaffen. Auch ist es mir gelungen, manches nicht Uninteressante in Erfahrung zu bringen. Was hiernach zunächst die in jener Denkschrift enthaltenen Angaben betrifft, so scheinen mir dieselben im Ganzen richtig und wohlbegründet zu sein. Indessen läßt sich nicht erkennen, daß der Verfasser des Memoires seinen Befürchtungen für das Schicksal der evangelischen Kirche in den russischen Ostseeprovinzen nach manchen Seiten hin zu weite Ausdehnung giebt. Vor Allem darf man nicht vergessen, daß es von jeher dem Geiste der morgenländischen Kirche fast völlig fremd gewesen ist, ihre Satzungen Andersgläubigen in irgend wie gewaltsamer Weise aufzudringen. Somit können die Bekehrungsversuche, welche seitens der russischen Geistlichkeit in dem Jahre 1845 und den nächstfolgenden Jahren in Livland und auf der Insel Oesel gemacht worden sind, nur als eine

vorübergehende, durch politische und andere äußere Gründe künstlich hervorbrachte Regung der griechisch-russischen Kirche betrachtet werden, welche schon jetzt wieder gänzlich in den Hintergrund getreten ist und die unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht so leicht von Neuem zum Vorschein kommen dürfte. Was damals geschehen ist, wird sich jetzt freilich nicht wieder ungeschehen machen lassen. Jedoch muß auch hierbei eins in Erinnerung gebracht werden, was nur in jener Denkschrift nicht scharf genug hervorgehoben zu sein scheint; nämlich das, daß die beiden Provinzen Esthland und Kurland von diesen Bekehrungsversuchen der russischen Geistlichkeit völlig verschont geblieben, daß sich die letzteren vielmehr nur auf Livland und auf Oesel beschränkt haben und daß es somit nicht ganz richtig ist, wenn man bei Besprechung jener kirchlichen Verhältnisse stets die drei russischen Ostseeprovinzen Livland, Esthland und Kurland zusammen nennt. Auch ein anderer höchst wichtiger Umstand, auf den mich ein gründlicher Kenner der dortigen Verhältnisse aufmerksam gemacht hat, darf hier nicht unerwähnt bleiben. Trotz des Fanatismus, von dem die griechische Geistlichkeit bei dem Bekehrungswerke geleitet worden ist, hat dieselbe den Convertiten weder das evangelische Gesangbuch noch die Übersetzung des neuen Testaments genommen; hat vielmehr mit einer fast räthselhaften Gleichgültigkeit gerade diese Schriften, aus denen die Esthen und Letten hauptsächlich ihre geistliche Nahrung schöpfen, ihnen zum fortgesetzten Gebrauche überlassen, während eine Menge anderer theologischer Werke sofort verboten wurden.

Dringt man weiter in die häuslichen Verhältnisse und in das eigentliche Leben dieser Convertiten ein, so muß man freilich leider bekennen, daß ihr Zustand in vielen Beziehungen höchst traurig ist. Durch Vorspiegelungen aller Art geblendet, haben die Unglücklichen sich verleiten lassen, von dem Glauben ihrer Väter abzugehen und sich einer Kirche in die Arme zu werfen, deren Satzungen ihnen völlig fremd waren und die mit ihren herkömmlichen Sitten und Gebräuchen zum Theil in grellsten Widerspruche stehen. Nur mit der größten Ueberwindung wird es ihnen zum Beispiel möglich, sich an das Fasten zu gewöhnen, und doch fordert gerade die griechische Kirche, mit verhältnißmäßig größerer Strenge als die katholische, die genaue Befolgung der einmal vorgeschriebenen Fasten. Ebenso soll es nur Wenigen jener Convertiten gelingen (sich) sich in die religiöse Anschauungsweise hineinzuleben, welche der ganzen mit dem griechischen Glauben verbundenen Heiligenverehrung zu Grunde liegt; ein Umstand, an welchem häufige Conflictte hervorgehen, die das Gefühl jener Unglücklichen um so tiefer verletzen müssen als die im Allgemeinen höchst ungebildete russische Geistlichkeit gerade diesen Cultus aufs Gewalthsamste aufrecht zu erhalten strebt.

Und auch abgesehen von solchen mehr äußerlichen Verhältnissen läßt sich nicht verkennen, daß in dem ganzen inneren Leben jener Convertiten, denen jeder tiefere religiöse Halt genommen ist, allmählig eine Entartung und eine Demoralisation um sich greift, welche mit der Zeit die besten Kräfte der dortigen Landbevölkerung aufzureiben droht.

Eine Möglichkeit dem weiteren Umsichgreifen dieser Schäden vorzubeugen, ließe sich zunächst dadurch herbeiführen, daß jenes Gesetz, wonach die Kinder aus gemischten Ehen der griechischen Kirche anheimfallen, aufgehoben oder

wenigstens gemildert würde. Das erkennt vor Allem der gesammte livländische Adel, der in seiner Anhänglichkeit an die evangelische Kirche inmitten der unheilvollen Bewegungen jener vierziger Jahre keinen Augenblick irre geworden und jetzt gewiß, soweit es seine staatliche Stellung erlaubt, jedes Mittel versuchen würde, um das traurige Loos der ihm untergebenen Landbevölkerung zu ändern. Wie es heißt, hat daher die livländische Ritterschaft beschlossen, an Seine Majestät den Kaiser eine Deputation zu senden, welche Allerhöchsten Orts darauf hinzuwirken suchen soll, eine Abänderung jenes Gesetzes herbeizuführen. — Ueber die möglichen Folgen eines solchen Schrittes läßt sich mit Bestimmtheit nichts sagen. Personen, welche dem Kaiser nahestehen, sind der Ansicht, daß sich in dieser kirchlichen Frage bei ihm durch irgend welches Drängen und Treiben von Außen Nichts wird erreichen lassen. Viel eher glaubt man sich der Hoffnung hingeben zu dürfen, daß er, aus Allerhöchst eigener Entscheidung jenen Zuständen dadurch abzuhelpen suchen wird, daß er das ganze Gesetz hinsichtlich der Taufe der Kinder aus gemischten Ehen, wenn auch nicht aufheben, doch allmählig einschlummern lassen und so demselben mit der Zeit seine Bedeutung nehmen wird. —

Das sind die Wahrnehmungen, welche im Allgemeinen die vorliegenden Fragen bei mir hervorgerufen haben. Das Wichtigste in denselben bleiben die bedauerlichen Bestimmungen über die gemischten Ehen, in welchen die Kinder im orthodoxen Glauben erzogen werden müssen. Die daraus hervorgehenden Folgen machen sich schon in mehreren livländischen Familien des Adels sehr fühlbar. —

Von hiesigen Protestanten ist bei mir seit dem Regierungsantritt des jetzigen Kaisers öfters in Anregung gebracht worden: ob Seine Majestät der König in diesem Punkte nicht seinen directen Einfluß auf den Kaiser geltend machen könnte. Ohne solche Wünsche positiv abzulehnen habe ich jedoch Anstand genommen, thatsächlich auf diese Idee einzugehen und sie der Allerhöchsten Erwägung zu empfehlen, indem nach meinen Erfahrungen eine fremde Einmischung in Regelung innerer Fragen anderer Länder, namentlich auf dem religiösen Gebiete, niemals, wenigstens selten ersprießlichen Erfolg hat. Doch es ist möglich, daß hierin meine Ansicht nicht unbedingt begründet ist und bei den innigen und freundschaftlichen Verhältnissen die zwischen den beiden Monarchen bestehen, findet sich vielleicht einmal eine passende Gelegenheit (etwa bei einer eventuellen persönlichen Zusammenkunft) welche dem Könige, unserem allergnädigsten Herrn eine Veranlassung gäbe, den betreffenden Gesichtspunkt in directer und freundschaftlich vertraulicher Weise dem Kaiser Alexander zur Beherzigung zu empfehlen. Nach meinen Auffassungen besitzt der Kaiser in seinen deutschen Ostseeprovinzen seine treuesten und loyalsten Unterthanen, allein bei den besten derselben bleiben gerade diese Bestimmungen über die gemischten Ehen ein fortdauernder Gegenstand des Bedauerns und des Schmerzes.

Der in den Ostseeprovinzen durch seine Mäßigung und Gerechtigkeitsliebe sehr geschätzte General-Gouverneur derselben, der Fürst Suworoff ist ein alter Bekannter von mir, indem wir in unserer frühesten Jugend zusammen erzogen worden sind. Dies freundschaftliche Verhältnis hat mir auch Gelegenheit gegeben, jetzt seinen hiesigen Aufenthalt zu benutzen und mit ihm, i m e n g s t e n

Vertrauen, jene Fragen zu besprechen. Nach seiner persönlichen Ansicht sieht er es als eine Nothwendigkeit an, daß für die deutschen Ostseeprovinzen speciell die Bestimmungen über die gemischten Ehen modifizirt werden, daß es wenigstens den Eltern überlassen bleibe, vom Kaiser die Erlaubnis zu erlangen, die Glaubensverhältnisse der Kinder nach eigenem Ermessen zu ordnen und daß darin das tolerante Verfahren, wie es unter Kaiser Alexander dem Ersten bestanden, wieder hergestellt werde.

Unter dem Kaiser Nicolaus war ein solches Gesuch gar nicht statthaft, es war sogar streng verboten, ein solches an ihn gelangen zu lassen. Fürst Suworoff glaubt, daß bei dem milden und toleranten Sinn des jetzigen Kaisers eine solche Modification der bestehenden Gesetze mit der Zeit, in ein bis zwei Jahren eintreten würde; allein wenn dazu gedrängt, und dies mit Ostentation verlangt würde, so könnte das nur dem vorliegenden Zweck entgegenstehen, indem gerade in diesem Punkt der Kaiser die öffentliche Meinung und manche streng orthodoxen Einflüsse mit großer Schonung und Vorsicht behandeln müsse. Fürst Suworoff, von diesem Gesichtspunkt ausgehend, beklagt sehr den obigen Beschluß der livländischen Ritterschaft, an den Kaiser in dieser Sache eine Deputation herzusenden. Er meint, daß erfahrene Männer in Livland es jetzt auch einsehen, daß das ein Mißgriff wäre, welcher eher schaden, wie nützen könnte und gerade im Interesse der Ostseeprovinzen und der vorliegenden Fragen hoffe er, daß es ihm gelingen werde, dieses Vorhaben, eine Deputation-Sendung an den Kaiser mit Anliegen über die Angelegenheiten der Protestantischen Kirche zu verhindern. Er sagt und vielleicht mit Recht, der Kaiser würde jetzt ein solches Anliegen über die gemischten Ehen ablehnend abweisen, bei seinem wohlwollenden Sinne würde ihm dies peinlich sein und eine Verstimmung zurücklassen, die man vermeiden müsse hervorzurufen. – Ich hatte Gelegenheit wahrzunehmen, wie ein Mann von gediegener Erfahrung und der den Ostseeprovinzen angehört, der Generaladjutant und frühere Botschafter Graf Peter Pahlen diese letztere Ansicht des Fürsten Suworoff vollkommen theilt. Ich war eben im Begriff diesen Bericht zu vollenden, als ich einen Besuch des Präsidenten des evangelischen Consistoriums von St. Petersburg, Herrn Samson von Himmelstern, der Livland angehört, erhielt. Er war mir persönlich nicht bekannt und bei seinem Besuch lag nur die Absicht vor, mit mir über die Fragen meiner obigen Betrachtungen zu sprechen. Er bemerkte, es würde mir vielleicht bekannt sein, das der Livländische Landtag beschlossen habe, eine Deputation herzuschicken, um den Kaiser zu bitten, für die Ostseeprovinzen die Bestimmungen über die gemischten Ehen der Art zu modificiren, daß hierin für den Glauben der Kinder das Ermessen der Eltern allein entscheidend sei. – Er beklagt diesen Beschluß, der auf Unkenntniß der hiesigen Verhältnisse beruhen müsse und er hoffe noch, daß ein solches Gesuch auf diese Weise nicht an den Kaiser gelangen werde. Jene Deputation wäre freilich schon unterwegs, aber auch um hier über andere Angelegenheiten, wie z. B. über die Agrarverhältnisse zu verhandeln. In dem jetzigen Moment würde ein Drängen nur schädlich wirken, während aller Grund vorhanden sei, hierin für die Zukunft auf die erwünschtesten Absichten Sr. Kaiserlichen Majestät bauen zu können. Der Präsident des hiesigen Consistoriums machte mir ferner die Bemerkung, es wäre ihm bei dieser Veranlassung von mehreren Protestanten der Wunsch ausgesprochen, daß

Seine Majestät der König, als Schirmherr des Protestantischen Glaubens in Europa officiell die Berücksichtigung der Gesuche in Betreff der gemischten Ehen dem Kaiser empfehle. Er wäre zu mir gekommen, falls solche Wünsche zu meiner Kenntniß gelangten, – um mir offen zu gestehen, daß nach seiner Ansicht ein solcher Schritt in dem gegenwärtigen Moment hier keine gute Wirkung hervorbringen dürfte. Ich habe ihm darauf erwidert, daß von solchen offiziellen Schritten nicht die Rede sei und mir auch von keiner Seite gerade in diesem Sinn hier Eröffnungen gemacht worden wären. Es könnte freilich keinem Zweifel unterworfen sein, daß Seine Majestät der König für das Wohl der Protestantischen Kirche sowohl in Rußland als in anderen Ländern das lebhafteste Interesse nehme; doch sollte er versichert sein, daß ich in der Behandlung dieser Fragen und in meinen diesfallsigen Äußerungen stets die Vorsicht im Auge hätte, welche die hiesigen Verhältnisse erheischten. Nachdem ich in dieser Weise die Besorgniße des Herrn Samson von Himmelstern beruhigt hatte, fügte er hinzu, daß seit dem Regierungs-Antritt des Kaisers Alexander die Protestantische Kirche keinen Grund zur Beschwerde habe, außer freilich in Hinsicht der bestehenden Bestimmungen über die gemischten Ehen und in Betreff der im Jahre 1845 in Livland leider vollbrachten Bekehrungsversuche und der daraus hervorgehenden betrübten Zustände. –

gez. Werther

Werthers politischer Bericht macht die Schwierigkeiten deutlich, vor denen alle Beteiligten sowohl auf preußischer als auf baltischer als auch auf russischer Seite standen. Wo man sich um eine Überwindung der Schwierigkeiten bemühte, war man doch durchaus nicht darüber einig, welcher Weg am besten zu begehen sei. Immer wieder klingt die Sorge an, daß ein falscher Schritt die Bemühungen, die nun schon Jahre anhielten, völlig zunichte machen könne. Die Interessen der um ein gutes Verhältnis von Preußen und Rußland Bemühten ließen es trotz der sichtbaren Ratlosigkeit über die einzuschlagenden Wege nicht zu einem vorzeitigen Abschluß der Bemühungen kommen. Es sollte sich herausstellen, daß es sehr viel längerer Zeiten bedurfte, um nur zu Teillösungen zu gelangen, die eine gewisse Entspannung der Situation in den Ostseeprovinzen herbeiführten. Neben den anhaltenden politischen Bemühungen gab es auch solche aus den Kreisen der baltischen Kirche in Kontakten und Absprachen mit der livländischen Ritterschaft. Sie waren nach Petersburg hin gerichtet. Andere kirchliche Bemühungen zielten auf eine Information lutherischer Kirchen des Auslands. Einzelne Kontakte gesellten sich hinzu. Der pommersche General-superintendent, Bischof Dr. Ritschl, der Vater Albrecht Ritschls, hatte seinerzeit an den Vorarbeiten für das 1832 erlassene Kirchengesetz für die Evangelisch-lutherische Kirche in Rußland als sachverständiger Berater teilgenommen. Von jener Zeit her hatte er noch bleibende Verbindungen zu leitenden Personen der

Lutherischen Kirche Rußlands. Der Generalsuperintendent des Petersburger Konsistorialbezirks, Dr. Flittner, leitete ihm Anfang 1856 einen eben erschienenen »Atlas der Evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland«, fünf Karten und eine Tabelle enthaltend, zu. Ritschl teilte dies am 27. März 1856 dem Evangelischen Oberkirchenrat mit und übersandte gleichzeitig den Atlas. Der Oberkirchenrat leitete ihn dem Minister für die geistlichen Angelegenheiten, von Raumer, weiter.

Im Jahre 1857 sind dem Oberkirchenrat weitere, in der Aktensammlung nicht mehr enthaltene Berichte über die kirchliche Lage zugegangen. In der Folge der noch erhaltenen Schriftstücke trat ein längerer Zeitabstand ein. Der Minister für die geistlichen Angelegenheiten, Dr. von Richter, leitete mit kurzem Anschreiben am 23. Januar 1865 dem Oberkirchenrat einen Bericht des nunmehrigen Gesandten in St. Petersburg, von Redern, zu. Dieser Bericht griff die alten, bis dahin noch immer unerledigten Fragen der Nöte in den Provinzen auf. Friedrich Wilhelm IV. war mit seinen Bemühungen nicht zum Ziel gekommen. Er war 1857 schwer erkrankt, am 23. Oktober wurde die Führung der Staatsgeschäfte auf seinen Bruder Wilhelm übertragen. Im Jahre 1858 wurde Wilhelm Regent, übernahm noch im Oktober die volle Regierungsgewalt, im November erfolgte die Entlassung des Ministerpräsidenten von Manteuffel und seiner Regierung, 1861 wurde Wilhelm I. König von Preußen, 1862 berief er Otto von Bismarck zum Ministerpräsidenten. Bismarcks Ministerpräsidentenschaft bedeutete auch in den das preußisch-russische Verhältnis belastenden Fragen und deren Überwindung einen neuen Ansatz.

Rederns Bericht vom 2. Januar 1865 skizziert noch einmal die Vorgänge der vierziger Jahre in Livland, um dann auf die letzten Geschehnisse einzugehen. Der Bericht, den der Generaladjutant des Zaren Alexander II., Graf Bobrinskij, über die Feststellungen anlässlich seiner Visitationsreise in die baltischen Provinzen gegeben hatte und der die Notlage vieler Esten und Letten durch den auf ihnen lastenden Gewissensdruck bestätigte, findet Erwähnung, Aktivitäten des orthodoxen Erzbischofs von Riga, Platon, werden als »Intriguen« bezeichnet. Erwähnung findet dann auch die Ablösung des Generalgouverneurs der Ostseeprovinzen, Baron Lieven, ferner die Berufung des Grafen Šuvalov zu seinem Nachfolger¹⁸⁾. »Es steht sehr zu wünschen, daß es ihm gelingen werde, jenen unglückseligen Wirren ein Ende zu setzen und der Stimme der Gerechtigkeit das Ohr des Kaisers zuzuwenden. Selbst der griechischen Kirche angehörend, ist er jedenfalls gegen den Vorwurf der Geistlichkeit geschützt, partiell zu Werke zu gehen und durch den protestantischen Glauben selbst mit fortgerissen werden zu können.« Es heißt zum Schluß des Berichts: »Bisher glänzten die Ostsee-Provinzen durch ihre dem Kaiserhause stets bewiesene Treue und An-

hänglichkeit. Mögen diese loyalen Gesinnungen dem Übergriff der griechischen Geistlichkeit nicht zum Opfer fallen.«

Der preußische Gesandte hatte noch in seinem Bericht die Bedeutung der »Angelegenheit der gemischten Ehen, in welchen nach dem Gesetze alle Kinder der griechischen Kirche angehören sollen« hervorgehoben. Rederns Hoffnungen auf eine Regelung der Fragen oder doch auf Maßnahmen, die zu einer Beruhigung führten, sollten sich noch in diesem Jahr erfüllen. Noch einmal kam es zu Vorstößen von preußischer Seite, die nicht nur von staatlichen, sondern auch von kirchlichen Stellen vorgetragen wurden. In diesem Jahr 1865 wurden unter preußischen Pastoren Wünsche laut, daß die Zustände in den Ostseeprovinzen eine Änderung erfahren möchten. Generalsuperintendent Carl Büchsel in Berlin war der Sprecher dieser Kreise. Er kündigte eine ihm notwendig erscheinende Interpellation zu diesen Fragen im Landtag an. Bismarck griff diesen Vorstoß auf. Um den mit einer solchen Interpellation verbundenen politischen Folgen zu entgehen, die das preußisch-russische Verhältnis belasten konnten, bat er den russischen Gesandten in Berlin, von Oubril, zu sich. In einem Bericht Oubrils an den Fürsten Gorčakov über dieses Gespräch heißt es, daß Bismarck in seinen Vorstellungen leidenschaftlich und bewegt erschienen sei. Dem Hinweis Oubrils, daß in der Frage der Mischehen und der Rekonvertiten bald Milderungen zu erwarten seien, habe Bismarck seine Sorge gegenüber gestellt, daß diese Hoffnung möglicherweise eine Vertagung ad calendae graecas sein könne¹⁹). Da Bismarck sicher gehen wollte, daß seine Unterredung mit Oubril von diesem nicht inkorrekt wiedergegeben würde, bediente er sich des Mittels, dem preußischen Gesandten Redern einen mit normaler Post zugestellten Erlaß zuzusenden. Er betonte darin, daß es ihm bei seinem Gespräch über die Lage in den Ostseeprovinzen fern gelegen habe, sich in die inneren Angelegenheiten Rußlands einzumischen, vielmehr sei seine Sorge für ihn ausschlaggebend gewesen, daß eine Erörterung der Fragen im Preußischen Landtag die von ihm gewünschten guten Beziehungen Preußens zu Rußland belasten könne. Bismarcks auf so ungewöhnliche Weise versandtes Schreiben gelangte, wie es seine Absicht gewesen war, tatsächlich in die Hände der russischen Zensurstellen und damit zur direkten Kenntnis der russischen Regierung.

In der Aktensammlung des Oberkirchenrats findet sich schließlich ein Zeitungsausschnitt; am 22. April berichtete die Voßische Zeitung in Nr. 94/1865 unter dem 15. April aus Riga: »Der Kaiser hat den Zwang, daß Kinder aus Ehen mit Personen griechischer Confession diesem Glauben angehören müssen, aufgehoben.« Die Aufbewahrung dieses Abschnitts weist auf den engen Zusammenhang dieser Mitteilung mit den in der Sammlung enthaltenen Dokumenten und den in ihnen zum Ausdruck kommenden Interessen und Aktivitäten hin. Ein

Schreiben des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten vom 3. Oktober 1865 an den Oberkirchenrat beschließt die Reihe der Dokumente aus den Jahren von 1855 an:

»Den Evangelischen Ober-Kirchenrath beehre ich mich auf die gefällige Anfrage vom 18. August ergebenst zu benachrichtigen,²⁰⁾ daß nach eingezogenen Erkundigungen der Zwang, Kinder aus gemischten Ehen nach dem Ritus der griechischen Kirche taufen zu lassen, in den Ostsee-Provinzen zwar nicht durch ein Gesetz, aber durch Administrativ-Maßregeln aufgehoben worden ist. Ich erlaube mir hinzuzufügen, daß dieselben Rücksichten, welche die Kaiserliche Regierung bestimmt haben, diesen Weg zu wählen, es sehr wünschenswert machen, den Gegenstand, so lange die neue Praxis sich noch nicht gefestigt hat, auch in der deutschen Presse mit großer Zurückhaltung zu behandeln. Ich bitte daher auch, diese Mittheilung als eine durchaus vertrauliche zu betrachten.«

Eine Reihe von Jahren kehrte eine gewisse Ruhe in das kirchliche Leben der Provinzen ein, zumal 1874 auch die gegen die Pastoren angestrebten Verfahren wegen der Vornahme von Amtshandlungen an ihren zur Orthodoxie übergegangenen rückkehrwilligen Gemeindegliedern niedergeschlagen wurden. Die Regelungen waren administrativ, d. h. keines der Gravamina der Provinzen war durch eine Neufassung der Rechtspositionen behoben. Die Regelung basierte auf dem Willen der russischen Stellen, die das Leben der Provinzen beunruhigenden und ausländische Stellen interessierenden Folgen der Konversion und Rekonversion nicht zu groß werden zu lassen. Als in der Regierungszeit des Zaren Alexanders III. dieser Wille nicht mehr wirksam war, kam es zu erneuten Erschwerungen im kirchlichen und kulturellen Leben der Provinzen.

Die Denkschrift Harnacks wie die anderen, hier teilweise zitierten Schreiben in der Aktensammlung stellen nur einen kleinen Ausschnitt dessen dar, was insgesamt an Überlegungen angestellt, an Gesprächen, Wiedergaben von Begegnungen, schriftlichen und mündlichen Darlegungen erfolgt ist. In dieser Begrenzung ist die Sammlung aussagekräftig: Sie verdeutlicht, bei wem die Initiativen lagen. Kirchenhistorisch gesehen gehören die eigentlichen Äußerungen aus dem kirchlichen Bereich einer Übergangsphase kirchlichen Bedenkens und Handelns an. Lange Zeiten der Abstinenz von einer Mitverantwortung kirchlicher Leitungsorgane an den evangelisches Leben bewegenden Vorgängen im In- und Ausland waren vorausgegangen. Nach bemerkenswerter Wahrnehmung solcher Aufgaben im 16. und 17. Jahrhundert hatten später nur einzelne, Kreise und Gruppierungen Aufgaben dieser Art in den Blick gefaßt. Die Schritte und Reaktionen des Evangelischen Oberkirchenrats kennzeichnen den Übergang von der bisherigen individualisierenden Haltung zu einem Neuansatz gesamtkirchlichen Engagements.

Auf dem Wege dahin sind neue Erkenntnisse gewonnen worden. Sie bezogen sich auf die Weite kirchlicher Aufgaben, auf die Verquickung dieser Aufgaben mit den politischen Bedingungen für ein evangelisches Kirchenwesens außerhalb der eigenen Landesgrenzen, auf den Zeitaufwand, dessen es bedurfte, bis schließlich nur eine administrative Lösung zur Behebung der schwierigsten Anstöße gefunden werden konnte. Dies war in wesentlich längeren Zeiten weit weniger, als zunächst erwartet worden war. Die administrative Lösung, die so mühselig erreicht worden war, wurde nach dem Tode Alexander II. durch die folgenden erneuten Vorstöße in der Russifizierung der Provinzen und in weiteren Massenkonversionen, diesmal auch in Estland, beendet. Harnack hat die Sorge vor solchen Geschehnissen in seiner Denkschrift ausgesprochen, zu Recht, wenn er die Intentionen maßgebender Kreise in Rußland bedachte. Im Zeitmaß hat er sich geirrt, wenn er schon im Abfassungsjahr der Denkschrift eine solche Entwicklung als unmittelbar bevorstehend ansah.

Es entzieht sich der Beurteilung, welche Bedeutung Harnacks Arbeit auf den Gang der Geschehnisse gehabt hat. Ihr informativer Wert ist nicht gering zu veranschlagen, angesichts der geringen Kenntnisse, die zunächst bei den Hilfsbereiten vorhanden waren. Der Kreis der durch die Denkschrift Informierten war nach seinem Gewicht in der Behandlung der Fragen bedeutsam. Eine Frage, die sich im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder gestellt hat, findet auch in den Erörterungen und Bemühungen von 1855 bis 1865 ihren Ausdruck: Wie kann eine Hilfe für andere außerhalb des eigenen Lebens- und Gesetzesbereichs, mit denen man im Glauben verbunden ist, erfolgen, welche Kriterien bestimmen die praktischen Schritte? Nichteinmischung, Behutsamkeit kennzeichnen die eine, offenes Ansprechen der Beanstandungen die andere Position. Das Spannungsverhältnis war nicht aufzulösen, es wird in den Schreiben Werthers, Rederns und im Handeln Bismarcks deutlich. Die Behutsamkeit durfte nicht zur Passivität, der Wille zur Hilfe nicht zu einem unklugen Aktionismus führen. Es wird die Grundfrage bleiben, ob überhaupt etwas geschehe; wie etwas geschehe, ist der unablässige Ruf zur wirksamen Hilfe. Der Einblick in die damaligen preußischen Aktionen ist ein Lehrstück eigener Art. Erfahrungen, die die Kirche machen konnte, gerieten wieder in Vergessenheit. Die unter Alexander III. eingeleiteten Maßnahmen ließen von neuem im binnendeutschen Protestantismus wie in den politischen Kreisen Deutschlands Fragen wach werden. Im kirchlichen Raum wurden diese Fragen in Zeitschriften laut und auch auf Synoden gestellt²¹). Sie verdichteten sich jedoch nicht mehr zu langjähriger unablässiger Wirksamkeit, wie es unter Friedrich Wilhelm IV. dank dessen persönli-

chen Einsatzes und des Kreises um Friedrich Julius Stahl der Fall gewesen war. Die Aktensammlung weist für die achtziger und den Beginn der neunziger Jahre nur einige wenige Ausschnitte aus Zeitungen und Synodalverhandlungen auf. Das Vorhandensein der Denkschrift Harnacks in den Akten des Evangelischen Oberkirchenrats eröffnet eine weitere, Vordergründiges zurechtrückende Perspektive: Die durch Friedrich Julius Stahl geknüpfte Verbindung des Evangelischen Oberkirchenrats der Kirche der Altpreußischen Union mit dem seines Luthertums bewußten Theodosius Harnack ist ein bemerkenswertes Zeichen kirchlichen Gesamthandelns über die Grenzen miteinander ringender protestantischer Gruppierungen hinaus.

Anmerkungen

- 1) In diesem Zusammenhang ist auch die später erfolgende Einschaltung von Adolf von Harleß in Bayern zu erwähnen. Er schrieb, mit reichlichen und genauen Informationen aus der baltischen Kirche versehen, zur Unterstützung der Anliegen dieser Kirche seine »Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands vom Jahre 1845 an«, Leipzig 1869.
- 2) Die Moskauer Gemeinde war dadurch von besonderer Art, daß in ihr immer viele preußische Staatsbürger und Angehörige anderer deutscher Länder lebten.
- 3) Ein solcher wurde nach Spanien gesandt, um dort am Hof zugunsten eines verurteilten Evangelischen zu intervenieren. Seine Bemühungen waren erfolgreich.
- 4) L. von Ranke, Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. und Bunsens, 2. Aufl., Leipzig 1874, hier S. 9.
- 5) ebd. S. 59 f., 1840 Mariae Verkündigung.
- 6) ebd. 29. 8. 1850, S. 337.
- 7) ebd. 29. 8. 1850.
- 8) Politischer Bericht Nr. 13 St. Petersburg 3. 2. 1857 – aus der Aktensammlung des Evangelischen Oberkirchenrats, siehe hier Anm.
- 9) Zum Gedächtniß Seiner Majestät des hochseligen Königs Friedrich Wilhelm IV. und seiner Regierung – Vortrag, gehalten im Evangelischen Verein zu Berlin 18. März 1861, Berlin 1861.
- 10) Friedrich Wilhelm an Bunsen 4. 3. 1855, bei L. von Ranke S. 324 f. »... ich danke Gott auf Knien, daß er mich würdigte, bei dem Tode des Kaisers Nikolaus tief betrübt zu seyn, daß er mich gewürdigt, sein Freund im schönsten Sinne des Wortes zu werden und in Treue zu bleiben.«
- 11) Leopold von Gerlach, der älteste der drei Brüder Gerlach (Ernst – Jurist und Politiker, Otto – Theologe, Hof- und Domprediger in Berlin), 1790–1861, bestimmte maßgeblich die Politik Preußens nach 1848.

- 12) Friedrich Julius Stahl, 1802–1861, jüdischer Herkunft, zur evangelischen Kirche konvertiert, war Professor der Rechtsphilosophie des Staats- und Kirchenrechts, – seit 1840 in Berlin –, seit 1849 lebenslangliches Mitglied der Ersten Kammer in Preußen. Von 1852–1858 war er zugleich Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats. Im Verlauf der politischen Veränderungen in Preußen trat er 1858 aus der Kirchenbehörde aus. Stahl war in seiner kirchlichen Haltung durch die Betonung des Luthertums und die Vorstellungen vom christlichen Staat bestimmt.
- 13) vgl. Helmut Muskat, Bismarck und die Balten, Berlin 1934, Teil II, S. 81.
- 14) Die Sammlung ist in das Archiv des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland übergegangen.
- 15) Die Anmerkungen Harnacks in der Denkschrift sind jeweils auf der betreffenden Seite gezählt. Die Numerierung nach Seiten bei Harnack ist hier aufgegeben, stattdessen wird fortlaufend durchgezählt. Alle Harnackschen Anmerkungen sind in Klammern gesetzt. Sowohl Teilüberschriften wie auch Harnacks Anmerkungen, die am linken Seitenrand eines jeden Blattes der Denkschrift angeführt sind, werden hier in der Textmitte bzw. neben dem Text angegeben.
- 16) Vgl. hierzu das in Harnacks Denkschrift unter II. Gesagte.
- 17) Die »Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden in Rußland«, das Diasporawerk der Kirche, erhielt 1859 die Erlaubnis zu arbeiten.
- 18) Petr Andrejevič Suvalov, 1827–1889, 1865–1866 Generalgouverneur der Ostseeprovinzen, dann Chef der dritten Abteilung der geheimen Kanzlei des Zaren, 1874–1879 Botschafter in London.
- 19) Zu diesen und den folgenden Angaben siehe H. Muskat S. 91. – Aleksandr Michailovič Gorčakov, 1798–1883, seit 1865 Minister des Äußeren, 1866 wurde er Kanzler des Reichs.
- 20) Die Anfrage vom 18. 8. 1865 liegt nicht vor.
- 21) Der 3. Generalsynode der preußischen Landeskirche lag auf ihrer 12. Sitzung am 25. 11. 1891 eine Petition der Westfälischen Provinzialsynode vor, »betreffend die Bedrängnis der Evangelischen in den russischen Ostsee-Provinzen«. Sie faßte den Beschluß: »In der Erwägung, daß in den Gemeinden unserer Landeskirche aller bedrängten Glaubensgenossen bereits in warmer Liebe fürbittend gedacht wird, über die vorgenannte Petition zur Tagesordnung überzugehen.« – Beschlußauszug für den Oberkirchenrat vom 3. 12. 1891.

Das ist die größte Gabe Gottes, wenn aus einem König ein Lehrer wird, d. h. wo sich eine gottesfürchtige Obrigkeit der Religion herzlich annimmt.

Martin Luther

Aus Gegenwart und Geschichte der Evangelischen Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien

1. Die gegenwärtige Lage

Die Evangelische Kirche A. B. mit dem Bischofssitz in Hermannstadt-Sibiu ist zur Zeit in sechs Kirchenbezirke eingeteilt und umfaßt rund 171 000 Gläubige. Die einzelnen Kirchenbezirke sind der Reihenfolge ihrer Größe nach folgende: Hermannstadt-Sibiu (55 000 Seelen), Kronstadt-Brasov (40 000), Mediasch-Medias (35 500), Schässburg-Sighisoara (16 500), Mühlbach-Sebes (18 000) und Bistritz-Bistrita (4 000). Gemeinden, die außerhalb der ehemaligen siebenbürgischen Kirche liegen, sind teils dem Mühlbacher Bezirk – so die Gemeinden des im Südwesten Rumäniens liegenden Banats, teils dem Kronstädter Bezirk – so Bukarest und andere entfernter liegende Stadtgemeinden angeschlossen. Für entlegene Gemeinden im Norden des Landes wurde ein Diasporapfarramt mit dem Sitz in Bistritz errichtet (ca. 1 000 Seelen). Von den rund 300 Gemeinden sind rund 200 in der Lage, einen eigenen Pfarrer zu erhalten, die übrigen, meistens Gemeinden unter 300 Seelen, werden von Pfarrern anderer Gemeinden betreut oder sind dem Diasporapfarramt angeschlossen.

Zur Zeit dienen in der Kirche 178 Pfarrer, die zum weitaus größten Teil ihre Ausbildung an der Protestantischen Theologischen Hochschule in Klausenburg, deren deutschsprachiger lutherischer Zweig 1955 nach Hermannstadt verlegt wurde, erhalten haben. Die Zahl der eingeschriebenen Hörer betrug im Jahre 1977 38. An die vierjährige Hochschulausbildung schließt sich ein Vikariatsjahr an.

In den einzelnen Kirchengemeinden wird regelmäßig der Hauptgottesdienst um zehn Uhr vormittags abgehalten; bei Vertretungen ergeben sich einige Verschiebungen. Der durchschnittliche Besuch der Hauptgottesdienste kann mit 10 bis 15 % angegeben werden, doch gibt es Gemeinden, in denen der Besuch noch besser ist, und andere, die diese Prozentzahl nicht erreichen. In Stadtgemeinden und in einer Anzahl von Landgemeinden werden Bibelstunden abgehalten. Katechese und Kindergottesdienst sind eine regelmäßige Einrichtung. Die Konfirmation, von der sich sozusagen kein heranwachsender Jugendlicher ausschließt, erfolgt nach dem Besuch eines zweijährigen Konfirmandenlehr-

ganges. Die Vornahme der kirchlichen Handlungen der Taufe, der Trauung und des Begräbnisses erfolgt so gut wie ausnahmslos. In vielen Gemeinden hat sich noch der Vespergottesdienst erhalten, der in verschiedener Weise gehalten wird. Neu eingerichtet wurden in einigen Gemeinden regelmäßige Morgengottesdienste, ebenso werden Wochenabendgottesdienste, besonders zur Advents- und Passionszeit, gehalten.

Für den Nachwuchs der Organisten und Chorleiter sorgt die kirchliche Kantorenschule, deren Sitz seit 1969 in Hermannstadt ist. Das rechtliche Leben der Kirche bewegt sich im Rahmen der Kirchenordnung von 1949. Die Besoldung der Geistlichen erfolgt gemäß den staatlichen Besoldungsvorschriften, wobei einen Teil des Gehaltes der Staat, einen andern die Gemeinde trägt. Beträchtlich ist auch der Beitrag des Staates zur Erhaltung der kirchlichen Baudenkmäler. Die Kontakte mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen sind besonders seit der Vollversammlung in New Delhi 1961 eng geworden, so daß regelmäßig zu den Vollversammlungen und den einzelnen Arbeitsabteilungen des Ökumenischen Rates Delegierte entsandt werden. Die ökumenische Gebetswoche wird regelmäßig in jedem Jahr abgehalten. Mit den übrigen Kirchen des Landes, die dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen sind, so der rumänisch-orthodoxen und der reformierten Schwesterkirche, steht die evangelische Kirche A.B. in einem regen Gespräch und gegenseitigen Austausch, die sich auf der Ebene der einzelnen Gemeinden, der theologischen Hochschulen und der Kirchenleitungen vollziehen. Eine wesentliche Bereicherung brachte die Aufnahme der Kirche in den Lutherischen Weltbund mit sich, welche 1964 in Reykjavik erfolgte. Im besonderen hat das Sekretariat für die europäischen lutherischen Minderheitenkirchen unsere Kirche geistig und materiell unterstützt.

2. Die Zeit vor der Reformation

Die Gemeinden Siebenbürgens, die heute den Kern der evangelischen Landeskirche bilden, reichen zu ihrem allergrößten Teil in die vorreformatorische Zeit zurück. Wir greifen aus der vorreformatorischen Zeit heraus, was zum Verständnis der Kirche auch in späterer Zeit von Bedeutung ist. Die Gliederung der Kirche in einzelne Kapitel, welche die Zeit der Reformation überdauerte, geht auf das Vorbild der rheinischen Urheimat zurück. Das zum erstenmal 1103 bezugte siebenbürgische Bistum von Weißenburg verhinderte 1212 den Ausbau der Hermannstädter Propstei, der die ersten Siedler unterstellt wurden, zu einem selbständigen, sämtliche neu entstehenden Kapitel umfassenden Bistum. In der Folgezeit erhielten der Hermannstädter und der Kronstädter Dechant quasi-episkopale Rechte zugesprochen. Der Zugehörigkeit dieser Kapitel zum

Erzbistum von Gran (Westungarn) stand die der anderen zum Weißenburger Bistum gegenüber. Für die genossenschaftliche Eigenkirche war es von Bedeutung, daß der Andreanische Freibrief 1224 das freie Pfarrwahlrecht und Zehntrecht zugesichert hatte. Der Mongoleneinfall des 13. Jahrhunderts und vor allem die Türkenkriege führten zur Entstehung der Kirchenburgen, die bis heute ihren einzigartigen Charakter bewahrt haben. Zahlreiche Mönchsorden und Laienbruderschaften konnten ihre Tätigkeit bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts entfalten. Die Regelung und Verteidigung der gemeinsamen Belange führte zum Zusammenschluß der Kapitel in der »geistlichen Universität«, an deren Spitze der Mediascher Generaldechant stand.

3. Die Reformation

Die Art, wie die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche durchgeführt wurde, die Rolle der einzelnen an der Reformation beteiligten Persönlichkeiten und der Charakter der Reformation als Gesamterscheinung ist von der Forschung noch nicht ganz geklärt; es werden darüber zur Zeit sehr widersprüchliche Meinungen vertreten. Die ersten Jahre seit dem Auftreten der Reformation bringen die Bekanntschaft mit dem reformatorischen Schrifttum, vor allem dem Luthers, auch in den siebenbürgischen Städten; Studenten besuchen die Universität Wittenberg. Reformatorische Ansätze verbinden sich mit der humanistischen Kritik an den Mißständen der Kirche und dem Versuch, das kanonische Recht einzuschränken. Mittelalterliche Frömmigkeit und Theologie setzt sich mit den reformatorischen Neuansätzen auseinander. Zur Durchführung der Reformation kommt es aber noch nicht, weder ist die führende Geistlichkeit ihr zugetan, noch sind die politischen Vorbedingungen dafür gegeben. Als sich jedoch in der Bürgerschaft der reformatorische Geist immer mehr durchgesetzt hatte, die Geistlichkeit in zunehmendem Maße mit der reformatorischen Theologie bekannt wurde, die Stadtoberkeiten immer mehr die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in die Hand nehmen und der sächsische Landstand, die Nationsuniversität, sich die Freiheit in Religionsangelegenheiten sichern konnte, kam es nach 1540 zur Durchführung der Reformation. Sie nahm ihren Anfang in Kronstadt, wo nach der Aufzeichnung des Chronisten Ostermayer im Oktober 1542 die »papistische« Messe abgeschafft und die »evangelische Mess« eingeführt wurde. Das Reformationsbüchlein für Kronstadt und das Burzenland 1542/43 nimmt Reformationsgedanken auf, die Honterus schon 1539 in seinen Augustinvorreden geäußert hatte, ohne dortselbst auf eine Umgestaltung des Gottesdienstes und der kirchlichen Handlungen hinzudeuten, während diese nun in Angriff genommen werden. Das Büchlein kann

als eine Gemeinschaftsarbeit betrachtet werden, an welcher neben Honterus auch der 1542 nach Wittenberg entsandte Valentin Wagner erheblichen Anteil hat. Nachdem es der Hermannstädter Stadtpfarrer Mathias Ramser den Wittenberger Reformatoren zur Begutachtung vorgelegt hatte und diese es billigten, wurde es auch für Hermannstadt und Umgebung bestimmend. Honterus verteidigte die durchgeführten Maßnahmen in der »Apologie«, welche 1543 den Abgeordneten zum Weißenburger Landtag mitgegeben wurde. Die Ereignisse in Kronstadt im Frühjahr 1544 sind schwer zu durchschauen. Obwohl sich der Stadtpfarrer Jeremias Jekel der Reformation angeschlossen hatte, kam es zu schweren Spannungen, die mit seinem Weggang von Kronstadt und der Erwählung des Johannes Honterus zum Stadtpfarrer endeten. Neben den Auseinandersetzungen über die »Zeremonien«, über das rechte Verhalten zu den Bildern, ging es um Kompetenzstreitigkeiten zwischen den Geistlichen und Weltlichen bei der Durchführung der Reformation und um die Abgrenzung der geistlichen von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Im Herbst 1544 nahm sich die Nationsuniversität der Reformation an und machte sie, nachdem sie sich schon in fast allen Städten durchgesetzt hatte, zu ihrer eigenen Angelegenheit. Auf ihr Betreiben trat nach einiger Verzögerung ein »Rat von gelehrten Männern« zusammen, der das Reformationsbüchlein von 1542/1543 zur Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen umarbeitete und erweiterte. In ihr wird auf die reformatorische Verkündigung des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium näher eingegangen. Dem Pfarramt werden in der Handhabung des Bannes größere Vollmachten eingeräumt als im Kronstädter Reformationsbüchlein. Mit dem Beschluß der Nationsuniversität im Jahre 1550, die Neuordnung des kirchlichen Lebens hinfort nach der Kirchenordnung des Jahres 1547 durchzuführen, wurde die Reformation zu einem vorläufigen Abschluß gebracht.

4. Die nachreformatorische Zeit bis um 1690

Die Kirchenordnung von 1547 hatte die Bestellung eines Superintendenten noch nicht in Aussicht genommen; in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. kam es zum Ausbau der lutherischen Superintendentur. Erster Superintendent wurde 1553 der Hermannstädter Stadtpfarrer Paul Wiener; unter seinem Nachfolger Mathias Hebler vollzog sich bis 1570 der bekenntnisgebundene Ausbau der sächsischen lutherischen Kirche. An ihr ist die Synode der Geistlichen, die zur Erörterung der Glaubensfragen zusammentrat, erheblich beteiligt. Das Bekenntnis vom Abendmahl 1561 hält an der realen Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen fest und grenzt sich gegen die andersartige calvinische Lehre ab. So kam es, daß sich am Abendmahlsverständnis die lutherische und reformierte

Superintendentur 1564 schieden, ohne daß sie schon damals diese Benennung erhielten. Ebenso erfolgte gegen Ende der sechziger Jahre die Abgrenzung gegenüber dem Antitrinitarismus, der in Siebenbürgen viele Anhänger hatte. Unter Lukas Unglerus wurde die Superintendentur 1571 nach BIRTHÄLM, einem Marktflecken in der Mitte Südsiebenbürgens, verlegt, wo sie bis 1867 verblieb. Lukas Unglerus wurde 1572 damit betraut, das Bekenntnis der sächsischen Kirche abzufassen. Es ist unter dem Namen »Formula pii Consensus« ihr erstes Bekenntnis, welches Aussagen über die wichtigsten Glaubensartikel macht, sich dabei zur unveränderten Augsburger Konfession bekennt, aber im übrigen von der Theologie Melanchthons bestimmt ist. In der Folgezeit wurden noch zahlreiche Bekenntnisse abgefaßt, wobei hauptsächlich das Abendmahl und im Zusammenhang damit die Christologie erörtert wurden. Es kam schließlich zur Ausschaltung des »Kryptocalvinismus« und zur führenden Stellung der Wittenberger Hochorthodoxie.

In der Mitte des 17. Jahrhunderts tritt immer mehr die alleinige Bezeugung der unveränderten Augsburgischen Konfession in den Vordergrund, worauf Superintendenten und Dechanten auf den Synoden vereidigt wurden. Die von den Superintendenten und den Dechanten unter Mithilfe der weltlichen Verwaltungsorgane vorgenommenen Visitationen sorgten für die Aufrechterhaltung der Sitte und des gottesdienstlichen Lebens. Der Rechtsstand der Kirche als einer rezipierten, das heißt einer in die Verfassung des Landes aufgenommenen Religion mit Öffentlichkeitsrecht, fand in den Landtagsbeschlüssen durch ihre Zusammenfassung in den »Approbaten« (1653) und »Compilaten« (1669) ihre Festsetzung. Als durch das »Leopoldinische Diplom« (1691) Siebenbürgen an Habsburg fiel, hatte sich die lutherische Kirche bereits als eine Kirche des Rechtes und des Bekenntnisses erwiesen.

5. Von der Gegenreformation und der Aufklärung bis 1848

Der Übergang Siebenbürgens an die österreichische Krone geschah unter anderem unter der Voraussetzung, daß die Freiheiten und Rechte der lutherischen Kirche anerkannt wurden. Doch trat das Bestreben ein, die evangelischen Gebiete im Zuge der Gegenreformation wieder der römisch-katholischen Kirche zuzuführen. Die Seelsorge an den in Siebenbürgen stationierten katholischen Beamten und Militärangehörigen weitete sich aus und rührige katholische Erzieherorden entfalteten ihre Tätigkeit. Da hinfort in den Behörden auch immer eine beträchtliche Zahl katholischer Beamten tätig sein mußte, zerfiel die bisher gegebene Einheit zwischen kirchlichen und politischen leitenden Körperschaften. Es entstanden die Konsistorien, in welchen je nach der Abstufung der ein-

zelen Gebiete geistliche und evangelisch-weltliche Räte die Führung der Kirche übernahmen.

In der Zeit der Gegenreformation wanderten aus den österreichischen Erbländern und den geistlichen Territorien evangelische Glaubensgenossen nach Siebenbürgen ein. Ihnen ist eine Kräftigung des lutherischen Glaubenslebens zu verdanken. Der Absolutismus führte zur Betonung des Summepiskopats des Herrschers und um 1800 zur völligen Eingliederung der »Religionsgemeinschaft« der »Augsburger Konfessionsverwandten« in den Verwaltungsbereich des Staates.

Die religiöse und theologische Lage ist in dieser Zeit zunächst durch den Widerstand der lutherischen Hochorthodoxie gegen die pietistischen Einflüsse gekennzeichnet. Der Kronstädter Stadtpfarrer Markus Fronius steht an der Schwelle zwischen Reformorthodoxie und Pietismus und fördert das Studium der Studenten in Halle. Der Sachsenkomes Andreas Teutsch wird ein eifriger Verfechter des Pietismus. Unter seiner Förderung wird die Hermannstädter Schule nach dem Muster Halles eingerichtet. Gegen den Einfluß des Pietismus wenden sich vor allem Bischof Lukas Graffius und sein Nachfolger Georg Haner. Sie finden die Unterstützung der österreichischen Behörden, weil beide, die österreichische Regierung und die lutherische Superintendentur, im Pietismus eine Verletzung der augsburgischen Konfession sehen. In einem Irrlehreprozeß werden die Lehrer der Hermannstädter Schule zwar freigesprochen, aber die Ausländer schließlich doch aus dem Lande verwiesen.

Als die Streitigkeiten zwischen Wittenberg und Halle im Mutterland abflauten, verloren sie auch in Siebenbürgen an Heftigkeit. Hingegen trat die geistliche Synode wieder auf den Plan, als herrnhuterische Sendboten in Siebenbürgen erschienen und Anhang fanden. Bischof Georg Jeremias Haner forderte die Anhänger der Herrnhuter vor das Glaubensgericht der geistlichen Synode und ließ die Verurteilung der herrnhuterischen Lehren aussprechen. Mit dem Zeitalter der Aufklärung verloren die Auseinandersetzungen um das Bekenntnis ihre Heftigkeit, das führte zwar zum Verfall der gottesdienstlichen Formen, doch wandte sich die Kirche umso entschiedener dem Schulwesen und der Volksbildung zu und förderte eine weltoffene Frömmigkeit.

6. 1848 bis 1945

Die Zeit nach 1850 brachte die Notwendigkeit mit sich, der Kirche eine neue Verfassung zu geben. Sie wurde nach einer ein Jahrzehnt dauernden Vorarbeit durch die Landeskirchenversammlung 1861 in Kraft gesetzt. Sie beruht auf der

synodal-presbyterialen Grundlage und sieht in Einzelgemeinde, Bezirks-
gemeinde und Gesamtgemeinde gewählte Vertretungskörper vor. Der Bischofs-
sitz wird 1868 von BIRTHÄLM wieder nach HERMANNSTADT verlegt. In der Folgezeit
erfolgte unter der Führung des Bischofs Georg Daniel Teutsch vor allem der
Ausbau des Verfassungs- und Schulwesens; die wissenschaftliche Arbeit war
vor allem historisch orientiert. Bischof Friedrich Müller mahnte die Pfarrer ein-
dringlich, sich in erster Linie um die eigentlichen Aufgaben ihres Amtes, die Pre-
digt des Evangeliums, die Seelsorge und ein wahres christliches Leben auf dem
Grunde des Bekenntnisses zu bemühen.

Die Eingliederung der Evangelischen Kirche A.B. in den rumänischen Staat
vollzog sich auf rechtlchem Gebiet durch die Umarbeitung der Kirchenordnung
von 1861. Die Grundstruktur wurde beibehalten und den neuen Verhältnissen
angepaßt, wobei besonders darauf Rücksicht genommen werden mußte, daß
der evangelischen Kirche nunmehr zahlreiche Kirchengemeinden eingegliedert
wurden, in denen besondere kirchliche Überlieferungen lebendig und gültig wa-
ren. Bald wurde der Umbruch, der sich im theologischen und kirchlichen Leben
nach dem ersten Weltkrieg vollzogen hatte, auch in Siebenbürgen spürbar. Bi-
schof Friedrich Teutsch bekannte sich in der letzten Landeskirchenversamm-
lung, die er leitete, zu dem Glaubensgrund, den Luther in angstvollem Ringen
um den gnädigen Gott gefunden hatte und der in der augsburgischen Konfes-
sion Ausdruck erhalten hat.

Dem katholisch erzogenen Viktor Glondys (seit 1932 Bischof) war Luthers
Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zum entscheidenden Er-
lebnis geworden; er wirkte durch Predigten und Vorträge für ein vertieftes Ver-
ständnis des Evangeliums im Sinne der Reformatoren. Gleichzeitig trugen die
von Friedrich Müller und seinen Mitarbeitern unternommenen volksmissionari-
schen Bemühungen zur Überwindung der Glaubensnot bei. Sie wurden fortge-
setzt und erweitert, als Müller 1945 die Führung der Kirche übernahm. Sie kön-
nen als Auswirkungen der neuen, an der Heiligen Schrift und an den Reformato-
ren orientierten Theologie angesehen werden, die uns gelehrt hat, »unsere Kir-
che« als Kirche des Herrn Jesus Christus zu verstehen. Diese erneute Ausrich-
tung auf ihren Herrn hat der Kirche in den großen Umwälzungen der letzten
Jahrzehnte ermöglicht, eine positive Einstellung zum sozialistischen Staat und
zur ökumenischen Bewegung zu finden und wird sie auch weiterhin fähig ma-
chen, ihrem Auftrag gemäß in Liebe mit dem Evangelium zu dienen.

Vom schwierigen Umgang mit dem anvertrauten Geld

Wohl niemals zuvor hat die Finanzwirtschaft im kirchlichen Handeln einen so großen Raum eingenommen, als wie das in unseren Tagen der Fall ist, und wohl niemals zuvor hat es einen so gut und zweckentsprechend durchkonstruierten Apparat zur Verwaltung der kirchlichen Finanzen gegeben. Konnten in vergangenen Zeiten die Immobilien und Pfründen noch gewissermaßen nebenamtlich von Klosteräbten, Domkapiteln, Pfarrern und Kuratoren verwaltet werden, so sind inzwischen längst Juristen und Nationalökonomnen, Steuer- und Verwaltungsfachleute weitgehend an ihre Stelle getreten – und die Kybernetiker sind im Begriff, sich zu ihnen zu gesellen.

Um so überraschender eigentlich die Tatsache, daß sich die Theologie dieses Phänomens bisher nur am Rande angenommen hat. Und wo dies geschehen ist, läßt sich eine weitere bemerkenswerte Feststellung treffen: Man könnte, wenn man sich in der theologischen und praktisch-kirchlichen Literatur umschaut nach Aussagen über das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu den ihr anvertrauten Geldmitteln, zu dem Eindruck gelangen, das bekannte Herrenwort, das der Apostel Paulus beim Abschied von den Ältesten in Ephesus (Apg. 20) zitiert, habe doch wohl gelautet, daß das Nehmen seliger als das Geben sei! Jedenfalls begegnet man weit häufiger Äußerungen über die Strukturen des kirchlichen Finanzwesens, über die Einnahmequellen, wie sie sich im Laufe der Kirchengeschichte erschlossen haben, auch über die ethischen Aspekte der Verwaltung von Finanzmitteln und Vermögen, als daß man sich Gedanken macht über die kirchliche Ausgabenwirtschaft. Da ist es schon viel, wenn man etwa in dem zehnspeiligen Artikel in der RGG unter dem Stichwort »Finanzwesen« wenigstens den Satz findet, es müsse »als ein Mangel bezeichnet werden, daß der im Wirtschaftsleben geforderten ›sozialen Bilanz‹ keine geistliche Bilanz im kirchlichen Finanzwesen entspricht. Zur tatsächlichen ›Entlastung‹ wäre bei der kirchlichen Jahresrechnung eine Gewissenserforschung nötig, wie weit mit dem Geldaufwand der geistliche Auftrag der Gemeinden und Kirchen erfüllt worden ist« (E. Kleinstück in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 955).

In den nachfolgenden Überlegungen soll der Versuch unternommen werden, ein Stück Gewissenserforschung in dem angedeuteten Sinne zu betreiben, be-

zogen auf das Gebiet der Diasporahilfe, die uns im Werk des Martin Luther-Bundes und seiner Gliedvereine aufgetragen ist. Es soll gefragt werden nach der Art und Weise, wie das uns in unserem Werk anvertraute Geld ausgegeben (und das heißt in diesem speziellen Falle meist: »weitergegeben«) wird. Es wird sich schnell zeigen, daß auch auf diesem Felde – und nicht nur bei dem in einem freien kirchlichen Werk naturgemäß vorrangigen Aufspüren von Geldquellen – Probleme bestehen, die zu erkennen und zu lösen sind.

Im Zusammenhang mit der Kollekte, die er unter den Heidenchristen für die Gemeinde in Jerusalem sammelt, schreibt Paulus nach Rom (Röm. 15, 30 f.): »Helft mir kämpfen mit Beten für mich zu Gott, daß ... mein Dienst, den ich für Jerusalem tue, angenehm werde den Heiligen.« Es war also keineswegs selbstverständlich, daß jene Sammlung, so notwendig sie materiell gesehen auch sein mochte, in Jerusalem auch willkommen wäre. Sie war wohl auch nicht nur zur Linderung äußerer Not bestimmt; und nicht allein die Anerkennung der Jerusalemer Gemeinde – als der führenden Muttergemeinde der christlichen Kirche – sollte sich hier dokumentieren, sondern die Geldsammlung sollte zugleich die Einheit des Leibes Christi, die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden bezeugen. Die Frage war, ob man in Jerusalem dieses Zeichen annehmen und es damit beglaubigen würde.

Die verantwortliche Verwaltung und Weitergabe des anvertrauten Geldes kann also nicht ohne die gründliche Kenntnis der Situation des Empfängers und ohne ebenso gründliches Nachdenken über die geistlichen Implikationen und Konsequenzen der Tatsache, daß zwischen Christen, Gemeinden oder Kirchen Geld den Besitzer wechselt, geschehen. In dem – im übrigen durchaus sachlich und nüchtern gehaltenen – Brief eines der führenden Männer einer kleinen westeuropäischen lutherischen Diasporakirche, die bis dahin noch nicht auf Unterstützung von außen angewiesen war, deren Finanzlage nun aber doch die Hilfe der Christen des Auslandes nahelegte, konnten wir kürzlich lesen: »Unsere Finanzen sind sehr viel schmaler geworden, und wir begreifen sehr wohl, daß wir – finanziell gesehen – ganz in Ihrer Hand sind.« Wie also – so wäre auf diesem Hintergrund zu fragen – konkretisiert sich in unserer Finanzpraxis das Miteinander in dem einen Leibe Christi? Darf da einer in die Hand des anderen geraten? Wir haben es bei dem angeschnittenen Problembereich mit einer Fragestellung zu tun, die sich heute auf dem weiten Felde der ökumenischen Diakonie mannigfaltig stellt, wie denn überhaupt die Arbeit der Diasporawerke in jenen großen Kontext hineingehört. Weil es aber der Aneignung eines bestimmten Vokabulars und einer Einführung in die gelegentlich kafkaesk anmutende Vielfalt der ökumenischen Strukturen und Kompetenzen bedürfte (in denen sich sowieso nur einige Insider auskennen, die mit dem Instrumentarium von Ökumene und

Diakonie, Entwicklungsdienst, zwischenkirchlicher Hilfe und Weltmission meisterhaft umzugehen wissen), soll dieser Zusammenhang hier nur apostrophiert werden. Es sei lediglich auf eine Entwicklung hingewiesen, welche sich seit einigen Jahren auf jenem unübersehbaren Felde abzeichnet und welche die Antwort auf die Frage, wie sich das Miteinander in dem einen Leibe Christi in Bezug auf die internationalen Verbindungen zwischen Kirchen, Gemeinden und Werken der Kirche und im Blick auf das Geld konkretisiert, sehr schwer macht. Es ist auf der einen Seite die Entwicklung zu immer größeren, globaleren Strukturen. Zu jener Zeit, als die ökumenische Hilfe aufblühte (zumeist in der Gestalt der Nothilfe), in den zwanziger Jahren und dann verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg, war es noch möglich, spontan auf bestimmte Notstände und Katastrophen zu reagieren. Dies war dann oft die Sache einzelner Charismatiker oder kleiner Gruppen, die ihre Sachkenntnis erst vor Ort, in der Konfrontation mit der Not gewannen. Inzwischen ist aus der Spontaneität die systematische Aktion geworden, eingangsgesetzt von gut ausgebildeten Fachleuten und zwangsläufig in immer unpersönlichere Dimensionen hineingewachsen. Es waren eben nicht nur aus dem Augenblick erwachsene, historisch bedingte, sondern auch strukturell bedingte Ursachen der Not zu erkennen und aus der Welt zu schaffen. So kam denn zur unmittelbaren Katastrophenhilfe die Entwicklungshilfe hinzu – und mit ihr die umfassenderen Arbeitsformen.

Natürlich hat hierzu auch die politische Entwicklung beigetragen. Was für die jungen Nationen der sogenannten »Dritten Welt« gilt, gilt auch für viele Kirchen. Jedes Land der Dritten Welt würde, wenn es die Wahl hätte, lieber einen Kredit bei der Weltbank aufnehmen als bei einem anderen Nationalstaat. Es ist im Bereich der Kirche nicht anders, und nicht zuletzt hieraus erklärt sich, daß auf dem Gebiet der zwischenkirchlichen Hilfe in den letzten beiden Jahrzehnten die Bedeutung der multilateralen Zusammenhänge laufend zugenommen hat (wenn man auch inzwischen hier und da inzwischen eine aus der angedeuteten Entwicklung resultierende Heimatlosigkeit zu spüren meint). Zweifellos sind auf diesem Wege die falschen Abhängigkeiten, welche nun wirklich nicht dem Miteinander in dem einen Leibe des Herrn entsprechen würden, leichter zu vermeiden. Niemand wird leugnen, daß es solche falschen Abhängigkeiten gegeben hat und daß sie an einigen Stellen immer noch existieren – auch auf dem Gebiet der Diasporahilfe. Sie hatten sogar oft einen guten Grund: War man es nicht den Spendern schuldig, den Weg ihres Geldes zu verfolgen und sich davon zu überzeugen, daß es seiner Bestimmung gemäß verwendet würde? Und würde man nicht willigere Spender finden, wenn man sie möglichst umfassend darüber informieren könnte, was mit ihren Gaben beabsichtigt war? Aber umgekehrt: Mußte sich nicht der Empfänger der Gaben entmündigt fühlen, so als ob man

ihm die Verantwortung für eine sinnvolle Verwendung des Geldes nicht zutraute?

Natürlich hat die angedeutete Entwicklung zu den multilateralen Strukturen – konkret gesprochen: das zunehmende Gewicht der gesamtkirchlichen Organisationen im nationalen Raum und ihrer internationalen Partner in der Ökumene – nicht nur einsichtige technische und politische Gründe gehabt. Es kommt eine als ideologisch zu bezeichnende Komponente hinzu: »der homo politicus unserer Tage hat gelernt, großräumig, d. h. in weitreichenden Konzeptionen und globalen Strategien zu denken. Er hat deshalb leicht auch im Blick auf die Kirche neue Vorstellungen von einer weltweiten Einheitsstruktur und den dazugehörigen planmäßig funktionierenden Kooperationsverhältnissen. Man stößt dabei oft auf die Idee eines hierarchischen Wirkzusammenhanges, der für die *Una Sancta* das ergeben soll, was für die Menschheit bisher vergeblich von der UNO erhofft wurde. In diesem Denken spielt dann – möglicherweise unabsichtlich, aber spürbar – die Macht eine größere Rolle als das Recht, und die Organisationen bekommen unter der Hand Vorrang vor dem Menschen. Wenn nicht gerade die politischen Idealvorstellungen einer Diktatur des Proletariats oder einer zentral geplanten Weltinnenpolitik auf kirchliche Verhältnisse übertragen werden, so ist doch der Geist der Zeit in den Überlegungen zum Thema Ökumene oder Weltkirche vielfältig spürbar. Zuweilen steigt sogar das Wunschbild einer Oligarchie der befähigsten und für die kirchlichen Zentralen geeignetsten Funktionäre auf, dessen Verwirklichung dann zwangsläufig auch in der Kirche zu dem erfolglosen Gerangel führen würde, über das wir uns in der Welt so ärgern« (Gottfried Klapper, *Das ärgerliche Wort »Diaspora«*, in: *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 23, 1976, S. 56 f.).

Es ist auf der anderen Seite eine andere, der oben geschilderten auf das Umfassende gerichteten Tendenz geradezu entgegengesetzte Beobachtung in die Überlegung einzubeziehen. In den letzten Jahren ist in den Gemeinden das Mißtrauen gegen die Anonymität und Unüberschaubarkeit der großen multilateralen Hilfsprogramme nicht gerade geringer geworden. Möglicherweise ist das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen für viele auch hinsichtlich der Möglichkeit zum Symptom geworden, wie leicht einige wenige Mitglieder von fernen Stäben und unbekanntem Gremien das Wasser des großen Spendenreservoirs auf die Mühlen ihrer privaten politischen Anschauungen leiten können. Selbstverständlich handelt es sich hierbei – schon angesichts der im Verhältnis zu anderen Aktivitäten recht geringen finanziellen Größenordnung dieses Programms bzw. seines Sonderfonds – um eine Mystifizierung; aber jeder, der im kirchlichen Bereich mit Geld zu tun hat, muß mit ihr rechnen. Und selbstverständlich ebenso mit der Frage, ob denn nicht allzu viele Finanzmittel

auf dem Wege zwischen Geber und Empfänger in einem der zahlreichen kirchlichen Kanäle versickern. Jeder Pfarrer, der die Gestaltung des Kollektenplanes seiner Gemeinde aus dem Amtszimmer in die Sitzung seines Kirchenvorstandes verlegt hat (man muß fürchten, daß allzu viele das noch nicht getan haben), weiß von dieser Art Mißtrauen.

Solches Mißtrauen läßt sich auch positiv interpretieren. Es deutet darauf hin, daß man noch von der Voraussetzung jeder christlich motivierten Hilfsaktion weiß, von der unmittelbaren, persönlichen Zuwendung des Christen zu seinem Mitmenschen. Jenes Bild von dem Leibe Christi schließt – auch wenn man es auf die zwischenkirchlichen Beziehungen anwendet – die personalen Kategorien der Mitfreude und des Mitleidens des einen Gliedes mit dem anderen keineswegs aus.

Möglicherweise ist es in den heutigen ökumenischen Strukturen die Aufgabe, die noch zu lösen ist, dieser persönlichen Zuwendung, die nicht nur ein oft geäußertes Bedürfnis, sondern eine dem biblischen Befund entsprechende Forderung ist, einen angemessenen organisatorischen Rahmen zu geben. Und vielleicht böten Werke nach der Art des lutherischen Diasporawerkes (dies sei hinzugefügt, ohne die Möglichkeiten überschätzen zu wollen) das Modell. Als Beispiel läßt sich auf das Stipendienprogramm für brasilianische Schüler und Seminaristen hinweisen, das nach zehn Jahren seine Bewährungsprobe längst hinter sich hat und das, als es ins Werk gesetzt wurde, einmalig und wegweisend war. Es handelt sich um ein Programm, das eingebettet ist in die großen zwischenkirchlichen Beziehungen und das etwa zwanzig Schulen und Seminaren kontinuierliche Unterstützung gibt. Die Auswahl der Ausbildungsstätten und der an ihnen geförderten Stipendiaten obliegt der Kirchenleitung bzw. dem Schulamt der Kirche. Es gehört ein erheblicher Aufwand, sowohl in Brasilien wie in Deutschland, dazu, zwischen jedem einzelnen Geber, ob Einzelner oder Kirchengemeinde, und jedem einzelnen Empfänger (immerhin inzwischen einige Hundert) die persönliche Beziehung herzustellen. Aber das dankbare Echo auf allen Seiten und die Tatsache, daß die nahezu 70 000 DM, die in jedem Jahr vom Gustav-Adolf-Werk – es hat sich vor einigen Jahren dem Programm angeschlossen – und vom Martin Luther-Bund aufgebracht werden, nahezu mühelos zusammenkommen, rechtfertigen die zusätzliche Mühe und Kleinarbeit.

Es soll nicht geleugnet werden, daß die Betonung des personalen Akzents zur Ineffektivität führen kann. Eine jener deutschen Kirchengemeinden, die in einem langjährigen Engagement einen der Stipendiaten bis zur Beendigung seiner Ausbildung begleitet hatte, lud diesen schließlich zu einem Deutschland-Aufenthalt ein. Man darf wohl annehmen, daß die dafür aufgewandten Kosten etwa denen entsprachen, welche die Gemeinde im Lauf der Jahre für die Aus-

bildung ihres Schützlings aufgebracht hatte. Hier hat sich eine Geber-Empfänger-Beziehung verselbständigt, und es ist nicht nur die Frage einer gewissen Gerechtigkeit für die anderen Stipendiaten, sondern vor allem, ob jene Gemeinde die Kosten für die Reise des jungen Mannes wohl zusätzlich aufbringt oder ob sie in Zukunft sich zumindest für einige Zeit nicht mehr bei der Finanzierung des Stipendienprogramms beteiligen kann.

Beispiele für solche Verselbständigung finden sich immer dort, wo ein besonderer Einsatz zu beobachten ist. So auch im Falle der weit verbreiteten Partnerschaften zwischen Gemeinden (man nennt sie heute lieber »Partnerschaften« und dokumentiert damit ein Ernstnehmen des zwar materiell empfangenden, aber im geistlichen Sinne oft gebenden Partners) oder zu kirchlichen Werken bzw. Arbeitsgebieten. War es ursprünglich zumeist ein besonderer Notstand oder eine zu lösende Aufgabe, welche eine gebende und eine empfangende Gemeinde zusammenführten – wobei das Diasporawerk die Funktion hatte, die Verbindung herzustellen –, so hat sich dann im Laufe der Zeit die Beziehung verselbständigt, nicht zuletzt unter der eben geistlich begründeten Erfahrung, daß der empfangende Teil sich zugleich als gebender Teil erwies und daß das Engagement der beiden Gemeinden in ihren Beziehungen zueinander sich nicht im Abwickeln finanzieller Transaktionen erschöpfte. Sondern es wurden Briefe geschrieben, Prediger oder Predigten ausgetauscht, Reisen unternommen, Fürbitte gehalten, Freundschaften geschlossen. Es bleibt trotz allem die Frage: Soll jene Gemeinde, die sich so stark in einer Paten- oder Partnerschaft bindet, in Zukunft für ein weiteres Engagement in der Diasporaarbeit verloren sein? Wobei in Rechnung zu stellen ist, daß die Probleme nicht die gleichen bleiben, weder in geographischer Hinsicht noch im Blick auf die Nöte des Augenblicks. M. a. W.: Es könnte geschehen, daß eine Gemeinde, gerade weil sie eine stabile und fruchtbare Partnerschaft eingegangen ist, nicht mehr in der Lage ist, den Entwicklungen zu folgen und eben diejenigen Aufgaben zu übernehmen, die heute aktuell sind und die heute nach Trägern rufen.

Das bezeichnete Problem hat natürlich nicht nur in der Gemeindegliederarbeit Bedeutung, sondern ebenso in Bezug auf Gliedvereine des Martin Luther-Bundes, Missionswerke, Landeskirchen usw. Es tritt überall dort auf, wo traditionelle Beziehungen bestehen und gepflegt werden. Der langjährige Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes, Dieter Knall, schreibt zu diesem Problem in Bezug auf die traditionell engen Beziehungen des von ihm vertretenen Werkes zur österreichischen Kirche u. a. den Satz: »Es wird ernsthaft zu überlegen sein, ob eine Hilfe im bisherigen Ausmaß im Blick auf die Gegebenheiten in den übrigen Diasporagebieten mit gutem Gewissen noch verantwortet werden kann. Man mag sich gerne umsehen und wird zu der Einsicht gelangen, daß die evangelischen

Gemeinden in Österreich und ihre Pfarrer sehr viel besser situiert sind, als das in jeder anderen Diasporakirche des Auslandes der Fall ist« (Werden die Akzente richtig gesetzt – Lieblingskind des Gustav-Adolf-Werkes, in: Die evangelische Diaspora, Jg. 42, Kassel 1971, S. 91 ff.). Dieser unverdächtige Zeuge, heute Superintendent in der von ihm angesprochenen Kirche, stellt in dem genannten Aufsatz seine Frage nur an die Brüder in Österreich, die von sich aus zu größerer Selbständigkeit gelangen sollten. Sicher wäre sie auch in anderer Richtung zu stellen: Haben vielleicht auch touristische Gegebenheiten und traditionelle gefühlsmäßige Bindungen zu jener Beharrlichkeit beigetragen?

In diesem Zusammenhang muß das Problem der gerechten Verteilung des anvertrauten Geldes erwähnt werden. Regiert da nicht häufig der Zufall? Ohne Zweifel gibt es Pfarrer und Kirchenvorstände, denen es besser als anderen gelingt, die Nöte ihrer Gemeinde, die Aufgaben, die in Angriff genommen werden müssen, mit Geschick darzustellen und die infrage kommenden Finanzquellen kräftig sprudeln zu lassen. Manche solcher Aktivitäten könnten einen Werbefachmann erblassen lassen (oder auch den Einpeitscher einer Werbekolonnie!). Was aber ist mit denen, die über solches Geschick nicht verfügen?

Nun wird man allerdings voraussetzen müssen, daß diejenigen, die mit Phantasie und großem Einsatz die Werbetrommel rühren, gewöhnlich auch diejenigen sind, deren Beharrlichkeit und Bereitschaft zum Risiko erst das Anpacken einer neuen Aufgabe ermöglicht. Wenn es gelingt, auf vielen Wegen und mit vielen Methoden viel Geld zusammenzubringen, so ist darin, solange die Methoden nicht zweifelhaft sind, für sich genommen ja noch nichts moralisch Zweifelhafte zu sehen! Im übrigen müßten wir es auch aus unseren eigenen Kirchen wissen: Es gehört nun einmal eine Portion Schlitzohrigkeit und Phantasie dazu, um im Haushalts- und Stellenplan den richtigen Platz zu ergattern. Und wenn am Jahreschluß eine Gemeinde mit ihren Mitteln sehr sparsam gewirtschaftet haben sollte, so braucht dies nicht unbedingt ein Hinweis auf Solidität zu sein, es könnte auch auf dahinsiechendes Leben in der Gemeinde deuten.

Aber diese Überlegung hebt das Erfordernis einer möglichst gerechten Verteilung der Mittel nicht auf; um ihm nachzukommen, haben sich die Diasporawerke stets – bei der Unterstützung größerer Projekte – der Sachkenntnis und des guten Rates der jeweiligen Kirchenleitung sowie der anderen, auf dem gleichen Felde tätigen Institutionen, z. B. des Lutherischen Weltbundes und seines deutschen Nationalkomitees, bedient, Verbindungen, die sich auch dann oft bewährt haben, wenn die Größenordnung der erbetenen und notwendigen Hilfe die finanzielle Kraft eines freien kirchlichen Werkes überstieg.

Insofern wäre es auch für Gemeinden oder für Freundeskreise, die ganz spezielle Verbindungen zu bestimmten Gemeinden oder Aufgabengebieten im

Ausland unterhalten, empfehlenswert, sich die Informationen zunutze zu machen, die den Diasporawerken zur Verfügung stehen. Als praktikables Instrument hierzu haben sich beispielsweise die regelmäßig auch von den Diasporawerken aufgestellten »Projektlisten« erwiesen, in denen all diejenigen Projekte und Aufgaben zusammengestellt sind, für welche Unterstützung nötig ist und bei denen sich die Diasporawerke für eine sinnvolle Verwendung der anvertrauten Mittel verbürgen können.

Es geht auch um die Gerechtigkeit bei der Feststellung, daß es werbewirksame Projekte gibt, und ihnen gegenüber andere Aufgaben, denen solches Attribut leider nicht zukommt. Mit Spenden läßt sich Arbeit für behinderte Kinder leichter finanzieren als etwa der Druck eines Bilderbuches für den Kindergottesdienst. Die Diakonie ist stets im Vorteil. Auch geographische Gegebenheiten spielen eine Rolle. Für Osteuropa öffnen sich die Hände leichter als für Westeuropa, obwohl es eine kaum bezweifelbare Tatsache ist, daß in bestimmten westeuropäischen Regionen die wirtschaftliche Gefährdung der Diasporagemeinden und ihrer Pfarrer viel besorgniserregender ist.

An dieser Stelle müßte ein Werk, das der ganzen Diaspora verpflichtet ist, ausgleichend wirken. Die Voraussetzung dazu ist allerdings, daß es über die nötigen Mittel verfügt. Es müßte, könnte man in dieser Richtung nur mit dem Kreis der freiwilligen Spender rechnen, geradezu korrumpierend wirken: nur »publikumswirksame« Projekte könnten berücksichtigt werden! Um so dankbarer muß vermerkt werden, daß in den letzten Jahren ein spezieller Titel für die Diasporahilfe in einige landeskirchliche Haushalte (wie auch in den Haushalt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands) Eingang gefunden hat. Die Verwaltung dieser Mittel, die zumeist den Diasporawerken in die Hand gegeben werden, bedarf zwar gleicher Sorgfalt in der Rechnungslegung, nicht aber unbedingt gleicher Publizität; auf diesem Wege kann dann »Benachteiligten« Unterstützung zukommen. In vielen kirchlichen Gremien begegnet man größtem Verständnis, wenn die aus dem Haushalt gegebenen Mittel in dem angedeuteten Sinne verwendet werden (In einer norddeutschen Landeskirche änderte man allerdings vor einigen Jahren die Ausschreibung der landeskirchlichen Kollekte bei den Diasporawerken – und nur bei ihnen – von: »Für das . . . -werk« in: »Für ein Projekt des . . . -werkes«. Ob hier statt des Vertrauens jene oben beschriebenen Vorbehalte gegen Anonymität und Großräumigkeit der Arbeit gewirkt haben?).

Darüber hinaus ermöglicht solche Subvention die Deckung von Verwaltungs- und Personalkosten, so daß man die Spendenmittel in voller Höhe weitergeben kann. Man sollte dem Freundes- und Spenderkreis jedoch nicht verschweigen, daß der Verwaltungsaufwand notwendig und unumgänglich ist. Auch »Verwal-

tung« bedeutet in hohem Maße direkte Arbeit für die Diaspora: Schriftwechsel und Reisen, durch welche Kontakte gefestigt (in bestimmten Regionen überhaupt erst ermöglicht!) werden, Herausgabe von Informationen, Vorträge in Gemeinden und Pfarrkonventen, Organisation von Sammlungen, Vorbereitung von Gemeindefahrten und Studienreisen usw.. Und wie sollte im übrigen Geld ins Ausland gelangen, wenn es nicht irgendwo ein Büro gäbe, das die nötigen Bankformalitäten erledigt, oft übrigens auch stellvertretend für andere Institutionen.

Man kann, dies sei unbedingt hinzugefügt, auch in einem Freundes- und Mitgliederkreis mit viel Verständnis für diesen Sachverhalt rechnen, vorausgesetzt man unterrichtet ihn ausführlich genug über die finanziellen Gegebenheiten des Werkes. Die Erfahrung zeigt zum Beispiel, daß die regelmäßige Veröffentlichung der Jahresrechnung durchaus anregend auf die Bereitschaft wirkt, dem Werk weiterhin Geld in die Hand zu geben.

Es bedarf keiner Begründung, daß es in der Diasporaarbeit wie in der Mission nicht ohne Partnerschaft zwischen den Werken hier im Lande und den Kirchen und Gemeinden, denen ihre Arbeit gilt, abgehen kann. Der Gedanke der Autonomie ist nun einmal – theologisch gesehen – ein sehr fragwürdiger Gedanke, und wiederum ist an das Bild des Leibes Christi zu erinnern. Es gilt auch für Kirchen, daß sie, wenn sie sich vom Ganzen des Leibes trennen, geistlich absterben werden. Dies bedeutet, daß es eine gemeinsame Verantwortung von Geber und Empfänger für die in der Diaspora zu lösenden Probleme gibt.

Auch dieser Gedanke soll konkretisiert werden. Zu welchem Zeitpunkt erhalten wir gewöhnlich die Gelegenheit, die Probleme und Planungen der Brüder in der Diaspora mitzubedenken? Kaum übertrieben zu sagen: Dann wenn Schulden zu decken sind! Natürlich ist daran zu erinnern, daß manche Gemeinde niemals zu einem lange benötigten Gebäude gekommen wäre, hätte sie nicht das Wagnis einer langjährigen hohen Verschuldung auf sich genommen. Es wäre wirklichkeitsfern, wollte man mit der Elle solider landeskirchlicher Finanzgebarung messen. Aber ist es nicht auch eine Form der Entmündigung des Partners, wenn man sich erst dann, wenn Zinsen und Tilgungsraten drücken, der Möglichkeiten eines Diasporawerkes entsinnt? Ganz selten nur gelingt es, der Rolle des Lückenbüßers zu entgehen und einer Diasporagemeinde bei einer Bauaufgabe schon im Stadium der Planung Partnerschaft zu leisten. Wobei zu diesem Zeitpunkt noch zweierlei möglich wäre: überzogene Pläne von vornherein auf ein realistisches Maß reduzieren zu helfen und in solchem realistischem Rahmen dann kräftige Hilfe zu leisten, auch bei der Kreditaufnahme! Es sind Sternstunden in der Diasporaarbeit, wenn man einmal gemeinsam auf einem leeren Bauplatz steht und miteinander in die Zukunft denkt. In einem kürzlich im Be-

reich der Missionsarbeit entstandenen Papier stehen zu dieser Thematik beherzigenswerte Aussagen:

»Es entspricht dem Sinn der Partnerschaft, wenn über Arbeitsvorhaben und den Einsatz von Mitteln und Kräften in voller Offenheit gemeinsam beraten und ein einmütiges Ergebnis gesucht wird. Die dafür jeweils nötigen Verfahrensweisen und Strukturen sind nur Werkzeuge des Dienstes. Sie sollten deshalb angemessen sein und nötigenfalls revidiert werden. Sie sollten Realitäten wie zum Beispiel ein erhebliches Ungleichgewicht zwischen den Partnern sowie die Machtverhältnisse nicht verschleiern, aber auch nicht festschreiben.«

In Bezug auf die Diasporaarbeit ist bei solcher Partnerschaft in besonderem Maße zu berücksichtigen, daß in den Partnerkirchen die sozialen, kulturellen und nationalen Eigentümlichkeiten eine besondere Rolle spielen. Die eigenen geistlichen oder theologischen Erkenntnisse lassen sich nicht ohne weiteres übertragen. Wenn sie auch niemals verschwiegen werden können, so ist es doch einfach ein Gebot der seelsorgerlichen Verantwortung, sie behutsam vorzutragen und weiterzugeben. Man möge beispielsweise überlegen, was es für einen Menschen, der noch im baltischen Lebens- und Sprachraum herangewachsen ist und heute irgendwo in Westeuropa lebt, bedeutet, wenn man ihm sagt, er möge in Gebet und Gottesdienst auf seine Muttersprache, in der ihm doch seine geistlichen Erfahrungen zuteilgeworden sind, verzichten. Beklagenswerterweise muß hinzugefügt werden, daß den baltischen Exilchristen, deren Gemeinden naturgemäß nicht gerade im Wachsen begriffen sind und bei denen eine Kosten-Nutzen-Analyse jedes Jahr ein negativeres Ergebnis hätte, solche wenig taktvollen Empfehlungen aus dem kirchlichen Raum durchaus zuteil werden.

Der Beispiele wären viele, mit denen man zeigen könnte, daß es geradezu kirchenzerstörerisch wirkt, wenn dem Partner in der Diaspora theologisch Richtiges ohne Rücksicht auf seine Herkunft, Geschichte, Sprache und augenblickliche Lebensform nahegebracht werden soll. In Chile war es die im Namen des Gebotes der Nächstenliebe erhobene Forderung an die Gemeinden, deren vielfach dem Mittelstand angehörende Glieder unter dem vergangenen Regime teilweise selber Benachteiligungen oder Bedrückungen ausgesetzt waren, sich nun der ehemaligen Gegner anzunehmen (oder sollte man sich gar mit ihnen politisch solidarisieren?). In aller Vorsicht (und in dem Bewußtsein, daß die aufgetragene Botschaft unverkürzt verkündigt sein will) möchte man fragen, ob nicht ein wenig mehr Behutsamkeit und Rücksicht auf die persönlichen Erfahrungen, Erinnerungen und Gefühle derer, die angesprochen werden sollten, die Kirchenspaltung hätte vermeiden helfen.

Ähnliches gilt für das Sprachproblem. Warum fanden nach dem Zweiten Welt-

krieg in Kanada zahlreiche aus Deutschland kommende oder in Osteuropa beheimatete deutschstämmige Einwanderer ihre kirchliche Heimat in einer der vielen Pfingstgemeinden? Vielleicht weil man dort in der Sprachenfrage toleranter war und von ihnen – anders als bei den Lutheranern – nicht gleich den radikalen Wechsel in den angelsächsischen Sprach- und Kulturraum forderte? In diesem Sinne darf die Diasporahilfe nicht zu einem Mittel der Weitergabe eigener Erkenntnisse und Meinungen werden. Und es ist Dieter Knall zuzustimmen, wenn er in dem schon genannten Aufsatz schreibt: »Grundsätzlich will sich das Gustav-Adolf-Werk niemals in die inneren Angelegenheiten und Entscheidungen einer Diasporakirche einmischen, am wenigsten durch Gewährung finanzieller Unterstützungen, sondern respektiert die von den Brüdern am Ort gesetzten Schwerpunkte und Prioritäten« (a. a. O. S. 96). Wobei der Autor sicherlich voraussetzt, daß mit den Brüdern in der Diaspora Einigkeit im Grundsätzlichen besteht und daß beide, die Gemeinden in der Diaspora und das Diasporawerk, das ihnen beistehen möchte, dem gleichen Evangelium Raum unter den Menschen schaffen möchten.

Im Martin Luther-Bund und den ihm vorausgehenden Gotteskastenvereinen ist es – aus diesem Grunde! – seit den Anfängen die Verpflichtung für die lutherische Kirche und ihre Diaspora gewesen. Wo man sich in dieser Zielsetzung mit dem Partner in der Diaspora einig weiß, wird sich – bei aller Offenheit für den ökumenischen Dialog – gewiß ein besonderes Engagement dieses der lutherischen Kirche verpflichteten Werkes und seiner Freunde darstellen. Es sind Wort und Sakrament, durch welche Kirche gebaut und Kirche erhalten wird, und es ist keineswegs eine illegitime Bevormundung der Partner, wenn wir sie dort, wo es um die Gestaltwerdung von Wort und Sakrament geht, schwerpunktmäßig unterstützen. Dies nicht nur, weil der Martin Luther-Bund mit eben dieser Akzentsetzung nach seinen Freunden sucht und sie um ihr Geld bittet, also in dieser Richtung auch dem Spenderwillen nachzukommen sucht, sondern aus der Überzeugung heraus: als Kirche leben unsere Partner ebenso wie wir aus der gleichen Quelle von Wort und Sakrament; dies ist der Grund, und wer hierauf baut, der lebt, bei allem Ungleichgewicht, was das Maß der materiellen Mittel angeht, in einer Partnerschaft miteinander, welche die Bevormundung von vornherein ausschließt, das Gespräch um das gemeinsame Fundament aber geradezu fordert.

Hier wären nun all die Formen des Gebens und Nehmens aufzuführen, die nicht mehr die Finanzen betreffen, sondern die Kommunikation, die theologische Arbeit, die gegenseitige Erbauung im eigentlichen Sinne des Wortes. Je mehr wir auf dieser Ebene die Gemeinschaft miteinander halten, um so weniger brauchen wir uns darum zu sorgen, daß das Diasporawerk zu einer Art internationa-

lem Bankinstitut degeneriert. Glücklicherweise gibt es nicht wenige Verbindungen zu Minderheitskirchen in der großen lutherischen Familie, bei denen das Geld überhaupt keine Rolle spielt, weil der äußere Bestand aus eigener Kraft gesichert werden kann. Die finanzielle Hilfe darf immer nur einen Teilaspekt, und nicht einmal den wichtigsten darstellen. Wo Gemeinschaft unter Gemeinden und Kirchen wächst – Gemeinschaft, die sich von der *communio sanctorum* her versteht – da ist die finanzielle Unterstützung eine Selbstverständlichkeit, aber auch nicht mehr. Sie steht neben der Fürbitte, dem brüderlichen Austausch, der gemeinsamen Bemühung auf dem Felde der Theologie, neben dem gemeinsamen Zeugnis und neben der Aufgabe, einander dazu das rechte Handwerkszeug in die Hand zu geben. Es heißt verantwortlich mit dem anvertrauten Geld umzugehen, sich seines relativen Wertes bewußt zu bleiben. Die wahren Schätze der Kirche sind die Güter, die ihr vom Herrn anvertraut sind: sein heiliges Wort und seine Sakramente!

Weil Gott unserer Güter nicht bedarf, steht fest, daß das, was wir unserem Nächsten zugute kommen lassen, ihm zukommt. Martin Luther

Einheit der Christen

Motive, Modelle, Maßstäbe¹⁾

I.

Indem wir uns zunächst auf die **Motive** für die **Einheit** der Christen besinnen, meine ich, wir sollten Gott dafür danken, daß die Zeichen für die Zusammengehörigkeit aller Christen, so viele Unterschiede es weiter geben mag unter uns und in der Welt, deutlicher und wirksamer werden. Oft denke ich an Martin Luthers Auslegung des dritten Glaubensartikels von dem Heiligen Geist, der »die ganze Christenheit auf Erden beruft und sammelt« – das tut er heute! Er könnte die Christenheit auch weiter zerstreuen, aber er sammelt sie. Es war doch vor 25 Jahren noch nicht selbstverständlich, daß katholische und evangelische Christen, wie es heute im ökumenischen Gottesdienst und bei anderen Gelegenheiten geschieht, das Vaterunser gemeinsam und mit einheitlichem Wortlaut beten; daß die Probleme der glaubensverschiedenen Ehe wenigstens entschärft sind; daß wir Evangelischen viele Gebete aus katholischen Gebetbüchern gerne gebrauchen und daß im neuen katholischen Gesangbuch, dem »Gotteslob«, eine große Zahl evangelischer Choräle stehen; daß die Verantwortung der Christen für viele soziale Probleme in der Welt und in der Gesellschaft als eine gemeinsame erkannt wird und zu gemeinsamem Handeln führt, soweit es geht; daß die Übersetzungen der Bibel in immer neue Sprachen anderer Völker heute von den Kirchen gemeinsam gemacht werden, und was sonst alles an Möglichkeiten der Gemeinsamkeit, sicher auch an Grenzen, vorhanden ist. Was alles, auch in langer, sorgfältiger theologischer Arbeit, daraus geworden ist, zeigt für die katholische Seite anschaulich das 1974 auf der Würzburger Synode beschlossene Dokument über »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit«, das jeder, der sich mit solchen Fragen beschäftigen will, studieren muß und für das gegenwärtig auf evangelischer Seite wohl nichts Vergleichbares vorhanden ist.

Der 1944 verstorbene englische Bischof William Temple, einer der Pioniere der Genfer Ökumenischen Bewegung, hatte ein Lieblingswort, das er leicht ironisch sagen konnte: »Ich glaube an die heilige allgemeine christliche Kirche und bedauere aufrichtig, daß sie zur Zeit nicht existiert²⁾.« Ich verstehe den verehrten Bischof – und möchte ihm doch widersprechen: sie existiert! Denn »es wird ge-

lehrt, es müsse alle Zeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben«. Von dieser in der Augsburgischen Konfession, Artikel 7, ausgesprochenen Gewißheit geht jedenfalls das reformatorische, sich auf die heilige Schrift gründende Denken über die Einheit der Christen aus. Alle verschuldeten und unverschuldeten Spaltungen im Lauf der Kirchengeschichte haben diese große Gabe und Zusage Gottes, dieses Fundament nicht zerstören können, das im Neuen Testament so beschrieben wird: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller« (Eph. 4, 4 ff.).

Sollte die Christenheit nicht gerade heute solche Zusammengehörigkeit bewußter suchen und bewähren, angesichts einer auch ihrerseits mitten in allen Gegensätzen immer mehr zusammenwachsenden Welt? Richtet diese Welt nicht zugleich in immer größerer Ratlosigkeit ihre Fragen an diese Christenheit, und zwar ohne Unterschied der Konfessionen: Hast du eine Antwort, wenn uns der Sinn dieses Lebens trotz aller Errungenschaften immer mehr verloren geht? Ist Fortschritt immer noch Fortschritt oder Katastrophe? Hast du, Christenheit, Vollmacht, uns wirkliches Leben zu zeigen, das ewige Leben nach dem Tode, aber auch, wie die heutige jüngere Generation nicht selten fragt, das Leben vor dem Tode? Das Leben vor dem Tode, welches das Wort Leben verdient?

Vor kurzem hat ein kluger Beobachter drei Dokumente über Evangelisation, d. h. eben über diese Sendung der Christen in der heutigen Welt miteinander verglichen, die aus drei verschiedenen Lagern der Christenheit stammen³⁾. Ich lese aus jedem Dokument einen Satz: 1. »Die unvollendete Aufgabe der Evangelisation fordert uns heraus. Wir glauben, daß das Evangelium Gottes gute Nachricht für die Welt ist.« 2. »Es steht nicht in unserem Belieben, die frohe Botschaft für uns zu behalten. Wenn das Evangelium nicht weitergegeben wird, so ist das ein Widerspruch in sich selbst.« 3. »Diese Botschaft ist notwendig, sie erlaubt weder Gleichgültigkeit noch Vermischung mit anderen Lehren noch falsche Anpassung. Denn es geht um das Heil des Menschen.«

Drei Sätze aus verschiedenen Erklärungen sind es, aber wie aufeinander abgestimmt. Der erste stammt aus der Verpflichtungsformel des Kongresses für Evangelisation in Lausanne 1974, wo die mit der Evangelischen Allianz verbundenen, heute »Evangelikale« genannten Gruppen und Kirchen zusammen waren. Der zweite Satz stammt von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975, der dritte Satz aus einem fast zur gleichen Zeit herausgegebenen Apostolischen Schreiben des Papstes über Evangelisierung in der Welt von heute. So nahe – und das beweisen nicht nur die einzelnen Sätze, sondern die Dokumente insgesamt – sind sich die Kirchen heute gekommen angesichts des universalen Auftrages, Jesus Christus als den einigen Herrn und Erlöser bekanntzumachen. Christen können eben in der Welt heute nicht evan-

gelisieren und dabei gegeneinander stehen. »Wie? ist denn Christus zertrennt?« fragt der Apostel Paulus in solchem Zusammenhang (1. Kor. 1, 13) und deckt damit das tiefste Motiv für das Mühen der Christen um ihre Einheit und Gemeinsamkeit auf. Christus selber erträgt es eben einfach nicht, von uns zertrennt zu werden, wenn er als der Heiland der Welt von uns glaubhaft verkündigt werden will.

Ich habe an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi teilgenommen. Für mich war dort etwas vom Wichtigsten und Zukunftsträchtigsten dies, daß im Grunde nicht nur eine, sondern die eben genannten drei ökumenischen Kräfte beisammen waren und sich begegnet sind. Zuerst der Genfer Ökumenische Rat, der die Versammlung einberufen hatte und mit seinen über 280 Mitgliedskirchen trug. Aber zugleich, vielfach identisch mit den Delegierten oder auch neben ihnen, waren die evangelikalen Bewegungen, Kirchen und Einzelpersonlichkeiten da, die wesentliche Anstöße und Korrekturen von ihrem einfachen biblischen Glauben und Denken her in das Ganze hineintrugen, vor allem wenn es sich um das Christusbekenntnis heute handelte. Ebenso aber war die römisch-katholische Kirche, die zwar nicht Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates ist und, was ich verstehe, wohl auch nicht so rasch werden wird, mit einer starken Delegation und mit vielen Beobachtern vertreten, die schon seit dem II. Vatikanischen Konzil in dieser Ökumene und ihren Kommissionen mitarbeiten. Also gewissermaßen drei ökumenische Bewegungen, nicht miteinander verschmolzen, sondern eher drei Heeressäulen gleich, die in guter Berührung miteinander auf dem Wege sind. So etwa stellt sich heute die ganze Christenheit auf Erden dar. Jede dieser Gruppen verleugnet nicht ihre eigene Geschichte und stellt der anderen oft harte Fragen, auch nach der Wahrheit. Aber sie haben einander kennengelernt und dürfen sich nicht mehr loslassen. Es wäre ein beiderseitiges Unglück, wenn etwa die Evangelikalen, also die mehr zur Evangelischen Allianz Neigenden, ohne letzte Not sich trotz aller Probleme von den Kirchen des Ökumenischen Rates absonderten und umgekehrt. Aber das Aufeinanderangewiesensein gilt ebenso im Blick auf die »katholischen« Kirchen, zu denen außer der römisch-katholischen ja noch die orthodoxe Kirche und auch die anglikanische Kirche, die vor allem in England beheimatet ist, gehören. So ferne uns etwa die orthodoxen Kirchen im Osten erscheinen, so schwer man in politischen Fragen mit ihnen sprechen kann, so viel kann man von diesen Kirchen lernen mit ihrer geisterfüllten Theologie, mit ihren Gesängen und Auferstehungsliedern, in denen die Kraft und das Leiden einer jahrhundertelangen schweren Geschichte liegt. Ohne sie wäre der Ökumenische Rat in Gefahr, mehr oder weniger – ich wage es, dies einmal so auszudrücken – ein »Protestantenverein« zu werden, und das ist ja auch nicht das Allerwünschens-

werteste. Und so meine ich, gerade in diesem Aufeinanderangewiesensein der verschiedenen Kirchen etwas von dieser verborgenen Wirkung des Geistes Gottes zu erkennen, der die ganze Christenheit auf Erden beruft und sammelt.

II.

Eben dieser Glaube läßt uns, wenn wir nun in einem zweiten Schritt von den Motiven her uns mehr den **M a ß s t ä b e n** zuwenden, frei davon reden, was für eine **z a r t e P f l a n z e** die Einheit der Christen ist und wie leicht ihr Wachstum gestört werden kann. Diese Einheit der Christen bzw. ihre Gemeinsamkeit wächst heran inmitten von immer neu aufbrechender Uneinigkeit. Fast neben jeder ökumenischen Initiative aufeinander zu können wir, wenn wir genau hinblicken, heute auch eine Bewegung voneinander weg erkennen. Aber ist das verwunderlich? Wo der Geist Gottes sammelt – das zeigt das Neue Testament –, da sind auch die entgegengesetzten Kräfte am Werk und da muß wohl auch eine Scheidung entstehen. Und wenn diese ganze Christenheit auf Erden von dem auferstandenen Christus lebt, der doch bis ans Ende der Tage der Gekreuzigte bleibt, dann muß sie, auch was ihre Einheit anlangt, an dem Kreuz Christi, an seiner Verborgenheit und an seinen Niederlagen teilhaben. Haben wir je davon gehört, daß etwa die Mission der Christenheit von einem Erfolg zum andern schreitet ohne große Opfer und Niederlagen? Daß Diakonie etwas anderes wäre als ein ständiges Sichherumschlagen mit immer neuen Nöten des hilfsbedürftigen Menschen, aber eben in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Christus? Wie könnte – manchmal stellen wir es uns so vor, und besonders Journalisten sind natürlich betrübt, wenn sie nicht von einem Jahr zum andern von neuen Fortschritten erzählen können – aber wie könnte ökumenisches Bemühen plötzlich in strahlendem Triumphalismus von einem Sieg zum andern stürmen? Vielleicht wüchse es auf diese Weise überhaupt nicht in die Tiefe und schlüge keine lebendigen, bleibenden, nährenden Wurzeln!

»Ich bitte für sie«, sagt Jesus in seinem in den meisten ökumenischen Reden zitierten Hohepriesterlichen Gebet (Joh. 17). »Ich bitte für sie, daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, Du habest mich gesandt!« Dies ist das Vorzeichen: »Ich bitte für sie« – und dann mögen sie, die Gemeindeglieder, die Jünger, die Bischöfe, ihre Schritte tun! Damit gewinnt gerade im ökumenischen Geschehen, denke ich, die Christenheit den Sinn für das rechte Verhältnis zwischen ihrem eigenen Tun und dem Handeln Gottes, für den seine Kirche doch einer seiner großen Liebesgedanken ist, wie Wilhelm Löhe sagen konnte. Was aber wis-

sen wir eigentlich von den Plänen und Gedanken Gottes mit seiner Kirche auf weitere Sicht? Wie können wir die Schritte Gottes recht messen mit unserer Ungeduld? Wie leicht ist bei den Menschen die Gemeinsamkeit dem eigenen Interesse geopfert! Es brauchte nur einen kleinen Rangstreit unter ihnen zu geben, »welcher unter ihnen der Größte wäre« (Matth. 20, 20 ff.), und schon war die Einheit des Jüngerkreises gefährdet. Später, ab 1054, zerbrach eben über solch einem Rangproblem zwischen dem Bischof von Rom und dem Bischof von Konstantinopel die Einheit der Christen zwischen Ost und West. »Ich bitte für sie«. Sind wir selber es doch oft, die gerade mit dem besten Willen und in der Meinung, die klügste Kirchenpolitik zu machen, uns gegeneinander in den Weg stellen. Was die einen für einen Schritt nach vorne halten, ist für die anderen ein Hindernis auf dem Weg. Die Ordination der Frauen zum geistlichen Amt, die sich bei den einen durchgesetzt hat, ist für die anderen gerade heute, etwa in den Verhandlungen zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche, wie ein Briefwechsel zwischen dem Papst und dem Erzbischof von Canterbury, besonders aber auch die vor einiger Zeit erschienene Erklärung aus dem Vatikan zeigt, aber ebenso auch für die orthodoxen Kirchen ein ganz schweres ökumenisches Hindernis, das bis in die Wurzeln eines unterschiedlichen Kirchenverständnisses hinabreicht. Welche Probleme des Miteinander und Gegeneinander gerade im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die römisch-katholische Kirche selber gegenwärtig zu bewältigen hat, und zwar besonders auch mit treuen Gliedern, die an dem, wie sie sagen, angestammten Glauben und an der herkömmlichen, auf Papst Pius V. zurückgehenden Liturgie festhalten wollen, zeigt uns der Name des Erzbischof Lefèbvre. Und haben wir Evangelischen nicht etwas Ähnliches in der Evangelischen Kirche in Deutschland erfahren, als in den letzten Jahren ein großer Pluralismus in Lehrfragen sich breit machte und viele ernsthafte Gemeindeglieder mir schrieben, sie wüßten nicht, ob sie es in der Kirche noch mit der Wahrheit zu tun haben, aus der man leben und sterben kann! Und dann überlegten sie für sich und ihre Kinder eine Distanzierung oder ein Verlassen der Kirche, nicht aus Unglauben, sondern aus Glauben! Das kürzlich viel gelesene »Rotbuch Kirche« gibt davon einen starken Widerhall.

So stehen oft in der Ökumene die Bewegungen gegeneinander. Einheit der Christen bedeutet eben nicht ein unverbindliches Geplätscher an der Oberfläche, nicht nur Einheit in der Verfassung, nicht nur gemeinsame theologische Erklärungen oder kirchenpolitische Verlautbarungen, sondern das geht in die Tiefe und meint Ganzheit des Glaubens, in allen Bereichen des Lebens, im Gottesdienst und in der Frömmigkeit der Gemeinde. Daran, daß man zum Beispiel diesen Maßstab der Ganzheit nicht sah, sind schon viele gutgemeinte Eini-

gungsversuche gescheitert. Als im Jahre 1439 das Konzil von Ferrara, das die Wiedervereinigung der 1054 getrennten östlichen und westlichen Kirchen erstrebte, nach vielen Verhandlungen eine Unionserklärung zustande brachte, ließ man sie mit den großen Worten beginnen: »Die Himmel sollen sich freuen und jauchzen die Erde; hinweggenommen ist die Mauer, die Ost- und Westkirche voneinander trennte⁴)!« So haben sie es proklamiert. Aber die Kirchen selber ließen die Erklärung Erklärung bleiben und nahmen sie nicht an. Ein Beispiel aus der Gegenwart für das, was ich meine: Gegen Ende des Jahres 1976 wurde in unserem regelmäßigen gemeinsamen Arbeitskreis von Beauftragten der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland über die weiter vorhandene schmerzvolle Trennung der Christen am Abendmahlstisch gesprochen. Da kam in unserem Gespräch zuerst die Lehre vom Sakrament. Was hatte ich darüber – und manche unter uns vielleicht auch – im Konfirmandenunterricht gelernt? Ich sagte auf, woran ich mich noch erinnerte: »Das Sakrament ist eine heilige, von Christus selbst eingesetzte kirchliche Handlung, bei welcher unter irdischen Zeichen himmlische Gnadengüter mitgeteilt werden.« So haben wir es gelernt. Zustimmunges Aufleuchten bei allen, auch den katholischen Teilnehmern. Aber dann kam eben der unterschiedliche Stellenwert des Heiligen Abendmahls heraus, der schon an der Statistik der beiden Kirchen festzustellen ist. Die kleinen, in manchen evangelischen Kirchen Deutschlands oft erschreckend kleinen Ziffern von Abendmahlsgästen bei uns, und die jedenfalls gegenwärtig unvergleichlich viel stärkere Verankerung der Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche, und die damit wohl zusammenhängende Dichte des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens überhaupt. Natürlich kann man als Evangelischer auch Einwände geltend machen gegen eine hierarchisch sakramentalistische Frömmigkeit, wie wir sagen, und sich dann auf das Wort Gottes berufen – wenn man es kann! Aber daß ohne das Heilige Abendmahl eine Kirche und auch ein persönlicher Christenglaube weithin verarmt, dürr und blutleer wird, das können wir nicht bestreiten. Und so richtet sich gegenwärtig, gewissermaßen noch vor dem Verlangen nach der gegenseitigen gastweisen Zulassung in besonderen Fällen, die Frage an uns Evangelische, wie wir denn bei uns selber dem Heiligen Abendmahl und der daraus genährten Frömmigkeit größeren Raum geben. Die Kirche Christi wird eben in dem Maße erneuert – das ist auch ein Maßstab –, als ihre Glieder die ihnen anvertrauten Gaben selber gebrauchen, vertiefen und in das Ganze der Christenheit einbringen.

III.

Vielleicht sind jetzt einige der Maßstäbe für die Einheit der Christen deutlich geworden. Einheit meint: »Ich bitte für sie«. Einheit meint Ganzheit des Lebens und Einheit meint Wahrheit. Das muß gerade reformatorische Erkenntnis festhalten, auch wenn sie uns selber trifft. Wir versuchen das ebenso redlich, indem wir zum dritten einige der Modelle der Einheit prüfend betrachten, wie sie gegenwärtig in der Ökumene angeboten werden.

In gewissem Sinn gleicht heute das ökumenische Geschehen auch einer großen Werkstatt, in der viele Architekten emsig an Modellen der Einheit der Christenheit arbeiten. Die einen wollen ein festeres Haus bauen, weil die Baracke nicht mehr genügt, von der einmal der württembergische Landesbischof D. Wurm im Blick auf die Evangelische Kirche in Deutschland, die EKD gesprochen hat. Andere gleichen weniger Architekten als eher Modellflugzeugbauern, die ihr Modell fliegen lassen, verbessern und nochmals fliegen lassen. Ein Modell, das in den vergangenen Jahren öfters flog, ist schon fast wieder verschwunden. Es hieß: Kirche ohne Konfessionen! Kirche als Ganzes, ohne die alten Formen und Schalen des 16. Jahrhunderts! Haben wir dies alles nicht längst durch neue Erkenntnisse überwunden, in einem neuen geistigen Schwung? Aber auch das luftigste Flugzeugmodell braucht das Körperhafte, und so ideal solche Gedanken sein mögen, so sehr ist die Gemeinde Christi immer auch leibhafte geschichtliche Größe. Gewiß macht uns die Aufteilung in Konfessionen gerade die Grenzen des Ökumenischen schmerzhaft deutlich, vor allem wenn sie sich zu einem engen Konfessionalismus entwickelt. Aber es steckt eine tiefe Weisheit in dem zunächst so schockierenden Wort der Schriftstellerin Ida Friederike Görres: »Es gibt nichts Destruktiveres als ein Christentum ohne Kirche«, selbst wenn diese Kirche sich hineinbegibt in die Grenzen und Schwächen des Menschlichen, ja überhaupt in die konkrete Geschichte des Glaubens in der Welt. Christentum ohne Kirche meint die Gedanken Jesu rein zu behalten. Jesus selbst aber ist gerade darin der Heiland, daß er sich des Fleisches und Blutes der Menschen auch in den Grenzen der Kirche und des Kirchlichen nicht schämt. Brüderliche Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen und Kirchen, in der man auch das geschichtlich Gewachsene ernst nimmt, ist deshalb auf absehbare Zeit wichtiger, weil realistischer, als die Erwartung, unterschiedliche christliche Traditionen würden bald ihre Bedeutung verlieren. Und wenn zum Beispiel der Lutherische Weltbund, in dem die meisten evangelisch-lutherischen Kirchen der Welt zusammengeschlossen sind, im Juni 1977 in Dar-es-Salaam in Afrika seine Vollversammlung gehalten hat mit dem Thema »In Christus eine neue Gemeinschaft«, dann bedeutet das nicht eine Absage an

die anderen Kirchen und an die Ökumene, sondern im Gegenteil den Versuch, den Evangeliumsakzent der Reformation und die unverzichtbare Orientierung am Kreuz Jesu Christi, die Martin Luther herausgestellt hat, für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen. Ein klares Profil hindert nicht, sondern fördert und belebt die Gemeinschaft.

Damit läßt sich zugleich auch ein anderes Modell beurteilen, nämlich das, was bis zum II. Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche verfolgt wurde und wohl auch heute noch weiter wirksam ist. Es ist das Modell der Rückkehr der Getrennten in den Schoß der römisch-katholischen Kirche, am deutlichsten ausgesprochen in der Enzyklika »Mortalium animos« von 1928. Diese Enzyklika war eine Antwort auf die Anfrage der Genfer Ökumene, ob denn nicht auch die römisch-katholische Kirche sich an den ökumenischen Bestrebungen beteiligen wolle. Die Antwort hieß in ihrem entscheidenden Satz: Es gibt keine andere Sammlungsbewegung als die Rückkehr der Getrennten von der einen katholischen Kirche, von der sie sich unglückseligerweise einmal getrennt haben. In diesem Modell wird sicher konsequent der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, die eine Kirche zu sein, festgehalten. Aber eine Verwirklichung in diesem Sinne erscheint mir als kaum denkbar, erst recht nicht mehr nach den Aussagen des II. Vaticanums über Kirche und kirchliche Gemeinschaften, und umso weniger, je mehr der Schwerpunkt auch der römisch-katholischen Kirche sich von Europa weg anderswohin, etwa auch nach Afrika, verlagert. Ich denke oft daran, wie in den Jahren des Konzils und danach der verstorbene Kardinal Döpfner ein Wort des dänischen lutherischen Theologen Skydsgaard aufgenommen hat: »Alle Kirchen müssen besiegt werden, damit Gott selber siegen kann⁵⁾.« Im Jahre 1969 besuchte Papst Paul VI. den Ökumenischen Rat in Genf. In seiner Rede sagte er den gewichtigen Satz: »Mein Name ist Petrus.« Auch wir Evangelischen wissen etwas von der Bedeutung des Petrus und denken heute viel darüber nach, aber die Gestalt dieses Petrusamtes müßte sich wohl grundlegend wandeln, wenn davon etwas für die Einheit der ganzen Christenheit konstitutiv werden soll.

Eine eigene reformatorische Besinnung kann in Zukunft auch gegenüber dem Modell christlicher Einheit erforderlich sein, das in Nairobi aufgestellt wurde mit der neuen Beschreibung der Zielfunktion des Ökumenischen Rates, nämlich: »die Kirchen aufzurufen zum Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben, in einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube⁶⁾.« Diese Formulierung mit ihrem Hinweis auf eucharistische Gemeinschaft, Gottesdienst, gemeinschaftliches Christusleben spricht zentrale Themen an. Das ist gut. Sie wird besonders in der römisch-katholischen Kirche

lebhaft begrüßt. Wort für Wort lasse sich daran das katholische Einheitsverständnis zeigen und darin unterbringen. Schon in Nairobi hat sich freilich eine unterschiedliche Bewertung dieser Zielvorstellung gezeigt. Ich selber gestehe: Zum einen bedaure ich, daß in ihr das vorhin erwähnte Hohepriesterliche Gebet des Herrn Jesus, das diese Erklärung mitgeformt hat, vor der entscheidenden Stelle abgebrochen wird. Es geht doch nicht für die Welt um einen unbestimmten Glauben, sondern, daß die Welt glaube, »du habest mich gesandt« – und das fehlt. Zum anderen muß selbstverständlich die Kirche lebhaftig und sichtbar sein. Aber gerade um den Stellenwert dieser Sichtbarkeit, und wie weit sie zum Glauben an Christus hilft, ist in der Reformationszeit und später immer wieder heftig gestritten worden, so daß Luther einmal ausrufen konnte: »Die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind versteckt.« Nicht weil sie nicht sichtbare Leute wären und die Kirche nicht auch sichtbar, sondern weil Sichtbarkeit der Kirche noch nicht zum Glauben führen muß. Es könnte sein, daß wir uns mit dieser so formulierten Zielsetzung überhaupt menschlich überheben. »Dieselben muß ich herführen«, sagt wieder der Herr Jesus, »und wird eine Herde und ein Hirte sein« (Joh. 10, 16). Weil die Gegenwart des Herrn und sein Herführen im Neuen Testament für die Einheit seiner Kirche als schlechthin dominierend und maßgebend empfunden wird, sollte es auch in unseren Zielvorstellungen bis in den Wortlaut deutlich werden. Dem allzu hoch gestellten Rang der sichtbaren Einheit gegenüber meine ich doch auf das Bekenntnis des Glaubens hinweisen zu dürfen: »Ich glaube eine heilige allgemeine apostolische Kirche.«

Vielleicht liegt heute ein anderes Modell näher, das eine starke Wirkung hat, nämlich der Vorschlag eines allgemeinen Konzils für die ganze Christenheit auf Erden. Wäre das nicht ein gewaltiger Schritt? Also nicht nur ein Konzil für die römisch-katholische Kirche, wie es das II. Vaticanum war, sondern eine Versammlung der Vertreter aller christlichen Kirchen der Welt, wie man schon im Jahre 1959, als das letzte Konzil angekündigt wurde, es sich da und dort vorgestellt hatte. Auf ein solches allgemeines Konzil wartet tatsächlich die evangelisch-lutherische Kirche seit Martin Luthers Appell an ein allgemeines Konzil. Vielleicht reift einmal die Zeit auch dafür heran. Gottes Geist kann Dinge tun, die wir nicht für möglich halten. Mir scheint diese Zeit heute freilich aus vielen Gründen nicht gegeben zu sein.

Aber ich möchte in diesem Zusammenhang auf etwas anderes hinweisen, was beinahe wie eine kleine Vorarbeit dazu aussehen könnte, nämlich auf einen überraschenden Vorschlag, der, von römisch-katholischer Seite ausgehend, in letzter Zeit zwischen evangelischen und katholischen Partnern öfter verhandelt worden ist. Im Jahre 1980 werden 450 Jahre vergangen sein, seitdem die Augsburgische Konfession, diese Magna Charta aller evangelisch-lutherischer Kir-

chen in der Welt, so weit sie auch von dem Ursprungsland der Reformation entfernt sein mögen, vor Kaiser und Reich verlesen wurde. Und zwar war sie eindeutig nicht nur das Sonderbekenntnis einer Partikularkirche, sondern sie verstand sich als ein Bekenntnis für die ganze Christenheit, darin, wie es dort heißt, »nichts der allgemeinen christlichen, ja auch der römischen Kirche zuwider noch entgegen ist . . . daß wir alle unter einem Christus sind und streiten, also auch in einer Gemeinschaft, Kirche und Einigkeit leben wollen«. Wäre es – so fragt man bei diesem Vorschlag – nicht ein großer Schritt hin auf die Wiederherstellung der bald nach 1530 zerbrochenen kirchlichen Gemeinschaft, wenn diese Augsbургische Konfession auf eine noch zu bestimmende Art und Weise von der katholischen Kirche zur Kenntnis genommen, angenommen, akzeptiert und anerkannt werden könnte? Man muß einen Augenblick den Atem anhalten angesichts dieses Vorschlags, der einen Graben von 450 Jahren überspringen möchte, in denen beide Teile anders geworden sind: Die römisch-katholische Kirche – das müssen wir offen aussprechen – vor allem durch die inzwischen verkündeten neueren Dogmen über Maria und über den Papst, die für uns die Kluft vertieft haben; aber auch die lutherisch-reformatorischen Kirchen der Welt, wenn sie im Jahre 1980 in Augsburg das Jubiläum feiern, müßten bis dahin prüfen, was es denn heute für eine Kirche der Augsburgischen Konfession heißt, nicht römisch-katholisch, aber katholisch im ursprünglichen Sinn zu sein! Weittragende Folgerungen! Aber die Gemeinschaft der Christen ist ein so großes Gut und diese Anregung ist so kühn, daß sie einer ernsthaften Prüfung wert ist, auch wenn sie zunächst nur zu einem Dialog über die Augsburgische Konfession und über unser aller Verhältnis zur Heiligen Schrift führen sollte.

IV.

Damit tun wir einen vierten Schritt hin zum letzten Modell der Einheit der Christen, das in Wahrheit das erste ist. Und wir werden sehen, wie sich in ihm Modelle, Motive und Maßstäbe miteinander verbinden: Wie sieht die Einheit, die Gemeinschaft der Christen nach dem Neuen Testament aus? In diesen Schriften begegnet uns ja wirklich die eine Kirche, aber von Anfang an doch sehr unterschiedlich und mannigfaltig, ständig in harter Auseinandersetzung um die Wahrheit und zugleich in enger Gemeinschaft. So verschieden wie eben Petrus und Paulus, Matthäus und Johannes oder Jakobus voneinander sind, so daß man schon gesagt hat: das Neue Testament zeigt nicht nur den Ursprung einer Kirche, sondern den Anfang der Konfessionen, einer petrinischen, paulinischen und jakobinischen Konfession. Aber ist es nicht eigentlich tröstlich,

im Neuen Testament ab und zu zu lesen, daß diese Leute auch schon miteinander gestritten haben um die Wahrheit, »hart aneinander geraten sind«, wie es einmal heißt (Apg. 15, 39), und sie sind doch zusammengehalten unter der Vergebungskraft Jesu Christi? Sie rechnen damit, daß dieser Jesus Christus, wenn er Menschen gewinnt, sie erneuert und sie auch in ihren Schwächen und Grenzen noch beieinander halten kann. Und wenn er sie neu macht, dann uniformiert er sie nicht, sondern läßt auch ihre Originalität und, was sie an besonderen Gaben mitbekommen haben, miteinander wachsen. So verträgt sich in dieser Kirche die Vielfalt der Gnadengaben und der Charismen, wenn nur das eine nicht vergessen wird: »Es sind mancherlei Gaben, aber es ist e i n Geist, mancherlei Ämter, aber es ist e i n Herr, mancherlei Kräfte, aber es ist e i n Gott, der da wirkt alles in allem« (1. Kor. 12, 4 ff.). Einheit in einer anerkannten, spannungsvollen und doch getragenen Vielfalt unter dem einen Herrn, der uns in der Wahrheit leitet: das sieht man hier lebendig vor sich. Es gehört zu den großen Fortschritten im Miteinander der Kirchen, daß im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils solche geistlichen Gaben auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie es dort heißt, dankbar anerkannt werden.

Nun mag einer einwenden, daß dies doch überhaupt keine Lösung für unsere heutigen Fragen sei. Im Gegenteil: wenn man das so sieht, so zeigt das nur die Unlöslichkeit der Problematik, in die wir gestellt sind, noch härter und läßt sie stehen. Tatsächlich möchte ich auch nicht die irrealen Zumutung aussprechen, daß etwa eine evangelisch-lutherische Kirche wie die von Bayern oder anderswo oder eine katholische Diözese München oder irgendeine ökumenische Weltorganisation sich nun zurückschraube oder zurückschrumpfe auf die urchristliche Gemeinde in Korinth oder in Ephesus. So ungeschichtlich ist der Geist Gottes wahrhaftig nicht. Aber wenn wir heute nachdenken über die Einheit der Christen und wenn der eine die Wiedervereinigung unter dem Papst in Rom, der andere die bischöfliche Verfassung oder die presbyteriale Struktur für das Entscheidende hält, dann möge gerade von unserem Geschlecht, das gerne das Heil in Strukturen sucht, diese Freiheit in der Vielfalt der Formen, Ordnungen und Prägungen nicht vergessen werden, die auch in allen Konflikten von einem Namen zusammengehalten werden: »Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus« (1. Kor. 3, 11). Die Leute im Neuen Testament trauen diesem Namen zu, daß er sie und daß er uns zusammenhält, grundlegend und zuallererst, daß er uns, wenn wir bei ihm sind, in der Wahrheit erhält; und dann erst kommen die menschlichen Folgerungen und Aufgaben: Ein jeglicher sehe, wie er darauf baue – aber für das Haus heißt der Eckstein (oder besser: der Schlußstein, der alles zusammenhält) wieder Jesus Christus, und wenn ihr wachst und euer Wahrheitszeugnis in der Liebe aus-

richten sollt, dann wachset in allen Stücken hin auf das Haupt Christus (Eph. 4, 15). So verbinden sie die Wahrheit Jesu Christi mit der Einheit. Einheit in der Vielfalt, in der Freiheit und in der Wahrheit Jesu Christi: Darin wetteifern in allen Freuden und Schmerzen, die wir uns in der ökumenischen Bewegung bereiten können, scheint mir die ökumenische Aufgabe zu sein für das Volk Gottes, das nicht am Ziel, aber auch nicht im Stillstand, sondern auf dem Wege ist.

Es gibt nicht wenige gewiß auch unter uns, die dankbar und auch hoffnungsvoll von diesem schmerzhaften Weg berichten können. Dieses Modell der versöhnten, anerkannten Vielfalt will keinesfalls mißverstanden werden, als wollte es die Wahrheitsfrage relativieren. Es braucht gar nicht zu hindern, daß man sich unter der Heiligen Schrift gegenseitig deutlich und klar auf die Wahrheit anspricht, ja auch miteinander streitet. Aber das braucht nicht mehr in der Weise des 30jährigen Krieges zu geschehen, und es kann dabei das Wunder herauskommen, daß Gott sogar den Streit merkwürdig reich segnen kann. So werden wir in dieser Weise auch den Reichtum der eigenen Gaben aneinander entdecken und einander mitteilen können. Und deshalb meine ich doch, daß dies, was ich eben beschrieben habe, das am meisten realistische Modell sein könnte.

Wenn wir aber nun fragen: »Was sollen wir tun?«, dann antworte ich: Eben dies, was uns das Neue Testament als Leben der Gemeinde Christi in der Wahrheit und in der Vielfalt zeigt, möge jeder an seiner Stelle tun! Hier stimme ich dem Ökumenismusdekret zu, daß Ökumenismus um so mehr der gesamten Christenheit dient, je mehr einer die Verwurzelung in der eigenen Kirche realisiert. Wir dienen einander nicht durch Verwischung und nicht durch Minimalisierung des Glaubensgutes, sondern indem wir, jeder in seinem Bereich, die Fülle des Glaubens suchen und leben.

Es sei mir erlaubt, dafür ein persönliches Beispiel zu erzählen. Viele Jahre hatte ich in München mit dem so plötzlich verstorbenen katholischen Erzbischof und Kardinal Julius Döpfner über diese Fragen zu sprechen und angesichts vieler Einzelentscheidungen darüber zu verhandeln, wie wir, jeder für seinen Bereich, seinen eigenen und beide unsern Weg redlich, wahrhaftig und christlich gehen können. Wir haben auch manche ökumenische Feier miteinander gehalten. Die Art und Weise unseres Gesprächs war nicht die, bloß das Gemeinsame herauszuheben und das Trennende beiseite zu lassen oder zu verschweigen. Lieber sprachen wir offen darüber, selbst wenn es Schmerzen machte. Aber das ist ja das Merkwürdige, daß der Geist Gottes auch unter Schmerzen, wenn man so miteinander spricht, auf einmal eine geheimnisvolle Verbindung schaffen kann. Die Freiheit, alles Nötige zu sagen, nannten wir diese Weise des Gesprächs. Im Neuen Testament steht dafür das griechische Wort *parrhesia*, Freimut, und das ist dort eine Gabe des Heiligen Geistes. Weder der eine noch der andere hielt es

für gut, noch nicht bewältigte Grenzen zu ignorieren oder Schranken zu überspringen, die nach unserer Einsicht vom Geist Gottes noch nicht niedergelegt waren. Dies schien uns redlicher, als wenn wir Gemeinsamkeiten formulierten, die von Gott noch nicht gegeben sind. Jeder wußte von dem andern, wo er stand: hier der Kardinal der Römisch-Katholischen Kirche und dort der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Aber als Kardinal Döpfner starb, überkam mich die Empfindung – und ich scheue mich nicht, sie hier auszusprechen –, nicht nur einen guten kirchlichen Gesprächspartner, sondern einen Bruder in Christus verloren zu haben.

Warum ich diese Erinnerung weitergebe? Weil es doch wohl eine Einheit der Christen gibt, die noch vor unseren kirchlichen Strukturen liegt und über sie hinausreicht. Die Frage nach der kirchlichen Einheit, an der die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses in der Welt hängt, ist identisch mit der Frage nach der christlichen Wahrheit, an der unser ewiges Leben hängt. Beides miteinander zur Deckung zu bringen erscheint uns als die Quadratur des Zirkels. Für den Heiligen Geist, den Christusgeist, ist dies sein liebstes Werk, das sehenden Augen sich da und dort, auch unter uns, enthüllt.

Anmerkungen

- 1) Als Vortrag am 5. Februar 1977 in München gehalten.
- 2) Vgl. H. Sasse, Die alte ungeteilte Kirche und die geeinte Kirche der Zukunft, in: Hermann Sasse, In Statu Confessionis, Bd. I (hg. v. F. W. Hopf), 1975, S. 168.
- 3) P.-W. Scheele, Nairobi, Genf und Rom, Paderborn 1976, S. 101 ff.
- 4) J. Gill, Konstanz und Basel – Florenz, Mainz 1967, S. 417.
- 5) Julius Kardinal Döpfner, In dieser Stunde der Kirche, München 1967, S. 287.
- 6) H. Krüger und W. Müller-Römheld, Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, S. 327.

Wesen, Leben und die Natur der Christenheit ist nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus im Brief an die Epheser sagt: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.« Also wenn sie schon äußerlich tausend Meilen voneinander getrennt sind, so heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein jeder prediget, glaubt, hoffet, liebet und lebet wie der andere, wie wir vom heiligen Geist singen: Der du hast allerlei Sprachen in die Einigkeit des Glaubens versammelt.« Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einheit, von der her die Menschen eine Gemeinde der Heiligen heißen. Diese Einigkeit ist allein genug, um eine Christenheit zu machen.

Martin Luther

Luthertum im Spannungsfeld des australischen Pluralismus

Zur Einleitung sei ein Hinweis auf die theologische Ausbildung in Australien gestattet. Sie wurde bisher in etwa fünfzig verschiedenen kirchlichen Seminaren und Hochschulen vermittelt, manche davon mit nur wenigen, manchmal vier oder fünf Studenten, kaum eines mit mehr als hundert. Die meisten Universitäten ließen bisher keinen theologischen Lehrstuhl, geschweige denn eine volle Fakultät der Theologie gewähren. Einmal wollte man die Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen (»sectarianism«) nicht auf dem Gebiet der Universität sich ausbreiten sehen, sodann war man der Meinung, daß Theologie eine zu subjektive, ja anfechtbare Größe sei, um ihr neben den Naturwissenschaften und anderen »wertfreien« Fächern im Lehrplan einer modernen säkularen Bildungsstätte einen Platz einräumen zu können. Und wo, wie in Melbourne, die Protestanten dafür waren, daß die Theologie aufgenommen würde, stimmten die Katholiken dagegen. Auch auf dieser Ebene ist es »das unglückliche Schicksal des australischen Christentums, daß staatlich unterstütztes Bildungswesen der Bewegung zur Einheit der Christen um ein Jahrhundert vorausging¹⁾.« Es handelt sich also hier um zwei nicht unverbundene Sachverhalte, die betrachtet werden sollen: australischer Pluralismus und die Position aller Kirchen gewissermaßen als Randsiedler der australischen Gesellschaft.

Um den erwähnten Pluralismus zu verstehen, ist zunächst festzustellen: Obwohl fast alle Spielarten christlicher Religion aus Europa und anderswoher mitgebracht wurden, so wanderte man doch fast niemals seiner Religion wegen nach Australien aus. Nach Amerika hingegen waren ja sehr viele Menschen gerade wegen ihrer Religion ausgewandert. Ihre Auswanderung hatte oft für sie geradezu den Charakter eines Glaubensaktes. Das war der Fall im 17., noch im 18. Jahrhundert. Im 19. Jahrhundert, als Australien besiedelt wurde, bedingten meist andere Lebensfragen die neue geographische Orientierung der Existenz in einer physisch schwierigen und geistlich kaum betreuten Welt auf der anderen Seite des Erdballs. Es waren unzweifelbar wichtige Fragen, die im vergangenen Jahrhundert zur bis dahin größten Völkerwanderung aller Zeiten von Europa in andere Erdteile führten, hauptsächlich auch nach Nordamerika²⁾. Zwar standen diese wichtigen, oft wirtschaftlichen Interessen, nicht direkt mit dem christlichen Glauben in Konflikt, Gefahr bestand jedoch, daß sie den Glauben

(oder das Religiöse) aus seiner Vorrangstellung verstießen und selbst zur allerersten Priorität wurden. Gleichgültigkeit in Sachen der Kirche ging oft voran oder folgte bald nach. Religion gehörte irgendwie noch in das Gesamtbild, primäres Motiv konnte sie aber nur bei anachronistisch anmutenden Typen sein, so wollte es scheinen.

Diese und ähnliche Faktoren haben nicht nur das Aufkommen des Säkularismus gefördert, sie bestimmten auch die Kirchen (darunter auch die lebendigsten Formen des Christentums) und gaben der ökumenischen Aufgabe in Australien ihr besonderes Gesicht. Man bedenke nur: nicht der Methodismus wurde aus England und Amerika in ein weiteres Land verpflanzt, er wurde konkret nur hineingetragen in den gespaltenen Ausformungen, wie sie in der schon geschehenen Geschichte des Methodismus entstanden waren, so daß Bibelchristen, »primitive Methodists«, und »Wesleyan Methodists« jeweils eigene Kirchengemeinschaften bildeten, – bis zur australischen Union vom Jahre 1900. Oder: nicht nur Anglikaner evangelikaler Richtung, auch der im 19. Jahrhundert so einflußreiche sogenannte hochkirchliche Flügel fand in einigen australischen Staaten eine relativ starke Vertretung. Mit den verschiedenen vorgegebenen Ausprägungen des Presbyterianismus verhielt es sich ähnlich. Oder: nicht nur das Pfingstlertum erschien bei uns zu Beginn dieses Jahrhunderts. Charakteristischerweise trat es, wie anderswo auch, sehr bald in verschiedenen Gestaltungen auf. Wohl hat dieser Tatbestand viele seiner Anhänger irritiert; daß diese Unterschiede aber fast alle importiert waren, wurde kaum reflektiert. So kam es – vor der neuen charismatischen Bewegung der Jesus People – zur Pentecostal Church of Australia, zu den »Assemblies of God« (wie in Großbritannien und den Vereinigten Staaten), zur »International Church of the Four-square Gospel« und zur »Apostolic Church«. Keine davon war – trotz des Namens der ersten Gruppierung – eine selbstgewachsene echt australische Version!

Mit den Beispielen dieses eingewanderten Pluralismus könnte man beliebig fortfahren. Es ist aber wichtig zu erkennen: hereingebachte Spannungen, Spaltungen und Variationen christlicher Gruppen und Richtungen gibt es in großer Zahl, es läßt sich aber kaum irgendwo eine wirkungsvolle australische Ausprägung oder Neuschöpfung entdecken³).

Woher diese Besonderheit der kirchlichen Mannigfaltigkeit Australiens? Haben die Auswanderer die Religion sozusagen in ihrem geistigen Gepäck noch irgendwo untergebracht, so erscheinen beim Auspacken auch zunächst jeweils die einst zu Hause entstandenen Unterschiede und Besonderheiten wieder. Allerdings fehlt etwas. Was man nicht so leicht mitgetragen hatte, war das Feuer und der Schmerz der früheren historischen Situation, die Leidenschaft und Dy-

namik der verlassenen Gemeinschaften, bei denen solche Unterschiede und Spaltungen einmal entstanden. Natürlich ist zu Hause die Zeit auch nicht stehen geblieben, aber in der alten Heimat waren doch immer einige Aspekte solcher Vergangenheit der Kirchen auch in ihrer politischen, sozialen, nationalen Umgebung festgehalten und weiterhin präsent und wirksam. Im Fall des Auswanderers in ein neues Land kam aber zu dem Abstand der Zeit auch noch der des Raumes hinzu und konnte zu einer Kluft zwischen ihm und der einst lebendigen Geschichte der Kirche werden. Schon für Nordamerika reflektiert Hermann Sasse die Tatsache, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts am äußeren Rand des geschichtlichen Horizonts und Bewußtseins der Menschen zu stehen gekommen sind⁴).

Bleibend religiös oder gar prophetisch-schöpferisch wurde man auf der Fahrt zum unbekanntem Land wohl selten. Mitgenommen hat man eben im 19. Jahrhundert, was vorgegeben war. Gerade dieses Gegebenesein, so scheint es mir, hinderte das Zueinanderkommen und das hilfreiche, womöglich auch kritische Gespräch der Kirchen untereinander in der neuen Pioniersituation. Wo man sonst unvermeidlich in allerlei Angelegenheiten des Alltags aufeinander angewiesen war, da konnte das Aussparen (oder Verschweigen) der religiösen Sphäre um der guten menschlichen Beziehungen willen als geboten erscheinen. Das Gebot der Nächstenliebe schien sich hier gegen die erste Tafel zu wenden, Religion wurde in die Privatsphäre, Theologie hinter die jeweils zuständigen Mauern verwiesen⁵).

Es trat aber auch das andere Phänomen auf, daß gerade die jeweiligen mitgebrachten Unterschiede bei der Identitätssuche an Wichtigkeit gewannen, indem man sich an sie klammerte. Nachher, etwa in der nächsten Generation, wo die Existenz gesicherter erscheint, ist es dann die Tendenz, die alten Unterschiede als Bestandteile eines traditionellen Christentums mit sich weiterzutragen, zu dulden, hinzunehmen oder sie alle miteinander zu verwerfen und damit des öfteren wohl auch die gute Sache selbst. Für viele Australier war die ideale Situation die, daß ihre Religion als separat anerkannt wurde, aber doch von anderen Arten Religion im Land nicht allzu verschieden war, eine Ansicht, die nach O'Farrell sogar für viele Katholiken galt⁶).

Verwandte Erscheinungen treten in neuester Zeit bei den vielen aus Südosteuropa eingewanderten Christen, den verschiedenen Orthodoxen oder mit Rom Unierten, ins Auge; bei ihnen behalten (wie bei vielen baltischen Christen) die nationalen und sprachlichen Identitäten großes Gewicht und die kirchliche Identität kommt gewissermaßen als Bestandteil derselben vor. Die Chancen, aus dieser Vielheit zu einer in Australien vereinten orthodoxen Konfession zu führen, sind wahrscheinlich vorläufig auch darum nicht groß; in erhöhtem Maß ha-

ben diese für australisch-westliches Empfinden untypischen, d. h. fremdartigen Christen mit den Schwierigkeiten des Daseins in der Diaspora zu kämpfen. So besitzen sie z. B. bisher auch keine theologische Ausbildungsstätte (obwohl schon große und schöne Kirchen errichtet worden sind). Die Mitglieder der Ostkirche sind also nicht nur zersplittert, sondern auch weit mehr, als es eigentlich sein müßte, von außen abhängig, derivativ, also unter diesem Gesichtspunkt für Australien doch wieder typisch⁷⁾.

Das Bild dieses Pluralismus wäre unscharf, würde man einfach aufzählend eine doch augenfällige Gewichtsverschiedenheit bei den Kirchen übersehen. Rein statistisch, und dann auch im allgemeinen Bewußtsein, überwiegt die Church of England mit 34 Prozent der 14 Millionen Einwohner (für viele, meist nicht ihre aktiven Mitglieder, ist sie trotz allem so etwas wie die offizielle Kirche geblieben). Die Römisch-Katholische Kirche folgt dann mit etwa 26 Prozent. Ohne Zweifel ist aber der Katholizismus die am meisten praktizierte Form des Christentums in Australien über die letzten zwanzig Jahre. Mit Abstand folgen dann die Methodisten mit zehn Prozent und die Presbyterianer mit weiteren neun Prozent. Vielleicht noch bemerkenswerter ist die Feststellung, daß keine andere Gemeinschaft weit über zwei Prozent der Gesamtbevölkerung hinauskommt. Es ist also ein Pluralismus, der von deutlichen Gewichten bestimmt ist, und zwar sind die großen Denominationen darin eben traditionelle Kirchen mit einer gewissen beharrlichen Stabilität.

Die religiöse Situation auf dem fünften Kontinent ist also nicht mit dem Vergleich des Schmelztiegels zu beschreiben. Keine am Rand der größeren Kirchen auftretende Richtung kam in Australien zu kreativer und breiter Auswirkung. Man denke um des Kontrastes willen an die entscheidende Rolle des Puritanismus in der amerikanischen Geschichte. Es ist doch wohl bezeichnend, daß in Australien der Anglikanismus den Vorrang gehabt hat, während in den USA der Baptismus (zum Teil dort erwachsen, in seiner Entstehung von amerikanischen Problemen geprägt, viele Millionen Farbige mitumfassend) die weitaus größte protestantische Denomination bildet. Bei uns liegt die Kirche Jimmy Carters mit 1,4 Prozent unter den kleinen Minoritätsskirchen⁸⁾, kleiner als die orthodoxe Kirche mit etwas mehr als zwei Prozent. Die Lutheraner machen 1,5 Prozent aus (etwa 170 000 Mitglieder⁹⁾.

Bei all diesen Kirchen, auch den beiden großen, ist es wohl wahr, daß ihre Bindung an die Heimatkirchen in Europa oder Amerika in dem Maße stärker wurde, wie der Säkularismus in Australien heimisch wurde. Und dieser hat recht früh die Stelle einer etablierten und bevorzugten Religion eingenommen, nach deren Herkunft und Grund man nicht weiter fragte¹⁰⁾.

»Entfernungen sind für Australien so charakteristisch wie Berge für die

Schweiz«¹¹). Das Fortbestehen der verschiedenen Konfessionen hat in Australien wohl auch mit den geographischen Räumen und ihrer Eigenart zu tun, die Ortschaften, Städte und Staaten voneinander zu trennen, nicht zu verbinden. Auch auf politischer Ebene verwirklichte sich ja der Föderalismus ziemlich spät. Siedlungszentren hafteten an verschiedenen Punkten der weiten Küste. Das Innere des Kontinents lud nicht zu dichter Besiedlung und zum Ackerbau ein; »frontier« im amerikanischen Sinne gab es nicht, nur das »outback«! Bei der Kirchengeschichte des Kontinents sollte (wie das in Literatur und Kunst der Fall ist) die Wüste, mit der man nicht zurechtkam, mitbedacht werden. Entfernungen als machtvolle Formen des Nichtseins, Wüste als weitere Bestimmung solcher Wirklichkeit. Zu weit entfernt voneinander liegen die städtischen Ballungsräume, um z.B. eine kirchliche Strategie für das ganze Land als selbstverständlich erscheinen zu lassen und dies sogar innerhalb der gleichen Denomination. Jener amerikanische Beobachter hat wohl recht, der vor kurzem von Australien sagte, die größeren Hindernisse auf dem Wege zu ökumenischem Miteinander seien nicht zwischen den Konfessionen zu beseitigen, sondern jeweils im Raum der eigenen Kirche¹²). Sydney und Melbourne stellen sehr verschiedene Richtungen im Anglikanismus dar. Und in solchen Unterschieden stecken ganz gewiß von Fall zu Fall einige sehr »nicht-theologische Faktoren«.

Trotzdem sind von den aus England stammenden protestantischen Kirchen im Laufe unseres Jahrhunderts doch immer wieder Unionsvorschläge entwickelt worden, sie scheiterten bislang an den Ansichten der Anglikaner über die apostolische Sukzession¹³). Nun trifft es sich aber, daß im fünfzigsten Jahr nach der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne, 1927), drei protestantische Kirchen in Australien sich vereinigt haben: Methodisten, Kongregationalisten sowie eine beachtliche Anzahl von Presbyterianern, während die Anglikaner vorläufig noch abseits bleiben. Neben der anglikanischen und der römisch-katholischen wird diese neue Kirche der angelsächsischen Protestanten die dritte bestimmende Größe im Horizont des australischen Christentums darstellen.

1838 kam auch das Luthertum. Es machte sich zunächst in der Form von kleinen geschlossenen Gemeinden bemerkbar, deren Mitglieder aus Schlesien ausgewandert waren, weil sie sich der königlich eingeführten und mit drakonischen Maßnahmen durchgesetzten Union der lutherischen und reformierten Kirchen in Preußen widersetzt hatten. Hier war nun eine Gruppe, die »um des Glaubens willen« einwanderte¹⁴). Der Kampf gegen die damalige Union schied sie von ihrer vorigen Heimatkirche sowie von ihrer weltlichen Heimat. Eine Ausnahme unter den Einwanderern waren sie auch ihres Deutschtums wegen. Durch die guten Dienste eines baptistischen Philanthropen wurden sie 1838 in

das (später so genannte) »Paradies des Dissensus«, die erst zwei Jahre zuvor gegründete Kolonie Süd-Australien, gebracht.

Diese Kirchengründung durch schlesische Atlutheraner steht in einem Zusammenhang mit anderen von Europa ausgehenden kirchlichen und protestantischen Zuwanderungen jener Jahre. Schon vor der Ausfahrt der Schlesier mit Pastor August Kavel hatte einer der großen Männer der Erweckung, Johannes Goßner, von Berlin aus zwölf Missionare an die australische Ostküste nach Queensland entsandt, außerdem arbeiteten schon Dresdner Missionare bei den Ureinwohnern im Süden.

Eine andere Art des Luthertums formte sich bald auch unter Führung des begabten, ökumenisch offenen Pastors Matthias Goethe im Südosten des Kontinents, in Victoria. Goethe hatte in Koblenz katholische Theologie studiert, gewann aber einen neuen geistlichen Standort und wurde später in Melbourne von Presbyterianern zum lutherischen Pastor ordiniert! Schließlich waren auch die Herrnhuter schon früh in Australien tätig.

Seit jenen Anfängen haben eigentlich alle Schattierungen des deutschen und zum Teil amerikanischen Luthertums irgendwo die lange Küste des Landes gestreift oder im Lande Fuß gefaßt. Sie sind des öfteren dabei in Konflikt geraten, haben sich aber auch verbrüdet und miteinander leben gelernt. Die tragische Spaltungsgeschichte des australischen Luthertums beruht ebenso wie die anderen angedeuteten Entwicklungen auf von außen mitgebrachten Differenzen. Kern der Auseinandersetzungen war aber diesmal eine Meinungsverschiedenheit, die erst im neuen Lande aufgebrochen war. Zwar hing sie eindeutig mit dem Kampf um Union und Luthertum in Deutschland zusammen, doch war sie nicht einfach als »Fertigware« importiert.

Wie kam es zu der Auseinandersetzung unter den Lutheranern? Den 537 Deutschen, die unter dem Pfarrer Kavel aus Klemzig bei Züllichau kamen und die Ansiedlung Klemzig bei Adelaide gründeten, folgten in den nächsten Jahren weitere ebenfalls konfessionell geprägte Gruppen, obwohl mit dem Tod König Friedrich Wilhelms III. die repressiven Maßnahmen aufgehört hatten¹⁵). Die von Kavel mißbilligte »Caesaropapie« hatte in diesem Punkt also geendet. Die konfessionelle Richtung war aber in Schlesien nichts Neues gewesen. Schon die Erweckungsbewegung hatte hier fast von Anbeginn eine konfessionell-lutherische Richtung angenommen, was in Anbetracht des von der Aufklärung wenig beeinflussten, aber in langer Auseinandersetzung mit dem Katholizismus gestärkten schlesischen Luthertums nicht ganz überraschend ist¹⁶). Allerdings war Kavel selbst erst im Laufe der Zeit und unter dem Einfluß des Breslauer Theologen Scheibel zu einem Gegner der königlich-preußischen Union geworden, wußte sich in seiner Einstellung aber eindeutig auf dem Boden der lutheri-

schen Bekenntnisschriften.

Daß gerade dieser Mann in Australien eine Reihe sogenannter »protestationes« aufstellte, welche einige Stellen der Bekenntnisschriften kritisierten oder gar ablehnten, zeigt wohl u. a., daß bei dem begabten Führer und Seelsorger mehr im Spiel war als Romantik oder Repristinatio orthodox lutherischer Dogmatik. Von sehr großem Gewicht war ihm notwendigerweise die Frage nach der Ordnung der Kirche, für die er nun in Australien unvermeidbar Verantwortung trug. Verständlich, daß er dabei aber doch auf Vergangenheit und Problematik seiner Heimat zurückblickte. Die Stellen der Bekenntnisschriften, die er gern geändert hätte (vor allem in der Apologie, dem Traktatus, aber auch in den Schmalkaldischen Artikeln), schienen nämlich dem weltlichen Herrscher ein besonderes Recht und Regiment in der Kirche zuzugestehen. Caesaropapismus, so sagte Scheibel, sei aber gegen die Heilige Schrift; und Rudelbach hatte den Satz aufgestellt: »Die Union ist die vollendete Cäseropapie«¹⁷). Die Bekenntnisschriften wollte Kavel in diesem Punkte korrigieren, gerade weil er sie in ihrer Gültigkeit beibehalten wollte.

Es ist behauptet worden, daß »die lutherische Erweckungsbewegung keine entsprechende Neuordnung des lutherischen Kirchentums hervorgebracht« hat, und daß dies »nicht Schuld der Kirche, sondern der Landesherrn, also des Staates gewesen« ist¹⁸). Für diese Schwierigkeit hatte Kavel ein Gespür, und sicherlich hätte er mit der Tendenz von Löhes Satz übereingestimmt: »Verfassung ist ein dogmatisches aber kein praktisches Adiaphoron.«¹⁹) Er griff jedenfalls in biblizistisch-gesetzlicher Weise auf die Bibel zurück und verlangte von den Lutheranern Australiens, daß sie die von ihm so genannte und aufgestellte »Apostolische Kirchenordnung« akzeptierten. Solche Einstellung zur Frage der kirchlichen Verfassung war in jener Zeit in Europa nicht selten. Besonders Scheibel hatte sich auf diesem Gebiet Gedanken gemacht und hatte auf das Neue Testament als das »lutherische Gesetzbuch« (im Gegensatz zu einem Kirchengesetzbuch des preußischen Königs) hingewiesen²⁰). Kavel führte aber nun seine Version apostolischer Ordnung in den völlig unterschiedlichen australischen Kontext ein. Die Not mit den landesherrlichen Notbischöfen war ja gerade in Süd-Australien nicht gegeben²¹). Möglicherweise fürchtete er in Australien den Einbruch englisch-staatskirchlicher Verhältnisse und wollte auf Grund seiner Erfahrung vorbeugen.

Kavels Kirchenordnung und seine Protestationen führten in die Krise. Dazu kam noch sein Chiliasmus. Den »radikalen Zug« in der altlutherischen Bewegung hat F. W. Kantzenbach ansichtig gemacht, indem er auf Beziehungen zu separatistischen Kreisen der Belowianer hingewiesen hat²²). Ob sich auch Kavels chiliastische Naherwartung aus ähnlichen Quellen speiste, ist nicht bekannt. Mille-

niarische Erwartungen wurden ja um diese Zeit an vielen Stellen, auch in Europa wach; 1844 erreichten die adventistischen Hoffnungen in Amerika ihren Höhepunkt und erste Enttäuschung.

Kavel war ein Christenmensch seiner Zeit. Seine angedeuteten Ansichten führten zur frühen Trennung der Gemeinden unter ihm und dem zweiten, milde gesonnenen Pastor, Gotthard Fritsche, 1846. Dieser Bruch hat die Geschichte der lutherischen Kirche in Australien bis zur Union von 1966 sehr stark mitbestimmt. Zu allen Zeiten ist es in der Kirche offensichtlich leichter gewesen, auseinanderzugehen – als wieder zueinander zu finden!

Mit den so entstandenen zwei Linien konnten sich diverse Richtungen des deutschen und skandinavischen evangelischen Christentums, insofern sie das neue Land berührten, verbinden. Aber es kamen um die Mitte des Jahrhunderts auch völlig »unabhängige« und weniger konfessionell ausgerichtete Gemeinden auf. In der Regel suchte man allerdings über die großen Entfernungen des Kontinents hinweg Gemeinschaft in Synoden, die translokal verbanden. Es kam auch zu Einigungsversuchen und zu Koalitionen, die dann im 19. Jahrhundert wieder auseinandergingen. Als besonders schwierig erwies sich die Versorgung mit Geistlichen, Pastoren, Missionaren. Wilhelm Löhe, durch den Neuendettelsau zum »Herrnhut der Erweckungsbewegung« wurde, hatte die große Aufgabe in Nordamerika gesehen, und erst von 1876 an gingen viele in Neuendettelsau ausgebildete Pastoren nach Australien. Bis dahin hatte man Prediger der Leipziger und der Hermannsbürger Missionsanstalt, aber auch vom Seminar der überkonfessionellen Basler Mission berufen. Letzterer Schritt führte allerdings erneut Trennung herbei²³).

Aus anderer Richtung über den Pazifischen Ozean erreichten uns gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Sendboten der nordamerikanischen Lutheraner verschiedener Einstellung. Es waren vor allem die in der Mission und Diasporafürsorge sehr regen Missourier, die in einem Teil des australischen Luthertums Einfluß gewannen. Andererseits stand die Amerikanische Lutherische Kirche (ALC) mit einer der beiden australischen Kirchen bis 1966 in offizieller Gemeinschaft.

Neue Einflüsse aus Europa haben sich in der großen Einwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg bemerkbar gemacht. Innerhalb eines Jahrzehnts verdoppelte sich die (nominelle) Zahl der Lutheraner in Australien²⁴). Aus Erlangen kam damals (1949) auch Hermann Sasse zu uns²⁵).

Trotz der angedeuteten Divergenzen innerhalb des australischen Luthertums wird man auch kaum auf den Vergleich mit dem »melting pot« kommen; dafür ist das Bild zu sehr von einem Zentrum bestimmt, das Schwergewicht liegt bei der ausgesprochen konfessionellen Richtung, die ihren Anfang bei den Einwande-

rern aus Schlesien nahm und – vielleicht mit dem Anglikanismus im Gesamtbild vergleichbar – stabilisierend wirkt, konventionell erscheint, aber wahrscheinlich doch, menschlich gesehen, das Untergehen der lutherischen Gruppen im umgebenden Protestantismus verhindert hat.

Wie der australische Anglikanismus an England gebunden blieb und der Katholizismus des 19. Jahrhunderts sich immer unzweideutiger an Irland orientierte, so blieb das viel kleinere Luthertum, trotz des Bruches mit der Union und des Einflusses aus Amerika, an Deutschland gebunden. Nur wenige Einwanderer kamen aus Skandinavien nach Queensland (und Neuseeland). Während beider Weltkriege (und in beiden litten lutherische Gemeinden unter anti-deutschen Ressentiments, obwohl ihre Mitglieder seit Generationen Australier waren und auch gegen Deutschland und Glaubensbrüder kämpften) identifizierte man allgemein die »lutherische« Kirche weiterhin mit »deutscher« Kirche. Tatsächlich hatte sich ja auch bis zum Ersten Weltkrieg und darüber hinaus in vielen Gemeinden das Deutsche als Gottesdienst- und Unterrichtssprache erhalten.

1966 kam es zur Union der beiden australischen lutherischen Kirchen, nach ausführlichen Gesprächen über kontroverse Punkte der Lehrgrundlage. Freilich handelte es sich nicht mehr um die längst vergessene Kirchenordnung Kavel's oder um seinen Chiliasmus, sondern um Fragen der Kirchengemeinschaft und ihre Bedingungen sowie um Fragen des kirchlichen Amtes, der Autorität der Heiligen Schrift und in diesem Zusammenhang allerdings auch um Fragen der Eschatologie. Mit diesen Lehrgesprächen und Vereinbarungen war die Suche nach der eigenen Identität in der Diaspora um einen Schritt vorangekommen. Seit anderthalb Generationen werden fast alle Pfarrer in Australien ausgebildet. Solange die theologische Ausbildung im Ausland erfolgte – wie es auch lange bei den anderen Konfessionen geschah – konnte man mit Fug und Recht die Verwurzelung des Luthertums im Lande infragestellen.

Die 1966 sich neu formierende Kirche war und ist also vor die Aufgabe gestellt, ihre eigene Gestalt zu gewinnen und für die Zukunft zu bestimmen. Deshalb steht sie auch vor der Frage, mit welchen Richtungen des Luthertums in Übersee sie engere Verbindung suchen will. Daß sie sich bisher weder in Richtung der Missouri-Synode und der deutschen lutherischen Freikirchen noch für die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund entschied, ist doppelt schmerzlich, weil ja eine der zwei früheren Kirchen mit Missouri verbunden war, während die andere im Weltbund stand.

Dennoch sollte man diese Durchgangsposition nicht nur negativ werten. Eine verfrühte Entscheidung in gewissen Richtungen zu treffen, hieße auch sehr leicht: seine Interessen und Energien anderswo als im fünften Kontinent anzuwenden, anstatt im neuen Lande bodenständig zu werden und zu wirken. Es ist

aber zugleich der Versuchung zur »splendid isolation« zu begegnen, die sich auf vielen Lebensgebieten wegen der Entfernungen in Australien so nahelegt. Sie ist dem außerdeutschen Luthertum in der Form einer die eigene kirchliche Sicherheit suchenden Exklusivität reichlich bekannt! Aber man kann am Rande Asiens heute der übrigen Welt nicht mehr den Rücken zukehren. Das australische Luthertum muß die Skylla einer schnellen Auflösung in die englisch-reformiert geprägte kirchliche Umwelt hinein und die Charybdis einer Sektenexistenz gleichermaßen zu umgehen versuchen, indem es im Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum Weltluthertum (und hoffentlich in Realisierung desselben von auswärts und von innen) sich den ökumenischen Aufgaben in Australien und mit den dortigen Kirchen stellt. Es sind Aufgaben, die sofort über die geographisch-nationalen Grenzen hinaus Beziehungen herstellen (wie es das Beispiel der Zusammenarbeit in Neuguinea zeigt).

Bloß konventionelle kirchliche Antworten und Existenzweisen würden in dieser Aufgabenstellung nicht ausreichen. Wir sind zu neuen und originellen, vielleicht mit Risiken verbundenen Entfaltungen des im Evangelium geschenkten Christseins aufgefordert. Es handelt sich nicht nur um Überlebens- oder auch Ausbreitungsziele, es geht vielmehr um die diakonische Existenz der christlichen Minorität im eigenen weiten Kontinent, der als reiches Land sich am Rande Asiens befindet.

Unter diesem Gesichtspunkt sind drei Fragenkreise nicht zu umgehen:

1. Die geographische Nähe zu Asien wird, was so nicht für Europa noch für Nordamerika gilt, – gewollt oder nicht – weitgehend die australische Geschichte bestimmen. Die wichtigsten Handelsbeziehungen des Landes liegen schon nicht mehr, wie vor wenigen Jahren noch, bei Großbritannien, auch nicht bei den Vereinigten Staaten, sondern bei Japan. Es muß hier genügen, die Frage aufzuwerfen: was hat die weitgehende Nicht- oder Noch-Nichtannahme des christlichen Glaubens in Australien selbst im Kontext der schweren und so wenig erfolgreichen, zudem aus der Kolonialzeit belasteten christlichen Mission in Asien zu bedeuten? Hans Küng spricht vom (wie auch immer zu erklärenden oder qualifizierenden) »Scheitern der christlichen Mission in den Ländern der asiatischen Hochreligionen.«²⁶⁾ Man muß wohl zurück zu den Anfängen: umkehren, neu beginnen! Bei einer Umfrage unter den Leitern australischer theologischer Seminare vor kurzer Zeit wurde die Frage nach Auswirkung und Bedeutung der großen nichtchristlichen Religionen Asiens für das theologische Denken in Australien durchgehend beantwortet: überhaupt keine!²⁷⁾ Also Raum genug und dringende Notwendigkeit, an die Arbeit zu gehen!

2. Die australische Situation ist auch, vielleicht noch mehr als in Westeuropa, vom Stil des bequemen Lebens geprägt²⁸⁾. Fast so, als ob es die andere Welt

der Not, der Armut und des Hungers im ganzen Kosmos nicht gäbe. Leg es ab an der Eingangstür zum eigenen gefüllten Hause! Was Gandhi vom sogenannten christlichen Europa sagte, nämlich daß es »nur dem Namen nach christlich ist und in Wirklichkeit den Mammon anbetet«, das gilt womöglich noch direkter unter dem Südlichen Kreuz. Die Frage wäre: sollten nicht Christen darin schnell einig werden, daß sie mit Unbefangenheit und Entschiedenheit einen entgegengesetzten Lebensstil entfalten und vorleben und dazu einladen, nicht nur weil die Misere des anderen Weges offenbar ist, sondern weil es gilt, etwas von der Freiheit der Kinder Gottes schon hier sichtbar zu machen und zu verkörpern? Möglicherweise heißt hier das Stichwort »Taizé in Aussie-Land«! Es ist hier kein schwärmerischer Rückzug angedeutet, vielmehr wird kritische Stellung auch zu den großen anstehenden politischen und sozialen Fragen zu beziehen sein.

3. Last but not least: die Uraustralier. In dieser in die Wüste zurückgedrängten oder in den Großstädten proletarisch verkommenen Minderheit ist ja die »Dritte Welt« in Australien selbst präsent. Da man von den großen Religionen Asiens noch nichts gelernt hat, wäre es vielleicht naheliegend, mit der primitiven Religion der Ureinwohner zu beginnen (wobei »primitiv« hier nicht mit »oberflächlich« oder »barbarisch« gleichzusetzen ist). Die Grundlagen dafür sind nun auch geschaffen worden, sehr beachtliche Textsammlungen der Mythen, Lieder und Riten sind jetzt ediert, weiteres Material harret der Herausgabe²⁹).

Trotz seiner technischen Entwicklung war das Kommen des weißen Menschen für die Urbevölkerung keineswegs die Hilfe aus aller Not; im Gegenteil, es ist den schwarzen Menschen schreckliches Leid angetan worden (von den Europäern zumeist anfangs nicht gewollt). Der Weiße drang in das Land, er nahm ohne Verstehen davon Besitz. Es gab ja doch sehr viel davon! Aber so pragmatisch-quantifizierend zu denken war eben die Art des ungebetenen Eroberers. Die lebenswichtige, aber fragile Verwebung individuellen sowie sozialen Daseins mit dem Kosmos bei den Ureinwohnern³⁰) war wohl zu subtil für den Expansionsdrang der Kolonialzeit. (Und heute gilt das für die Suche nach Öl und Uran.)

Daß man mit der Wegnahme seines Landes den Menschen auch in seiner tiefsten Seele antastete und in den Grund seines Seins eingriff, ahnte man wahrscheinlich damals kaum. Es kamen dann die Krankheiten der Europäer hinzu und das unausrottbare Leid des Alkohols³¹).

Nun zeigte sich der Uraustralier auch nicht vom Kommen einer anderen draufgängerischen Menschenrasse beeindruckt oder gar dafür dankbar. Wo er Schafe oder Vieh erbeutete oder gar hier und da einige Weiße ermordete, begegnete ihm ja auch schnell Haß, Rache, Ausrottung, so daß man ihn »bald

des Abschießens für würdiger erachtete als des Hineinnehmens in Christi erlösende Liebe für alle Menschen«³²).

Auch in anderer Hinsicht war das Christuszeugnis der neuen Einwohner mit einer großen Ambivalenz belastet. Nach Botany Bay waren ja die Söhne der Aufklärung gekommen³³), zusammen mit evangelikalischen Anglikanern und – auch religiös – unterprivilegierten irisch-katholischen Sträflingen. Da diese Gruppen sich zum Teil gegenseitig grausam behandelten und einander haßten, schienen ihre jeweiligen Botschaften vom Grund alles Seins sich auch gegenseitig zu neutralisieren.

Als Christoph Columbus in der westlichen Hemisphäre landete, richtete er auf San Salvador ein Kreuz auf. Philip Potter berichtete vor kurzem darüber, wie Karibianer vom großen Entdecker seitdem sagen, er habe das Kreuz aufgerichtet und sie hätten es seither getragen³⁴). Im ausgehenden 18. Jahrhundert richtete eine neue Rasse aufgeklärter Entdecker nicht mehr das Kreuz auf, unter dem ja die Sklaven Amerikas in höchst bemerkenswerter Weise ihre Existenz getragen und bis in die große Tradition ihrer »Spirituals« hinein interpretiert haben. Die Schwarzen Amerikas sind von anderer Eigenart als der Ureinwohner Australiens. Die große Fähigkeit jener, mitten in der Unterdrückung noch an einer optimistischen Zukunftsvision festzuhalten und die Demütigung mit Lachen hinzunehmen, ist den australischen Eingeborenen nicht gegeben³⁵). Es ist bei dem Uraustralier, neben seiner Wehrlosigkeit, auf die eigenartige Unfähigkeit hingewiesen worden, in irgendeiner anderen Kultur als der eigenen Sinn zu erblicken und sie sich positiv anzueignen. Auch darum hat der Wandel der Kultur fast zu seinem Untergang geführt. Aus dem gleichen Grunde war es aber unmöglich, diese Menschen schlechtweg als Sklaven zu verwenden. Die schlimmen Folgen, die sozialen und moralischen Probleme der Versklavung einer weiteren farbigen Rasse, sind uns dadurch erspart geblieben. Freilich mußte umso länger die Arbeit der Kolonialisierung durch Sträflinge geleistet werden³⁶).

Die lutherischen Gemeinden griffen gemeinsam – bemerkenswerterweise trotz der Spaltung – schon sehr früh die äußerst schwierige Aufgabe der Mission bei den Ureinwohnern Zentralaustraliens an³⁷). Seitdem hat es sich die Kirche viel kosten lassen, den Nomaden missionarisch und karitativ nachzugehen: Namen wie Strehlow, Flierl und Albrecht sind weit bekannt und anerkannt. Sie mußte jetzt den Ertrag ihrer Missionserfahrungen zum Wohl weiterer Kreise einbringen und zugleich eine mutige Stimme für den schwarzen Bruder, und mit ihm, in der gegenwärtigen Geldgesellschaft erheben³⁸). Daß bei der gängigen Aufzählung der Entwicklungsländer Afrikas, Asiens und Lateinamerikas das Schicksal des Ureinwohners des fünften Kontinents (wie das der amerikanischen Indianer) leicht unbedacht bleiben kann, ist wohl ein Symptom seiner fast stummen Tra-

gödie. Lazarus kann in dieser Zeit immer leicht übersehen werden. Die Warnung vor dieser Gefahr gehört zur prophetischen Aufgabe der Kirche. Die Rolle der aus der evangelischen Christenheit Deutschlands – aus ihrem Ringen um die Frage der Einheit und aus ihrer beachtlichen Missionsarbeit – hervorgegangenen lutherischen Kirche in Australien ist schon einfach als die des Mitarbeiters, des Partners in der Arbeit wichtig genug. Aber inmitten des kirchlichen und säkularen Pluralismus ist das Luthertum unter dem ökumenischen Aspekt sowie von seinem Erbe her verpflichtet, unentwegt auf das biblische Wort von Jesus Christus als die eine und finale Grundlage unseres Lebens, unserer Hoffnung und Zukunft hinzuweisen und inmitten aller Schwachheit die Macht des Wortes vom Kreuz zu bezeugen, welche die Kirche und ihre Einheit immer neu schafft. In solcher Weise müssen die Lutheraner Australiens ökumenisch relevant werden. Das fordert nicht nur die besondere Situation in Australien und der Welt, auch das lutherische Bekenntnis verlangt es.

Anmerkungen

- 1) J. D. Bollen, *Religion in Australian Society*, Enfield, N.S.W., 1973, S. 60.
- 2) Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972, S. 515.
- 3) Anders z.B. die Ringatu-Bewegung und die Ratana-Kirche, welche unter den Maoris in Neuseeland entstanden sind.
- 4) *Amerikanisches Christentum*, 1927, S. 20.
- 5) Vgl. hierzu den Aufsatz von Dorothy Green, »Sheep or Goats? Some religious ideas in Australian Literature«, in: *St. Mark's Review*, Canberra, June 1976, S. 3 ff.
- 6) Patrick O'Farrell, *The Catholic Church in Australia*, Melbourne 1968, S. 49.
- 7) *Im Journal of Religious History*, Sydney University Press, June 1976, S. 66, schreibt Patrick O'Farrell: »The character of Australian religion and its institutions has been much more externally derivative – determined from outside Australia – and for longer, than has any other roughly comparable element in Australia's development... Within the history of Australian religion, imperialism and colonialism are scarcely dead a generation...«
- 8) Vgl. die Studie von J. D. Bollen, *Australian Baptists. A Religious Minority*, London 1975.
- 9) *Western Religion*, hrsg. von Hans Mol, Den Haag 1972, gibt die Zahl bei der Volkszählung von 1966 mit 177 324 an (S. 30). Eine der kirchlichen Wirklichkeit nähere Zahl findet sich bei Gottfried Klapper in: *Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten*, hrsg. von Bernhard Lohse, Wilhelm Maurer und Gerhard Müller, Bd. 1, Gütersloh 1976, S. 252; er nennt 155 918. – Es bestehen etwa 300 Gemeinden, wobei ein Pfarrer durchschnittlich 400 Gemeindeglieder zu betreuen hat. Einzige Ausbildungsstätte ist die lutherische Fakultät in Adelaide mit neun Dozenten und zur Zeit etwa 80–90 Studenten.

- 10) T. Suttor, »The Criticism of Religious Certitude in Australia, 1875–1900«, in *The Journal of Religious History*, Sydney, June 1960, S. 29.
- 11) Geoffrey Blainey, *The Tyranny of Distance*, Melbourne 1966, S. VIII.
- 12) Douglas Eadie, »Listening to Australia«, in: *The Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia 1974, S. 434.
- 13) Siehe *Documents on Christian Unity*, hrsg. von G. K. A. Bell, Band 1, London 1924, S. 217–230, und D. M. Taylor, »Bishop Gilbert White and Councils of Churches. A Chapter of Inter-Church Relations in Australia«, in: *The Journal of Religious History*, Sydney, June 1963, S. 234–249.
- 14) Zur Geschichte dieser Emigration und der Gründung der lutherischen Kirche in Australien sind grundlegend W. Iwan, *Um des Glaubens willen nach Australien*, Breslau 1931; Theodor Hebart, *Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Australien (Velka)*, North Adelaide 1938; und Alfred Bauer, *Under the Southern Cross*, Adelaide 1956.
- 15) Siehe hierzu Martin Kiunke, *Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation*, Erlangen 1941.
- 16) F. W. Kantzenbach, *Gestalten und Typen des Neu-Luthertums*, Gütersloh 1968, S. 47 f.
- 17) Ebd. S. 58.
- 18) Hermann Sasse, *In Statu Confessionis*, Bd. 2, hrsg. von F. W. Hopf, Berlin 1976, S. 176.
- 19) Bei Martin Schmidt, *Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts*, Erlangen und Rothenburg ob der Tauber 1953, S. 80.
- 20) Siehe Kiunke, a. a. O., S. 241–269, zu Scheibels Anschauung über Kirche und Kirchenverfassung.
- 21) Über die besonderen Umstände und Ideale, die bei der Gründung dieser Kolonie mitspielten, informiert am besten Douglas Pike, *Paradise of Dissent, South Australia 1829–1857*, Adelaide 1957.
- 22) F. W. Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung*, 1955, S. 104 f.
- 23) Siehe dazu Theodor Hebart, a. a. O., Teil I, Kapitel 12.
- 24) Siegfried Hebart, in: *The Encyclopedia of the Lutheran Church*, hrsg. von J. Bodensieck, Bd. 1, Minneapolis 1965, S. 150.
- 25) Über die theologische Wirkung und Bedeutung Sasses für Australien ist jetzt einiges zu lesen bei Robert Banks, »Fifty Years of Theology in Australia 1915–1965«, in: *Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review*, Melbourne 1976, S. 36–42; 1977, S. 7–16.
- 26) Christsein, *Deutscher Taschenbuch-Verlag* 1976, S. 97.
- 27) D. G. Eadie, »Listening to Australia«, a. a. O., S. 444.
- 28) Ronald Conway, *The Great Australian Stupor*, Melbourne 1971, besonders Kapitel 3.
- 29) T. G. H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney 1972; vgl. »Aboriginal Treasures in Peril«, *The Bulletin*, Sydney, 19. März, 1977.
- 30) Siehe W. E. H. Stanner, »Some Aspects of Aboriginal Religion«, in: *Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review*, Melbourne 1976, S. 19–35. Er schreibt S. 23: »The absence of an Aboriginal tradition of literacy has enabled us to patronize a people whose languages are now revealing to professional linguists a semantic subtlety, a conceptual richness, and a categorial quiddity that in the next five or

- ten years will bring about a Copernican change in our understanding of Aboriginal culture and, incidentally, in our self-perception of what we did from 1788 onward.«
- 31) Sehr lesenswert der anschauliche Bericht über die frühe Missionsarbeit der Herrnhuter in Victoria von Susan Robertson im Yearbook of the Lutheran Church of Australia, Adelaide 1977, S. 26–76.
 - 32) Manning Clark, A History of Australia, Bd. 3, Melbourne University Press 1973, S. 5.
 - 33) Vgl. Dorothy Green, S. 3: »In 1620, when the Pilgrim Fathers founded their settlement in North America, they held a religious ceremony, with prayers and Bible reading. In 1788, at the foundation ceremony at Botany Bay, there was neither prayer nor Bible-reading. Four years later, the chaplain of the New South Wales settlement complained that he had no church building for his congregations. The following year, visiting Spanish officers expressed their astonishment at the absence of a church. In a Spanish settlement, they said, it would have been the first building to be put up.«
 - 34) Siehe den Bericht »Christ in der Karibik«, in: Evangelische Kommentare, Stuttgart, Juni 1977, S. 367.
 - 35) Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 198, der den amerikanischen Autor Johnson wiedergibt: »the salvation of the american negro is the laughter, which prevents them from the fate of american Indian.«
 - 36) Manning Clark, a. a. O., Bd. 1 (1962), S. 5.
 - 37) Theodor Hebart, a. a. O., Teil I, Kapitel 9.
 - 38) Vgl. Donald Horne, Money Made Us, Penguin Books Australia 1976.

Dies ist unser Hauptartikel und das ist unser rechter, wahrhaftiger, christlicher Glaube, nämlich: daß Christus wahrer Gott und Mensch sei. Und der Glaube macht auch allein selig. Wer nun einen andern Glauben haben will, der fahre immer hin und sehe, wo er bleibe.

Martin Luther

Um die Deutlichkeit des Zeugnisses

Die »neue Gemeinschaft« in der afrikanischen Bewährungsprobe

1. Hinterher freut sich jedermann, daß der Lutherische Weltbund (LWB) es endlich gewagt hat, seine VI. Vollversammlung in der Dritten Welt, und zwar in Dar es Salaam in Tanzania, durchzuführen. Für die lutherischen Kirchen in Afrika im allgemeinen und in Tanzania im besonderen ist damit eine neue Stufe in ihrem Selbstverständnis und ihrer vollen Mitverantwortung für die lutherische Weltfamilie erreicht. Sie haben sich als Gastgeber großartig bewährt und es verstanden, die 14tägige Arbeit der 300 Delegierten und der etwa 500 weiteren Teilnehmer aus allen Kontinenten nicht nur durch intensive Vorbereitung und Beteiligung zu beglücken, sondern sie einzubeziehen in ihr gemeindliches und gottesdienstliches Leben. Sie waren keineswegs die Nehmenden, sondern vor allem die Gebenden im leiblichen wie im geistlichen Sinn. Durch die mit Jubel begrüßte Wahl von Josiah Kibira als Präsident des LWB wissen sie sich herausgefordert, der Stimme Afrikas in der Weltchristenheit Raum zu schaffen. Im neugewählten Leitungsgremium, dem Exekutiv-Komitee mit 30 Mitgliedern, ist Afrika jetzt mit fünf Persönlichkeiten vertreten: Neben Bischof Kibira aus Tanzania Bischof Habelgaarn aus Südafrika, Präsident de Vries aus Namibia, Präsident Abraham aus Äthiopien und Frau Nada aus Nigerien. Das zeigt die Erwartung und Hoffnung, daß das Gewicht der lutherischen Kirchen in Afrika im Gefüge des LWB rasch zunehmen wird.

2. Diese positive Erfahrung in Dar es Salaam erfordert ein kurzes kritisches Zurückblenden: Warum ist der LWB nicht schon früher mit seinen Vollversammlungen in die Dritte Welt gegangen? Er hatte die besten Voraussetzungen dazu durch seinen vorbildlichen Einsatz für die verwaisten Missionsgebiete schon während des Ersten und besonders während des Zweiten Weltkrieges. Dieses zweimalige unfreiwillige »Moratorium« hat bekanntlich dazu geführt, daß die selbständige Verantwortung der Kirchen in Afrika und Asien unter bittersten Rückschlägen verhältnismäßig früh zu einer Internationalisierung der Missionsverantwortung und einem exemplarischen Autonomiebewußtsein vieler der aus deutscher Missionsarbeit hervorgegangenen jungen Kirchen geführt hat.

- Das innere Gefüge des LWB hat historisch und sachlich vier Schwerpunkte:
- a) Das Luthertum in Deutschland als dem Mutterland der Reformation, das zahlenmäßig weitaus dominiert.
 - b) Das Luthertum in den skandinavischen Ländern mit seiner staatskirchlichen Tradition und seiner unvergleichlichen Geschlossenheit.
 - c) Das Luthertum in Nordamerika, das aus der Auswanderer- und Diasporasituation heraus ein neues Selbstverständnis als Freiwilligkeitskirche entwickelt und stärkste Impulse für die Entstehung und Arbeit des LWB vermittelt hat.
 - d) Das Luthertum in der Dritten Welt, das aus den selbständig gewordenen Kirchen der Missionsarbeit aus Deutschland, Skandinavien und Nordamerika wie aus weiteren Auswanderungs- und Diasporaerfahrungen in Lateinamerika, Südafrika und Australien erwachsen ist und im Zuge der Weltentwicklung immer größere Bedeutung gewinnt.

Diese vier Schwerpunkte bestimmten die Arbeit, Gliederung und Leitung des LWB: Als der LWB 1947 in Lund/Schweden gegründet wurde, wurde der gastgebende schwedische Bischof Nygren als Präsident gewählt und das Exekutiv-Komitee zu vier gleichen Teilen aus Vertretern von Deutschland, Skandinavien, Nordamerika und der Dritten Welt gebildet. Auf der II. Vollversammlung 1952 in Hannover wurde Landesbischof Lilje Präsident des Weltbundes. Auf der III. Vollversammlung 1957 in Minneapolis wurde gewissermaßen turnusgemäß der Amerikaner Dr. F. C. Fry zum Präsidenten gewählt. Die IV. Vollversammlung 1963 hätte eigentlich schon in der Dritten Welt stattfinden sollen, und es hätte nach der Praxis der Rotation des Präsidentenamtes eigentlich schon damals ein Vertreter der Dritten Welt Präsident werden müssen. Beide Möglichkeiten sind auch ausführlich erörtert worden, aber leider zerschlug sich die Möglichkeit, die Vollversammlung in der Dritten Welt durchzuführen, so daß man statt in die Dritte Welt nach Helsinki ging. Dort konnten sich aber die zahlreichen Vertreter der Dritten Welt nicht auf einen Kandidaten als Präsident aus der Dritten Welt einigen, sondern baten, daß Dr. Schiøtz aus USA, der langjährige und in allen Kirchen der Dritten Welt bekannte Vorsitzende der »Kommission für junge Kirchen und verwaiste Missionsgebiete« des LWB, sozusagen stellvertretend für die Dritte Welt, zum Präsidenten gewählt würde. Das geschah dann auch. Es ist ein Zeichen, wie stark der LWB schon damals die Bedeutung der Dritten Welt für den weiteren Weg des LWB gesehen hat. Als Tagungsort für die Vollversammlung 1970 bereitete man sich zwei Jahre lang intensiv auf Porto Alegre in Brasilien vor, um jetzt endlich in die Dritte Welt zu kommen, verlegte aber im letzten Augenblick die Vollversammlung nach Evian in Frankreich am friedlichen Gestade des Genfer Sees, weil zu viele Bedenken gegen Porto Alegre wegen des Militär-Regimes in Brasilien laut geworden waren. Diese Ent-

scheidung damals war sicher nicht Ausdruck des Glaubensmutes, der dem Thema: »Gesandt in die Welt« angemessen gewesen wäre, und hat schwere Schatten hinterlassen. Es wurde in Dar es Salaam 1977 nicht zu Unrecht daran erinnert, daß die Verweigerung des Einreisevisums für die Vertreter der lutherischen Kirchen in Korea und Taiwan durch die Regierung von Tanzania eine schwerwiegendere Behinderung der Vollversammlung darstellte als sie für Porto Alegre 1970 befürchtet werden mußte.

Gemessen an den Kriterien für 1970 hätte der Weltbund auch 1977 eigentlich nicht nach Dar es Salaam gehen dürfen. Aber wer kann es für richtig halten, daß der LWB sich auf Dauer in eine friedliche Idylle am Genfer See zurückzieht? Gibt es überhaupt noch Länder mit so einwandfreien Regierungen, daß keine Verletzung von Menschenrechten befürchtet werden müßte? Wenn die lutherischen Kirchen in der weiten Welt unter sehr verschiedenen Regierungsformen leben müssen, wird sich auch der LWB bei der Wahl des Tagungsortes nicht auf eine sturmfreie Insel zurückziehen können. Das haben wir in Evian gelernt. Darum sind wir froh, die Einladung nach Dar es Salaam angenommen zu haben, so sehr es schmerzte, daß trotz vorheriger Zusicherung zwei Mitgliedskirchen nicht dabei sein konnten. Präsident Kibira hat es sich zur ersten Aufgabe gestellt, mit einer Delegation des Weltbundes zuerst jene beiden Kirchen in Südkorea und Taiwan zu besuchen, deren Vertreter keine Einreisegenehmigung für Tanzania erhielten.

3. Bischof Josiah Kibiras Wahl zum neuen Präsidenten des LWB hat ohne Frage programmatische Bedeutung. Der Nominierungsausschuß hatte sich darauf geeinigt, daß in den kommenden sieben Jahren ein Afrikaner an der Spitze des Weltbundes stehen sollte und hatte zur Wahl außer Bischof Kibira auch Bischof Habelgaarn aus Südafrika vorgeschlagen. Obwohl bei den Nominierungsvorschlägen aus der Vollversammlung heraus auch Kandidaten aus anderen Kirchen der Dritten Welt genannt wurden, bestätigte die Vollversammlung durch ihre Wahl von Bischof Kibira und den großen Stimmenanteil auch für Bischof Habelgaarn, daß sie die Meinungsbildung des Nominierungsausschusses an diesem Punkt ausdrücklich unterstützte. Bischof Kibira hat seine Wahl auch von vornherein in diesem Sinne gedeutet. In seinen ersten Grußworten nach Annahme der Wahl betonte er in seiner großartig bescheidenen und aufrichtigen Weise, daß er sich der Größe der Aufgabe bewußt sei, in Zusammenarbeit mit allen Gliedkirchen des LWB sich besonders den ungelösten Problemen im südlichen Afrika zu widmen. Es geht um die »Mission in sechs Kontinenten«, – aber dabei muß der LWB lernen, die in Christus begründete neue Gemeinschaft aus afrikanischer Sicht zu verstehen und zu verant-

worten. Das Schicksal des südlichen Afrikas wird zu einem gemeinsamen Übungsfeld für das Wesen eben dieser neuen Gemeinschaft in Christus.

4. Wer ist Bischof Josiah Kibira? Es lohnt sich, gerade an seiner Person die neuen Schwerpunkte für den gemeinsamen Weg des LWB zu verdeutlichen. Ich bin ihm schon bei seinem Deutschlandaufenthalt 1957 begegnet, als er in Bethel bei Bielefeld zum Diakon ausgebildet wurde und an der Missionsakademie in Hamburg studierte. Ich sah ihn wieder 1960 in Bukoba, als wir mit der Kommission für Weltmission des LWB an der 50-Jahrfeier der evangelisch-lutherischen Bukoba-Synode teilnahmen. Wir beiden machten damals zusammen einen Besuch bei dem gerade kürzlich ernannten römisch-katholischen Kardinal Lauria Rugamba, der ganz in der Nähe der Gemeinde von Pastor Kibira residiert. Als 1961 das evangelische Bischofsamt in der Nordwest-Diözese Bukoba eingeführt wurde, wurde der schwedische Missionsprofessor Dr. Bengt Sundkler der erste lutherische Bischof. Aber er fühlte sich nur als Platzhalter für einen afrikanischen Nachfolger. Als solcher wurde schon früh Pastor Josiah Kibira vorgesehen und dementsprechend für zwei Jahre zu zusätzlichen theologischen Studien nach Boston/USA geschickt. Er wurde dann 1964 als Nachfolger von Bischof Sundkler von Bischof Moshi in sein Amt als Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Nordwest-Tanzanias (ELCT-NWD) eingeführt. Ich traf Bischof Kibira bei allen weiteren Konferenzen des LWB und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Er wurde 1968 Mitglied der Kommission für Faith and Order und hat seit 1970 den Vorsitz in der Kommission für kirchliche Zusammenarbeit des LWB geführt.

Drei Erfahrungen von Bischof Kibira sollten beachtet werden:

a) Sein Vater war schon lange, bevor evangelische Missionare nach Bukoba kamen, einer der ersten evangelischen Zeugen in diesem Gebiet westlich des Viktoriasees, hart an der Grenze zwischen Tanzania und Uganda. Dort war sein Vater mit anglikanischen Christen in Berührung gekommen, hatte selbst die Bibel zu lesen und auszulegen gelernt und hielt sich zur christlichen Gemeinde, obwohl er sich nicht taufen ließ. Was er in Uganda gelernt hatte, verbreitete er selber in Bukoba und sammelte heimlich evangelische Christen in jenem Gebiet, wo bis dahin nur die katholische Mission der Weißen Väter zugelassen war. In den Höhlen am Viktoriasee kamen die ersten evangelischen Christen mit seinem Vater zum Bibellesen zusammen. Erst als 1910 die Bethel-Mission mit dem Pioniermissionar Ernst Johannsen in Bukoba einen Stützpunkt für ein neues großes Arbeitsfeld in Ruanda aufbaute, konnten diese evangelischen Christen eine erste Gemeinde gründen und eine kleine Kirche bauen. So errichtete sein

Vater als Laienprediger die erste evangelische Gemeinde in der Nordwest-Diözese, in der Josiah Kibira heute Bischof ist.

b) Josiah Kibira stammt wie seine Frau aus einer Häuptlingsfamilie. Sein Vater aber ließ sich lange nicht taufen, weil er zwei Frauen hatte und zunächst nicht bereit war, eine seiner Frauen zu entlassen, um getauft werden zu können. Erst 1917 hat er sich dazu entschlossen. Sein Sohn Josiah wurde als jüngstes Kind von vier Brüdern und zwei Schwestern 1925 geboren und von einem anglikanischen Pastor als Kind getauft. Sein Vater ist dann schon 1930 gestorben. Sowohl seine eigene Mutter wie auch die zweite Frau seines Vaters leben heute noch und werden von Bischof Kibira in ehrfürchtiger Liebe gepflegt. Es ist kein Zufall, sondern berührt schwerste Lebenserfahrung, wenn Bischof Kibira eine wissenschaftliche Untersuchung über »Kirche, Sippe und die Welt« vorgelegt hat (»Church, Clan and the world«, *Studia Missionalia Upsaliensia* XXI, Glerup 1974). Der Zusammenprall abendländisch-christlicher Traditionen mit der religiös-kulturellen Bedeutung der Sippe und des Familienverbandes ist ein unbewältigtes und vordringliches afrikanisches Problem bei der gemeinsamen Bemühung um die neue Gemeinschaft in Christus.

c) Nach dem Tod des Vaters wurde Josiah von seinem ältesten Bruder versorgt, lernte Landwirtschaft und Fischerei im See, kam dann auf die englische Internatsschule in Tabora, die auch von Staatspräsident Nyerere besucht wurde. Dort wurde er wegen seiner natürlichen Führungsbegabung schnell Schulsprecher. Vor allem hat er hier als Schüler und Student mit 22 Jahren mit einigen Freunden eine bewußte Bekehrung erlebt. Nach Abschluß des Lehrerbildungsinstituts und als Dozent für naturwissenschaftliche, sprachliche und theologische Fächer an verschiedenen Lehrerbildungsinstituten ist er seit 1957 immer mit der Erweckungsbewegung in Verbindung geblieben; erst später wurde er durch seine enge Zusammenarbeit mit der lutherischen Kirche in Schweden ein ebenso entschlossener Mann der Kirche. Man muß aber einmal seinen Beitrag zur Festschrift für Dr. Martin Pörksen (»So sende ich euch«, Ev. Missionsverlag, 1973, S. 280 ff.) zur Kenntnis nehmen, um die überaus konfliktreiche und verwickelte, durch Kolonialismus und christliche Konkurrenz geprägte Geschichte seiner Diözese als Erfahrungsbasis für das Denken von Präsident Kibira in Anschlag bringen zu können. Das Sendungs- und Verantwortungsbewußtsein afrikanischer Kirchenführer nicht nur für ihren eigenen Bereich, sondern auch gegenüber Europa und Nordamerika in ihrer »nachchristlichen Aera« macht die gemeinsame Verantwortung für die Mission in sechs Kontinenten in ihrer Radikalität deutlich.

Wir haben es also mit einem Präsidenten des LWB zu tun, der aus eigener Anschauung Europa und viele andere Länder kennt und tief einbezogen ist in un-

sere eigenen inneren Konflikte, dabei aber zugleich mit ganzem Herzen Afrikaner geblieben ist. Er weiß sich der neuen Gemeinschaft in Christus in allen Kontinenten verpflichtet als ein Afrikaner, der in Sippe, Volk und Kultur seines Landes verwurzelt ist und das Evangelium von Jesus Christus als Glaubensbasis gewonnen hat und darum Kirche und Mission nur als Einheit verstehen kann.

5. Ein weiterer Wortführer Afrikas von unübersehbarem Rang ist der **Bischof Manas Buthelezi**. Er ist 42 Jahre alt und Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche Südafrikas in der Zentraldiözese Johannesburg und also auch für Soweto zuständig. Er ist eng verwandt mit dem bekannten Politiker Buthelezi, dem Stimmführer des Zulu-Stammes, der einen entschlossenen, pragmatisch-zähen Kampf um die Gleichberechtigung seines Volkes kämpft. Es ist kein Wunder, daß ein Mann wie Buthelezi aus der Vollversammlung heraus für das Amt des Präsidenten vorgeschlagen wurde; aber er war nicht bereit, sich aufstellen zu lassen. Er war lange Dozent an der theologischen Fakultät in Umpumulu und engster Mitarbeiter von Bischof Fosseus in Natal und arbeitete vor der Übernahme des Bischofsamtes unter manchen Anfechtungen durch die südafrikanische Regierung im Christlichen Institut in Johannesburg. Auch er kennt Amerika und Europa. Er ist ein scharfsinniger und engagierter Theologe und hat durch sein Referat für das Seminar II »In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist« die Entscheidungen der Vollversammlung in der Südafrika-Resolution entscheidend beeinflußt. Er hielt die Predigt im Schlußgottesdienst auf dem Festplatz im Zentrum Dar es Salaams über Eph. 6, 10–13 mit dem Thema: »Ein Glaube, der jeder Krise standhält«.

Ich halte sein Referat darum für so bezeichnend und entscheidend für den Kurs der Vollversammlung, weil er den ganzen »Kontext« des südafrikanischen Befreiungskampfes in eindringender theologischer Analyse auf den »Text« des Glaubens an Jesus Christus und des daraus erwachsenden Kampfes zurückführt. Es geht bei der Mitverantwortung des LWB für das Geschehen in Südafrika im Kern um die Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Jedes Reden von der Einheit in Christus und der durch ihn begründeten neuen Gemeinschaft im Heiligen Geist wird zur Farce, wenn sich diese Einheit des Glaubens nicht im gemeinsamen Gottesdienst immer neu begründet und bewährt. Wer sich aus rassistischen oder sonstigen politischen Gegebenheiten nicht mehr zum Gottesdienst und Sakramentsempfang zusammenfindet, verleugnet alles, was die frohe Botschaft und das Bekenntnis der lutherischen Kirche und die Fundamentalthologie der Christenheit über die neue Gemeinschaft in Christus sagt.

In der Südafrika-Erklärung der Vollversammlung über die Kircheneinheit wird Bezug genommen auf die erfreuliche Entwicklung in Namibia,

wo die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche beschlossen hat, einer Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika beizutreten mit dem Ziel einer vollen Vereinigung. Auch in Südafrika ist erst kürzlich eine Kommission gebildet worden, um den Zusammenschluß der lutherischen Kirchen in Südafrika zu fördern. Aber jahrzehntelange Bemühungen haben bislang noch nicht dazu geführt, daß sich die weißen lutherischen Kirchen voll in die schwarzen lutherischen Kirchen integriert haben wegen des in Südafrika herrschenden Apartheidsystems. Darum wird in dieser Erklärung jetzt von einem »status confessionis« geredet. Es heißt wörtlich: »Wir appellieren in besonderer Weise an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika, anzuerkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen »status confessionis« darstellt. Das bedeutet, daß auf der Basis des Glaubens und mit dem Ziel, die Einheit der Kirchen zu bekunden, die Kirchen öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheidsystem ablehnen.« Die lutherischen Kirchen sind an das Wort Gottes und an die normativen lutherischen Bekenntnisschriften gebunden. Als gemeinsam an die Bekenntnisse gebundene Kirchen sollten sie auch im täglichen Zeugnis und Dienst als Volk Gottes leben können und die Brüder und Schwestern aus Kirchen gleicher Bekenntnisgrundlage in ihren Gottesdienst und am Tisch des Herrn aufnehmen.

Es ist unter den afrikanischen lutherischen Kirchen im Vorfeld der Vollversammlung lebhaft erörtert worden, ob nicht in der Vollversammlung ein Antrag gestellt werden sollte auf Ausschluß solcher weißer Mitgliedskirchen des Weltbundes, die die Einheit der lutherischen Kirche in Südafrika wegen des Apartheidsystems verleugnen. Den Hintergrund für diese Forderung kann man aus dem Referat von Bischof Buthelezi deutlich erkennen. Es fragt sich, ob wir wirklich noch denselben Glauben bekennen, wenn wir uns dem Apartheidsystem beugen und nicht die volle Kirchengemeinschaft am Tisch des Herrn praktizieren. Wir könnten dadurch in totale babylonische Gefangenschaft durch den Gott des Rassismus geraten. Das würde aber zum Abfall von Gott, dem Vater Jesu Christi, führen und zum Götzendienst entarten. Man kann die neue Gemeinschaft in Christus auch nicht so ausschließlich spirituell auffassen, daß es als erträglich empfunden würde, wenn die staatliche Rassentrennung als Strukturprinzip für die Kirchenbildung hingenommen und so faktisch Kirchentrennung praktiziert wird. Dann tritt eine neue Bekenntnissituation ein, die nur vergleichbar ist mit dem, was in der Reformationszeit geschehen ist und was im Kampf der Bekennenden Kirche im Dritten Reich relevant geworden ist. Hier steht tatsächlich nichts Geringeres als die Glaubwürdigkeit des Evangeliums auf dem Spiel. Es gibt an diesem Punkt auch keine Neutralität, sondern nur den Weg der tapferen Nachfolge Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Bischof Buthelezi hat mit seinem Referat der Vollversammlung den Dienst geleistet, die Einheit des Volkes Gottes auf den konkreten Vollzug des Gottesdienstes, der Taufe und des Abendmahls zurückzuführen. Die zentral-theologische Position führt über die rein politische Diskussion hinaus, muß aber in der besonderen Lage in Südafrika auch politische Konsequenzen haben. Wenn die staatliche Gesetzgebung es verbietet, die Einheit des Volkes Gottes zu praktizieren, muß hier Widerstand geleistet und auf eine Veränderung der Gesetzgebung hingewirkt werden. Der Begriff »status confessionis« stammt aus der Reformationsgeschichte und bekam sein besonderes Gewicht in den Streitigkeiten über das Interim nach dem Tode Martin Luthers. In Artikel X der Epitome der Konkordienformel wird die Frage des status confessionis behandelt und dahingehend entschieden, daß auch in Fragen, über die man verschieden denken kann, sogenannte Mitteldinge und Adiaphora, in Zeiten der Verfolgung, wo es um das Bekenntnis der Wahrheit des Evangeliums und um die christliche Freiheit geht, nicht nachgegeben werden darf. In statu confessionis muß immer die ganze Wahrheit offen bekannt werden, auch wenn Gott uns dafür Leidenszeiten zumutet. Das bedeutet in der jetzigen südafrikanischen Situation, daß wir es heute auf keinen Fall bei der Trennung der Kirchen unter dem Druck des Apartheidsystems belassen dürfen, weil das Apartheidssystem selbst eine Verletzung der Menschenrechte ist und die Kirche sich auf die Unterdrückung und Entrechtung der großen Mehrheit des Volkes durch eine weiße Minderheit nicht einlassen darf, wenn sie den Herrn Jesus Christus nicht verleugnen will. Sie kann unter normalen Umständen aufgrund der verschiedenen Sprachen verschiedene Gemeinden bilden, in denen die einen ihren Gottesdienst in Englisch und die anderen in Zulu und die dritten in Deutsch veranstalten. Das ist vor 30 Jahren noch nicht als rassistischer Hochmut verstanden worden, sondern ergab sich aus den natürlichen Gegebenheiten und bedeutete auch nicht eine Verletzung der Abendmahlsgemeinschaft am Tisch des Herrn. Dieselben Missionare, die sich am schwarzen Gottesdienst beteiligten, freuten sich, wenn sie mit ihren Kindern auch einen deutschen Gottesdienst besuchen konnten. So sind ursprünglich die weißen deutschsprachigen Gemeinden entstanden, ohne jede rassistische Überheblichkeit. Aber wenn unter diesem zum Prinzip und Staatsgesetz erhobenen Apartheidssystem der gemeinsame Gottesdienst und der Empfang des Sakraments verboten ist und das ganze Volk in eine Verfolgungssituation gerät, wo ihm nicht sein Recht gewährt wird, da ist eine neue Lage – eben der status confessionis – gegeben, wo es für die Christenheit aller Rassen nur noch Widerstand zu leisten gilt, auch wenn damit Leiden verbunden sind. Diese Klärung, die in Dar es Salaam erfolgt ist, ist glücklicherweise unter dem Zeichen der Versöhnung und Hoffnung erfolgt, daß diese Entwicklung keinen

revolutionären Aufstand, sondern eine mit friedlichen Mitteln zu erreichende Änderung der Verhältnisse zum Ziel hat. Das halte ich für einen Gewinn, den Dar es Salaam uns im LWB vermittelt hat.

6. Einen publizistischen Höhepunkt erhielt die Diskussion in Dar es Salaam durch ein Referat des amerikanischen Theologen Dr. W. H. Lazareth für das Seminar III unter dem Thema »Verantwortliche Sorge für die Schöpfung«. Dr. Lazareth überraschte das Auditorium dadurch, daß er sein vorher ausgearbeitetes Referat, das er gerade am 1. Jahrestag jener blutig niedergeschlagenen Revolte in Soweto vortragen sollte, drastisch kürzte und einen neuen Einleitungs- und Schlußteil vorlegte. In dieser neuen Fassung trug er ein dreifaches Bußbekenntnis gemeinschaftlicher Schuld vor: »Wir Lutheraner haben nicht deutlich genug, weder im Wort noch durch die Tat, Zeugnis gegeben über die Offenbarung, die Befreiung und die Revolution.« Dementsprechend formulierte er drei Thesen:

1. Zur Offenbarung: »Lutheraner bekennen sich im Glauben zur Offenbarung des ganzen Wortes Gottes. Aber im täglichen Leben haben wir zu oft die kirchliche Verkündigung des Evangeliums Gottes im Hinblick auf die himmlische Erlösung überbetont auf Kosten seiner Anwaltschaft für Gottes Gesetz im Hinblick auf die irdische Gerechtigkeit.«

2. Zur Befreiung: »Lutheraner bekennen im Glauben die zweifache Herrschaft Gottes als unseres rettenden Erlösers und erhaltenden Schöpfers. Aber im täglichen Leben haben wir zu oft unsere christliche Freiheit von »Sünde, Tod und Teufel« überbetont auf Kosten unserer sozialen und politischen Befreiung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Verletzung von Menschenrechten und Menschenwürde.«

3. Zur Revolution: »Lutheraner bekennen, daß die aus dem Glauben aktivierte Liebe einen Ausgleich zwischen den sich widersprechenden Forderungen der Vernunft und der Gewalt suchen muß, um mehr Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden in der Gesellschaft zu erreichen. Aber im täglichen Leben haben wir zu oft das Recht der Bürger, sich im Notfall an einem »gerechten Krieg« in der Außenpolitik zu beteiligen, überbetont auf Kosten unserer Teilnahme im Notfall an einer »gerechten Revolution« in der Innenpolitik.«

Das Stichwort von der »gerechten Revolution«, abgeleitet von dem Stichwort von dem »gerechten Krieg«, machte natürlich Schlagzeilen und wurde schon so gedeutet, als sei der LWB in Dar es Salaam schon voll eingeschwenkt auf jene heißumstrittenen Maßnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Wer das jedoch herauszuhören meint, sollte lieber noch einmal das Referat genau durchdenken

und gleichzeitig mit diesem Referat die Resolutionen der Vollversammlung über »die soziopolitischen Funktionen und Verantwortung der lutherischen Kirchen für die Menschenrechte« und über »Südafrika« nachlesen. Dr. Lazareth gibt sich zwar betont Mühe, nicht feige der verzweiferten Situation der Christen in Südafrika auszuweichen, aber er ist ebenso bemüht, den Fall des äußersten Notstandes scharf einzugrenzen und beruft sich nicht nur auf Artikel 16, sondern auch auf Artikel 28 der Augsburgischen Konfession, wo gerade der Rückgriff auf die bewaffnete Gewalt für die Bischöfe und die Kirchen aufs schärfste verworfen wird. Er betont dementsprechend, daß die Kirche immer nur mit dem Wort Gottes für Frieden und Versöhnungsbereitschaft eintritt. Er unterscheidet deutlich zwischen dem, was die Kirche tut, und dem, was einzelne Christen zu tun für notwendig und richtig halten.

Erst auf diesem Hintergrund wird die Grundintention seines ganzen Referats verständlich, in dem er in einer streng gebündelten Auslegung des ganzen Römerbriefes die lutherische Lehre vom Gesetz entfaltet und darauf insistiert, daß die lutherische Kirche nicht auf die Predigt des Gesetzes verzichtet und gerade darum die prophetische Stimme allen Regierungen gegenüber erhebt mit der Forderung, daß es der Sinn aller Regierungen ist, für Gerechtigkeit und Freiheit einzutreten.

M. E. liegt hier die eigentliche Sensation seines Referats. Er wagt es wieder, das Gesetz Gottes in den Mittelpunkt der politischen Ethik zu stellen in einer Zeit, in der die Christenheit in schwärmerischer Emanzipationsideologie mit den Geboten Gottes wenig anzufangen weiß. Es geht ihm um die Auslegung von Römer 13, also um jenes Kapitel, über das Martin Luther mit Thomas Münzer so entschlossen gestritten hat und das Männer wie Eivind Berggrav und Otto Dibelius auf früheren Vollversammlungen des LWB beschworen haben. Der ganz neu erwachte Kampf um die Menschenrechte und die Grundwerte, die heute Christenheit und Politiker erfüllt, ist theologisch nur zu deuten als eine Rückbesinnung auf Gottes Gesetz zur Erhaltung dieser Welt und als Lebensmöglichkeit für die Menschen im Angesicht des Chaos der Begierden und des Willens zur Macht. Die Situation in Südafrika ist ein klassischer Fall für die Menschheit, weil hier eine bewußt christliche Regierung eine Verfassung und eine Rechtsordnung aufrechtzuerhalten bestrebt ist, in der eine weiße Minderheit die Menschenrechte der schwarzen Mehrheit verletzt und mit Füßen tritt. Wo immer das geschieht, muß im Namen Gottes in prophetischer Vollmacht einer solchen diktatorischen Regierung widerstanden werden. »Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott.« Darum gilt es, der Obrigkeit zu gehorchen. Aber jede Obrigkeit muß gemessen werden daran, »ob sie Gottes Dienerin ist dir zu gut«, und »eine Rächlerin zur Strafe über den, der Böses tut«. Wenn eine Regierung aber den, der Bö-

ses tut, belohnt, und den, der Gutes tut, bestraft, wenn eine Regierung »ihren Mund auf tut zur Lästerung gegen Gott, zu lästern seinen Namen und sein Haus und die im Himmel wohnen« (Offb. 13, 6), dann schlägt das Lob der Regierung um in das apokalyptische Bild von dem Tier aus dem Abgrund. »Wenn jemand mit dem Schwert tötet, der muß mit dem Schwert getötet werden.« Darum bleibt für die Christenheit die Liebe des Gesetzes Erfüllung; darum sind die Unterdrückten zu »Geduld und Glauben der Heiligen gerufen« (Offb. 13, 10). Aber Liebe, Geduld und Glaube verpflichten niemand zum Schweigen, sondern bewähren sich in der Solidarität mit den Leidenden und Verfolgten unter der prophetischen Vollmacht von Gesetz und Verheißung Gottes. In diesem Sinne verstehe ich die Resolutionen von Dar es Salaam über die Menschenrechte und Südafrika.

Wir leben in einer Zeit, in der die ganze Christenheit die traditionelle These von dem »gerechten Krieg« neu überdenkt. Schon 1948 hat der Weltrat der Kirchen erklärt, daß Krieg eine Sünde gegen Gott ist und unvereinbar ist mit der Lehre und dem Beispiel unseres Herrn Jesus Christus. Wenn die Weltchristenheit sich also um Strategien der Friedenserhaltung bemüht, den Krieg als untaugliches Mittel der Politik erklärt und somit die These von dem »gerechten Krieg« hinterfragt, wird jede These von einer »gerechten Revolution« doppelt fragwürdig sein, solange man darunter einen blutigen Aufstand versteht. Der revolutionäre Charakter der christlichen Botschaft kämpft mit dem Wort Gottes als Gesetz und Evangelium und will das Bewußtsein verändern und auf diese Weise die Welt verändern. Aber daß die Christenheit das gemeinsam tut und daß sie das über alle Grenzen hinaus tut und zwischen Innen- und Außenpolitik nicht unterscheiden kann, das liegt an der Durchschlagskraft des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium. Natürlich finden sich in den Erklärungen des LWB manche Begriffe und Wendungen, die aus dem Arsenal kommunistischer Propaganda wohl vertraut sind. Aber das ist dem Apostel Paulus schon ähnlich ergangen und darf uns nicht beirren. Es hat sich langsam herumgesprochen, daß die Aufgabenstellung des Kampfes für Freiheit und Gerechtigkeit nicht damit zu Ende ist, wenn ein Volk in blutiger oder unblutiger Revolution seine Unabhängigkeit erlangt hat. Es kommt auf den längeren Atem an und die wahre eschatologische Sicht des Neuen Testaments. Das ist das Geheimnis der neuen Gemeinschaft in Christus.

7. Der Kontrast zwischen publikumswirksamen Meldungen und wesentlichen inneren Vorgängen gerade bei solchen Vollversammlungen wird nicht aus der Welt zu schaffen sein. Ich halte für wichtiger und weittragender als die bisher berührten politisch-ethischen Resolutionen jene inneren Vorgänge, die die Ein-

heit der Christenheit betreffen, von denen die Öffentlichkeit aber nicht viel erfahren kann. Hier hatte der afrikanische Kontext dieser Vollversammlung seine eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen.

Die Afrikaner spielten dabei eine Doppelrolle. Sie waren einerseits darauf bedacht, uns alle, die wir aus der weiten Welt nach Dar es Salaam kamen, mit großer Offenheit aufzunehmen und an ihrem gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilhaben zu lassen. Das war ein unübersehbarer Beitrag zum Verständnis der Einheit in der »neuen Gemeinschaft in Christus« trotz der bunten Mannigfaltigkeit der Traditionen und Überzeugungen. Es gehörte zu den schönsten Erfolgen dieser Vollversammlung, daß in der ganzen ersten Woche der Tagung bis zum Schluß der zweiten Woche die kleinen Arbeitseinheiten in den Gruppen und Seminaren ausführlich Zeit hatten, sich anhand der Bibelarbeit über den Römerbrief und in den täglichen Gottesdiensten und Andachten auf das Evangelium als die uns alle verbindende und die Gemeinschaft immer neu begründende Kraft zu besinnen und auf diesem Grunde zusammenzufinden. Die kleinen Gruppen waren so zusammengesetzt, daß hier wirklich die Kontinente und Rassen und die verschiedenen theologischen und kulturellen Akzente zusammengebracht waren zu einem intensiven Gedanken- und Erfahrungsaustausch. Hier konnte jeder sich ausführlich aussprechen und hier konnte man immer gemeinsam versuchen, sich zurückzubeziehen auf die Heilige Schrift und das in ihr gegebene Evangelium. Hier galt es, das große Geheimnis zu bewahren, daß wir alle Kinder Gottes sind durch den Glauben an Jesus Christus. »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau, denn ihr seid alle einer in Jesus Christus« (Gal. 3, 28). Nun saßen wir beieinander als Afrikaner und Amerikaner und Osteuropäer, als Papuas und Brasilianer, natürlich waren wir Männer und Frauen, Alte und Junge, Reiche und Arme. Jeder brachte seine Geschichte, seine Kultur, seine Tradition, sich selbst mit. Aber jenseits aller Unterschiede von alt und jung, arm und reich wußten wir, daß wir Christus gehören, daß wir eingegliedert sind in sein Volk durch die Taufe und zusammengehalten sind als sein Volk durch das Herrenmahl, in dem Christus sich mit uns solidarisch macht und uns zu Erben seines Reiches ernennt. Um diese zentrale Einheit in Christus geht es ja, wenn es um die Einheit der Kirche geht. Als Glieder der lutherischen Kirche wußten wir einerseits, daß wir nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Gesamtbereich der Christenheit darstellen. Wir hatten es gewissermaßen leichter im Kontext des LWB, eine gemeinsame Basis in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, in den Gesangbuchliedern und in den Eigentümlichkeiten zu finden, die nun einmal die evangelisch-lutherische Kirche prägen. Aber wir wußten zugleich, daß wir als lutherische Konfessionsfamilie uns auch nicht ausschließen können, sondern

geradezu verpflichtet sind, gemeinsam uns als Glieder der Gesamtchristenheit zu verstehen. Darum hatte auch auf dieser Tagung der Vollversammlung das Thema der gesamtchristlichen Einheit einen besonderen Rang. Bischof Aarflot aus Norwegen hielt das Hauptreferat über »die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche« und der katholische Bischof Martensen aus Kopenhagen und der presbyterianische Präsident John Gatu aus Kenia gaben dazu ihre Reaktionen. Gleichzeitig wurde in einem großen Seminar die ungeheure intensive Arbeit der transkonfessionellen Beziehungen in Verkündigung und Dienst auf bilateraler und multilateraler Ebene reflektiert. Gerade weil der LWB sich mit seiner Verfassung verpflichtet hat, in allem, was er tut, die gesamtchristliche »ökumenische« Einheit zu fördern und nicht zu hindern, hat dieser Arbeitszweig, für den das konfessionskundliche Institut in Straßburg besondere Bedeutung hat, einen besonderen Rang.

In diesem Zusammenhang erfolgte der vielleicht wichtigste und weittragendste Beitrag der Vollversammlung, über den man wohl auch noch nach 20 und 50 Jahren reden wird, wenn alle politisch-ethischen Resolutionen längst vergessen sind. Der römisch-katholische Bischof Martensen aus Kopenhagen gab einen Überblick über die Entwicklung der seit dem 2. Vatikanum besonders intensiv angelaufenen Arbeit der lutherisch-römisch-katholischen Studienkommissionen in Europa, in Amerika und in Deutschland. Dabei erwähnte er, daß aufgrund dieser sehr positiv verlaufenen Gespräche eine Anzahl von bekannten römisch-katholischen Theologen angeregt hat, für das Jahr 1980 als dem 450. Jahrestag der Augsburgischen Konfession von römisch-katholischer Seite zu prüfen, ob das Augsburgische Bekenntnis von 1530, das ja von vornherein dem Gedanken der Einheit der Kirche verpflichtet war, nicht von katholischer Seite positiv gewürdigt werden könnte. Das wäre dann ein wichtiger Beitrag zu dem vom LWB akzeptierten Ziel einer »versöhnten Verschiedenheit«. In der Theologie des Kreuzes seien nach lutherischem wie nach römischem Verständnis sowohl die rechte Lehre wie das rechte Verhalten, Dogmatik und Ethik in einzigartiger Weise zusammengespant, so daß das Zeugnis der Schrift und die Herausforderung der jeweiligen Epoche uns lehren könnte, die eine Wahrheit gemeinsam zu vertreten. Mit dem Begriff der »versöhnten Verschiedenheit« hat der LWB dem von dem Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Modell der »konziliaren Gemeinschaft« eine wichtige Ergänzung gegeben. Man hofft dadurch, die Identität der einzelnen Konfessionskirchen deutlicher bewahren zu können und trotzdem zu einer versöhnten Gemeinschaft in der Verschiedenheit zu kommen. Die Vollversammlung hat diesen Hinweis auf eine mögliche positive Würdigung der Augsburgischen Konfession durch die römisch-katholische Kirche begrüßt in der Hoffnung, daß dadurch eine Gemeinschaft zwischen der

römisch-katholischen und der lutherischen Kirche eröffnet werden könnte, die die Besonderheiten wahren und die Entwicklung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft als Schwesterkirchen eröffnen könnte.

Diese Zielsetzung stellt allerdings unsere afrikanischen und asiatischen Mitgliedskirchen vor weitreichende Entscheidungen. Diese Kirchen stehen bewußt in der Tradition der lutherischen Konfessionsfamilie, weil ihre Missionare dem lutherischen Bekenntnis verpflichtet waren. Aber auf vielen regionalen Konsultationen in Afrika und Asien ist immer wieder die Frage gestellt worden, ob denn z. B. die Augsburgische Konfession als Produkt abendländischen Glaubens und Denkens aus dem 16. Jahrhundert wirklich eine grundlegende Bedeutung auch für Kirchen in Afrika und Asien haben könne. Es gibt viel offene oder geheime Kritik an der »Überfremdung« afrikanischer und asiatischer Kirchen durch die Traditionen aus Europa und Amerika. Man ruft wie selbstverständlich nach einer afrikanischen, indischen, japanischen oder indonesischen Theologie. Hinzu kommt der Vorwurf, daß die Missionsgeschichte während der Kolonialepoche so viel an kulturellem Erbe und an uralten einheimischen religiösen Vorstellungen abgebaut und zerstört hätte. Darüber wird man in Zukunft noch genauer nachdenken müssen. Wenn ich z. B. an die drei Bände »Führung und Erfahrung in 40-jährigem Missionsdienst« von D. Ernst Johanßen, dem Pionier in Usambara, Bukoba und Ruanda, denke oder an Bruno Gutmanns Buch über »Dichten und Denken der Dschagga« oder viele andere Werke aus der Missionsgeschichte, dann habe ich den Eindruck, daß viele Missionare keineswegs nur zerstört haben. Sie haben vielmehr mit großer Mühe beobachtet und zugehört, gesammelt und aufgezeichnet, was sie über Religion, Sage und Kultur in Erfahrung bringen konnten, um daran anzuknüpfen und aufzubauen.

Allerdings bedeutet das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Taufe auf seinen Namen für alle beteiligten Völker, für die Germanen nicht weniger als für die Inder und Afrikaner, einen Bruch mit der Vergangenheit und eine Absage an die bisherigen Götter. Dieser Bruch z. B. mit der germanischen Götterwelt hat aber für uns in Deutschland bewirkt, daß wir einen neuen Anfang mit Christus machten, so daß ein Umschmelzungsprozeß früherer Vorstellungen und Erfahrungen vor sich ging, in dem neue Kulturepochen im Zeichen des Glaubens an Jesus Christus entstanden. Die Botschaft von Christus war für die Germanen eine ebenso »fremde Tradition« aus dem nahen Orient wie für die Afrikaner und Inder. Unsere ganze Kirchengeschichte in Deutschland war ein Ringen des Evangeliums mit den Traditionen von Blut und Boden, Sippenverband und Nationalgeist, in der vielfach das Evangelium verdunkelt und synkretistisch verfälscht wurde. Wir werden vielleicht auch in Afrika oder anderswo noch auf mancherlei Formen des Synkretismus einheimischer und christlicher Tradition sto-

Ben. Aber wir werden doch immer wieder neu darauf hoffen müssen, daß der Herr Jesus Christus den Sieg behält über die »anderen Götter« von Tausenden von Stämmen in allen Völkern.

Die Botschaft von Jesus Christus ist allein in der Heiligen Schrift zu finden, die geschichtlich und geographisch im Schnittpunkt der Kulturen von Ost und West, von Nord und Süd verankert ist, und so allen »fremd« und doch nah zugleich ist. Die Augsburgische Konfession von 1530 und der Kleine und Große Katechismus Martin Luthers haben gesamtchristliche Bedeutung, und zwar keineswegs weil sie in Deutschland entstanden sind, sondern weil sie die Christen in Deutschland und allen Völkern zurückriefen zu dem einen Evangelium, das für Juden und Griechen, Deutsche und Afrikaner und alle Nationen und Rassen Heil und Leben bedeutet.

Wenn wir daran nicht festhalten würden, würden wir die Herrschaft Jesu Christi verleugnen und Opfer unserer eigenen nationalen Ideologien und Ängste werden. Hier liegt ein weites Feld »versöhnter Verschiedenheit« vor uns, an dem es nicht nur in Afrika, sondern überall in der Welt zu arbeiten gilt, um die neue »Gemeinschaft in Christus« durch das »Wirken des Heiligen Geistes« immer neu zu erfahren.

Tel. (040) 7 2737 38

1. Generalsekretär: Pastor Peter Schauberg,

Fahrstraße 13, 0620 Erlangen; Tel. (091 31) 221 13

2. Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

1-4. Die Mitglieder der Bundesleitung

5. Superintendent Gottfried Daub

Ludwig-Wilhelm-Straße 9, 7570 Soden-Burden; Tel. (07221) 25470

6. Universitätsdekan Hans D. Firm

Eichendorfsstraße 18, 0601 Chemnitz; Tel. (03731) 334705

7. Oberkirchenrat Heinrich Fopster

Am Markt 7, 2416 Ratzeburg

8. Senker Hans Grössing

Erzherzog-Karl-Strasse 145, A-1200 Wien; Tel. (0322) 2231 40

9. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke

Nelkenstraße 23, 8808 Neuendörflau; Tel. (0874) 9238

10. Pastor Karl-Klaus Pöschel

Wie wir die Gnade Christi und alle geistlichen Güter gemeinsam haben, so wollen wir auch Leib und Leben, Gut und Ehre gemeinsam haben, so daß einer dem andern mit allem diene.

Martin Luther

den Apostel wendet doch immer wieder nur darauf an, daß
Herr Jesus Christus den Sieg über alle anderen Götter von Tausenden
von Stämmen in allen Völkern ... tannok nemfiro namfirtewese
Die Botschaft von Jesus Christus ist ein Heiliges Buch, das die
Gerechtigkeit und göttliche Ordnung der Kühe von Ost und West
von Nord nach Süd verkündet, und so allen Völkern die Gerechtigkeit
Die Aufklärung der Kolonien von 1880 und der kleine und große
aus Maria Luthers Evangelium, die Bedeutung der christlichen
wie sie in Deutschland entstanden sind, sondern weil sie die
Deutschland und alle Völker zu dem einen Evangelium, das für
Juden und Griechen, Deutsche und Afrikaner und alle Völker
Heil ist, Leben, Heil und Frieden - und nicht nur
Wenn wir diese Botschaft nicht hören, werden wir die Heiligkeit
vorliegen und die Ordnung der Welt, die die Gerechtigkeit
den Heiligkeit der Welt, die die Gerechtigkeit der Welt
nicht nur in Afrika, sondern überall in der Welt, die die
meinsten der Christen, die die Heiligkeit der Welt
genauer nachdenken müssen. Wenn ich z. B. an die drei Bände -
Erfahrung in 40-jähriger Missionsarbeit von D. Ernst Joranson, dem
in Usambara, Ruanda und Ruanda, denke oder an Bruno Gutmanns
»Dichten und Denken der Oshagga« oder viele andere Werke aus
Missionsgeschichte, dann habe ich den Eindruck, daß viele
Missionare keineswegs nur zerstört haben. Sie haben vielmehr
mit großer Mühe beobachtet und zugehört, gesammelt und
aufgezeichnet, was sie über Religion, Sage und Kultur in
Erfahrung bringen konnten, um daran anzuknüpfen und
aufzubauen.
Allerdings bedeutet das Bekenntnis zu Jesus Christus und die
Namens für alle beteiligten Völker, für die Germanen nicht
weniger als für die Inder und Afrikaner, einen Bruch mit
dem Vergangenen und eine Abkehr von den bisherigen
Göttern. Dieser Bruch z. B. mit der germanischen
Götterwelt hat aber für uns in Deutschland bewirkt,
daß wir einen neuen Anfang mit Christus machten,
so daß ein Heilungsprozess früherer Vorstellungen und
Erfahrungen vor sich ging, in dem neue Kulturepochen
im Zeichen des Glaubens an Jesus Christus entstanden.
Die Botschaft von Christus war für die Germanen eine
ebenfalls fremde Tradition, aus dem nahen Osten wie für
die Afrikaner und Inder. Unsere ganze Kirchengeschichte
in Deutschland war ein Ringen des Evangeliums mit
den Traditionen von Ost und Süd und Nord und West.
Wie würde Christus alle geistigen Güter der Menschheit
erhalten und leben, Gott und Herr der Welt, so daß ein
einheitliches Element der christlichen Welt sein könnte.

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I. Die Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Diemershaldenstraße 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 21 59–363
privat: Rosengartenstraße 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf;
Tel. (0711) 332913
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, DD, DD,
Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover; Tel. (0511) 623061
privat: Lutherstraße 27, 3000 Hannover; Tel. (0511) 883963
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek,
Tel. (040) 7223738
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schellenberg,
Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 221 13

2. Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

1.–4. Die Mitglieder der Bundesleitung

5. Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 254 76
6. Universitätsdirektor Hans O. Finn,
Eichendorffstraße 18, 6601 Scheidt; Tel. (0681) 814705
7. Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
Am Markt 7, 2418 Ratzeburg
8. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Straße 145, A-1220 Wien; Tel. (0222) 2221 40
9. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,
Nelkenstraße 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9236
10. Dekan Kurt Klein, Crailsheimstraße 8 a,
8220 Traunstein; Tel. (0861) 3072
11. Professor Dr. Gerhard Müller,
Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 41222

Beratende Mitglieder:

12. Ing. Otto Diener,

Hirschwiesenstraße 8, CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (051) 281162

13. Pastor Uwe Hamann,

Schönningstedter Straße 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 7223835

14. Dekan i. R. Hans Wagner,

Nürtinger Straße 65, 7441 Wolfschlugen; Tel. (07022) 51765

Ehrenmitglied des Bundesrates:

15. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD,

Ilseweg 9–11, Anna-Schaumann-Stiftung,

3012 Langenhagen

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Pfarrer Walter Hirschmann,

Friedhofring 2, 8485 Floß/Opf.; Tel. (09603) 232

3. Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

Fahrstraße 15, 8520 Erlangen, Postfach 2669; Tel. (09131) 22113

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund erbeten.

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555-852

(BLZ 76010085)

Bankkonten:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12304 (BLZ 76350000)

Commerzbank Erlangen Nr. 8215527-00 (BLZ 76340061)

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 21790

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59,

8520 Erlangen; Tel. (09131) 41222

Studienleiter: N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines

Bestehens (mit einer durch die Kriegsereignisse 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 30,- bis 130,- DM für Unterkunft und Frühstück, einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen keinerlei Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt. Das Haus wurde im Jahre 1975 gründlich renoviert.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, gemeinsame 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.

Im Sommersemester 1977 wohnten Ausländer aus folgenden Ländern im Hause: Jugoslawien, Korea, Libanon, Niederlande, Österreich, USA, Südafrika. Von den deutschen Heimbewohnern (in der Regel ein Drittel) wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität Erlangen behilflich sind.

Für die Gäste und Freunde des Martin Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist auch die Durchführung kleinerer Tagungen (bis zu 15 Personen) möglich.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 21790

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 41222

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 29 Studenten aller Fachbereiche. Davon sind bis zu 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt. Die Kosten betragen augenblicklich 137,- DM pro Monat.

Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst einen karitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor allem aus Entwicklungsländern, eine Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim gibt darüber hinaus den Bewohnern die Möglichkeit, mit den Bewohnern des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen, so daß hier im Laufe der Zeit ein Ort der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen entstanden ist. Die Studenten des St.-Thomas-Heims kamen im Sommersemester 1977 – außer aus Deutschland – aus folgenden Ländern:

Chile, Ghana, Indien, Indonesien, Israel, Irak, Iran, Kenia, Korea, Libanon, Nigeria, Zypern.

3. Brasilienwerk

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pastoren nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. im Zusammenhang mit der Migration evangelischer Familien nach Amazonien und Mato Grosso wie auch in die Millionenstädte São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Curitiba usw.) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher beinahe eine halbe Million DM erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (ELKBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Mit den bereitgestellten Mitteln werden begabte Schüler und Studenten gefördert. Der Martin Luther-Bund hat mit der Aufnahme dieses Arbeitszweiges eine Aufgabe angegriffen, die der lutherischen Kirche in Brasilien in Zukunft Früchte bringen wird.

Vorsitzender: Pfarrer Helmut Dimmling, Hiltnerweg 3, 8400 Regensburg; Tel. (0941) 41573

Geschäftsstelle: Hauptstraße 2, 8806 Neuendettelsau

Leiter der Geschäftsstelle: Pfarrer Ulrich Fischer; Tel. (09874) 9271

Konten: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914 Sparkasse Neuendettelsau (BLZ 76551650);

PSchK Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, 8826-856 Nürnberg; mit Vermerk: »für Brasilienarbeit«.

4. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Heinrich Foerster

Geschäftsstelle: Elfriede Nickel, Terrassenstraße 16,
1000 Berlin 38; Tel. (030) 8014158

Postscheckkonto: Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes, Berlin-West, PSA Berlin, Konto 56341 - 106

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen. Empfängergebiete sind alle lutherischen Diasporaregionen. Im Sendschriften-Hilfswerk ist jede Art von Literaturhilfe zusammengefaßt.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der Bibelmission ist nun durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes

gebildet worden. Auch nach der Einbeziehung der Arbeit der Bibelmission in das Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes wird sich der Martin Luther-Bund in Würt-

temberg weiterhin in besonderer Weise für die Verbreitung der Heiligen Schrift in lutherischen Minoritätskirchen verantwortlich wissen.

Leiter:

Schuldekan Otto Haeberle, Felix-Dahn-Straße 67,
7000 Stuttgart; Tel. (0711) 763102

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,
PSA Stuttgart 105

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin Luther-Bund in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Pfarrer Eckart Rothfuchs, Lutherstraße 2,
7536 Ispringen; Tel. (07231) 89156

Stellv.: Oberamtsrat i. R. Heinz Selbmann, Rosbaumweg 37,
7800 Freiburg; Tel. (0761) 82177

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, Ludwig-Wilhelm-Straße 9,
7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 25476

Kassenf.: Erica Aun, Ludwig-Wilhelm-Straße 9,
7570 Baden-Baden

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe
PSA Karlsruhe 288 04 - 754

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-Luth. Diasporadienst in Bayern e.V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Helmut Dimmling, Hiltnerweg 3,
8400 Regensburg; Tel. (0941) 41573

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker, Pfarrplatz 6,
8458 Sulzbach-Rosenberg; Tel. (09661) 4503

Schriftf.: Rektor i. R. Dr. Oswald Henke, Nelkenstraße 28,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9236

Kassenf.: Diakon Claus Schleebach, Bahnhofstraße 5,
8540 Schwabach; Tel. (09122) 84193

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, Neuendettelsau,
PSA Nürnberg 8826-856 (BLZ 76010085)

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914
(BLZ 76551650)

Geschäftst. bei der »Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e.V.«,
Hauptstraße 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9271

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vors.: Pfarrer Bernhard-Erich Hierse, Leonhardplatz 12,
3300 Braunschweig; Tel. (0531) 75749

2. Vors.: Pfarrer Friedrich Wagnitz, Pastorenberg 4,
3320 Salzgitter 21; Tel. (05341) 70179

Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, Dammwiese 8 a,
3301 Bienrode üB. Braunschweig; Tel. (05307) 5772

Kassenf.: Justizamtmann Max Brüninghaus, Hinter dem Salze 15,
3320 Salzgitter 51; Tel. zu erreichen über (05341) 35938

Postcheckkonto: Martin-Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 205 15 -307

4. Martin Luther-Bund, Evang.-Luth. Gotteskasten, Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff, Bergedorfer Schloßstraße 2,
2050 Hamburg 80; Tel. (040) 7213887

2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7,
2057 Reinbek; Tel. (040) 7223738

1. Kassenf.: Verwaltungsangestellte Elisabeth Günther,
Alsterdorfer Straße 107, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 6681

2. Kassenf.: Sekretärin Martha Sellhorn,
Heussweg 6, 2000 Hamburg 19; Tel. (040) 495070

1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, Heilholtkamp 78,
2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 8809

2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn, Eilbeker Weg 214,
2000 Hamburg 76; Tel. (040) 202547

Beratende Mitglieder:

Pastor Hans-Jürgen Reese, Reembroden 28,
2000 Hamburg 63; Tel. (040) 5385276

Referendar Gerd Nickau, Am Husarendenkmal 15,
2000 Hamburg 70

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 15,
8520 Erlangen; Tel. (09131) 22113

Postcheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg
PSA Hamburg 16397 -201

Bankkonto: Deutsche Bank AG in Hamburg Nr. 49/30293
(BLZ 20070000)

5. Martin Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski, Kirchplatz 2,
3070 Nienburg/Weser; Tel. (05021) 3473

Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans Erich Creutzig, Schackstraße 4,
3000 Hannover; Tel. (0511) 812225

Geschäftsf.: Pastor i. R. U. Reymann, Luisenweg 7,
3102 Hermannsburg; Tel. (05052) 2761

Kassenf.: Kirchenamtman Friedrich Korden, Heidegrün 11 A,
3000 Hannover; Tel. (0511) 694300

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 3977-304

Bankkonto: Norddt. Landesbank – Girozentrale – Hannover
Nr. 3473

6. Martin Luther-Verein in Hessen (Lutherischer Gotteskasten für Kurhessen-Waldeck) (gegr. 1865)

1. Vors.: Dekan Bernhard Götz, Luth. Kirchhof 1,
3550 Marburg; Tel. (06421) 25243

2. Vors.: Propst Waldemar Immel, Georg-Voigt-Straße 72 a,
3550 Marburg; Tel. (06421) 22981

Schriftf.: Pfarrer Burchard Lieberg, Elfbuchenstraße 3,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 16703

Kassenf.: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang, Stephanstraße 6,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 34095

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt, Marburg/Lahn
PSA Frankfurt/Main 80923-601

z.G. Martin Luther-Verein Hessen

7. Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten) (gegr. 1857)

Vors.: Pastor Dierk Blohm, Kirchberg,
2055 Wohltorf/Lbg.; Tel. (04104) 2283

1. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom, Feldstraße 15,
2410 Mölln/Lbg.; Tel. (04542) 4377

2. Schriftf.: Pastor Alfred Bruhn, Am Markt 10,
2410 Mölln/Lbg.; Tel. (04542) 3371

Kassenf.: Pastor Hans-Heinrich Lopau,
2059 Siebeneichen/Lbg.; Tel. (04158) 424

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg., Nr. 2003708
(BLZ 23052750)

8. Martin Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Klaus Wesner, Bergkirchen 54 a,
4902 Bad Salzuffeln 1; Tel. (05266) 1850

Schriftf. und Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, Waldenburger Str. 4,
4924 Bartrup; Tel. (05263) 4624

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 30100150

9. Martin Luther-Bund – Landesgruppe Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pastor Martin Frebel, Hermannstraße 7,
2845 Damme; Tel. (05491) 2111

Stellv.: Pastor Paul Trensky, Albert-Schweitzer-Straße 5,
2870 Delmenhorst; Tel. (04221) 2022

Schriftf.: unbesetzt

Kassenf.: Pastor Martin Frebel

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme,
Kto.-Nr. 071-405674

10. Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7,
2057 Reinbek; Tel. (040) 7223738

Stellv. u. Geschäftsf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls, Hohenzollernring 72/1,
2000 Hamburg 50; Tel. (040) 383956

Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, Schillerstraße 13,
2360 Bad Segeberg; Tel. (04551) 81692

Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
PSA Hamburg 10539-204 (BLZ 20010020)

Bankkonto: Hamburger Sparkasse 1042/240059 (BLZ 20050550)
Evang. Darlehnsgenossenschaft Kiel 2457 (BLZ 21060237)

11. Martin Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Dekan i. R. Hans Wagner, Nürtinger Straße 65,
7441 Wolfschlugen; Tel. (07022) 51765

Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, Felix-Dahn-Straße 67,
7000 Stuttgart 70; Tel. (0711) 763102

Geschäftsf.: Pfarrer Hartmut Ellinger, Lilienstraße 32,
7022 Leinfelden-Echterdingen; Tel. (0711) 752485

Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstraße 78, 7000 Stuttgart 13
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,
PSA Stuttgart, 13800-701

Bankkonto: Girokasse Stuttgart 2976242

Postscheckkonto für die Bibelmission:
Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 1 05

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

**Diasporawerk in der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche
– Gotteskasten – e. V.**

1. Vors.: Pfarrer Günther Schröter, Untere Kirchstraße 2,
5439 Gemünden über Westenburg; Tel. (02663) 44 67

2. Vors.: Pastor i. R. Ernst Gasde, Kuckuckweg 22,
4920 Lemgo; Tel. (05261) 10563

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Dumterstraße 29,
4430 Steinfurt 2; Tel. (02552) 3028

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschullektor Johannes Mittelstädt,
Am Brenschen 9, 5810 Witten-Bommern; Tel. (0231) 524702

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12,
4600 Dortmund 30; Tel. (0231) 44 71 73

Kassenwart: Leni Steeg, Kronenstraße 31,
4600 Dortmund 1; Tel. (0231) 524702

Postscheckkonto: Diasporawerk in der Selbständigen Evang.-Luth.
Kirche – Gotteskasten – e. V.
Dortmund, PSA Dortmund 109250-467

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, Johann-Flierl-Straße 18,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 454

2. Obmann: Pfarrer Konrad Kressel, Johann-Sebastian-Bach-Platz 5/I,
8800 Ansbach; Tel. (0981) 2681

3. Obmann: Karl Scheuring, Flurstraße 23,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9237

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

Bundesleitung:

Bundesobmann: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Straße 145,
A-1220 Wien; Tel. (0222) 222140

Bundesobmannstellvertreter: Senior Ekkehard Lebouton,
Eichethof-Siedlung, Carl-Maager-Straße 15/6,
A-5020 Salzburg; Tel. über (06222) 74445

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmorgasse 35 a,
A-2500 Baden b. Wien; Tel. (02252) 38695

Bundesgeschäftsführerstellvertreter: Pfarrer Georg Scherer, Flohwirtgasse,
A-2231 Straßhof

Bundesschatzmeister: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstraße 51,
A-7332 Kobersdorf; Tel. (02618) 20592

Bundsvorstand:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. oben)

Bischof Oskar Sakrausky, Severin-Schreiber-Gasse 3,
A-1180 Wien; Tel. (0222) 471523

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 15,
D-8520 Erlangen; Tel. (09131) 22113

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstraße 51,
A-7332 Kobersdorf; Tel. (02618) 20592

Kärnten: Pfarrer Till Geist, 10.-Oktober-Straße 8,
A-9800 Spittal an der Drau

Obmannstellvertreter: Pfarrer Wilhelm Moshammer,
A-9622 Weißbriach

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmorgasse 35 a,
A-2500 Baden b. Wien; Tel. (02252) 38695

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann,
Schaumburger Straße 17, A-4070 Eferding; Tel. (07272) 254

Salzburg und Tirol: Senior Ekkehard Lebouton,
Eichethof-Siedlung, Carl-Maager-Straße 15/6,
A-5020 Salzburg; Tel. über (06222) 74445

Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckstraße 4, A-6020 Innsbruck; Tel. (05222) 282542

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, Friedhofweg 2,
A-8160 Weiz; Tel. (03172) 2670

Wien: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Straße 145,
A-1200 Wien; Tel. (0222) 222140

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, Ungargasse 9,
A-1030 Wien; Tel. (0222) 725461

Pfarrer i. R. Beowulf Moser, Osterwitz 2,
A-8530 Deutschlandsberg; Tel. (03462) 21 50 12

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13,
A-1070 Wien; Tel. (0222) 938264

Pfarrer i. R. Arthur Berg, Babenbergergasse 5,
A-2340 Mödling; Tel. (02236) 81 34 03

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Wien, Nr. 824 10

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Professor Bo Reicke, Spalenterweg 24, Postfach 138,
CH-4000 Basel, Schweiz; Tel. (61) 23 70 50

Schriftf.: Otto Diener, Hirschwiesenstraße 9,
CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (1) 28 11 62

Kassenf.: H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein, Schweiz

Postscheckkonto: Zürich Nr. 80 - 58 05

4. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d' Alsace et de Lorraine

Präsident: Pfarrer Marc Wehrung,
F-67330 Bouxwiller/Frankreich; Tel. (88) 70 72 06

5. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre Maffre, 16 rue Chauchat, F-75009 Paris
Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,
4, rue Chanzy, F-94170 Le Perreux; Tel. (1) 3 24 29 - 15

6. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles, Belgien
Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue Paloke,
B-1080 Bruxelles, Belgien; Tél. (02) 5 21 75 68

7. Lutheran Church in Ireland

21, Merlyn Park, Dublin/Ireland

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776,
's-Gravenhage, Niederlande; Tel. 070-688946

Sekr.: Pfarrer J. A. Allan, Meezenbroekerweg 78,
Heerlen, Niederlande; Tel. 045-714065

Schatzm.: Pfarrer J. Kraima, Kameleonring 30,
Dordrecht, Niederlande; Tel. (078) 73200

Gironummer: 2650968 t.n.v. Lutherstichting, Barendrecht

9. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika

(Hermannsburg)

Präses: Pastor L. Müller-Nedebock,
17-19 Renshaw Road, Durban 4001, Südafrika

Anschriften der Verfasser

Professor Dr. Ludwig Binder, str. Magheru 4, Sibiu (Hermannstadt),
Rumänien

Professor Dr. J. P. Boendermaker, van Kr. van Veenlaan 41, Hilversum,
Niederlande

Landesbischof i. R. D. Hermann Dietzfelbinger D.D., Himmelreichstraße 4,
8000 München 22

Bischof Dr. Friedrich Hübner, Düsternbrooker Weg 31 a, 2300 Kiel

Professor Dr. Wilhelm Kahle, Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich

Hauptpastor Professor Dr. Dr. Wenzel Lohff, Jakobikirchhof 22,
2000 Hamburg 1

Bischof Janusz Narzýnski, ul. Miodowa 21, Warszawa, Polen

Pfarrer George Pósfay, 150 route de Ferney, CH - 1211 Genf 20, Schweiz

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 15, 8520 Erlangen

Professor Dr. Maurice Schild, 42 Myrtle St., Prospect, Süd-Australien 5082

21, Merlyn Park, Dublin/Irland

Professor Dr. Ludwig Binder, str. Maghera 4, Sibiu (Hermannstadt),

Rumänien

Professor Dr. J. P. Boendermaker, van Kt. van Veenlaan 41, Hilversum

Niederlande

Sekr.: Pfarrer A. Allan, Malin, Malin Head, Malinbeg, Co. Donegal, N. Ireland

Landesbischof i. R. D. Hermann Dietzel, D. D. Himmelreichstraße 4

8000 München 22

Bischof Dr. Friedrich Hübner, Düsternbrooker Weg 31 a, 2300 Kiel

Professor Dr. Wilhelm Käthe, Zulf-Hilppenburg 75, 6500 Willich (Hermannsburg)

Hauptpastor Professor Dr. Dr. Wenzel Löffel, Jakobsweg 22, 2000 Hamburg 1

Bischof Janusz Narzyński, ul. Miłkowa 21, Warszawa, Polen

Pfarrer George Pötay, 156 route de Femy, CH - 1211 Genéve, Schweiz

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 18, 8520 Ehingen

Professor Dr. Maurice Schill, 42 Myrtle St., Prospect, Süd-Australien 5082

