

lutherische kirche in der welt

212

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1979

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes

Folge 26 · 1979

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort 7

I. THEOLOGIE

Rudolf Keller: Erinnerung an den 400. Geburtstag des Reformators 9

Armin-Ernst Buchrucker: Wesen und Grenzen der klassischen Religionskritik 27

Volker Stoffe: Ein armer Jesus – eine Predigt Wilhelm Löhes über Markus 8, 1-9 37

Bo. Reicke: Christus und die Seinen als Fremde in der Welt 57

II. DIASPORA

Hermann Sasse: Vom Werden und Wachsen der Kirche 66

André Birmeilä: Staatskirchen und die Kirche der Augsburgischen Bekenntnisse in Elsaß-Lothringen 78

Ondrej Paľkovský: Luther und die Kirche der Slowaken in Jugoslawien 90

Ernst Eberhard: Evangelium und Glaube zwischen Vernichtung und Duldung – 400 Jahre Luther und die Kirche in Rußland 101

Gertsen Nicolaisen: Die Kirche zwischen Kommunismus und Katholizismus – die lutherische Kirche in Polen 116

Ulrich Reymann: Das Erbe in die Zukunft tragen – 125 Jahre lutherische Diasporaarbeit in Hannover 134

III. ÖKUMENE

Gottfried Klappert: Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession 141

John H. Johnson: Die ökumenische Bewegung in den Vereinigten Staaten 151

Anschriftliche Mitteilungen: Redaktion: Pastor Schrötenberg, Erlangen

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther- Bundes

Folge 26 · 1979

Martin-Luther-Verlag · Erlangen



Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch

des

Martin Luther-



gh 5225 lb

ISBN 3-87513-016-2

© 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



Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort	7
I. THEOLOGIE	
Rudolf Keller: Erinnerung an Werner Elert	K 9
Armin-Ernst Buchrucker: Wesen und Grenzen der klassischen Religionskritik	27
Volker Stolle: Ein armer Jesus – eine Predigt Wilhelm Löhes über Markus 8, 1-9	37
Bo Reicke: Christus und die Seinen als Fremde in der Welt in den Verhältnissen, die in wachsendem Maß Diasporacharakter annehmen	57
II. DIASPORA	
Hermann Sasse: Vom Wunder der Erhaltung der Kirche	66
André Birmelé: Staatskirche in der Diaspora – die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen	78
Ondrej Peřkovský: Lutherische Kirche der Slowaken in Jugoslawien	90
Ernst Eberhard: Evangelischer Glaube zwischen Vernichtung und Duldung – 400 Jahre lutherische Kirche in Rußland	101
Carsten Nicolaisen: Diaspora zwischen Kommunismus und Katholizismus – die lutherische Kirche in Polen	116
Ulrich Reymann: Das Erbe in die Zukunft tragen – 125 Jahre lutherische Diasporaarbeit in Hannover	134
III. ÖKUMENE	
Gottfried Klapper: Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession	148
John Kleinig / Gerhard Rieß: Australiens Lutheraner in der ökumenischen Herausforderung	156
Anschriften der Verfasser	162
Gliederung des Martin Luther-Bundes	163

Geleitwort

Auch die hier vorgelegte 26. Folge des Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ will zunächst denen, die in unserem Lande der lutherischen Kirche und insbesondere ihrer Diaspora verpflichtet und verbunden sind, Informations- und Orientierungshilfe sein, zugleich aber auch ein Sprachrohr derer, die in der Diaspora leben und ihren Dienst tun. Gerade sie benötigen ein kirchenpublizistisches Instrument, in dem sie mit Verständnis, Mitdenken und Hilfsbereitschaft rechnen können. Dies wiederum bereichert unsere eigene Erkenntnis vom kirchlichen Auftrag in sogenannten ‚volkskirchlichen‘ Verhältnissen, die in wachsendem Maß Diasporacharakter annehmen.

Es ist also nicht verwunderlich, daß die meisten Verfasser dieses Bandes entweder in einer der lutherischen Diasporakirchen beheimatet sind oder an irgendeiner Stelle im Martin Luther-Bund engagiert sind. Dabei liegt uns die biblische Grundlegung des Diasporauftrages – etwa mit der neutestamentlichen Untersuchung „Christus und die Seinen als Fremde in der Welt“ von Professor Bo Reicke, dem langjährigen Vorsitzenden des Schweizer Martin Luther-Bundes, ebenso am Herzen wie die theologische Reflexion geistesgeschichtlicher Phänomene, mit denen sich gerade heute unsere Amtsbrüder in der Diaspora auseinandersetzen müssen. Professor Armin-Ernst Buchruckers Darstellung der klassischen Religionskritik kann dazu Hilfe sein, bis hin zur praktischen Aufgabe der Predigtvorbereitung.

Zum Leben der Kirche gehört die Kontinuität. So wird denn auch die Stimme der Väter in diesem Buche laut. Die bisher ungedruckte Predigt eines der großen Männer der lutherischen Diasporafürsorge, Wilhelm Löhes, wird ediert und kommentiert von Volker Stolle, dem neuen Bleckmarer Missionsdirektor der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Sodann ist in diesem Zusammenhang an zwei bedeutende Vertreter der (neueren) „Erlanger Theologie“ zu denken, die übrigens beide auch Mitglieder des Bundesrates im Martin Luther-Bund gewesen sind: die Professoren D. Elert und D. Sasse. Der 25. Todestag Werner Elerts (1979) – meines entscheidenden theologischen Lehrers – veranlaßt uns, mit der Arbeit Rudolf Kellers, des früheren Studienleiters im Erlanger Theologenheim, dankbar an ihn zu erinnern. Und im Gedenken an den 1976 heimgerufenen Hermann Sasse veröffentlichen wir aus seinem Nachlaß einen Vortrag über

das „Wunder der Erhaltung der Kirche“, den er vor vierzig Jahren anlässlich des Jahresfestes des bayerischen Martin Luther-Vereins gehalten hat.

Den Schwerpunkt des Jahrbuches bilden wieder lutherische Diasporakirchen im östlichen Europa. Über seine slowakische Heimatkirche berichtet der jugoslawische Pfarrer Ondrej Peřkovský, dem Martin Luther-Bund durch seinen Aufenthalt im Theologenheim während seines Studiums in Erlangen verbunden, während Carsten Nicolaisen, Leiter der Geschäftsstelle der von der EKD getragenen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, die Lage der Lutheraner in Polen schildert. Der Herausgeber befaßt sich mit einem besonders erschütternden Kapitel der jüngsten Kirchengeschichte, dem Schicksal der lutherischen Kirche der Rußlanddeutschen zwischen Vernichtung und Duldung, erarbeitet auf der Grundlage des im vergangenen Jahr im Martin Luther-Verlag publizierten und inzwischen viel beachteten Sammelbandes „Und siehe, wir leben!“.

Zu einem völlig anderen Typus einer Diasporakirche führt uns André Birmelé, — Gemeindepfarrer und zugleich engagierter Mitarbeiter im Straßburger Institut für Ökumenische Forschung — mit der Darstellung der elsässischen „Staatskirche in der Diaspora“. Und noch einmal der Blick auf eine andersartige Situation: das Gespräch des aus Deutschland gekommenen Lehrers Gerhard Rieß mit seinem australischen Kollegen Pastor John Kleinig über Erfahrungen in der Lutherischen Kirche Australiens, das naturgemäß die schmerzliche Tatsache der kirchlichen Existenz am Rande des Weltluthertums (und die immer noch damit verbundene Hoffnung auf erneuerte Gemeinschaft) nicht auslassen kann.

Vor 125 Jahren wurde der Vorläufer des heutigen hannoverschen Gliedvereins des Martin Luther-Bundes begründet; aus diesem Anlaß hat der verdienstvolle Geschäftsführer des Vereins, Pastor i. R. Ulrich Reymann, einen Rückblick verfaßt, der auch für die Geschichte des Gesamtwerkes höchst bedeutsam ist.

Ein sehr aktuelles Problem behandelt der Beitrag des stellvertretenden Bundesleiters Gottfried Klapper D.D.: die Frage der Anerkennung der Ausburgischen Konfession durch die römisch-katholische Kirche. Wie wir auch diese Hoffnungen beurteilen mögen — an der ökumenischen Dimension dieses Bekenntnisses kann unter uns kein Zweifel bestehen. Daraus ergibt sich für unseren Diasporaauftrag zugleich eine ökumenische Verpflichtung.

Erlangen, 1. August 1978 Ernst Eberhard

Erinnerung an Werner Elert

Gedanken, Berichte, Anfragen — ein Versuch zum 25. Todestag

„Es war nicht immer ganz leicht, Elerts Schüler zu sein. Denn wie er an sich selbst die höchsten Anforderungen stellte, so verlangte er auch von denen, die unter oder mit ihm arbeiten durften, viel. Nur selten öffnete er sein Herz. Unvergesslich bleibt mir eine Stunde im Breslauer Seminar. Wir jungen Studenten ordneten mit ihm die dortige Bibliothek. Da wurde er in Vertretung des beurlaubten Ortsgeistlichen zu einem Sterbenden gerufen. Mit einem förmlich zerquälten Gesichtsausdruck kehrte er nach einiger Zeit zurück und sagte nur die paar Worte: ‚Meine Herren, wie hilflos steht man doch mit all seiner Theologie an einem Sterbebett.‘ Dabei war er durchaus kein schlechter Seelsorger. Als ich einige Jahre später einer seiner Nachfolger im Seefelder Pfarramt werden durfte, da merkte ich mit Staunen, wie stark ganz kurze Worte, in der Predigt oder im seelsorgerlichen Gespräch gesprochen, vielen meiner Pfarrkinder Wegweisung, Hilfe und Trost gegeben hatten. Überhaupt war diesem wirklich klugen, ja gelehrten Manne von Gott die Gabe geschenkt, auch ganz schlicht und allgemeinverständlich reden zu können.“¹⁾

Es gibt nur wenige Zeugnisse dieser Art über Werner Elert. Es lag ihm wohl auch nicht, über sich selbst zu sprechen, vielmehr blieb er stets seiner „Sache“ zugewandt. Dabei hielt er die Augen offen für einen breiten Horizont. „Wie er in seinem Denken Realist war, so ist auch sein Stil und seine Sprache nie abstrakt und langatmig, sondern lebensnah, knapp, oft bildhaft.“²⁾ Er hatte eine scharfe Beobachtungsgabe und erwies sich als „nüchterner Skeptiker“³⁾, so wie er es einst einmal selbst formulierte: „Die Fähigkeit, zwischen Grund und zureichendem Grund zu unterscheiden, ist nicht so billig zu haben“⁴⁾.

Zuletzt hat Walther von Loewenich in einem Rückblick auf „Die Erlanger Theologische Fakultät 1922 – 1972“⁵⁾ Elert und einige seiner Wesenszüge dargestellt, freilich aus sehr persönlicher Betroffenheit, die darum nicht ohne Widerspruch blieb⁶⁾. Dieser Widerspruch könnte modifiziert und ergänzt werden. Man fragt sich, warum von Loewenich so berichtet, wenn er doch selbst beklagt: „Das konfessionelle Luthertum hat in der öffentlichen Mei-

nung, auch bei der studentischen Jugend, an Wertschätzung verloren. Das schadet Erlangen, das immer noch als lutherische Hochburg gilt, obwohl es das schon lange nicht mehr ist. Manche auswärtige Kollegen, die es besser wissen müßten, machen von dieser antilutherischen Propaganda gegen Erlangen Gebrauch.“⁷⁾ Er beklagt auch die Anklage der Erlanger wegen der „braunen Flecken“, denen er als Kenner und Zeuge doch besser hätte entgegentreten können als irgendeiner, der außerhalb Erlangens lebt. Man wird aber dennoch diesen Rückblick aufmerksam studieren müssen, um dann noch weiter in die Problematik eindringen zu können. Hier sei abschließend zitiert, was von Loewenich über Elert berichtet: Er war ein sehr schroffer Charakter und vermied es tunlichst, einen seelsorgerlichen Ton anzuschlagen. Aber hinter der sachlich kühlen, ja oft geradezu brüskten Art verbarg sich wohl noch ein anderer Elert. Wer seinen Aufsatz „Philologie der Heimsuchung“⁸⁾ liest, kann davon einen Eindruck bekommen.“⁹⁾ „Werner Elert war vor allem Theologe. Dies war der Sinn, den er seinem Leben gegeben hatte, dies war auch der Sinn, in dem er verstanden werden wollte. Er ließ nicht zu, daß man sich mit seiner Person beschäftigte, er liebte es nicht, daß man sich für andere Elemente und Gesichtspunkte interessiere, die seine Existenz charakterisiert haben.“¹⁰⁾ André Birmelé hat in seiner Arbeit über Elert seine weit gefächerten Interessen noch einmal zusammengestellt¹¹⁾. Birmelés Arbeit, nun die neueste Dissertation über Werner Elert, kann für alle bibliographischen Angaben herangezogen werden. Sie erweckt zunächst hohe Erwartungen bei dem Leser, die sie jedoch nicht immer zu befriedigen vermag. Man hätte sich gewünscht, daß Elert noch viel mehr aus seinen eigenen Worten heraus interpretiert worden wäre. Zu manchem Kapitel in Birmelés Arbeit hätte man statt fremder Zitate auch Elert selbst zitieren können; auch scheint die räumliche und sprachliche Entfernung die Arbeit erschwert zu haben, was hier nur angedeutet werden kann. So viele Fragen von biographischem Interesse bleiben also weiterhin ohne Antwort. Man wünschte sich, daß es Elert noch vergönnt gewesen wäre, selbst seine „Lebenserinnerungen“ zu schreiben, von denen er in den letzten Jahren öfter mit großem Gewicht gesprochen haben muß¹²⁾. Birmelé hat auch dem Dritten Reich ein Kapitel gewidmet. Hier sucht man eine Aufarbeitung der Akten der Erlanger Fakultät, aus der Elerts Haltung ganz offen hätte zu Tage treten können. Man wird zunächst auf eine Arbeit Wilhelm Niemöllers über die evangelische Kirche im Dritten Reich¹³⁾ verwiesen, bevor die gedruckten Schriften Elerts analysiert werden. Gerade angesichts der allgemein wenig verstandenen und immer wieder – teils ja

auch mit Recht - kritisierten Haltung Elerts und seiner Fakultätskollegen¹⁴⁾ wäre es an der Zeit, diese Probleme gründlich aufzuarbeiten. Auf seine Weise und aus einer intimen Sachkenntnis hat Max Tratz diese Aufarbeitung in einer wichtigen Untersuchung, die wir hier nicht wiederholen können, bereits begonnen¹⁵⁾. Sehr eng mit der aktuellen politischen Situation war damals die konfessionelle Haltung der Erlanger verbunden¹⁶⁾. Im Rahmen dieses knappen Versuchs kann die Aufarbeitung dieser Fragen nicht durchgeführt werden, aber man darf nicht versäumen, diese Lücke in der Forschung zu markieren. Zu beachten wäre natürlich auch Elerts Verständnis von „Bekenntnis“, wie er es in seinem Marburger Vortrag von 1950 „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte“¹⁷⁾ noch einmal grundlegend dargestellt hat. Schließlich müßte man Elerts Dogmatik sorgfältig durchgehen und alle feinen politischen Spitzen herausstellen, z.B. diese: „Dieses Bekenntnis, daß der Sohn Gottes zu uns gekommen ist, daß also kein Volk, kein Zeitalter, kein Kulturkreis den Sohn Gottes produziert hat, dieses Bekenntnis ist der christologisch wichtige Gehalt der Präexistenzlehre.“¹⁸⁾.

Zu Elerts Haltung im Dritten Reich seien aber hier vor allem zwei Texte in Erinnerung gerufen, die von ihrem „Sitz im Leben“ her nicht im Verdacht stehen, sie wollten beschönigen oder glätten. Einmal sollen Worte aus dem Nachruf des Dekans der Erlanger Fakultät, Professor Dr. Kurt Frör, zu bedenken gegeben werden: „Aber nicht nur als Forscher oder Lehrer, sondern auch als ein Mann der Fakultät wird uns Prof. Werner Elert in steter Erinnerung bleiben. Die Arbeit in der Fakultät war ihm nicht nur eine Last, sondern eine Freude und inneres Anliegen. 1927/28 führte er das Rektorat. Dann in der harten Zeit vom Sommersemester 1935 bis zum Ende des Wintersemesters 1943/44, also volle zehn Jahre hindurch war er decanus perpetuus, also ohne Unterbrechung im Amt. Es war ein großer Segen, daß er in dieser schwierigen und heiklen Zeit mit seiner Geschäftskenntnis und Klugheit das Schiff der Fakultät sicher und geschickt gesteuert hat. Er hat manchem Studenten geholfen, der politisch angefochten war; manche unsachgemäße Berufung konnte er verhindern und so die Geschlossenheit der Fakultät wahren. Auch nachher war er für uns Autorität und sein Rat nicht selten das letzte Wort in wichtigen Entscheidungen. Er ist uns so zum Vorbild für unsere weitere Arbeit geworden.“¹⁹⁾

Der zweite Text stammt von Elert selbst, aus seinem Aufsatz „Erlangen und die Lutherische Kirche“, mit dem er einen Beitrag zur Festschrift für Friedrich Ulmer lieferte. Nachdem er aus seiner tiefen Kenntnis der Erlanger

Fakultätsgeschichte ²⁰⁾ geschöpft hat, umschreibt er (1937) die Gegenwartsaufgabe seiner Fakultät:

„Die Kirche Christi lebt nur von Wort und Sakrament. Durch beides – und nur hierdurch werden Menschen zu Gliedern des corpus Christi mysticum, und sie werden nur hierdurch dabei erhalten. Sie sind auch nur hierdurch zur Gemeinde der Gläubigen verbunden. Nach ihrer irdischen Existenz bleiben sie den irdischen Ordnungen unterworfen. Sie kann aber von sich aus auch keine Staats- oder Wirtschaftsordnung aufstellen. Wo immer das in der Kirchengeschichte versucht wurde, da wurde es entweder mit einem weltlichen Herrschaftsanspruch der Kirche oder mit einem Schriftprinzip begründet, die dem Evangelium widersprechen. Auf der anderen Seite kann die Kirche aber auch die irdischen Ordnungen nicht einfach ignorieren. Einmal soll die Kirche in der Weise der Apostel und unserer Bekenntnisse (Gr. und Kl. Katechismus zum 1. Artikel) ihre Glieder lehren, ihre gesamte Existenz aus der Hand Gottes zu empfangen. Und sodann können ja ihre Glieder ihre Glaubenshaltung und Liebespflicht nur in jenen Ordnungen, nicht neben ihnen realisieren. Hier liegt eine Fülle von Problemen, die nicht mit einem Federstrich zu lösen sind. Aber weil sie in der Kirche heute besonders dringlich gestellt sind, muß sich auch die Theologie darum bemühen. Schon aus diesem Grunde kann in Erlangen jene Theologie keine Stätte haben, die überhaupt keine Ethik kennt.

In den lutherischen Kirchen anderer Länder sind diese Fragen heute vielleicht nicht so brennend, zum Teil wohl deshalb, weil sie dort schon früher durchgekämpft wurden. Wir denken an den Nationalitätenkampf im alten Ungarn, der ähnliche Probleme aufführte, oder an die Fragen, die der dänischen Volkskirche durch Grundtvig gestellt wurden, oder an den amerikanischen Sezessionskrieg, bei dem die Lutheraner auf beide Parteien verteilt waren. Diese Dinge, die nun historisch geworden sind, werden auch in Erlangen studiert. Es kann uns nicht gleichgültig sein, daß sich auch andere lutherische Kirchentümer immer gleich weit von theokratischen und manichäischen Lösungen entfernt hielten. Sie verhielten sich zuletzt immer im Sinne des 16. Artikels der Augsburgischen Konfession, nicht weil man ihm den Charakter eines göttlichen Gesetzes beimaß, sondern weil der Glaube an das reine Evangelium, wo er echt ist, zu keinem anderen Ergebnis führen kann.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß sich die Erlanger Theologie von heute in diesen Fragen nicht erschöpft. Wo die Autorität des Wortes Gottes in der Kirche angefochten wird, da stehen wir mit vielen anderen in

einer Front – einer Front, die heute nicht kleiner, sondern breiter geworden ist als zu Zeiten der alten Erlanger Schule, die damals mit den Biblizisten ziemlich allein stand. Aber diese Frontgemeinschaft darf uns nicht dazu verleiten, das richtige Verhältnis von Gesetz und Evangelium noch das Bekenntnis unserer Kirche zu vergleichgültigen. Es darf uns auch nicht verleiten, konkreten Fragen des Augenblicks ein Gewicht beizulegen, das ihnen im Ganzen des kirchlichen Dogmas nicht zukommt. Es ist eine Verirrung, wenn manche lehren, das entscheidende Bekenntnis der Kirche sei heute ihr Wort über das Verhältnis von Staat und Kirche, oder über die Kirchenverfassung, und wenn sogar von der Zustimmung zu diesem Wort das ewige Heil abhängig gemacht wird. Entscheidend ist heute wie zu aller Zeit das Bekenntnis zum Schöpfer aller Dinge, zur Person und zum Werk seines Sohnes, zum Werk des heiligen Geistes. Gerade wir Erlanger glauben das mit besonderem Nachdruck sagen zu dürfen, weil uns niemand vorwerfen kann, daß wir das Verhältnis von Staat und Kirche in unserer Lehre vernachlässigten.

So steht die Erlanger Theologie heute in vielfacher Hinsicht vor anderen Problemen als zur Zeit ihrer größten Lehrer. Aber heute wie damals weiß sie sich zum Dienst in der Kirche lutherischen Bekenntnisses verpflichtet. An diesem Punkt wissen wir uns mit der alten ‚Erlanger Schule‘ vollkommen solidarisch. Die Angriffe gegen die Bekenntnisgebundenheit jener treffen uns auch umgekehrt. Ist die Erlanger Fakultät von heute an diesem wesentlichen Punkt mit der damaligen identisch, so darf sie in Erinnerung an die damals erteilten Antworten dem heutigen Kritiker – wie einst Frank im Vorwort zu seiner Dogmatik – das Wort Lessings an seinen Gegner Klotz zurufen: ‚Bedenken Sie doch nur, mein wertester Herr, daß Sie mir fast lauter Dinge in die Hand gaben, die ich dort schon in den Winkel gestellt habe.‘⁽²¹⁾ Wenn man diese Sätze liest, dann erkennt man, was Hanns Lilje „in memoriam“ über Elert schrieb: „Das besondere Kennzeichen seiner theologischen Veröffentlichungen war die meisterhafte Verbindung von größter gedanklicher Präzision mit durchsichtiger Klarheit des Stiles. Er war ein Meister der Gedankenführung wie der Darstellung. Daß in fast allen seiner Schriften Zeile um Zeile ein leiser polemischer Ton mitschwang, hat jedenfalls die Klarheit seiner Darstellung nur gefördert. Es hat nicht viele gegeben, die es ihm in dieser Hinsicht gleich tun konnten.“⁽²²⁾

Das Gesamtwerk von Elert stellt vor einige Schwierigkeiten. Man wird es bedauern müssen, daß es ihm nicht vergönnt war, seine dogmengeschichtlichen Studien zu vollenden. Die „Morphologie des Luthertums“ ist trotz mager Kritik an Einzelheiten noch nicht durch ein ähnlich geschlossenes

und umfassendes Werk abgelöst worden – „eine bewundernswerte Leistung, ein Gesamtbild, zu dem es vorher nur Ansätze gab, das so bald nicht überholt werden wird“²³⁾. Aber es wäre Elert und seinen Werken unangemessen, wollte man hier im einzelnen eine Würdigung aller seiner Werke versuchen. Es gilt vielmehr für das Gesamtwerk, was Ernst Kinder über die Dogmatik schrieb: „Sie mag und wird für sich selber sprechen. Dies Werk will nicht gerühmt, sondern erarbeitet sein. Es gibt sich nicht leicht und rasch, sondern erfordert gründliche und hingebende Arbeit. Wer sich aber wirklich in sie hineinarbeitet, der wird von der Art, wie hier die christliche Wahrheit tief und lebensvoll und zugleich gedanklich scharf sprechend gemacht wird, von selbst erfaßt und reichen Gewinn davon haben.“²⁴⁾ Elert wollte nicht einfach theologische Positionen wiederholen, sondern er sucht eine größtmögliche Lebensnähe nach dem Vorbild Luthers. „Die Tendenz, die Wahrheit immer sublimer, immer geistiger zu erfassen und auszudrücken, ist zwar nach allem, was gesagt wurde, der Dogmatik unvermeidlich. Aber die damit gegebenen Gefahren müssen durch die andere paralysiert werden, die ursprüngliche Lebensnähe immer wieder zurückzugewinnen. Auch aus diesem Grunde darf sich keine Dogmatik den Umbruch des Überlieferten ersparen. Sie muß immer wieder von vorn anfangen, immer wieder auf das unmittelbarste Glaubenserlebnis zurückgehen und immer aufs neue an die elementaren Tatsachen und Notwendigkeiten unseres Lebens anknüpfen.“²⁵⁾ „Hinter diesem Neubau des später so genannten ‚evangelischen Ansatzes‘ steht schon der Konfessionsbegriff der ‚Morphologie‘, demzufolge sich die eine unerschöpfliche Dynamis evangelisch-lutherischen Glaubens in immer neuen Gestaltungen verwirklicht.“²⁶⁾ Wir erhalten aber auch von Elert selbst einen Hinweis darauf, wie die Theologie solchen Umbruch vollziehen soll: „Sie wird ihren Sonderauftrag vielmehr um so besser erfüllen, je sorgfältiger sie sich in die immer neu erwachsenden Probleme vertieft, auch auf die Gefahr hin, daß sie sich nicht jedem Zuschauer verständlich machen kann. Sie steht damit unter einem Gesetz aller wissenschaftlichen Arbeit. Auch der Forscher am Mikroskop kann nicht immer Zuschauer gebrauchen – ohne deshalb die Absicht zu haben, der Welt am Ende etwas anderes mitzuteilen, als er gefunden hat. Die Theologie unterscheidet sich wie jede andere wissenschaftliche Forschung dadurch von der Hexenküche der Alchimie, daß sie jederzeit in ihre Arbeitsweise Einblick gewähren kann. Aber es ist eine Forderung der wissenschaftlichen Disziplin, daß sie auch jeweils warten kann, bis ihre Früchte gereift sind.“²⁷⁾ Man wird dieses Wartenkönnen an Elerts Werken besonders intensiv studie-

ren können. „ Die wissenschaftliche Arbeit bedeutete ihm Lebenselement. Elert steckte seine Ziele hoch und weit und sammelte Kraft mit bewußter Zucht auf wenige Werke, von denen dann auch jedes ein großer Wurf wurde. Wohl hat er auch Broschüren und kleinere Schriften erscheinen lassen, auch manchen Aufsatz geschrieben, aber im Verhältnis zu anderen doch nicht viele. Er sparte seine Kraft für die Bücher. Natürlich hat er auch manchen Vortrag gehalten, aber auch hier wieder gilt: relativ wenige. Er stellte auch hier an sich die strengsten Anforderungen, schüttelte niemals einen Vortrag aus dem Ärmel, sondern setzte Wochen intensiver Arbeit daran und hielt fast durchweg jeden nur einmal.“²⁸⁾ Dies wird besonders deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß seine vier großen Hauptwerke in einem Abstand von jeweils etwa zehn Jahren von 1921 bis 1949 erschienen.

Trotzdem konnte es geschehen, daß seine Interpreten ihn an ihren eigenen Maßstäben maßen und entsprechend kritisierten. Ein gewichtiges Problem schneidet Leo Langemeyer an, wenn er auf den Fortschritt der exegetischen Wissenschaft bis zum Jahr 1970 hinweist und fragt, wie damit die Basis für Elerts Theologie verändert sei: „Drei Merkmale seien genannt, die vielleicht die Theologie Elerts als vergangen und nicht mehr zeitgemäß kennzeichnen mögen: das unbedingte Festhalten an der Tatsächlichkeit des Heilswerkes Christi, Sündenvergebung, Wunder, Tod, Auferstehung; damit verbunden: einmal vielleicht eine Versachlichung der Beziehung des Menschen zu Gott und ein Zuleichtnehmen der historischen Kritik; ferner die konservative Haltung bezüglich des Dogmas, der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche und schließlich eine betont religiöse Grundhaltung und betont religiöse Betrachtung des gesamten menschlichen Lebens.“²⁹⁾ Doch Langemeyer gesteht zu, daß man auch von Elert aus kritische Fragen an die moderne Theologie finden und etwas Verständnis für den „Gemeindeglauben“ bekommen könne³⁰⁾. Irgendwie freut man sich, daß Elert als verantwortlicher Lehrer der Kirche nicht so direkt abhängig war von den neuesten Ergebnissen der Schultheologen.

Daß er sich davor nicht verschloß, sondern mit Interesse auch auf einen so völlig anders denkenden Theologen wie Rudolf Bultmann einging, sei hier nur erwähnt³¹⁾. Man wird aber in Elerts Werk keine Auseinandersetzung mit Bultmann und seinen Hauptsätzen finden³²⁾.

Weit schwieriger aber scheint es, wenn man viele Jahre nach Elerts Tod ihn zum Kronzeugen für eine kirchenpolitische Absicht anrufen wollte, die Elert nicht hätte ahnen können³³⁾. Man erinnert sich an Elerts Worte, mit denen er gegen einen bestimmten Typ von Biblizismus Position bezog: „Die

kirchlichen Lehrbekenntnisse, so war die Meinung, waren zwar für ihre Entstehungszeit eine ganz respektable Leistung. Aber sie waren zeitbedingt, in ihren Fragen wie in ihren Antworten und vor allem in ihren Verwerfungen. Sie vertraten ein Schriftverständnis, das größtenteils durch den inzwischen (besonders durch mich selbst, meint natürlich jeder) erzielten exegetischen Fortschritt überholt ist.“³⁴⁾ Elerts Konsensusbegriff war ein anderer und deshalb verstand er auch sich selbst als „Lehrer der Kirche“ in einem anderen Sinn, wie er es zum Augustana-Jubiläum formulierte. Nachdem er dankbar erwähnt hat, welche positive Bedeutung die Luther-Renaissance für die Theologie und deren Rückkehr zu den Quellen hatte, schließt er seinen Vortrag mit den Worten: „Aber diese Quellen liegen nicht in Luther, sondern im Evangelium. Dieser Erkenntnis tragen wir Rechnung, wenn wir nicht den Ehrgeiz der persönlichen Professorentheologie befriedigen, sondern uns wie die Bekenner von Augsburg als verantwortliche Lehrer der Kirche wissen. ‚Es muß uns die öffentliche Wahrheit eins machen, und nit die eygensinnigkeit‘ (WA 6, 455, 14). Dies Wort steht bei Luther, und nicht bei dem alten Luther, sondern bei dem von 1520. Die öffentliche Wahrheit muß uns eins machen – das ist die Katholizitätsidee der Augustana.“³⁵⁾

Ein seit vielen Jahren vergriffenes kleineres Buch, das Elert am Beginn seiner Erlanger Tätigkeit schrieb, erlebte 1978 eine Neuauflage: „Die Lehre des Luthertums im Abriß“. Elert wollte damit dem deutschen Luthertum behilflich sein, „zu den weiteren Horizonten tapferer Kirchlichkeit zu gelangen“³⁶⁾. In einem Anhang über „Sinn und Methode“³⁷⁾ führt Elert das Gespräch mit den Rezensenten der ersten Auflage. Gerhard Müller stellt in seinem Geleitwort zu dem Nachdruck heraus, was Elerts Absicht war: „Vielmehr handelt es sich um den Versuch, die Lehre des Luthertums so zu formulieren, daß sie im 20. Jahrhundert verständlich ist. Ein Versuch, der es lohnt, nach wie vor ernstgenommen zu werden.“³⁸⁾ Müller hatte ein Jahr vorher schon einmal an die Rechtfertigungslehre Elerts erinnert: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß hier unter Rückgriff auf die paulinisch-lutherische Tradition Fragestellungen wiederaufgegriffen und neu formuliert wurden, für die das Verständnis im deutschen Protestantismus am Anfang unseres Jahrhunderts verloren gegangen war. Die Interpretation der Rechtfertigung als einer göttlichen Handlung, die der Mensch als für sich bestimmt anzuerkennen vermag, war geeignet, den Blick wieder auf das zu lenken, von dem laut biblischer Aussagen das Heil abhängt.“³⁹⁾ Müller ist dabei vor allem auch dem Vorwurf einer „Auflösung des Monotheismus“ entgegengetreten⁴⁰⁾.

Es ist hilfreich, daß dieses Frühwerk Elerts nun wieder greifbar geworden ist. Paul Althaus nannte es eine „kühne, geistvolle Skizze der Dogmatik und Ethik im Ganzen“⁴¹⁾. Duensing hat vor allem dieses Werk Elerts gründlich analysiert, dabei durchaus in seiner theologischen Untersuchung nicht an Kritik gespart, aber dennoch dieses „in seiner Geschlossenheit und Dichte originelle und erstaunliche Werk“⁴²⁾ in angemessener Weise gewürdigt. Demgegenüber ist man überrascht, wenn Birmelé, der die Arbeit Duensing's, abgesehen von einem Zitat, nicht näher auswertet, seine Kritik über jenes Werk Elerts ausgießt, darin im wesentlichen Argumente von Hans Asmussen wiederholend. Asmussen hatte gemeint, in diesem Werk finde sich keine wahre Theologie der Schrift, Elert habe die Bibel entwertet, indem er ihr zugleich ein Kompliment mache, wenn er aus dem Glauben das Prinzip der Theologie gemacht habe⁴³⁾. Ähnlich hatte ja auch schon H. Z. Stallmann votiert, Elert hätte die Schrift anders einarbeiten müssen, unter Voranstellung einer Inspirationslehre. Doch Elert meint, dem „Schriftbeweis“ genügendes Gewicht beigelegt zu haben, er möchte die Geltung der Schrift nicht im Voraus absichern, sondern ist ganz fest der Ansicht: „Sind Schriftstellen falsch verstanden oder unrichtig angewandt, so hätte auch eine Inspirationslehre nicht dagegen schützen können.“⁴⁴⁾ Das wird mit der „induktiven Methode“ zusammenhängen, die Elert in diesem Werk „befolgen“ wollte⁴⁵⁾. Mir scheint der wichtigste Einwand gegen Elert an diesem Punkt zu liegen. Seine Lehre von der heiligen Schrift soll deshalb in diesem Zusammenhang einer gründlichen Interpretation unterzogen werden. Ich hoffe, so dem Erbe Elerts am ehesten gerecht zu werden, daß ich eine Sachfrage herausgreife und aus verschiedenen Schriften zu beleuchten versuche. Dies geschieht zwar unter überwiegend dogmatischer Orientierung und nicht, wie Birmelé mit Recht fordert und arbeitet: nach einer „historischen“ Methode⁴⁶⁾. Aber ich hoffe dennoch, eine sachgerechte Interpretation auch auf diese Weise beginnen zu können.

Werturteil Elerts Fassung der Lehre von der heiligen Schrift

Wollte man Elerts Auffassung über die heilige Schrift nur an dem so überschriebenen Kapitel seiner Dogmatik messen, so fände sich zu manchen Mißdeutungen Anlaß. Durch das Werk von Werner Elert zieht sich von Anfang bis Ende die große Linie des „evangelischen Ansatzes“⁴⁷⁾. Er hatte die Irrwege der Apologetik gründlich verfolgt und durchgemessen und dabei aufgezeigt, daß unter Berufung auf die Weltanschauung der heiligen Schrift

noch 1867 das Kopernikanische Sonnensystem bestritten werden konnte. Aber Elert hatte daran „nichts spezifisch Christliches“ gefunden⁴⁸). Das widersprach Elerts soteriologischem Schriftverständnis total. Die Fixierung der formalen Autorität der Bibel lehnt er ab. „Die Autorität der Schrift kann immer nur in der Geltung ihres Sachgehalts erfahren werden“⁴⁹). Dieser Sachgehalt der Schrift liegt in der „Substanz, die in allen neutestamentlichen Zeugnissen die gleiche ist und die darum auch in aller Mannigfaltigkeit der kirchlichen Verkündigung stabil sein soll. Sie enthält einen absolut festen Punkt, über den keine Meinungsverschiedenheit obwalten kann. Das ist die Person Christi. Sie ist die unverrückbare Mitte, weil er sowohl Auftraggeber wie Inhalt des kirchlichen Kerygmas ist, weil also in ihm das formelle und das materielle Sollen der Verkündigung zusammenfallen“⁵⁰). So kann Elert meinen, der Theologenstreit um Offenbarungsbegriffe habe die Christen „vielfach um das Wichtigste betrogen. Das Wichtigste ist, meinen wir, daß der Mensch im Leben und im Sterben weiß, daß er sich vor Gott zu rechtfertigen hat, und daß er begreift, daß und warum Christus und er allein seine Rechtfertigung vor Gott ist“⁵¹). Elert hatte in seiner „Morphologie des Luthertums“ für die lutherischen Reformatoren ein solches soteriologisches Schriftverständnis nachgewiesen⁵²). Es beschäftigt ihn bis in seine letzten Lebensjahre, wo er sich vorwiegend um Dogmengeschichte und deren rechtes Verständnis bemüht hat. Elert setzte sich mit allen Mitteln zur Wehr gegen eine Relativierung und gar Abqualifikation des christologischen Dogmas im Namen eines „Schriftprinzips“⁵³). Gegen Harnacks Dogmengeschichte wollte er nachweisen, „daß in materieller Hinsicht am Anfang der gesamten Dogmenbildung“ nicht Doktrin oder Philosophie, „sondern das Christusbild“ der Evangelien steht. Dieses Bild zeigt nach Elert „wegen seiner Konstanz einen Leitfaden aller Dogmengeschichte“⁵⁴). Elert zeigt die Vielfalt des neutestamentlichen Christuszeugnisses auf, das in zwei „Klassen“ zerfällt: die bildhaften Aussagen der Evangelien und die deutenden Reflexionen der übrigen apostolischen Schriften⁵⁵). Das evangelische Christusbild steht der griechischen Metaphysik in der Theologie entgegen⁵⁶), es hat sich gegen die Erstarrung der Theologie im Aristotelismus gestraut. Elert will zeigen, wie Theodor von Pharan die Kirche des Ostens vor dem Altern mit ihren Autoritäten bewahren wollte. „Auch das von keiner Seite bestrittene ‚Schriftprinzip‘ hat sie nicht vor dem Einfrieren zu bewahren vermocht. Nur ein Bestandteil der Schrift hat sich bis zuletzt dagegen gestraut: das Christusbild der Evangelien. Es war Theodor von Pharan, der als letzter den Versuch machte, die dogmatischen Parteien vor diesem Bilde

zu vereinigen⁵⁷). Elert hätte in diesen dogmengeschichtlichen Forschungen eine nachträgliche Bestätigung seines christozentrischen Schriftverständnisses sehen können⁵⁸).

In seiner Dogmatik behandelt er „Die Heilige Schrift“ innerhalb des zweiten Abschnitts, der unter der Überschrift steht: „Der Grund des kirchlichen Kerygmas“. Hierunter fällt Kapitel IV: „Gesetz und Evangelium“, Kapitel V: „Die drei Probleme der Geschichtlichkeit Christi“ und Kapitel VI: „Die Heilige Schrift“. Elert lehnt mit Luther und Melancthon gegen Calvin die Unterordnung des Evangeliums unter den Offenbarungsbegriff ab. Dabei wird das Verhältnis von Gesetz und Evangelium falsch bestimmt. Das führte bei Calvin zur „Wiederherstellung des Schriftprinzips der mittelalterlichen Theologie“⁵⁹). Das Evangelium ist der „Bericht von Christo“. Seine „bezwingende und verpflichtende Macht“ wird nirgends „mit einer Berufung auf die formelle Autorisierung begründet“⁶⁰). Die Nötigung, das von Menschen verkündigte Evangelium als „Wort Gottes“ zu vernehmen und anzuerkennen, kann nur in seinem Inhalt liegen⁶¹). Offenbarung umfaßt Gesetz und Evangelium. Diese stehen aber für Elert dialektisch gegeneinander, „weil sie ihrem eigenen Sachgehalt nach einander widerstreiten“. Dieser Widerspruch der Geltung für uns kann „nur durch den ausgetragen werden, auf dessen absoluter Autorität die Geltung beider beruht. Das ist geschehen durch das ‚Offenbarwerden‘ Christi“⁶²). „Das Offenbarwerden Christi ist Offenbarwerden der Geltung des Gesetzes und der Geltung des Evangeliums. Nur hier, nur in der Person Christi kann deshalb auch die Lösung ihres Widerstreits erfolgen“⁶³). Nur in Christus wird allerdings auch „die Identität des Gottes der Gesetzgebung und des Gottes, der uns liebend zuvor erkannt hat, erkennbar und unzweifelhaft“⁶⁴). Als Kehrseite des Offenbarwerdens Gottes steht das Offenbarwerden des Menschen, der im Widerspruch zu Gott steht⁶⁵).

Nach diesen Stichpunkten aus dem Kapitel über Gesetz und Evangelium nun zu dem eigentlichen Kapitel über die Schrift. Elert beginnt dieses bezeichnenderweise mit § 29 über die „Unzulänglichkeit der Inspirationslehre“. Unter Rückgriff auf die historische Entwicklung der Behandlung der Schriftautorität stellt er über den Modus der Klarstellung der Autorität der Schrift durch die Dogmatik fest, daß nur ihr Sachgehalt sie uns zur Autorität machen kann⁶⁶). Deshalb lehnt er den Versuch der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, „unter dem Einfluß Calvins die Begründung der Autorität aus dem Sachgehalt durch eine formale Begründung mit der Inspirationslehre zu ersetzen“, ab. Fragwürdig ist ihm nicht die Inspirationslehre selbst, „sondern die Stellung, die ihr bei der Begründung der Schriftautorität zugewiesen

wird“ 67). Theopneustie, wie sie „von der Schrift selbst für ihre Verfasser bezeugt wird, muß wesentlich anders als in dieser Diktattheorie gemeint sein“. Elert behandelt in seiner Darstellung auch nur die Vertreter der Spätorthodoxie: Baier, Quenstedt und Hollaz, für die beide Vorwürfe zutreffen. Die Fassung der Diktattheorie bei Quenstedt grenzt für Elert an „Gotteslästerung“; Quenstedts Lehre ist eine Vergewaltigung neutestamentlicher Aussagen 68). Was Elert an der Inspirationslehre ablehnt, ist ihre systematische Stellung in der Begründung der Autorität der Schrift. Hiergegen setzt er klar und deutlich die These: „Die Nötigung zur Glaubensentscheidung liegt in Wirklichkeit ausschließlich in der Person Christi“. Die Schriften der Augen- und Ohrenzeugen „nötigen uns zur Glaubensentscheidung nicht, weil sie inspiriert waren, sondern weil sie uns Christus so bezeugen, wie sie ihn selbst gehört und gesehen haben“ 69). Ihre Schriften sind wie einst ihre mündliche Verkündigung nur das Mittel, nicht aber der Realgrund, wodurch wir vor die Glaubensentscheidung gestellt werden. Ihre Theopneustie folgt... aus dem evangelischen Sachgehalt ihrer Schriften“ 70).

Elerts Kritik der Inspirationslehre trifft die von ihm behandelten Dogmatiken durchaus. Soweit stimme ich dieser Kritik auch zu, abgesehen von der vielleicht etwas ungedeckten Behauptung des Einflusses von Calvin auf die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts 71). Die Dinge waren gewiß bei Calvin und im Tridentinum schon vorher vorhanden 72), aber unmittelbarer Einfluß läßt sich nur schwer behaupten. Die Darstellung von Elert hat aber auch noch den weiteren Mangel, daß sie einfach über „die“ Inspirationslehre zu handeln vorgibt, in Wirklichkeit aber nur einen Teil davon – den späten und fragwürdigen – zur Sprache bringt. Das mag durch seine Auffassung begründet sein, daß es „in der inneren Struktur dieser Lehre begründet“ liege, „daß sie erst zur Ruhe kommt, wenn wirklich jedes Wort als ‚inspiriert‘ gelten darf“ 73). Elerts harte Schläge gegen die Inspirationslehre zeigen, daß hier sein Proprium getroffen ist. Die formale Autorisierung der Schrift hat für ihn den Geruch des Gesetzes. Wenn Elert in § 30 über „Die Autorität des Neuen Testaments“ handelt, dann geht er davon aus, daß eine Begründung der Autorität nur im Sachgehalt des Zeugnisses liegen kann. Deshalb ist die Frage, ob die Verfasser der Schriften Augenzeugen waren, zweitrangig 74). Das Evangelium wird uns zum „Wort Gottes“ durch die Kraft seiner Christusverkündigung, der Verkündigung dessen, der das Wort Gottes in Person ist. „Christus heißt und ist das Wort Gottes, weil wir in ihm von Gott angeredet werden. Alle menschliche Rede heißt und ist dies ebenfalls, die diese Person für uns zum Sprechen

bringt“ 75). Diese Definition umgreift das gesamte Kerygma der christlichen Kirche. Trotzdem muß Elert dem Anfang eine besondere Bedeutung beimessen, weil dieser Anfang auf das Hereinbrechen des Heiligen Geistes als „einmaliges und unwiederholbares Ereignis“ zurückgeht. Als die Apostel den Parakleten empfangen, konnten sie nicht mehr verschweigen, was sie gehört und gesehen hatten. Darin liegt der historische Anfang der Kirche, der eine unaufhörliche Bewegung von Hören und Reden einganggesetzt hat. Der Geist wirkt dabei nicht als suggestio rerum, sondern als Christuszeugnis. Jede spätere Vergegenwärtigung durch den Parakleten kann nach ihrem Sachgehalt nur so erfolgen, daß das Zeugnis der Augen- und Ohrenzeugen vernehmbar gemacht wird. Uns ist das Zeugnis des Urgeschlechts nur noch aus dem schriftlichen Zeugnis der Urkirche vernehmbar. Dies schriftliche Zeugnis enthält alles, „was nach Gottes Willen vom Zeugnis der Urkirche zu wissen not ist“. „Diese Schriften sind daher für alle folgenden Geschlechter, für alle Zeiten der Kirche die feste, unabänderliche Norm, nach der sich alle andere Verkündigung der Kirche zu richten hat“ 76). Damit hat Elert allerdings die unüberbietbare Autorität des Neuen Testaments unmißverständlich herausgearbeitet und bekennt sich zur Konkordienformel, ohne auch schon über das Alte Testament gesprochen zu haben. Von hier aus lehnt er den römischen und jeden sonstigen Traditionsbegriff als gleich verbindliche Norm ab. Elert vergleicht die Einmaligkeit des Geistempfangs der Apostel mit der Einmaligkeit der Inkarnation. Deshalb ist schließlich das Kerygma der Apostel mehr als Bericht und Bezeugung. „Es ist vielmehr selbst Offenbarwerden Gottes – in der absoluten geschichtlichen Einmaligkeit wie alle Offenbarungsakte Gottes“ 77). Die Rede der Apostel machte das erste und insofern einmalige Kommen des Parakleten zu den Menschen offenbar. Deshalb sind ihre schriftlichen Zeugnisse „höchste Norm und einzige Quelle für alle andere Verkündigung der Kirche“.

Abgesehen von diesen letzten unmißverständlichen Äußerungen über die Autorität des Neuen Testaments wird man die Gefahr eines Mißverständnisses aufzeigen müssen. Elert sprach in den „Vorfragen“ davon, daß die Autorität der Schrift immer nur in der Geltung ihres Sachgehaltes erfahren werden kann 78). Wer entscheidet über diese Geltung? Die „Erfahrung“ des frommen Selbstbewußtseins? Ein solches Mißverständnis liegt nahe, wird aber von Elert durch seinen Begriff der „Geltung“ sehr deutlich widerlegt. Von der Geltung des Evangeliums kann sich niemand ausschließen 79). „Wenn einer das allen Geltende nicht auf sich bezieht, so ist das ein subjektivistisches Verhalten, das aber an der ‚objektiven‘ Geltung nicht das

geringste ändert“⁸⁰). Im Rahmen der Christologie arbeitet er den Begriff der Geltung für den Sühnetod Jesu heraus, der als Faktum gilt, unabhängig von unserer Meinung darüber⁸¹).

In § 31 handelt Elert über den Kanon. Nach der Angabe der wichtigsten Daten aus der Kanongeschichte nennt er drei Kriterien für die Kanonfähigkeit einer Schrift. 1. Sie muß Christuszeugnis sein. 2. Sie muß ursprünglich sein. 3. Das schließt die Forderung der *analogia fidei* (Analogie aus der Voraussetzung des Glaubens) ein. Elert erkennt von da aus die Kanonumgrenzung an, sieht aber im Problem der Antilegomena „eine heilsame Warnung vor jedem Pochen auf formale Autorität des Kanons als solchen“⁸²).

„Die Autorität des Alten Testaments (§ 32) kann nur vom Neuen aus begründet werden. Die Koordination beider Testamente unter dem Oberbegriff „Wort Gottes“ lehnt Elert ab. Von Paulus her betont er, daß das christliche Verständnis des gesetzlichen Inhaltes des Alten Testaments nur vom Neuen aus gewonnen werden kann“⁸³). Trotzdem kann uns das Alte Testament nicht gleichgültig sein. In der christozentrischen Sicht gilt das alte Wort: „*Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet*“ (Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte Testament liegt im Neuen offen da)⁸⁴). „Es ist auch Autorität für die christliche Kirche. Aber seine Autorität ist der des Neuen Testaments subordiniert, weil sie nur aus dieser abzuleiten ist“⁸⁵).

Der abschließende § 33 über „Schriftverständnis“ setzt noch einmal die Akzente. Einem naiven Biblizismus hält er entgegen, „daß gerade die Schrift der Ausgangspunkt aller Ketzereien und Spaltungen in der Kirche gewesen ist“⁸⁶). Zum rechten Schriftverständnis braucht keine fremde Autorität zur Autorität der Schrift hinzuzukommen. Die Schrift selbst ist *scripturae interpres* (Ausleger der Schrift)⁸⁷). Das ist „eine unvermeidliche Folge aus der alleinigen Schriftautorität“⁸⁸). Die Exegese der Schrift kann auch von Nichtchristen durchgeführt werden. Der Glaubende muß darüber hinaus die Bereitschaft, sich selbst gemeint zu wissen, mitbringen. „Die Schrift wird nur als Wort Gottes richtig verstanden, wenn der Exeget bereit ist, sich selber dem hier redenden Herrn auszuliefern, d.h. aus dem, was er verstehen will, das Urteil Gottes über sich selbst zu empfangen“⁸⁹).

Ich verzichte auf eine Gesamtwertung Elerts, möchte lediglich an dieser einen Stelle seine Aussagen möglichst deutlich herausgearbeitet haben. Er hat ein christozentrisches Schriftverständnis. Sein Christusglaube ist aber immer die Voraussetzung für seine Lehre von der Heiligen Schrift. Dahinter zurückzufragen liegt nicht in seiner Absicht.

Für das Alte Testament, das er nur sehr pauschal behandelt, müßte man anhand von Predigten oder dergleichen seinen Umgang mit dem Alten Testament überprüfen. Er hat allerdings die Tendenz, das Alte Testament als überholtes Gesetz beiseitezuschieben. Das bedürfte einer differenzierenden Korrektur. Andererseits wird man sein Interesse am Sollgehalt kirchlicher Verkündigung beachten müssen. Für die Predigt bietet seine Position, so meine ich, einen fruchtbaren Ansatz. Predigt und historisch-kritisches Verstehen sind eben nicht ohne weiteres identisch.

Leider ist uns Beschränkung geboten, und es ist nicht möglich, an dieser Stelle weitere Sachfragen aus Elerts Werk⁹⁰⁾ aufzugreifen. Es lädt ein zur Weiterarbeit. Wer dieser Einladung folgt, wird reichen Gewinn daraus ziehen.

Anmerkungen

- 1 Werner Srocka, Professor D. Dr. Werner Elert zum Gedächtnis, in: Unter dem Kreuze, Kirchenblatt der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hermannsburg, 69. Jg., S. 22, Nr.3 v. 1.2.1955.
- 2 Paul Althaus, Werner Elerts theologisches Werk, in: Gedenkschrift für D. Werner Elert, hrsg. von Friedrich Hübner in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder, Berlin 1955, S. 401 (im folgenden als „Gedenkschrift“ zitiert).
- 3 Wolfgang Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit, Göttingen 1976, S. 124.
- 4 W. Elert, Der christliche Glaube, 5.Aufl., Hamburg 1960, S. 48 (im folgenden als „Glaube“ zitiert).
- 5 Abgedruckt in: Korrespondenzblatt, hrsg. v. Pfarrerverein in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 90. Jg., S. 69-72, Juni 1975; S. 82-84, Juli 1975; S. 96-99, August/September 1975. Zuerst gedruckt im Jahrbuch für Fränkische Landesforschung, Bd. 34/35, Festschrift für Gerhard Pfeiffer, Neustadt/Aisch 1975.
- 6 Siegfried Schwemmer, Elert zu negativ gezeichnet, in: Korrespondenzblatt..., S. 113 f., Oktober 1975.
- 7 v. Loewenich, a.a.O., S. 98.
- 8 Zuerst abgedruckt in: Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1947, hrsg. v. Paul Muth, S. 40-44, dann in: Zwischen Gnade und Ungnade, Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, S. 9-16.
- 9 v. Loewenich, a.a.O., S. 71.
- 10 André Birmelé, Werner Elert, Théologies luthériennes. Interpretation et Actualisation d'une tradition confessionnelle, Thèse présentée en vue de l'obtention du doctorat (maschinenschriftlich im Selbstverlag), Strasbourg 1977, S. 13 (übersetzt).
- 11 Birmelé, a.a.O., S. 13-17.
- 12 Vgl. v. Loewenich, a.a.O., S. 71, und Srocka, a.a.O., S. 23. Srockas Bericht von Elerts Worten sei hier wörtlich zitiert, weil er nur für wenige Leser zugänglich sein wird: „Er sprach von seinen literarischen Plänen für die nächste Zeit und schloß mit den Worten: ‚Wenn ich das alles noch vollendet habe, dann werde ich meine Lebenserinnerungen schreiben.‘ Und fast als hätte er gehnt, daß ihm dieser krönende Abschluß nicht mehr beschieden sein würde, wandte er sich an uns, die wir beide seine Nachfolger im Pfarramt gewesen waren: ‚Wenn ich es aber nicht mehr schaffe, dann müßt ihr eure Lebenserinnerungen schreiben. Denn sonst er-

- fährt die Nachwelt jetzt, wo alle Quellen im Osten verlorengegangen sind, nichts mehr von dem tapferen Kampf unserer freikirchlichen Väter um den Fortbestand der lutherischen Kirche.' " Dieses Gespräch zwischen Elert und Kirchensuperintendent Lic. Srocka und Oberkirchenrat Dr. Walther Günther D.D. fand bei der Generalsynode der VELKD 1952 in Flensburg statt.
- 13 Birmelè, a.a.O., S. 155, Anm. 2: „Für ein gründliches Studium der Frage weisen wir vor allem auf die Arbeiten von W. Niemöller hin: Die evangelische Kirche im Dritten Reich, Bielefeld 1956, und: Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag 1952, zahlreiche Aufsätze, darunter einen von Karl Barth, enthaltend“ (übersetzt).
 - 14 v. Loewenich, a.a.O., S. 96.
 - 15 Max Tratz, Was ist geblieben? Erinnerungen und Besinnungen zum 10. Todestag von Werner Elert, in: Jahrbuch des Martin Luther-Bundes, hrsg. v. Johannes Schulze, Folge 12, Erlangen 1964, S. 7-25.
 - 16 Vgl. z.B. „Erklärung von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Erlangen zur Gesamtlage der lutherischen Kirche in Deutschland“, in: K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1934, Göttingen 1935, S. 136-138, Nr. 60.
 - 17 Abgedruckt in: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, hrsg. v. Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträßer, Berlin 1957, S. 313-333 (im folgenden als „Christologie“ zitiert).
 - 18 Glaube, S. 307; dieses Buch erschien in erster Auflage im Jahre 1940!
 - 19 Ein Protokoll über die Trauerfeier wurde von der Geschäftsstelle des Martin Luther-Bundes hektographiert und den Freunden dieses Werkes, zu dessen Bundesrat Elert von 1947 bis zu seinem Tode gehörte, übersandt; s. Akte „Elert“ im Büro der Geschäftsstelle. Das hektographierte Dokument umfaßt sieben Seiten. Wir zitieren Frör auf S. 3.
 - 20 Vgl. Althaus, Gedenkschrift, S. 410.
 - 21 Lutherische Kirche in Bewegung, Festschrift für Friedrich Ulmer zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Gottfried Werner, Erlangen 1937, S. 184-193; hier zitiert: S. 192 f.
 - 22 Gedenkschrift, S. 7.
 - 23 Althaus, Gedenkschrift, S. 404.
 - 24 Glaube (Vorwort des Herausgebers), S. 6.
 - 25 Die Lehre des Luthertums im Abriß, Nachdruck der 2. Auflage mit einem Geleitwort von Gerhard Müller, Erlangen 1978, S. 119 f. (im folgenden als „Lehre des Luthertums“ zitiert).
 - 26 Friedrich Duensing, Gesetz als Gericht, Eine lutherische Kategorie in der Theologie Werner Elerts und Friedrich Gogartens, München 1970, S. 22.
 - 27 Glaube, S. 42.
 - 28 Althaus, Gedenkschrift, S. 401.
 - 29 Leo Langemeyer, Gesetz und Evangelium, Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts, Paderborn 1970, S. 15.
 - 30 Langemeyer, S. 16.
 - 31 Vgl. v. Loewenich, a.a.O., S. 72 und Friedrich Hübner, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft. Plädoyer für die Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970“, in: Jahrbuch des Martin Luther-Bundes, hrsg. v. Johannes Schulze, Folge 19, Erlangen 1972, S. 66-81, hier: S. 81.
 - 32 Die Konfrontation der theologischen Sätze von Bultmann und Elert blieb Späteren vorbehalten. Vgl. Friedebert Hohmeier, Das Schriftverständnis in der Theologie Rudolf Bultmanns, Berlin und Hamburg 1964, S. 135.
 - 33 Hübner, a.a.O., S. 75.
 - 34 Christologie, S. 315.
 - 35 Ein Lehrer der Kirche, Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert, hrsg. v. Max Keller-Hüschemenger, Berlin und Hamburg 1967, S. 112.
 - 36 Lehre des Luthertums, S. IX.
a.a.O., S. 105-158.
 - 38 a.a.O. (Geleitwort), S. VIII.

- 39 Gerhard Müller, Die Rechtfertigungslehre, Geschichte und Probleme, Studienbücher Theologie, Gütersloh 1977, S. 111.
- 40 a.a.O., S. 107.
- 41 Gedenkschrift, S. 405.
- 42 Duensing, S. 13.
- 43 Birmelè, S. 92-103, hier bes. S. 101 (übersetzt).
- 44 Lehre des Luthertums, S. 147 f., Anm. 15.
- 45 Vgl. a.a.O., S. 6.
- 46 Birmelè, S. 10 f.
- 47 Elert, Morphologie des Luthertums, 1. Bd., 3.Aufl., München 1965, 1. Abschnitt (im folgenden als „Morphologie“ zitiert).
- 48 cf. Elert, Der Kampf um das Christentum, München 1921, S. 231.
- 49 Glaube, S. 50.
- 50 Glaube, S. 51.
- 51 Glaube, S. 54.
- 52 Morphologie, S. 159.
- 53 Vgl. Christologie, S. 315 (Die Kirche und ihre Dogmengeschichte).
- 54 Vgl. Christologie, S. 18.
- 55 Vgl. Christologie, S. 18.
- 56 Vgl. Christologie, S. 22.
- 57 Christologie, S. 25.
- 58 Vgl. dazu Friedebert Hohmeier, Chalzedonensisch interpretiertes Miteinander von Kerygma und Historie? in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 8.Bd., Berlin 1966, S. 36-51, hier bes. S. 42.
- 59 Glaube, S. 114 f.
- 60 Vgl. Glaube, S. 117.
- 61 Vgl. Glaube, S. 118.
- 62 Glaube, S. 141.
- 63 Glaube, S. 142 f.
- 64 Glaube, S. 145 f.
- 65 Vgl. Glaube, S. 152 f.
- 66 Vgl. Glaube, S. 170.
- 67 Glaube, S. 170.
- 68 Vgl. Glaube, S. 171.
- 69 Glaube, S. 172.
- 70 Glaube, S. 173.
- 71 Vgl. Glaube, S. 170.
- 72 Vgl. Glaube, S. 171.
- 73 Morphologie, S. 170. Hier verrät Elert auch in Anm. 2, daß er sich auf Otto Ritschl beruft. Das erklärt die Behauptung des Calvinischen Einflusses. Elerts Darstellung in der Morphologie ist für Reformation und Frühorthodoxie allerdings sehr viel angemessener als die Ritschls.
- 74 Vgl. Glaube, S. 119 und 173.
- 75 Glaube, S. 173.
- 76 Glaube, S. 175.
- 77 Glaube, S. 177.
- 78 Glaube, S. 50.
- 79 Vgl. Glaube, S. 124.
- 80 Glaube, S. 128.
- 81 Vgl. Glaube, S. 347.
- 82 Vgl. Glaube, S. 181 ff.
- 83 Glaube, S. 187.
- 84 Glaube, S. 188.
- 85 Glaube, S. 189.
- 86 Glaube, S. 191.
- 87 Glaube, S. 192.

- 88 Glaube, S. 193.
- 89 Glaube, S. 194.
- 90 Hinweisen möchte ich noch auf zwei Aufsätze:
 Joachim Wiebering, Kirche als Bruderschaft in der lutherischen Ekklesiologie, in: Kerygma und Dogma, 23. Jg., 4/1977, S. 300-315, bes. S. 310 ff., wo der Verfasser Erkenntnisse aus seiner Dissertation „Die Lehre von der Kirche bei Werner Elert“, Rostock 1960 (maschinenschriftlich), darlegt.
- 91 Ferner sei hingewiesen auf einen Titel, den ich der Bibliographie des Lutherjahrbuchs, 45. Jg., 1978, S. 192, Nr. 690, entnehme: Hakamies, Ahti: Werner Elertin teologisen ajattelun päävaiheet laki ja evankeliumi – kaksoisnäköalain valossa (Die Grundzüge des theologischen Denkens bei Werner Elert, veranschaulicht an Gesetz und Evangelium), Theologinen Aikakauskirja (Helsinki) 5 (1975), S. 380-388.
- 92 Max Treitz, Die lutherische Ekklesiologie, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 48. Jahrgang, 1961, Folge 12, Erlangen 1964, S. 7-26.
- 93 Vgl. z.B. „Erklärung von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Erlangen über die Verurteilung der lutherischen Kirche in Deutschland“, in: Theologische Monatsschrift, 5. Jg., 1950, S. 218-220.
- 94 Abgedruckt in: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, hg. von Werner Elert und Elisabeth Bergström, Berlin 1957, S. 213-233.
- 95 Vgl. Christologie, S. 22.
- 96 Glaube, S. 307; dieses Buch erschien in erster Auflage im selben Jahr wie die Schrift „Die lutherische Ekklesiologie“, Berlin 1957, S. 213-233.
- 97 Vgl. Glaube, S. 117.
- 98 Vgl. Aithaus, Gedankenschrift, S. 410.
- 99 Lutherische Kirche in Bewegung, Festschrift für Friedrich Wilhelm Gogartius, hg. v. Gerhard Werner, Erlangen 1937, S. 5-11.
- 100 Gedankenschrift, S. 5-7.
- 101 Aithaus, Gedankenschrift, S. 404.
- 102 Glaube (Vorwort des Herausgebers), S. 5-6.
- 103 Die Lehre der Lutheraner in der Zeit, Nachdruck der 2. Auflage, hg. von Gerhard Müller, Erlangen 1978, S. 119 ff.
- 104 Friedrich Düring, Gesetz als Gericht, Eine lutherische Eschatologie, hg. von Werner Elert und Friedrich Gogartius, München 1967, S. 119 ff.
- 105 Glaube, S. 42.
- 106 Vgl. v. Loewenich, a.a.O., S. 72. Hier vertritt Elert auch die Ansicht, dass die Reformation in der Reformation der Reformation sei.
- 107 Vgl. v. Loewenich, a.a.O., S. 72.
- 108 Die Konfrontation der lutherischen Kirche mit der Welt, hg. von Werner Elert, München 1967, S. 119 ff.
- 109 Hüner, a.a.O., S. 75.
- 110 Christologie, S. 218 ff.
- 111 Die lutherische Kirche, hg. von Werner Elert, München 1967, S. 119 ff.

Wie die Speise, so ist auch das Essen; wie die Lehre, so auch der Glaube. Ist die Lehre recht, so wird auch ein rechter Glaube; ist sie falsch und vergiftet, so ist es auch ein falscher, toter Glaube. Martin Luther

Wesen und Grenzen der klassischen Religionskritik

1. Kritik an der Religion

Kritik an der Religion hat es zu allen Zeiten gegeben: Die Propheten des Alten Testaments übten sie im Namen Jahwes gegen die anderen Götter; Jesus übte Kritik an bestimmten Formen der zeitgenössischen jüdischen Religiosität.

Die „klassische“ Religionskritik des 19. Jahrhunderts ist in der europäischen Aufklärung verwurzelt. Sie übte nicht Kritik an der Religion um der wahren Religion willen, sondern ging hervor aus dem Prozeß eines radikalen Hinterfragens, das allem auf den Grund kommen möchte, um so den Menschen in einem umfassenden Sinn zu befreien! Welchen Sinn, so lautete die Frage, hat für die Vernunft das Ganze des historisch gewordenen Christentums mit seinem Glaubensgebäude und seinen Dogmen? Was steht hinter diesem Christentum, das historisch geworden und bestimmte Herrschaftsverhältnisse mit sich gebracht hat? Wenn man das durch kritisches Hinterfragen aufdecken kann, wird man dem historisch gewordenen Christentum gegenüber mündig geworden sein.

Das aufklärende Hinterfragen von vorgegebenen Größen hat sich nun allerdings als Kritik zu vollziehen. Kritik der Religion aber ist eine allem anderen gegenüber äußerst vordringliche Aufgabe, weil die Religion als eine der mächtigsten Wirklichkeiten vorgefunden wird, die das Leben der Menschen bestimmt.

Auf das Christentum übertragen heißt dies: seine Inhalte müssen auf Inhalte der Vernunft zurückgeführt werden. Nur wenn das Christentum kritisch gereinigt ist, bleibt es für den Menschen annehmbar. Daraus ergibt sich als Folge: wenn die Inhalte des Christentums sich als bloße Inhalte der Vernunft herausstellen, ist zu fragen, warum es dann überhaupt noch so etwas wie eine übernatürliche Offenbarung, Dogmen, Priester und Kirchenbeamte als Verwalter dieser Dogmen geben muß.

Der englische Theologe John Toland hat bereits 1696 in seiner Schrift „Christianity not mysterious“ die Frage aufgeworfen: Welches Interesse

können die Beamten der Kirche daran haben, daß nur sie in das Geheimnis, das sie zu verkündigen haben, eingeweiht sind, daß nur sie als Verwalter der göttlichen Offenbarung gelten? Toland beantwortet diese seine Frage mit dem Satz: „Eine Gottheit, die allein denen verständlich ist, die davon leben, ist – menschlich ausgedrückt – ein Gewerbe!“

Daraus hat sich in der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts die These vom „Priesterbetrug“ entwickelt, die vor allem Destutt de Tracy (1754 – 1836) vortrug. Nach ihm gibt es Religion, weil es eine bestimmte Gruppe in der Gesellschaft gibt, die ein ökonomisch erklärbares Interesse daran hat, die Inhalte der Religion zu behaupten.

Für die „klassische“ Religionskritik des 19. Jahrhunderts und für ihre Fortführung im 20. Jahrhundert ist die Religionskritik von Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) fundamental geworden. Ihr Einfluß auf Marx und Freud ist nicht wegzudenken.

Feuerbachs Religionskritik (und alle spätere Religionskritik) basiert auf drei Grundgedanken:

– Der Mensch ist zum Transzendieren fähig, zu einem unbegrenzten, unendlichen Hinterfragen. Diese Unendlichkeit des Bewußtseins hypostasiert der Mensch zu einem Bewußtsein des Unendlichen (genetivus objektivus).

– Eine solche Hypostasierung ist illegitim, denn sowohl in der Transzendenzbewegung wie in der Hypostasierung des Unendlichen geht es immer nur um den Menschen selbst. Theologie muß also in Anthropologie aufgelöst werden.

– Die historischen Religionen wissen das nicht und entfremden den Menschen, indem sie ihn zum Gegenstand eines Gegenstandes machen, denn der Mensch hat diesen obersten Gegenstand, von dem er sich abhängig macht, selbst geschaffen. Er weiß dies allerdings nicht. Folglich bringt er sich selbst in Unfreiheit, in Unmündigkeit.

Feuerbach geht von einem erkenntnistheoretischen Grundaxiom aus: alles, was ich erkenne, denke, will, fühle, ist nichts als mein Erkanntes, Gedachtes, Gewolltes. An sich selbst ist das alles nichts!

Auflösung der Theologie in Anthropologie, dieser Prozeß ist also letztendlich nur Bewußtwerdung dessen, was in der Religion selber angelegt ist: in der Religion setzt der Mensch sein eigenes Wesen außer sich und schaut es fälschlicherweise als ein anderes an; das Wesen des Menschen wird abgesondert vom wirklichen Menschen und als ein vermeintlich Absolutes über ihn

gesetzt. Das Geheimnis aller Religion liegt darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen vergegenständlicht, aus sich herausprojiziert. Gott ist nichts anderes als die Projektion des eigenen Wesens des Menschen.

Diese religiöse Projektion des Menschen wird als eine Selbstentfremdung begriffen und damit die Religion als Verschwendung des eigenen Wesens an ein fiktives Gegenüber entlarvt. Der Satz des biblischen Schöpfungsberichtes „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde“ ist umzukehren in „Der Mensch schuf sich Gott zum Bilde“. Wer tief genug in die Religion eintritt, erkennt in ihr den Menschen wieder: Gotteserkenntnis ist Menschenerkenntnis.

„Homo homini deus est“ (der Mensch ist für den Menschen Gott)!

„Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, macht er zu seinem Gott. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Religion. Der Mensch glaubt an Götter, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht sterben will. Was er selber nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor. Die Götter sind die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen ... Der Wendepunkt in der Geschichte des Menschen wird der Augenblick sein, in dem es dem Menschen bewußt wird, daß der einzige Gott des Menschen der Mensch selber ist“ (Das Wesen der Religion 1845).

Durch diese Entlarvung, die Ziel der Religionskritik Feuerbachs ist, wird dem Menschen alles zurückgegeben, was er – fälschlicherweise – auf Gott übertragen hatte. Alles, was in der Religion bisher getan und verwirklicht wurde (Güte, Gerechtigkeit, Weisheit etc.), wird dem Menschen als rechtmäßigen Eigentümer und Besitzer zurückerstattet. Seine dadurch freigewordenen Kräfte soll der Mensch jetzt ganz und ausschließlich auf den Menschen richten. „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke!“

III.

Die Religionskritik von Karl Marx (1818–1883) hat drei Stufen:

1. Vor allem in seinen Frühschriften übernahm Marx von Feuerbach den Gedanken: der in der Religion und in den Religionen sich artikulierende Gottesgedanke ist eine Projektion menschlicher Wünsche und Ausdruck für Selbstentzweiung und Selbstentfremdung des Menschen. Es sei die Aufgabe der Gegenwart, diese aufzuheben beziehungsweise rückgängig zu machen.

Gerade darin bestünde dann die Befreiung und Erlösung des Menschen. Feuerbachs Verdienst sei es gewesen, die angebliche Wirklichkeit Gottes in ein Nichts aufgelöst zu haben. Diese Einsicht dürfe nicht mehr verlorengehen und preisgegeben werden. „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“).

2. Jetzt bildet sich der Unterschied zu Feuerbach heraus: die Inhalte der Religion sind nicht Projektionen oder Hypostasierungen der den Menschen übersteigenden, dem unendlichen Wesen des Menschen gemäßen Wünsche (so Feuerbach), sondern primär gedankliche Projektionen und Objektivationen, die nicht aus dem Menschen als Individuum, sondern aus der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gegebenheit entstehen. Der Mensch ist also nicht wie bei Feuerbach durch ein ihm vorgegebenes unendliches Wesen bestimmt, das sich in seinen ihn transzendierenden Wünschen äußert, sondern das gesellschaftliche und ökonomische Sein bestimmt das Bewußtsein des Menschen. Nach Marx gibt es überhaupt kein gleichbleibendes, ungeschichtliches Wesen des Menschen: das Sein des Menschen ist nicht gegeben, es wird bestimmt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse! Feuerbach habe nicht erkannt und entdeckt, daß das religiöse Gemüt selbst ein gesellschaftliches Produkt ist; Feuerbach habe nicht gefragt, wie der Mensch überhaupt zur Religion kommt und Gott als Inbegriff von Transzendenz setzt. Daß der Mensch wieder zu sich selbst kommt, ist nach Marx nur möglich durch Veränderung, und zwar durch Veränderung der den Menschen bestimmenden Realität, also der gesellschaftlichen und ökonomischen Basis. So gesehen ist die Religion der ideologische Überbau über diese Basis, näherhin: der phantastische Ersatz für die nicht erfolgte Erfüllung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen.

Religion wächst auf dem Boden des Elends, der Ausbeutung, der Leibeigenschaft, des Feudalismus, des Kapitalismus. Religion ist Ausdruck des wirklichen Elends des Menschen und zugleich Protest gegen sie (sic!). Aber dieser Protest gleicht dem des chinesischen Kuli: er kennt seine Lage, betäubt aber das Elend seiner Situation, indem er nach der Opiumpfeife greift: „Religion ist das Opium des Volkes“. Als solches macht sie unfähig, die wirklichen Zustände zu sehen, und noch mehr unfähig, sie zu ändern. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist ... Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ... ist die Forderung seines wirklichen Glücks ... Die Kritik der Religion ent-täuscht den Menschen, damit er – als

Ende der Täuschung – denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein ent-täuschter, zu Verstande gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne., die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt ... Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch für den Menschen das höchste Wesen sei“ (Über Religion).

Die dritte Stufe in der Religionskritik des Karl Marx ist vornehmlich politisch orientiert und gekennzeichnet durch eine scharfe Argumentation. So kann man in einem Aufsatz in der Deutschen Brüsseler Zeitung vom 12. September 1847 lesen: „Die sozialen Prinzipien des Christentums haben jetzt 1800 Jahre Zeit gehabt, sich zu entwickeln und bedürfen keiner ferneren Entwicklung durch preußische Konsistorialräte. ... haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen. ... predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse und haben für die letztere nur den frommen Wunsch, die erstere möge wohlthätig sein. ... setzen die konsistorialrätliche Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Fortdauer dieser Infamien auf der Erde. ... erklären alle Niederträchtigkeiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten entweder für gerechte Strafe der Erbsünde oder sonstiger Sünden oder Prüfungen, die der Herr über die Erlösten nach seiner unendlichen Weisheit verhängt. ... predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille bezeichnen lassen will, hat seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot. ... sind duckmäuserig, und das Proletariat ist revolutionär.“

Darüber hinaus ist die christliche Religion im Verbund mit dem Kapitalismus und trägt dazu bei, den Menschen noch mehr zu entfremden. Wenn der Mensch sein eigener Herr sein soll, dann ist jede Vorstellung von Gott untragbar, denn sie fördert die Selbstentfremdung; sie suggeriert einen Herrn über den Menschen.

Wenn auch nach Marx in der klassenlosen Gesellschaft die Religion und die Vorstellungen von Gott aufhören (was nach Marx dasselbe wie Religionsfreiheit ist), weil ihnen Fundament und Nährboden entzogen sind, so ist der Atheismus als ständiger Impuls und als Aufgabe und Kampfparole notwendig. Denn er verhindert die Träumereien, die der Verwirklichung des Sozia-

lismus schaden. Damit der Mensch Mensch sei, damit der Mensch dem Menschen das Höchste sein kann, fordert Marx die Verneinung Gottes. „Die Religion der Arbeiter ist eine Religion ohne Gott, weil sie die Göttlichkeit des Menschen wiederherzustellen versucht.“

IV.

Sigmund Freud (1856 – 1939) hatte sich als Arzt mit mancherlei Auswirkungen des Gottesglaubens zu befassen. Daß er hierbei die Methode der Psychoanalyse einschaltete, ist bekannt. Freud gehört mit seiner Entdeckung des Unbewußten neben Marx und Darwin zu den großen Bestimmern der Entwicklung für die Geschichte des 19. Jahrhunderts. Nach Freud enthält die Psychoanalyse den Schlüssel zum Verständnis der grundlegenden Verhältnisse des Menschen, wozu das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Göttlichen, zur Religion gehört.

In seinen frühen Schriften bereits erkennt Freud, daß Religion, ihre Äußerungen und Praktiken, dieselben Symptome aufweist, wie die in den Befund der klinischen Psychoanalyse gehörenden Neurosen, vor allem die Zwangsneurosen zeigen („Zwangshandlungen und Religionsübungen“ 1907). Freud vermutet nicht nur, daß der Mensch zu beidem disponiert ist, zu Religion und Neurosen, sondern daß beide aus der gleichen Wurzel stammen, das heißt, daß Religion eine Neurose ist: „Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien könnte man sich getrauen, die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen und die Neurose als eine individuelle Religiosität; die Religion dann als eine universale Zwangsneurose zu bestimmen.“

Der weitere Ausbau und die Vertiefung dieses Ansatzes erfolgt bei Freud im Jahre 1908 in dem Aufsatz „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“: „Der persönlich vorgestellte Gott ist tiefenpsychologisch gesehen nichts anderes als ein erhöhter Vater.“ Das Ergebnis dieser Entdeckung sollte nach Freuds Ansicht die Befreiung von Religion sein als Ende einer Illusion (vgl. seine Schrift von 1927: „Zukunft einer Illusion“). Dies gelingt durch das Bewußtmachen des Unbewußten. Dadurch erfolgt die Befreiung von den Zwängen sowohl in der individuellen Neurose wie in der universalen Zwangsneurose, Religion genannt.

Freuds eigene Aufgabe besteht darin, zu sehen und sehen zu lassen, daß die in der Kindheit des Menschen und der Menschheit liegende jenseitige Realität in der Gestalt des höchsten Vaters in den Rahmen zurückgeholt wird, in

den sie gehört: in die Psychologie des Unbewußten. Aus der Metaphysik wird bei Freud die Metapsychologie: das Unbewußte ist die wahre, bisher falsch verstandene Transzendenz des Menschen.

Aus den Analysen der Träume und der Traumbildung erkennt Freud, daß die Wunscherfüllung die eigentlich bewegende Kraft der Traumbildung ist. Weil Religion für Freud unter die Kategorie der Wunschvorstellung fällt, ist Religion eine Illusion. „Ein Glaube ist dann und darum eine Illusion, wenn und weil sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, weil sie sich aus menschlichen Wünschen ableitet, weil in ihr der Mensch stärker dem Lustprinzip als dem Realitätsprinzip gehorcht — das ist die Welt der Religion ... Im Bereich der Religion ist es so und geht es so zu, wie wir es uns wünschen. Das ist das Feld der Religion ... Es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Wesen, aber es ist sehr auffällig, daß dies alles nicht so ist, wie wir es uns wünschen müssen ... Es wäre noch sonderbarer, wenn unsere armen, unwissenden, unfreien Vorfäter die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel gefunden haben sollten. Das kann und darf nicht wahr sein“ (Die Zukunft einer Illusion). „Das darf nicht wahr sein“, weil sich

dann Freuds Konzept als unrichtig erweisen würde. Wo bleibt hier Freuds angebliche Wissenschaftlichkeit?

Freuds Religionskritik ist in ihrem Kern eine Kritik der gegenwärtigen Kultur und ihrer Institutionen. Als Bündnispartner der Kultur hat die Religion die für das menschliche Leben unerläßlichen Einschränkungen und Triebverzicht der Individuen an die Autorität eines machtvollen Gottes gebunden. Der „religiöse“ Versuch der Lebensbewältigung des Menschen ist im Grunde eine Flucht aus der Realität. Freuds Religionskritik mündet darum schließlich in das Plädoyer für die „Erziehung zur Realität“, für die illusionslose Nüchternheit: Gewalt und Unrecht der Erde mit der Kraft der Vernunft zu begegnen, die großen Schicksalsnotwendigkeiten aber ergebnislos zu tragen. Statt die Erwartungen aufs Jenseits zu setzen, sollte alle freigewordene Kraft auf das irdische Leben konzentriert werden, damit erreicht werden kann, daß das Leben für alle erträglich wird und keinen mehr erdrückt, um dann ohne Bedauern sagen zu können: den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen.

V.
Die „klassische“ Religionskritik fußt auf den Postulaten: 1. daß niemand anders als die Menschen die Göttergestalten und die Vorstellungsinhalte der

Religion ausbilden, 2. daß die Religionen als soziokulturelle Gebilde Ausdruck und Spiegelbild der jeweiligen geschichtlichen Situation des Menschen im ganzen sind, 3. daß die Religion deshalb bekämpft werden muß, weil sie den Menschen sich selbst entfremdet, insofern er sich von jenen Gebilden, die er selbst geschaffen hat, abhängig macht.

Gewiß kann man manche Züge in einzelnen Religionen als Übertragung menschlicher Motive interpretieren. Aber das Gesamtphänomen Religion ist durch solche Übertragungen von außerreligiösen Erfahrungen nicht zu erklären. Die Menschen aller Kulturen haben sich – entgegen der Religionskritik – im Licht der göttlichen Wirklichkeit erfahren, deren sie so oder so gewahr wurden, sie haben sich und ihre Welt religiös verstanden. Religion gehört, wie die Religionsgeschichtler übereinstimmend festgestellt haben, zum Menschen seit seinem Ursprung wie die Sprache und der Gebrauch von Werkzeugen. Das von Feuerbach vorausgesetzte a-religiöse profane Selbstverständnis ist ein Spätprodukt der Menschheitsgeschichte. Der Satz „Der Mensch schafft Gott nach seinem Bilde“ ist durch den ebenso in der Religion erwiesenen Satz zu ergänzen „Der Mensch stellt sich Gott ganz anders vor als nach des Menschen Bild und Gleichnis“. Gott ist ganz anders. Gott übersteigt alle Vorstellungen und Entwürfe der Menschen und steht in der Regel in Widerspruch zu ihnen. Der Gott, den der christliche Glaube bekennt, ist nicht der Gott menschlicher Vorstellungen und Wunschgebilde, sondern der Gott, der das Unscheinbare erwählt, der sich in Armut, in der Ausgestoßenheit, in der Erniedrigung, in der Entäußerung, im Tod am Kreuz offenbart.

Der Mensch kann sich nur zum höchsten Wesen und Maß aller Dinge erklären, weil er es nicht ist. Der Versuch, sich selbst zu verabsolutieren, ist Ausdruck der Selbstentfremdung und Verzweiflung über die Selbstentfremdung. Der eigentliche Grund für diese Selbstentfremdung des Menschen ist nach der christlichen Theologie seine Entfremdung (Trennung) von seinem Ursprung, von Gott.

Feuerbach und Marx postulieren, daß der Mensch dem Menschen das Höchste sei. Ist ein solcher Anspruch nach alledem, was wir vom Menschen und von der Menschheit wissen, überhaupt möglich? Zu welchen Unmenschlichkeiten ist dieser Mensch fähig in einem Umfang und Ausmaß, wie es zur Zeit von Feuerbach noch nicht denkbar war! Und wie ist es mit einem Menschen, der ohne einen Menschen ist? Verlassen, einsam, verstoßen, entehrt, preisgegeben! Klingt diesem Menschen nicht der Satz wie eine Ironie: das höchste Wesen ist dem Menschen der Mensch? Eine der Grundaussagen des

christlichen Glaubens lautet: Weil Gott alles ist, ist der Mensch alles!
Die Tragik bei Marx (hinsichtlich seiner Religionskritik) liegt darin, daß er das Christentum nicht nach seinem (und die Religionen nicht nach ihrem) Selbstverständnis befragt, sondern lediglich von ihrer faktischen Rolle im gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozeß spricht. Das ist schon von der Methode her unwissenschaftlich. Marx geht von einigen (in der Tat: negativen) Wirkungen aus, in die Religion und Christentum verwickelt wurden, die sie im Verlauf ihrer Geschichte gezeitigt haben. Aus kontingenten geschichtlichen Fakten definiert er allgemein Religion und Christentum. Aus kontingenten geschichtlichen Fakten macht er Wesensnotwendigkeiten. Er steigert kontingente geschichtliche Fakten zu absoluten Bestimmungen und universalen Urteilen.

Marx verabsolutiert seine Religionskritik. Sie betrifft aber von der „Sache“ her nur die Kirchen und das Christentum seiner Zeit (vgl. die dritte Stufe seiner Religionskritik). Er macht aber daraus eine universale Kritik, die auch für die künftige Gesellschaft gelten soll (gelten muß!). Aus einer empirischen Analyse wird eine unkritische Prognose.

Der Versuch Freuds, von ähnlichen Erscheinungsbildern und Symptomen auf die gleiche Ursache zu schließen (Religion als Neurose), ist schon vom Ansatz her nicht legitim, ist unwissenschaftlich. Ähnlichkeiten sind nicht Kausalitäten! Freud fragt gar nicht danach, ob Religion etwas anderes ist und andere Erscheinungs- und Wirkungsweisen habe als diejenigen, die zum Erscheinungsbild der Neurose passen. Freud kennt Religion nur in der Form des Zerrbildes, in der Form der Neurose. Der Mensch ist nicht nur ein Triebwesen, sondern Person!

Schließlich berücksichtigt die „klassische“ Religionskritik überhaupt nicht daß – basierend auf ihren eigenen Postulaten – dann auch der Atheismus Produkt eines Wunschdenkens sein kann, weil er eben dem Wunsch entspringt: ich will nicht, daß es eine Instanz gibt, vor der ich mich zu verantworten habe!

Die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes ist größer als alle theoretische und praktische Religionskritik.

Literaturhinweise

- Fr. W. Kantzenbach, Religionskritik der Neuzeit, München 1972.
W. Bienert, Der überholte Marx, 3. Aufl., Stuttgart 1975.
J. Scharfenberg, Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 4. Aufl., Göttingen 1976.
W. Post, Kritik der Religion bei Marx, München 1969.
R. Schaeffler, Die Religionskritik sucht ihre Partner, Freiburg 1974.
G. Knapp, Der antimetaphysische Mensch (Darwin, Marx, Freud), Stuttgart 1974.
K. H. Weger, Religionskritik (Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart), München 1976.
H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, 3. Aufl., München 1970 (Siebenstern TB).
H. Fries (Hrsg.), Gott — die Frage unserer Zeit, München 1973.

Der heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhafte oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewißeheiten, die gewisser und fester sind als das Leben und alle Erfahrung.

Martin Luther

VOLKER STOLLE

Ein armer Jesus

Eine Predigt Wilhelm Löhes über Markus 8, 1-9

Einleitende Angaben

Wilhelm Löhe (21.2.1808 – 2.1.1872), einer der großen Erneuerer der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert, hat viele seiner Predigten selbst im Druck herausgegeben. Die hier vorgestellte Löhe-Predigt liegt jedoch in einer Nachschrift vor, die ein Erlanger Student gefertigt hat. Insofern ist sie nicht in gleicher Weise authentisch wie eine Predigt, die aus Löhes eigenem Manuskript erhalten ist. Ausdrücklich wird die Wiedergabe als „frei niedergeschrieben“ charakterisiert. Sie läßt also einen gewissen Spielraum für die Mitgestaltung durch den Schreiber offen.

Der Wert einer solchen Nachschrift geht aber aus folgender Überlegung hervor. Der die Predigt mitschreibende Student hat ihren unmittelbaren Eindruck und ihre gesprochene Gestalt viel lebendiger eingefangen als einerseits ein Konzept aus Löhes eigener Hand, mit dem er doch in der mündlichen Darbietung sehr frei umging und beliebig davon abwich 1), oder andererseits eine zur Veröffentlichung gelangte Predigt, die von ihm in der Regel einer nachträglichen kritischen Durchsicht am Schreibtisch unterzogen wurde 2). So begegnen wir dem Prediger Löhe in der Nachschrift eines anderen viel unmittelbarer als in seinen eigenen Niederschriften.

Die Herausgabe der „Gesammelten Werke“ (1951 ff.) durch Klaus Ganzert folgte bei den Predigten (Band VI, 1-3) dem Grundsatz, zunächst die von Löhe selbst veröffentlichten Predigten neu zu edieren. So findet sich in der Gesamtausgabe vorerst nur die Predigt über den gleichen Text Markus 8, 1-9 aus der Evangelien-Postille 3), die jedoch nur ganz geringe Berührungspunkte mit der hier vorgestellten Predigt aufweist. Die Veröffentlichung der Predigten aus zweiter Hand wurde noch zurückgestellt 4).

Die vorliegende nachgeschriebene Predigt konnte ich in zwei Exemplaren vergleichen. Das eine stammt aus dem Löhe-Archiv. Es stellt vermutlich eine Zweitabschrift dar, die in späterer Zeit hergestellt worden ist (A). Das zweite Exemplar befindet sich in meinem Besitz. Es handelt sich um ein aus drei Blättern zusammengebundenes zwölfseitiges Heftchen (B). Beide Fassungen (A und B) stimmen fast vollständig überein, so daß sie wohl zwei Abschriften aus ein und derselben Vorlage sind. Darauf deuten sowohl eine in beiden Fassungen begehende Doppelschreibung zweier Wörter als auch einige Auslassungen einzelner Wörter hin, die in Fassung A dann zwischen den Zeilen nachgetragen sind. Eine gegenseitige Abhängigkeit ist ausgeschlossen, da etwa die spätere Handschrift A in der Ortsangabe präziser ist.

Die hier vorgelegte Textfassung folgt der Handschrift, die mir im Original vorliegt. Rechtschreibung und Zeichensetzung sind dem heutigen Gebrauch angeglichen. Die Abkürzungen -- sie mehren sich gegen Ende -- sind aufgelöst.

Eine Datierung der Predigt am 7. Sonntag nach Trinitatis bietet nur die Fassung A, und sie gibt das Jahr 1855 an. Demnach wäre die Predigt am 22. Juli 1855 gehalten worden. Diese Zeitangabe bestätigt die Fassung B indirekt durch die dort genannten Namen von Erlanger Studenten. Die Ortsangaben differieren. Während Fassung A „Reuth“, eine erst später rechtlich zur Pfarrei Neuendettelsau gekommene Filialkirche 5), nennt, findet sich in der Fassung B der Hinweis „gehalten zu N.Dettelsau“.

Fassung B enthält drei Randvermerke. Sie geben näheren Aufschluß über Studenten, die sich damals um die Nachschrift der Predigten Löhes bemühten 6).

Über dem Predigtitel steht „frei niedergeschrieben v. Kleinknecht aus Kempten“. 1855 waren zwei Brüder dieses Namens in Erlangen als Studenten eingetragen, nämlich

Wilhelm Christian Kleinknecht, geboren am 23. 10. 1832 in Kempten, und Jakob Ferdinand Kleinknecht, geboren am 19. 3. 1836 ebenfalls in Kempten, beide immatrikuliert am 1. 11. 1854 und Studienaufenthalt dort bis zum Sommersemester 1858 7). Wer von ihnen der Schreiber war, läßt sich nicht entscheiden.

Im freien Raum, der nach dem Predigende noch bleibt, findet sich folgender Eintrag: „Die Weihnachtspredigten hat keiner von uns aufgeschrieben. Diese Predigt bitte ich mir in den nächsten 3 - 4 Wochen zurückzuerstatten. Die am Totenfest gehaltene 8) haben Sie, soviel ich weiß. Freundlich grüßend Ihr Christian Immler.“ Johann Christian Immler, geboren am 16. 1. 1833 in Coburg, studierte nach seiner Immatrikulation am 3. 5. 1854 bis einschließlich Wintersemester 1855/56 in Erlangen 9). Er wurde 1877 – wenn auch nicht unmittelbar – Nachfolger Löhes (gestorben 1872) im Pfarramt in Neuendettelsau¹⁰⁾.

Am unteren Rand der letzten Seite steht dann noch der Vermerk: „Eigenthum von E. v. Lorenz“. Dieser Ernst Heinrich Adolf von Lorentz, geboren am 3. 9. 1834 in Fulda, war vom 24. 4. 1855 bis Ende Sommersemester 1856 in Erlangen als Student eingeschrieben¹¹⁾.

„Predigt am 7. S. p. Trin. über Marc. 8, 1 ff.

In diesem Evangelium seht ihr zuerst den reichen Jesus. Denn der ist doch reich, der 4 000 Mann speist, ohne daß er's spürt oder daß er hernach über Abnahme seines Vermögens klagen kann. Er ist sicherlich der reiche Jesus. Er ist der reiche Jesus und zwar in einem Sinne, wie andere nicht reich sind. Denn diese nehmen und geben aus ihrem Vorrat, aber er nimmt, was er gibt, aus seiner freien Hand und gibt einmal Fünftausenden ihre Speise¹²⁾ und ein anderes Mal Viertausenden: der da spricht, so ist Reichtum die Fülle da, der da gebietet, so deckt sich die Wüste zum Tisch¹³⁾. Er gibt nicht bloß Brot, er fügt auch Fische hinzu¹⁴⁾. Also nicht die höchste Notdurft allein, sondern dazu einen Überfluß gibt er, nicht bloß die Nahrung, sondern auch die Stärkung, nicht bloß Hungerstillung, sondern auch Vergnügung¹⁵⁾.

Wer aber solches tun kann und noch herbeischaffen, den muß man doch einen reichen Mann, also Jesum einen reichen Jesus nennen. Daß er nun reich ist, was Wunder, in ihm wohnt ja die Fülle der Gottheit¹⁶⁾; er ist des Vaters eingeborner Sohn. Alles was des Vaters ist, das ist mein, so spricht er¹⁷⁾. Der Vater hat mir gegeben, das Leben zu haben in mir selber¹⁸⁾. Er ist des Lebens Quell¹⁹⁾; er kann Leben geben, weil er des Vaters eingeborner Sohn ist. Weil der Reichtum Jesu bei seiner Person am wenigsten zu verwundern ist, deswegen habe ich ihn am Anfang der Predigt einen reichen Jesus genannt; denn der Prediger soll ja anfangen bei dem Geringen und so zum Höhern fortschreiten. Und also habe ich ein Größeres zu berichten als den Reichtum Jesu.

Ich berichte von Sparsamkeit. Er ist ja reich, daß er Tausende aus leerer Hand speist und daß er Brot und Fische geben kann nicht bloß nach Not-

durft, sondern auch nach Vergnügen. Und wie sie alle gegessen haben und satt sind und offenbar noch übrig ist, da läßt er die Brocken auch sammeln und gibt noch die Lehre dazu, die heißt: es soll nichts umkommen²⁰). Das ist verwunderlicher als der Reichtum selber, wenn er Dinge schaffen kann zu jeder Stunde und dennoch so sparsam ist. Die Tiere in der Wüste hätten wohl auch die Überreste genossen, weil sie ja doch auch gesättigt werden aus Gottes Hand²¹).

Warum ist er nun so sparsam ? — Weil er seine eigenen Gaben nicht für Eitelkeit achtet, sondern hoch achtet als Kleinodien. Ihm ist das Brot, das er reicht, etwas Großes, etwas Hohes, etwas Herrliches. Er lehrt uns damit, daß er auf seine Gaben achtet, daß wir uns nicht herausnehmen, im Überfluß der Güter von seinen Gaben gering zu denken und mit hochmütigem Auge auf sie herunterzublicken. Sparsam sollen wir sein, nicht aus Geiz, denn geizig ist Jesus nicht, sondern aus Hochachtung der Dinge, die man bedarf. Er ist ein sparsamer Jesus, weil er seine Gaben achtet: Gott schafft nicht bloß die Speise, sondern er achtet sie selber groß, für Gottes Werk. Und er, der da tief in das Wesen seiner Gaben hineinsieht, ist mehr als wir durchdrungen von dem hohen Wert seiner Gaben. Da habe ich nun das zweite gesagt und von dem sparsamen Jesus gesagt.

Und weiter einen Schritt tritt mir das Gemälde entgegen, das unser Evangelium bildet. Es ist dieser Jesus reich und sparsam. Aber Reichtum und Sparsamkeit stehen im Dienst einer dritten Eigenschaft von ihm, in dem Dienste der Barmherzigkeit. Er ist ein barmherziger Jesus.

Wenn dort sein Volk in der Wüste geht und hungert, so müssen die Winde gehen und die großen Züge von Wachteln und anderen Zugvögeln über den Ozean ziehen von Nord nach Süd; sie müssen getragen werden zu der Wüste, damit sein Volk Speise habe²²), — wenn sein Volk hungert, muß es vom Himmel Manna regnen²³): Himmel, Erd und Meer müssen ihre Speise geben, wenn es Bedürfnis ist für seine wandernden Pilger und Heiligen. Und noch mehr als das! Wenn Himmel, Erd und Meer nichts darbieten zur Speise seines Volkes, dann tut es seine leere Hand; sie hat Schöpferkraft genug; und der Reichtum seines Gotteswesens tut sich auf. Schon die leiblichen Bedürfnisse seiner Heiligen reizen ihn zur Entladung seiner Geistesmacht. Was wird er tun, wenn es gilt, sie selig zu machen und ihnen ewige Freude und Ruhe zu bereiten! Da seht, wie der barmherzige Jesus über Reichtum und Sparsamkeit gebeut. Denn auch Sparsamkeit steht im Dienste seiner Macht. Neue Gaben will er geben, wieder ein Wohltäter werden für andere; was er aufspart, gibt er wieder.

Drei Stufen bin ich aufwärts gegangen mit euch. Nun aber soll ein Jesus vor eure Augen treten, liebe Brüder, wie ihr ihn (wie ihr ihn)²⁴) vielleicht nicht gerne ansieht; denn ich will euch nun den armen Jesus reichen.

Er geht in die Wüste und hat zwölf Jünger, und er ist der dreizehnte. Dabei sind Glieder der heiligen Familie, und — was haben sie zu essen? Einige Gerstenbrote. Also da ist kärglich gesorgt für ihn und für seine Familie. Und wie da, so sehen wir ihn immer. Er ist immer arm. Er ist wohl reich für andere, aus Barmherzigkeit für diese andern. Für sich aber ist er ein armer Jesus, der da auch sagt: Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, er selber aber hat nicht, da er sein Haupt hinlege²⁵); der nichts besitzt, kein Haus und nichts, sondern er ist zur Herberge. Und wenn er irgendwo ist, so kann er die Leute nicht in sein Haus, sondern nur in seine Herberge führen²⁶). Er ist arm. Ihm kann man nichts nehmen. Er kann keinen Verlust erleiden. Sein Hab und Gut ist bald beisammen. Wo er geht und steht, ist seine Rechnung gemacht. Er hat nichts zu reichen, lebte am Ende von der Barmherzigkeit anderer Leute. Lest das ganze Evangelium, immer werdet ihr sagen: Dieser Jesus ist für sich ein armer Jesus.

Aber ist darum kein schmutziger Jesus, sondern bei aller Armut voller Anmut und Glanz. Dafür reden seine Apostel, die sich zu arbeiten nicht geschämt haben²⁷). Er ist nicht²⁸) ein Jesus, der Freude hat am Schmutze des Lebens, der entschuldigt würde, wenn er umherginge zum Lob und Preis des Schmutzes. Sondern er ist immer ein reiner und obendrein schön geschmückter Jesus. Er ist ein armer Jesus und doch kein trauriger Jesus. Ihn macht die Armut nicht traurig, daß er sein Haupt hing. Und wenn er sagte: Die Füchse haben Gruben etc., so sagte²⁹) er das nicht in einer traurig klagenden, jammernden Weise, sondern in einer frohen Weise mit Geistesmajestät. Er ist bei seiner Armut ein fröhlicher Jesus.

Ein armer, reiner, geschmückter, fröhlicher Jesus und kein stolzer Jesus. Da gehen hinter ihm her die Frauen, zum Teil seine Anverwandten, und reichen ihm und seinen Jüngern die tägliche Notdurft, und er lebt von der Barmherzigkeit der Seinen³⁰). Der selber Tausende speisen kann, verschmäht es nicht, die Barmherzigkeit der Seinen anzunehmen, und der den Stater aus dem Fische nehmen kann³¹), um Brot zu kaufen, er schämt sich nicht, Brot anzunehmen. Er, der überall gebieten konnte, geht als ein Bettler durchs Land. Wo er herbergt, da bittet er. Wo er kommt zu Mittag, da bittet er wieder. Und wo er aufsteht, da dankt er wieder. Er ist ein Jesus, der mit Freude und Ruhe hinnimmt, was ihm gegeben wird aus der Hand der Liebe.

Ich betone mehr das "arm" als "reich", weil man die Armut zu Unehren gemacht hat und den Heiland bedauern will, weil er arm war, da doch geradezu etwas in seinem Bilde fehlen würde, wenn er nicht der arme Jesus wäre. Er, der reich ist über alle ³²⁾ und für diese Welt nicht lebt, darf an keinem Bedürfnis hängen. Er, der ein Ziel hat, das jenseits ist, woselbst ewig gespeist werden sollen, die da geistig hungern ³³⁾, ist des Vaters Ehrenkrone. Er, der ein so großes Ziel hat, und die Gaben dennoch achtet! Der Gabe, die seine Hand austeilte, darf doch der Geber nicht untertänig werden, sondern frei und bedürfnislos schreitet er einher. Er ist der Reichste und doch der Ärmste, kann hungern und dürsten und achtet doch die Gaben. Er ist frei von dem Zwang aller Dinge. Unter aller Entbehrung ist er reich in Gott³⁴⁾, seinem himmlischen Vater.

Nun haben wir also Jesum genannt einen reichen, sparsamen, barmherzigen und armen. Und beim armen Jesus bleiben wir stehen, auf daß die Armut auch einmal gepriesen werde nach der alten Väter Sitte, auf daß der alte Mensch in irgendeinem seiner Bergungsorte aufgesucht werde und einen Stoß für sein Leben bekomme, einen Todesstoß. Wieviel Menschen sind bereits christlich geworden, bereits von Gottes Geist ³⁵⁾ angeleuchtet und erleuchtet worden, denen doch der Reichtum dieser Welt so etwas Großes ist und denen die Armut eine gewisse Schmach an sich trägt. Wenn man da sagt, es seien gerade die Armen die Glücklichen, daß sie gespeist werden vom Himmel und von der Hoffnung jener Welt und daß solche Seelen größer seien als jede andere – wenn man das sagt, da dringt dem Hörer ein Seufzer durch die Brust. Man will nicht glauben, daß die Armut auch könne etwas Großes und Schönes sein. Man ahnt, daß man an den Ketten werde gepackt werden, mit denen man an die Erde gekettet ist. Wenn man sagt, daß man die Armut erkiesse und die Bedürfnislosigkeit als ein Glück ansehen soll, da widerstrebt's ³⁶⁾ innerlich und doch ist dem so, es ist doch der Jesus ein armer Jesus gewesen.

Und haben ja doch die Jünger die Armut nicht ³⁷⁾ geflohen und haben doch allerdings die Armut seinen Christen gerühmt und gepriesen. Und haben doch alle zusamt ³⁸⁾, gesagt, daß sie für andere darben möchten, haben gesagt, daß man arbeiten solle, damit man habe, zu geben den Dürftigen ³⁹⁾. Und siehe, wenn alle, die da leben, nehmende und gebende Hände darreichten, daß jeder vom andern reich und durch sein eigenes Geben arm werden sollte, geschähe etwas anderes dadurch, als was Gott von uns haben will ⁴⁰⁾? Ja, das ist sein Wille, und es läßt sich durch sein Wort alle Augenblicke beweisen. Schau hinein in die Kirchengeschichte

und laß dir von den Kirchenvätern sagen, die wie Jesus Tausende gespeist haben, wenn auch nicht auf wunderbare, so doch auf natürliche Weise mit den Gaben dessen, was ihre Kirche besessen⁴¹⁾. Sieh einmal hinein und löse dir die Frage, ob sie je Mangel gehabt haben⁴²⁾, oder, weil sie sich des Überflusses der Gaben Gottes bar gemacht haben, nicht ihnen wieder zugeflossen ist, was sie haben von sich fließen lassen⁴³⁾. Sie sind nicht gewesen ein stehender See der Liebe, sondern wie die fließenden Wasser, die durch die Augen gehen, immer Flüsse haben und immer gesund sind⁴⁴⁾. Selber gesund, machen sie die andern gesund. So sind sie gewesen, die Helden der Barmherzigkeit. Man kann viele tausend Beispiele zeigen, wie der Herr durch heilige Arme andere fröhlich und reich und satt gemacht hat. Und der arme Jesus muß vorausgehen, wenn auch mit seinem schönen Kleide, wenn auch fröhlich, so immer doch als ein armer Jesus und als kein anderer. Und wer ihm nachfolgen will, der muß sich auch die Regel setzen, daß er dieser Worte brauche, daß wohlzutun und mitzuteilen er nicht vergessen dürfe⁴⁵⁾.

Wie vertreibt man denn die Armut von der Erde, wie macht man's, daß die Armen gesättigt werden? — Durch Armut vertreibt man die Armut. Wenn der, der da hat, arm werden kann, dann wird der, der da nicht hat, reich⁴⁶⁾. So tauscht sich die Rolle aus, und so geschieht eben der heilige Wechsel, den Gott auf Erden in seiner Kirche sehen will. Denn das will er, daß eine Hand die andere fülle, wie eine Hand die andere wäscht. Das ist's, was sein Auge will schauen. So ihr solches wisset, selig seid ihr⁴⁷⁾, so ihr's tut⁴⁸⁾. Geht hin und macht's auch so. Versucht euch wenigstens, wenn ihr nicht Lust habt, es zu tun, ob ihr's könnt.

Mancher hat gar nichts in der Welt und ist in Armut und doch mag er den Ruhm der Armut nicht hören. Wenn er die heilige Armut an Jesu Beispiel studierte, so wäre er ein sorgenloser, fröhlicher Armer, ein Wiedererwecker des Herrn in dieser Welt; denn das ist doch das Schönste, ein Himmelskind auf Erden gehen zu sehen, ein Licht, welches⁴⁹⁾, indem es andern scheint, den Weg weist. Da nun aber der Mensch das nicht hat, so ist die Armut seine Qual. Und der Arme, der durch Gott schon in dem Stande⁵⁰⁾ ist, wo Christus ihn haben will⁵¹⁾, will sich doch nicht leiten lassen. Er will Gott einen Weg vorschreiben, während Gott ihm doch den besseren Weg zeigt, in Armut nämlich glücklich zu sein.

Der andere, der reich ist, lernt dieselbe Rede von derselben Armut, doch sein Herz hängt am Reichtum. Was kann er denn mit seiner Habe machen, kann er denn alles in sich schlingen? Und wenn er das in Wirklichkeit nicht kann, wäre damit nicht am allerdeutlichsten bewiesen, daß alles eitel ist?

Bilde dir ein, daß du deine Kinder glücklich machst, wenn du ihnen viel hinterläßt. Es kommt doch auf des Herrn Segen an, ob er ihnen geben will, was du ihnen lässest. Tritt in einen Verein, um dort dein Gut zu sichern, — alle Vereine der ganzen Welt werden Gottes Hände nicht binden. Du kannst nicht mehr besitzen, als Gott geben will. Alles, was du darüber hast, ist doch nicht dein. Da mußt du entbehren können. Dein Herz darf nicht am Irdischen hängen. Dein Geist muß arm werden, das ist das Nötigste, dann wirst du glücklich sein und das haben, was Jesus an dir haben will.

In den ersten Jahrhunderten hat man seinem Rat gefolgt. Es ist die Zeit des Ruhmes und Preises voll. Eine arme Seele, die da frei geworden ist aller Dinge, soll nicht traurig sein, sondern voll Freudigkeit, als wie, wenn einer von den Banden frei geworden ist, die ihn zuvor bestrickten. Eine arme Seele ist eine glückliche Seele; eine Seele, die nach Reichtum trachtet, fällt in allerlei Sünden und Stricke⁵²⁾ und wird nicht los von der Ungerechtigkeit, wird nicht frei von der Welt, darum es feststeht, daß eine arme Seele eine glückliche Seele ist.

Ist nun dies Wort auch nicht nach der Menschen Meinung, so weiß ich doch, daß es recht ist, und wünsche, daß, wie mein Gott mir's gelehrt hat, so es auch andere lernen mögen und dies Wort nicht mißverstehen.

Übt Barmherzigkeit mit allem, was euer ist und nicht nötig ist zur Kleidung und Speise für euch⁵³⁾, und übt gute Werke mit demjenigen, was euch der Gnädige darreicht! Das ist der Weg, auf praktische Weise die heilige Armut zu erfahren. Ihr werdet erfahren, daß man da einen Weg des Glücks geht und daß man los wird von etwas, das man nicht glaubt entbehren zu können.

Der Herr mache euch barmherzig und arm, dann werdet ihr reich, dann werdet ihr sparsam, daß ihr also Reichtum und Armut, Barmherzigkeit und Sparsamkeit in Christo zusammen sehet! Gott gebe euch den Segen und verleihe euch den ewigen Frieden! Amen.“

Hermeneutische Beobachtungen

Die Predigt überrascht dadurch, daß sie das Speisungswunder ausgerechnet mit dem Gedanken der Armut verbindet. Sie kommt zu diesem ihrem Thema auch erst auf dem Wege einer Weiterführung der Gedanken über die unmittelbaren Textaussagen hinaus. Löhe nennt sein Verfahren ein „Fort-schreiten zu Höherm“, eine Annäherung („das Gemälde tritt mir einen Schritt weiter entgegen“) und „Stufen aufwärts“.

Allerdings bewegt sich Löhe im äußeren Textbezug immer weiter aus der

Mitte weg zum Rande hin und darüber hinaus. Kann er bei der Darstellung des sparsamen Jesus noch auf das Einsammeln der übrigen Brocken verweisen, so stützt sich das Predigtthema des armen Jesus nur mehr auf eine gedankliche Schlußfolgerung, die aus den Aussagen des Evangeliumstextes gezogen wird, ohne im Text selbst ausgesprochen zu sein. Löhe schließt nämlich aus dem Vorhandensein von nur sieben „Gerstenbroten“⁵⁴⁾ auf eine grundsätzlich „kärghliche“ Versorgungslage bei Jesus und seinen Jüngern, und er erweitert ihren Kreis gleich noch um Glieder der heiligen Familie, die bei Markus im ganzen Umkreis dieser Stelle gar nicht genannt sind. Löhe begründet die Armut Jesu denn auch zusätzlich mit dem Hinweis auf das Gesamtbild, das sich aus den Evangelien ergibt: „Und wie da, so sehen wir ihn immer“. Es scheint also demnach so, als ob Löhe sich immer mehr vom Zentrum des Textes entfernte, statt tiefer darin einzudringen.

Trotzdem erhebt Löhe den Anspruch, immer näher zur Höhe des biblischen Textes hinaufzusteigen. Wie er tatsächlich exegetisch genau auf den Text achtet, zeigt sich unter anderem⁵⁵⁾ daran, daß er die Person Jesus thematisiert. Denn gegenüber der Speisung der Fünftausend (Mk. 6, 30-44) ist die Besonderheit der sonst weithin parallelen Darstellung der Speisung der Viertausend, daß hier die Initiative nicht von den Jüngern ausgeht, sondern ganz bei Jesus liegt, von dessen vorgefaßter Absicht zu handeln die Perikope durchweg gestaltet ist⁵⁶⁾. Sicher geht Löhe nicht willkürlich mit dem Text um. So ist auch ein wirklich überlegtes Vorgehen in dem überraschenden Setzen der Gewichte in der Predigt anzunehmen.

Der Evangelientext wird einer bewußten Umpolung unterzogen. Die Ebene des Wunders wird als vordergründig durchstoßen. Jesus wird nicht von seiner Wundertat her interpretiert, sondern umgekehrt die Wundertat von Jesus her. Und da wird das Verhalten Jesu, das dies Wunder umfängt, wichtiger als das Wunder selbst. „Daß er nun reich ist, was Wunder, in ihm wohnt ja die Fülle der Gottheit“ – „Verwunderlicher als der Reichtum selbst“, „der bei seiner Person am wenigsten zu verwundern ist“, sind die hohe Wertschätzung und die sorgsame Achtung dieser Gottesgaben durch Jesus in seiner Sparsamkeit. Schon durch die Verwendung der Wortfamilie „Wunder“ nimmt Löhe dem Wundergeschehen seine aufregende Faszination. Das Wunderhafte wird allein schon durch die Sprachgestaltung zum Selbstverständlichen. Und das Gewöhnliche wird zum Wunderbaren. Erstaunlicher als das Vermögen der wunderbaren Brotvermehrung wird die Enthaltbarkeit, mit der Jesus mit dieser ihm innewohnenden Kraft umgeht, wenn es um seine eigene Versorgung

und seinen eigenen Vorteil, ja auch um die Versorgung seiner Jünger geht. Trotz seines göttlichen Reichtums ist Jesus äußerst sparsam, ja er macht sich sogar arm, um nur ja vielen anderen helfen zu können. Er wird selbst zum Bettler, obwohl er Tausende speisen kann, ja weil er Abertausenden hilft. Das eigentliche Wunder liegt in der sich selbst aufopfernden Liebe Jesu und seiner unbesorgten Unabhängigkeit und gelösten Freiheit von allen Bedürfnissen dieses Lebens bei aller wertschätzenden Hochachtung für die Gaben Gottes. Das einmalige, außergewöhnliche Geschehen wird auf die gleichbleibend gültige, sich bis zum heutigen Hörer durchhaltende Haltung Christi zurückgeführt.

Geradezu verblüffend ist, mit welcher Freiheit Löhe von dieser Ausgangsposition aus die wunderbare Speisung Jesu in eine Linie mit den „natürlichen Speisungen der Kirchenväter“ stellen kann. Daß die eine Speisung durch ein Wunder und die andere auf ganz natürliche Weise zustandekommt, ist ihm offensichtlich ganz nebensächlich. Ob das Brot aus Gottes Schöpferkraft direkt oder aus dem Fundus der Kirchengüter kommt, ist ihm nicht entscheidend. Diese Kirchenväter haben „wie Jesus Tausende gespeist“. Die Kirchengeschichte und damit auch die Lebenswirklichkeit der heutigen Gemeinde können unmittelbar mit der Geschichte Jesu zusammengesehen werden. „Man kann viele tausende Beispiele zeigen, wie der Herr durch heilige Arme andere fröhlich und reich und satt gemacht hat.“ Das Wunderwirken Jesu wird so zum Aufruf zur Nachfolge. „Jesus geht voraus ... Und wer ihm nachfolgen will, ... darf nicht vergessen wohlzutun und mitzuteilen.“ Wohlgemerkt, dies ist kein moralischer Aufruf zur Nachahmung Jesu in dem Sinne, daß Jesus zwar als Vorbild hingestellt, der Hörer aber mit seinem eigenen Unvermögen alleingelassen wird. Das „Beispiel Jesu“ besagt mehr. Gott selbst ist es, der durch Christus das Geben segnet, das zwar den Geber zunächst arm, den Empfänger aber umso reicher macht, so daß das Geben auch auf den Geber selbst wieder zurückwirken kann. Ausdrücklich stellt Löhe fest, daß Armut allerdings dann eine Qual ist, wenn der Arme nicht „ein Himmelskind auf Erden“ ist. Gerade in den „Speisungen auf natürliche Weise“ geschieht das Wunder weiter, sofern diese Dienste in Christus geschehen.

Das Wunder wird nicht verwischt, sondern gerade in seiner über eine traurige Einmaligkeit hinausgehenden Gültigkeit erschlossen. Auf seinem gedanklichen „Umweg“ ist Löhe auch der beliebten, aber fatalen Ummünzung entgangen, die allzu schnell das leibhaftige Wunder ins Geistige und ein von daher verstandenes „Geistliches“ überträgt, in dem Bemühen, so die Sa-

che besser an den Zuhörer heranzubringen⁵⁷⁾. Löhle ist keineswegs vom Speisungswunder abgekommen, indem er, ausgehend von der Armut Jesu, von der heiligen Armut spricht. Er hat vielmehr den Zugang zu der Wirklichkeit des Wunders für seine Predigthörer erst geschaffen. Indem er von der „heiligen Armut“ spricht, spricht er von nichts anderem als von eben diesem Wunder, das Jesus damals vor den Viertausend getan hat.

Löhles hermeneutische Methode

Löhles hermeneutische Arbeitsweise in dieser Predigt folgt den grundsätzlichen Überlegungen, die er selbst im „Evangelischen Geistlichen“ (Gesammelte Werke III) angestellt hat. Um das Evangelium des Textes zu predigen, läßt er den Text beinahe schon hinter sich. „Die Predigt oder Verkündigung des Evangeliums ist ihrer Natur nach ohne Text⁵⁸⁾. Denn das verkündigte „Wort Gottes“ ist Jesus Christus selbst. Sein Wirken bedient sich zwar unabdingbar der Sprache, geht aber als das Wort Gottes nicht in Sprachlichkeit auf.

Der einzelne Text ist nach Löhle in seiner Eigenart von seinem Standort innerhalb der biblischen Geschichte her zu verstehen⁵⁹⁾. So zieht Löhle den Vergleich zu der alttestamentlichen Speisung des wandernden Gottesvolkes. Er betrachtet die Wundererzählung in ihrem Gegenüber auch zum Jesuslogion (Mt. 8, 20) und zur Apostelweisung (Eph. 4, 28; Hebr. 13, 16; 1.Tim. 6, 8 f.). Andererseits nimmt Löhle die tausend Beispiele aus der Kirchengeschichte hinzu als Ausdruck des sich immer wieder durchsetzenden Willens Gottes und als immer neue Manifestationen des Wirkens Jesu. Ja, auch die eigene Beschäftigung des Predigers mit dem Text mündet in die Begegnung mit Gott: „Mein Gott hat mir's gelehrt“⁶⁰⁾. Und ein „Ohr für das Gotteswort“ öffnet die an die Gemeinde ergehende Rede erst dann, wenn sich die Bitte erfüllt: „Der Herr mache euch barmherzig und arm, dann werdet ihr reich, dann werdet ihr sparsam, daß ihr also Reichtum und Armut, Barmherzigkeit und Sparsamkeit in Christo zusammen seht.“ Wirklich verstanden ist das Wort Gottes, wenn es durch Gottes Gnade angeeignet ist.

Die Predigt hat so nicht nur die Aufgabe, den biblischen Text verständlich zu machen. Die Gemeinde soll im Hören der Predigt dem Herrn Jesus begegnen. Die Hermeneutik Löhles orientiert sich nicht ausschließlich nur an dem sprachlichen Phänomen eines „Textes“, sondern ist im strengen Sinne theologische Hermeneutik, die den Text als Wort Gottes annimmt und zugleich darauf vertraut, daß die Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus bis

heute im heiligen Geist weiterhin wirkend gegenwärtig ist. Sie umfaßt deshalb zugleich mit dem Text (in seinem Zusammenhang der biblischen Geschichte) auch den Prediger mit seiner Gemeinde (einschließlich Kirchengeschichte) ⁶¹).

Vergleich mit der zeitgenössischen Bibelauslegung

Indem Löhe den biblischen Text in dieser Weise predigt, wird er dem Text selber in weit größerem Maße gerecht, als es der wissenschaftlichen Bibel-exegese seiner Zeit gelang. Sie stand den Wundern Jesu hilflos gegenüber. In exemplarischer Weise soll diese Überlegenheit der hermeneutischen Prinzipien, die Löhes Predigt offensichtlich zugrunde liegen, gegenüber dem wissenschaftlichen Weg seiner Zeit in einem Vergleich mit David Friedrich Strauß kurz aufgezeigt werden ⁶²).

Bis ins Einzelne hinein geht auch Strauß ⁶³) sowohl den Bezügen des Speisungswunders zu alttestamentlichen Berichten als auch zu der Lebenswirklichkeit der urchristlichen Gemeinde nach ⁶⁴), kommt aber bei der Beurteilung dieser Wundergeschichte zu folgendem Ergebnis: „Sie enthält keinen Zug, der sich nicht aus dem mosaisch-prophetischen Vorbild einerseits und dem Gegenbilde des christlichen Abendmahls andererseits ableiten ließe“ (498). Und aus dieser Analyse zieht er den Schluß, daß die Erzählung in der ersten Gemeinde erdichtet wurde, ohne daß man sich der Erdichtung bewußt war, einfach weil man von Jesus glaubt, „es müsse an ihm auch Alles zugetroffen sein, was man, den alttestamentlichen Weissagungen und Vorbildern und deren landläufiger Auslegung zufolge, von dem Messias erwartete“ (151). Die Möglichkeit, daß Jesus dieses messianische Wunder tatsächlich getan hat, wird von vornherein durch ein Vorurteil ausdrücklich ausgeschlossen. Da es „unmöglich ist, so unnatürliche Dinge sich als wirklich vorgefallen zu denken, so sind dergleichen Erzählungen als Dichtungen zu fassen“ (150).

Was hier als negative Kritik zur Destruktion der Erzählung und des erzählten Geschehens führt und es dadurch zur „mythischen Geschichte“ stempelt, kann Löhe positiv fruchtbar machen. Die Beziehungen zum Alten Testament hebt er ja gleichfalls nachdrücklich hervor. Doch sieht er darin nicht die dichtende Sage am Werk, sondern die Schöpferkraft Gottes. Auch die Situation der Gemeinde faßt er ins Auge, jedoch nicht in der Einengung auf einen religiösen Bereich, wie er von Strauß mit dem Abendmahl angesprochen wird.

Der Unterschied im hermeneutischen und methodischen Ansatz zwischen beiden Auslegern zeigt sich deutlich daran, wie jeweils die Verhältnisbestimmung zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Speisung ausfällt. Während Strauß bei Mose die Spendung eines „neuen Naturstoffes vom Himmel her“ konstatiert (497), mithin aus seiner wunderlosen Gegenwart in eine sich durch Sagenbildung mit Wunderhaftigkeit immer mehr anreichernde Vergangenheit zurückschaut, sieht Löhe umgekehrt eine sich von kleinen Anfängen her bis in die noch zukünftige Erfüllung hin ständig weiter entfaltende Wundergröße Gottes. Bei Mose sieht er noch die „natürlichen Kräfte“ auf Gottes Geheiß am Werk: „Himmel, Erd und Meer müssen ihre Speise geben.“ Bei Jesus beobachtet er zwar auch noch eine Stillung „leiblicher Bedürfnisse seiner Heiligen“ — aber aus der „leeren Hand“. Und dann nennt er schließlich das letzte und größte Wunder, daß Jesus Menschen selig macht und ihnen ewige Freude und Ruhe bereitet. Die literarische Analyse läßt bei Strauß hinter dem Text allbeherrschend den Autor des Textes hervortreten und lenkt damit im Grunde von der Sache ab. Löhes Frage nach dem im Gemälde des Textes gezeichneten Jesus dagegen erschließt die Sache des Textes in ihrer Relevanz für die heutige Gemeinde. Für diese Gemeinde, die sich selbst nur als ein Wunder verstehen kann, wird das Wunder der Speisung erst in seiner letzten Tiefe verständlich.

Inhaltliche Hinweise

In verschiedener Hinsicht führt Löhe auch inhaltlich theologische Sachfragen auf beachtliche Weise weiter. In schlichter Predigtform trifft er erstaunlich weitreichende Aussagen. Seine Position ist keineswegs so allgemein und selbstverständlich, wie er es mit seinen mehrfachen Hinweisen auf das breite Zeugnis der Schrift und der Kirchengeschichte suggeriert. Die christliche Haltung der Armut wird von ihm in sehr eigenständiger Weise entwickelt. Sie geht, soweit ich sehe, über die Tradition hinaus.

Die Kernstelle in Löhes Predigt ist wohl: „Durch Armut vertreibt man die Armut. Wenn der, der da hat, arm werden kann, dann wird der, der da nicht hat, reich. So tauscht sich die Rolle aus, und so geschieht eben der heilige Wechsel, den Gott auf Erden in seiner Kirche sehen will.“ Diese Aussage über das „Man“ in der Kirche nimmt eine paulinische Formulierung über Jesus Christus auf: „Denn ihr wisset die Gnade unsers Herrn Jesus Christus, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet“ (2. Kor. 8, 9). Für Paulus begründet das

Verhalten des Herrn den Reichtum der Gemeinde und wird insofern zum Prüfstein der Liebe der Christen in Korinth, als sich dieser ihr christusgeschenkter Reichtum auch in einer reichen Gabe für das paulinische Liebeswerk, die Geldsammlung für die Jerusalemer Gemeinde, erweisen muß. Paulus leitet aus dem Gedanken der Armut Christi also lediglich ab, daß die Gemeinde in Korinth reich ist (Indikativ) und diesen Reichtum nun auch in der Tat erweisen muß (Imperativ) ⁶⁵). Löhé überträgt die Verhaltensweise des Herrn unmittelbar als eine allgemeine, gottgewollte Regel auf die christliche Lebensführung. Die Armut Christi wird zum Vorbild der heiligen Armut der Christen. Wie Jesus durch sein Armwerden die ganze menschliche Armut überwunden hat, so sollen die Christen durch ihr gebefreudiges Armwerden zu ihrem Teil die äußere Armut bekämpfen helfen. Geht es Paulus darum, unseren wirklichen Reichtum zu begründen, so will Löhé unsere Bereitschaft zu einer Liebe wecken, die selbst arm zu werden bereit ist.

Löhés Gedanke steht dabei nicht im Widerspruch zu der paulinischen Überlegung, sondern stellt deren Weiterführung und Radikalisierung dar; denn ein Leben aus dem Reichtum Christi, das sich in großer Liebe bewährt, wird notfalls ohne ängstliche Zurückhaltung auch vor der eigenen Verarmung nicht zurückschrecken., so wie Paulus zum Beispiel die Bereitschaft des Epaphroditus sogar zum Lebenseinsatz bezeugt (Phil. 2, 20, vgl. auch 4, 13). Daß ein Wechsel eintreten kann, liegt auch im Gesichtskreis des Paulus (2. Kor. 8, 14-15), nur rechnet er nicht damit, daß er durch die Opferfreudigkeit selbst aktiv herbeigeführt wird. Löhés Weiterdenken an diesem Punkt hat einige Konsequenzen.

Armut und Entäußerung Christi

Die Erlanger Theologie zieht in Verbindung mit Phil. 2, 5-11 auch die besagte Stelle 2. Kor. 8, 9 als Schriftbeweis für ihre sogenannte Kenosislehre heran. Sie sucht damit die Identität des Ich des Gottmenschen zu wahren, die sie dann in Gefahr sieht, wenn entweder die göttliche Natur die menschliche übergreift oder die menschliche Natur in die Gottesherrlichkeit verklärt wird. Deshalb haben die Vertreter der Erlanger Theologie im vorigen Jahrhundert die geschichtliche Person des Mittlers als das Resultat einer Selbstbeschränkung Gottes in seiner Menschwerdung angesehen. Der menschwerdende Gott habe sich entäußert, nicht der menschgewordene Gottmensch. Dementsprechend versteht Gottfried Thomasius ⁶⁶) 2. Kor. 8,9 folgendermaßen: „Der Reichtum, dessen er (sc. Christus) sich entäußert hat, ist eben

jene göttliche Herrlichkeit, die er ursprünglich besaß und um unseretwillen aufgab“ (154). Er verneint deshalb, daß es irgendeinen Punkt im Leben Jesu gegeben haben kann, „an dem die Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit erst eingetreten wäre“ (158).

Löhe hält offensichtlich an der reformatorischen Exegese fest. Er spricht von der „Fülle der Gottheit“, die in Jesus wohnt – ausdrücklich in der Person des irdischen Jesus – und die ihm auch zu Gebote steht: „Der da spricht, so ist Reichtum die Fülle da, der da gebietet, so deckt sich die Wüste zum Tisch.“ Die Armut Jesu, die sich im ganzen Evangelium so durchgehend zeigt, begründet Löhe denn auch aus der Haltung, die der irdische Jesus den Bedürfnissen und Gütern dieses Lebens gegenüber einnimmt. Es ist seine immer neue Entscheidung, für sich, wenn es um seinen eigenen Lebenszuschnitt geht, ein armer Jesus zu sein und „am Ende von der Barmherzigkeit anderer Leute“ zu leben. Das hindert ihn nicht, für andere sich immer wieder aus großer Barmherzigkeit heraus auch als ein reicher Jesus zu erweisen.

Die tiefe Einheit, die in der Person und im Werk Jesu Christi waltet, zeigt sich für Löhe einerseits in der Barmherzigkeit, mit der Jesus auf die Nöte seiner „wandernden Pilger und Heiligen“ eingeht und ihnen sogar „Vergnügung“ bereitet, und andererseits in seiner Unabhängigkeit gegenüber allen sogenannten Abhängigkeiten. Auch sein Anliegen ist die Wahrung der Einheit der Person Jesu Christi, „daß ihr also Reichtum und Armut, Barmherzigkeit und Sparsamkeit in Christo zusammen sehet“.

Heilige Armut der Christen

Die Forderung der heiligen Armut ist ganz unmittelbar an die Armut Jesu angebunden. Sie erhält von dieser Vernüpfung her ihre ganz besondere Profilierung. Sie ist keineswegs aus asketischen Tendenzen abzuleiten. Löhe will ja die Armut überwinden helfen, und er freut sich auch über „einen Überfluß“, der zum „Vergnügen“ Anlaß gibt, als über „etwas Herrliches“, das aus Gottes Hand kommt. Löhe kennt keine Entgegensetzung der geistlichen und der irdischen Güter Gottes. Wie eng er die Verbindung zwischen Leiblichem und Geistlichem sieht, zeigt etwa die Postillenpredigt über die Speisung der Viertausend, in der er sich dafür einsetzt, die Armenpflege unmittelbar dem Pfarramt zuzuordnen, so wie es bei Jesus zu sehen sei. „Das Brot der Seele und das Brot des Leibes geht durch dieselben Hände“⁶⁷). Dadurch erst bekomme das Geben ein menschliches Gesicht. Die Art des Gebens ziehe dann

vielleicht mehr an als die Gabe selbst.

Löhes christologische Lösung des sozialen Problems der Armut sieht einfach aus. Wenn jeder freie Hand hätte, im Umgang mit seinem Eigentum innerlich wirklich ungebunden wäre, sich dazu durchringen könnte, seine Hand zu öffnen, um abzugeben und um sich beschenken zu lassen, dann würde ein so reger Gütertausch zustande kommen, „daß jeder vom andern reich und durch sein eigenes Geben arm werden sollte“. Die Liebe müßte den vorhandenen Reichtum derart in Umlauf setzen, daß ein ständiger Ausgleich stattfände und das Reichsein aller offenkundig würde. Das Weitergeben des Reichtums wäre, so gesehen, eine bessere Zukunftssicherung als das Festhalten und Ansammeln eines persönlichen Vermögens. Nicht Weltverneinung spricht hier, sondern ein aus ängstlichen Verkrampfungen gelöster, freier, von der Liebe und Barmherzigkeit diktiert, sehr rühriger Umgang mit den irdischen Gütern.

Die Radikalität einer heiligen Armut ist für Löhe von zwei Seiten her gefordert. Einerseits erweist sie sich im Kampf gegen die versteckte Behauptung des alten Menschen als notwendig, andererseits tritt sie als Herausforderung aus den enorm sich ausweitenden sozialen Notständen der äußerst belasteten gesellschaftlichen Situation seiner Zeit an ihn heran. Ihn bestimmt diese doppelte Sorge, „daß der alte Mensch in irgendeinem seiner Bergungsorte aufgesucht werde und einen Stoß für sein Leben bekomme, einen Todesstoß“ und „wie vertreibt man denn die Armut von der Erde, wie macht man's, daß die Armen gesättigt werden“. Es geht ihm in beiden Richtungen um kirchliche Erneuerung in einer Zeit, die das alte gesellschaftliche Gefüge schon weithin aufgelöst hat. Beide Male hat er es auf ganz praktisches Verhalten abgesehen. Er will eine neue christliche Bereitschaft zum Gemeinsinn wecken, wo sie sich nicht mehr auf die alten Strukturen stützen kann.

Löhe greift dabei, wie er selbst meint, auf Ansätze in der Frühzeit der Kirche zurück. Freilich kann bei allen Anklängen an Gedankengänge der Alten Kirche ⁶⁸⁾ der entscheidende Unterschied nicht übersehen werden. Das christlich motivierte Armutsideal ordnet sich in den ersten Jahrhunderten der Christenheit in das vorgegebene soziale Gefüge der Schichtung Arm – Reich ein. Löhe dagegen sieht jeden einzelnen Christen durch Geben und Nehmen zugleich arm und reich.

„Alle Vereine der ganzen Welt“

„Tritt in einen Verein, um dort dein Gut zu sichern, — alle Vereine der ganzen Welt werden Gottes Hände nicht binden“, sagt Löhe in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Bemühungen, eine materielle Lebens- und Zukunftssicherung breiten Schichten zu ermöglichen. Diese etwas allgemeine Formulierung läßt nicht an ganz bestimmte Alternativen denken, sondern scheint auf eine recht uneinheitliche Vereinsströmung anzuspielen. Und in der Tat ist die Zeit um 1855 gekennzeichnet von einem vielfältigen Experimentieren mit vereinsähnlichen Formen zur wirtschaftlichen Sicherung besonders der mittleren und unteren Schichten der Bevölkerung. Klare Konzeptionen begannen sich erst langsam herauszubilden.

Nach den napoleonischen Kriegen kam es zu vielen Sparkassengründungen, in Bayern — wie schon die erste 1821 in Nürnberg eröffnete — fast ausschließlich als kommunale Einrichtungen⁶⁹⁾, für die die Bezeichnung Verein eigentlich nicht zutreffend ist. Doch wird das allgemeine Bewußtsein hier nicht zu genau unterschieden haben, da die Sparkasse sich in ihren Zielen eng mit anderen Unternehmungen berührte. So versuchte Raiffeisen im Jahr der Predigt Löhes noch mit Wohltätigkeitsvereinen der Not weiter Kreise der bäuerlichen Bevölkerung, übrigens auch vorrangig aus christlichen Motiven heraus, entgegenzutreten⁷⁰⁾. Schulze hatte dagegen bereits 1852 die von ihm früher ins Leben gerufene Delitzscher Rohstoffassoziation zu einer Darlehnskasse (Vorschußverein) umgewandelt. Und auf seine Anregung hin waren ein Jahr später schon zwölf weitere Einrichtungen dieser Art entstanden⁷¹⁾. Die moderne Bewegung gemeinschaftlicher Zukunftssicherung war, von England ausgehend, auf einem raschen, „weltweiten“ Vormarsch.

Alle diese Bildungen verband die soziale Zielsetzung, die Verhältnisse der schwächeren Bevölkerungsschichten nicht nur in materieller, sondern auch in sittlicher Hinsicht zu verbessern. Dies geschah besonders durch den Anreiz zu kooperativer Selbsthilfe. Das Anliegen war, die wirtschaftlich schwachen Gruppen zu gemeinsamer Eigensicherung zu führen, damit sie gar nicht erst in drückende Not gerieten. Diesen Versuchen fehlte 1855 jedoch noch weithin die volle Ausformung und vor allem die gesetzlich ausreichende Verankerung im gesellschaftlichen Gesamtgefüge⁷²⁾. Sie mußte Löhe deshalb ganz als Ausdruck der damaligen individualistischen und liberalistischen Sozial- und Wirtschaftsstruktur erscheinen, die dadurch zwar umgestaltet, aber keineswegs überwunden wurde.

Löhes Kritik wendet sich dagegen, daß hier die Lebens- und Zukunftssicherung des Einzelnen einseitig durch seine materielle Absicherung herbeigeführt werden soll. Und tatsächlich unterscheiden sich diese modernen Genossenschaften von ihren Vorbildern früherer Jahrhunderte darin, daß an die Stelle gemeinschaftsgebundener Ordnungen innerhalb einer sozialen Ganzheit hier eine stützende Hilfsorganisation tritt, die jedoch die Grundvoraussetzung nicht in Frage stellt, daß jeder Mensch als ein einzelner anzusehen ist, als eine autonome Person innerhalb einer freien Gesellschaft⁷³). Die Stelle der Gemeinschaft hat die finanzielle Sicherung übernommen. Demgegenüber plädiert Löh für ein gegenseitiges Geben und Nehmen in einer sorglosen Freiheit gegenüber dem Reichtum und im Vertrauen auf Gott, der eben diesen heiligen Wechsel „auf Erden in seiner Kirche sehen will“.

Darin bedeutet Löhes Predigt gewiß auch noch eine Anfrage an unsere Zeit. Hat das, was wir heute „sozial“ nennen, wirklich die Gemeinschaft zur Grundlage oder nur die Massierung atomisierter Einzelner? Gerade die Tendenz zur Bürokratisierung der sozialen Sicherung zeigt doch an, daß ihr offensichtlich der tragende Grund einer Gemeinschaft fehlt und sie an einem abstrakten Begriff von Gerechtigkeit orientiert ist. Die Neuentdeckung der kirchlichen Realität gehört bei Löh eng zusammen mit der Suche nach der schöpfungsmäßig gegebenen Gemeinschaft, in deren Raum sich soziale Verantwortung einordnen kann. In Löhes Lebenswerk gehören diese beiden Komponenten zusammen. Und die vorliegende Predigt vertieft zu ihrem Teil die Bedeutung der Tatsache, daß Gott die Menschen nicht individualisierend isoliert, sondern sie in die Gemeinschaft stellt und innerhalb dieser Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Eigenwertigkeit betrachtet. Das gilt viel grundlegender, als uns das in der Einsamkeit unseres Glaubens gemeinhin bewußt ist.

Mehr als kommentierende Andeutungen konnten hier in diesem Zusammenhang nicht gegeben werden. Es wäre schön, wenn sie jedoch als neue Anregung dienen könnten, die breite Basis des vorhandenen Materials zielstrebig zu erschließen und damit zugleich viele Aspekte in Löhes Wirksamkeit noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Anmerkungen

- 1 „Löh konnte nun einmal am Schreibtische nichts Anderes als Material sammeln, das sich ihm erst im Rapport mit der Gemeinde gestaltete und belebte.“ — „Er vergaß Vieles von dem, was er gesammelt hatte, neue Gedanken strömten ihm zu, und so wurde auch die vorbereitete Predigt eine Improvisation des Augenblicks.“ Johannes Deinzer, Wilhelm Löh's Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlaß zusammenge-

- stellt. Bd. II,1, Nürnberg 1877, S. 122. Dies entspricht den Prinzipien, die Löhe selbst aufgestellt hat. „Auf dem Wege der treuesten Vorbereitung dringe man zu einer freien und anständigen Bewegung auf dem Predigtstuhl vorwärts“ (Der evangelische Geistliche, 2. Bändchen, 1858, nach Diktaten aus dem Jahre 1853, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. Klaus Ganzert, Bd. III, S. 147 ff., 211.
- 2 „Meistens arbeitete er die vorher concipierten Predigten, nachdem er sie gehalten, für den Druck noch einmal“ (Deinzer II, 1, S. 123). Siehe auch die Charakterisierung der Löheshchen Arbeitsweise bei der Herausgabe der Postillen bei Hans Kreßel, Wilhelm Löhe als Prediger, Gütersloh 1929, S. 11.
 - 3 Bd. VI, 2, S. 529-537. Die 1848 in erster Auflage erschienene Evangelien-Postille enthält Predigten, die Löhe im Jahre 1846/47 gehalten hat.
 - 4 Bd. VI, 1, S. 785.
 - 5 Hinweis von H. Kreßel.
 - 6 Insgesamt sind studentische Nachschriften in der Sammlung des Löhe-Archiv verhältnismäßig selten. Über die hauptsächlichsten Gewährsleute der dort vorliegenden Predigten vgl. Kreßel, a.a.O., S. 13.
 - 7 Auskunft des Universitätsarchivs in Erlangen. Während über das Leben des älteren der Brüder nichts Genaueres auszumachen ist und er wahrscheinlich bereits 1868 starb, läßt sich der Lebensweg des jüngeren besser verfolgen. Nach der Vikarszeit in Lindau und Ansbach wird er 1861 Inspektor am Rettungshaus in Puckenhof, 1869 Pfarrer in Egloffstein und 1874 Pfarrer in Rothenburg o.T. Dort starb er am 22. 9. 1913. Angaben nach dem Bayerischen Pfarrerbuch durch das Landeskirchliche Archiv in Nürnberg.
 - 8 Es könnte sich hier um die Predigt Nr. III, 41 (Kreßel, a.a.O., S. 367) handeln.
 - 9 Auskunft des Universitätsarchivs in Erlangen.
 - 10 Vorher war er Hauslehrer in Jabel bei Wittstock, 1859 Inspizient der Söhne der Fürstin Clothilde zu Reuß-Cöstritz, 1863 Lehrer am deutschen Töchterinstitut zu Wiburg in Finnland, 1864 Knabenlehrer zu St. Johannis in Neustadt a. Heide und 1868 Pfarrer in Ahorn bei Coburg geworden. Seit 1887 war er dann als Pfarrer in Eyb tätig. Dort starb er am 28. 2. 1906. Angaben nach dem Bayerischen Pfarrerbuch durch das Landeskirchliche Archiv in Nürnberg.
 - 11 Auskunft des Universitätsarchivs in Erlangen. Nach einer Hauslehrerzeit in Kurland war er als Pfarrer in Witzzenhausen, Nentershausen (Krs. Hersfeld) und Kassel-Kirchditmold tätig. Über seine Biographie gibt eine maschinenschriftliche Familiengeschichte Auskunft (Im Archiv der Ev. Landeskirche von Kurhessen-Waldeck).
 - 12 Mk. 6, 30-44.
 - 13 Durch den Anklang an die Wendung Ps. 33, 9 wird Jesus als Gott bezeugt.
 - 14 Hier schenkt Löhe dem speziellen Zug der markinischen Fassung der Perikope besondere Aufmerksamkeit, daß Brote und Fische je besonders gesegnet und ausgeteilt werden.
 - 15 Dieser Gedanke bringt die deutlichste Berührung mit der Postillenpredigt über diesen Text. „Es ist ein reicher Herr, er gibt zur Kost die Zukost, zum Brote die Fische, zum Nötigen das Liebliche, er hält seine armen Leute nicht zu kurz“ (Ges. Werke, Bd. VI, 2, S. 535). Doch ist die Schlußfolgerung daraus dann anders als hier: „... auf daß seine Güte sich desto reicher erweise und unser Dank desto vörliger und brünstiger sei“ (535).
 - 16 Kol. 2, 9.
 - 17 Joh. 16, 15.
 - 18 Joh. 5, 26.
 - 19 Vgl. Ps. 36, 10; Jer. 2, 13; 17, 13.
 - 20 Joh. 6, 12 (Speisung der 5 000).
 - 21 Vgl. Ps. 104, 14. 21. 27; 147, 9.
 - 22 Num. 11, 31.
 - 23 Ex. 16, 13-16.
 - 24 Offensichtlich versehentlich doppelt geschriebene Wörter, die sich in beiden Fassungen finden.
 - 25 Mt. 8, 20.

- 26 Vgl. Joh. 1, 38-39.
 27 1. Kor. 4, 12.
 28 So in Fassung A nachträglich korrigiert aus „Er ist ein Jesus, der nicht Freude hat.“
 29 Fassung A. Fassung B lautet „sagt“.
 30 Luk. 8, 2-3; Mk. 15, 40-41.
 31 Matth. 17, 27.
 32 Röm. 10, 12.
 33 Matth. 5, 6; 6, 33.
 34 Luk. 12, 21.
 35 Das Wort fehlt in Fassung B. In Fassung A ist es nachträglich eingefügt.
 36 Fassung A: „widerstreitet's“.
 37 S. Anm. 39.
 38 Fassung A: „zusammen“.
 39 Eph. 4, 28.
 40 Vgl. App. 4, 32-37.
 41 Vgl. dazu den Tractatus, Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 3. Aufl., Göttingen 1956, S. 495, 80. Luther, Großer Sermon vom Wucher (1518): „St. Ambrosius und Paulinus vor Zeiten schmolzen die Kelche und alles, was die Kirchen hatten, und gaben's den Armen. Wende um das Blatt, so findest du, wie es jetzt geht“ (W²X, Sp. 838).
 42 Vgl. Luk. 22, 35.
 43 Vgl. Joh. 7, 38.
 44 Das vorliegende Bild begegnet, auf den Leib des Reichen und den Leib des Armen bezogen, bei Chrysostomos (Texte der Kirchenväter, hrsg. v. A. Hilmann, Bd. III, S. 377) und, auf den Reichtum bezogen, bei Basilius dem Großen (III, S. 403).
 45 Hebr. 13, 16.
 46 Vgl. 2. Kor. 8, 9.
 47 Das Wort fehlt in Fassung B.
 48 Joh. 13, 17.
 49 Dieses Wort ist in Fassung A nachträglich eingefügt.
 50 Fassung A: „niedern Standes“.
 51 Luk. 6, 20.
 52 1. Tim. 6, 9.
 53 1. Tim. 6, 8.
 54 Gerstenbrote sind das Brot der Armen. Der Text spricht nur von Broten. Löhe trägt mit seiner Näherbestimmung das Motiv der Armut in den Text ein.
 55 Vgl. Anm. 14 u. 57.
 56 Dieser Unterschied wird in der Postillenpredigt ausdrücklich behandelt. Einmal ist die Jüngerfrage und einmal die Jesusfrage das auslösende Moment (Ges. Werke VI, 2, S. 532).
 57 Hier zeigt sich wieder die exegetische Genauigkeit Löhes. Während Mk. 8, 2 das Erbarmen Jesu dem Hunger der Menge gilt, bezieht sich sein Erbarmen Mk. 6, 34 anlässlich der Speisung der Fünftausend auf ihre geistliche Not. Dieser Aspekt der inneren Not wird dann erst wieder Mk. 8, 13-21 aufgenommen, wenn Jesus vor dem Sauerteig der Parisäer und des Herodes warnt und in diesem Zusammenhang die Lehre aus den Speisungswundern zieht.
 58 Ges. Werke III, S. 195.
 59 Löhe fordert, daß der biblische Text nicht isoliert betrachtet wird, sondern im Zusammenhang der „biblischen Geschichte“, d.h. dessen, was zur „Einleitungswissenschaft“ im weitesten Sinne gehört, also nicht nur im Kontext der biblischen Schriften selbst. Ges. Werke, III, S. 201.
 60 „Die erste Anwendung der Schrift muß auf die eigene Seele geschehen, dann erst auf die Seelen der Gemeinde. So gibt's dann ein Predigen aus der Tiefe der Seele, ein herzliches Reden, das zu Herzen geht, während bloß amtsmäßiges Schriftstudium kalt läßt, kalte Predigten macht und den Hörer nicht recht faßt, kein menschliches Vertrauen, kein Ohr für das Gotteswort eröffnet, das er predigt“ (Ges. Werke, III, S. 204).

- 61 Kreßel, a.a.O., S. 358, prägt die Formel, Löh habe einen „theozentrisch-anthropischen Predigtbegriff“ vertreten mit der Polarität Gotteswort – Gemeinde. „Das Wort Gottes in der Predigt ist für ihn souverän, aber eben in dieser Souveränität ‚ein Licht, welches zum Frieden führt.‘“ – „Die Predigt ist das Bemühen eines Menschen, durch seine Rede mitzuwirken, daß Gott durch sein Wort der Gemeinde (als einem Kreis von Menschen mit verschiedenem Christenstand) gegenwärtig werde, welcher durch solche Gegenwart die Gemeinde erbauen wird in wunderbarer Vereinigung von Erziehung und Feier“ (358). Der scheinbar anthropozentrische Charakter der Predigt Löhes ist in allen diesen Erstreckungen theologisch gemeint.
- 62 D. F. Strauß kann hier als exemplarisch gelten. Ferdinand Christian Baur brachte zwar eine Vertiefung im Verständnis der johanneischen Wundergeschichten. Hinsichtlich unserer synoptischen Wundererzählung wirkte sich jedoch seine veränderte Betrachtungsweise nicht aus.
- 63 In seinem „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet“ (hier zitiert nach der 3. Aufl. 1874) stellt er noch einmal neu dar, was er bereits 1835 mit seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ vertreten hatte.
- 64 Die Speisung in der Wüstenzeit (Ex. 16; Num. 11) erklärt die Doppelerzählung, den Ort der Speisung, deren wunderbare Weise, den Einwand der Jünger, Brot und Zukost, während die Elia- (1. Kö. 17, 7-16) und Elisalegende (2. Kö. 4, 42-44) die Modifikation des Wunders in eine wunderbare Vermehrung vorhandener Nahrungsmittel, noch einmal den Einwand der Jünger und das Einsammeln vorgeben (499-506). Die christliche Abendmahlsfeier hat Pate gestanden für folgende Züge: Die Abendzeit, die Fische als Hinweis auf die Feier der Agape, Segnen, Brechen, Austeilen als geflissentliche Hinweise auf den Abendmahlsritus, die Abstufung Jesus – Jünger – Gemeinde als Reflex der Austeilungspraxis Presbyter – Diakone – Gemeindeglieder, das Einsammeln als Motiv, das sich von dem sorgsamem Umgang mit den Elementen des Abendmahls her nahelegte, schließlich auch die Zahlen 12 und 7 (499-506).
- 65 Folglich bleibt der „fröhliche Wechsel“ („Er ist auf Erden kommen arm, daß er unser sich erbarm und in dem Himmel mache reich und seinen lieben Engeln gleich. Kyrieleis.“; EKG 15, 6) bei Luther ohne seine erneute Umkehrung im Christenleben, daß der Christ nun wieder mit seinem Mitmenschen wechseln mußte.
- 66 G. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus. Bd. II, 2. Aufl., Erlangen 1857 (1. Aufl. 1855), S. 141-199.
- 67 Ges. Werke, Bd. VI, 2, S. 534.
- 68 Vgl. etwa Anm. 44.
- 69 Robert Schachner, Das bayerische Sparkassenwesen. Diss. 1899. Im Jahre 1826 gab es in Bayern schon 23 Sparkassen und im Jahre 1863 bereits 248 Sparanstalten (100 gemeindliche, 147 distriktive und 1 Privatsparkasse).
- 70 Art „Raiffeisen“ in: Staatslexikon, Bd. VI (1961), Sp. 585 f.
- 71 Art. „Genossenschaftsgeschichte“ in: Handwörterbuch der Betriebswirtschaft, Bd. II, 3. Aufl. (1958), Sp. 2191-2210.
- 72 In Bayern regelte eine königliche Verordnung zum ersten Mal 1843, und zwar recht unvollkommen, das Sparkassenwesen. Sie wurde erst durch eine Ministerialentschließung 1874 abgelöst. Ein Genossenschaftsgesetz wurde, nach dem Vorgang in Preußen 1867, auf Reichsebene erst 1889 erlassen.
- 73 Vgl. dazu im einzelnen den Art. „Genossenschaftsgeschichte“, a.a.O.

Reichtum ist Gottes Gabe; man soll ihn nicht wegwerfen, sondern Gott dafür danken und ihn christlich gebrauchen. Martin Luther

Christus und die Seinen als Fremde in der Welt

„Fremd“ wird das genannt, was mit etwas anderem nicht ganz zusammengehört. Werden im Neuen Testament diese Bezeichnung und entsprechende Begriffe (alβtrios – „andersartig“, pároikos – „Beisasse“, xénos – „Gast“ u.a.) auf Christus oder die Christen bezogen, dann handelt es sich um eine relative Abgrenzung von Juden und Heiden mit ihren Traditionen und Einrichtungen oder überhaupt von der Welt im Sinne der materiellen Umgebung und der säkularen Gesellschaft. In der Tat ist die Abgrenzung immer relativ, indem ein dialektisches Verhältnis zwischen Fremdsein und Verbundenheit besteht. Wenn das Fremdsein betont wird, findet sich im Kontext ein Bewußtsein der entweder aufgehobenen, nicht wesentlichen oder gar nicht existierenden Verbindung mit dem Gegenpol, meistens auch das Gefühl einer missionarischen Verantwortung dafür.

I.

Bei den *Synoptikern* zeigt sich die Dialektik schon in den Angaben über die Geburt Jesu. Sozial stammte Jesus durch seinen Pater familias Joseph von David ab (Matth. 1, 17. 20; Luk. 1, 27. 32), aber physisch war seine Geburt eine Wirkung des heiligen Geistes (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35), so daß er als ein Fremder zur Welt kam. In der Herberge gab es keinen Platz für ihn (Luk. 2, 7). Seine ersten Besucher, die Hirten und die Weisen, kamen von auswärts (Luk. 2, 8; Matth. 2, 1). Weil ein grausamer König das Christkind bedrohte, zog die Familie nach Ägypten und ließ sich dann in Nazareth nieder (Matth. 2, 14. 23). Fremdsein war von Anfang an das Schicksal Jesu. Gleichzeitig war er vom Ursprung her mit Israel verbunden, wie es sein Stammbaum (Matth. 1, 1-17; Luk. 3, 23-38) und verschiedene Aussagen über seine Geburt und seine Funktion zeigen (Luk. 1, 54. 69; 2, 11. 49).

Auch die Inauguration der Tätigkeit Jesu durch seine Taufe war von der genannten Dialektik geprägt. Johannes hielt sich in der Wüste auf, und seine Kleidung und Speise unterstrichen die Abgrenzung von der jüdischen Gesellschaft (Mk. 1, 2-6). Aber er wollte als Prophet die Kinder Abrahams warnen

und das Kommen des Messias bereiten (Matth. 3, 9 - Luk. 3, 8; Matth. 3, 11 par.). Bei der Taufe Jesu konkretisierten der offene Himmel, der heilige Geist und die göttliche Stimme die Andersartigkeit des Gottessohnes (Matth. 3, 16 f. par.). Doch eben als Vertreter der jenseitigen Wirklichkeit sollte er die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen bringen, wie es die Stimme Gottes bestätigte (Zitate aus Ps. 2, 7; Jes. 41, 8; 42, 1).

Bei der Schilderung der galiläischen Tätigkeit Jesu haben Matthäus und Markus zunächst das positive Verhältnis des Meisters zu Israel hervorgehoben (Matth. 10, 6; 15, 24: die Schafe vom Hause Israel; Matth. 15, 26 - Mk. 7, 27: das Brot den Kindern vorbehalten). Allmählich aber wird ein Überschreiten der Volksgrenze angedeutet (Matth. 15, 27 - Mk. 7, 28: auch die „Hunde“ dürfen essen; Matth. 21, 41 - Mk. 12, 9 - Luk. 20, 16: der Weinberg wird von anderen übernommen; im Kontext des Matthäus weitere Gleichnisse über die Expansion). Damit hängt die Ablehnung Jesu durch verschiedene Kreise des jüdischen Volkes zusammen, vor allem die Pharisäer (Matth. 13, 57 par.). Nach dem Lukasevangelium hat der Bruch zwischen Jesus und den Juden von Nazareth bei seiner ersten Predigt in Galiläa begonnen, und schon damals hat Jesus seine Sendung zu den Heiden angedeutet. Wegen der Skepsis solcher Kreise wurde Jesus teilweise zu einem Fremden in seinem Volke.

Nach einer Zweiertradition hatte der Menschensohn im heiligen Lande keinen Platz, wo er sein Haupt hinlegen konnte (Matth. 8, 20 - Luk. 9, 58). Nach einem bekannten matthäischen Gleichnis wird der Menschensohn beim Weltgericht darauf hinweisen, daß er und seine Jünger als Fremde umhergezogen sind und daß beim Gericht über alle Völker entscheidend sein wird, ob die Menschen seine Brüder beherbergt haben oder nicht (Matth. 25, 35. 43). Das besonders im Markusevangelium hervortretende Prinzip des Messiasgeheimnisses drückt auch das Fremdsein Jesu gegenüber der Volksmenge aus (Mk. 1, 25 usw.).

In entsprechender Weise stellen die Synoptiker die Jünger Jesu als Fremde im Verhältnis zur jüdischen und heidnischen Umgebung dar. Mit ihrem Gebet sollen die Jünger nicht Aufsehen erwecken, sondern im Verborgenen vor Gott treten (Matth. 6, 6; gegen diese Regel sündigen immer noch manche kirchliche Manifestationen). Nicht auf der Erde, sondern im Himmel soll die Kirche ihre Schätze sammeln (Matth. 6, 20 - Luk. 12, 33). Zwischen der Frömmigkeit der Pharisäer oder der Täuferjünger und dem Evangelium besteht ein ähnlicher Unterschied wie zwischen einem alten und neuen Stoff oder einem alten und neuen Wein (Matth. 9, 16 f. par.). Wer dem Mei-

ster nachfolgen will, muß die Bande zu Vater und Mutter lösen und sein Leben ganz einsetzen (Matth. 10, 37-39; Luk. 14, 26 f.; 17, 33; ähnlich Matth. 16, 25 par.). Die politische Gesellschaft besteht aus Fremden, die christliche Gemeinde aus Freien (Matth. 17, 26). Unter den Jüngern äußert sich wahre Größe nicht im Herrschen, sondern im Dienen (Matth. 20, 26). Beim kommenden Gericht über alle Menschen wird der am Himmel erscheinende Menschensohn die Treuen von den anderen Menschen trennen und zu sich nehmen (Matth. 24, 31 - Mk. 13, 27; Luk. 21, 28. 36).

II.

Nach dem J o h a n n e s e v a n g e l i u m ist Christus als das ewige, aus dem Jenseits zu den Menschen gekommene Wort und Licht (Joh. 1, 1. 7. 14) ein Fremder gegenüber dem Kosmos, der von Finsternis beherrscht wird und das Himmelslicht ablehnt (1, 5. 11). Dieser präexistente Gottessohn allein kennt die göttliche Wirklichkeit in vollem Ausmaß, und aus seiner Fülle haben alle Offenbarer des alten Bundes geschöpft (1, 15-18). Weil er nicht aus dem Kosmos stammt (8, 23), ist sein Reich von dieser Welt verschieden (18, 36). Trotzdem bleibt der Bezug zu Israel zentral. Christus kam zu seinem eigenen Volk, obwohl von seinem Eigenen nur wenige ihn empfangen (1, 11 f.). Als der Vollender der alttestamentlichen Heilsgeschichte erklärt Jesus im Gespräch mit der samaritanischen Frau: das Heil kommt von den Juden (4, 22). In diesem heilsgeschichtlichen Sinne ist Jesus als der König der Juden gekreuzigt worden (19, 19).

Die zum Empfang des Logos bereiten Menschen haben das Vorrecht erhalten, Gottes Kinder zu werden (1, 12). Blut und Boden spielen für sie keine Rolle mehr, sondern Gott ist durch ihre Neugeburt in der Taufe ihr Vater (1, 13). Nur der von oben her durch Wasser und Geist geborene Mensch kommt in das Reich Gottes (3, 3-5). Zwischen den Sphären des Fleisches und des Geistes besteht ein absoluter Unterschied, und die Menschen des Geistes sind den Menschen des Fleisches so fremd wie der Wind, dessen Ursprung und Endziel letztere gar nicht kennen (3, 6-12). Die an Jesus glaubenden Juden sind mit der Wahrheit im Sinne der göttlichen Ewigkeit verbunden und dadurch frei von der Lüge im Sinne der teuflischen Zerstörung („die Wahrheit wird euch frei machen“, 8, 32). Materiell sind auch die Verstockten unter den Juden die Nachkommen Abrahams, aber der Patriarch freut sich nicht über Nachkommenschaft in diesem Sinne, sondern über die gegenwärtige Wirklichkeit des Messias, den Glauben an den Logos und den

Sieg über den Tod (8, 37. 51. 56).

Jesus wurde von der Welt gehasst, und so werden auch seine Jünger von der Welt gehasst sein, weil sie nicht von der Welt stammen, sondern durch Christus zur Freiheit von der Weltsphäre ausgewählt worden sind (15, 18. 19b). Denn die Welt liebt das Eigene (15, 19a), aber in den Jüngern entdeckt sie etwas ganz anderes, und dieses fremde Element irritiert die Menschen (ähnlich 17, 14).

Andererseits ist Jesus der Ausdruck für die Liebe des Vaters zu den Menschen (3, 16). Deshalb bittet er schließlich den Vater darum, er möge trotz der Feindschaft des Kosmos die Jünger in der Wahrheit heiligen, so daß sie mit dem verkündigten Logos zu den Menschen hinausgehen können (17, 17-19). Sie sollen den Kosmos zum Glauben bringen, das heißt: zur Einsicht, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat (17, 21. 23).

Auf diese Weise beleuchtet das Johannesevangelium die Dialektik des Begriffs der Fremdheit in kosmischer Perspektive. Zwischen dem ewigen Himmelslicht und der zeitlichen Finsternis besteht ein substantieller Gegensatz, und das Licht wird von der Welt abgestoßen (1, 5). Christus und die Christen sind daher Fremde im Verhältnis zum Judentum und Heidentum, ja überhaupt zur materiellen und sozialen Welt. Ihr bereits vor der Schöpfung existenter Logos wird andererseits von ihrer gegenwärtigen Predigt vertreten, und mit diesem inkarnierten Logos sollen die Jünger in den Kosmos hinausgehen, um das widerspenstige Volk und die egoistische Welt für Erlösung und Einheit zu gewinnen (17, 17-24; 20, 21).

III.

In der Stephanusrede, in den Paulusbriefen und in den Kirchenbriefen wird das Leben des Gottesvolkes in der Fremde unter anderen Aspekten betont, indem nämlich die auf jüdisches oder heidnisches Volkstum bezogenen Ideale und Bestrebungen abgelehnt werden.

1. Stephanus wurde von Zionisten aus der jüdischen Diaspora beschuldigt, durch seine Predigten das Gesetz und den Tempel zu verletzen (Apg. 6, 9-14). In seiner Rede vor dem Hohen Rat faßte er zur Verteidigung die Geschichte der Offenbarung von Abrahams Berufung bis zu Salomos Tempelbau zusammen (7, 2-50). Dabei wurde durch Zitate des Gesetzes demonstriert, wie sich Jahwe den Patriarchen und Moses immer wieder in fremden Ländern offenbart hatte. Josua und die Väter wurden bei der Landnahme von einem das himmlische Heiligtum abbildenden Tabernakel beglei-

tet, und David bat Jahwe auch im Sinne des Himmelreichs um eine Wohnung für Israel. Salomo aber baute ein materielles Heiligtum, und das war ein Fehlgriff, denn Jahwe wohnt überall in seiner Schöpfung und ist nicht ortsgebunden.

In dieser Verteidigungsrede erwähnte Stephanus besonders, daß Abraham in Mesopotamien berufen und zur Auswanderung von dort aufgefordert wurde (7, 2 f.), daß er in Palästina keinen Landbesitz bekam (7, 5) und daß seine Nachkommen als Gastarbeiter in einem fremden Lande leben sollten (7, 6). Beim ersten Patriarchen war also die Verheißung nicht auf das heilige Land oder die heilige Stadt des Judentums beschränkt. Ähnliches gilt für Joseph, der in Ägypten seinen Vater und seine Brüder vor Hungersnot rettete, wobei auch ihre spätere Beerdigung in Samarien gegen die Bindung der Heilsgeschichte an nationaljüdisches Wesen spricht (7, 9-16). Vor allem wuchs der Gesetzgeber Moses in Ägypten auf, wo er von Gott gerettet und am Hof erzogen wurde. Wegen der Eifersucht eines Landsmanns mußte er als Fremder in Midian leben und bekam dort Söhne. In der Wüste Sinai offenbarte sich ihm der Gott Abrahams, Israels und Jakobs und erklärte den Platz für heilig, bevor er Moses als Erlöser des Volkes nach Ägypten und als Vermittler des Gesetzes wieder nach Sinai sandte (7, 19-38).

Trotz der Errettung aus der Knechtschaft zog Israel in der Wüste das Materielle vor und stellte einen Opferkult und eine Sternanbetung an (7, 39-43). Moses hingegen gestaltete das Heiligtum in der Wüste als Abbild des himmlischen Tempels aus, und dieses geistige Heiligtum stärkte Josua und die Richter bei der Landnahme. David bat dann Jahwe um einen festen Wohnplatz für Israel (7, 44-46), und das sollte auf das Himmelreich hinweisen, aber Salomo verstand es materiell und baute das Tempelhaus in Jerusalem, obwohl der Weltschöpfer auf kein Menschenwerk angewiesen ist (7, 47-50).

Mit solchen Argumenten verteidigte sich der christliche Hellenist Stephanus gegen die nationalistischen Ankläger, die für die Heiligkeit Zions eiferten und seine Verbindung mit den Griechen bekämpften. Er betonte das Fremdesein des Gottesvolks in der Heilsgeschichte.

2. P a u l u s formulierte im Hinblick auf die Kirche das Prinzip (Gal. 3, 26-29): „Wir sind alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Alle, die auf Christus hin getauft wurden, haben sich mit Christus bekleidet. Hier findet sich weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Bürger, weder Mann noch Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus. Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann eben seid ihr Same des Abraham, Erben laut Verheißung.“ Durch die Taufe wird also der Mensch verwandelt, indem er mit Chri-

stus so eng verbunden bleibt, daß ihm Nationalität, Sozialstufe und Geschlechtstyp nichts mehr bedeuten. Paulus erklärte das so: „Ich lebe nicht mehr, sondern Christus lebt in mir“ (2, 20). In diesem Sinne bilden wir Getauften eine neue Menschheit und leben nach unserer Taufe nur als Fremde weiter auf dieser Erde. Gleichzeitig zeigt das angeführte Pauluswort, daß gerade die Zugehörigkeit zu Christus die echte Abstammung von Abraham konstituiert. Gott hatte Abraham aufgrund seines Glaubens eine gesegnete Nachkommenschaft verheißen, und diese kam durch Christus und die Menschen des christlichen Glaubens zustande (3, 8. 14. 16). So ist Abraham nach der Verheißung der Stammvater vieler Nationen geworden (Röm. 4, 17). In dieser Perspektive harmoniert bei Paulus die Abgrenzung der Erwählten des Neuen Bundes vom Judentum und Heidentum mit ihrer Verbindung zur Geschichte des Alten Bundes.

Dabei ist Paulus von der Sonderstellung seiner jüdischen Landsleute in der Weltgeschichte überzeugt geblieben. Unter allen Völkern stehen die Juden dem Evangelium am nächsten, denn ihnen gehören ursprünglich die Verheißungen, die Patriarchen, sogar Christus nach dem Fleische, und das Gotteswort kann nicht aufgehoben werden (Röm. 9, 4-6). Sie zeigen auch großen Eifer für Gott, nur daß sie nicht seine mit Christus gekommene Gerechtigkeit anerkennen, sondern ihre eigene suchen (10, 1-4). Gott hat sein Volk nicht verstoßen, denn ein Rest ist Gott treu geblieben. Das sind die Christen unter den Juden, durch welche die Heiden zum Glauben gekommen sind. Schließlich wird das große Mysterium eintreten, indem das Judentum im Anschluß an das Heidentum zur Bekehrung gelangt (11, 1-36).

Neben dieser horizontalen Dialektik in dem von Paulus geschilderten Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Bund weisen seine Aussagen über das Fremdsein der Christen auch eine vertikale Polarität auf, nämlich wo es sich um das Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Existenz handelt. Besonders deutlich kommt das in einem Gleichnis zum Ausdruck, das Paulus im Briefwechsel mit den Korinthern angebracht fand, weil er unter ihnen als Zeltmacher gearbeitet hatte (Apg. 18, 3). Unsere irdische Zeltstätte, so bemerkte er, ist der Auflösung nahe, wir sehnen uns nach der himmlischen Wohnung (2. Kor. 5, 1-3). Wir sind einfach nicht auf der Erde zu Hause. Solange wir im Leibe bleiben, sind wir von Christus entfernt, und wir möchten lieber auswandern und beim Herrn eingebürgert werden (5, 6-8). Jedoch bleibt das Leben vorläufig in der Schwebelage, und ob wir nun aushalten müssen oder auswandern dürfen, ist das Wohlwollen des Herrn unser Anliegen (5, 9).

Diese heroische Sehnsucht nach dem, was oben, d. h. jenseits ist, kommt auch in Mahnungen des Paulus zum Ausdruck. Gegen die Judaisten, die in Philippi nationale Ambitionen vertraten, betonte er den Unterschied zwischen einer Erwartung des Heils vom irdischen Staatswesen und vom himmlischen Bürgertum her (Phil. 3, 20, πολίτευμα). Weil wir Getauften mit Christus gestorben sind, haben wir das Gute nicht auf dieser Erde zu suchen, sondern müssen nach oben schauen, wo Christus zur Seite Gottes thront (Kol. 3, 1-3; τὰ ἀνώ ζήτητε).

Mit ergreifenden Worten hat Paulus die Dialektik zwischen Leben in der Welt und Leben für den Herrn im 1. Korintherbrief ausgedrückt: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel für den in euch wirkenden heiligen Geist ist, den ihr von Gott bekommen habt? Denn ihr seid für einen teuren Preis erkaufte worden“ (1. Kor. 6, 19f.). „Das aber betone ich, Brüder, die Zeit ist konzentriert, damit von nun an die Verheirateten wie nicht Verheiratete seien, die Trauernden wie nicht Trauernde, die Feiernden wie nicht Feiernde, die Erwerbenden wie nicht Behaltende, die in der Welt Verkehrenden wie nicht davon Profitierende. Denn die Struktur dieser Welt vergeht (7, 29-31) In ihrer sozialen Umgebung führen die Gläubigen ein Fremdendasein wegen der Wirkungen des Geistes bei ihnen, wegen ihrer Zugehörigkeit zu Christus und wegen der Intensität der Endzeit. Jedoch leben sie immer noch in der Gesellschaft und haben den Menschen gegenüber soziale Verpflichtungen, wie es Paulus im vorhergehenden Kontext bezüglich der Ehe festgestellt hatte.

3. In den **K i r c h e n b r i e f e n**, zu denen auch der Hebräerbrief gezählt werden mag, wird das Fremdendasein der Gemeinde Jesu Christi teils im Verhältnis zum Judentum und teils im Verhältnis zum Heidentum erwähnt.

Auf eine der Stephanusrede entsprechende Weise illustriert der **H e b r ä e r b r i e f** den Unterschied zwischen Judentum und Christentum mit Hilfe von Erinnerungen an das Fremdendasein der Väter (Hebr. 11, 5-40). Dabei war das Anliegen des Verfassers die Ablehnung einer judaistischen Strömung unter den zeitgenössischen Christen. Sowohl die Patriarchen und Mose, sowohl die Richter, Könige und Propheten wie auch die Makkabäer lebten und wirkten im Vertrauen auf die kommende messianische Seligkeit, kümmerten sich also nicht um einen materiellen Besitz des jüdischen Landes. Hinsichtlich der Patriarchen schrieb der Verfasser zusammenfassend (11, 13-16): „Diese starben alle im Glauben, ohne die Erfüllung der Verheißungen erlebt zu haben, indem sie aber diese in der Ferne sahen und begrüßten

und indem sie bekannten, daß sie Fremde und Beisassen in der Welt waren. Durch solche Aussagen geben die Betreffenden an, daß sie ein Vaterland suchen. Hätten sie an jenes Land gedacht, aus dem sie ausgewandert waren, hätten sie Zeit zur Rückkehr gehabt. Sie streben aber jetzt nach einem besseren, nämlich himmlischen Land. Deswegen schämt sich Gott nicht, ihr Gott genannt zu werden (d. h. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs). Er hat ihnen ja eine Stadt vorbereitet (d. h. das himmlische Jerusalem).“ In Bezug auf Joseph und Moses betonte der Verfasser den Auszug Israels aus Kanaan bzw. aus Ägypten (11, 22. 27). Daß die Makkabäer in die Berge flüchteten und in Grotten lebten, diene ihm als Hinweis auf die Pflicht der Christen, sich von einer verweltlichten Gesellschaft zu distanzieren (11, 38).

Jesus starb ebenso außerhalb der heiligen Stadt, und zu ihm sollen wir Christen hinausgehen, um außerhalb des jüdischen Lagers seine Schmach geduldig zu tragen (13, 12 f.) „Denn wir besitzen hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die kommende“ (13, 14).

Der erste P e t r u s b r i e f mahnte zur religiösen Abstandnahme vom Heidentum, gleichzeitig aber zur sozialen Solidarität mit der Gesellschaft. Hier heißt es unter anderem: „Geliebte, ich ermahne euch als Beisassen und Fremdlinge, euch der fleischlichen Begierden zu enthalten, die gegen die Seele streiten. Achtet auf euren guten Wandel unter den Heiden. Indem diese euch als Verbrecher verleumden, sollen sie aufgrund eurer guten Werke, die sie sehen, Gott am Tage der Heimsuchung (d. h. wenn Gott sich ihnen erschließt) preisen“ (1. Petr. 2, 11 f.). In religiöser Hinsicht sind die Christen nunmehr Fremde in der heidnischen Umgebung, zu der sie vorher gehörten; in sozialer Hinsicht haben sie aber immer noch Pflichten gegen die römische Gesellschaft zu erfüllen. Wenn die Heiden der Umgebung von Gott „heimgesucht“, d. h. vom Wort Gottes getroffen werden, dann werden sie unter dem Eindruck der guten Werke der Christen zum Glauben kommen. Letzteres wurde im Petrusbrief mit einer Wendung ausgedrückt, die in der Bergpredigt ein Hauptmotiv bildet, denn Jesu bekannte Worte: „die Menschen sollen eure guten Werke sehen und somit euren Vater in den Himmeln preisen“ (Matth. 5, 16) entsprechen der oben angeführten Aussage: „sie sollen aufgrund eurer guten Werke, die sie sehen, Gott am Tage der Heimsuchung preisen“. Im aktuellen Kontext und auch sonst mahnt der Petrusbrief zugleich zur Abstandnahme von und zur Solidarität mit der profanen Gesellschaft. Mahnungen zur Reinerhaltung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung verbinden sich mit einem Eifer für die Bekehrung der Menschheit zu Christus.

IV.

Die dialektische Perspektive des Fremdendaseins ist für das ganze Neue Testament charakteristisch. Einerseits leben Christus und die Christen als Fremde in der weltlichen Gesellschaft, ob es sich nun um die zunächst jüdische oder später um die heidnische Umgebung handelt. Ihre wirkliche Heimat liegt jenseits der Sinnenwelt, und die bei den Getauften vorausgesetzte Sinnesänderung (*metánoia*) bedeutet Umorientierung des Interesses vom weltlichen zum ewigen Horizont. Andererseits haben diese Fremden unter den Menschen missionarische Pflichten, und dazu gehört auch die Erfüllung der sozialen und politischen Aufgaben in der Gesellschaft.

Zwei notoriousche Tendenzen der theologischen Produktion und der religiösen Strebungen der Gegenwart bilden Entgleisungen von der neutestamentlichen Polarität zwischen Fremdendasein und Solidarität in Bezug auf die menschliche Gesellschaft. Die eine Tendenz besteht in der Einschränkung des Denkens auf Anthropologie, Soziologie, Politik und andere immanente Aspekte, indem die Einsicht über das Fremdendasein und die Heiligkeit der Christenheit unterdrückt wird. Die andere Tendenz findet ihren Ausdruck entweder in einer religiösen Selbstbespiegelung oder in einem politischen Odium *generis humani* (Haß auf das Menschengeschlecht), was in beiden Fällen die Solidarität mit der Gesellschaft verhindert und entweder auf Isolation oder Utopie hinausläuft, wobei die Nächstenliebe anderen Interessen untergeordnet bleibt.

Ein nützlich Gegengewicht zu solchen divergierenden Tendenzen findet sich in der organischen Dialektik des neutestamentlichen Begriffs der Fremdheit. Auch in kritischen Momenten der Vergangenheit hat diese Dialektik inspirierend gewirkt und die Gläubigen davor bewahrt, Evangelium und Gesellschaft auseinanderzureißen. In der Spätantike lehnte Augustin durch sein Werk „*De Civitate Dei*“ (413 – 426 n. Chr.) die Anklage eines Kirchenkampfes gegen das Römerreich ab und wies auf das gleichzeitige Bürgerrecht der Christen im himmlischen und im weltlichen Reich hin. In der Reformationszeit bekämpfte Luther vor allem in seiner Schrift „*Von weltlicher Obrigkeit*“ (1523) sowohl die traditionelle Tendenz zur religiösen Isolation wie die aktuelle zur politischen Revolution, indem er die vitale Abhängigkeit eines jeden Gläubigen vom geistlichen und vom weltlichen Regiment Gottes betonte, d. h. vom evangelisch orientierten Reich zur rechten und vom gesetzlich dirigierten Reich zur linken Hand Gottes.

Vom Wunder der Erhaltung der Kirche

Überlegungen an einem Reformationsfest *

Als im Jahre 1717 die evangelische Christenheit Deutschlands sich anschickte, die Zweihundertfeier der Reformation zu begehen, da erschienen zur Vorbereitung des Festes mehrere umfangreiche Bücher über die Geschichte des Reformationsfestes. Wer heute in diese alten Bücher blickt, der kann nur mit tiefster Ergriffenheit lesen, wie die alte evangelische Kirche das Gedächtnis der Reformation gefeiert hat, insbesondere bei der ersten Jahrhundertfeier am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges – vom 31. Oktober bis zum 2. November 1617. Da war noch nichts zu bemerken von dem, was dann im 19. Jahrhundert seit der Jubelfeier von 1817 das Reformationsfest so verdorben hat. Da gab es bei allem Respekt vor dem Reformator noch keine Lutherverehrung, noch keinen Lutherkultus. Da wurden noch keine Lutherdenkmäler enthüllt. Die brauchte man nicht, weil Luthers Katechismus, seine gewaltigen Lieder, seine Lehre in den Herzen des evangelischen Volkes noch lebendig war. Da wurde am Reformationsfest nicht ein Mensch verherrlicht, sondern Gott die Ehre gegeben. Da war das Reformationsfest nichts anderes als ein Fest des Lobens und Dankens, ein Fest der jubelnden Freude über die Wohltaten Gottes an Seiner Kirche. „An diesem Tage soll man alle Jahr die ganze Gemeinde vermahnen, daß sie Gott danksage“, so heißt es in der ersten Erwähnung eines Reformationsfestes in einer der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.

Daß wir Gott danksagen, daß wir ihn loben und preisen für die Wohltaten, die er seiner Kirche erwiesen hat, seiner ganzen Kirche auf Erden, dank dem Dienst seines Knechtes Martin Luther, daß wir Gottes Barmherzigkeit erkennen und preisen, die die Kirche gerettet, erhalten hat – dazu rufen die Väter uns auf. Das ist der echte Sinn des Reformationsfestes, den wir von ihnen wieder lernen wollen. Wir alle lieben und ehren Martin Luther als einen der ganz großen Menschen unseres Volkes. Wir wissen gerade in

* Gemeindevortrag am Reformationsfest 1939, gehalten in München bei der Jahresfeier des bayerischen Martin Luther-Vereins. Aus dem Nachlaß D. Sasses, für den Druck bearbeitet von Friedrich Wilhelm Hopf.

in diesen Tagen großer geschichtlicher Entscheidungen, was er als Mensch, als eine der größten Persönlichkeiten der deutschen Geschichte für unser Volk bedeutet hat und heute noch bedeutet. Wir erinnern uns des Wortes, das der katholische Münchner Theologe Döllinger einst von ihm gesprochen hat: in Luther habe das deutsche Volk sein potenziertes Selbst wiedergefunden. Aber wenn wir Reformationsfest feiern in seinem Sinn, dann feiern wir nicht die menschliche Person und das menschliche Werk, so groß sie sein mögen. Sondern wir feiern allein das, was Gott durch diesen Menschen und durch sein Werk an der Kirche der Reformation getan hat. Reformationsfest feiern im Sinne der Kirche der Reformation, das heißt, das Erbarmen dessen preisen, der Seine Kirche wunderbar erhalten hat, das Erbarmen dessen, der, wie das Neue Testament sagt, „seines Leibes Heiland“ ist.

Dieses Erbarmens uns zu erinnern, an dieses Erbarmen neu zu glauben, dazu haben wir alle, die wir hier versammelt sind, Anlaß. Wie zu allen Zeiten eines weltgeschichtlichen Umbruchs, so ist auch die unsere eine Zeit des Kampfes um die Kirche. Wir alle stehen seit Jahren in diesem Kampf, als Pfarrer und als Gemeindeglieder. Und ein jahrelanger Kampf macht müde. Wir alle sind in der Gefahr, diesen Kampf so zu erleben, wie man die Kämpfe dieser Welt miterlebt, im Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen Pessimismus und Optimismus. Was hätte ein Mann wie Martin Luther zu dem oberflächlichen Optimismus gesagt, in dem die Christenheit des letzten Jahrhunderts ihre unsinnigen Träume gesponnen hat von einer Verchristlichung der Welt. Wie selbstverständlich erschien es der protestantischen Mission auf der Weltkonferenz von Edinburg 1910, daß nun bald die Evangelisation der Menschheit vollendet sein würde. Wer hätte es damals für möglich gehalten, daß das Menschenalter, das damals begann, die größten und schrecklichsten Zerstörungen der Kirche sehen würde. Denn soviel Märtyrer sind in der ganzen Alten Kirche nicht gestorben, wie in der Zeit seit 1917. Oder, um in Deutschland selbst zu bleiben, denken wir an die Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchentages von 1930 zur Kirchenfrage. Da wagte es dieser Kirchentag, der kein Bekenntnis hatte, das seine Mitglieder geeint hätte, nicht einmal das Apostolikum, folgendes über die Kirche, die er zu repräsentieren glaubte, zu sagen: „Fest gegründet auf ihren ewigen Grund Jesus Christus hat sie einer gärenden Welt mit ihren quälenden Fragen und unsicheren Antworten Willen und Rat Gottes als die Wahrheit zu verkündigen, in der die Kraft der Erlösung und Erneuerung liegt ... Sie hat einem zerrissenen und zerspalteten Volk in der Kraft des

Glaubens und der Liebe eine spürbare und lebensvolle Gemeinschaft zu bieten, die stärker ist als alle Standes- und Berufssonderungen, stärker als der Kampf der Machtgruppen, stärker als aller wirtschaftlicher Zwang.“ Uns kommt dieser Optimismus geradezu phantastisch vor, wie eine Herausforderung des göttlichen Gerichts. Heute ist das Barometer umgeschlagen. Heute kann man von denselben Menschen, die damals als Heilspropheten auftraten, die schlimmsten Unheilsprophetien über das Ende der Kirche hören, gerade als ob jemals die Mächte dieser Weltzeit die Herren wären, die über Sein und Nichtsein der Kirche Gottes zu befinden hätten. Nein, das Ende einer Kirche bestimmen die Zeitungsschreiber der modernen Welt ebensowenig, wie es die Rhetoren der römischen Kaiserzeit bestimmt haben. Sein und Nichtsein der Kirche steht allein in Gottes Hand. Wenn er will, daß in einem Volk, daß in einem Zeitalter sein heiliges Wort verkündet werde, dann geschieht es — ganz gleichgültig, was die Menschen dazu meinen. Und wenn er einem Volk, vielleicht einem blasierten, übersättigten Zeitalter sein Evangelium nehmen will, dann wird dieses Gericht durch keine irdische Instanz, durch keinen menschlichen Willen aufgehalten. Das sind Wahrheiten, die wir von Luther neu zu lernen haben. Wir hatten sie vergessen, weil wir alle tief beeinflußt sind von dem falschen Verständnis der Kirche, das seit zwei Jahrhunderten mitten in der Christenheit den starken, tiefen Glauben der Reformation an die Kirche zerstört hat. Wir haben es zwar alle gelernt, wir bekennen es auch mit dem Munde, aber es war uns nicht mehr tiefste Herzensüberzeugung, was Luther sagt: „Wir sind es nicht, die da könnten die Kirche erhalten. Unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden es auch nicht sein. Sondern der ist es gewesen, ist es noch, wird's sein, der da spricht: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.‘ Wie Hebräer 13 geschrieben steht: ‚Jesus Christus heri et hodie et in saecula.‘ Und Offb. 1: ‚Der es war, der es ist, der es sein wird.‘ Ja, so heißt der Mann, und so heißt kein anderer Mann, und soll auch keiner so heißen ...“ Ja, hier liegt der tiefste Schade unserer Kirche, die tiefste Not unseres Lebens als Glieder der Kirche. Wir haben nicht genug Vertrauen zu dem, der das große Wunder der Erhaltung der Kirche tun kann, der es sich selber ganz allein vorbehalten hat. Wir meinen immer, wir müßten doch auch etwas dazu tun. Als ob er es nicht auch ohne uns könnte. „Du und ich“, sagt Luther, „sind vor tausend Jahren nichts gewest, da dennoch die Kirche ohn uns erhalten worden. Und hats der müssen tun, der da heißt ‚Der da war‘... Ebenso werden wir auch nichts dazu tun, daß die Kirche erhalten werde, wenn wir tot sind, sondern der wirds tun, der da heißt: ‚Der da kommen wird.‘“ Wir alle,

auch wir Glieder der Kirche haben Anteil an der großen, schweren Sünde des modernen Menschen, des natürlichen Menschen aller Zeiten, der da meint, Gott ein wenig helfen zu müssen und sich dabei an die Stelle Gottes setzt. Das war es ja gerade, was Luther entdeckt hatte, das ist ja der Sinn des Evangeliums: daß es mit dem Menschen nichts ist und er also lerne, an sich selbst zu verzagen und auf Christum zu hoffen. O, nichts ist schwerer zu erlernen als dies. Nichts ist schwerer als hinzugehen und seinen völligen Bankrott anzumelden. Es fällt dem frommen Fleisch so schwer — aber dies lernen, an sich selbst zu verzweifeln und zu verzagen, ist der Anfang der Erkenntnis dessen, der allein Gott, allein Herr, unser einziger Retter ist.

Nur wer zu diesem Glauben gekommen ist, der ist frei von dem hilflosen Schwanken zwischen Optimismus und Pessimismus, zwischen dem Träumen in falschen Idealen und dem Versinken in Kleinglauben, Unglauben, Verzweiflung. Völlig frei von allen Illusionen die harte, rauhe Wirklichkeit der Kirche sehen, der Kirche mitten in einer Welt, die sie haßt — wer hat den Mut dazu? Glaubt ihr, daß der Papst in Rom das kann? Und in dieser Freiheit von allen Illusionen an die unverbrüchlichen Verheißungen Christi glauben — wer kann das? Das war Luthers Glaube. Das ist lutherischer Glaube!

Dieser Glaube allein weiß von dem Gotteswunder der Erhaltung der Kirche. Daß die Kirche in der Welt erhalten bleibt, das ist ja keineswegs selbstverständlich. Ganz im Gegenteil. Die Welt, so sagt Jesus Christus selbst, will ja nichts von der Kirche wissen. Sie weiß mit ihr nichts anzufangen. Sie weiß ebensowenig mit ihr anzufangen, wie sie mit Christus etwas anfangen kann: „Die Welt haßt sie, denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin.“ Was ist natürlicher als daß die Welt die Kirche loszuwerden sucht — so oder so? Und es ist doch nichts leichter. Wie will die Kirche sich dagegen wehren? Sie besitzt keine Waffe als die Waffe des ihr anvertrauten Wortes. Sie singt es nicht zum Scherz, nein, es ist bitterer Ernst: Mit unserer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren. Wie ernst das ist, davon legen die Märtyrer des Baltenslandes Zeugnis ab, die in dem furchtbaren Winter 1918/19 gefallen sind. Davon zeugen all die vielen, die bekannten und die namenlosen, die ein ähnliches Schicksal gehabt haben in den furchtbaren Verfolgungen im Osten. O wie leicht ist es, blühende Kirchen auszulöschen, viel leichter als man früher gemeint hat. Die Unterschrift eines Cäsars genügt. Mit unserer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren — so wird es durch die Seelen der deutschen lutherischen Gemeinden geklungen sein, als ihnen der deutsche Gottesdienst und die Erzie-

hung ihrer Kinder im lutherischen Katechismus genommen wurde. Mit unserer Macht ist nichts getan. Unsere Kirche weiß, weshalb sie seit 400 Jahren so singt. Aber sie weiß auch etwas anderes. Sie weiß im Glauben, daß dennoch die Kirche da ist. So heißt es an jener wundervollen Stelle in der Apologie zur Augsburgerischen Konfession über das Wort des Glaubensbekenntnisses: ich glaube eine heilige christliche Kirche: „Der Artikel von der katholischen oder allgemeinen Kirche, welche von aller Nation unter der Sonne zusammen sich schickt, ist gar tröstlich und hochnötig. Denn der Hauf der Gottlosen ist viel größer, gar nahe unzählig, welche das Wort verachten, bitter hassen und aufs äußerste verfolgen, als da sein Türken, Mahometisten, andere Tyrannen, Ketzler etc. Darüber wird die rechte Lehre und Kirche oft sogar unterdrückt und verloren, wie unterm Papsttum geschehen, als sei keine Kirche, und läßt sich oft ansehen, als sei sie gar untergegangen. Dagegen, daß wir gewiß sein mögen, nicht zweifeln, sondern fest und gänzlich gläuben, daß eigentlich eine christliche Kirche bis an das Ende der Welt auf Erden sein und bleiben werde, daß wir auch garnicht zweifeln, daß eine christliche Kirche auf Erden lebe und sei, welche Christi Braut sei, obwohl der gottlos Hauf mehr und größer ist, daß auch der Herr Christus hie auf Erden in dem Haufen, welcher Kirche heißt, täglich wirke, Sünde vergebe, täglich das Gebet erhöere, täglich in Anfechtungen mit reichem, starkem Trost die Seinen erquicke und immer wieder aufrichte, so ist der tröstliche Artikel im Glauben gesetzt: Ich glaube eine katholische, gemeine, christliche Kirche.“

In diesem Glauben wissen wir von dem Wunder der Erhaltung der Kirche. Es ist ein Gotteswunder im ganz strengen Sinn. Kein Mensch wirkt dabei mit. Es ist wie alle Wunder nur dem Glauben erkennbar und ist kein Mirakel für die Welt. Diese wunderbare Erhaltung der Kirche vollzieht sich inmitten ihrer scheinbaren Auflösung. Ja, auch inmitten der wirklichen äußeren Auflösung. Denn es ist ja Gottes rätselhafte Weise des Handelns: occidendo vivificat, wie Luther einmal sagt. Indem er tötet, macht er lebendig. Das, was uns wie ein Töten erscheint, was vom Menschen aus gesehen ein wirkliches Töten ist, das kann von Gott aus gesehen ein wirkliches Neuschaffen sein. Haben wir es nicht vielleicht schon an Kranken und Sterbenden gesehen oder geahnt? Weiß nicht jeder Christ aus eigener Erfahrung von dem tiefen Sinn, den das liebe heilige Kreuz haben kann? Und sollte das nicht auch von dem Kreuz der Kirche gelten?

So sieht der Glaube das Wunder der Erhaltung der Kirche. Die Welt sagt nein zur Kirche. Aber Gott sagt Ja! „Die Welt haßte sie, denn sie sind nicht

von der Welt“. Aber „ich habe ihnen gegeben dein Wort“. „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmst, sondern daß du sie bewahrst vor dem Übel.“ „Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit. Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt. Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit. Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt.“ Was sind das für Worte? Es sind die Worte des ewigen Hohenpriesters, die Worte seines Gebets, das er an seinen Vater richtet. Es gibt nicht nur das Gebet der Kirche um ihre Erhaltung: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort.“ „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ.“ Es gibt nicht nur eine Fürbitte der Glieder der Kirche und der Teile der Kirche füreinander. Es gibt auch ein Gebet innerhalb der heiligen Dreieinigkeit. Der ewige Sohn richtet es an den ewigen Vater. Er bringt ihm seine Kirche dar, die Schar derer, die er erlöst hat: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort ... Heilige sie in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit.“ Diese Bitte des barmherzigen Hohenpriesters gilt nicht nur den Aposteln, nein der ganzen Kirche: „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben, auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir.“ „Diesen Text“, so sagt Luther dazu, „mögen wir mit eitel güldenen Buchstaben schreiben, als der sonderlich uns angehet ... Denn er schließt die ganze Christenheit bis auf den jüngsten Tag in das Gebet, daß es gehe durch die ganze Welt, wo der Apostel Wort und Predigt hinkommt und durch den Glauben angenommen wird, kein Ort noch Person ausgeschlossen.“ Und kann irgendein Christ im Ernst daran zweifeln, daß dies Gebet erhört wird? Nein, wenn überhaupt ein Gebet seine Erfüllung findet, dann ist es dies Gebet. Die Kirchengeschichte ist die Geschichte der Erfüllung dieses Gebets. Das ist das Gotteswunder der Erhaltung der Kirche, ihrer Erhaltung in der Wahrheit und ihrer Erhaltung in der Einheit.

Dies Gotteswunder preisen wir heute am Reformationsfest. Denn um nichts anderes ist es ja in der Reformation gegangen als um die Erfüllung dieses Gebets. Vielen unserer Zeitgenossen klingt das allerdings ganz paradox. Was hat die Refomation mit dem hohepriesterlichen Gebet des Herrn zu tun? Hier betet Jesus in ergreifenden Worten um die Einheit seiner Kirche. Und dort zerstören die Menschen diese Einheit! Was ist die Reformation, mit den Augen der Welt gesehen, anderes als ein einziger großer Kirchenstreit, wo die Einheit der abendländischen Kirche in einem schaurigen Auflösungsprozeß

zerbricht, wo die Christenheit in lauter Konfessionskirchen zerfällt, die sich gegenseitig der Irrlehre beschuldigen, einer gegen alle und alle gegen einen, Luther gegen Tetzl und der Papst gegen Luther. Erasmus gegen Luther und Luther gegen Zwingli, Zwingli gegen die Täufer und die Täufer gegen die Schwenckfelder, Katholiken gegen Lutheraner und Lutheraner gegen Reformierte – und über ihnen allen der eine Herr, der da seinen Vater bittet: „auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt! Was soll die Welt zu diesem Kirchenstreit sagen? Hat dieser Kampf wirklich etwas mit der Erhaltung der Kirche zu tun?

Niemand hat um diese Frage ernster gerungen als Martin Luther selbst. Sie wurde ihm in der ernstesten Entscheidungsstunde seines Lebens von der damaligen Obrigkeit des Deutschen Reiches vorgelegt, als man ihm den Vorwurf machte, seine Lehre müsse zu einer unmenschlichen Zertrennung der deutschen Nation führen. Darauf hat Luther in Worms mit dem kühnen Wort erwidert: es sei offenbar, „daß ich genugsam bedacht, erwogen und ermessen hab die Gefahr, Besorglichkeit, Zwietracht, Aufruhr und Empörung, von wegen meiner Lehre in der Welt erwachsen ... Wahrlich, mir ist es das allerlustigste zu sehen, daß von wegen des göttlichen Wortes Parteien, Mißhellung und Einigkeit werden. Denn das ist der Lauf, Fall und Ausgang des göttlichen Wortes, wie der Herr selbst sagt: ‚Ich bin nicht gekommen, den Frieden, sondern das Schwert zu senden, denn ich bin gekommen, den Menschen abzusondern von seinem Vater.‘“ Dabei war es Luther, der mit dem ungeheuren Ernst seines Gewissens so sprechen konnte, nicht selbstverständlich, daß er recht habe und die anderen unrecht: „Wie oft hat mein Herz gezappelt, mich gestraft und mir vorgeworfen ihr einig stärkest Argument: ‚Du bist allein klug? Sollten die anderen alle irren und so eine lange Zeit geirrt haben? Wie wenn du irrest und so viel Leut in Irrtum verführest‘ ... Bis so lang, daß mich Christus mit seinem einigen gewissen Wort befestiget und bestätigt hat, daß mein Herz nicht mehr zappelt, sondern sich wider die Argumente der Papisten als ein steinern Ufer wider die Wellen auflehnt und ihr Donnern und Stürmen verachtet.“ Nicht Eigensinn, nicht der sogenannte Luthertrotz hat ihn gezwungen, bei seiner Lehre zu bleiben. Er sagt nicht: Ich habe recht. Nein: Christus mit seinem einigen gewissen Wort – der hat recht, und dem müssen wir uns alle beugen. Daß wir es nicht tun, das ist die Schuld der Christenheit. Das ist die Ursache aller Spaltung. Das ist die Ursache alles Verfalls der Kirche, zu allen Zeiten der Kirchengeschichte. Und das ist das Wunder, das echte Gotteswunder der Erhaltung der Kirche,

daß über den Menschen, die sein Wort verachten, verfälschen oder, wie sie sagen, modernisieren, in die Sprache der Gegenwart übersetzen, der Herr steht, der zu seinem Vater spricht: „Vater, ich habe ihnen gegeben dein Wort ... heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit.“ Wo dies Gebet erhört wird, damals wie heute und heute wie in den Tagen der Urkirche, wo die Kirche aus der Vielfalt der irdischen und menschlichen Gedanken zurückkehrt zum Wort, zu dem einen Wort der einen Wahrheit, da geschieht das Gotteswunder der Erhaltung der Kirche, da geschieht Reformation.

Wo immer aber die Bitte erhört wird „Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit“, da wird immer zugleich die andere erhört: „auf daß sie alle eins seien“. Denn diese beiden Bitten sind nur zwei Seiten des einen Gebetes des Herrn um die Erhaltung seiner Kirche. Das haben denn auch die Väter unserer Kirche im 16. und 17. Jahrhundert verstanden, wenn sie immer diese beiden Worte aus dem 17. Kapitel des Johannesevangeliums nebeneinander anführen, wenn von der Einheit der Kirche die Rede ist: „Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit“, „auf daß sie alle eins seien“. Denn was ist das Wort der Wahrheit, um das die Kirche sich sammelt? Was ist das Wort, das Christus seiner Kirche gegeben hat? Es ist das seligmachende Evangelium, daß wir in ihm und in ihm allein Vergebung der Sünden und damit Leben und Seligkeit haben sollen. Die selige Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben. Daß Gott die Sünder gerecht spricht aus lauter Gnade, das uralte Evangelium „Jesus nimmt die Sünder an“ — das ist das Wort, um das die Kirche sich sammelt. Das ist der Glaubensartikel von der Rechtfertigung, mit dem die Kirche steht und fällt und von dem Luther sagt: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle denn Himmel und Erde oder was nicht bleiben will.“ An diesem Artikel hängt die Einheit der Kirche: „Wo dieser einige Artikel rein auf dem Plan bleibt, so bleibt die Christenheit auch rein und fein einträchtig und ohn alle Rotten. Wo er aber nicht rein bleibt, da ist's nicht möglich, daß man einigen Irrtum oder Rottengeist wehren möge.“ Es ist doch nicht wahr, daß die Botschaft der Reformation die Einheit der Kirche zerstört habe. Die Christenheit war vor der Reformation ebenso uneinig wie nachher, und die Kirche war nach der Reformation ebenso einig wie vorher. Die Reformation hat nur einer schon seit Jahrhunderten zerspaltenen, aus tausend Wunden blutenden, in der Auflösung begriffenen Christenheit gezeigt, wo die Heilung ihrer Wunden, wo die Einheit der Kirche, wo die Wahrheit ihrer Lehre zu finden ist. Sie hat die Christenheit hin-

geführt zu dem, der als der Heiland aller Sünder auch der Heiland seines Leibes ist, indem er unaufhörlich den Vater bittet um die Erhaltung der Kirche: „Heilige sie in deiner Wahrheit ... auf daß sie alle eins seien.“

Von diesem Wunder der Erhaltung der Kirche legt das Reformationsfest Zeugnis ab. Von diesem Wunder vor der Welt Zeugnis abzulegen, das ist die Sendung der lutherischen Kirche als der Kirche der Reformation. Es gibt kein schlimmeres Zerrbild unserer Kirche als das, was manche Leute von ihr zu zeichnen pflegen: als sei sie eine Kirche, die sich vor der übrigen Christenheit abschließe, auf nichts anderes bedacht, als ihr konfessionelles Sondergut in ihren unantastbaren Bekenntnissen zu pflegen und zu bewahren. Was unsere Kirche von Luther gelernt hat und hoffentlich nie verlernen wird, das ist die tiefe Überzeugung, daß es eine Erfüllung des Gebetes „auf daß sie alle eins seien“ nur dort gibt, wo auch das andere erfüllt ist: „Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit.“ Deswegen hat unsere Kirche sich ferngehalten von den künstlichen Unionsversuchen, die dort eine Einheit der Kirche herstellen wollen, wo keine Einheit im Glauben und Bekenntnis ist. Das bedeutet aber nicht, daß die lutherische Kirche kein Verständnis hätte für die Zusammengehörigkeit aller derer, die den Namen des dreieinigen Gottes, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen. Nie hat unsere Kirche gemeint, daß nur sie Kirche Christi sei. Im Gegenteil, es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß keine Konfessionskirche in der Anerkennung anderer Kirchen so weit gegangen ist wie die lutherische Kirche. Aber sie hat stets gemeint, daß es große Wahrheiten der Heiligen Schrift gibt, die in der Reformation für die ganze Christenheit neu entdeckt worden sind. Wenn unsere Kirche diese Wahrheiten nicht preisgibt, sondern getreulich bewahrt, so tut sie das in der tiefen Überzeugung, daß sie damit anderen Kirchen einen Dienst leistet, den Gott von ihr fordert. Die großen biblischen Wahrheiten der lutherischen Reformation sind ja nicht nur für ein Volk – etwa das deutsche Volk – oder für eine Teilkirche da, sondern wie das Wort Gottes selbst für die ganze Christenheit. Indem sie diese Wahrheiten der ganzen Christenheit verkündet, ist unsere Kirche bereit, das zu lernen, was etwa andere Kirchen ihr zu sagen haben. Fragt man, welches die Wahrheiten sind, die unsere Kirche der Christenheit der Welt schuldig ist, dann ist zu sagen: es sind dieselben Wahrheiten, die Luther zu seinen Lebzeiten in den schweren Kämpfen des 16. Jahrhunderts zu vertreten hatte: der römischen Kirche, und danach allen sogenannten ‚katholischen‘ Kirchen gegenüber, auch zum Beispiel den Kirchen des Ostens, den Glauben an die Allmacht und Genugsamkeit des Wortes Gottes und die Lehre von der Rechtfertigung

des Sünders. Den reformierten Kirchen und den Kirchen des Schwärmer-
tums gegenüber die Lehre von den Gnadenmitteln, und zwar insbesondere
vom Sakrament des Altars und von der wirklichen Gegenwart Christi. Wenn
man von der Reformation des 16. Jahrhunderts sagen muß, daß sie nicht zur
Vollendung gekommen ist, weil damals ein großer Teil der Christenheit sich
der neuen Glaubenserkenntnis verschloß, dann ist es die Aufgabe der lutheri-
schen Kirche heute, jene Wahrheiten der Christenheit noch einmal zu sagen
und damit das Werk des Reformators fortzuführen, soweit Gottes Wille das
zuläßt.

Der Ort, wo das in erster Linie geschieht, ist die **D i a s p o r a** u n s e r e r
K i r c h e. Ihrer gedenken wir heute an diesem Reformationsfest, an dem
zugleich der bayerische Martin Luther-Verein seine Tagung zum ersten Male
in München hält. Wir, die wir in unserer Landeskirche selbst viele Diaspora-
gemeinden haben in den alten katholischen Gegenden Bayerns, die wir
heute selber Gäste einer Diaspora sind, wir sind es gewohnt, die Fürsorge
für die Diaspora vor allem unter dem Gesichtspunkt der tätigen Bruderliebe
zu betrachten: „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des
Glaubens Genossen.“ Wir wissen alle aus den Erfahrungen unserer Landes-
kirche, was für ein Segen auf solcher Fürsorge für die schwachen Gemeinden
in der Diaspora liegt. Aber wir wollen eines nicht vergessen. Auch die ärmste
Diasporagemeinde in Deutschland hat den Rückhalt — oder sollte ihn ha-
ben — an einer Landeskirche, die für die Ausbildung von Pfarrern, für die Vi-
sitation von Gemeinden, für all das andere, was einem Kirchenregiment ob-
liegt, sorgt. Es gibt aber noch eine andere Diaspora. Die lebt nicht nur in Ar-
mut, sondern in der Schutzlosigkeit und Einsamkeit eines fremden Landes.
Was das heißt, davon haben wir wohl alle gehört. Die Liste der Pfarrer aus
den Diasporakirchen des Ostens, die ihre Treue zu ihrer Kirche mit dem To-
de bezahlt haben, wird immer länger. Was Diasporaschicksal in der Fremde
ist, dafür genüge eine Stelle aus einem Brief, den einer an seine Mutter ge-
schrieben hat: „Von unseren Gemeinden ist weit über die Hälfte der Männer
viehisch hingemordet, zum Teil auch die Frauen und Kinder. Der Pfarrer,
dessen Tod nicht zu beschreiben ist, liegt mit 64 seiner Gemeindeglieder
in einem Massengrab, nur in ein Laken eingehüllt, sein Vater daneben.
O Mutter, es blutet das Herz.“ Ach wenn man all das zusammentragen
könnte, was in diesen Monaten an Herzeleid getragen worden ist von der
Diaspora unserer Kirche, und wenn man all das sehen könnte, was die Men-
schen dieser Diasporagemeinden in den letzten Jahren nicht nur für ihre Kir-
che, sondern auch für ihr Volk getan haben, dann würde mancher verstum-

men, der heute noch das große Wort führt in der Propaganda gegen die Kirche.

Gestanden aber haben diese Menschen für ihr Volk und für ihre Kirche, weil sie — um es ganz einfach und anschaulich auszudrücken — ihren Katechismus im Herzen hatten. In gewissen Kirchenbehörden kennt kein Mensch mehr den Katechismus. Da glaubt auch niemand mehr an das, was im Katechismus steht. Aber in Posen und in Lodz, in Oberschlesien und im Urwald Brasiliens — da lebt man noch davon, weil man damit auch sterben kann. Manche Kirchenpolitiker, die sich auf dem glatten Parkett der Kirchenbürokratie bewegen, die wissen nicht, wer Jesus Christus war. Aber die Holzfäller im kanadischen Urwald und die deutschen Bauern in Wolhynien und die Siedler im Urwald von Brasilien und die Missionare in Neuguinea und die christlichen Arbeiter in Berlin-Moabit, die wissen es: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels, ... auf daß ich sein eigen sei ... Diese Menschen haben ein Bekenntnis, weil sie es brauchen. Sie leben nämlich davon.

Weil es so ist, darum ist die erste und wichtigste Fürsorge für die Diaspora die Fürsorge dafür, daß das Bekenntnis nicht stirbt. Das Bekenntnis aber lebt, wenn es bekannt wird, wenn lebendige Menschen da sind, die es bekennen. Das ist der Grund, weshalb die Väter des Martin Luther-Bundes, die Begründer der alten Gotteskastenvereine, ein Wilhem Löhe in Neuendettelsau und ein Ludwig Adolf Petri in Hannover, allen Nachdruck darauf legten, daß die Diaspora bekenntnistreue Pastoren bekam. Kirchen kann auch der Papst in Rom bauen, sogar prachtvollere, imposantere als wir. Prediger des reinen Evangeliums, Prediger der Rechtfertigung kann er nicht aussenden. Beim besten Willen nicht. Da ist seine Macht am Ende. Aber der Martin Luther-Bund kann es. Ich möchte wohl die, die das nicht verstehen, einmal in das Auslands- und Diasporatheologenheim in Erlangen führen zu stillem Gespräch mit den armen Theologen aus der Slowakei. Was es für diese armen jungen Pastoren bedeutet, daß sie nun noch einmal ordentlich und frei studieren dürfen, davon macht man sich bei uns keine Vorstellung. Laßt uns nicht müde werden, dem Martin Luther-Bund dazu zu verhelfen. Das ist Dienst an der Diaspora. Das ist Dienst am Werk der Reformation. Reformation aber heißt Erhaltung der Kirche. Im Leben und im Kampf der Diaspora geht der Kampf der lutherischen Kirche um die Erneuerung der ganzen

Kirche weiter. Nicht als ob wir das könnten und machten. Wir wissen nicht, warum er uns heute das verheißungsvolle Werk der reformatorischen Bewegung unter den Ukrainern zerschlägt. Wir wissen nicht, warum er uns das Werk der Evangelisation, das im Einvernehmen mit der orthodoxen Kirche in Estland geschieht, läßt. Aber das wissen wir: solange Gott uns die Möglichkeit läßt, das Evangelisationswerk zu tun, solange müssen wir es tun. Solange wir den einsamen Pfarrern der lutherischen Diaspora und ihren Gemeinden durch das Sendschriftenhilfswerk die Gemeinschaft mit der lutherischen Kirche der Heimat erhalten können, solange müssen wir es tun. Nicht als ein Werk, durch das wir Menschen Gottes Kirche zu erhalten versuchen, sondern als einen Dienst, in den uns der ruft, der allein die Kirche erhalten kann und der sein großes Wunder auch heute noch an seiner Kirche tut, was immer die Werkzeuge sein mögen, deren er sich bedient.

Das Gotteswunder der Erhaltung der Kirche rühmen wir an diesem Tage, am Reformationsfest des großen Schicksalsjahres 1939. An dieses Wunder, ein echtes, wahrhaftiges Gotteswunder glauben wir, weil wir es täglich um uns erleben, in unserer Gemeinde, in unserer Landeskirche, in der lutherischen Diaspora der Welt. Dies Wunder glauben wir auch da, wo unsere armen Menschenaugen nur Zerfall, nur Auflösung, nur jammervolles, schreckliches Sterben sehen. Wir glauben dies Wunder, weil wir die Mittel kennen, durch die Gott sie tut: sein heiliges Wort, seine heiligen Sakramente. Solange er sie uns gelassen hat, gibt es keinen kirchlichen Pessimismus. Denn er selbst hat seinem Wort die Verheißung gegeben, daß es nicht leer zurückkommen soll, und er selbst hat den Sakramenten die unverbrüchlichen Verheißungen gegeben. Und so gehen wir aus dieser Reformationsfeststunde fröhlich nach Hause, voll Lobens und Dankens für das Wunder, das Gott auch heute tut, das Wunder der Erhaltung der Kirche, in der Heimat und in der Diaspora in der ganzen Kirche auf Erden. Und was unser Herz an Sorgen bewegt, das legen wir getrost in seine Hände — damit er es einschließe in das Gebet das er selbst, der Hohepriester, seinem Vater darbringt — er, der nicht nur der Heiland aller Sünder ist, sondern auch seines Leibes Heiland, der Retter seiner Kirche.

* Bei der Durchsicht des Manuskriptes dieses am 5. November 1939 in München gehaltenen Vortrags, der indirekt auf die Bedrohung der Kirche durch das Dritte Reich Bezug nimmt, wurde der Wortlaut nur an einer Stelle leicht verändert, um einen Hinweis auf das Geschehen in Polen (1939 !) durch eine Formulierung zu ersetzen, die vielen Erfahrungen der Kirche entspricht.

Staatskirche in der Diaspora

Die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen

200 Gemeinden, 235 Pfarrer, von den rund drei Millionen Einwohnern der beiden Provinzen Elsaß-Lothringen bekennen sich 250 000 zur evangelisch-lutherischen Kirche. Diese wenigen statistischen Angaben vermitteln schon einen Eindruck über die lutherische Kirche in Ostfrankreich, die wohl eine der ältesten lutherischen Kirchen der Welt ist und die seit 1947 dem Lutherischen Weltbund angehört. 1521 wurde in Straßburg zu ersten Mal evangelisch gepredigt und die Reformation erfaßte sehr bald über ein Drittel der beiden Provinzen. Der Straßburger Martin Bucer (1491 – 1551), einer der ersten Anhänger Luthers, stand an der Spitze dieser Entwicklung.

Eine Diasporasituation? Ja und Nein.

Ein evangelisch-lutherischer Christ Elsaß-Lothringens wird bei dem Begriff ‚Diaspora‘ zunächst gar nicht an seine eigene Kirche denken. Diaspora bezeichnet für ihn vielmehr die Lage der evangelischen Kirchen im Innern Frankreichs. Von den 53 Millionen Einwohnern des Landes sind 90 Prozent katholisch getauft, auch wenn die Mehrzahl dieser Getauften in einem sehr losen Verhältnis zur Kirche steht. Nur 800 000 Christen gehören zu einer der evangelischen Kirchen. Über die Hälfte von ihnen sind Glieder der reformierten Kirche Frankreichs, wovon ein nicht unbedeutender Zweig (50 000) die reformierte Kirche Elsaß-Lothringens bildet. 300 000 Christen bekennen sich zur lutherischen Kirche, 50 000 zur Evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs – mit Schwerpunkten in Paris und Montbéliard – und 250 000 zur Kirche Augsburgischer Konfession in Elsaß-Lothringen (Eglise de la confession d’Augsbourg d’Alsace et de Lorraine). Man hat die Lutheraner des öfteren eine Minderheit dritten Grades genannt: eine lutherische Minderheit innerhalb des Protestantismus, der selber eine Minderheit darstellt innerhalb der Minderheit gläubiger Christen in Frankreich.

Vergleicht man den Grad der Zerstreung der Gemeinden im Innern des Landes mit der Lage der ECAAL (so lautet die Abkürzung der lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens), so kann man letztere kaum als eine Diasporakirche bezeichnen. Die Dichte der evangelischen Kirche im Innern Frankreichs, bezogen auf die Gesamtbevölkerung der jeweiligen Region, kann bis auf 0,08 Prozent sinken, eine Situation, die auch in Elsaß-Lothringen kaum vorstellbar ist. Vergleicht man jedoch die ECAAL mit anderen großen Volkskirchen, so ist die Bezeichnung ‚Diaspora‘ berechtigt.

Dies geht schon allein daraus hervor, daß man in den Departements Unter-rhein 22 Prozent, Oberrhein 10 Prozent und im Mosel-Bezirk 2 Prozent lutherische Christen zählt. Aber auch in Elsaß-Lothringen selbst ist die Situation von Gegend zu Gegend, ja von Ort zu Ort völlig verschieden: In manchen Dörfern gibt es, von einer oder zwei Familien abgesehen, nur lutherische Christen, es gibt aber auch Dörfer, die ganz katholisch sind. Diese Dörfer können durchaus benachbart liegen. Die Erklärung dieser eigenartigen Situation finden wir in der Geschichte. Da der elsässische Adel politisch immer sehr zerstritten war, entstanden schon bald nach der Reformation in verschiedenen Gegenden unabhängige Kirchen. Nach der damaligen Regel „cuius regio eius religio“ (wem das Gebiet gehört, der bestimmt die Religion) hatten auch im Elsaß die verschiedenen Fürsten und Grafen ihren Bereich religiös geprägt. Die Gegenreformation veranlaßte viele Adlige zur Rückkehr in die katholische Kirche. Nach dem Dreißigjährigen Krieg, der das Land stark in Mitleidenschaft zog, begann das Zeitalter Ludwigs XIV. und seiner antiprotestantischen Politik. Im Jahre 1685 hob er das Edikt von Nantes auf, welches fast hundert Jahre lang religiöse Toleranz gewährleistet hatte. Einige Fürstentümer und Grafschaften, die nicht zum Königreich gehörten oder zu ihm nur in einem loseren Verhältnis standen, blieben dem lutherischen Erbe treu.

Die heutige Situation läßt sich nur auf diesem Hintergrund verstehen. Die damalige Verteilung des Landes ist heute noch sichtbar; es gibt Gebiete in Elsaß-Lothringen, in denen die lutherische Kirche 90 Prozent der Bevölkerung umfaßt, in anderen Gegenden wiederum findet man kaum lutherische Christen. Erst in neuerer Zeit ist dieses historisch bedingte Bild durch die Fluktuation der Bevölkerung hier und da verändert worden. Die Gebiete längs des Rheins (hier bestehen nur sehr wenige alte evangelische Territorien) wurden verhältnismäßig stark von der Industrialisierung erfaßt. So entstanden neue evangelische Gemeinden, lutherische Diasporagemeinden, die aus einer Vielzahl kleiner Gruppen in mehreren Ortschaften bestehen.

Eine Diasporasituation? Eine allgemein gültige Antwort kann man hier nur schwer geben. Für einige Gemeinden trifft diese Bezeichnung zu, für andere wiederum nicht. Verglichen mit den evangelischen Kirchen im Innern des Landes erscheint die ECAAL als Volkskirche, im Vergleich mit anderen Konfessionen und mit der kirchlichen Lage in anderen europäischen Regionen wird man die elsässische Lage wohl eher eine Diasporasituation nennen.

Eine Staatskirche besonderer Art

Die evangelischen Kirchen Elsaß-Lothringens, sowohl die reformierte wie die lutherische, werden allgemein als Staatskirchen bezeichnet. Ein Konkordat regelt das Verhältnis dieser beiden Kirchen, wie auch der katholischen Kirche von Elsaß und Lothringen und der jüdischen Glaubensgemeinschaft, zum Staat. Doch auch diese Situation läßt sich nur schwer vergleichen mit derjenigen der großen Volks- und Staatskirchen Europas; auch hier kann man die heutige Lage nur mit Hilfe eines geschichtlichen Rückblicks verstehen. Im Jahre 1802 erließ Napoleon die „Articles organiques“, ein staatliches Gesetz, das den Protestanten Frankreichs erstmals eine gesetzliche Existenz und damit verbunden Gleichberechtigung mit den Katholiken gewährte. Diese „Organischen Artikel“, leicht abgeändert durch ein Dekret vom 26. März 1852, sind heute noch in Kraft, aber nur in den Ostprovinzen Elsaß und Lothringen. Dieses Konkordat wurde 1905 durch das Gesetz der Trennung von Kirche und Staat ersetzt. 1905 waren jedoch Elsaß und Lothringen deutsche Provinzen. Als sie 1918 wieder der französischen Republik angeschlossen wurden, gewährte man ihnen vorübergehend das Fortbestehen der besonderen Gesetzgebung, die vor dem Wiederanschluß an Frankreich in diesen Gebieten in Kraft gewesen war. Dies gilt nicht nur für das Konkordat, sondern auch für andere Bereiche des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens (was z. B. den Status einiger Berufe angeht). Mitte der zwanziger Jahre versuchte die Regierung, diese besonderen Regelungen der allgemeinen französischen Gesetzgebung anzupassen; der Versuch scheiterte jedoch und endete mit dem Sturz der Regierung.

1972 hat das Oberkonsistorium, die höchste legislative Instanz der lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens, Abänderungsvorschläge für das geltende Kirchenstatut verabschiedet. Bis zum heutigen Tage steht jedoch die staatliche Genehmigung hierzu aus. Zumindest die jetzige Regierung hat kein Interesse daran, eine eingehendere Debatte über den besonderen Status der Ostprovinzen zu provozieren. Hinzu kommt, daß keine Glaubensgemein-

schaft Elsaß-Lothringens im Alleingang Änderungen erreichen kann oder will. Über diesen Punkt müßte erst ein gründlicher Dialog zwischen Katholiken, Reformierten, Lutheranern und Juden stattfinden.

Die geschichtliche Entwicklung der beiden Provinzen Elsaß-Lothringen erklärt die heutige Situation: das Konkordat von 1802 ist heute für die ECAAL das Gesetz, welches das Verhältnis zum Staat regelt. Diese Entwicklung erklärt auch, warum es in Frankreich zwei lutherische Kirchen gibt, eine in Elsaß-Lothringen und eine im Innern des Landes. Der Unterschied ist nicht theologisch bedingt, er ist einzig und allein von administrativer Art. Die eine ist Staatskirche, die andere, die 1905 französisch war, ist vom Staat getrennt. Das gleiche gilt für die reformierten Kirchen.

Man kann an dieser Stelle nicht alle Einzelheiten des Konkordats darlegen, wichtige Punkte sollen jedoch genannt sein. Obwohl nach den „Organischen Artikeln“ zwei Drittel der Mitglieder des Oberkonsistoriums und auch der Kirchenpräsident Laien sein sollen, hat das Konkordat doch eine Pfarrerkirche geschaffen. Eine Gemeinde ist da, wo ein Pfarrer ist, oder richtiger laut Gesetz: wo ein Pfarrer bezahlt wird. Der Staat hat in Personalfragen großen Einfluß. Jede von der Kirchenleitung ausgesprochene Ernennung eines Pfarrers muß vom Innenminister oder gar vom Premierminister bestätigt werden. Die Geistlichen Inspektoren (sieben an der Zahl) und der Kirchenpräsident werden vom Staat ernannt (Für die Inspektoren hat die jeweilige Inspektion Vorschlagsrecht für drei Namen). Die staatlichen Stellen müssen jede Sitzung des Oberkonsistoriums und die jeweilige Tagesordnung genehmigen. Es gibt ein Kontrollrecht des Staates über das, was in den Kirchen gepredigt wird. Die wichtigste Gegenleistung des Staates ist finanzieller Art. Die Pfarrer (und nur sie!) werden vom Staat bezahlt. Hinzu kommt das Recht, in allen staatlichen Schulen Religionsunterricht zu halten; dieser Unterricht wird den Kindern bzw. ihren Eltern nicht aufgedrängt, aber er wird als ordentliches Lehrfach angeboten.

Das Konkordat ist nicht unproblematisch, und die Kirche ist sich dessen sehr bewußt. Die heutige Lage läßt sich mit 1802 nicht vergleichen. So manche heute unannehmbare Einmischung in kirchliche Fragen wird dem Staat auf diesem Wege ermöglicht. Es muß jedoch gleich hinzugefügt werden, daß das heutige politische Regime die Gesetze liberal interpretiert und der Kirche großen Spielraum gewährt. Je nach Art des politischen Regimes könnte sich dies allerdings ändern. Hinzu kommt auch eine gewisse französische Mentalität: man läßt die geschriebenen Paragraphen so, wie sie sind, und versucht, sie so großzügig wie nur möglich zu interpretieren: wird ein

Pfarrer in ein Amt gerufen, das es 1802 noch nicht gab (Spezialaufgaben, neue Gemeinden usw.), so wird er eben für eine Gemeindepfarrstelle ernannt, die es nur noch auf dem Papier gibt, z. B. in einer Gemeinde, die schon lange nicht mehr, wegen der geringen Zahl der Gemeindeglieder, selbständige Gemeinde ist. Oder: Da der Kirchenpräsident laut Gesetz nicht predigen darf, begnügt er sich eben damit, Ansprachen zu halten. Man könnte die Reihe der Beispiele fortsetzen.

Eine Institution besonderer Art, die Außenstehenden als seltsames Gebilde erscheinen mag, mit der sich augenblicklich jedoch Staat und Kirche gut abfinden, wenn auch von seiten der Kirche der Versuch unternommen wird, einige Regelungen zu ändern. Ein Gebilde jedoch, das in seiner heutigen Interpretation die Kirche zumindest nicht daran hindert, ihren Auftrag dem Evangelium gemäß wahrzunehmen.

Es war wohl richtig, angesichts des gestellten Themas zunächst die beiden Begriffe „Diaspora“ und „Staatskirche“ zu erläutern; nur auf ihrem geschichtlichen Hintergrund kann man die ECAAL in ihrer Besonderheit verstehen. Um sie recht zu sehen, müßte man nun allerdings auch die vielen Freuden und Nöte erwähnen, die ihr alltägliches Leben ausmachen und die sie mit vielen Schwesterkirchen teilt. In einem säkularisierten, gar entchristlichten Land hat diese Kirche Sorgen angesichts nachlassenden Gottesdienstbesuchs, mangelnden Interesses der Bevölkerung, der Schwierigkeit, die Jugend zu erreichen, des Auflebens verschiedener Sekten und mancher anderen Probleme. Sie kennt aber auch Zeichen geistlicher Erneuerung und wieder neu werdender Treue. Ein starkes Gewicht liegt auf der Fortbildung der in der Kirche mitarbeitenden Laien, der Akademiearbeit (Tagungszentrum Liebfrauenberg, 40 km nördlich von Straßburg) sowie auf der Missions- und Evangelisationsarbeit. Zur Kirche gehören auch eine Reihe von Anstalten für den Dienst an jungen und alten Menschen sowie an Kranken. Besonders erfreulich ist die große Zahl an Theologiestudenten und an jungen Pfarrern. Auch läßt sich weit verbreitet die Bereitschaft feststellen, die Probleme unserer Zeit mit anzupacken, entweder im Zusammenhang mit örtlichen Initiativen für den Umweltschutz (beim Bau von Kernkraftwerken längs des Rheins) oder in Diskussionen und Stellungnahmen zu internationalen Fragen (z. B. angesichts der Lage in Südafrika).

Wir beschränken uns an dieser Stelle darauf, die Problemkreise und Arbeitszweige, welche die Kirche Elsaß-Lothringens mit den anderen, vor allem den westeuropäischen Kirchen gemeinsam hat, nur anzudeuten, um uns auf den spezifischen Charakter dieser Kirche am Rhein zu konzentrieren.

An der Grenze zweier Kulturen

In den vergangenen 110 Jahren wurden die beiden Provinzen Elsaß und Lothringen viermal gezwungen, ihre staatliche Zugehörigkeit zu ändern. Solch ein Schicksal einer Landschaft, die von zwei Staaten beansprucht wird, geht nicht, ohne tiefe Wunden zu hinterlassen, an einem Volk vorüber. Ganz abgesehen von politischen Problemen geht durch dieses Land seit Jahrhunderten die Grenze zweier Kulturen, die es beide stark beeinflussen. Auffallendster Ausdruck hierfür ist wohl das auch heute noch akute Sprachenproblem, eine komplexe Frage, in deren Aspekte sich ein Nicht-Elsässer nur schwer wird hineindenken können. Zu diesem Thema gibt es die verschiedensten Meinungen, und das passionierte Engagement jedes einzelnen erleichtert den Dialog nicht. Die offizielle Sprache, die Sprache der Schulen und der Administration, die auch beruflich vorwiegend gebrauchte Sprache ist das Französische. Die große Mehrheit der Bevölkerung benutzt jedoch als Umgangssprache den elsässischen Dialekt, dessen Schriftsprache das Hochdeutsche ist.

Dies ist aber nur eine grobe Karikatur der Situation. In vielen Familien, Dörfern und vor allem in den Städten wurde das Problem so gelöst, daß nur noch französisch gesprochen wird. Dies hat verschiedene Gründe; es gibt eine große Zahl von Zugezogenen aus Innerfrankreich; alte elsässische Familien wollen betonen, daß sie Franzosen sind und sein wollen. Das gleiche politische Bewußtsein hat jedoch auch ein großer Teil derjenigen, welche den Dialekt pflegen und so versuchen, die eigene Identität zu wahren, zugleich aber für die Zweisprachigkeit eintreten. Das Problem ist nicht politischer Art in dem Sinne, daß es sich hier um mit den Deutschen oder den Franzosen sympathisierende oder gar autonomistische Gruppen handelt. Daß Elsaß und Lothringen französische Provinzen sind, wird nur von einer kleinen und unbedeutenden Splittergruppe (kaum 1 %) infragegestellt. Das Problem ist kultureller Art und wirkt sich in allen Bereichen der Gesellschaft aus. Kinder, die zu Hause Dialekt sprechen, erleben ihren Schul- und auch Religionsunterricht in einer Sprache, die nicht ihre Muttersprache ist; Jugendliche, Studenten, Ehepaare, ganze Familien führen sprachlich ein Doppelleben; alltägliche Dinge bespricht man im Dialekt, Schul-, Studien- und Berufsfragen in der französischen Sprache.

Mit dieser Gegebenheit muß sich auch die Kirche auseinandersetzen. „In welcher Sprache soll es sein?“ Diese Frage stellt man vor Trauungen, Taufen, Beerdigungen, Vorträgen, Gemeindefesten usw. Die Sprachenfrage

führt zur Trennung innerhalb der Kirche, zwischen Stadt und Land, zwischen jung und alt. Die Sprachengrenze geht oft durch die Gemeinden selbst, die eine französischsprachige Gemeinde mit französischem Gottesdienst und eine deutschsprachige Gemeinde mit deutschem Gottesdienst kennen. Auch in der Kirche geht es jedoch um mehr als um ein einfaches Kommunikationsproblem. Eine Liturgie in deutscher Sprache und eine Liturgie in französischer Sprache sind zwei verschiedene Dinge, auch wenn die eine die Übersetzung der anderen ist. Eine deutsche Übersetzung der französischen Psalmen oder eine französische Übersetzung von Bach-Chorälen geben deren Inhalt nicht wieder, und sei die Übersetzung auch sprachlich tadellos. Es handelt sich hier gewiß nicht um Glaubensunterschiede, es geht hier aber um verschiedene Sensibilitäten oder gar Ausdrücke des Glaubens, die durch das Sprachenproblem hindurch in Erscheinung treten.

Und auch hier muß schließlich noch ein historischer Faktor mitbedacht werden. Straßburg war über lange Jahre hinweg Zentrum einer gewissen deutschsprachigen geistlichen Tradition, von der die Kirche heute noch lebt. Die lutherische Liturgie aus der Reformationszeit wird heute noch benutzt, viele Lieder wurden hier geschrieben und gesungen, z. B. „Es kommt ein Schiff geladen“ (J. Tauler), „Herzlich lieb hab' ich dich“ (M. Schelling). Auch der deutschsprachige Pietismus hat einige elsässische Wurzeln (Spener). Von diesen verschiedenen Traditionen lebt die lutherische Kirche Elsaß-Lothringens. Sie versucht diesem Erbe treu zu sein und zugleich der heutigen sprachlichen Situation gerecht zu werden. Einfache Lösungen gibt es nicht. Zieht man das Französische vor, so trennt man sich von der Tradition und von vielen Schichten der Bevölkerung; zieht man das Deutsche vor, so trennt man sich von anderen Bevölkerungsschichten und auch von der Schul-, Berufs- und Arbeitswelt.

Die Kirche ist in dieser Frage das treue Spiegelbild einer Bevölkerung, die an der Grenze zweier Kulturen lebt. Solch eine Situation hat große Vorteile wie die Zweisprachigkeit vieler Elsässer und Lothringer; sie hat auch ihre Nachteile. In den letzten 110 Jahren hat Elsaß-Lothringen nie einen Krieg verloren, am Ende waren die beiden Provinzen immer auf der Seite der Sieger. Es ist nicht leicht, immer nur zu siegen.

Ein durch verschiedene theologische Einflüsse geprägtes Luthertum

Schon zur Reformationszeit war Straßburg Treffpunkt verschiedener theologischer Traditionen. Das junge Luthertum hatte wohl, hauptsächlich durch das Wirken Martin Bucers, den größten Einfluß, und das Ausgburgische Be-

kenntnis wurde schon 1530 von vielen Gemeinden angenommen. Doch auch Calvin hat in Straßburg (und Basel) gewohnt und gelehrt, die Schweizer Reformation hatte ihre Vertreter in Straßburg (z. B. auch in Zwingli). Die meisten kleinen evangelischen Lokalkirchen, die entstanden, waren lutherische Kirchen, sie waren aber alle auch durch die anderen reformatorischen Bewegungen geprägt. Bucer selbst versuchte, zwischen den Wittenberger und den Genfer Kräften zu vermitteln. Im 17. und 18. Jahrhundert kam auch im Elsaß der Pietismus hoch. Philipp Jakob Spener, der ja im Elsaß geboren wurde und in Straßburg Prediger war, hat hier entscheidend gewirkt. Sodann folgte die Zeit der dienstorientierten evangelischen Erneuerung unter Johann Friedrich Oberlin (1740 – 1826), dem Pfarrer des Stein-ales in den Vogesen. Solche Einflüsse geben schon sehr früh den verschiedenen lutherischen Lokalkirchen in Elsaß-Lothringen vielfältige Prägungen, die heute noch spürbar sind.

Erst 1802 wurden durch das Konkordat Napoleons diese Kirchen zu einer Kirche Augsburgischen Bekenntnisses zusammengeschlossen. Eindeutig ist der Bekenntnisstand dieser Kirche jedoch bis heute nicht geklärt. Wohl wird das Augsburgische Bekenntnis im Namen der Kirche angeführt, doch die Organischen Artikel Napoleons geben der Kirche keinen rechtlich fixierten Bekenntnisstand. Die Augsburgische Konfession und Luthers Kleiner Katechismus gelten wohl allgemein als Lehrgrundlage, doch fehlen alle darüber hinausgehenden Ordnungen und Gesetze. Die Lehrautorität der Kirchenleitung und des Oberkonsistoriums ist daher bis heute, rechtlich gesehen, nicht ganz unanfechtbar, und dies hat einen gewissen Kongregationalismus zur Folge, auch in theologischen Fragen. Doch muß diese Feststellung gleich ergänzt werden durch den Hinweis auf eine erstaunliche theologische Einheit dieser Kirche. Extreme theologische Haltungen fanden noch immer eine nur sehr geringe Zustimmung. So wurde die Stellungnahme des französischen Kirchenbundes über „Eglise et Pouvoirs“ (Die Kirche und die Armen, 1971), welche eine radikale Infragestellung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systems forderte, nur von wenigen Persönlichkeiten und Kreisen der Kirche Elsaß-Lothringens befürwortet. Auch die verschiedenen Theologien der Revolution, politische Theologien, Theologien des Todes Gottes usw. haben hier nur wenige Anhänger. Auf der anderen Seite hat das Verhältnis zu evangelikalen Kreisen nicht zu offenen Kampfsituationen geführt wie in manchen anderen Kirchen Europas oder auch wie in Südfrankreich. Die evangelikalen Gemeinschaften, die oft ihren Sitz in der Schweiz haben (z. B. Chrischona in Basel), haben gewiß eine nicht un-

bedeutende Anhängerschaft. Diese lebt aber ihren Glauben nicht nur parallel zur lutherischen Kirche. Trotz einiger Spannungen kommt es nicht selten vor, daß Gemeindeglieder der lutherischen Kirche auch Glieder der Gemeinschaft sind. Dies kann jedoch von Ort zu Ort verschieden sein.

Erstausendlich ist, daß der theologische Einfluß des Elsässers Albert Schweitzer relativ gering ist; der Liberalismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat gewiß auch die lutherische Kirche beeinflusst, doch steht dieser Einfluß in keinem Verhältnis zum Einfluß der Theologie Karl Barths, der als Theologieprofessor in Basel auch ganze Generationen elsässischer lutherischer Pfarrer geprägt hat. Auch die Theologie des elsässischen Neutestamentlers Oskar Cullmann ist in dieser vielfältigen theologischen Situation zu spüren.

Ein theologischer Streit der letzten Jahre betrifft die Taufe. Schon in der Reformationszeit war Straßburg ein Zentrum des Taufstreits. Viele wiedertäuferische Gruppen hatten hier ihren Entstehungsort. Nun ist dieser Streit um die Taufe wieder aktuell geworden, und man wird ihn durchaus auch auf dem Hintergrund der erwähnten theologischen Einflüsse verstehen müssen. Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob Kindertaufe oder Erwachsenentaufe, beide Möglichkeiten gehören seit langem zur Praxis der ECAAL, wobei es viel mehr Kinder- als Erwachsenentaufen gibt. Das heutige Problem ist die Wiedertaufe, die in den letzten Jahren mehrmals praktiziert wurde. Am Anfang waren es vor allem pietistische Gruppen innerhalb der Kirche, die unter dem Einfluß von nicht zur ECAAL gehörenden Predigern (oft aus der Schweiz kommend) zur Wiedertaufe aufriefen. Das Problem wurde für die Kirche dadurch verschärft, daß nun in den letzten drei Jahren auch Pfarrer und vor allem Vikare sich wiedertausen ließen und zur Wiedertaufe aufriefen. Die Kirchenleitung hat diese Praxis verurteilt und die betreffenden Pfarrer beurlaubt oder ihres Amtes enthoben, doch ist die Frage dadurch noch nicht geklärt. In den kleinsten Gemeinden wird über die Taufe diskutiert, und so manche Gemeindeglieder haben sich die Anliegen der Wiedertäufer zueigen gemacht. Es ist nicht leicht, heute schon all die verschiedenen Gründe zu formulieren, die diese Entwicklung bedingt haben. Man wird sie aber sicher besser verstehen auf dem Hintergrund der verschiedenen theologischen Prägungen, die über Jahrhunderte hinweg und besonders auch in den letzten Jahren diese lutherische Kirche beeinflusst haben.

Eine lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, dies stellt niemand in Frage, doch auch eine Kirche mit einer gewissen theologischen Vielfalt, die bisweilen zu schmerzlichen Oppositionen wie im Streit um die Taufe führen kann.

Ein Ort des regen ökumenischen Gesprächs

An der Grenze zweier Kulturen, als Minderheitskirche, die doch groß genug ist, um nicht um ihre eigene Identität bangen zu müssen, als lutherische Kirche, die seit Jahrhunderten in einer gewissen theologischen Vielfalt lebt, ist die ECAAL schon seit langen Jahren in einen regen ökumenischen Dialog eingetreten.

Mit der reformierten Kirche Elsaß-Luthringens geschieht vieles gemeinsam, zahlreiche kirchliche Arbeitskommissionen und Dienste (z. B. Pressearbeit) sind nicht mehr anders denkbar; auch der Pfarreraustausch wird seit langen Jahren praktiziert. Noch vor Ausarbeitung der Leuenberger Konkordie haben beide Kirchen den sogenannten „Thesen von Lyon“ zugestimmt. Diese Thesen haben die lehrmäßige Übereinstimmung zwischen den reformierten und den lutherischen Kirchen in Frankreich zum Gegenstand und befassen sich mit den theologischen Schwerpunkten: Wort Gottes und Heilige Schrift, Taufe und Abendmahl. Aufgrund dieses theologischen Konsenses war es den französischen Kirchen schon vor Ausarbeitung der Leuenberger Konkordie möglich, sich gegenseitig Kirchengemeinschaft zu gewähren. Jede Kirche ist sich trotzdem ihrer eigenen Identität bewußt; dieses gemeinsame ökumenische Bemühen hatte keineswegs einen farblosen Synkretismus zur Folge. Auch auf Landesebene wird so gearbeitet. Die große Mehrzahl der evangelischen Kirchen Frankreichs hat sich in der „Fédération protestante de France“ zusammengefunden, einem Kirchenbund, in dem die gemeinsamen Fragen erörtert werden und wo auch gemeinsame Beschlüsse gefaßt werden, der sich aber zugleich bemüht, der Eigenart jeder seiner Mitgliedskirchen gerecht zu werden. Der von manchen kirchenleitenden Organen ausgesprochene Wunsch einer einzigen evangelischen Kirche in Frankreich ist seit Jahren schon ausgeträumt. Nicht nur theologische Faktoren kamen hier ins Spiel, auch soziologische und organisatorische Fragen spielten dabei eine gewisse Rolle. Eine lutherische Gemeinde im Elsaß kann man eben nicht mit einer reformierten Diasporagemeinde im Süden Frankreichs vergleichen, auch wenn in Glaubensfragen die Unterschiede nur gering sind.

Das vom Lutherischen Weltbund auf seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 vorgeschlagene Einheitsmodell „Versöhnte Verschiedenheit“, welches das Modell des Ökumenischen Rates der Kirchen von der „konziliaren Gemeinschaft“ ergänzt (Nairobi 1975), beschreibt wohl am besten das Verhältnis der evangelischen Kirchen Frankreichs und insbesondere die Beziehun-

gen zwischen lutherischer und reformierter Kirche in Elsaß-Lothringen. Ihrer eigenen Identität treu bleibend versuchen diese Kirchen, auf weiten Strecken gemeinsam ihren Auftrag zu erfüllen.

Die Kontakte mit der großen Kirche des Landes, der katholischen Kirche, sind im Elsaß wohl anders als im Innern des Landes. Die kleinen evangelischen Gemeinden Innerfrankreichs sind hier in ihren Bemühungen meist recht zögernd, die extreme Diasporasituation und das Bangen um die eigene Existenz erklären dies. In Elsaß-Lothringen, wo die evangelischen Kirchen wesentlich größer sind, ist die Fragestellung eine andere. Für die lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses sind die Kontakte zur römisch-katholischen Kirche unumgänglich und gehören zum täglichen Leben. Kleine Details tragen dazu bei. So besteht z. B. in über vierzig Gemeinden das sogenannte Simultaneum: in der selben Kirche werden der evangelische und auch der katholische Gottesdienst gehalten. Ursprünglich ist dies ein Zufall der Geschichte: Im 18. Jahrhundert wurde es gesetzlich so geregelt, heute wird es zum Zeichen des ökumenischen Dialogs, wie es auch ein Zeichen brüderlicher Verständigung ist, wenn in Diasporagemeinden die Katholiken ihre Kirche für ein evangelisches Begräbnis zur Verfügung stellen.

Weltweites Aufsehen erregten die Richtlinien, die der Straßburger Bischof im November 1972 veröffentlichte. Auf eine Anfrage evangelischer Christen antwortend, erlaubt der Bischof – im besonderen Fall der Mischehe –, daß unter bestimmten Voraussetzungen ein evangelischer Christ zur Eucharistie einer katholischen Gemeinde zugelassen werden kann und daß umgekehrt ein katholischer Christ ausnahmsweise an der Abendmahlsfeier einer evangelischen Gemeinde teilnehmen darf. Das Oberkonsistorium der lutherischen Kirche hat diesem Schritt zugestimmt. In seiner Stellungnahme heißt es:

„In der gegenwärtigen Situation erlaubt uns die Treue zum Evangelium und zu unserer Tradition, folgende Empfehlung auszusprechen: Die zu unserer Kirche gehörenden Gemeinden können zu ihrem Abendmahl Gläubige einer anderen Kirche, die katholische Kirche mit einbegriffen, aufnehmen ... Wir sind der Auffassung, daß in der gegenwärtigen Lage die Treue zum Evangelium und zu unserer Tradition uns nicht dazu berechtigt, uns der Beteiligung von Gläubigen unserer Kirche an einer katholischen Eucharistiefeier zu widersetzen. Es muß jedoch mit Umsicht und Weisheit vorgegangen werden. Man sollte die Einladung einer anderen Kirche nur dann annehmen, wenn man in ihrer eucharistischen Praxis die Feier des Mahles, das der Herr eingesetzt hat, persönlich erkennen kann.“

Dazu kommen einige praktische Erklärungen, ohne welche die hier angeführten Richtlinien mißverstanden werden könnten. So heißt es dann noch:

Die Beteiligung an einer katholischen Eucharistiefeier sollte die Bindung des evangelischen Christen an seine eigene Kirche nicht in Frage stellen, sondern vielmehr dazu beitragen, seinen Glauben zu vertiefen und seine ökumenische Verpflichtung zu stärken.

Dieser für das ökumenische Verstehen mutige Schritt des Straßburger Bischofs wurde drei Jahre später vom Bischof von Metz nachvollzogen.

In den letzten Jahren wurde aber auch in Elsaß-Lothringen der ökumenische Dialog etwas schwieriger. Dies liegt nicht zuletzt an dem großen Mangel an Priestern und Theologiestudenten in der katholischen Kirche, der eine lutherische Kirche mit einem sehr bedeutenden Pfarrernachwuchs gegenübersteht.

Zuletzt seien auch die engen Beziehungen der lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens zu den anderen, insbesondere den lutherischen Kirchen der Welt erwähnt. Die Tatsache, daß Dr. André Appel zur Zeit Kirchenpräsident dieser Kirche ist, ist für diese Entwicklung entscheidend. Er war lange Jahre Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes und ist heute Präsident der Konferenz europäischer Kirchen sowie Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Doch schon vor seiner Amtszeit wurden vielerlei Beziehungen geknüpft. 1964 gründete der Lutherische Weltbund in Straßburg das Institut für ökumenische Forschung, das heute weit über Straßburg hinaus bekannt ist und das durch seine Arbeit und Seminare der lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens manche weltweiten Kontakte ermöglicht hat.

Das Leben einer Kirche läßt sich nicht auf wenigen Buchseiten erfassen. Das war hier auch nicht beabsichtigt. Leben kann man nie ganz erfassen, deshalb wollen auch diese wenigen Streiflichter nur Hinweise sein, die zu einem besseren Kennenlernen dieser lutherischen Kirche auf dem französischen linken Rheinufer beitragen möchten.

Die Kirche ist eine Wohnung, da man Gott lieben und hören soll. Nicht Holz oder Steine, nicht das unvernünftige Vieh, es sollen Menschen sein, die Gott erkennen, lieben und preisen.

Martin Luther

Lutherische Kirche der Slowaken in Jugoslawien

Nicht nur überhaupt in Europa, sondern auch unter den Slawen bilden die Slowaken eines der kleineren Völker, aber sie blicken auf eine reiche und wechselhafte Geschichte zurück. Bis zum 17. Jahrhundert lebten sie geschlossen in jenem Gebiet, das heute einen der beiden großen Teilstaaten der Tschechoslowakei bildet. Bis auf die Anfänge im Großmährischen Reich (veľkomoraská ríša) gehörten sie ständig — bis weit in unser Jahrhundert hinein — zu dem zunächst selbständigen, dann als Teil der österreich-ungarischen Donaumonarchie weiterexistierenden Ungarn.

Die Reformation unter den Slowaken

Schon sehr früh hat die von Wittenberg ausgehende Reformation sich unter den Slowaken ausgebreitet. Der Boden war hierfür seit Jahrhunderten vorbereitet: War doch die von den „Slawenaposteln“ Cyrillus und Methodius im 9. Jahrhundert in die Kirche eingeführte slawische Sprache mit dem Untergang des Großmährischen Reiches durch das Lateinische ersetzt worden und hatte doch die hussitische Bewegung auch unter den Slowaken ihre Vertreter gefunden. Außerdem hatte der Humanismus der Reformation vorgearbeitet. Sie ergriff im Laufe des 16. Jahrhunderts zunächst viele Bewohner der Städte (in denen oft eine erhebliche Anzahl von Deutschen ansässig war), bald auch den Adel und einen großen Teil der Bevölkerung. Gegen Ende des Jahrhunderts gab es in der Slowakei etwa 900 evangelische Kirchengemeinden, und wenn es auch für jene Zeit verlässliche Zahlenangaben nicht gibt, so mag doch wohl die Feststellung von Historikern zutreffend sein, daß damals drei Viertel aller Slowaken evangelisch gesonnen gewesen seien und nur noch drei alte Adelsfamilien am katholischen Glauben festhielten.

Immerhin bedurfte es einer Reihe von Anläufen, bis die äußere Organisation der lutherischen Kirche in der Slowakei zu einem gewissen Abschluß kam. 1610 wurde unter der Schirmherrschaft des Magnaten Georg Thurzo (gest.

1616) erstmalig eine Synode nach Žilina einberufen, welche die ersten drei Superintendenten wählte, unter ihnen Elias Lányi, der als Dichter und Verteidiger evangelischen Glaubens unvergessen ist.

Aber der äußeren Organisation war die Verankerung des reformatorischen Glaubens im slowakischen Volke lange vorausgegangen. Bereits 1585 erschien die erste slowakische Ausgabe des Kleinen Katechismus Martin Luthers, wie überhaupt von den 26 Buchdruckereien des Landes 25 in evangelischer Hand waren und eine rege Tätigkeit entfalteten.

Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang zweifellos der große slowakische Kirchenliederdichter Georg Tranovský, der 1636 sein berühmt gewordenes Gesangbuch „Cithara Sanctorum“ herausgab, eine Sammlung von über tausend Liedern, die durch die Jahrhunderte in Gebrauch gewesen sind und bis heute gesungen werden — wie in der Slowakei, so auch bei den Slowaken Ungarns, Jugoslawiens und Rumäniens, in Nord- und Südamerika, Australien und anderswo.

Für eben dieses Gesangbuch dankbar zu sein, hat unsere Kirche besonderen Anlaß. Sein Beitrag zur Erhaltung evangelischer Lehre über mehrere Jahrhunderte ist kaum zu überschätzen. Daß es zugleich in der Zeit nationaler Bedrohung zur Stärkung slowakischen Bewußtseins beigetragen hat, weist auf seine über den Raum der Kirche hinausgehende Bedeutung hin und mag an dieser Stelle mit erwähnt werden.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts erschien auch die heute noch gebrauchte slowakische Bibelübersetzung, die sogenannte „Kralitzer Bibel“. Sie hat im Lauf der Zeit viele Auflagen erfahren, und alle Versuche, sie durch eine ‚moderne‘ Übersetzung zu ersetzen, sind wegen ihrer einzigartigen Bedeutung bisher kaum zum Zuge gekommen, wie auch Tranovskýs Gesangbuch von den Gemeinden so hoch geschätzt wird, daß jede Revision auf große Hindernisse stößt.

Erst in unserem Jahrhundert hat es neuere Übertragungen der Heiligen Schrift gegeben, und in diesen Monaten steht die Herausgabe einer neuen slowakischen Bibel, für deren Text Professoren der Theologischen Fakultät in Bratislava verantwortlich zeichnen, bevor. Auch ein neues Gesangbuch wird vorbereitet, wobei das Gesangbuch Tranovskýs (der „Tranoscius“, wie man ihn nennt) starke Berücksichtigung erfahren soll.

Gerade in der Zeit der Anfänge hat der evangelische Glaube unter den Slowaken seine größte Blüte erreicht und seine stärkste Verbreitung erfahren. Leider sollte diese Periode der Blüte allerdings nicht sehr lange währen.

Die Gegenreformation

Zu den Kirchen, welche die Verfolgungen der Gegenreformation besonders hart und grausam erfahren haben, zählt die slowakische Kirche. In vieler Hinsicht teilen die evangelischen Slowaken hier das Schicksal ihrer ungarischen Glaubensgenossen. So bildet denn auch nach den anfänglichen Bedrückungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (zu dieser Zeit konnte sich die Gegenreformation natürlich nur in den von den Türken nicht besetzten Gebieten entfalten) das Jahrzehnt zwischen 1671 und 1681 während der Regierungszeit des Habsburgers Leopold I. (1658 – 1705) einen traurigen Höhepunkt. 1673 und 1674 wurden etwa 400 Geistliche und Lehrer vor ein königliches Gericht in Bratislava gestellt und hatten sich, wenn sie auf ihr Predigtamt nicht verzichten wollten, zwischen der Auswanderung oder dem Übertritt zum römischen Katholizismus zu entscheiden. Etwa 90 von ihnen blieben standhaft und nahmen ein ungewisses Schicksal im Gefängnis in Kauf. Eine große Zahl hat die Haft mit ihren Torturen nicht überlebt, die letzten 41 Übriggebliebenen wurden nach Neapel als Galeerensklaven verkauft. Später fanden sie in dem niederländischen Admiral de Ruyter ihren Retter und Schutzherrn, den meisten von ihnen blieb jedoch die Rückkehr in die Heimat verwehrt. So haben denn auch die slowakischen Lutheraner zusammen mit den ungarischen Glaubensbrüdern ihre Blutzugeen für das Evangelium.

Eine gewisse Erleichterung ergab sich im Jahre 1681. Von nun an war es gesetzlich sanktioniert, in jedem Komitat zwei evangelische Kirchengebäude in Gebrauch zu halten. 38 Kirchen und Bethäuser standen den Evangelischen zur Verfügung – aber vorher waren es 888 gewesen! Übrigens entstanden in dieser Periode einige besonders interessante Kirchbauten in Holzbauweise: ein heute noch viel bewundertes Bauwerk ist die riesige Holzkirche von Paludza mit ihren mehr als 6 000 Plätzen. Diktiert wurde diese architektonische Besonderheit nicht vom Stand der Bautechnik, sondern vielmehr von den gesetzlichen Vorschriften, welche weiterhin den Evangelischen die Entfaltung ihres Glaubens- und Gemeindelebens schwer machen sollten. Die Kirchen durften weder Turm noch Glocke haben, der Eingang durfte nicht zur Straße hin liegen und die maximale Tiefe des Fundaments war auf 90 Zentimeter festgelegt. Außerdem mußte der Bau jeweils in der kurzen Zeitspanne zwischen Frühjahr und Herbst fertiggestellt sein.

Aber das Leben der Kirche geht weiter – manchmal sogar ohne Pfarrer und Bischöfe. Nicht einmal die oft sehr langen Wege hinderten die Evangelischen

daran, das Wort Gottes zu suchen und die Sakramente zu empfangen, so wie es sie ihr lutherischer Glaube lehrte.

Aber der Kampf ging – trotz der erwähnten Erleichterungen – weiter. Eine zweite Synode kam im Jahre 1707 in Ružomberok zusammen, ihr geistiger Führer, Bischof Daniel Krman endete später, im Jahre 1740, jedoch auch als Märtyrer im Gefängnis. Eine Initiative seinerseits, den schwedischen König zur Intervention zugunsten der Evangelischen zu veranlassen, hatte keinen Erfolg gehabt.

Wie in anderen habsburgischen Regionen ist erst das Jahr 1781 das Datum für das schnelle Aufblühen evangelischen Kirchenwesens, nachdem ihm Duldung gewährt worden ist. Wenige Jahre nach dem Erlaß des Toleranzedikts Josephs II. gibt es bereits 230 neu entstandene evangelische Kirchengemeinden.

Das Zeitalter der Gegenreformation mit seinen mancherlei Bedrückungen bildet auch den historischen Hintergrund für die Tatsache, daß heute viele Slowaken in Ungarn, Rumänien und Jugoslawien ansässig sind. Viele von denen, die damals ihre Heimat verließen und in das sogenannte „Unterland“ (Dolná zem) zogen, taten es nicht nur in der Hoffnung, hier ein besseres Auskommen zu finden, sondern sie suchten die Freiheit, ihres Glaubens zu leben.

Slowaken in einer neuen Heimat

Nach der Niederlage gegen Prinz Eugen vor Wien zogen sich die Türken allmählich immer weiter Richtung Süden zurück. Bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts sind die Türken endgültig bis südlich der Save und der Stadt Belgrad zurückgedrängt. Die südlichen Teile Ungarns ließen sie menschenleer zurück. Über das ganze 18. und während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das Gebiet neu besiedelt, nicht nur, um das fruchtbare Land, die Große Tiefebene zu bewirtschaften, sondern zugleich auch, um einen wirksamen Schutz gegen die immer noch gefährlichen Türken zu erhalten. Mit den Einwanderern anderer Nationalität, den Ungarn, Deutschen, Serben, Kroaten, Rumänen, Tschechen und anderen kamen auch die Slowaken.

Schon bald nach dem Entstehen einer Ansiedlung regte sich unter den Neueinwanderern auch der Wunsch nach einem geregelten kirchlichen Leben und nach der Einrichtung einer Schule. Hunderte von Kilometern von ihrer alten Heimat entfernt wollten sie auch in dieser Hinsicht die überlieferte Tradition fortsetzen. Die Pfarrer und Lehrer wurden aus der Slowakei

berufen. Die Schulen waren grundsätzlich Kirchenschulen, nach Konfessionen getrennt. Sie wurden nach dem ersten Weltkrieg verstaatlicht.

Die neu gebildeten Gemeinden gehörten, den politischen Verhältnissen entsprechend, natürlich immer noch zur gleichen Kirche. Die Neusiedler waren nicht nur Glieder des slowakischen Volkes geblieben, sie lebten auch weiterhin innerhalb der gleichen gewohnten staatlichen Ordnung. Der Wechsel der Heimat geschah innerhalb des großen Raums der Donaumonarchie. Die Trennung vom „Stammland“ ist erst eine Erfahrung dieses unseres 20. Jahrhunderts.

Allerdings hatten die jungen Gemeinden, obwohl weiterhin in einem Verbandsverband mit jenen in der alten Heimat, mancherlei Schwierigkeiten zu bewältigen. Es war nicht nur die Sorge um die Kirchen- und Schulgebäude, ihre Errichtung und Erhaltung, und es ging nicht nur um die Festigung des kirchlichen Lebens, das slowakische Volkstum und das ihm verbundene Kirchenwesen war auch durch den im 19. Jahrhundert immer stärker werdenden Nationalismus und die daraus entstehenden Gegensätze bedroht. Gerade die kleineren Volksgruppen im Donaauraum waren der Tendenz zur sogenannten ‚Magyarisierung‘ in hohem Maße ausgesetzt. Der Gebrauch der Bibel in der Muttersprache, der ebenfalls in der Muttersprache gehaltene Gottesdienst und das zur Kirche gehörende Schulwesen hat den evangelischen Slowaken dazu geholfen, dem Druck standzuhalten. Ihre katholischen Mitsprachen sind dem Assimilierungsprozeß innerhalb weniger Jahrzehnte erlegen.

Bis zum Untergang der Donaumonarchie nach dem Ersten Weltkrieg hat sich im „Unterland“ das Leben der Slowaken lutherischen Glaubens im Rahmen der Evangelischen Kirche A.B. Ungarns verwirklicht. Drei Gottesdienstsprachen waren in Gebrauch: Slowakisch, Deutsch, Ungarisch. Nach 1918 beginnt für diese kleine Gruppe erst die eigentlich selbständige Existenz innerhalb eines neuen Staatsgebildes. Jetzt auch kann man erst von einer eigenständigen Geschichte sprechen.

Nach dem Ersten Weltkrieg

Auf den Trümmern der österreich-ungarischen Monarchie entstand die Reihe der mittelosteuropäischen Staaten. Auf dem Gebiet, von dem hier die Rede ist, war es Jugoslawien, das sogenannte Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (SKS), gebildet aus Serbien und Montenegro sowie den von Südslawen bewohnten Gebieten Österreich-Ungarns. Die völkisch und

konfessionell verschiedenen Gruppen blieben zunächst ohne Organisation. Ein zu Anfang unternommener Versuch zur Bildung einer gemeinsamen unierten evangelischen Kirche, zu welcher außer den Lutheranern und Reformierten auch die Methodisten gehören sollten, scheiterte sehr schnell, nicht nur aus völkischen (d. h. vor allem sprachlichen), sondern auch aus Glaubensgründen. Allein die Lutheraner kannten in ihren Gottesdiensten die vier Sprachen slowakisch, deutsch, slowenisch, ungarisch; die Reformierten waren ihrer Nationalität nach zumeist Ungarn oder Deutsche, bei den Methodisten handelte es sich um Mazedonier.

Selbst die Einheit der Lutheraner bot ungeahnte Probleme, welche z. T. noch heute nicht überwunden sind. Der Versuch, eine einheitliche lutherische Kirche mit zwei Distrikten zu bilden (ein „slawischer“ mit slowakischen und slowenischen Gemeinden, der andere gebildet von Ungarn und Deutschen), ist nicht gelungen. Die sprachlichen und nationalen Unterschiede (um nicht im Blick auf die damalige Zeit zu sagen: Gegensätze) waren einfach zu groß. So bildete sich denn im Jahre 1921 die Slowakische Evangelische Kirche A. B. im Königreiche SKS, wenig später aus Deutschen, Slowenen und Magyaren die zweite lutherische Kirche des Landes. Beide Kirchen waren bischöflich geleitet, erster slowakischer Bischof war Adam Vereš (Ilok). Leider gab es in der Zeit zwischen den Kriegen keineswegs nur die Atmosphäre brüderlicher Zusammengehörigkeit zwischen den beiden lutherischen Kirchen. Zu stark ragten die nationalen Gegensätze auch in das kirchliche Leben hinein.

Zweifellos hatten die führenden Persönlichkeiten der Kirchen nach wie vor großen Einfluß auf die kulturellen Angelegenheiten ihrer Volksgruppen. Wohl waren die Schulen aus der Trägerschaft der Kirche in diejenige des Staates übergegangen. Aber dies bedeutete durchaus nicht immer, daß damit auch der Einfluß auf die Entwicklung des Schulwesens geschwunden war. Besonders deutlich ist dies bei der Begründung des Slowakischen Gymnasiums 1919 in Petrovec, wo noch heute eine der größten Gemeinden unserer Kirche mit einem monumentalen und sehenswerten Gotteshaus existiert. Hier entstand auch eine Druckerei, welche die Herstellung des für die Kirche nötigen Schrifttums übernahm. Eine der ersten Veröffentlichungen war der Kleine Katechismus Martin Luthers.

Die Ausbildung des theologischen Nachwuchses geschah im Ausland, zumeist, der geistlichen und sprachlichen Verbindung wegen, in Bratislava. Zwei kirchliche Zeitschriften erschienen monatlich für die Gemeinden der neugebildeten Kirche: „Nádej“ (Hoffnung) erschien zwischen 1919 und

1941, herausgegeben von Pavel Turčan, Pfarrer in Kysáĉ; „Evanjelický hlásnik“ (Evangelischer Bote) wurde im Auftrag der Kirche zwischen 1926 und 1941 als Zeitschrift für Kirche und Schule herausgegeben.

Der zweite Bischof der Kirche war Samuel Starke (Petrovec), gewählt im Jahre 1933.

So waren denn die zwanziger Jahre eine Periode des Aufbaus der Kirche, wobei sich fragen läßt, wieweit die Pflege nationalen Bewußtseins und die damit verbundenen Auseinandersetzungen nicht oft ein Hindernis waren für die Erfüllung der eigentlich der Kirche und ihren Dienern aufgetragenen Aufgabe. Das Erbe der vergangenen Jahrhunderte, getreulich bewahrt, erwies sich keineswegs nur als Quelle von Kraft, sondern mindestens ebenso sehr als Last. Man kann aus heutiger Sicht nur bedauern, daß fast gar nicht der Versuch unternommen wurde, die Last der Vergangenheit loszuwerden. Vom Staat erfuhr die Kirche in jener Periode mancherlei Unterstützung, die materielle Grundlage kirchlichen Lebens bildeten nicht nur die Beiträge der 60 000 Kirchenmitglieder, sondern auch das vielerorts vorhandene Grundvermögen der Gemeinden.

Mit dem Zweiten Weltkrieg begann die schwerste Zeit, welche die Evangelischen in jenem Gebiet im Laufe ihrer Geschichte durchzustehen hatten. Der Staat und auch die Kirche wurden geteilt. Bischof Samuel Starke wurde sein Amt genommen. Jede gesamtkirchliche Aktivität wurde unmöglich gemacht. Die kirchlichen Zeitschriften konnten nicht erscheinen. Es war für die Gemeinden und ihre Glieder vielfach eine Zeit des Leidens.

Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg

Mit dem gesellschaftlichen Umbruch, markiert durch die Begründung der Föderativen Volksrepublik Jugoslawien im Jahre 1945, war auch für die Kirchen ein entscheidendes Datum gesetzt. Fortan waren Staat und Kirche strikt voneinander getrennt. Dies bedeutete natürlich nicht nur den Verlust aller bisherigen (zumindest bis 1941 vorhandenen) Privilegien, sondern auch die Enteignung des kirchlichen Besitzes. Einzige Einnahmequelle für die Kirche waren jetzt die freiwilligen Beiträge der Gläubigen. So war es denn eine Illusion, was zunächst so selbstverständlich schien: an die vergangenen Strukturen anzuknüpfen und dort anzufangen, wo es 1941 aufgehört hatte. Es war ein längerer und gelegentlich höchst schmerzlicher Prozeß, die neue Lage zu begreifen und ihr gerecht zu werden. Gerade die größeren Kirchen, auch die unsere, hatten hier ihre Schwierigkeiten. Es waren zunächst nur

einige wenige Verantwortliche, welche bewußt und zielstrebig die veränderte Situation anzunehmen bereit waren und die ersten Schritte unternahmen, der Kirche nicht nur eine erträgliche Existenz zu sichern, sondern die Entfaltung neuen Lebens zu ermöglichen.

Nach dem Gesetz über die religiösen Gemeinschaften kann jede Kirche im jugoslawischen Staat ihre Tätigkeit frei entfalten, allerdings bezieht sich dies auf das eigentlich religiöse Leben der Gläubigen. Religionsunterricht kann in kirchlichen Räumen und – selbstverständlich damit verbunden – außerhalb der Schulzeit gehalten werden.

Der neue Weg

Im Jahre 1957 wurde Juro Struhárik zum Bischof gewählt. In vieler Hinsicht steht seine Person für einen neuen Weg unserer Kirche. Nun begann das offene Gespräch mit den staatlichen Behörden über gemeinsame Probleme, und mancherlei Übereinstimmung konnte erzielt werden. Die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund, welche seit 1952 bestand, konnte intensiviert werden. Vom Ausland, besonders aus den lutherischen Schwesterkirchen wurde uns Unterstützung zuteil; die vom Krieg zerstörten oder beschädigten Kirchen konnten wiederaufgebaut bzw. renoviert werden, ebenso Pfarrhäuser und andere kirchliche Gebäude. Besonders erwähnenswert ist das kirchliche Zentrum in Novi Sad, das 1965 eingeweiht wurde. Hier befindet sich das Bischofsamt der Kirche, von hier gehen vielerlei Aktivitäten für die Gemeinden aus.

Mitte der sechziger Jahre begann auch eine lebhaftere publizistische Tätigkeit. Das Gesangbuch erfuhr einige Neuauflagen mit jeweils mehreren tausend Exemplaren; im Jahre 1965 begann „Evanjelický hlásnik“ wieder zu erscheinen, heute sind es monatlich 4 000 Exemplare. Seit 1957 gibt es „Ročenka“, ein kirchliches Jahrbuch mit 120 – 150 Seiten.

Auch für die Sonntagsschule, welche heute in nahezu jeder Gemeinde gehalten wird und die zumeist die Stelle des Religionsunterrichts eingenommen hat, konnten Bücher und Material gedruckt werden. Zuletzt war es im Jahre 1976 ein Malbuch mit Motiven aus dem Alten und Neuen Testament, für das der Martin Luther-Bund die nötigen Finanzmittel zur Verfügung gestellt hat. Gerade für den Druck kirchlicher Literatur bedarf es in der Regel der Hilfe von außen.

Ein ernstes Problem war nach dem Kriege der drückende Mangel an Pfarrern. Mit ihren Gemeindegliedern war auch eine Reihe von Pfarrern in die Heimat

der Vorfahren zurückgegangen. Das Durchschnittsalter der im Dienst stehenden Pfarrer war sehr hoch, viele Pfarrstellen waren unbesetzt. Eine theologische Fakultät gab es nicht im Lande, und die Wege ins Ausland waren zu jener Zeit noch versperrt. So studierten denn einige Studenten an der Orthodoxen Fakultät in Belgrad. Zu Anfang der sechziger Jahre war es dann wieder möglich, die Studenten zur Ausbildung an die Slowakische Evangelische Fakultät in Bratislava (ČSSR) zu entsenden. In einer Reihe von Fällen war es außerdem möglich, sie ein oder zwei Semester in Deutschland, in der Regel in Erlangen studieren zu lassen. Eine große Rolle spielt hierbei die großzügige Unterstützung von seiten des Lutherischen Weltbundes in Gestalt von Stipendien.

So ist es erreicht worden, daß in der Kirche mit ihren 27 Gemeinden und 12 Tochtergemeinden heute 23 Pfarrer Dienst tun, von denen zwölf unter vierzig Jahre alt sind. Außerdem studieren sechs junge Leute Theologie.

In den unbesetzten Gemeinden haben Diakone und Lektoren den Dienst übernommen. Auf diese Weise erfahren auch die Tochtergemeinden die nötige Fürsorge. Von besonderem Segen war die Einrichtung eines Seminars für die Ausbildung von Kantoren-Diakonen in den Jahren 1961 – 63 und 1966 – 69.

Eine besonders schöne und lebendige Aktivität ist unter den Frauen unserer Kirche entstanden. Sie haben in einer Reihe von Gemeinden sogenannte „Altarkreise“ gebildet und versammeln sich zu biblischer Unterweisung und zu Gebetsstunden. Auch für mancherlei diakonische Aufgaben wissen sie sich verantwortlich.

Jährlich werden in fünf, immer wieder anderen Gemeinden Missionstage veranstaltet. Zahlreiche Gemeindeglieder nehmen diese Gelegenheit wahr, einander kennenzulernen und sich miteinander der Gemeinschaft in dem gemeinsamen Herrn zu vergewissern. So sind diese Tage wichtig geworden für die Manifestation unseres evangelischen Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche.

Die Slowakische Evangelische Kirche A. B. in Jugoslawien – sie ist die größte protestantische Kirche des Landes – pflegt eine rege Zusammenarbeit mit den anderen evangelischen Kirchen. Hier ist natürlich zuerst die Gemeinschaft mit den beiden anderen lutherischen Kirchen (es sind die slowenische mit 15 000 Gliedern und die – ehemals weitgehend die Deutschen umfassende – ‚kroatische‘ mit 5 000 Gliedern) zu nennen, die sich im Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes realisiert. Auch für das ökumenische Miteinander mit den anderen christlichen Kirchen gibt es gute

Voraussetzungen, allerdings stecken die diesbezüglichen Bemühungen noch in den Anfängen.

Aufgaben für die Zukunft

Zu jeder Zeit und an jedem Ort stellen sich der Gemeinschaft der Gläubigen in Jesus Christus bestimmte Aufgaben. Aber im Grundsatz ist es doch immer der gleiche Auftrag: das Evangelium zu predigen und die Herrschaft des Königreiches Gottes auszubreiten. Es ändern sich immer nur die äußeren Bedingungen, unter denen der Auftrag zu verwirklichen ist. Wenn wir die Aufgaben für die Zukunft ins Auge fassen, ist es wichtig, sich diese Tatsache immer wieder vor Augen zu halten.

Die Veränderungen der jüngeren Vergangenheit haben praktisch keinen Bereich des Lebens unberührt gelassen. Die technische und die gesellschaftliche Revolution haben auch die Bedingungen, unter denen unsere slowakische Kirche ihrem Auftrag nachkommen will, nachhaltig verändert. Unter den Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte — der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft, die Entwicklung einer blockfreien Politik, die Bewältigung des Nationalitätenproblems durch einen föderativen Aufbau des Staates, die Wandlung von einer bäuerlichen in eine Industriegesellschaft — ist, wenn es um die Frage geht, welche dieser Entwicklungen das Leben unserer Gemeinden am meisten beeinflußt hat, insbesondere letztere zu nennen.

Unsere Kirche hat sich den aus der angedeuteten Wandlung resultierenden Aufgaben unter erschwerenden Bedingungen, welche immer schon ihre Existenz begleitet haben, zu stellen. Sie bildete in ihrem Raum von jeher die kleine Gruppe, die sich nach Sprache und Kultur, Konfession und Volkszugehörigkeit von der übrigen, zahlenmäßig unvergleichlich stärkeren Umgebung unterschied. So lagen Diasporasituation und volkskirchliche Existenz immer nahe beieinander. In den letzten Jahrzehnten ist der Charakter der Diaspora uns noch deutlicher ins Bewußtsein getreten: die Säkularisierung und der steigende Wohlstand sind nicht ohne einschneidende Folgen geblieben.

Die sich uns stellenden Aufgaben sind mit dieser Deutung der Situation angesprochen: es ist die Anpassung (nicht aber Verflachung!) unserer Verkündigung und unseres Dienstes an die veränderte Situation derer, die sie erreichen sollen. Wohl liegt die Zukunft in der Hand Gottes, aber er erwartet von uns, daß wir uns den Aufgaben der Zukunft stellen.

Mit Interesse verfolgen wir die theologischen Entwicklungen – auch die Verwirrungen! – in den Kirchen der Welt. Von den großen Kirchen innerhalb der umfassenden Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes können wir viel lernen. In besonderer Weise wissen wir uns den Kirchen in der DDR verbunden. Wir beobachten, wie sie ihre Situation sehr nüchtern und gehorsam einschätzen und den sich ihnen stellenden Erfordernissen gerecht werden.

Theologisch sind wir aber in allerengster Verbindung mit der Slowakischen Evangelischen Kirche A. B. in der ČSSR. Dort sind die meisten Pfarrer ausgebildet worden, und die besondere Nähe durch die gemeinsame Volkzugehörigkeit ist nicht zu übersehen. Auch unsere Kirche weiß sich dem missionarischen, diakonischen und ökumenischen Auftrag verpflichtet, so wie ihn der Systematiker und heutige Generalbischof der slowakischen Lutheraner, Professor Ján Michalko gedeutet hat. Ebenso teilen wir die Meinung des Neutestamentlers in Bratislava, Professor Karol Gábriš, daß die Kirche vor der Aufgabe stehe, „ihre Bekenntnisse neu zu formulieren“. Er fährt in diesem Zusammenhang fort: „Als Richtschnur gilt dabei, daß wir den Geist der Bekenntnisschriften den Bedürfnissen unserer Zeit konfrontieren (und auch der Sprache unserer Zeit). So erhalten wir dann – oder besser: es wird uns gegeben, geschenkt – ein neues Bekenntnis der Form nach, aber dabei doch die unveränderte biblische Botschaft, welche in einer Weise vermittelt wird, die den heutigen Menschen anspricht und seinen wirklichen Bedürfnissen gerecht wird. Soll doch die Antwort der Kirche auf die Not des Menschen konkrete Antwort auf akute und existierende Not sein, und nicht auf Nöte, die der Vergangenheit angehören.“

Es ist uns bewußt, daß keine außerhalb unseres Landes erarbeiteten theologischen Grundsätze unreflektiert von uns wiederholt werden können, so sehr wir ihnen zustimmen. Sie zu werten und für unsere eigene Situation zu interpretieren mag unser eigener und unverwechselbarer theologischer Beitrag in der theologischen Diskussion sein.

Es ist ohne Zweifel: unsere Diasporasituation stellt uns oft vor beinahe unlösbar erscheinende Probleme; aber andererseits: sie zwingt uns zu der Hoffnung, daß unser himmlischer Vater uns auf dem Wege begleitet. Und im übrigen rechnen wir mit der (nicht nur materiellen) Unterstützung der weltweiten Gemeinschaft der Kirche. Wir gehen, bleiben wir in dieser Überzeugung fest, einer vielversprechenden Zukunft entgegen.

Evangelischer Glaube zwischen Vernichtung und Duldung

400 Jahre lutherische Kirche in Rußland *

Im Laufe von genau vier Jahrhunderten hat sich innerhalb des riesigen russischen Reiches (d. h. gleichzeitig: außerhalb des Baltikums) ein blühendes Kirchenwesen mit anderthalb Millionen Gemeindegliedern entwickelt, das in unserem Jahrhundert in den Verfolgungen durch die atheistischen politischen Machthaber untergegangen ist. Mit Staunen und Verwunderung erfahren wir nun in der Gegenwart, daß diese Kirche, aller Gewalt zum Trotz, noch lebt, zwar in versprengten und eingeschüchternen kleinen Häuflein, aber dennoch als Gemeinde des Herrn. Es ist wie ein Wunder vor unseren Augen, das wir uns nur erklären können mit der Kraft des Heiligen Geistes, der da wirkt, „wo und wann er will“.

I.

Entstehung und Geschichte der lutherischen Kirche in Rußland sind ein Beispiel für die Existenz der christlichen Kirche überhaupt. Es gibt viele Formen der Kirchwerdung: die urchristlichen Gemeindegründungen durch Paulus und die Apostel, die Ausbreitung der katholischen Reichskirche durch die Begünstigung der Staatsmacht im konstantinischen Zeitalter, die reformatorische Bewegung nach dem damaligen Prinzip „cuius regio, eius religio“ (wem das Gebiet gehört, der bestimmt die Religion), die Entstehung der Missionskirchen im 18. und 19. Jahrhundert und schließlich die durch die sogenannte „Gelegenheitsmission“ entstandenen Diasporakirchen. Zu diesem Typus christlicher Kirchen gehört die lutherische Kirche der Deutschen in Rußland. Sie ist Diaspora in doppeltem Sinne: In einem fremden Volk und unter einer anders gearteten Konfession.

* Grundlage dieses Beitrages ist der vom Verfasser herausgegebene Sammelband „Und siehe, wir leben!“, Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands in vier Jahrhunderten, Martin Luther-Verlag, Erlangen 1977.

Die Entstehung der ersten deutschen evangelischen Gemeinden fällt bereits in die Reformationszeit. Schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts lebten in Moskau neben den Engländern und Holländern auch deutsche Kaufleute, die z. B. im Norden schon durch den kühnen und friedlichen Vorstoß des Städtebundes der Hanse u. a. bis Nowgorod vorgedrungen waren. Unter dem Zaren Johann dem Schrecklichen (1533 – 1584) wurden Kaufleute und Handwerker, Ärzte, Künstler und Offiziere ins Land gerufen, aber auch Tausende von Deutschbalten nach der Niederwerfung Livlands als Sklaven nach Rußland verschleppt, unter ihnen auch lutherische Pastoren. Diese Sklaven wurden die Lehrmeister ihrer Bezwinger. Die Pfarrer, die das Los der Verschleppung teilten, stärkten ihre Leidensgenossen in ihrem evangelischen Glauben und damit in der Bewältigung ihres Schicksals.

Vor 400 Jahren – 1576 – stand bereits im deutschen Vorort von Moskau die erste evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, ein bescheidenes Gotteshaus aus Holz. Nach weiteren fünfzig Jahren war eine zweite Kirche in der Hauptstadt nötig: die Petri-Pauli-Kirche, die im Laufe ihrer bewegten Geschichte zehnmal erneuert werden mußte, zuletzt im Jahre 1905. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gibt es Gemeinden in Archangelsk am Eismeer wie in Astrachan am Kaspischen Meer: das Luthertum wie auch z. T. die anderen Konfessionen reformatorischer Herkunft war um diese Zeit in allen namhaften Handelsstädten Rußlands vertreten.

Die folgenden Herrscher waren weitblickend genug, um den Vorteil zu erkennen, den die Deutschen ins Land brachten. Darum förderten sie in jeder Weise ihre Einwanderung und gestanden den sich bildenden Gemeinden immer größeren Freiheitsraum zu. Allerdings machten diese Gunsterweise die russische Geistlichkeit und damit die orthodoxe Kirche überhaupt argwöhnisch und mißtrauisch. Ihre Abneigung gegen die Protestanten nahm laufend zu, Haß und Verfolgung wurden z. T. systematisch geschürt. Im Grunde besaßen die Ausländer der anderen Konfessionen wenig oder keine Rechte. Erste Anfänge einer rechtlichen Regelung finden sich im Gesetzbuch von 1649 – aber im Sinne der herrschenden Staatskirche. Positiv für die Stabilität und Konzentration der Gemeinden wirkte sich die darin festgelegte Möglichkeit aus, daß ihre Glieder Grund und Boden erwerben durften.

Unter Peter dem Großen (1689 – 1725) begann eine neue Zeit für die Lutheraner. Er fühlte sich – wie die Landesfürsten in Deutschland – als Oberhaupt auch der evangelisch-lutherischen Kirche und hat ihre Entfal-

tung in vieler Hinsicht gefördert. Seine genialste Tat war die Gründung von St. Petersburg. In diese mit Hilfe der Ausländer aus dem Sumpfe sich erhebende Grenzstadt verlegte er seine Residenz. Als Zeichen der ihnen gewährten Religionsfreiheit befand sich schon in den ersten vier Häuserreihen eine kleine lutherische Holzkirche.

Katharina II. (1762 – 1796), jene imposante Prinzessin aus Anhalt-Zerbst, deren Vorbild Peter der Große war und die man später selber die „Große“ nannte, wollte die verödeten Landstriche im Osten des Reiches in fruchtbaren Kulturboden umwandeln und brauchte dazu wiederum kundige Hilfskräfte aus Deutschland. Nach verlustreicher Wanderung sind schließlich 27 000 Menschen im Wolgagebiet angekommen. Und als der aufreibende Kampf mit der Wildnis und den ständig einfallenden Kirgisen und Kalmüken bestanden war, war auch das kirchliche Leben in den Kolonien zu einer bewundernswerten Blüte gelangt.

Ein weiteres Siedlungsgebiet hat Alexander I., der bedeutende und erfolgreiche Gegenspieler Napoleons, den deutschen Auswanderern erschlossen: die weiten Gebiete um das Schwarze Meer. Zur Zeit ihrer Einwanderung, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war auch die Zeit reif, an eine organisatorische Ordnung des gesamten Kirchenwesens zu denken. 1819 wurde in St. Petersburg das erste evangelisch-lutherische Konsistorium errichtet, mit einem Bischof und einem weltlichen Präsidenten an der Spitze. Das der Verwaltung des Konsistoriums unterstellte Kirchengebiet betrug eine Million Quadratkilometer! Es bedurfte weitschauender Persönlichkeiten, um den weit zerstreuten Gemeinden ein einheitliches Kirchenwesen zu geben, aber so war es auch: in der Folgezeit wurden ebenso großartige wie fromme Männer zu geistlichen Leitern der Kirche berufen.

Weitere Siedlungsgebiete kamen hinzu: im Kaukasus mit 22 Gemeinden, die „der ganzen Umgebung ein neues Gesicht gegeben haben“, in Wolhynien, wo rund 500 Kolonien (hier allerdings von kleinerem Zuschnitt) 250 000 Hektar Land bearbeitet haben, und in Sibirien, wo es schon vor dem Ersten Weltkrieg neun lutherische Kirchspiele gab – verteilt auf ein Gebiet, das die doppelte Größe der Vereinigten Staaten hat. Die bedeutendsten und größten Regionen der lutherischen Kirche im Zarenreich blieben allerdings die Gebiete um die Wolga mit 700 000 und am Schwarzen Meer mit 250 000 Evangelischen. Zusammen mit den Gemeinden in den anderen erwähnten Siedlungsgebieten und in den Großstädten existierte eine Diasporakirche von rund anderthalb Millionen Gliedern und auf einem Raum von 22 Mill. Quadratkilometern (das ist die vierzigfache Größe Deutschlands

vor dem Kriege!) — die Verwaltungsaufgabe für dieses unübersehbare Gebiet ist durch das 1832 abgeschlossene Verfassungswerk in bewundernswerter Weise gelöst worden.

Trotz der Schwierigkeiten, die mit solch ungeheuren Entfernungen zusammenhängen, ist die evangelisch-lutherische Kirche Rußlands von all den Lebensäußerungen erfüllt, die christliche Gemeinden zu einer Kirche machen. Sie hat ordinierte Pfarrer mit einer vollen akademischen Ausbildung, die sie in der Regel an der theologischen Fakultät in Dorpat erhalten, der von Gustav Adolf gestifteten und 1802 wieder begründeten baltischen Universität. Es war freilich auch angesichts gewisser Erscheinungen der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts nicht unproblematisch, wenn rationalistisch ausgerichtete Theologen pietistisch geprägte Einwanderergemeinden geistlich leiten sollten. Daß es auch in jenen Perioden nicht zu einer Verflachung des Glaubens kam, dafür sorgten schon die Küsterlehrer der Gemeinden und ihre Ältesten, denen die Sorge für das kirchliche Leben in seiner ganzen Fülle anvertraut war. Das Lob ihrer Treue zum Evangelium kann nicht hoch genug gesungen werden.

Zu einem lebendigen Glauben gehören die Werke der Barmherzigkeit. So sind die Impulse der von Johann Hinrich Wichern ausgehenden Inneren Mission auf dem Wege über die baltischen Kirchen sehr früh und rasch auch in Petersburg und von hier aus weiter in den evangelischen Gemeinden im Innern des Reiches wirksam geworden. Allein in Petersburg gab es vor dem Ersten Weltkrieg — einschließlich der Schulen — über hundert diakonische Einrichtungen. Alle möglichen Arbeitszweige der Inneren Mission waren vorhanden, von den Heimen für gesunde und kranke Kinder bis zur christlichen Buchhandlung und einem Diakonissenmutterhaus in Talowka an der Wolga. Darüber hinaus wurde das Interesse für die Äußere Mission durch Missionssonntage und finanzielle Opfer geweckt, die vor allem der Leipziger Mission zugutekamen. Schließlich war ein weiteres einigendes Band — neben der Kirchenverfassung von 1832 — die Unterstützungskasse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland, deren Organisation und Zweckbestimmung der des Gustav Adolf-Vereins oder des Martin Luther-Bundes entsprach. Ihre Hilfskomitees waren über das ganze Reich verteilt. Die Gesamtausgaben aus den freiwilligen Opfern ungezählter Gemeindeglieder — für den Bau von Kirchen, Bethäusern und Schulen, in besonderen Notlagen der Prediger und Lehrer, für Stipendien an Theologiestudenten — belaufen sich in einem halben Jahrhundert auf 3,3 Millionen Rubel. So legt gerade dieses gemeinsame Werk ein beredtes Zeugnis ab für die Liebe der

Gemeinden zu ihrer Kirche, die ihnen Heimat und Halt geworden ist im fremden Land – und zum Segen auch für das Gastland.

II.

Dies ist die Geschichte der lutherischen Kirche der Rußlanddeutschen durch dreieinhalb Jahrhunderte – bis zu ihrem Höhepunkt. Da schlug wie ein verheerender Blitz 1914 der Ausbruch des Ersten Weltkrieges in die kirchliche Arbeit ein und zerstörte all das Wirken und Planen. Der Weg des Leidens begann. Von einem Tag zum anderen wurden die Rußlanddeutschen zu Feinden des Reiches erklärt. Die Feindschaft richtete sich besonders gegen die evangelische Kirche und ihre Pfarrer. Evangelisch war nun erst recht gleich deutsch. Verwunderlich war das nicht. Denn durch das staatliche Verbot des Übertritts orthodoxer Russen zu einer anderen Konfession war auch die lutherische Kirche zwangsläufig in eine Ghettoexistenz geraten, ihrem offiziellen Status nach eine „ausländische Konfession“. So wurde durch das Verbot der deutschen Sprache das kirchliche Leben in den Gemeinden auf das schwerste getroffen. Die Überwachung der Gemeinden durch Polizeibeamte wurde in einigen Regionen zur gewohnten Erscheinung; die Deportationen evangelischer Christen nahmen ihren Anfang.

Ein besonders hartes Schicksal hatten die Wolhyniendeutschen zu ertragen, die durch die sogenannten Liquidationsgesetze ihren Landbesitz verloren und zu hunderttausend nach Sibirien verschleppt wurden. 1917 sollten die gleichen Gesetze auf die Wolgadeutschen angewandt werden. Der Ausbruch der Revolution ersparte ihnen zunächst dieses Schicksal. Man sah in ihr insofern sogar ein befreiendes Ereignis, als die „Provisorische Regierung“ allen Völkern im Reich das Recht der Selbstbestimmung zuerkannte. Auf dieser Grundlage begannen auch die Rußlanddeutschen sich neu zu organisieren. Aus allen Teilen der deutschen Siedlungsgebiete strömten die Delegierten zusammen, um mit ihren Plänen der neuen Lage Rechnung zu tragen. Man glaubte an einen Wendepunkt und war voller Hoffnung – auch in der evangelischen Kirche.

Aber die politische Entwicklung überholte alle Bestrebungen zur Neuordnung. Bald nach der Oktoberrevolution erließ der Rat der Volkskommissare unter Lenin eine Reihe von Gesetzen, die nicht nur die Trennung von Staat und Kirche zum Inhalt hatten, sondern der Kirche auch die materielle Grundlage genommen haben. Die Kirchengebäude und Schulen, die Pfarrhäuser und Anstalten der Diakonie, ihre Liegenschaften und Ländereien,

alles verfiel dem Staat. Mit einem Schlag war die evangelische Kirche – wie natürlich auch die orthodoxe und alle anderen Glaubensgemeinschaften – all ihrer äußeren Mittel beraubt. Die Gemeindeglieder brachten trotz eigener Armut noch so viel freiwillige Mittel auf, daß die hohen Mieten für die Benutzung der Kirchen und der Unterhalt der Pfarrer bestritten werden konnten. Mit der Trennung der Kirche von der Schule gab es fortan auch keinen Religionsunterricht mehr. Es wurde weitgehend die Aufgabe der Eltern und Großeltern, Gottes Wort an die junge Generation weiterzugeben.

Die Wirren des Bürgerkrieges bedeuteten für die Gemeinden Verfolgung und Schrecken; ihre Pfarrer lebten vor allem dort unter einer besonderen Bedrohung, wo sie für die Bedrängten und Gequälten eintraten. Viele waren ständig auf der Flucht, andere konnten ihren Mördern nicht mehr entkommen. Als eine gewisse Beruhigung eingetreten war, sind Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen zu den hauptsächlichsten Waffen des Staates gegen die Kirche geworden. Aber trotz aller Schikanen und Verfolgung ließ sich das gemeindliche Leben nicht auslöschen. Es verlagerte sich zunehmend in die „Brüderversammlungen“, die in Wohnungen und Häusern abgehalten wurden. Die wenigen Pfarrer, die noch amtieren konnten, erfüllten mit schier übermenschlichem Einsatz ihre priesterliche Pflicht.

Durch ein schreckliches Ereignis ließ der Sturm gegen die Kirche vorübergehend nach: die große Hungerkatastrophe 1920/21. Der millionenfache Tod ging um in Rußland – allein im Wolgagebiet starben 100 000 Deutsche den Hungertod. Diese Katastrophe zwang die Machthaber, auf dem eingeschlagenen Weg innezuhalten. Die sogenannte „Neue Ökonomische Politik“ (NEP), die der privaten Initiative etwas mehr Spielraum ließ, leitete eine Phase der wirtschaftlichen Erholung und politischen Stabilisierung ein. Durch die neu gesuchten politischen Kontakte sind umfangreiche Hilfsgüter aus dem Westen zur Linderung der Not in das Land gekommen. Dank der Hilfe der amerikanischen lutherischen Kirchen sind in jener Zeit viele Pfarrer und Gemeindeglieder vor dem Verhungern gerettet worden.

Die Zeit des Atemholens aufgrund der NEP währte bis 1928 – auch für die Kirchen, die sich innerhalb der staatlichen Gesetzgebung wieder relativ frei bewegen konnten. Dies galt auch für ihre Verbindungen zu den Glaubensbrüdern im Ausland, die sich gerade bei der Hilfe zur Linderung der Not bewährt hatten. So konnte Bischof Theophil Meyer aus Moskau am ersten Lutherischen Weltkonvent in Eisenach teilnehmen, während der Leningrader Bischof Arthur Malmgren 1924 und 1928 Deutschland besucht hat, um u. a. bei der Jahresversammlung des Gustav-Adolf-Werkes über die

Lage in Rußland zu berichten.

Zu neuer Festigkeit ist die evangelisch-lutherische Kirche mit der General-synode 1924 in Moskau zusammengewachsen. Von den 200 Geistlichen im Jahre 1914 waren noch 80 übriggeblieben. Um dem Pfarrermangel abzuhef-fen, wurde die Gründung eines Predigerseminars in Leningrad beschlossen, denn die Universität Dorpat war seit der staatlichen Neuordnung im Balti-kum unerreichbar und ein Theologiestudium im Ausland unmöglich. Dem bedrückenden Mangel an Lehrmitteln sind die deutschen Diasporawerke so gut wie möglich begegnet. Die letzte Synode, in deren Verlauf Bischof Meyer noch einmal sieben Absolventen des Leningrader Predigerseminars ordnieren konnte, fand im Herbst 1933 statt. Sie stand bereits im Zeichen des Untergangs.

Es war programmiert in vielen offiziellen Äußerungen der neuen Machtha-ber (z. B. im „ABC des Kommunismus“ 1919 mit der eindeutigen Feststel-lung: „Religion und Kommunismus sind unversöhnbar untereinander, sowohl theoretisch wie praktisch“), daß die christlichen Kirchen im neuen System auf die Dauer keine Existenzberechtigung haben würden. Darüber konnten auch gelegentliche Erleichterungen für das kirchliche Leben – ge-wöhnlich aus irgendwelchen taktischen Gründen gewährt – nicht hinweg-täuschen. Ein besonders satanisches Werkzeug im Kampf gegen die Kirche war der an Ostern 1925 gegründete „Bund der Atheisten“, der sich – der staatlichen Förderung gewiß – der militanten Verbreitung des Atheismus verschrieben hatte. Seine große Zeit begann 1928. Mit dem Ende der Neuen Ökonomischen Politik und dem Beginn des Sechsjahresplans setzte für alle Gläubigen eine systematische Verfolgung ein. Auch für die evange-lisch-lutherische Kirche begann die Periode der offenen Unterdrückung bis hin zur Austilgung ihrer äußeren Existenz.

Zum brutalen Vollstrecker dieses Programms wurde der aus den Kämpfen um die Nachfolge Lenins als Sieger hervorgegangene Generalsekretär der kommunistischen Partei, Josef Stalin. Die äußeren Mittel dazu waren die vollständige Kollektivierung der Bauern und die Ausschaltung der städti-schen Mittelschichten aus dem wirtschaftlichen Leben. Beides traf die Glieder der lutherischen Kirche weitaus härter als den Durchschnitt der russischen Bevölkerung. Hunderttausende standen plötzlich mittellos da. Wieder begann eine beispiellose Schreckenszeit mit Denunziantentum und nächtlichen Verhaftungen, Folterungen und willkürlichen Urteilen, Hinrich-tung und Mord, Verbannung in die Arbeitslager, Trennung von Eltern und Kindern, Wandschaft ohne Ziel, Hoffnungslosigkeit und Elend.

Im April 1929 wird eine neue Verordnung über die „Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften“ erlassen, ein Instrument voller Verbote, mit dem endgültig die Vernichtung des kirchlichen Lebens ins Werk gesetzt wird. Die Dokumente über die einzelnen Schicksale jener Zeit kann man nur mit tiefer Erschütterung lesen. Nicht nur Pfarrer, auch Lehrer und Kirchenvorsteher und Organisten und mit ihnen ungezählte Menschen, die es nicht lassen können, sich zu dem Herrn und seiner Kirche zu bekennen, gehen dem Martyrium entgegen.

Zu Weihnachten 1929 steigerte sich die antireligiöse Hetze und offene Brutalität über ganz Rußland hin ins Extrem. Es war wie ein Ausholen zum letzten entscheidenden Schlag, ein so erbitterter und rücksichtsloser Vernichtungswille, wie man ihn selbst in den ärgsten Zeiten des bolschewistischen Blutrausches nicht erlebt hat. Nach damaligen Berichten sind um diese Zeit 31 russische Bischöfe, 1 600 Geistliche und 7 000 Mönche hingerichtet worden. In Gefängnissen schmachteten 48 Bischöfe, 3 700 Geistliche, 8 000 Mönche und Nonnen. Welche Abenteuer aber hatten diejenigen Pfarrer und Priester zu bestehen, die trotz aller Anfeindungen und Bedrohungen weiter ihrem Dienst treu zu bleiben versuchten! Waren es in der lutherischen Kirche im Jahre 1929 noch 80, dann fünf Jahre später nur noch die Hälfte und am Jahresende 1936 noch drei oder vier! 26 Pfarrer sind damals schon aus der Verbannung zurückgekehrt – aber als „Vorbeftraften“ wird ihnen die Ausübung ihres Amtes verboten. Und die meisten von diesen werden aufgrund der „Säuberungsaktion“ Stalins wiederum deportiert. Mit dem Jahre 1937 hört die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland auf, als organisierte Glaubensgemeinschaft zu bestehen.

Der Versuch, die Geschichte des Untergangs dieser Kirche nachzuzeichnen, wird schwer gelingen. Unübersehbar ist die Zahl der Märtyrerschicksale, die den in die Ewigkeit ragenden Schatz dieser Kirche ausmachen. Und je größer die Zahl der Gemeinden geworden ist, die sich nicht mehr zum Gottesdienst versammeln können, desto deutlicher tritt die Schar der Zeugen und Märtyrer ins Bild, die – jeder mit seinem eigenen Leben – in die Aufgabe der Kirche, das Zeugnis für den Herrn abzulegen und die Sammlung seiner Gemeinde zu betreiben, eingetreten sind. Sie reden als die Stummen.

Ein drittes Mal geht die Welle des politischen und atheistischen Terrors über das hinweg, was die vorangegangenen überlebt hat: mit dem Ausbruch des Krieges zwischen Deutschland und der Sowjetunion wurde das „Dekret über die Liquidierung der autonomen deutschen Wolgarepublik“ erlassen. In

diesem sogenannten Vertreibungsdekret wird die Konfiszierung sämtlicher Habe ihrer Bewohner, die Verladung in Viehwagen, die Einweisung der Männer in Arbeitslager irgendwo in Mittelasien zwischen dem Weißen Meer und der chinesischen Grenze, das Verbot des Briefverkehrs mit Familienangehörigen verfügt. Die Tragödie nahm für diesen und andere Teile der Rußlanddeutschen ihren Fortgang.

In der Religionspolitik der atheistischen Machthaber hatte der Krieg jedoch eine große Wendung zur Folge. Ihnen war klar, daß der „Vaterländische Krieg“ nicht ohne die orthodoxe Kirche erfolgreich geführt werden konnte. Die Verfolgung ihrer Geistlichen und die Schließung der Kirchen hörte auf; 1941 wurde sogar der Bund der kämpferischen Gottlosen aufgelöst. Für die deutschsprachige evangelisch-lutherische Kirche war diese Wende naturgemäß ohne Belang. Sie war nicht mehr existent, und die an den angestammten Orten möglicherweise im Verborgenen noch vorhandenen Gemeinden wurden nun vollends in alle Winde verstreut.

Die orthodoxe Kirche arrangierte sich mit dem kommunistischen Regime — erst recht nach dem Kriege in der bekannten Politik „zur Verteidigung des Friedens“. Unter diesem Vorzeichen ist auch die Tatsache zu sehen, daß später den großen Kirchen bzw. christlichen Gemeinschaften erlaubt wurde, mit den internationalen kirchlichen Gremien Verbindung aufzunehmen und ihre Vertreter dorthin zu entsenden. Für die liquidierte evangelisch-lutherische Kirche der Rußlanddeutschen galt dies nicht, es gab sie nicht, und die Übriggebliebenen waren rechtlos.

Erst zehn Jahre nach Kriegsende, 1955 verfügte der Oberste Sowjet als unmittelbare Folge der Reise des deutschen Bundeskanzlers Konrad Adenauer nach Moskau „die Aufhebung der Rechtsbeschränkungen der Deutschen und ihrer Familienangehörigen, die sich in Sondersiedlungen befinden“. Dieses Dekret stellt die erste offizielle Verlautbarung über die deutsche Volksgruppe dar. Es war seit langen Jahren sogar ihre Existenz verschwiegen worden! Die nun bald einsetzende Wanderung ging im allgemeinen vom Norden (Eismeergebiet) nach dem Süden (Mittelasien). Die Rückkehr in die Heimatgemeinden blieb verboten, ebenso unterblieb eine Entschädigung für das beschlagnahmte Hab und Gut. Nach weiteren zehn Jahren, 1965, erschien ein zweites Dekret des Präsidiums des Obersten Sowjet, durch das die pauschale Beschuldigung der Deutschen des Vaterlandsverrats als „unbegründet und Ausdruck der Willkür unter den Bedingungen des Personenkults Stalins“ aufgehoben wurde.

So ist der Zustand der Rechtlosigkeit zwar gemildert; eine völlige Gleich-

stellung mit den übrigen nationalen Gruppen (deren es in der Sowjetunion über hundert gibt und welche als nationale Minderheiten mit ihrer Sprache, eigener Verwaltung und Schule anerkannt sind) und mit den religiösen Gemeinschaften ist aber bis heute nicht erfolgt, wiewohl sich nach der Volkszählung von 1959 über 1,6 Millionen Einwohner der UdSSR ausdrücklich als Deutsche bekannt haben. Dies bedeutet für die evangelisch-lutherischen Rußlanddeutschen, daß sie seit vierzig Jahren keine geordnete Kirche mehr haben, und damit keine zentrale Leitung, keine ausgebildeten Prediger, keine kirchlichen Ordnungen und christliche Literatur.

Und dennoch sind in der Sowjetunion, z. T. schon seit zwei Jahrzehnten, wieder evangelische Gemeinden und Gemeinschaften vorhanden, die sich zum Glauben der Väter bekennen, in denen Gottes Wort verkündet, Taufen vollzogen und das Heilige Mahl gefeiert wird, mit Kranken und Sterbenden gebetet und an den Gräbern die Auferstehung und das ewige Leben bekannt wird. Dies alles wird nach der Willkür der Mächtigen geduldet, verboten und wieder erlaubt. Es geschieht unter Opfer und Entsagung von schlichten Christenmenschen – in der Kraft des Heiligen Geistes. Und über allem getrostes Zeugnis des Glaubens steht die Sehnsucht nach der größeren Gemeinschaft der Glaubensgenossen, nach der Kirche.

Seit dem Jahr 1976 gibt es neue Hoffnungen für positive Veränderungen auf die Kirche hin. Dem Lutherischen Weltbund ist es nach jahrelangen Bemühungen gelungen, nicht nur die evangelischen Kirchen der Augsburger Konfession in den baltischen Sowjetrepubliken in den sechziger Jahren in seine Gemeinschaft aufzunehmen, sondern auch eine Verbindung zu den zerstreuten Gemeinden im Innern der UdSSR herzustellen. Der Europasekretär des Lutherischen Weltbundes, der dänische Pastor D. Paul Hansen, erhielt vom Rat für Religiöse Angelegenheiten in Moskau die Erlaubnis, zusammen mit dem Oberpastor Harald Kalnins von der lettischen lutherischen Kirche zwei „registrierte“ Gemeinden der deutschstämmigen Lutheraner in Mittelasien zu besuchen: in Alma Ata, der Hauptstadt von Kasachstan, und in Zelinograd (früher Akmolinsk), wo von 1954 bis 1972 Pastor Eugen Bachmann ansässig und bald auch in seinem Amte tätig war, einer der wenigen Absolventen des Leningrader Predigerseminars, welche die Zeit der Lager überlebt haben und in der Zeit der „Entstalinisierung“ den sich neu sammelnden Gruppen und Gemeinden haben dienen können. Unter ihnen war Bachmann der einzige, der wieder als Seelsorger einer registrierten Gemeinde hat amtieren können. Hansen erlebte in Zelinograd einen Gottesdienst, an dem über 600 Gläubige teilnahmen. „Es war, als erlebe man in

ihrer Mitte ein Wiedersehen der ersten Christengemeinden.“ Eine zweite Reise wurde Hansen im Mai 1977 gestattet. Sie führte ihn – wiederum mit Pastor Kalnins – von Moskau aus nach Nowosibirsk und in die Hauptstädte der Sowjetrepubliken Kirgisien und Tadschikistan, Frunse und Duschanbe – eine Wegstrecke von 9 000 km! Auch hier wieder der gleiche bewegende Eindruck vom Hunger nach Gottes Wort und der Treue zum Glauben der Väter.

Das praktische Ergebnis beider Reisen ist die Zusicherung vom Rat für Religiöse Angelegenheiten in Moskau, daß die Betreuung und Zusammenfassung der evangelisch-lutherischen Gemeinden und Gruppen im Innern der Sowjetunion durch ein eigenes Referat beim Konsistorium der lettischen lutherischen Kirche in Riga wahrgenommen wird. Referent ist Oberpastor Kalnins, der damit einen offiziell anerkannten Auftrag erhalten hat. Außerdem wird die Erlaubnis erteilt, den Gemeinden in Sibirien und Mittelasien durch den Lutherischen Weltbund 5 000 deutsche Bibeln zu schicken. Aber noch stärker wiegt für sie das Gefühl, daß sie in ihrer Zerstreuung und Isolierung nicht vergessen sind und ungezählte Glaubensbrüder und -schwestern im Ausland ihrer fürbittend gedenken.

Neben den unermüdlichen Anstrengungen des Lutherischen Weltbundes um offizielle Kontakte zu jenen Diasporagemeinden haben zu dieser Entwicklung gewiß auch die liberalere Handhabung der gesetzlichen Regelungen, welche die christlichen Gemeinschaften in der UdSSR betreffen, und die Entspannungspolitik beigetragen, wie sie in den Willenserklärungen der Schlußakte der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) zum Ausdruck kommt, die auch Erleichterungen im Bereich der zwischenkirchlichen Hilfe vorsehen.

Dies alles sind Zeichen der Hoffnung, in denen unsere bedrängten Glaubensgenossen auch die Freundlichkeit Gottes am Werk sehen, die sie nach so viel Leiden und Opfern mit Dankbarkeit erfüllt.

III.

Die bewegende Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche der Rußlanddeutschen richtet Fragen an uns, die wir das Schicksal der Gemeinde Jesu Christi in der Diaspora durch Hilfe und Fürbitte erleichtern und denkend begleiten möchten. Es sind Fragen, welche im Grunde jeder Kirche zu allen Zeiten mehr oder minder eindringlich gestellt sind.

1. Die evangelische Kirche in Rußland war eine Diasporakirche in ihrer extremsten Form: ihre Gemeinden lebten „in der Zerstreung“ sowohl in völkischer wie in konfessioneller Hinsicht. Die Glieder dieser Kirche sind nicht als Eindringlinge ins Land gekommen – wenn dies auch wohl gelegentlich von seinen Bewohnern so empfunden wurde – und schon gar nicht als Eroberer. Vielmehr wurden sie von den Regierenden gerufen, angeworben – und dies aus guten Gründen: sie haben mit ihrem Fleiß und ihrer Arbeitskraft einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung und zum Gedeihen des Landes und seiner Menschen geleistet.

Eine Diasporakirche werden wir nur begreifen, wenn wir das rechte Verständnis von ihrer Mutterkirche haben, von der sie ausgegangen ist, wenn wir deren Selbstverständnis kennen, ihr Bekenntnis, ihre Ordnungen, ihre Probleme. Sie spiegeln sich in den Diasporakirchen wider, in ihren Gottesdiensten wie im ethischen Verhalten ihrer Glieder. Das schließt nicht aus, daß es auch kritische Phasen in diesem Verhältnis gibt. Im allgemeinen haben sich die neugegründeten Gemeinden in Rußland, wo immer das möglich war, an die Mutterkirche gehalten. Dabei erging es den Reformierten allerdings besser als den Lutheranern. Als Holländer oder Engländer konnten sie des Schutzes und der Obhut ihrer Heimatkirchen gewiß sein, die ja zu Staaten mit einem Kolonialreich gehörten und daher gelernt hatten, weiträumig zu denken. Demgegenüber waren die Lutheraner, einmal ausgewandert aus der Heimat, oft vereinsamt und auf sich selbst gestellt. In dem Bittgesuch einer lutherischen Gemeinde nach Deutschland kommt diese Enttäuschung mit folgenden bitteren Worten zum Ausdruck: „Wir sehen allhier mit verwundernden Augen das Glück der hiesigen reformierten Kirche, auf welche die hochmögenden Staaten von Holland solch ein sorgfältiges Auge von ferne haben, als wenn sie mitten in Amsterdam stände.“

Aber wer sollte schon zuständig sein in dem Deutschland der Kleinstaaterei und des Siebenjährigen Krieges? Rühmliche Ausnahmen waren die lutherische Kirche von Hamburg und der Herzog von Sachsen-Gotha. Und als im 19. Jahrhundert die evangelischen Diasporawerke, Gustav-Adolf-Verein und das Gotteskastenwerk, Vorläufer des Martin Luther-Bundes, ins Leben gerufen waren, haben sie sich nach bestem Vermögen ihrer Glaubensgenossen in der Fremde angenommen.

Ein Blick in unsere kirchliche Gegenwart lehrt uns, daß das Verständnis für die Diaspora in unseren Landeskirchen beklagenswert unterentwickelt ist. Wenn nicht die erwähnten Diasporawerke immer wieder an dieses Defizit erinnern würden, wäre dieser Auftrag der Kirche bei den bekannten

Trends und Tendenzen unserer Zeit wohl schon völlig in Vergessenheit geraten. Im Neuen Testament steht: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit“ (1. Kor. 12, 26). Ist das noch so in unserer evangelischen Kirche? Auch an diesen Zusammenhang zwischen Mutterkirche und Diasporagemeinden möchte uns das Schicksal der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland — sonderlich das, was von ihr übriggeblieben ist — kräftig mahnen.

Damit wird ein weiteres Problem der Diasporakirchen sichtbar: das der Ökumene. Gewiß kann die Geschichte der Rußlanddeutschen nicht an dem gemessen werden, was wir heute unter Ökumene verstehen und dankbar erleben. Dennoch ist es schmerzlich, aus dieser Geschichte immer wieder zu erfahren, wie auch die kirchlichen Machthaber jener Zeit, die russische Geistlichkeit, ihrer Abneigung gegen die evangelischen Konfessionen oft nachhaltig und gewalttätig Ausdruck verliehen. Besonders die Tatsache, daß das Verbot des Übertritts von der orthodoxen Staatskirche zum evangelischen Glauben, welches viel menschliches Leid z. B. bei Mischehen mit sich brachte, bis zu ihrer Entmachtung nahezu uneingeschränkt gegolten hat, veranlaßt zu betroffenem Nachdenken. Wird der Geist der ökumenischen Bewegung, zu der mittlerweile auch die heutige orthodoxe Kirche im kommunistischen Rußland gehört, stark genug sein, alte Vorurteile und Verdächtigungen aufzugeben und zum Beispiel auch die wieder vorhandenen evangelisch-lutherischen Gemeinden deutscher Sprache als vollgültige Glieder am Leibe Christi anzuerkennen? Anzeichen für eine neue ökumenische Einstellung sind sichtbar — haben doch jahrzehntelange gemeinsame Leiden um Christi willen die vorgegebene Einheit der Christenheit überdeutlich erkennen lassen.

2. Angesichts der völligen Zerstreung kleiner evangelischer Häuflein unter den Bedingungen des atheistischen Systems in einem riesigen Reich ist eine theologische Fragestellung von besonderem Gewicht: die nach der Kirche, ihrem Wesen und ihren Merkmalen. Nach dem Bericht von D. Hansen haben diese Christen keine äußere Organisation, keine feste Kirchenordnung, keinen Pfarrer und keine Dogmatik. Sie sind durch gewaltsame äußere Umstände in ihrem Glaubens- und Kirchenleben reduziert worden auf die Existenzquellen der Urchristenheit. Ihr geistliches Fundament ist die Heilige Schrift, das Gesangbuch, der Katechismus, vielleicht ein veraltetes Predigtbuch — so wenig Exemplare dazu auch in ihrer Hand sein mögen. Daraus leben sie in ihrer gottesdienstlichen Gemeinschaft und in ihrem persönlichen Glauben und in ihrem Bekenntertum der Umwelt gegenüber. Ist das nicht Kirche im Vollsinn des Wortes?

Und doch spüren diese Christen und Gruppen in ihrer Vereinzelung immer mehr, daß ein weiteres zur ganzen Kirche gehört: die Gemeinschaft der Gläubigen über den lokalen Kreis hinaus, die Zusammengehörigkeit mit denen, die den gleichen evangelischen Glauben bekennen, die Verbundenheit in derselben Konfessionsfamilie. Deshalb sehnen sich nach dem Besuch der Glaubensbrüder „von draußen“, deshalb ihre Freude über jeden Gruß, der zu ihnen dringt von denen, die an sie denken und für sie beten. Gerade dieses Erlebnis vermittelt ihnen das Gefühl, daß sie nicht auf verlorenem Posten stehen, daß sie nicht vergessen und abgeschrieben sind. Haben wir noch ein Empfinden dafür, wie dieses Bewußtsein den Glauben stärken und neue Hoffnung schenken kann?

Das Verlangen nach der spürbaren größeren Gemeinschaft macht noch eine andere Dimension der Kirche deutlich. Aus der Geschichte der rußlanddeutschen evangelischen Kirche wissen die Alten noch, welchen geistlichen Wert auch eine Kirchenverfassung, eine Kirchenleitung hat, nicht zuletzt in der Person des Bischofs: sie wachten über die Lehre, die unabdingbar zum Wesen der Kirche gehört; sie lösten die Konflikte, die auch einer Gemeinde nicht erspart bleiben; sie sorgten für die theologische Ausbildung und die Besetzung der Pfarrstellen. Hier liegt eine besondere Mangelerscheinung der wiedererstandenen und weit zerstreuten Gemeinden, die sie schmerzlich empfinden. Wohl sind die sogenannten Laienprediger mit großer Treue und geistlicher Vollmacht unter viel Gefahren in die Bresche gesprungen und haben mit ihrem schlichten biblischen Wissen die Gemeinden mit dem Wort der Wahrheit gespeist und tun es noch. Die letzten drei ordinierten Geistlichen, die vor etlichen Jahren in hohem Alter durch Tod oder Krankheit aus dem Amt geschieden sind, hat die Sorge um den theologischen Nachwuchs tief bewegt. Sie sahen die Gefahr, daß die verwaisten Gemeinden in Irrlehre und Sektierertum verfallen könnten. Vielleicht zeichnet sich mit dem bescheidenen Entgegenkommen der Machthaber, die dem Vertreter des Lutherischen Weltbundes den Besuch dieser Gemeinden gestattet, die Lieferung von 5 000 deutschen Bibeln erlaubt und der Betreuung durch das Konsistorium der lettischen lutherischen Kirche zugestimmt haben, eine schwache Hoffnung ab, daß auch das Problem der theologischen Ausbildung angegangen werden kann. Das Verlangen danach ist groß.

3. Damit tritt eine letzte Überlegung in unseren Gesichtskreis: das vieldiskutierte Verhältnis von Kirche und Staat, zugespitzt formuliert: das Verhalten der Christen zum atheistischen Regime. Es wird evident an der Frage, ob eine Gemeinde sich von den staatlichen Behörden „registrieren“ lassen

soll oder ob sie grundsätzlich auf die staatliche Sanktionierung ihrer Existenz verzichten soll. Dieses Problem hat bei den Baptisten/Evangeliumschristen zu einer tiefen Spaltung geführt. Viele Gruppen und Gemeinden lehnen die Registrierung ab. Sie verharren lieber in der Illegalität, als irgendeiner Weise von der behördlichen Erlaubnis für ihre Existenz abhängig zu sein. Wir wollen dieser Haltung unseren Respekt nicht versagen.

Bei den evangelisch-lutherischen Christen ist dies anders. Der Grund dafür ist vor allem im lutherischen Staatsverständnis zu suchen, das trotz aller furchtbaren Erfahrungen stärker vom 13. Kapitel des Römerbriefes als vom 13. Kapitel der Offenbarung geprägt ist. Es gibt sicher auch evangelische Christen, welche die Registrierung nicht annehmen wollen oder sich – wenn sie erfolgt – von der gottesdienstlichen Gemeinschaft zurückziehen. Dagegen sind diejenigen Gläubigen sehr viel zahlreicher, die sich zurückhalten, solange die Gemeinde nicht registriert ist, die jedoch nach der behördlichen Anerkennung sich erst recht als aktive Mitglieder bekennen. Nach all dem Schweren, das sie erlebt haben, schätzen sie ihre heutige Situation um so mehr und damit auch die begrenzten Möglichkeiten, die sie als christliche Gemeinde in einem ausgesprochen atheistischen Staat haben, der ihnen die Versammlung um die Heilige Schrift, den Gottesdienst und das Heilige Mahl erlaubt, solange sie seine Gesetze respektieren.

Die Entwicklung dieser getöteten und wieder zum Leben erwachenden Kirche ist auch ein dringlicher Anlaß für uns, die wir die guten Gaben Gottes in großer Freiheit zur Verfügung haben, ohne „Verdienst und Würdigkeit“, darüber nachzudenken, wie wir solche Glaubens- und Lebensprüfungen bestanden hätten und was wir über das fürbittende Gedenken hinaus für diese Glaubensgeschwister tun könnten. Die Fragen, welche dieser Leidensweg einer Kirche zwischen Vernichtung und Duldung an uns stellt, reichen von der Schuld der Christenheit an ihrem Schicksal über das Urteil gegenüber dem christlichen Verhalten zur politischen Macht bis zur quälenden Frage nach dem verborgenen Gott, der so viel Grausamkeit und Elend zulassen kann. Und doch stehen wir mit Staunen vor ebensoviel Glaubenskraft und Zuversicht in Gottes Treue und Barmherzigkeit.

Einer der letzten Pfarrer dieser Kirche, Eugen Bachmann beendet seinen Lebensbericht mit dem Satz: „Ein Stück weit habe ich es erfahren, daß auch die evangelisch-lutherische Kirche in der Sowjetunion unter der Verheißung stand und steht: „... und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen“ (Matthäus 16, 18).

Diaspora zwischen Kommunismus und Katholizismus – die lutherische Kirche in Polen

Wenn man die Besonderheit des polnischen Protestantismus heute verstehen will, muß man sich zumindest kurz einige geschichtliche Tatsachen vergegenwärtigen. Jedermann weiß, daß Polen ein katholisches Land ist. Dennoch konnte sich bis 1945 in diesem katholischen Land auch der Protestantismus in beachtlicher Größe halten. Das ist nicht ohne die politischen Umstände und Entwicklungen zu verstehen. Ende des 18. Jahrhunderts verlor Polen bekanntlich seine Eigenstaatlichkeit und wurde zwischen Preußen, Rußland und Österreich aufgeteilt. Besonders in den preußischen Teil Polens setzte eine starke Einwanderung Evangelischer ein, aber auch im russischen und österreichischen Teil waren evangelische Deutsche als Siedler und Kolonisatoren sehr willkommen. Damit verstärkte sich, was schon in der Zeit vor den Teilungen charakteristisch war: ‚evangelisch‘ oder ‚lutherisch‘ wurde mit ‚deutsch‘ gleichgesetzt; der polnische Protestantismus war nicht ausschließlich, aber weitgehend deutscher Nationalität. Das Zusammenleben der verschiedenen Nationalitäten und Konfessionen – in Polen gab oder gibt es ja neben den Deutschen auch noch viele andere nationale Minderheiten – war natürlich nicht frei von Spannungen, aber im allgemeinen wird man sagen müssen, daß die Differenzen das normale Maß an Querelen, ohne die menschliches Zusammenleben nun einmal nicht zu denken ist, nicht überschritten. Zu einer Verschärfung der Lage kam es erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als allgemein in Europa eine Verstärkung, aber auch eine Verengung und Übersteigerung des Nationalismus einsetzte. Preußen unter Bismarck ging nun daran, seine Ostprovinzen, in denen, zumindest in Posen und in Teilen Oberschlesiens, die polnische Bevölkerung in der Mehrheit war, zu germanisieren, d. h. es wurde der Versuch gemacht, die Polen gewaltsam zu Deutschen zu machen. Das führte bei den nationalbewußten und empfindsamen Polen verständlicherweise zu einem Haß auf alles Deutsche. Der Haß auf der einen Seite erzeugte Haß bei der anderen, und diese Wechselwirkung eskalierte dann zu den bekannten verhängnisvollen Entwicklungen im 20. Jahrhundert. Eines der Opfer dieser Entwicklung war auch der Protestantismus in Ostmitteleuropa.

Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt Polen nach 150 Jahren Knechtschaft seine Eigenstaatlichkeit wieder; als Westgrenze wurde ungefähr die Grenze des alten Königreichs Polen von 1772 festgelegt. D. h. alle in dem ehemaligen preußischen Teilungsgebiet wohnenden Deutschen wurden nun zu einer nationalen Minderheit in einem neuen Polen, das die preußischen Germanisierungsversuche nur zu gut in Erinnerung hatte. Angesichts der zu erwartenden und auch eintreffenden Gegenmaßnahmen Polens im Sinne einer Polonisierung der Westgebiete wanderten allein aus Großpolen und Pommerellen fast eine Million Protestanten in das Deutsche Reich zurück, ähnliche Wanderungsbewegungen gab es in Oberschlesien. Immerhin gab es bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges 1939 noch ungefähr eine Million Evangelische in Polen, die allerdings zu 80 Prozent deutscher Nationalität waren.

Daß nun diese protestantische Minderheit weitgehend deutscher Nationalität in dem Nachkriegspolen von heute bis auf verschwindend kleine Reste zusammengeschmolzen ist, hängt unmittelbar mit der Politik zusammen, die die Deutschen – oder muß man besser sagen: die Nationalsozialisten? – im Zweiten Weltkrieg im ostmitteleuropäischen Raum durchsetzen wollten. Hitler ging es ja nicht allein um die Wiederherstellung der alten deutschen Grenzen von 1914 – für ein derartiges politisches Ziel hätte man zumindest ansatzweise Verständnis aufbringen können, zumal die Minderheitenfrage von dem Polen der Zwischenkriegszeit tatsächlich nicht bewältigt wurde. Auch die Zerschlagung der Staatlichkeit Polens, so wie es bei den Teilungen des 18. Jahrhunderts geschehen war, war nicht das eigentliche Ziel der Nationalsozialisten; ihnen war es vielmehr darum zu tun, in Durchsetzung der nationalsozialistischen Weltanschauung den angeblich notwendigen „Lebensraum“ für Deutsche im Osten zu schaffen. Dies ging, jedenfalls zunächst, vor allem auf Kosten Polens. Das Land wurde zwischen Hitler und Stalin geteilt, und damit begannen die zwangsweisen Umsiedlungsaktionen, die in ihren Nachwehen bis heute andauern. Große Teile Westpolens wurden in das Deutsche Reich eingegliedert, die hier lebenden Polen in das sogenannte Generalgouvernement abgeschoben. Ihre Wohnungen, Häuser und Höfe wurden von Deutschen eingenommen, die entweder aus dem Reich kamen, um die neuen Gauen zu besiedeln, oder die aus dem russischen Interessengebiet, den baltischen Staaten oder Ostpolen, nach Westen ausgesiedelt wurden.

Die Polen wurden von den Deutschen mit beispiellosem Zynismus behandelt. Schon vor Beginn des Krieges verpflichtete Hitler die Wehrmachtsführer auf die „Vernichtung Polens“ und die „Beseitigung seiner lebendigen

Kraft“ im Sinne einer Ausrottung des polnischen Volkstums. Dazu war es nach Hitler notwendig, „alle Vertreter der polnischen Intelligenz umzubringen“. Hitler kannte dabei kein Erbarmen, fühlte er sich doch als Vollstrecker eines Glaubens, der in der Überlegenheit der germanischen Rasse ein „Lebensgesetz“ erkannt zu haben glaubte¹⁾. In den von Deutschland annektierten Gebieten mußten sich die Polen prüfen lassen, ob und in welcher Weise sie „eindeutschbar“ seien; fiel diese Prüfung negativ aus, kamen sie ins Generalgouvernement, in dem sie völlig recht- und schutzlos lebten. Wie die Nationalsozialisten Osteuropa zu behandeln gedachten, wird deutlich in einer Aufzeichnung Heinrich Himmlers, des damaligen „Reichskommissars für die Festigung deutschen Volkstums“, von 1940. Hier heißt es:

„Für die nichtdeutsche Bevölkerung des Ostens darf es keine höhere Schule geben als die vierklassige Volksschule. Das Ziel dieser Volksschule hat lediglich zu sein: Einfaches Rechnen bis 500, Schreiben des Namens, eine Lehre, daß es ein göttliches Gebot ist, den Deutschen gehorsam zu sein und ehrlich, fleißig und brav zu sein. Lesen halte ich nicht für erforderlich... Diese Bevölkerung wird als führerloses Arbeitsvolk zur Verfügung stehen und Deutschland jährlich Wanderarbeiter und Arbeiter für besondere Arbeitsvorkommen ... stellen; sie wird selbst dabei mehr zu essen und zu leben haben als unter der polnischen Herrschaft und bei eigener Kulturlosigkeit unter der strengen, konsequenten und gerechten Leitung des deutschen Volkes berufen sein, an dessen ewigen Kulturtaten und Bauwerken mitzuarbeiten“²⁾.

Derartiges wurde nicht nur am Grünen Tisch geäußert, sondern auch in die Tat umgesetzt. Es gab für die Polen unter deutscher Herrschaft keinerlei eigenes Recht mehr, auf das sie sich berufen konnten; Exekutionen und Geislerschießungen waren an der Tagesordnung. Es gehört mit zum erschütterndsten, wenn man bei einem Besuch in Warschau fast an jeder Straßenecke auf Gedenktafeln für an dieser Stelle von Deutschen erschossene Polen trifft, Menschen, die in den meisten Fällen nichts anderes verbrochen hatten, als daß sie eben Polen waren.

Angesichts der von den Nationalsozialisten begangenen Verbrechen wird es auch verständlich, daß die alliierten Siegermächte bei der Neuordnung Ostmitteleuropas nach 1945 wenig Rücksicht auf die Wünsche und Gefühle der Deutschen nahmen. Das Kriegsende brachte für Polen die Wiedergewinnung seiner Staatlichkeit, die Freiheit erhielt es aber nur unter kommunistischem Vorzeichen. Die Sowjetunion schob ihre Grenze auf Kosten Polens weit nach Westen vor; dasselbe tat Polen, indem es die deutschen Gebiete bis zur Oder-Neiße-Linie in Besitz nahm. Die Deutschen wurden aus diesen Gebieten vertrieben, ein Vorgang, der auch kirchengeschichtlich von Bedeu-

tung war: ehemals fast rein evangelische Gebiete wie Pommern, Ostpreußen, Ostbrandenburg und Niederschlesien gingen dem Protestantismus so gut wie ganz verloren, und von der bis 1945 immerhin beachtlichen protestantischen Kirche in Polen blieb, wie erwähnt, nur ein winziger Rest übrig.

1. Die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen ³⁾

Die Volksrepublik Polen hat heute rund 35 Millionen Einwohner, die auf einem Gebiet leben, das um rund ein Fünftel größer ist als die Bundesrepublik Deutschland. Über 90 Prozent der Polen gehören der römisch-katholischen Kirche an, nur knappe 100 000, das sind nicht einmal 0,3 Prozent, sind evangelisch. Diese wenigen Protestanten teilen sich noch in verschiedene Denominationen auf; in der Konfessionsstatistik werden zu den Protestanten Polens die Reformierten, die Methodisten, Baptisten, Adventisten und die Vereinigten Evangeliumschrsten gezählt, alles Kirchen, die nur wenige tausend Glieder haben. Die größte der protestantischen Kirchen ist die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen mit jetzt noch rund 80 000 Gliedern. Die Wurzeln dieser Kirche reichen bis in die Reformationszeit zurück; ihre festgefügte Form hat sie in der Teilungszeit auf russischem Territorium, im sogenannten „Kongreßpolen“, gebildet. Ihre Glieder waren bis 1939 bzw. 1945 hauptsächlich Christen deutscher Nationalität. Die Vertreibung der Deutschen unmittelbar nach 1945, ihre spätere Aussiedlung im Zuge der Familienzusammenführung ab 1955 und die neuerliche Abwanderungswelle von Deutschstämmigen nach den Ostverträgen von 1970 bedeuteten und bedeuten für diese Kirche, wie überhaupt für den Protestantismus in Polen, einen ungeheuren Aderlaß, so daß immer wieder Stimmen laut werden, die evangelische Kirche in Polen sei eine sterbende Kirche. Dem widerspricht allerdings ihre starke Lebendigkeit, vielleicht auch die gesellschaftlich-politische Anerkennung, die sie sich verschafft hat.

Wie ihr Name besagt, weiß sich die Evangelisch-Augsburgische Kirche in besonderer Weise dem Augsburger Bekenntnis von 1530 verpflichtet, d. h. sie versteht sich als ausgesprochen lutherisch. Ihre Glieder leben über ganz Polen verstreut: sie ist eine typische Diasporakirche. Es gibt nur ein einziges geschlosseneres evangelisches Gebiet, und zwar Teschen mit alter evangelischer Tradition unter den einheimischen Schlonsaken, die auch 1945 in ihrer Heimat verblieben. Berühmt ist in Teschen die Jesuskirche, eine der sechs Gnadenkirchen, die den evangelischen Schlesiern in der Zeit der Gegenreformation durch Vermittlung des schwedischen Königs Karl XII. be-

willigt wurden und die außerhalb Teschens für 5 000 Menschen gebaut wurde. Ein Zeichen für die erwähnte Lebendigkeit des polnischen Protestantismus ist, daß an der 250-Jahrfeier dieser Kirche im Jahre 1959 über 10 000 Gläubige teilnahmen.

Teschchen mit seinen ca. 35 000 Evangelischen bildet auch eine der insgesamt sechs Diözesen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Die weiteren Diözesen sind Kattowitz, Masuren, Posen-Pommerellen, Warschau und — als kleinste — Breslau. In diesen gebietsmäßig riesigen Diözesen leben oftmals wenig mehr Gemeindeglieder als bei uns in einer einzigen Gemeinde. Zerstreuung im Wortsinn bedeutet eben, daß es geschlossene Gemeinden in unserem Sinne gar nicht oder nur selten gibt, vielmehr handelt es sich um verstreute protestantische Einsprengsel innerhalb der katholischen Umwelt. Dennoch sind die vereinzelt Evangelischen zu Gemeinden zusammengefaßt, aber die Zerstreuung bringt es mit sich, daß nicht in jeder der weit auseinanderliegenden Gemeinden oder an jeder Predigtstelle sonntäglich der Gottesdienst durch einen Pfarrer gehalten werden kann. Für die Evangelischen in ganz Polen stehen überhaupt nur wenig über 100 geistliche Kräfte zur Verfügung, d. h. ein Pfarrer ist nicht nur der Seelsorger einer Gemeinde. Wie der Alltag eines solchen Diasorapfarrers einer zudem noch armen Kirche aussieht, wird deutlich aus dem Bericht eines Pfarrers aus dem Jahre 1968, in dem es heißt:

„Ich bin in jeder Woche drei bis vier Tage unterwegs. Ich fahre manchmal lange Stunden zu den kleinen Gemeindeguppen, welche nur zehn bis zwanzig Personen zählen. Es freut mich, daß sie zusammenkommen; es macht mich traurig, wenn die Behinderungen stärker sind. Die Gemeindeglieder wohnen zerstreut in zwanzig (Land-)Kreisen. Es sind zusammen mit den Kindern rund 800 Personen... Der Bahnhof ist mein zweites Zuhause geworden, das Zugabteil mein Lese- und Arbeitsraum. Es ist das jedoch kein angenehmes Lesezimmer und kein bequemer Aufenthaltsort. Die am meisten entfernten Ortschaften, zu welchen ich mich begeben, liegen 100 km ab, und ich weiß, daß andere Diasorapfarrer noch größere Entfernungen zu bewältigen haben. Die Gottesdienste finden unter ganz verschiedenen Umständen statt: in Privathäusern und Kapellen sowie in Geschäftsräumen und in freundlicher Weise zur Verfügung gestellten Zimmern. Für einen Diasorapfarrer müßte der Sonntag siebenmal in der Woche sein, damit er einigermaßen mit allem zurechtkommt. Bei den kleineren Gemeinden finden die Gottesdienste an Wochentagen statt. Oft ist der Religionsunterricht für die Kinder zugleich der Gottesdienst für die Älteren, welche sich zur selben Zeit einfinden und die Verkündigung des Wortes Gottes an die Kinder miterleben. An 14 (katechetischen) Punkten wird der Religionsunterricht für über 70 Kinder erteilt. Ich sehe sie einmal im Monat, bisweilen noch seltener. Die Kinder sind in vielen Fällen vernachlässigt; die Eltern sind mit Arbeit überhäuft und dem evangelischen Leben entfremdet, sie können

ihren Kindern wenig von dem Geist des evangelischen Glaubens vermitteln. Die Zerstreuung stärkt nicht immer die Menschen, sondern schwächt sie auch. Nur die Häuser, in welchen Gebetsgemeinschaft und Bibellesen gepflegt werden, üben einen guten und dauerhaften Einfluß auf das Kind und das Leben der Familie aus. Wir sind eine Kirche der Diaspora, d. h. eine Kirche der Zerstreuung – aber wir reden und tun doch wenig für unsere evangelische Diaspora in Polen. Die Diaspora ist ein Gebiet, auf welchem es nicht nur zu verlorenen Schlachten kommt, sie kann vielmehr zugleich das Feld siegreicher Schlachten sein, wenn wir mit ganzem Mut und ganzer Bereitschaft dienen.“⁴)

Das eigentliche Problem liegt für die Evangelisch-Augsburgische Kirche nicht in der unzureichenden Zahl von Geistlichen – es scheint keine Nachwuchsschwierigkeiten zu geben; es ist vielmehr der Kirche finanziell nicht möglich, einer ausreichenden Zahl von Pfarrern auch nur ein Existenzminimum zu sichern, trotz aller Spendenfreudigkeit der Gemeinden. Diese Lage bringt es mit sich, daß die Pfarrfrauen mitverdienen oder die Pfarrer noch einen Nebenberuf ausüben müssen. So gibt es Pfarrer, die gleichzeitig Sprachunterricht geben, Buchhalter, Dolmetscher, ja Ingenieure sind, damit sie ihre Familie über Wasser halten können.

Ein weiteres Problem für die Kirche ist es, die Mittel für die Erhaltung der kircheneigenen Gebäude, der Gotteshäuser, Kapellen, Pfarrhäuser und Friedhöfe aufzubringen. Hier werden von den Gemeinden große Opfer verlangt. Aber die Lutheraner Polens sind auch auf die Spenden der Schwesterkirchen in der Ökumene angewiesen, und diese Spenden haben manches ermöglicht, was aus eigenen Kräften nicht zu schaffen gewesen wäre. So konnte aus Mitteln des Lutherischen Weltbundes die evangelische Trinitatiskirche in Warschau, die gleich nach Kriegsbeginn von deutschen Bomben zerstört worden war, wiederaufgebaut werden. Diese Kirche, die ebenfalls über 5 000 Gläubigen Platz bietet, gehört zu den größten Gotteshäusern des Ostens. Typisch für die polnische Situation ist, daß diese Kirche mitten während des Wiederaufbaus von den Behörden beschlagnahmt wurde, aber 1956 erhielt die Gemeinde sie wieder zurück. Dies geschah zu einer Zeit, als an anderen Orten noch um die Rückgabe evangelischer Kirchen gekämpft wurde. Als in Warschau die Einweihung der neuen Trinitatiskirche als eine Demonstration evangelischer Ökumene durch den damaligen hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje vorgenommen wurde, wurde die evangelische Kirche in Ratibor noch als Trainingsraum für Boxer benutzt...

Der materiellen Beschränktheit des polnischen Protestantismus steht eine starke geistliche Lebendigkeit gegenüber. Die Gottesdienste mit ihrer reichhaltigen Liturgie sind außerordentlich gut besucht; es ist keine Seltenheit,

daß bis zu 30 Prozent der Gemeindeglieder an den Gottesdiensten teilnehmen. Die beiden sonntäglichen Gottesdienste in Teschen sind durchschnittlich von je 250 Gemeindegliedern besucht! In 100 Sonntagsschulen wird Jugendunterweisung erteilt. Die Situation der Diaspora mit der Konsequenz der nicht ausreichenden Pastorisierung erfordert Mithilfe und Initiative von Laien, und diese Mithilfe wird auch geleistet. Der Hauptakzent des kirchlichen Lebens der Lutheraner liegt auf der Evangelisation; Höhepunkte des Lebens der Kirche sind die jährlich im Diakonissenhaus in Dzięgielów bei Teschen stattfindenden Evangelisationswochen unter starker Beteiligung der Jugend. Von Teschen aus ziehen dann etwa siebzig Evangelisten, meist einfache Handwerker, zusammen mit Jugendchören in die Gemeinden der Diaspora, um hier zu evangelisieren und zu missionieren. Für die Verhältnisse in einem kommunistischen Land intensiv ist auch die literarische Evangelisation; es gibt eine beträchtliche Zahl von Kirchen- und Gemeindeblättern und kirchlichen Kalendern.

Eine besondere Rolle hat in der Geschichte der evangelischen Kirche in Polen immer der Religionsunterricht bzw. der katechetische Unterricht gespielt. Wenn in der Vergangenheit in einem Ort eine evangelische Gemeinde entstand, wurde die Hälfte des Bethauses für die Schule bestimmt oder ein besonderes Haus für die Schule gebaut. Das geschah natürlich im Sinne der Aufrechterhaltung und Pflege der deutschen Sprache und des deutschen Volkstums; aber auch die jetzige Evangelisch-Augsburgische Kirche versucht, an die Tradition anzuknüpfen. Nach 1945 fielen in den Dörfern und Städten Zentralpolens über hundert solcher Schulen an den Staat, das waren etwa zwanzig Prozent aller Schulen in diesem Gebiet!

Im neuen Polen nach 1945 wurde der Religionsunterricht in den Schulen zunächst abgeschafft, unter Gomulka 1956 wieder eingeführt – allerdings nur bei Meldung von mindestens zwanzig Kindern, und wo gab es eine evangelische Gemeinde, die so viele Kinder melden konnte! –, 1961 dann wieder abgeschafft. Der Religionsunterricht – man vermeidet in Polen dieses Wort, da Religion eigentlich nicht zu „unterrichten“ sei – findet seitdem an den sogenannten katechetischen Punkten oder Zentren als kirchliche Unterweisung, als Bibelunterricht mit starkem Akzent auf Verkündigung und Missionierung statt, ähnlich wie Kindergottesdienst und Sonntagsschule. Von der kirchlichen Unterweisung sollen eigentlich alle evangelischen Kinder erfaßt werden, aber wegen der oftmals großen Entfernung zur zuständigen Gemeinde ist das praktisch nicht immer möglich. Immerhin wird die kirchliche Unterweisung von 80 – 90 Prozent der evangelischen Schulkinder besucht!

Der Unterricht darf nur von Pfarrern oder Katechetinnen mit theologischer Ausbildung erteilt werden; sie erhalten dafür vom Staat – wohlgerne vom kommunistischen Staat – ein monatliches Gehalt.

Auch der Kindergottesdienst wird von Pfarrern gehalten, ein Zeichen dafür, welche Bedeutung ihm für die Einübung der Kinder in das gottesdienstliche Leben beigemessen wird. In den Sonntagsschulen dagegen können auch kirchlich geschulte Laien, Lehrer und Jugendliche, unterrichten. In der starken und engagierten geistlichen Betreuung der Kinder und Jugendlichen, vielleicht auch in der bewußten Betonung des emotionalen Elements im Glaubensleben, liegt sicher eines der Geheimnisse des besseren Gottesdienstbesuchs und überhaupt der größeren Kirchlichkeit in Polen.

Geleitet und verwaltet wird die Evangelisch-Augsburgische Kirche von einem Bischof und einem Konsistorium mit Sitz in Warschau. Mit den anderen nicht römisch-katholischen Kirchen in Polen ist die lutherische Kirche im Polnischen Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossen; die größte der Mitgliedskirchen ist die polnisch-orthodoxe Kirche mit ca. 400 000 Gliedern, hauptsächlich Ukrainern im Osten Polens. Der Polnische Ökumenische Rat vertritt die Kirchen vor allem nach außen, d. h. gegenüber dem Staat, der römisch-katholischen Kirche und der Ökumene. Es werden der Evangelisch-Augsburgischen Kirche im allgemeinen keine Schwierigkeiten (mehr) gemacht, ihre ökumenischen Kontakte zu pflegen und auszubauen; sie ist Mitglied des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen; sie war auch auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 ebenso wie auf den anderen großen kirchlichen Zusammenkünften der letzten Jahre vertreten.

Das Gebäude der Kirchenverwaltung in Warschau, das kircheneigen ist, beherbergt auch die Ausbildungsstätte für Theologen, die Christlich-Theologische Akademie. Sie ist, was angesichts der eigentlich in Polen propagierten Trennung von Kirche und Staat überrascht, staatlich. Dies bedeutet z. B., daß die hier unterrichtenden Professoren vom Staat besoldet werden. Die Akademie ist die Nachfolgerin der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Warschau, die im Zuge der Neuorganisation des Hochschulwesens zusammen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät und der medizinischen Fakultät aus der Universität ausgegliedert worden ist. An der Akademie studieren rund 120 Studenten und Studentinnen, die insgesamt elf Konfessionen angehören. Sie ist also konfessionell nicht einheitlich ausgerichtet und besitzt z. B. auch eine altkatholische und eine orthodoxe Sektion.

Das kircheneigene Gebäude von Akademie und Kirchenverwaltung steht in Warschau unmittelbar neben dem Erzbischöflichen Palais Kardinal Wyszyniskis. Es wäre allerdings verfrüht, wollte man von dieser räumlichen Nähe auch auf sonstige gutnachbarliche Beziehungen zwischen Protestanten und römischen Katholiken schließen.

2. Auf dem Wege zur Ökumene?

Die römisch-katholische Kirche stellt sich für den Protestantismus in Polen als eine in vieler Hinsicht erdrückende Übermacht dar. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die zahlenmäßige Überlegenheit, sondern vielmehr auch im Hinblick auf die besondere Prägung gerade des polnischen Katholizismus.

Der polnische Katholizismus hat ein ganz eigentümliches, fast messianisch zu nennendes Selbstbewußtsein. Seitdem der polnische König Jan Sobieski 1683 die Türken vor Wien besiegte, sieht sich der polnische Katholizismus als Retter des christlichen Abendlandes; dieser Zug verstärkte sich durch den überwältigenden Sieg der Gegenreformation im eigenen Land. Schon seit dieser Zeit galt die Jungfrau Maria als unsichtbare Königin Polens. In der Zeit der Fremdherrschaft nach den Teilungen Polens war der Katholizismus die Größe, mit der sich der Pole als Pole identifizieren konnte. Die Wallfahrten zu den berühmten Madonnenbildern in Tschenstochau und Wilna hatten auch eine politische Spitze: sie waren gegen die protestantischen Preußen im Westen und gegen das orthodoxe Rußland im Osten gerichtet. Die polnische Vaterlandsliebe band sich an den Katholizismus. Da die Protestanten meistens Deutsche waren, galten sie als Fremdkörper, denn sie waren für die Polen — ebenso wie die Orthodoxen — eine religiöse Gruppe, die sich letztlich auf die verhaßten ausländischen Mächte stützte.

Dieser besondere Zug des polnischen Katholizismus hat sich bis heute erhalten. In Polen ist die Religion, wohl einmalig im kommunistischen Machtbereich, gleichzeitig eine Größe der eigentlichen nationalen Identifikation wie des Protests gegen das im Grunde nicht gutgeheißene politische System. Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche in den ehemaligen deutschen Ostgebieten im wahrsten Sinne des Wortes das Erbe des Protestantismus angetreten hat — die zunächst vom Staat beschlagnahmten kircheneigenen Gebäude gingen in den Besitz der katholischen Kirche über —, wird bei den polnischen Katholiken durchaus als Bestätigung des eigentümlichen Sendungsbewußtseins ihrer Kirche empfunden. Dieses wird deutlich in dem Ausspruch eines polnischen Kirchenmannes, in dem es heißt:

„Polen glich einst einem reinen weißen Feld. In dieses Feld sind mit der Zeit einige dunkle Flecke gekommen. Heute geht es darum, diese Flecke zum Verschwinden zu bringen, damit Polen wieder rein und makellos wird.“ 5)

Von dieser gewissen Aggressivität des polnischen Katholizismus her wird es verständlich, daß es mit den ökumenischen Beziehungen zwischen katholischer und evangelischer Kirche nicht zum besten bestellt ist. Zwar gab es in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft eine gewisse Solidarität des Leidens, und die evangelische Kirche ist der katholischen auch für manches, was diese dem Staat für sie mit abgetrotzt hat, verpflichtet, aber die katholische Kirche hat die Evangelischen jahrelang völlig ignoriert. Bei der erwähnten feierlichen Einweihung der großen Warschauer Trinitatiskirche 1959 fehlte jeglicher Gruß von römisch-katholischer Seite. Erst in den letzten Jahren, vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das sich zumindest ansatzweise den anderen christlichen Konfessionen öffnete, gibt es auch in Polen Anzeichen für ein neues Klima im Verhältnis der Konfessionen zueinander. Das gilt besonders auf der Ebene der Gemeinden; so werden z. B. die ökumenischen Gebetswochen durchaus gemeinsam begangen.

Die Evangelisch-Augsburgische Kirche sieht durchaus auch die Gefahren, die sich aus dem nachkonziliaren Ökumenismus der katholischen Kirche ergeben. 1971 gab sie Anweisungen an ihre Gläubigen heraus, die scharf den Finger darauf legten daß sich im Grundsätzlichen nichts geändert habe, wenn auch die bestehenden Unterschiede nicht zur absoluten Trennung führen sollten:

„(Uns) trennt im Bereich der Lehre ... alles, was uns bisher getrennt hat“; zugleich aber wird betont, „daß die uns in der Lehre trennenden Unterschiede ... nicht über das ökumenische Zusammenleben“ entscheiden sollten. Beklagt wird, daß die „weltweiten Wandlungen in der römisch-katholischen Kirche noch keinen Einfluß auf die Änderung der Haltung der breiten katholischen Massen ... den Evangelischen gegenüber ausgeübt haben“, und es heißt, „daß die Evangelisch-Augsburgische Kirche in der Volksrepublik Polen durch Vorsicht und manchmal sogar durch Mißtrauen dem römisch-katholischen Ökumenismus gegenüber gekennzeichnet ist und daß dies alle unsere Glaubensbrüder bei den ökumenischen Kontakten verpflichten sollte.“ 6)

Diese Mischung aus ökumenischer Bereitschaft und Vorsicht ist wohl bezeichnend. In der Tat ist die Gefahr, daß die kleine Minderheit von der großen Mehrheit einfach übergeschluckt wird, natürlich nicht von der Hand zu weisen. Akut ist diese Gefahr durch die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche einfach die stärkere gesellschaftliche Kraft ist und die Minderheit schnell der gesellschaftlichen Ächtung verfallen kann. Das gilt sowohl

für die Frage der Mischehen wie für den Religionsunterricht. Man braucht sich nur einmal klarzumachen, was es für ein evangelisches Kind bedeutet, daß außer ihm ja nur die Kinder atheistischer Parteifunktionäre nicht am allgemeinen Religionsunterricht teilnehmen!

Es dauerte lange, bis es auf ökumenischer Ebene zu Kontakten zwischen katholischer und evangelischer Kirche kam. Zwar wurde gegen Ende der sechziger Jahre bei Kardinal Wyszynski eine katholische ökumenische Kommission eingerichtet, aber das war eher ein Akt der Höflichkeit, im Grunde blieb es bei den alten Positionen. Erst 1972 begannen die offiziellen Kontakte aufgrund eines Beschlusses der Vollversammlung des polnischen Episkopats; es dauerte dann bis zum Mai 1974, bis ein erstes richtiges Gespräch zwischen Vertretern beider Kirchen stattfand und eine gemischte Kommission gebildet wurde.

Die großen Vorbehalte gegenüber einer Vertiefung der offiziellen Kontakte liegen auch in der unterschiedlichen politischen Einstellung begründet.

3. Kritische Solidarität – das Verhältnis zum kommunistischen Staat

Die römisch-katholische Kirche ist in Polen das große politische und gesellschaftliche Gegengewicht gegen den Kommunismus. Was den Kommunisten in anderen Ostblockländern relativ rasch gelang, nämlich den Einfluß der Kirchen in der Öffentlichkeit der neuen Gesellschaftsordnung zurückzudrängen, gilt nicht für Polen. In dem machtvollen Selbstbewußtsein der römisch-katholischen Kirche in Polen wird deutlich, daß der Pole nicht bereit ist, sich weltanschaulich und gesellschaftlich dem Kommunismus anzuschließen. Symbolfigur für diesen Widerstand ist Kardinal Wyszynski.

Die Beziehungen zwischen dem kommunistischen Staat und der katholischen Kirche sind von Anfang an spannungsvoll gewesen und glichen zeitweise einem Grabenkrieg, in dem um jeden Meter Boden gerungen wurde. In den fünfziger Jahren hat der damalige Parteichef Gomulka das Verhältnis von Staat und Kirche einmal in einer Weise beschrieben, wie es wohl bis heute für Polen typisch ist. Wie jeder richtige Kommunist war auch Gomulka von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit der Weltanschauung des dialektischen Materialismus überzeugt, für den Religion und Kirchen Bestandteile der bürgerlichen Gesellschaft sind und letztlich nur der Ausbeutung des Proletariats dienen. Gomulka bemerkte aber, daß die Polemik der kommunistischen Partei gegen die Kirche die Gläubigen von der „Volksmacht“ entfremdet und vom Sozialismus abgestoßen habe; darum war er

doch dafür, eine Verständigung zwischen Staat und Kirche anzustreben. Gomulka gab zu, daß die „idealistische Weltanschauung“ – zu der natürlich auch das Christentum gehört – noch lange bestehen würde und somit mit einer Koexistenz zwischen kommunistischer und idealistischer Weltanschauung zu rechnen sei. Diese Koexistenz sollte nun aber von ideologischer Auseinandersetzung, nicht jedoch von politischem Krieg bestimmt sein, – das sei der polnische Weg des Verhältnisses von Staat und Kirche 7).

In diesen Äußerungen Gomulkas spricht sich die Tatsache aus, daß auch der kommunistische Politiker in Polen mit dem Einfluß und der Macht der Kirche rechnen muß. Zwar kann und will die römisch-katholische Kirche ihre Macht natürlich nicht dazu benutzen, die politischen Verhältnisse von Grund auf zu ändern, die ja eindeutig durch die politische und militärische Vorherrschaft der Sowjetunion in Ostmitteleuropa bestimmt sind, aber ihr Einfluß in Polen ist immerhin so groß, daß die kommunistische Regierung letztlich vom Wohlwollen und Wohlverhalten der katholischen Kirche abhängt. Das ist gerade in jüngster Zeit, Ende des Jahres 1977, wieder deutlich geworden. Unter dem Druck äußerer und innerer Schwierigkeiten hatte Parteichef Gierek in Gesprächen mit dem Papst und mit Kardinal Wyszyński die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche betont. Die katholischen Bischöfe machten die Zusammenarbeit von der Erfüllung ganz bestimmter politischer Forderungen abhängig: neben konkreten Einzelforderungen wie mehr Pressefreiheit usw. verlangten sie auf ihrer Vollversammlung im Dezember 1977 vom Staat die „öffentlich-rechtliche Anerkennung der Kirche durch den Staat und einen zweiseitigen Vertrag zwischen Kirche und Staat als Voraussetzung, unter der die katholische Kirche bereit ist, in der gegenwärtigen Krisensituation mit der Staatsführung zum Wohl des Landes zusammenzuarbeiten“ 8).

Auf der Vollversammlung vom 8./9. März 1978 forderten sie erneut von Staat und Partei mehr Achtung vor den Rechten der Bürger. Sie betonten, das polnische Volk besitze genügend Energien, um die derzeitigen Schwierigkeiten zu meistern; zur Freisetzung dieser Energien seien allerdings angemessene gesellschaftliche und politische Voraussetzungen notwendig 9).

Diese besondere Konstellation im Verhältnis von Staat und k a t h o l i - s c h e r Kirche muß man sich vergegenwärtigen, wenn man nun auch das Verhältnis der evangelischen Kirche zum kommunistischen Staat in Polen bestimmen will. Natürlich kann die evangelische Kirche nicht im entferntesten daran denken, dem kommunistischen Staat gegenüber eine Machtposition zu beanspruchen oder gar auszuspielen. Ihre Position ist gekennzeich-

net durch absolute Loyalität gegenüber dem Staat. Das verschafft ihr die Bedeutung, doch zumindest in gewisser Weise gegenüber dem Katholizismus eine andere konfessionelle Position darzustellen, zum anderen trägt es ihr den Respekt des Staates ein.

In der Tat ist die evangelische Kirche dem kommunistischen Staat auch zu Dankbarkeit verpflichtet; denn erst die Staatsverfassung der Volksrepublik Polen hat die völlige Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften anerkannt und damit die evangelische Kirche verfassungsrechtlich der katholischen gleichgestellt. Dagegen hatte es in der Staatsverfassung von 1935 noch geheißen: „Das römisch-katholische Bekenntnis, das die Religion der überwiegenden Mehrheit der Nation ist, nimmt im Staate die erste Stelle unter den gleichberechtigten Bekenntnissen ein“¹⁰⁾.

Der evangelischen Kirche ist es ein Bedürfnis, die Dankbarkeit für die ihr verschaffte Gleichberechtigung dem Staat gegenüber bei passender Gelegenheit auch zum Ausdruck zu bringen. So hieß es z. B. in dem Tätigkeitsbericht des damaligen Bischofs Wantufa vor der Synode im Jahre 1964:

„Hatte im Nachkriegspolen unsere Kirche die Voraussetzungen zur Arbeit, d. h. zur Erfüllung ihrer eigenen Mission? Auf diese Frage können wir heute eine positive Antwort geben. In unserem Vaterlande hatte die Kirche die zur Erfüllung ihres Auftrages notwendige Voraussetzung. Polen hat im Rahmen seiner Neuordnung genügend Raum für die Tätigkeit der Kirche gegeben. Es garantierte allen Kirchen religiöse Freiheit und führte zum ersten Mal in der Geschichte die volle Gleichberechtigung aller Bekenntnisse ein, es sicherte allen Kirchen den Rechtsschutz im Rahmen der verpflichtenden Gesetze zu. Die Beziehungen zu den Kirchen stellte man in Volkspolen auf die Grundlagen der Gleichheit, der Achtung und der Freiheit. Mit besonderer Anerkennung müssen wir daran erinnern, daß unser Vaterland es u. a. auch unserer Kirche ermöglichte, sich aus den Ruinen, aus den schrecklichen Verwüstungen aufzurichten und das kirchliche Leben neu zu organisieren. Ja mehr, es hat wesentlich zum materiellen Aufbau der Gotteshäuser beigetragen. Man muß das loyalerweise unterstreichen, um so mehr, als ja die weltanschaulichen Grundlagen von Volkspolen völlig andere sind als die Grundlagen und religiösen Ideale der Kirche. Wenn wir auf die heutige Rechtssituation der Kirche blicken, so können wir sagen: Die Kirche hat die Möglichkeiten, um die religiösen Bedürfnisse ihrer Gläubigen zu befriedigen und ihre Mission zu erfüllen. Wir haben – man muß das mit Freude und Dank sagen – die Bedingungen nicht nur zum Existieren, sondern auch zu einem Aufschwung.“¹¹⁾

Loyale Anerkennung auch des sozialistischen Staates als eine legitime „Obrigkeit“ bedeutet nun nicht, daß die Grenzen zwischen Christentum und Sozialismus verwischt werden. Das wird deutlich, wenn in diesem Bericht in bemerkenswerter Weise auf die Unterschiedlichkeit der „weltanschaulichen Grundlagen“ von Staat und Kirche abgehoben wird. Die Haltung der

Evangelisch-Augsburgischen Kirche zum sozialistischen Staat ist vielleicht am besten mit der von Georg Picht in anderem Zusammenhang geprägten Formel der „kritischen Solidarität“ zu beschreiben, wobei in den Verlautbarungen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche allerdings die Solidarität oftmals stärker akzentuiert wird als die einer Kirche gebotene kritische Distanz zu jeglicher staatlichen Obrigkeit. Das kommt beispielsweise auch in dem Wort „Zum 20. Jahrestag von Volkspolen“ 1964 zum Ausdruck, wenn es heißt:

„Die Nachkriegszeit brachte in hohem Grade eine Veränderung der Lage der Kirche in unserem Lande sowie ihrer Rolle im Staat. Ohne ihr Recht zur Ausübung des religiösen Lebens anzutasten, hat sich der Staat das Recht zur Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse aufgrund der sozialistischen Gesellschaftsordnung vorbehalten und zugleich Kirche und Staat voneinander getrennt. Unsere Kirche erkennt diese Tatsache, für die es in vielen Staaten der Welt in Ost und West eine Reihe von Entsprechungen gibt, als begründet an und hat ihre Tätigkeit den Anforderungen des Rechts und der staatlichen Anordnungen angepaßt. Wir müssen darum heute durch eine eigene staatsbürgerliche Haltung, welche ihre Inspiration aus den Geboten des Lebensbuches, das die Hl. Schrift ist und bleibt, schöpft, denen, die mit uns zugleich das Haus des Vaterlandes errichten, zeigen, daß wir nicht nur in einer Gemeinschaft der Mühsal stehen, sondern auch, obschon sie anders denken als wir, in einer tiefen Solidarität mit allen Menschen guten Willens.“¹²⁾

Aber es gibt auch Äußerungen aus dem Lager der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, in denen die Loyalität zum Staat mit der Zustimmung zu einzelnen politischen Schritten und Zielen des Staates verbunden wird. So hatte z. B. die katholische Kirche angesichts der Studentenunruhen in Polen im Jahre 1968 und ihrer gewaltsamen Niederschlagung in einem aufsehen-erregenden Hirtenbrief deutlich gemacht, daß die gesellschaftspolitisch bedingte Unruhe der Jugend durchaus ihre Berechtigung habe. Der Polnische Ökumenische Rat dagegen enthielt sich bewußt eines solchen Urteils, nahm aber die Gelegenheit wahr, sein vollstes Vertrauen in die staatlichen Maßnahmen zum Ausdruck zu bringen. Aus der Zeit von vor 1970 sind aus offiziellen Verlautbarungen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche durchaus aggressive p o l i t i s c h e Stellungnahmen in Richtung Westdeutschland zu vernehmen, die sich nahtlos in die Parteipropaganda einfügen. So betonte ein lutherischer Pfarrer aus Breslau auf der Vollversammlung des Polnischen Ökumenischen Rates 1967:

„Es ist die Pflicht des ganzen Volkes, über eine ungestörte Entwicklung des Staates und über seinen Schutz zu wachen. Diesen Geist der Wachsamkeit und der Abwehr gilt es heute dem in Westdeutschland wieder auflebenden Militarismus entgegenzustellen. Wir haben eine nachbarliche friedliche Grenze mit der Deutschen Demokra-

tischen Republik erlangt, mit der sich die revisionistischen und militaristischen Elemente in der Bundesrepublik nicht versöhnen können. Die Bekenner der im Polnischen Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen erklären sich solidarisch mit der unterschiedenen Haltung unserer Regierung und unterstützen sie. Unsere Regierung widersetzt sich in ihrer auswärtigen Politik einer Zulassung Westdeutschlands zu thermonuklearen Waffen, den revisionistischen Gebietsansprüchen ...“¹³⁾

In ähnlicher Weise wurde auch aus Kreisen der evangelischen Kirche Polens immer wieder die Forderung nach Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als Westgrenze Polens laut, eine Forderung, die ebenso in einer geradezu traumatischen Angst der Polen vor den (West)Deutschen begründet lag wie in dem Willen der evangelischen Kirche, nicht mit der Regierung in Konflikt zu kommen. Die berühmte Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1965, vor allem aber die Warschauer Verträge von 1970 haben die verkrampfte Atmosphäre durchaus entschärft, aber es wird noch lange dauern, bis das Mißtrauen gegen die Deutschen endgültig geschwunden ist. Bezeichnend für diese Haltung sind Äußerungen, die der jetzige Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, Narzyński, 1975 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie in Arnoldshain zu dem Thema „Spannungen und Perspektiven in der deutsch-polnischen Begegnung“ machte. Narzyński dankte zunächst der Evangelischen Kirche in Deutschland, daß sie – eben durch die zitierte Ostdenkschrift – mitgeholfen habe, den Weg zur Anerkennung der Oder-Neiße-Linie freizumachen. Aber dann stellte der Bischof gleich die Frage, ob wirklich schon von einer Normalisierung gesprochen werden könne. Diese sah er erst dann gekommen – und hier sind eben deutlich die fortbestehenden Vorbehalte zu spüren –, wenn die Oder-Neiße-Linie wirklich ohne Einschränkung und von allen Deutschen anerkannt sei¹⁴⁾.

4. Die geistliche Versorgung der in Polen verbliebenen Deutschen

Wie schon gesagt, bedeutet das Kriegsende 1945 einen gewichtigen Einschnitt in der Geschichte des polnischen Protestantismus, da sich die polnische lutherische Kirche von einer Kirche mit traditionell gemischter Nationalität in eine Kirche polnischer Nationalität umzubilden begann. Ursache dafür war die Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen nicht nur aus den Grenzen des polnischen Staates von 1939, sondern auch aus den deutschen Ostprovinzen, die auf der Potsdamer Konferenz von 1945 unter polnische Verwaltung gestellt wurden. Die „Landnahme“ durch die Polen, wenn man einmal so sagen darf, ging natürlich nicht in einem Augenblick vor sich und

wurde in den verschiedenen Gebieten auch mit unterschiedlicher Radikalität durchgeführt. Ebenso wurden die verbliebenen Deutschen – auch in kirchlicher Hinsicht – sehr verschieden behandelt.

Von den in Ostpreußen und in Oberschlesien verbliebenen Deutschen hieß es, daß sie im Grunde germanisierte Slawen seien, die nun zum Polentum zurückgeführt werden müßten. In diesen Gebieten war es nicht gestattet, die deutsche Sprache zu benutzen, natürlich auch nicht im Gottesdienst. Dieses Verbot wurde aber durchaus mit unterschiedlicher Konsequenz befolgt; einzelne polnische Pfarrer legten es großzügig aus und hielten ihrerseits die Gottesdienste zwar in polnischer Sprache, gestatteten aber, daß die Deutschen in den Gemeinden die liturgischen Stücke und Gebete auf Deutsch sprachen.

Eine grundsätzlich andere Situation als in Ostpreußen und in Oberschlesien ist für Niederschlesien zu verzeichnen. Hier lebten 1946 noch ca. 600 000 evangelische Deutsche, die auch kirchlich eine Einheit bildeten. Die kirchliche Versorgung erfolgte durch die verbliebenen Pfarrer, deren Zahl aber nicht ausreichte. So wurden in umfangreichem Maße Laien aktiviert, und die kurze Epoche der schlesischen Kirche in der Zeit der polnischen Besetzung nach 1945 wird gern überschrieben „Kirche ohne Pastoren“ oder „Kirche der Laien im Osten“. Bis zu der dann auch in Niederschlesien einsetzenden Vertreibungswelle bestand die schlesische Kirche dort als eine deutsche Kirche weiter; die staatlich verfügte Eingliederung in die Evangelisch-Augsburgische Kirche stand nur auf dem Papier. Die schlesische Kirche durfte zwar nicht mehr die organisatorische Verbindung mit der ihr übergeordneten Kirchenleitung in Berlin aufrechterhalten, konnte aber bis Ende 1946 ihre eigene Kirchenleitung in Breslau behalten und im Juli 1946 dort auch ihre Synode zusammentreten lassen ¹⁵).

Nachdem die meisten Deutschen auch aus Schlesien ausgesiedelt waren, wurden die evangelischen Kirchen, die in den deutschen Ostgebieten bestanden hatten, aufgelöst und die verbliebenen evangelischen Gemeinden in die Evangelisch-Augsburgische Kirche eingegliedert. Auch dies wurde in der Praxis unterschiedlich gehandhabt: für Hinterpommern und Niederschlesien ist eher von einer Angliederung an die Evangelisch-Augsburgische Kirche zu sprechen; im Grunde blieben die deutschen Gemeinden dort sich selbst überlassen.

Mit der Ausweisung der meisten Deutschen stellte sich das Problem der seelsorgerlichen Betreuung und Pastorisierung der verbliebenen, nun sehr zerstreut lebenden Deutschen neu. Der polnische Staat selbst erkannte das

Problem und setzte eine Kommission für Deutschenseelsorge ein, ein polnischer Pfarrer übernahm die Organisation. Die geistliche Versorgung ruhte auch weiterhin in großem Maße auf den Schultern der Lektoren, aber bis 1959 amtierten in Niederschlesien auch noch zwei deutsche Pfarrer. Ähnlich wie in Hinterpommern gab es auch in Niederschlesien bis in die fünfziger Jahre hinein noch einige deutsche Schulen und sogar eine deutsche Zeitung; die Christopherikirche in Breslau ist bis heute den dort lebenden – katholischen – Deutschen vorbehalten.

Die Ausreisewelle im Zuge der Familienzusammenführung seit 1955 ließ die Zahl der Deutschen und damit die Zahl der Evangelischen weiter schrumpfen und erschwerte das Problem der geistlichen Versorgung abermals. Aber bis heute stehen sowohl in Schlesien wie in Hinterpommern je zwei polnische Pfarrer für die Betreuung der Restdeutschen in deutscher Sprache zur Verfügung.

Gerade in jüngster Zeit hat es in Polen starke Empörung ausgelöst, als in Deutschland behauptet wurde, die in Polen lebenden Christen deutschen Volkstums seien sprachlicher Vergewaltigung ausgesetzt, da ihnen der Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst verwehrt sei. Der Polnische Ökumenische Rat hat derartige Behauptungen als Verleumdung zurückgewiesen und noch einmal betont, daß die noch etwa 1 000 evangelischen Deutschstämmigen, die verstreut im Norden Polens und in Niederschlesien leben, weiterhin in sogenannten nichtpolnischen evangelischen Gemeinden organisiert sind. Für diese Deutschstämmigen stehen nach wie vor deutschsprechende Pfarrer und Lektoren zur Verfügung, die den Gottesdienst in deutscher Sprache halten und ebenso den Religionsunterricht und den Konfirmandenunterricht erteilen. Bei dem Ausmaß an Zerstreuung wird man allerdings nicht ausschließen können, daß es irgendwo in Polen doch noch kleine oder kleinste Gruppen von Deutschstämmigen gibt, die von den zweifellos vorhandenen Bemühungen der Kirche, auch die Deutschstämmigen in ihrer Muttersprache zu betreuen, nicht erreicht werden ¹⁶).

Es ist keine Geschichte von großen Erfolgen oder gar Triumphen, was über die Lutheraner Polens zu berichten ist. Das Problem der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen liegt nicht in der sie umgebenden atheistisch-kommunistischen Gesellschaftsordnung und in von daher zu befürchtenden Radikalisierungen, im Gegenteil: der Protestantismus steht beim polnischen Staat in höchstem Ansehen. Sorgen bereitet auch nicht allein die übermächtige römisch-katholische Kirche, sondern vielmehr die zahlenmäßige Abnah-

me und damit der Verlust auch an Substanz durch die fortdauernde Abwanderung der Deutschen, die ja bis heute die Geschichte des polnischen Protestantismus wesentlich mitbestimmt haben.

Welche Perspektiven gibt es für die Zukunft? Die Evangelisch-Augsburgische Kirche hofft, daß sie den Abwanderungsverlust durch geistliche Konzentration abfangen kann, und diese kann nur von dem verbliebenen Kerngebiet des von Anfang an polnischen Luthertums, nämlich von Teschen aus, ausgehen. Die polnischen Evangelischen werden dabei auf die Hilfe der Ökumene und damit auch auf unsere Hilfe angewiesen sein, und vielleicht ist es ein erster Schritt, daß man sich über das, was jenseits der Grenzen der eigenen Kirche geschieht, orientiert.

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach Wolfgang Jacobmeyer, Die polnische Widerstandsbewegung im Generalgouvernement und ihre Beurteilung durch die deutschen Dienststellen, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 25, 1977, S. 659.
- 2 Vgl. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5, 1957, S. 197 f.
- 3 Zum Ganzen vgl. Eduard Kneifel, Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Niedermarschacht 1962 (Selbstverlag); René Leudesdorff (Hrsg.), Ökumene in Polen, Berichte — Selbstdarstellungen — Theologie — Geschichte, 2. Aufl., Frankfurt 1974; Giovanni Barberini, Martin Stöhr, Erich Weingärtner (Hrsg.), Kirchen im Sozialismus, Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken, Frankfurt 1977; Außerdem die regelmäßigen Berichte in: Kirche im Osten, 1958 ff., und in den verschiedenen kirchlichen Pressediensten. Im folgenden werden nur die wörtlichen Zitate ausdrücklich nachgewiesen.
- 4 Zitiert nach Kirche im Osten 12, 1969, S. 135.
- 5 Zitiert nach Kirche im Osten 2, 1959, S. 134.
- 6 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 43 v. 13. 9. 1971.
- 7 Vgl. Kirche im Osten 1, 1958, S. 155 ff.
- 8 Vgl. Berliner Kirchenreport, Nr. 19 v. 1. 2. 1978.
- 9 Vgl. Berliner Kirchenreport, Nr. 46 v. 21. 3. 1978.
- 10 Zitiert nach E. Kneifel, a.a.O., S. 204.
- 11 Zitiert nach Kirche im Osten 8, 1965, S. 160 f.
- 12 Vgl. ebd., S. 160.
- 13 Vgl. Kirche im Osten 11, 1968, S. 141.
- 14 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 24 a v. 2. 6. 1975.
- 15 Vgl. Die schlesische Kirche bald nach dem zweiten Weltkrieg, in: Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 48, 1969, S. 105.
- 16 Vgl. epd-Zentralausgabe Nr. 211 v. 31.10.1977.

Was da nur getauft ist und an Christus glaubt, gleichviel, er sei aus dem Morgenlande oder Abendlande, so hat keiner einen Vorteil vor dem anderen.

Martin Luther

Das Erbe in die Zukunft tragen

125 Jahre lutherische Diasporarbeit in Hannover

(Überarbeitete Fassung eines am 5. Juni 1978 gehaltenen Vortrags)

Am 31. Oktober 1853 wurde der Vorläufer des heutigen Martin Luther-Bundes Hannover, der Hannoversche Gotteskasten, von Ludwig Adolf Petri, Pastor an der Kreuzkirche in Hannover, zusammen mit dem Clausthaler Superintendenten Steinmetz und dem Superintendenten Münchmeyer aus Catlenburg ins Leben gerufen. Es ist angebracht, der 125. Wiederkehr dieses Tages zu gedenken. Der letzte Anlaß, daß ein längerer Wegabschnitt unseres Werkes ins Blickfeld gerückt wurde, ist die Hundertjahrfeier des hannoverschen Martin Luther-Bundes gewesen, als Vizepräsident D. Fleisch einen geschichtlichen Rückblick drucken ließ. Deshalb werden an dieser Stelle insbesondere die letzten 25 Jahre zu berücksichtigen sein.

Die Frage, nach welchem Gesetz die Väter angetreten sind, wird ja nicht nur gestellt, um die Erinnerung an die Geschichte wachzuhalten, sondern um nach der eigenen Identität zu fragen und damit zu vermeiden, daß das anvertraute Werk zu einem Fossil der Vergangenheit erstarrt.

Allerdings muß man sich bei solchem Rückblick der Tatsache bewußt bleiben, daß sich in der jeweiligen Gegenwart auch immer völlig neue Fragen stellen. Es ist einfach nicht wahr, daß „alles schon einmal dagewesen“ ist. Aber bestimmte Grundfragen werden jeder Generation gestellt. Es ist hilfreich, wenn wir die Antworten von früher kennen, um in Gegenwartsmünze umzusetzen, was die Väter in ihrer Situation als Antwort gefunden haben.

Es gibt eine merkwürdige Parallele zwischen unserer geistigen Situation und der Gründungszeit des Hannoverschen Gotteskastens. Wie die Männer vor 125 Jahren leben wir in der Endphase einer Aufklärungsperiode. Und ob wir uns als konservativ oder als progressiv empfinden – wir sind von dieser „zweiten Aufklärung“ genauso geprägt, wie es die Männer um Petri oder Wilhelm Löhe oder Ludwig Harms waren, um nur einige zu nennen. Gewiß bezeichnete man die Genannten lange Zeit – und zu Recht – als Gegner

des Rationalismus. Aber Aufklärung ist mehr als Rationalismus (Der ist bestenfalls die müde Spätform einer großen geistigen Bewegung). Sie bezeichnet ein Lebensgefühl, das den Menschen vielleicht anfangs gar nicht bewußt gewesen ist. In diesem Sinne soll auf einige Erscheinungen der Aufklärungszeit hingewiesen werden, die möglicherweise für die Gründer unseres Werkes ebenso wie für uns von Bedeutung gewesen sind oder noch sind.

1. Der Mensch der Aufklärung wird mobil. Er wird alter Bindungen überdrüssig oder zwangsweise aus ihnen herausgerissen. Für viele geht die Bindung an Heimat und eigene Scholle verloren. Wir Heutigen haben das in mehrfachen Wellen gerade hinter uns. Die endlosen Trecks von Ost nach West, die Umschichtung aus den ländlichen Gebieten in die industriellen Ballungszentren, die Auswanderung von Europa nach Übersee nach dem Kriege. Eigentlich kein Wunder, daß dies alles auch seine geistigen Folgen hatte: „Neuorientierung“ hieß das Stichwort; der Begriff „alt“ wurde zum Negativwort, neue Ideen galten als gut, weil sie jung waren. Wir empfanden dabei, daß die Zukunft uns mehr gefangennahm als die Bindungen an die Vergangenheit.

Ähnlich damals: Am Anfang der Diasporaarbeit stand die Zeitschrift „Der Pilger aus Sachsen“, ein volkstümliches Blatt, das dem eben beschriebenen Lebensgefühl schon in seinem Titel Ausdruck gab. Tatsächlich wurde vor 125 Jahren der Mensch auf ungeahnte Weise in Bewegung gesetzt: Die Bauernbefreiung hatte Bindungen gelöst, die Industrialisierung verlangte von vielen einen Standortwechsel, aber auch die Erforschung dunkler Erdteile und unbekannter Eiswüsten ist Ausdruck einer neuen Beweglichkeit. In diesem Zusammenhang entstand ein weltweites Diasporaproblem.

Die evangelische Diaspora in Oberbayern entstand dadurch, daß evangelische Bahnarbeiter aus dem Norden bis südlich von München kamen. Die Besiedlung von Nord- und Südamerika eröffnete neue Räume. Es waren, die Beispiele ließen sich fortsetzen, also zunächst wirtschaftliche Gründe, welche die Menschen in Bewegung setzten. Dabei hätte jeder von denen, der auf die Suche nach Brot ging, sich am liebsten so eingerichtet, wie man es von Haus aus gewöhnt war. Es sollte so sein wie in der Heimat: die Nachbarschaften, die Sprache und selbstverständlich auch Kirche und Schule.

Dies waren die Zielgruppen von Pastor Wyneken, der in Verden aufgewachsen war und nach Nordamerika ging, um dort Siedler zu Gemeinden zu sammeln. Er konnte sich bei dieser Pionierarbeit anlehnen an schon vorhandene lutherische Kirchen im alten Siedlungsgebiet. Um Buffalo gab es 1838 etwa

800 Gemeinden. Aber die neuen Siedler zogen immer weiter nach Westen. Ihnen nachzugehen, das bedeutete ungeheure körperliche Strapazen, aber die Offenheit der Menschen für das geistliche Geleit lohnte den Einsatz. Es konnten gar nicht genug Bibeln, Gesangbücher, Pastoren, Lehrer sein! Hier leistete — auf Wynekens Hilferuf hin — der hannoversche Gotteskasten Vermittlerdienste, gab Ratschläge für den Gemeindeaufbau, sorgte für die Ausbildung von Menschen, welche den neu entstehenden Gemeinden in Nordamerika geistlich dienen wollten.

Es gab auch eine andere Gruppe von Auswanderern, die anfangs nicht viel zu entbehren schien, wenn die alten Verbindungen zur Heimat und zur Kirche am alten und neuen Ort abgerissen waren. Hier galt es Missionsarbeit zu leisten. Es ist also kein Zufall, daß schon bald in Hermannsburg Missions- und Diasporaarbeit in engem Zusammenhang verstanden und getrieben wurden, ähnlich wie an einem anderen Ort, an welchem man von der Not der Diaspora wußte: in Neuendettelsau. Im Lauf der Zeit sind in Hermannsburg 127 Männer für den Dienst an entchristlichten Europäern in Übersee ausgebildet worden.

Der Gotteskasten hat diese Arbeit begleitet, z. B. durch die Vergabe von Stipendien, und hat sie innerlich mitgetragen. Sein Engagement galt dabei besonders dem Gedanken der Selbständigkeit der jungen amerikanischen Gemeinden. Von hier aus ist es zu verstehen, daß sich schon früh, am 24. August 1854, eine selbständige Synode in Nordamerika, die Jowa-Synode bildete.

Schließlich sind jene Auswanderer ins Auge zu fassen, welche dieses große Unterfangen aus Glaubensgründen auf sich nahmen. Oft waren es ganze Gemeinden. Die erste war eine Gruppe von schlesischen Lutheranern; später kamen Sachsen und Altenburger, Pastoren und Laien, unter Pastor Stephan, welche den geistlichen Verfall der Kirche unter dem Rationalismus nicht länger ertragen konnten. Ein Unglück für diese Gruppe war es, daß Stephan sich bald mit den Gemeinden am Missouri überwarf.

2. Kant beschreibt das Wesen der Aufklärung als die „Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Abhängigkeit“. Die Männer, von denen hier die Rede ist, lebten zweifellos in der Grundstimmung der Aufklärung, welche in einer Zeit, in der viele der überkommenen Strukturen zerbrachen, einen hochnotwendigen Dienst getan hat. Nur — sie verstanden Kant besser als manche der Ideologen der Aufklärung, die ihre Jünger nur in die neue Abhängigkeit eines kalten Rationalismus hineinführten. Jene dagegen waren selbstkritisch genug, um von der Frömmigkeit des Individualismus her-

kommend, die Gemeinde, die Kirche neu zu entdecken.

Wyneken erlebte bei den Gemeindegründungen in Nordamerika: Glaube, der verkündet und wirksam werden soll, darf nicht nur aus subjektiven Erfahrungen bestehen. Ähnliches läßt sich für Ludwig Harms und für Petri und seinen Freundeskreis feststellen. Sie alle richteten ihren Blick auf die Kirche, auf die Gemeinde, die dem einzelnen Geborgenheit gibt und ihn in seinem Glauben stärkt.

Die Konsequenz für die Diasporaarbeit ist deutlich: Man wollte, daß der einzelne zur Gemeinde fand und daß die Gemeinden zu lebensfähigen Kirchenkörpern zusammenwuchsen. Was in der Diaspora geschah, war also nicht die Restauration einer Kirche des 17. Jahrhunderts, sondern es war der Gedanke, daß die persönliche Freiheit des einzelnen ergänzt werden müsse durch die Geborgenheit in einer Kirche – und das konnte nach dem ganzen Herkommen nur die lutherische Kirche sein.

Diese Linie, schon in der ersten Gotteskastenarbeit deutlich zu sehen, läßt sich dann – hier sei insbesondere der seit 1842 jährlich gehaltenen „Pfingstkonferenz“ gedacht – bis zur Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert weiterverfolgen. Waren auf der einen Seite für das kirchliche Leben des 19. und 20. Jahrhunderts Liberalismus und Auflösung die Folgen der Aufklärung, so war es auf der anderen Seite die Entdeckung der Kirche und der Gemeinde. Auf dieser Seite war der Gotteskasten zu finden.

3. Eine weitere Folge des Strukturwandels im 19. Jahrhundert ist die Ausbildung des Vereinswesens. Waren Zünfte und Gilden noch eine Lebensgemeinschaft, an der die Familie teilhatte, ja, in die man hineingeboren wurde, so waren die Vereine eine Interessengemeinschaft, der man sich bei gleichem Interesse anschließen, die man aber auch wieder verlassen oder der man ganz fernbleiben konnte.

Aber gerade das genügte vielen nicht. Sie suchten Zusammenschlüsse, die größere Geborgenheit boten. Die sich bildenden Arbeitervereine beispielsweise waren eine neue Form der Lebensgemeinschaft. Man turnte und sang miteinander, man hatte hier seine politische Heimat, man kaufte in den Läden des – genossenschaftsartigen – Vereins.

Petri nun sah im Vereinswesen die Gefahr, daß sich hier eine Art „Kirchenerersatz“ bilden könne. Sollte doch auch die Kirchengemeinde Lebensgemeinschaft sein, Lebenshilfe bieten, Lebensordnung setzen, die Familie umschließen. Wohl gestand er den Anstalten der Inneren Mission, wie sie allenthalben entstanden, die besondere Rechtsform des Vereins zu. Auch respektierte er den Christlichen Verein Junger Männer mit seinen besonderen

Chancen in der damaligen Jugend. Für das Gebiet der Diasporafürsorge war er allerdings anderer Ansicht. Bei solcher Vereinsgründung, so meinte er, konnte sehr leicht der Eindruck entstehen, als ob ein Christ speziell ein Freund der Diaspora oder der Mission sein und ein anderer sich zurückhalten könne. Sorge für die Diaspora sollte ein Anliegen und eine Lebensäußerung der ganzen Gemeinde sein.

Von dieser Einstellung aus ist Petris kritische Haltung gegenüber dem Gustav-Adolf-Verein zu verstehen, welcher in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts rasch aufblühte. Es schien zunächst, als würde das liberale Bürgertum hier seinen kirchlichen „Verein“ finden und als ginge es vor allem um die Verwirklichung jener „evangelisch-protestantischen“ Kirche, die es so nirgendwo gab, aber die eine Lieblingsvorstellung jener Kreise war.

Nun bleibt die Zeit ja nicht stehen. Am Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde die Entwicklung vom Gesinnungs- zum Interessenverein immer deutlicher, und auch die kirchlichen Vereine sahen ihre Heimat zunehmend im Raum der verfaßten Kirche. Und je mehr dies geschah, desto stärker ließ die gemeinsame kirchliche Heimat auch die Gegensätze schwinden. Es ist — im Kontext mancher anderer kirchlicher Entwicklungen nach 1945 — deutlich zu sehen, wie auch die beiden großen deutschen Diasporawerke zumindest im Raum der lutherischen Kirchen zu engerer Zusammenarbeit gefunden haben, da wo es möglich schien.

Auch Petri und der Gotteskasten machten einen Lernprozeß durch. Die anfangs recht lockere Organisation des Gotteskastens verhinderte nämlich, daß dies Werk in weiteren Kreisen der Gemeinden heimisch wurde. Auch die damals gerade aufblühende kirchliche Presse nahm das Anliegen Petris kaum wahr. So gründete Petri denn im Jahre 1848 im Selbstverlag das „Zeitblatt für Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche“, nicht gedacht als Blatt für die Gemeinde (so wie der „Pilger aus Sachsen“), sondern die Adressaten waren die Geistlichen der hannoverschen Kirche. Es gab etwa 500 Abonnenten innerhalb und außerhalb Hannovers, wozu insbesondere diejenigen zählten, die zur Pfingstkonferenz zusammenfanden. Der Gedanke, daß dieses Blatt auch das Anliegen des Gotteskastens mit vertreten sollte, kam insofern nicht zum Tragen, als das Erscheinen aus verschiedenen Gründen schon 1855 wieder eingestellt werden mußte. So fand denn, wenn auch der erste Anstoß gegeben war, der Gotteskasten in seiner Anfangszeit keine rechte Resonanz in der kirchlichen Öffentlichkeit.

Ein weiterer Impuls für die Gotteskastenarbeit ging vom Stader Lutherverein

aus. Hier existierte schon seit Jahren ein Missionsverein, der sich anfangs als Zweigverein für die Norddeutsche Mission verstanden hatte, sich aber bald aus konfessionellen Gründen von dieser löste. Anlässlich seines Deutschlandbesuchs berichtete Wyneken vor diesem Verein über seine Arbeit und bat um Unterstützung für die Diaspora in Amerika. So bildete sich denn im Rahmen des Missionsvereins eine Arbeitsgemeinschaft, von ihren Gegnern der „schwarze Klub“ genannt. Sie führte – gut ein Jahr nach der Gründung des Hannoverschen Gotteskastens – zur Konstituierung des „Luthervereins Stade“ am 10. Dezember 1854. Schon im zweiten Jahr konnte man 149 Mitglieder verzeichnen und die jährlichen Einnahmen des jungen Vereins bewegten sich bald zwischen 2 000 und 4 000 Mark (der Hannoversche Gotteskasten war zur gleichen Zeit froh, wenn sich jährlich tausend Mark Überschuß ergaben!). Man konnte sich – dies ebenfalls im Unterschied zu dem in der gleichen Kirche beheimateten Schwesternverein – auch der tatkräftigen Unterstützung durch das „Stader Sonntagsblatt“ erfreuen. Im übrigen hieß es in der Satzung des Luthervereins, der erst nach dem Ersten Weltkrieg im Hannoverschen Gotteskasten aufging: „Der Lutherverein ist ein Teil des Liebeswerkes, welches unter dem Namen Gotteskasten in den lutherischen Ländern getrieben wird.“

II.

Die Resonanz der Gotteskastenarbeit war – selbstverständlich – verknüpft mit dem Wert, den man der konfessionellen Eigenart der lutherischen Kirche beimaß. Hier setzt in Hannover um 1870 eine neue Entwicklung ein. Bis dahin konnte man mit Recht im Blick auf die hannoversche Kirche vom „milden Luthertum“ sprechen. Erst als Hannover dem preußischen Staat angegliedert wurde und damit beföhrtet werden mußte, die hannoversche Kirche würde dem preußischen Oberkirchenrat unterstellt werden, besann man sich auf seinen lutherischen Konfessionsstand, war doch schon durch die Erweckungsbewegung bei vielen das konfessionelle Bewußtsein gestärkt worden.

Zur gleichen Zeit trat die zweite Generation in die Gotteskastenarbeit ein. Petri starb 1873, sein Nachfolger wurde Pastor Büttner, dem als Geschäftsführer Pastor Funke zur Seite stand. Man gab sich (endlich!) eine Satzung, erweiterte den Vorstand durch einen neunköpfigen Ausschuß, bestellte für die einzelnen Kirchenkreise „Agenten“ und schuf so manche neue Voraussetzung für fruchtbare Arbeit. Seit 1888 gab es auch Laien im Ausschuß.

Es dauerte auch nicht lange, bis in dem – zur gleichen Zeit entstandenen – „Hannoverschen Sonntagsblatt“ eine periodische Beilage „Der Lutherische Gotteskasten“ erschien. Sie enthielt nicht nur Berichte über die Arbeit des Vereins, sondern auch die Rubrik „Gabenquittung“; kein Wunder, wenn die jährlichen Einnahmen schnell auf 10 000 Mark stiegen und in den Jahren, in denen man eine spezielle Diasporakollekte für ein bestimmtes Vorhaben bewilligte, sogar noch höher waren.

In diese Periode fiel auch der erste überregionale Zusammenschluß der Gotteskastenvereine. Anlässlich der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz in Leipzig (1870) beschloß man, eine nähere Verbindung der Vereine ins Auge zu fassen; bald traf man sich jährlich unter der Obhut eines Vereins, der dann für die Ausrichtung der Zusammenkunft verantwortlich war. Eine wichtige gemeinsame Aktion des Zusammenschlusses betraf die publizistische Arbeit. Von nun an erschien als gemeinsames Organ „Der Lutherische Gotteskasten“, der zwar im Laufe der Zeit des öfteren den Namen gewechselt hat, aber doch im kommenden Jahr auf sein hundertjähriges Erscheinen zurückblicken kann.

Besondere Betreuungsgebiete des damaligen Hannoverschen Gotteskastens waren die während der Wanderungsbewegung der Gründerzeit in reformierten Gebieten Hannovers neu entstandenen lutherischen Gemeinden (Lingen, Emden, Nordhorn, Borkum, in der kirchlichen Nachbarschaft auch Lage/Lippe und Bremerhaven), das Elsaß (insbesondere die Garnisonsstadt Metz), die hannoversche Diaspora in katholischer Umgebung (das Eichsfeld und die Gebiete des Hildesheimer Stifts), die lutherischen Gemeinden in den altpreußischen Gebieten, Österreich (einschließlich Böhmen, Slowenien usw.), Nordamerika (mit zunehmender Selbständigkeit allmählich in den Hintergrund tretend), Brasilien (hier nimmt die Intensität im Laufe der Zeit zu), später auch weitere Gemeinden in Lippe. Schwierig war das Verhältnis zu den Altlutheranern; zwar fühlte man sich ihnen besonders verbunden, man mußte aber, als das Breslauer Oberkirchenkollegium die Abendmahls-gemeinschaft mit Hannover vorübergehend dispensierte, die Hilfe einstellen. Die freikirchlichen Lutheraner, die sich in Hannover und Hermannsburg von der Landeskirche getrennt hatten, konnten, weil sie finanziell unabhängig waren und ihr Kirchenwesen gut selber unterhalten konnten, von vornherein unberücksichtigt bleiben.

Das 20. Jahrhundert begann für den Gotteskasten mit einer Periode der Stagnation. 1903 wurde die Zusammenarbeit mit dem Hannoverschen Sonntagsblatt aufgegeben. Man hatte wohl nicht mehr die Kraft, eigene Nachrich-

ten herauszugeben. Pastor Büttner und Pastor Franke starben beide 1905. Ihre Nachfolger wandten sehr viel Kraft an eine neue Satzung, welche 1908 fertiggestellt war und dem Verein den Status eines eingetragenen Vereins brachte.

Auch die geistige Landschaft hatte sich verändert. Der Gegensatz weiter Bevölkerungskreise zum christlichen Glauben nahm die kirchliche Aktivität ganz in Anspruch. Insbesondere das soziale Engagement der Kirche erforderte Kraft und Aufmerksamkeit.

So konnten Vorsitzende und Geschäftsführer – Vorsitzender war bis 1912 Pastor Greve, dann durch Pastor Lohmann abgelöst, Geschäftsführer war für die nächsten zwanzig Jahre Pastor Heldt (Uetze) – in jener Zeit ab und zu eine landeskirchliche Kollekte für die lutherische Diasporaarbeit in Empfang nehmen, im übrigen beliefen sich die jährlichen Einnahmen damals auf durchschnittlich 16 000 Mark. Die Ereignisse des Ersten Weltkrieges brachten es dann nicht nur mit sich, daß sich die Aufmerksamkeit den unmittelbaren Existenzfragen zuwandte, sie hatten auch ihre Folgen für die unmittelbare Arbeit des Gotteskastens. Zu manchem Betreuungsgebiet ging die Verbindung verloren, und damit auch die Möglichkeit, dort zu helfen.

1922 – während der Inflationszeit – stiegen die Einnahmen dann plötzlich auf 142 000 Mark, und im Jahr darauf erreichten sie die Billionengrenze! Zur gleichen Zeit mußte der Gotteskasten seine Legate im Wert von 60 000 Goldmark als Verlust buchen. Aber man begann neu und es setzte eine Zeit des Aufblühens ein. Mit dem Ende des Staatskirchentums war auch die Berliner Bevormundung (die bis dahin verhindert hatte, daß für die Gotteskastenarbeit eine landeskirchliche Kollekte erhoben würde) ein Stück Vergangenheit. Dieser besonderen Anerkennung seiner Arbeit erfreute sich das Werk bis 1971.

Die Landeskirche folgte im Blick auf die neu einsetzende Förderung der Diasporaarbeit dem mecklenburgischen Beispiel, wo der Gotteskasten schon 1860 als Werk der Landeskirche anerkannt worden war und von der Kirchenleitung entsprechend gefördert wurde. Hannover ging sogar noch einen Schritt über dieses Beispiel hinaus und bestellte in Pastor Lemmermann, bis dahin Anstaltspfarrer in Hildesheim, 1926 einen hauptamtlichen Pfarrer der Landeskirche, der zugleich Vorsitzender und Geschäftsführer wurde. Nun konnten die Kirchenkreise der Landeskirche systematisch besucht werden und durch Vorträge in den Gemeinden erfuhr die Arbeit des Gotteskastens ein über die bisherigen Erfahrungen hinausgehendes Echo.

Neben dem Stader Lutherverein, der zur Zeit Lemmermanns den Status eines Bezirksvereins annahm, entstanden weitere Bezirksvereine: Bremen-Verden, Lüneburg, Celle und Hildesheim. Die meisten anderen Kirchenkreise hatten Obleute. Für den norddeutschen Raum wurde ein Mitteilungsblatt mit dem Titel „Der Lutheraner“ ins Leben gerufen, das zeitweise eine Auflage von 40 000 Exemplaren erreichte.

Nicht nur hiermit ging man über den Raum der Landeskirche hinaus. Auch die Stader „Epiphaniaskonferenz“, seit 1932 besonders von Superintendent Hoppe (Celle) betreut, welche sich der mit der Existenz der lutherischen Diaspora gestellten theologischen Fragen annahm, fand im ganzen norddeutschen Raum ihr Echo. Sie dauerte anderthalb Tage und fand jeweils an verschiedenen Orten statt. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm der Hermannsburger Pastor Wesenick hierfür die Verantwortung, bis sie 1958 in die sogenannte „Heideburgtagung“ überging.

In die zwanziger Jahre fällt auch die Intensivierung der Zusammenarbeit unter den – inzwischen 18 – Gotteskastenvereinen; 1927 wird das „Lutherische Hilfswerk der vereinigten Gotteskastenvereine“ mit einer Geschäftsstelle in Erlangen begründet, später umbenannt in „Martin Luther-Bund“, eine Entwicklung, die auch in Hannover vollzogen wird, nachdem eine schon 1887 unternommene Initiative für einen neuen Namen bei den anderen Vereinen nicht auf Gegenliebe gestoßen war. Die Versammlung, die jene Umbenennung vollzog, tagte 1932 in Breslau; sie ist auch insofern erwähnenswert, als der hannoversche Bischof Marahrens hier die Festpredigt hielt.

Für die neuen Machthaber des Dritten Reiches schienen die Diasporaverene zunächst offensichtlich nicht so bedeutend zu sein, als daß man sich ihrer besonders annahm. Allerdings gab es hier und da Versuche, sie für die Auslandspropaganda und Volkstumsarbeit im Sinne des Nationalsozialismus einzuspannen. Später waren auch Behinderungen der Arbeit zu verzeichnen. Ob die Rückkehr Pastor Lemmermanns nach Hildesheim allerdings auf politische Gründe zurückzuführen war (an anderer Stelle hatte beispielsweise der Erlanger Professor Ulmer auf sein Amt als Bundesleiter verzichten müssen), ist heute nicht mehr festzustellen.

In Vizepräsident Paul Fleisch fand der hannoversche Martin Luther-Bund jedenfalls einen tüchtigen Nachfolger, der dem Verein in seiner nüchternen Art manchen großen Dienst hat tun können. Mit ihm trat Pastor Steinmetz (Brelingen) das Amt des Geschäftsführers an, und 25 Jahre lang haben diese beiden Männer in höchst fruchtbarer Weise zusammengearbeitet.

Der Zweite Weltkrieg brachte viele Einschränkungen – noch weit schmerzlicher als 25 Jahre zuvor – für die Arbeit des Vereins, bis sie gegen Ende des Krieges ganz eingestellt werden mußte. Die schon geplante 90-Jahrfeier im Henriettenstift konnte nach dem schweren Bombenangriff auf Hannover im Oktober 1943 nicht mehr gehalten werden. Aber noch am 22. Mai 1944 konnten drei Vorstandsmitglieder einen Etat von 23 100 Mark bewilligen.

III.

Schon für den September 1945 weist das Protokoll wieder eine Vorstandssitzung aus; diesmal sind zwei Anwesende zu verzeichnen. Aber – obwohl die alten Verbindungen ins In- und Ausland noch nicht wieder geknüpft waren – es gab genug zu tun. Eine erste Aufgabe sah man in der Betreuung der aus dem Osten gekommenen Pfarrer, soweit von landeskirchlicher Seite für sie nichts getan werden konnte. Hier gab es manche Not, besonders auch bei Familienangehörigen von Pfarrern. Auch den Studenten des Erlanger Theologenheims galt manche Hilfe, sobald das Haus kurz nach der Währungsreform 1948 wieder eröffnet war. Eine erste Aufgabe der Diasporahilfe stellte sich in unmittelbarer Nachbarschaft, in den reformierten Gebieten im Raum der hannoverschen Landeskirche, wobei es für die neu entstehenden Gemeinden nicht nur auf materielle Unterstützung, sondern in starkem Maße auch auf das geistliche Geleit ankam. Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang die z. T. mehrwöchigen Konfirmandenfreizeiten für diejenigen, die in der Zeit des Anfangs noch nicht in einer Ortsgemeinde auf die Konfirmation vorbereitet werden konnten.

Die starke personelle Umschichtung in jenen Jahren hatte es auch mit sich gebracht, daß in vielen Gemeinden und Kirchenkreisen die Diasporaarbeit aus dem Blickfeld geraten war. Hier setzte eine ebenso vorsichtige wie intensive Informationsarbeit ein. Die Jahresfeste – bisher, und auch noch einmal wieder im Jahre 1947, in Hannover gehalten – wurden nun jeweils in einen Kirchenkreis verlegt. Der Besuch eines Kirchenkreises dauerte vom Sonnabend bis zum Montagabend. Bis zu vierzig Gastprediger verzeichnen die Programme der damaligen Jahre.

So wurde im Laufe der Jahre wieder ein Freundeskreis aufgebaut, es fanden sich Obleute für viele Kirchenkreise, man intensivierte die Informationsarbeit. Aus der schon genannten Epiphaniaskonferenz wurde eine mehrtägige Tagung für Information und theologische Klärung, regelmäßig gehalten auf der Heideburg bei Hamburg-Neugraben. Die Verantwortung für

diese Zusammenkünfte hatte zunächst der damalige Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt, Dr. Friedrich Hübner, übernommen; auf ihn folgte mit seinem Weggang aus Hannover sein Nachfolger im Lutherischen Kirchenamt, Gottfried Klapper. Natürlich geschah die Vorbereitung in engem Kontakt mit den norddeutschen Gliedvereinen des Martin Luther-Bundes, in erster Linie mit dem hannoverschen, der von Anfang an eine besondere Trägerschaft ausgeübt hatte. Später fand dies darin seinen Ausdruck, daß der Vorsitzende des hannoverschen Vereins, Oberkirchenrat Gerhold, auch die Vorbereitung und den Vorsitz der Tagung übernahm; es ist nicht übertrieben zu sagen, daß die Heideburgtagung von den genannten drei Männern in ihrer Gestalt so sehr geprägt worden ist, daß dies auch heute noch, wo schon seit Jahren die Verantwortung in andere Hände übergegangen ist, in hohem Maße spürbar ist. Ebensovienig übertrieben hinzuzufügen, daß das hohe theologische Niveau, gepaart mit dem Geist von Brüderlichkeit und Freundschaft, während der letzten zwanzig Jahre auf immer größere Resonanz gestoßen ist: die Raumnot hat schließlich dazu geführt, die inzwischen vertraut gewordene Heideburg zu verlassen und in der Evangelischen Akademie der Nordelbischen Kirche in Bad Segeberg einen nun auch schon bewährten Ort zu finden.

Auch die anderen Möglichkeiten der Information wurden bald wieder angeboten. Bereits 1946 erschien der erste Band des Jahrbuches (und diese Zeilen werden in der 26. Folge gedruckt!), die ebenfalls bald wieder erscheinende Zeitschrift wurde in Hannover in 6000 Exemplaren verteilt, zunächst mit dem Titel „Lutherische Diaspora“, später umbenannt in „lutherischer dienst“. Zwei Jahre lang gab es sogar wieder einen hauptamtlichen Mitarbeiter für den norddeutschen Bereich des Martin Luther-Bundes, Landessuperintendent i. R. Werner, dessen Aufgabe es war, die direkten Kontakte zu den Gemeinden und kirchlichen Gremien zu pflegen.

Nach der Hundertjahrfeier des Vereins legte D. Fleisch sein Amt als Vorsitzender nieder. Von ihm waren in schwerer Zeit viele richtungweisende Impulse ausgegangen. Zu seinem Gedächtnis wurde später die Paul-Fleisch-Stiftung für wissenschaftliche Arbeit über die Diaspora errichtet.

Nachfolger war der schon genannte heutige holsteinische Bischof Dr. Hübner, der dann mit seinem Weggang in die schleswig-holsteinische Landeskirche 1962 das Amt des Vorsitzenden an Landessuperintendent Johannes Schulze DD. weitergab. Schulze hat den Vorsitz vier Jahre lang innegehabt; 1966 zwang ihn die doppelte Beanspruchung für den Martin Luther-Bund (er war von 1960 bis 1970 zugleich Bundesleiter und versah mehrere andere

über den Raum Hannovers hinausreichende Ämter), den Vorsitz im Martin Luther-Bund Hannover aufzugeben. Er fand einen ebenso engagierten Nachfolger, den auch schon im Zusammenhang mit der Heideburgtagung erwähnten Oberkirchenrat Gerhold, der seinerseits nach einem Jahrzehnt stetigen und tatkräftigen Einsatzes sein Amt in die Hand des heutigen Vorsitzenden, Superintendent Dr. Monselewski (Nienburg), weitergab. Mit Gerhold trat auch ein neuer Mann in die Funktion des Geschäftsführers ein: Superintendent Steinmetz, der dreißig Jahre lang die Arbeit treu verrichtet hatte, wurde abgelöst vom früheren Generalsekretär in der Zentralstelle, dem damaligen Superintendenten Hensel, dem 1971 mit seinem Wechsel in die bayerische Landeskirche der Verfasser dieser Zeilen nachfolgte. Nach ebenfalls dreißigjähriger Tätigkeit legte vor einigen Jahren auch der Kassenführer, Amtsrat F. Welz, sein Amt in jüngere Hände; sein Nachfolger war Amtmann Friedrich Korden, der seit 1977 auch einen Sitz im Bundesrat des Gesamtbundes innehat.

Die Kassenführer konnten sich in den letzten Jahren nicht beklagen: sie hatten steigende Einnahmen und Ausgaben zu verbuchen; seit fünf Jahren handelt es sich regelmäßig um weit über hunderttausend D-Mark. Einen Wermutstropfen bedeutet es allerdings, daß der hannoversche Verein seit 1972 von der Landeskirche nur noch mit einer halben Sonntagskollekte berücksichtigt wird; ein Trost – aber keine Lösung des Problems, weil es auch um das Profil eines Werkes im Rahmen einer Kollektenabkündigung geht – ist ein aus Kirchensteuermitteln gewährter Ausgleich.

IV.

Für die letzten Jahre werden an dieser Stelle nur Zahlen und Daten festgehalten. Der geschichtliche Abstand ist zu gering, um Tendenzen markieren und beurteilen zu können. So soll es denn an dieser Stelle ein Rückblick auf eine größere Zeitspanne sein.

1. Am Anfang stand die Initiative der drei Gründer des Hannoverschen Gotteskastens. Ihre Vereinsgründung meinte von vornherein nicht eine Sonderaufgabe, sondern eine Aufgabe, welche der ganzen Kirche oblag. So lag es in der Konsequenz, daß sich bald auch woanders Initiativen in der gleichen Richtung entwickelten, daß aber andererseits das Zusammenwachsen zu einer gemeinsamen Organisation sehr lange dauerte. Der Weg ging über eine lose Arbeitsgemeinschaft und einen Unterstützungsverein zu dem Werk, das sich 1932 konstituierte und sich den Namen Martin Luther-Bund

gab. Dem entspricht das Selbstverständnis des damals ebenfalls in ‚Bund‘ umbenannten hannoverschen Vereins: er ist ein Gliedverein des ganzen Werkes und vertritt dieses im Raum der hannoverschen Landeskirche. Im Verhältnis zu seinem Arbeitsfeld bedient er sich des Dienstes der Erlanger Zentralstelle und der gemeinsamen Werke des Bundes (Sendschriftenhilfswerk, Bibelmission, Auslands- und Diasporatheologenheim sowie alle Dienste, die von der Zentralstelle stellvertretend für die Vereine betreut werden, z. B. eine Aktion für Schülerstipendien in Brasilien, die Herausgabe des Jahrbuches und anderer Schriften, die Zeitschrift und die Verlagsarbeit). Auch die Projekte, die gefördert werden, werden von der Zentralstelle betreut, mit Ausnahme bestimmter gewachsener Verbindungen. Ein Gleiches gilt für die Kontakte zu den anderen auf dem gleichen Felde tätigen Institutionen (z. B. mit dem Lutherischen Weltdienst oder der Kasseler Zentrale des Gustav-Adolf-Werkes).

Andererseits gilt es, auch darin das Erbe der Väter des Bundes zu wahren, daß ein ungesunder Zentralismus vermieden wird. Ein Werk, das sich auf die Gemeinden und auf einen Freundeskreis stützt, braucht die Nähe zu diesen Partnern.

2. Der Martin Luther-Bund hat sich immer als ein Stück Kirche gewußt. Insofern ist es von besonderer Bedeutung, daß die Landeskirche nach dem Zweiten Weltkrieg eine landeskirchliche Kammer für Diasporaarbeit eingesetzt hat. Hier verwirklicht sich unsere kirchliche Verantwortung für die Diaspora: daß die Fragen und Nöte der Diaspora im landeskirchlichen Raum laut werden und daß wir umgekehrt die Diaspora teilnehmen lassen an unseren Fragen. Insofern betrachtet der Martin Luther-Bund die Mitarbeit in diesem Gremium als wesentlichen Aspekt seiner Bindung an die Kirche.

3. Es gibt – auch im landeskirchlichen Raum – Partner auf dem gleichen Felde. Das Verhältnis zum Gustav-Adolf-Werk, während langer Perioden höchst problematisch, hat sich in den letzten Jahren laufend verbessert, und das Gespräch war um so fruchtbarer, je deutlicher die Standpunkte zum Ausdruck kamen. Polemiken jedenfalls gehören längst der Vergangenheit an, und es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß von beiden Werken an vielen Stellen gemeinsame Aufgaben gemeinsam wahrgenommen werden und daß dies an anderer Stelle jedenfalls in gegenseitiger Absprache geschieht.

In den letzten Jahren ist es auch gelungen, das veränderte Verhältnis der beiden Werke zueinander, in dem sich jeder mit seiner eigenen Zielsetzung als der Partner des anderen weiß, ohne ihm deshalb die Existenzberechti-

gung abzusprechen, nach außen hin besser darzustellen. Besonders die in der jüngeren Vergangenheit mehrfach gemeinsam gehaltenen Jahresfeste (in den Kirchenkreisen Bodenwerder, Holzminden, Buxtehude und Stade) haben dazu beigetragen. Auf dieser Linie müssen wir fortfahren. Sicherlich wird am Ende dieser Entwicklung, gerade, je besser man einander versteht und je intensiver die Zusammenarbeit wird, nicht der organisatorische Zusammenschluß stehen. Dies würde nämlich nur zur organisatorischen Unbeweglichkeit führen und, abgesehen davon, daß jedem der beiden Werke seine ihm eigene Aufgabe zugewiesen ist, weder der Diasporaarbeit noch der Kirche, der wir verpflichtet sind, nützen.

4. Die jüngere Kirchengeschichte hat uns einen neuen Horizont ökumenischen Miteinanders gezeigt. Wir haben dabei gelernt, daß es nicht um die Verständigung auf kleinstem Nenner geht, sondern um das Bekenntnis des gemeinsam Geglauten ebenso wie um das Hören, Verstehen und Bezeugen, wo es verschiedene Standpunkte gibt. Den lutherischen Gemeinden in der Diaspora zu helfen, daß sie sich ihres Erbes bewußt und dadurch zu ernsthaften Gesprächspartnern ihrer Schwesterkirchen und Mitchristen an ihrem jeweiligen Ort werden, sehen wir als unsere Aufgabe an.

An welchem Zeichen kann ich wohl die Kirche erkennen? Es muß ja irgendein sichtbares Zeichen gegeben sein, durch das wir an einen Ort versammelt werden, um das Wort Gottes zu hören. Da antworte ich: ein Zeichen ist nötig und wir haben es auch, nämlich die Taufe, das Brot und vor allen anderen Dingen das Evangelium. Diese drei sind die Wahrzeichen der Christen, es sind die Marken und Kennzeichen.

Martin Luther

Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession

1. Der ökumenische Horizont

Der Reformation ging es um die Gottheit Gottes, um die eine göttliche Wahrheit des Evangeliums von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, um die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden, um Grund und Wesen des christlichen Glaubens und die Beseitigung der von Menschen aufgebauten Hindernisse, die den von Christus eröffneten Zugang zum Heil erschweren oder verbauten.

Es ging der Reformation um Sendung und Botschaft der einen heiligen apostolischen katholischen Kirche. Dieses Anliegen hat trotz aller Härte und Unsachlichkeit der Auseinandersetzungen im einzelnen die Oberhand behalten und seinen klassischen Niederschlag in der Augsburger Konfession gefunden, die am 25. Juni 1530 als Bezeugung des katholischen Glaubens im Verständnis der evangelischen Theologen und Stände dem Kaiser auf dem Reichstag in Augsburg überreicht wurde. Die Augsburger Konfession hat nicht eine lutherische Sonderlehre zum Thema, sondern sie behandelt in der Darstellung der Grundartikel und den Auseinandersetzungen mit den bekämpften Mißbräuchen Grundfragen des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre der einen Kirche Jesu Christi.

2. Die ökumenische Absicht

Die Absicht der Augsburgischen Konfession war irenisch, sie wollte ein Beitrag zur Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit sein. Sie ist nicht als Gründungsurkunde einer auf Verselbständigung bedachten Konfessionskirche geschrieben worden, sondern als Ausweis der biblisch und kirchlich begründeten Lehre, die sich als katholische Lehre, wie sie bei den Evangelischen gilt, ausweisen will. Es geht in der Confessio Augustana nicht um die Alternative Luther oder Papst, sondern um den Appell, die Einheit der Kirche dort zu suchen, wo sie allein wiedergewonnen werden kann, bei Jesus Christus, dem einen Herrn der einen Kirche, wie ihn die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments klar bezeugt.

3. Die ökumenische Wirkung

Die katholische Absicht der Augsburger Konfession ist 1530 nicht zum Ziele gekommen. Die evangelische Hoffnung hat in der Folge immer mehr nachgelassen. Die evangelischen Stände mußten sich mit ihrer Duldung und mit dem „cuius regio eius religio“ (wem das Gebiet gehört, der bestimmt die Religion) begnügen. Ein konfessionsbestimmtes Staatskirchentum machte die landeskirchliche Struktur zur primären Voraussetzung der sich neu formierenden Kirchentümer. Diese organisatorische Kirchenspaltung in Territorialkirchen wurde für die lutherische Kirche geistlich allein durch das gemeinsame lutherische Bekenntnis, d. h. vor allem durch die von allen lutherischen Kirchen anerkannte Augsburger Konfession und den bei allen gebrauchten Kleinen Katechismus Luthers überbrückt. Die gegenseitige Verpflichtung, neu aufbrechende kontroverse Fragen zu Lehre, Kirchenordnung und Kirchenpolitik in kirchlicher Verantwortung gemeinsam zu beantworten, hatte ihre kirchlich-theologische Motivation vorrangig durch das in allen Kirchen anerkannte Augsburger Bekenntnis. Auf dem Weg zum Konkordienbuch von 1580 wurde das besonders bei den langjährigen Bemühungen um die Formula Concordiae von 1577 deutlich, deren Überschrift lautet: „Gründliche, allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburger Konfession, in welchen ein seither unter etlichen Theologen, derselbigen zugetan, Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unser christlichen Lehr beigelegt und verglichen.“

Zwar war die Confessio Augustana hier nur für die „innerkirchliche Ökumene“ der organisatorisch getrennten lutherischen Kirchen wirksam, aber sie hat sich doch wenigstens in diesem Bereich als ein Instrument kirchlichen Zusammenhalts bewährt. Indem sie die Motivation wachhielt, sich in Lehre und Leben der Kirche nach der einen und einzigen Regel und Richtschnur, der Heiligen Schrift, zu richten, hat sie verhindert, daß sich die lutherischen Kirchen völlig kirchenpolitischen oder politischen Gesichtspunkten unterwarfen. Das wurde auch in späteren Zeiten immer wieder aktuell. So ist im Kirchenkampf der Rückbezug auf das kirchliche Bekenntnis die Möglichkeit gewesen, sich gegen staatliche Eingriffe und innerkirchliche Versuche auf die kirchliche Grundlage der Kirche zu berufen, auf eine in den Bekenntnissen festgehaltene Lehre, die gerade in den Auseinandersetzungen und Spannungen der jeweiligen Zeit eine aktuelle Hilfe dafür bietet, daß die Kirche unter dem Worte Gottes und in der rechten christlichen Tradition bleibt.

4. Die ökumenische Aktualität

Diese ökumenische Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses ist durch die ökumenische Bewegung, besonders durch den Lutherischen Weltbund, wieder in weltweitem, d. h. katholischem, Horizont aktuell geworden. Die Bekenntnisgrundlage der lutherischen Kirche ist in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes folgendermaßen beschrieben:

„Der Lutherische Weltbund erkennt die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm der Lehre und allen Handelns der Kirche an. Er sieht in den drei ökumenischen Glaubensbekenntnissen und den Bekenntnissen der lutherischen Kirche, insbesondere der unveränderten Augsburgischen Konfession und Luthers Kleinem Katechismus, eine zutreffende Auslegung des Wortes Gottes.“

In seinem Bezug auf die Schrift und auf die altkirchlichen Symbole ist das Augsburger Bekenntnis als ein Band der Einheit, das alle lutherischen Kirchen der Welt zusammenhält, wirksam geworden. Das Augsburger Bekenntnis entwickelt diese kirchenzusammenhaltende Kraft gerade deshalb, weil es nicht aus sich selber wirksam ist, sondern von allen oft sehr betrüblichen Gegebenheiten kirchlicher Existenz weg auf die Quelle des Lebens und der Erneuerung der Kirche verweist und die zu allen Zeiten und an allen Orten gültige Wahrheit Gottes festhält. Zu dieser umfassenden Wahrheit gehört nicht nur die evangelische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders, sondern auch der dritte Glaubensartikel von der einen Kirche Jesu Christi und ihrer wahren Einheit.

Hier hat von Anfang an auch das ökumenische Engagement des Lutherischen Weltbundes seinen Grund, das in seiner Verfassung an zwei Stellen besonders hervorgehoben wird. Der Lutherische Weltbund soll „gegenüber der Welt die einmütige Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus als der seligmachenden Kraft Gottes fördern“ und „die Aufgeschlossenheit der lutherischen Kirchen für die ökumenischen Bestrebungen, das Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit für diese sowie ihre Beteiligung an diesen stärken.“

In diesem Gebrauch der Augsburgischen Konfession, besonders in Berufung auf ihren Artikel VII, sind dann auch die Bemühungen um die Rückgewinnung der Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen einganggekommen, die in den vom Lutherischen Weltbund angeregten interkonfessionellen Dialogen ihre weitreichenden Auswirkungen haben. An ihrem Bekenntnis kann man die lutherische Kirche behaften. Trotz ihrer vielgestaltigen Existenz in allen Kontinenten ist die Augsburgische Konfession ihr gemeinsames

bindendes Bekenntnis zur katholischen Lehre. Nicht die Fülle möglicher theologischer Meinungen, sondern das kirchlich verpflichtende gemeinsame Bekenntnis gilt. Es verteidigt nicht eine konfessionelle Sondergestalt der Kirche, sondern bezeugt die Bindung der durch dieses gemeinsame Bekenntnis vereinigten Kirchen an die biblische und damit katholische Lehre der einen heiligen, allgemeinen, apostolischen Kirche.

5. Der historische Kontext

Wie jedes Dokument hat auch die Confessio Augustana ihre Entstehungsgeschichte und ihren Sitz im Leben ihrer Entstehungszeit. Ihr Platz in der Reformationsgeschichte, ihr Bezug auf das Wirken Luthers und seine Schriften wie auf die anderen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche und ihr historisches Werden müssen im Blick bleiben, wenn man sich um eine aktuelle Auslegung der Augsburger Konfession für heute bemüht. Auch der Kontext der Entstehungsgeschichte der Augsburger Konfession macht klar, daß es der lutherischen Reformation nicht um einen Ausbruch aus der Kirche, sondern um die geistliche Erneuerung der Kirche ging, und daß die irenische Tendenz der Augsburger Konfession und ihrer Bemühung um allgemeine und versöhnliche katholische Lehraussagen ihren Hauptgrund nicht in der Sanftmut Philipp Melancthons hatte, sondern im gesamtkirchlichen Ansatz der lutherischen Reformation. Man wird in Einzelheiten verschiedener Meinung sein können, aber man wird beim gegenwärtigen Stand der Lutherforschung und der Reformationsgeschichte nicht mehr bestreiten können, daß es Luther wie der Augsburger Konfession um schriftgemäße Katholizität und nicht um emanzipatorische Tendenzen, um das e i n e Evangelium und den e i n e n Herrn und nicht um Menschenlehre gegangen ist.

Freilich hat in diesem Kontext die Augsburger Konfession einen bestimmten konkreten Zweck gehabt. Sie enthält deshalb nicht alles, was in Luthers Schriften steht, und gibt nicht auf alle Fragen Antwort, die Reformation und lutherische Theologie im Laufe der Jahre aufgeworfen haben. Sie bringt aber gerade von ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung, die reformatorische als katholische Lehre vor Kaiser und Reich auszuweisen, die Zuspitzung auf die entscheidenden Fragen christlicher Existenz als Voraussetzung für ihre Wirkung als verbindendes Bekenntnis der Kirche ein. Die Confessio Augustana ist keine *summa theologiae*, sondern ein Bekenntnis, das auf die Grundpositionen christlicher Lehre und die Quelle allen kirchlichen Lebens verweist. Sie wird ihre konfessorische Bedeutung auch weiter-

hin behalten, weil sie konzentriert auf Grund, Auftrag und Ziel der Kirche verweist und sich nicht mit vordergründigen Fragen befaßt. Auch die Fülle der Literatur über das Verhältnis von Luther und Melanchthon und über die schwachen Aussagen der Augsburgischen Konfession im Verhältnis zu den starken Äußerungen Luthers kann die kirchliche Bedeutung der Augsburgischen Konfession vor Kaiser und Reich und für die lutherischen Kirchen nicht infragestellen. Dieses Bekenntnis hat die merkwürdige kirchengeschichtlich höchst bedeutsame Möglichkeit geschaffen, daß im Laufe der Zeit Kirchen in aller Welt sich auf diese wenigen, aber entscheidenden Sätze über die christliche Lehre verpflichtet und immer wieder berufen haben und daß die Augsburgische Konfession und der Kleine Katechismus Luthers, für den bezüglich Kürze und Konzentration Entsprechendes gilt, als die beiden entscheidenden Bekenntnisschriften einer weltweiten Kirchenfamilie wirksam geworden sind.

6. Der kirchliche Kontext

Der Vorgang der Rezeption der Augsburgischen Konfession durch die Jahrhunderte ist unter ganz verschiedenen Umständen erfolgt. Nach der Unterschrift der evangelischen Stände in Augsburg kamen weitere Städte und Kirchen hinzu; mit der Ausbreitung der evangelischen Sache verpflichteten sich Kirchen, einzelne Gemeinden und bei ihrer Ordination auch die einzelnen Pfarrer auf die Augsburgische Konfession. 1580 wurde das Konkordienbuch mit allen lutherischen Bekenntnisschriften, die bis dahin Gültigkeit bekommen hatten, herausgegeben. Die Augsburgische Konfession war auch dabei das am Anfang stehende Grundbekenntnis. Durch die lutherische Diaspora und die lutherische Mission kam die Augsburgische Konfession in alle Kontinente. So ist ein Dokument, das als Apologie auf dem Reichstag zu Augsburg vorgelegt wurde, das Grundbekenntnis einer weltweiten Kirche geworden, deren Kirchenverständnis im Sinne der Augsburgischen Konfession die ökumenische Bewegung nicht aus pragmatischen oder zeitgeschichtlichen Gründen bejaht, sondern in ihr das eigene Anliegen, die Einheit der ganzen Christenheit wiederzugewinnen, neu aufnahm.

Wenn auch in bestimmten Zeiten und in bestimmten Regionen das Augsburgische Bekenntnis oft in den Hintergrund trat, so hat es seine Funktion als Einheitsband des Luthertums bis heute wahrgenommen. Trotz aller Versuche, es als ein veraltetes Dokument nur noch in die kirchenhistorische Quellensammlung zum 16. Jahrhundert zu verweisen, ist die *Confessio*

Augustana gerade in unseren Tagen wieder ein Stein des Anstoßes und ein Instrument ökumenischer Verständigung geworden.

7. Die ökumenische Funktion des Augsburger Bekenntnisses

Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana ist heute für die innerkirchliche wie für die zwischenkirchliche Ökumene deutlicher als in vergangenen Jahrzehnten. Dieses Bekenntnis hält nicht nur die lutherischen Kirchen zusammen, sondern ermöglicht den lutherischen Kirchen auch, mit anderen Kirchen von einer klar formulierten Basis aus in verbindliche Lehrgespräche einzutreten, wobei die der Augsburgischen Konfession innewohnende Tendenz zum wiederzugewinnenden Konsensus zum Brückenschlag zwischen bis dahin getrennten Kirchen motiviert. Die von den Lutheranern von Schrift und Bekenntnis her in den ökumenischen Dialog und besonders in die bilateralen Gespräche eingeführten Argumente und Methoden haben schon jetzt eine weitreichende ökumenische Wirkung gehabt.

Der aufregendste Testfall für die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession ist freilich die Frage, ob die römisch-katholische Kirche, die damals die Reformation zurückwies, nach 450 Jahren die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis verstehen und seine ökumenische und irenische Intention anerkennen kann. Diese Frage darf nicht auf „die Anerkennung der Augsburgischen Konfession durch Rom“ eingeengt werden; sondern sie muß im ökumenischen Kontext der zwischenkirchlichen Gespräche vielmehr so verstanden werden, daß es um eine dreifache Antwort geht.

1. Ist der Inhalt der Augsburgischen Konfession ein gesamtchristliches Bekenntnis, das biblische Wahrheit bezeugt und gesamtkirchliche Lehre vertritt, also die christliche Wahrheit so bekennt, daß Lutheraner und Katholiken heute diese Wahrheit gemeinsam feststellen und entsprechend kommentieren können?
2. Sind die lutherischen Kirchen trotz ihrer Vielgestaltigkeit durch die Bindung an die lutherischen Bekenntnisschriften, insonderheit an die Augsburgische Konfession und Luthers Kleinen Katechismus, als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft eine weltweite Kirche, die man in Lehrgesprächen auf ihr Bekenntnis ansprechen und an ihrem Bekenntnis behaften kann und die deshalb in den bilateralen und multilateralen ökumenischen Gesprächen ein verantwortlicher Partner ist?
3. Kann die römisch-katholische Kirche in Fortsetzung ihres Gesprächs mit

dem Lutherischen Weltbund aufgrund der in Gang befindlichen Klärung zu den beiden eben genannten Fragen anhand des Augsburgischen Bekenntnisses eine Verständigung mit der lutherischen Kirche als magnus consensus (Übereinstimmung im Grundsätzlichen) im Sinne des Artikels VII der Konfession erreichen, der eine Kirchengemeinschaft ermöglicht, wie sie von dem damaligen Professor und jetzigen Erzbischof Kardinal Ratzinger in seinem berühmten Referat in Graz im Januar 1976 über „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus als denkbar beschrieben wird: Eine Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch „wäre weit mehr als ein bloß theoretisch theologischer Akt, der unter Historikern und Kirchenpolitikern ausgehandelt wird. Er würde vielmehr eine konkrete geistliche Entscheidung und insofern ein neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten sein. Er würde bedeuten, daß die katholische Kirche eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden Eigenständigkeit annähme. Er würde umgekehrt von reformatorischer Seite her bedeuten, diesen zu vielfältigen Auslegungen fähigen Text in der Richtung zu leben und zu verstehen, die zuerst ja auch gemeint war: In der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform. Er würde also insgesamt bedeuten, daß die offene Frage nach der Mitte der Reformation in einem geistlichen Entscheid in Richtung einer katholisch gelebten Confessio Augustana gelöst und das Erbe von damals unter dieser Hermeneutik gelebt und angenommen würde.“

Dazu hat der Lutherische Weltbund in Daressalam in einer Resolution der Vollversammlung das Bild einer möglichen Entwicklung folgendermaßen beschrieben:

„Die Vollversammlung nahm von der Tatsache Kenntnis, daß bedeutende römisch-katholische Theologen es für möglich halten, daß ihre Kirche die Confessio Augustana als einen besonderen Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens anerkennt. Sie hoffen, daß diese Anerkennung den Weg für eine Form der Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche öffnet, in der beide Kirchen, ohne ihre Besonderheit und Identität aufzugeben, die Entwicklung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft als Schwesterkirchen fördern.“

Wenn die Frage, was hier „Anerkennung“ bedeutet, auch verschieden beantwortet wird, wenn man z. B. einerseits eine „einseitige Anerkennung“ durch Rom als ökumenisch schädlich bezeichnet, andererseits gerade davon den entscheidenden ökumenischen Durchbruch erwartet, so ist dazu festzustellen, daß nicht Modus und Methode den Ausgang bestimmen werden, sondern daß in der augenblicklichen ökumenischen Situation gerade bei Lehrgesprächen nicht nur eine demütige Nüchternheit im Blick auf die eige-

ne Armut nötig ist, sondern auch das innige Gebet, die brüderliche Liebe und die auf Gottes Verheißung gegründete Hoffnung vonnöten sind, soll der Heilige Geist die von uns erflachte und von Christus gebotene Einheit schaffen. Die wechselseitige Anerkennung und Annahme, die christliche Kirchen sich als Glieder der una sancta bezeugen, ist nicht denkbar oder erreichbar durch Kompromisse und eine künstliche Angleichung der Maße und Bedingungen, die Menschen setzen, sondern nur im Gehorsam gegen Gottes Wort und durch die Annahme der Gnade unseres Herrn, der allein Glauben, Einheit, Zeugniskraft und Leben schenkt.

Indem uns das Augsburgische Bekenntnis auf diese tiefsten Zusammenhänge verweist und uns das eine, das not ist, vor Augen hält, bewährt es seine ökumenische Bedeutung.

Ich freue mich von Herzen, bis zu dieser Stunde gelebt zu haben, wo Christus durch den Mund so wackerer Bekenner in so großer Versammlung öffentlich durch eine in allen Stücken herrliche Konfession gepredigt worden ist.

Martin Luther

Australiens Lutheraner in der ökumenischen Herausforderung

Der nachfolgende Beitrag, die Aufzeichnung eines Gesprächs, sollte ursprünglich im „lutherischen dienst“ erscheinen. Herausgeber und Redakteur dieses Jahrbuchs meinen jedoch, daß sein Inhalt über den Tag hinaus festgehalten zu werden verdient, und veröffentlichen es deshalb an dieser Stelle. Dies nicht nur, weil hier ein anschaulicher Einblick in das kirchliche Leben – und hier besonders in die Schularbeit – der Lutheraner Australiens vermittelt wird, sondern weil auch Fragen zur Sprache kommen, welche allenthalben vom Weltluthertum und von der ökumenischen Bewegung in Richtung Australien und umgekehrt von Australiern aus an die ökumenischen Partner gestellt werden. Es ist zu betonen, daß es sich um keinerlei ‚kirchenoffizielle‘ Äußerungen handelt; vielleicht sollten sie gerade deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen werden. Gesprächspartner sind ein von Deutschland aus entsandter und jetzt an der „German School“ des St. Peter's Lutheran College in Brisbane tätiger Lehrer, Oberstudienrat Gerhard Rieß, in den Jahren 1968/69 Tutor des vom Martin Luther-Bund in Erlangen unterhaltenen St. Thomas-Heims, und sein am gleichen College tätiger australischer Kollege und Schulpfarrer John Kleinig.

Rieß: Ihr Name verrät deutsche Abstammung. Sie unterrichten Englisch und Religion am St. Peter's Lutheran College hier in Brisbane, haben aber auch Germanistik studiert. Beim Studium des lateinischen Dichters Lukrez lernten Sie Ihre Frau kennen. Demnächst werden Sie von der Lutherischen Kirche Australiens zur Promotion in die Vereinigten Staaten entsandt, um dann Dozent für Altes Testament an der Lutherischen Hochschule in Adelaide zu werden. Wie reimt sich das alles zusammen?

Kleinig: Das ist ziemlich schwer zu sagen, ohne Ihnen einen Teil meiner Lebensgeschichte zu erzählen. Ich stamme aus einer ursprünglich deutschen lutherischen Familie, hatte es aber nicht leicht, Deutsch zu lernen, da meine Familie seit etwa 130 Jahren hier in Australien lebt. Nach dem Abitur bekam ich ein Stipendium an der Universität von Adelaide, wo ich mein geisteswissenschaftliches Studium mit dem Magister in deutscher Literatur abschloß, aber auch Latein, Griechisch, englische Literatur und Geschichte studierte. Dort traf ich meine Frau, die englischer Abstammung ist, uns verband zunächst das gemeinsame Interesse am Lateinischen und die Mitgliedschaft in der Christlichen Studentenbewegung, die damals die wichtig-

ste überkonfessionelle Gemeinschaft an der Universität war...

Während meines Studiums nahm ich dann endgültig den Ruf zum Pfarrerberuf an. Nach vier Jahren Theologiestudium an unserer kirchlichen Hochschule in Nord-Adelaide wurde ich ordiniert und bin nun seit neun Jahren Pfarrer und Lehrer hier. Vor einiger Zeit bat mich die lutherische Kirche, über ein Thema aus dem Bereich des Alten Testaments eine Doktorarbeit zu schreiben, um mich dadurch auf einen Dozentenposten an unserer Hochschule vorzubereiten.

Rieß: Lassen Sie uns noch einmal kurz zu Ihrer deutschen Abstammung zurückkommen. In den australischen Medien ist eine deutliche Zurückhaltung gegenüber allem Deutschen spürbar. Die Berichterstattung schreckt vor Einseitigkeiten nicht zurück. Spürt die lutherische Kirche wegen ihres deutschen Hintergrundes diese historischen Relikte, und haben sie Auswirkungen auf das Verhalten der Kirche in der australischen Gesellschaft?

Kleinig: Viele unserer Gemeindeglieder wurden wegen ihres deutschen Hintergrundes vor allem während des Ersten Weltkrieges verfolgt, als viele Lutheraner sich in ihren Arbeitsstellen oder akademischen Berufen gezwungen sahen, die sogenannte „Deutsche Kirche“ zu verlassen, und sie sogar ihre Namen änderten. So fühlte sich die ältere Generation diskriminiert und vom öffentlichen Leben ausgeschlossen. Ich glaube nicht, daß es zur Zeit viele ausdrücklich antideutsche Gefühle in Australien gibt, wenn man von den lächerlichen amerikanischen und englischen Kriegsfilmern einmal absieht.

Rieß: Leider kann man diese Filme wöchentlich sehen. In den Zeitungen werden relativ regelmäßig verdeckte Angriffe auf die angeblich steigende Nazigefahr in der Bundesrepublik Deutschland gestartet.

Kleinig: Das fällt mir vielleicht weniger auf als Ihnen als Deutschem. Andererseits ist es Mode geworden, seine ethnische Abstammung zu bekennen und die Sitten und Gebräuche seines Ursprungslandes zu zeigen, ja sogar den Beitrag zu übertreiben, den die Deutschen in Erziehung, Wissenschaft, Weinbau und ausgefallenem Essen geleistet haben.

Rieß: Lassen Sie uns zu einer Sache kommen, die mich sehr beschäftigt. Mir als bayerischem Lutheraner liberaler Ausprägung kommt die lutherische Kirche in Australien sehr konservativ vor. Ist sie in den Traditionen der Auswanderer steckengeblieben?

Kleinig: Jawohl, nach deutschen Maßstäben ist die „Lutheran Church of Australia“ konservativ. Wenn das nicht so wäre, hätte sie als Minderheits-

Kirche in Australien nicht überleben können. Ihre Ursprünge liegen in der Auswanderung preußischer Lutheraner, die gegen die Zwangsvereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen Preußens unter Friedrich Wilhelm III. protestierten. Unsere Gründungsväter kamen deshalb nach Australien, weil sie ihr lutherisches Erbe hochschätzten und überzeugt waren, daß die lutherischen Bekenntnisschriften in ihrem Schriftverständnis richtig sind. So hat sich die Lutherische Kirche Australiens innerhalb des Rahmens der lutherischen Bekenntnisschriften entwickelt, die fordern, daß die Einheit der Christen durch Übereinstimmung über das Wesen des Evangeliums und der Sakramente zustandekommt.

Innerhalb dieser Grenzen fand eine reichhaltige Erneuerung und Entwicklung zur Anpassung unseres lutherischen Erbes an die australische Umgebung statt. In Bezug auf die Wahrheit des Evangeliums als Basis für die Einheit der Christen hat die kleine LCA (Lutheran Church of Australia) einen bedeutenden Beitrag geleistet und leistet ihn noch, besonders dadurch, daß sie das Evangelium und die Sakramente betont in einem Land, wo Protestanten und Katholiken zu legalistischem Verhalten neigen und mehr mit Kirchenpolitik und gesetzlichen Fagen als mit der befreienden Lehre des Evangeliums beschäftigt sind. Unser lutherisches Erbe hat uns nicht gebremst, sondern uns dabei geholfen, die Sache des Evangeliums zu fördern.

Rieß: Von manchen australischen Lutheranern werden deutsche Lutheraner als Häretiker bezeichnet. Woran stoßen sich Ihre Kollegen, wenn sie über Theologen in Deutschland dieses harte Urteil fällen?

Kleinig: Das stimmt so nicht! Wir betrachten nicht alle deutschen Lutheraner als Häretiker, sondern nur die, welche die Göttlichkeit Christi oder die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit verneinen. Es gibt natürlich schlecht informierte Mitglieder unserer Kirche, die der Ansicht sind, daß die gesamte deutsche Kirche häretisch ist, weil sie einigen Häretikern Unterschlupf bietet. Die meisten australischen Lutheraner wissen einfach sehr wenig über die deutschen Kirchenverhältnisse.

Rieß: Die Lutherische Kirche Australiens ist weder Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen noch des Lutherischen Weltbundes. Ich kann mir als Ursache dafür nur eine besondere historische Entwicklung vorstellen.

Kleinig: Die LCA ist immer Mitglied des Lutherischen Weltdienstes gewesen, der eine Unterabteilung des Lutherischen Weltbundes war. Die heutige LCA kam erst 1966 durch eine Union aus zwei ‚Stammkirchen‘ zustande,

von denen die eine Mitglied im Lutherischen Weltbund war. Um die Union nicht zu gefährden, beschloß man, nicht offiziell Mitglied im Lutherischen Weltbund zu werden, bis die Union wirklich zusammengewachsen ist. Die Frage der Mitgliedschaft muß auf unserer Generalsynode in diesem Jahr neu aufgegriffen werden. Dagegen sind wir dem Ökumenischen Rat der Kirchen wegen seines Mangels an Gemeinsamkeit im Bekenntnis nie beigetreten. Wir haben uns in Australien auf interkonfessionelle Gespräche mit den römischen Katholiken, den Anglikanern und den Reformierten konzentriert.

Rieß: Kommen wir zu einem anderen Thema: Warum hält es die LCA für notwendig, eigene Schulen wie das St. Peter's College zu unterhalten? Gibt es nicht auch an staatlichen Schulen Religionsunterricht?

Kleinig: Aufgrund der Trennung von Kirche und Staat ist das öffentliche Erziehungssystem in Australien völlig säkular. Hier in Queensland haben die Kirchen das Recht, ihre Mitglieder für eine Unterrichtsstunde pro Woche zum Religionsunterricht zu versammeln, was völlig ohne Wirkung blieb und sogar vieles verdarb, weil dieser Unterricht mit den anderen Lehrplänen nicht übereinstimmte. So hat die lutherische Kirche Grund- und Oberschulen eingerichtet, um in ihnen das Evangelium laut werden zu lassen und zu zeigen, in welcher Beziehung es zum Leben als Ganzem steht.

Rieß: Wird es nicht ein bißchen zu viel, wenn unsere Schüler neben den zwei Stunden Religionsunterricht dazu verpflichtet werden, täglich eine zwanzigminütige Andacht zu besuchen? Sie kennen die Betonung des individuellen Gewissens in der lutherischen Ethik. Viele unserer Schüler lassen die Andacht als lästige Pflichtübung nur über sich ergehen, weil sie die Ausbildung der Schule in den sogenannten akademischen Fächern erhalten möchten.

Kleinig: Es ist eben das Ziel unserer Schule, eine christliche Gemeinschaft zu bilden, wo Christus am Werk ist, indem er Menschen als Kinder Gottes mit Gott, unserem Vater, und untereinander versöhnt. Wir glauben, daß das in besonderer Weise durch das Wirken des Heiligen Geistes im Gottesdienst geschieht, der deshalb als zentrale und grundlegende Betätigung in der Schule angesehen wird. So beginnen wir jeden Tag den Unterricht mit einem Gottesdienst als aktivem Bekenntnis zu dieser Auffassung. Würden wir den Besuch auf freiwilliger Basis gestatten, würden wir entgegengesetzt zu unserer Auffassung handeln. Bei der Aufnahme in die Schule werden die Schüler auf diese Verpflichtung und auf die Auffassungen der Schulleitung hingewiesen. Wenn sie mit dieser Praxis nicht übereinstimmen, werden sie drin-

gend gebeten, sich nach einer anderen Schule mit anderen Regelungen umzusehen.

Rieß: Zum Christsein gehört der Dienst am Nächsten. Wie steht es mit dem sozialen Engagement der LCA ?

Kleinig: Ja, der christliche Glaube sollte immer mit aktiver Nächstenliebe verbunden sein. Ich kann das hier nicht erschöpfend behandeln, nehmen wir aber als Beispiel die lutherische Kirche hier in Queensland. Sie wird wirtschaftlich völlig von den Gaben ihrer 17 000 erwachsenen Mitglieder getragen. Wir unterhalten acht Einrichtungen für alte Menschen, zwanzig Kindergärten und Kinderkrippen, einige Betriebe, die behinderten Menschen Arbeit geben, und eine Missionsorganisation unter den sogenannten „Aboriginals“ (Ureinwohner). Mehr als die Hälfte des Haushaltes der LCA wird für Mission in Papua-Neuguinea und Indonesien verwendet. Wir geben pro Mitglied mehr an den Lutherischen Weltdienst als jede andere lutherische Kirche der Welt.

Rieß: In meiner bayerischen Heimatkirche wird wieder die Frage diskutiert, ob schon Kinder am Heiligen Abendmahl teilnehmen dürfen. Hier wird es so gehalten, daß nur Konfirmierte zum Abendmahl zugelassen werden. Warum ?

Kleinig: Das ist die generelle Regelung. Wir lassen aber auch diejenigen zum Abendmahl zu, die unser Bekenntnis des Evangeliums und unsere Auffassung vom Heiligen Abendmahl teilen, wenn sie aus irgendeinem Grunde nicht lutherisch konfirmiert sind. In einigen Gemeinden sind die Kinder vor der Konfirmation zum Abendmahl zugelassen. Es gibt eine recht starke Bewegung in einigen Teilen der Kirche, die Konfirmation vom ersten Abendmahlsgang zu trennen.

Rieß: Wer könnte denn nun in absehbarer Zukunft die Lutherische Kirche Australiens in die schon erwähnten weltweiten Organisationen führen? Würden Sie persönlich den Beitritt für wünschenswert halten und befürworten?

Kleinig: Das könnte nur von einer Mehrheit der Vertreter der ganzen Kirche in unserer Generalsynode entschieden werden. Sie müssen aber verstehen, daß wir als eine kleine Kirche mit 150 000 Gliedern nur über begrenzte Mittel verfügen. Und diese Mittel sollten nach meiner Meinung auf die Zusammenarbeit mit den lutherischen Kirchen in Südostasien und auf die interkonfessionellen Gespräche hier in Australien konzentriert bleiben. Das halte ich für besser, als wenn wir sie in weltweiten Aktivitäten verzetteln,

wo wir viel lernen, aber wenig beitragen könnten. Zu den Zusammenkünften des Lutherischen Weltbundes und des Australischen Rates der Kirchen entsenden wir jeweils einige Beobachter. Ich unterstütze eine größere internationale, ökumenische Beteiligung nur, wenn dadurch unsere Arbeit in Südostasien und Australien nicht vernachlässigt wird. Unsere größte Gefahr ist es, zu viel zu versuchen und nichts zu erreichen.

1. Organe des Bundes
1. Bundesleitung
Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard Osiander, Altmühlstr. 48, 7000 Stuttgart 1
2. Bundesrat
Vizepräsident: Dr. Ernst Eberhard Osiander, Altmühlstr. 48, 7000 Stuttgart 1
Präsident: Dr. Ernst Eberhard Osiander, Altmühlstr. 48, 7000 Stuttgart 1
3. Sekretariat
Rev. John Kleinig, Hartz Rd., Indevopolly, Queensland, Australien
Laurelton Way 7, 2000 Sydney, Australien
4. Bundesrat
Dr. Carsten Nicolaisen, Schellingstr. 8, 8000 München 40, Deutschland
Fährstr. 15, 8000 München 40, Deutschland
5. Bundesrat
Pater Ondrej Pekovsky, YU-23207 Arad, Jugoslawien
6. Bundesrat
Prof. Dr. Bo Reicke, Spaltenweg 24, CH-4000 Basel, Schweiz
7. Bundesrat
Pastor J. R. Ulrich, Ryman, Lockwood, 2100 Hermonville, N.S.W., Australien
8. Bundesrat
Gerhard Riel, 23, Marlborough Str., Brisbane, Queensland, Australien
9. Bundesrat
Missionar Dr. Volkmar Biekmann, 33, 3103 Sargol, Ost-Türkei
10. Bundesrat
Erzherzog Karl-Stra. 145, A-1220 Wien, Österreich
11. Bundesrat
Rektor J. R. Dr. Oskar Hönig, 23, 8000 München 40, Deutschland
12. Bundesrat
Dr. Kurt Eick, 1, 8000 München 40, Deutschland

Es hat die ganze Welt nichts Besseres, nichts Köstlicheres, nichts Edleres als die liebe Kirche, worin man die Stimme Gottes hört klingen, und worin Gott mit rechtem Gottesdienste, das ist mit Glauben, rechter Anrufung, Geduld und rechtem Gehorsam usw. geehrt wird. Martin Luther

Anschriften der Verfasser

Pfarrer Dr. André Birmelé, Roppenheim, F-67480 Roeschwoog,
Frankreich

Professor Dr. Armin-Ernst Buchrucker, Hubertusallee 9,
5600 Wuppertal-Elberfeld

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Diemershaldenstr. 45,
7000 Stuttgart 1

Vikar Rudolf Keller, Gräfenbergerstr. 13, 8520 Buckenhof

Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D.D., D.D., Richard-Wagner-Str.26
3000 Hannover

Rev. John Kleinig, Harts Rd., Indooroopilly, Q. 4068, Australien

Dr. Carsten Nicolaisen, Schellingstr. 3 VG, 8000 München 40

Pfarrer Ondrej Peřkovský, YU-23207 Aradac, Jugoslawien

Professor Dr. Bo Reicke, Spalenterweg 24, CH-4000 Basel, Schweiz

Pastor i. R. Ulrich Reymann, Luisenweg 7, 3102 Hermannsburg

Gerhard Rieß, 23, Marlborough Str., Brisbane-Sherwood, Australien

Missionsdirektor Dr. Volker Stolle, Bleckmar 33, 3103 Bergen 1

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159 - 363;
privat: Rosengartenstr. 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf; Tel. (0711) 33 29 13;
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D.D., D.D.,
Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover; Tel. (0511) 62 30 61;
privat: Lutherstr. 27, 3000 Hannover; Tel. (0511) 88 39 63;
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 37 38;
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113

2. Bundesrat

Dem Bundesrat gehören an:

1. – 4. : Die Mitglieder der Bundesleitung;
5. Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 2 54 76;
6. Universitätsdirektor i. R. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; (09131) 14 155;
7. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;
8. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,
Nelkenstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 36;
9. Dekan i. R. Kurt Klein,
Parzingerstr. 1, 8220 Traunstein; Tel. (0861) 32 45;
10. Kirchenamtmann Friedrich Korden,
Rote Reihe 6, 3000 Hannover; Tel. (0511) 19 411;
privat: Badenstädter Str. 15, 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;

11. Professor Dr. Gerhard Müller,
Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 41 222;

Beratende Mitglieder:

12. Ing. Otto Dienser,
Hirschwiesenstr. 8, CH-8057 Zürich 6, Schweiz, Tel. (051) 28 11 62;

13. Pastor Uwe Hamann
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;

14. Dekan i. R. Hans Wagner,
Nürtinger Str. 65, 7441 Wolfschlugen; Tel. (07022) 51 765

Ehrenmitglied des Bundesrates:

15. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze D.D.,
Ilseweg 9-11, Anna-Schaumann-Stiftung, 3012 Langenahagen, Tel. (0511) 77 69 84;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

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

3. Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen, Postfach 2669; Tel. (09131) 22 113;
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund erbeten.

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen, PSA Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);

Bankkonten:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);

Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

II. Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 41 222;

Studienleiter: Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 21 790.

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 Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben

hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe 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 kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt. Das Haus wurde 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, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Heimbewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

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

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 41 222.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 29 Studenten aller Fachbereiche. Die Plätze werden vorzugsweise an Studenten aus Asien und Afrika vergeben, die Kosten betragen augenblicklich 137,— DM pro Monat.

Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den 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 beider Heime bietet darüber hinaus die Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Vorsitzender: Pfarrer i. R. Helmut Dimmling, Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874)

Geschäftsstelle: Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

Konten:

Martin Luther-Verein Neuendettelsau, Sparkasse Neuendettelsau Nr. 700 914
(BLZ 765 516 50);

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein Neuendettelsau, PSA Nürnberg 8826-856,
mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher rund eine halbe Million Mark 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. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

4. Sendschriftenhilfswerk

Leiter Kirchenrat Karlheinz Schmale (komm.).

Geschäftsstelle: Elfriede Nickel, Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38;
Tel. (030) 801 41 58.

Postscheckkonto:

Sendschriftenhilfswerk des Martin Luther-Bundes, PSA Berlin 56 341-106.

Das Sendschriftenhilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der **B i b e l m i s s i o n** ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von Bibeln für rußlanddeutsche Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Schuldekan i. R. Otto Häberle, Felix-Dahn-Str. 67, 7000 Stuttgart;
Tel. (0711) 76 31 02.

Konto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105.

5. Martin Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag, Hauptstr. 2,
8806 Neuendettelsau.

Der Verlag wurde 1935 gegründet. In den Jahren 1977/78 sind erschienen:

Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller; 3. Aufl., 170 S., gebd., 16,— DM.

Johannes Schleuning, Heinrich Roemmich, Eugen Bachmann, Und siehe, wir leben!
400 Jahre evangelisch-lutherische Kirche in Rußland. 248 S., gebd., 16,— DM.

Jobst Schöne (Hrsg.), Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel,
mit Beiträgen von A.-E. Buchrucker, H. Günther, A. Kimme, F. Jacob, E. Koch,
H. Sasse, J. Schöne, U. Asendorf, G. Schlichting, L. Binder, F.-W. Künneth und
K.-H. Kandler. 192 S., gebd., 19,— DM.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

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

Vors.: Pfarrer Eckart Rothfuchs, Lutherstr. 2, 7536 Ispringen; Tel. (07231) 8 91 56;

Stellv. Vors.: Oberamtsrat i. R. Heinz Selbmann, Rosbaumweg 87, 7800 Freiburg;
Tel. (0761) 8 21 77;

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden;
Tel. (07221) 2 54 76;

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

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

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

Vors.: Pfarrer i. R. Helmut Dimmling, Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874)

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker, Pfarrplatz 6, 8458 Sulzbach-Rosenberg;
Tel. (09661) 45 03;

Schriftf.: Rektor i. R. Dr. Oswald Henke, Nelkenstr. 28, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874) 92 36;

Kassenf.: Diakon Claus Schleeback, Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach;
Tel. (09122) 8 41 93;

Postscheckkonto: PSA Nürnberg 8826-856 (BLZ 760 100 85);
Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 700 914 (BLZ 765 516 50).

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstr. 2, Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;
Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

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

1. Vors.: Pastor Bernhard-Erich Hierse, Leonhardplatz 12, 3300 Braunschweig;
Tel. (0531) 7 57 49;

2. Vors.: Pastor Friedrich Wagnitz, Pastorenberg 4, 3320 Salzgitter 21;
Tel. (05341) 7 01 79;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung, Dammwiese 8, 3300 Braunschweig;
Tel. (05307) 57 72;

Kassenf.: Justizamtmann Max Brüninghaus, Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51;
(05341) 3 59 38;

Postscheckkonto: PSA Hannover 205 15-307.

4. Martin Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff, Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80;
Tel. (040) 721 38 87;

2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek;
Tel. (040) 722 37 38;

1. Kassenf.: Verw.-angest. Elisabeth Günther, Alsterdorfer Str. 107, 2000 Hamburg 60;
Tel. (040) 51 66 81;

2. Kassenf.: Sekretärin Martha Sellhorn, Heußweg 6, 2000 Hamburg 19;
Tel. (040) 49 50 70;

1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff, Heilholtkamp 78, 2000 Hamburg 60;
Tel. (040) 51 88 09;

2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn, Eilbeker Weg 214, 2000 Hamburg 76;
Tel. (040) 20 25 47;

Beratende Mitglieder:

Pastor Dr. Hans-Jörg Reese, Reembroden 28, 2000 Hamburg 63;
Tel. (040) 5 38 52 76;

Assessor Gerd Nickau, Am Husarendenkmal 15, 2000 Hamburg 70;

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 22 113;

Postscheckkonto: PSA Hamburg 163 97-201;

Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg, Nr. 49/30293 (BLZ 200 700 00).

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

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski, Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser;
Tel. (05021) 34 73;

Stellv. Vors.: Oberlandeskirchenrat i. R. Hans Erich Creutzig, Schackstr. 4, 3000 Hannover;
Tel. (0511) 81 22 25;

Geschäftsf.: Pastor i. R. Ulrich Reymann, Luisenweg 7, 3102 Hermannsburg;
Tel. (05052) 25 20;

Kassenf.: Kirchenamtman Friedrich Korden, Badenstedter Str. 15,
3000 Hannover 91, Tel. (0511) 44 69 69;

Postscheckkonto: PSA Hannover 39 77-304;

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473.

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) 2 52 43;

2. Vors.: Pfarrer Winfried Müller, Kirchengasse 13, 3550 Marburg;
Tel. (06421) 75 95;

1. Beisitzer: Pfarrer Burchard Lieberg, Elfbuchenstr. 3, 3500 Kassel-Wilhelmshöhe;
Tel. (0561) 1 67 03;

2. Beisitzer: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang, Stephanstr. 6,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 3 40 95;

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn,
PSA Frankfurt/Main 809 23-601, z.G. Martin Luther-Verein Hessen.

7. Martin Luther-Bund Lauenburg (Lauenbg. Gotteskasten, gegr. 1857)

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

1. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom, Feldstr. 15, 2410 Mölln/Lbg.,
Tel. (04542) 43 77;

2. Schriftf.: Pastor Alfred Bruhn, Am Markt 10, 2410 Mölln/Lbg.; Tel. (04542) 33 71;

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

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg., Nr. 2 003 708 (BLZ 230 527 50).

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

Vors.: Superintendent Klaus Wesner, Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzufflen 1;
Tel. (05266) 18 50;

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor i. R. Michael Klumbies, Waldenburger Str. 4,
4924 Barntrup; Tel. (05263) 4624;

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 500 90).

9. Martin Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 2845 Damme, Tel. (05491) 21 11;

Stellv. Vors.: Pastor Paul Trensky, Albert-Schweitzer-Str. 5, 2870 Delmenhorst;

Tel. (04221) 20 22;

Schriftf.:

Kassenf.: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674.

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

Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek;

Tel. (040) 722 37 38;

Stellv. Vors. u. Geschäftsf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls, Hohenzollernring 72 I.,

2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;

Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, Schillerstr. 13, 2360 Bad Segeberg;

Tel. (04551) 8 16 92;

Kassenf.: i. V. Pastor Wolfgang Puls;

Postscheckkonto: PSA Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/24 00 59 (BLZ 200 505 50);

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 2457 (BLZ 21 060 237).

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

Vors.: Dekan i. R. Hans Wagner, Nürtinger Str. 65, 7441 Wolfschlugen;

Tel. (07022) 5 17 65);

Stellv. Vors.: Schuldekan i. R. Otto Häberle, Felix-Dahn- Str. 67, 7000 Stuttgart 70;

Tel. (0711) 76 31 02;

Geschäftsf.: Pfarrer Hartmut Ellinger, Lilienstr. 32, 7022 Leinfelden-Echterdingen;

Tel. (0711) 75 24 85;

Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13;

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 138 00-701;

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242;

Postscheckkonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05.

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

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

1. Vors.: Pfarrer Günther Schröter, Untere Kirchstr. 2,

5439 Gemünden über Westerbürg; Tel. (02663) 44 67;

2. Vors.: Prof. Dr. Manfred Roensch, Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.;
Tel. (06171) 594 72;
- Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Dumterstr. 29, 4430 Steinfurt 2;
Tel. (02552) 30 28;
- Stellv. Geschäftsf.: Sonderschulrektor Johannes Mittelstädt, Am Brenschen 9,
5810 Witten-Bommern; Tel. (0231) 52 47 02;
- Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30;
Tel. (0231) 44 71 73;
- Kassenführerin: Leni Steeg, Kronenstr. 31, 4600 Dortmund 1; Tel. (0231) 52 47 02;
- Postcheckkonto: PSA Dortmund 1092 50-467.

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-Str. 18, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874) 92 75;
2. Obmann: Pfarrer Konrad Kreßel, Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I.,
8800 Ansbach; Tel. (0981) 26 81;
3. Obmann: Karl Scheuring, Flurstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 37;

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

Bundesleitung:

- Bundesobmann: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien;
Tel. (0222) 22 21 40;
- Bundesobmannstellvertreter: Senior i. R. Ekkehard Lebouton, Eichethof-Siedlung,
Carl-Maager-Str 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (06222) 45 702;
- Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35 a, A-2500 Baden b.
Wien; Tel. (02252) 3 86 95;
- Bundesgeschäftsführerstellvertreter: Pfarrer Georg Scherer, Flohwirtgasse,
A-2231 Straßhof; Tel. (02287) 810;
- Bundesschatzmeister: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf;
Tel. (02618) 8244.

Bundesvorstand:

- Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.);
- Bischof Oskar Sakrausky, Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien;
Tel. (0222) 47 15 23;

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen;
Tel. (09131) 22 113;

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf;
Tel. (02618) 82 44;

Kärnten: Pfarrer Till Geist, 10.-Oktober-Str. 8, A-9800 Spittal/Drau;
Tel. (04762) 22 60;

Obmannstellvertreter: Pfarrer Wilhelm Moshammer, A-9622 Weißbriach;
Tel. (04286) 234;

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35 a, A-2500 Baden bei Wien;
Tel. (02252) 3 86 95;

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

Obmannstellvertreter: Pfarrer Hermann Rathjens, A-4062 Thening; Tel. (07221) 3017;

Salzburg und Tirol: Senior i. R. Ekkehard Lebouton, Eichethof-Siedlung,
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (06222) 45 702;

Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller, Bruneckstr. 4,
A-6020 Innsbruck; Tel. (05222) 28 25 42;

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, Friedhofweg 2, A-8160 Weiz; Tel. (03172) 26 70;

Wien: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien;
Tel. (0222) 22 21 40;

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, Ungargasse 9, A-1030 Wien; Tel. (0222) 73 18 232;

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) 93 82 64;

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

Postscheckkonto: PSA Wien, Nr. 824 10.

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

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, Spalenterweg 24, Postfach 138,
CH-4003 Basel, Schweiz; Tel. (61) 23 70 50;

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

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

Postscheckkonto: PSA Zürich Nr. 80-5805.

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, Frankreich;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer, 4, rue Chanzy, F-94170 Le Perreux;
Tel. (1) 3 2429-15.

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

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles, Belgien;

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue paloke, B-1080 Bruxelles, Belgien;
Tel. (02) 5 21 75 68.

7. Lutheran Church in Ireland

Rev. Kurt Prüssmann, 21, Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland.

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776, s' Gravenhage, Niederlande;
Tel. 070-68 89 46;

Sekr.: Pfarrer J. A. Allan, Meezenbroekerweg 78, Heerlen, Niederlande;
Tel. 045-71 40 65;

Schatzm.: Pfarrer J. Kraima, Kameleonring 30, Dordrecht, Niederlande;
Tel. 078-7 32 00

Gironr.: 2 650 968 t.n.v. Lutherstichting, Barendrecht.

9. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (Hermannsburg)

Präses: Pastor L. Müller-Nedebock, 4 Hamilton Road, 3600 Pinetown, Südafrika.

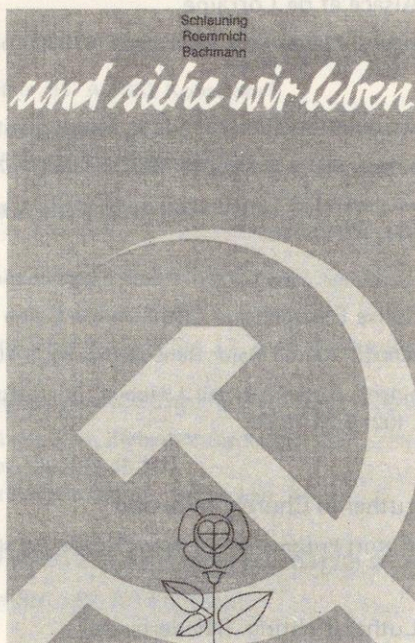
Ein informatives und
erschütterndes Buch:

Und siehe, wir leben!

Vierhundert Jahre evangelisch-
lutherische Kirche in Rußland.

Von Johannes Schleuning, Hein-
rich Roemmich und Eugen Bach-
mann. Mit einem Geleitwort von
Ernst Eberhard.

248 Seiten
mit zahlreichen Fotos
16,- DM -
ISBN: 3-87513-014-6



»Ein Buch, das wohl gerade zur rechten Zeit erschienen ist, in welcher kein Tag vergeht, wo nicht von Religionsfreiheit und Menschenrechten in Europa die Rede ist.«

Bischof Oskar Sakrausky in »Amt und Gemeinde«

»Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen.«

Robert Stupperich in der »Ökumenischen Rundschau«

»Es ist ein Buch geworden, das für alle Glieder am Leib der Kirche Jesu Christi zeigt, was Pastor Eugen Bachmann in seinem eigenen Schicksal ein stückweit erfahren hat, daß auch die evangelisch-lutherische Kirche in der Sowjetunion unter der Verheißung steht: ... und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen!«

Rudolf Keller in der »Lutherischen Kirche«

MARTIN LUTHER-VERLAG ERLANGEN

He

7. 7. 79

13. AUG. 1980

